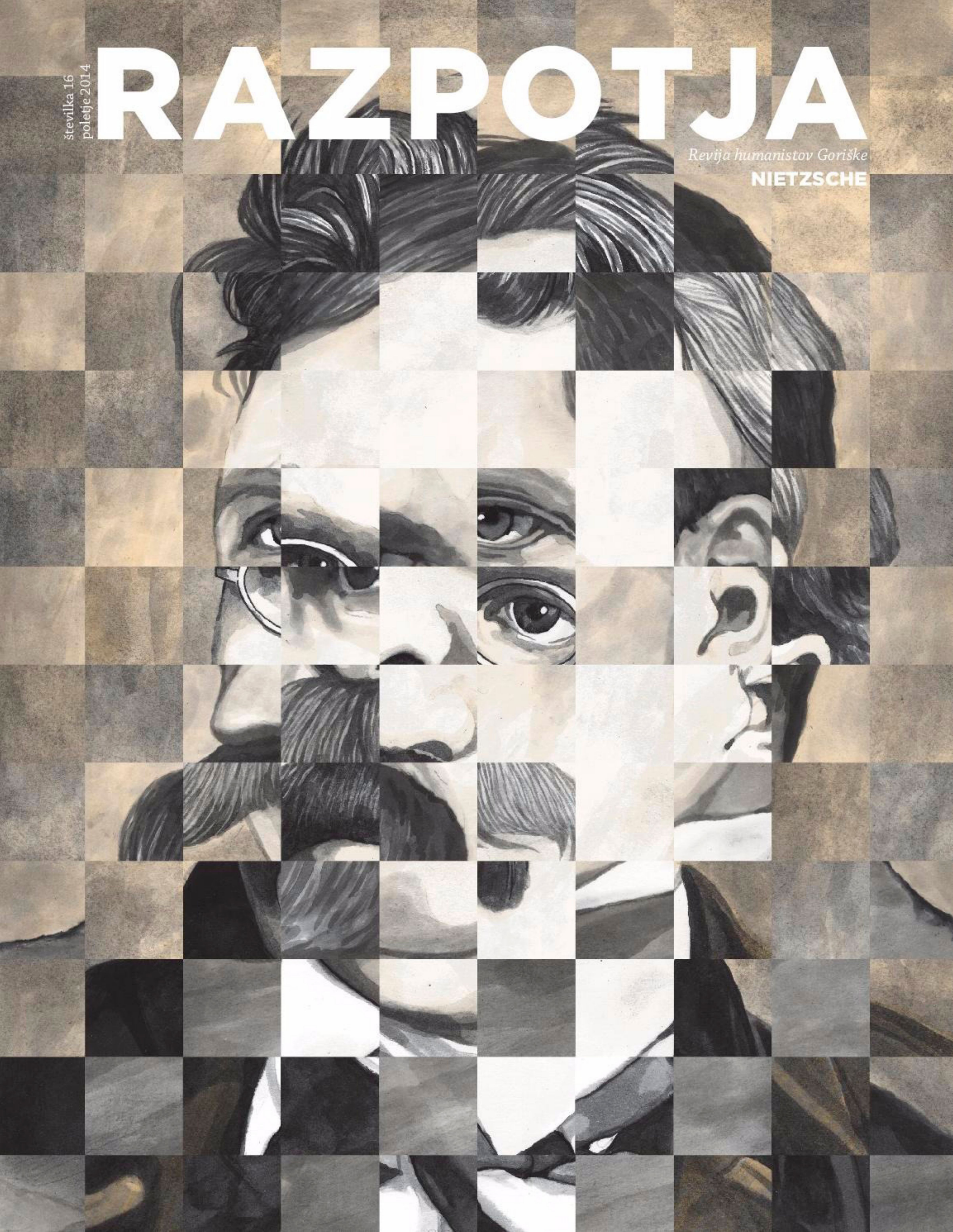


številka 16
poletje 2014

RAZPOTJA

Revija humanistov Goriške

NIETZSCHE



www.razpotja.si



miha.kosovel@razpotja.si

Čas in njegov čas

So zgodovinska obdobja, ko se zdi, kot da smo se znašli na robu prepada in da bomo strmoglavili vanj, če v tem trenutku česa ne ukrenemo. Lahko bi rekli, da od časa do časa »pride čas, ko ni več časa«, kot se je zapisalo Danetu Zajcu nekaj desetletij nazaj in postalo moto letošnjih protestov, ki jih je skupina državljanov organizirala, ko je bil na zaporno kazen obsojen eden vidnejših slovenskih politikov. In enak moto, čeprav ne izrečen, je obvladoval lanske proteste neke druge skupine državljanov.

Ta »čas, ko ni več časa« ima dve pglavitni lastnosti. Prva je ta, da je zaprt. Kaže se kot nemoč. Kot nemoč, da bi znotraj obstoječega stanja stvari lahko dosegli neko boljšo ureditev ali neko dobro. Kot frustracija, ki jo posameznik občuti, ko napake in krivice še vedno inertno obstajajo. Njegova druga lastnost je, da se kaže kot mejni čas. Zdi se, da smo tik pred pravo radikalno spremembo, če le stopimo skupaj in vztrajamo na njej. Ali je takšno doživljanje sočasnosti ustrezno, ni na meni, da sodim. Če toliko posameznikov tako čuti, je gotovo nekaj na tem. Konec koncev, nikomur ni zares všeč stanje, v katerem smo se znašli v dobrih dvajsetih letih po osamosvojitvi.

Pred dobrim letom, ko smo ravno delali na številki na temo Evrope, me je znanec – tudi sam aktiven v vstajniških krogih – vprašal, celo izzval, zakaj ene od števil ne posvetimo spremembam, ki bodo (ali bodo morale) nastopiti.

Zdi se mi, da je ravno samoumevna zahteva, da moramo vsi delati za te spremembe, tista sprememba, ki si je ne želimo. Spremembe namreč nimajo vrednosti same po sebi. Spremembe hočemo tam, kjer nam je omejeno ali celo onemogočeno udejstvovanje, kjer vidimo, da ni doseženo potencial-

no dobro, kjer nekdo uživa na krivični način pridobljene privilegije. Zato v pravem pomenu ne more obstajati koalicija med tistimi, »ki si želijo sprememb«, temveč le med tistimi, ki želijo določene spremembe na konkretnem področju.

Zahteve po novih obrazih, po novih politikah, po večji zastopanosti žensk, mladih, izobraženih v politiki, po bolj neposredni demokraciji ipd., čeprav so morda dobrodošle, niso po sebi nikoli garant, da bo prišlo do dostopnejšega zdravstva, kvalitetnejšega (visokega) šolstva, večje in pestrejške kulturne ponudbe, boljšega zaposlovanja, hitrejšega izplačevanja honorarjev, višjih plač ... Lahko trikrat obrnemo svet na glavo in nikakor ne bo nujno, da bo svet postal boljši, če ne bomo natančno vedeli, kakšni so konkretni cilji, ki jih hočemo doseči na posameznem področju, in jih seveda znali tudi na pravičen način implementirati.

Razpotja obstajajo že peto leto, v nezaviljivih pogojih, vendar še vedno z istim ciljem: vnesti v slovenski prostor kvalitetno in tehtno diskusijo o vprašanjih, ki se tičejo kulture, humanistike, politike in družbe, in glede teh tem senzibilizirati čim širšo javnost, brez žaljenja intelligence bralcev, brez zatekanja v propagando in brez vnaprejšnje politične diskreditacije. Naše delo za spremembe se konec koncev tu konča.

Saj je vsak čas, ki je čas sprememb, tudi čas resnega preišljevanja. Če ne drugače, pa vsaj tako, kot se rado dogaja, ko se ne moremo in ne moremo spomniti imena kakšne ulice ali tega, kje smo pustili ključe. Največkrat pomaga, da jih vsaj za nekaj časa nehamo iskati, da bi jih lahko našli.

Spremembe, brez širšega in globljega razmisleka o zadevah, ki se tičejo človeka, rade pripeljejo do ponavljanja istih napak, ki smo jih kot človeštvo že naredili. In to ni tisto večno vračanje istega, ki ga zagovarja Nietzsche ...

Mk

Naslovnica in tematske ilustracije so delo slikarja **Istvana Davida**, ki je iz slikarstva magistriral na Univerzi za umetnost in oblikovanje v Cluju. Zadnjih nekaj let se posveča predvsem ilustraciji. Njegova dela objavljajo številne slovenske in tuje publikacije. Med drugim je sodeloval s *Tribuno*, *Dnevnikom Objektivom* in z revijo *Emzin*. To je že njegovo tretje sodelovanje z revijo *Razpotja*.

Revija izhaja s finančno pomočjo Mestne občine Nova Gorica in Javne agencije za knjigo RS.



JAK

V prejšnji, 15. številki revije *Razpotja* je izpadlo ime prevajalca članka z naslovom *Kremeljske igre: Rusija, Krim in kar sledi* avtorja Aleksandra Dmitrišina. Prevedel ga je Miha Pompe. Bralcem in prevajalcu se za napako iskreno opravičujemo.

Nietzsche

04 Aljoša Kravanja **Nihilizem: izkustvo neprekoračljivega**

10 Erna Strniša **O življenju polipa**

16 Luka Lisjak Gabrijelčič **Nietzsche kot prijatelj**

22 Mirt Komel **Nietzsche pianist**

ali kako filozofiramo s klavirskimi kladivci

26 Steffen Dietzsch **Nietzschejevo zadnje vprašanje**

31 Janko M. Lozar **Nietzschejeva rešilnost**

intervju

36 Marcus Pučnik: »Nasprotujem nacionalizmu kot konceptu.«

komentar

44 Luka Lisjak Gabrijelčič **O politični kulturi – nekoliko drugače**

45 Leon Marc **Slovenija, odprta v svet**

evropa

46 Jordi Graupera **Konec španske usode?**

54 Áron Coceancig **Orbánova vlada na tehtnici**

svet

60 Jernej Letnar Černic **Kolumbija – dežela nasprotij**

ameriški diner

64 Blaž Kosovel **Zakaj ni račun nikoli točen?**

Kaj nam napitnina pove o družbi ZDA?

goriška

68 Majda Nemec **Anton Sever – letalec prekomorec**

refleksija

72 Aljoša Kravanja **Nekromantika stvari.**

O duhovnem bistvu hipsterstva

glosa

76 Aleš Maver **Varšava, daljna in sama**

kultura

78 Jan Mozetič **Disconnect in Ona. Nova čustva – stari človek**

recenzije

82 **Grand Budapest Hotel**

82 Hannah Arendt: **O nasilju**

85 Johan Huizinga: **Jesen srednjega veka**

***IMPRESSUM** Razpotja številka 16, letnik V, poletna izdaja • **Izdajatelj:** **DRUŠTVO HUMANISTOV GORIŠKE**, XXX. Divizije 13a, 5000 Nova Gorica • **Odgovorni urednik:** Miha Kosovel • **Glavni urednik:** Aljoša Kravanja • **Uredniški odbor:** Jerneja Grmadnik, Blaž Kosovel, Luka G. Lisjak, Katja Pahor, Matija Potočnik Pribošič, Erna Strniša • **Oblikovanje:** Katja Pahor • **Ilustracije na naslovnici in v tematskem sklopu:** Istvan David • **Ostale ilustracije:** Katja Pahor • **Fotografije na straneh 47 in 55** sta dostopni na spletni strani flickr.com/commons pod licenco CC BY-NC. Fotografija na strani 86 je v prostem dostopu na strani commons.wikimedia.org • **Lektura:** Aljoša Kravanja, Luka G. Lisjak, Erna Strniša • **Naklada:** 1.500 izvodov • **Leto izida:** avgust 2014 • **Tisk:** Grafis Trade, d. o. o. • **Cena:** 0 EUR • **ISSN 2232-2582** • Revija je vpisana v razvid medijev Ministrstva za kulturo pod številko 1607 • Komentarje na članke in odmeve na temo lahko pošljete na elektronski naslov uredništva: **urednistvo@razpotja.si** • Brezplačno naročanje na revijo: **www.razpotja.si/naroci-se** • Če želite **oglaševati v reviji Razpotja**, pišite na elektronski naslov uredništva • Izid revije sta finančno podprla **Mestna občina Nova Gorica in Javna agencija za knjigo RS** • Revija Razpotja ne more izhajati brez vaše pomoči. **Zahvaljujemo se vsem, ki ste z donacijo omogočili izid te številke.** • Svojo podporo lahko izkažete tudi z donacijo na transakcijski račun Društva humanistov Goriške, odprt pri NKBM: **SI56 0475 0000 1549 723** ali s tem, da namenite 0,5 % dohodnine Društvu humanistov Goriške.

Revijo izdaja Društvo humanistov Goriške.

Informacije o dogodkih in aktivnostih društva dobite na facebook.com/groups/dhgoriske/



MNENJA IN KOMENTARJE TER ODMEVE NA TRENUTNO TEMO POŠLJITE NA **urednistvo@razpotja.si**
POIŠČITE NAS TUDI NA FACEBOOKU IN TWITTERJU
https://www.facebook.com/razpotja
https://twitter.com/razpotja



Nihilizem: izkustvo neprekoračljivega

Aljoša Kravanja

Vrednote so sestavni del kriznega besedišča. Zato doba s priostroeno krizno zavestjo posega po delih Friedricha Nietzscheja, filozofa »prevrednotenja vrednot«. Naša družba ni zgolj v ekonomski ali politični krizi, pravijo časopisni misleci in poklicni televizijski gosti, temveč v krizi vrednot. Nietzschejeva literatura nam lahko domnevno pojasni, kako ta globlja ali celo podtalna izguba vrednot vpliva na vidne podobe krize. V skladu s to pripovedjo naj bi bil Nietzsche tisti pisec, ki je še veliko pred Spenglerjem ali Valéryjem zaslutil gromozanskost posledic modernega nihilizma. Kadarkoli torej Evropejec občuti duhovno stisko, se v resnici nahaja na teritoriju, ki ga je že dolgo pred njim prehodil in kartiral Nietzsche.

To pripoved potrjuje neko nezaslišano dejstvo, ki se mu težko izogne še tako previden bralec: na več mestih Nietzschejevega opusa se zdi, kot da avtor napoveduje politično in kulturno katastrofo dvajsetega stoletja. Če bi morali iskati misleca, ki daje vtis preroka – skupaj s svojo dobro znano blaznostjo in osebnostnimi čudastvi – bi bil to nedvomno Nietzsche. Njegova prognoza evropskega nihilizma ustrezno napove, prvič, polumodernost, ki se je pred stotimi leti začel s prvo svetovno vojno, ter, drugič, postopen zaton Evrope v mlačno filistrstvo sedanjosti.

»O, kje je še morje ...«

Toda ta zgodba ima neko bistveno težavo. Nietzscheju namreč pripisuje utečeno, splošno razširjeno pojmovanje vrednot, kot da bi med njim in kakšnim Spenglerjem ali celo nami vladala neprekinjena duhovna kontinuiteta. Pri tem se pozablja, da Nietzsche ni zgolj podal prognoze nihilizma, temveč je v svoji filozofiji temeljito spremenil sam pomen vrednot in njihovega zatona. Kajti kaj je imel v mislih kakšen Valéry, ko je v dvajsetih letih prejšnjega stoletja dejal, da je ideja Evrope »izgubila svojo veljavo«? Na kaj mislimo mi, ko pravimo, da smo »izgubili vrednote«? Kaj je smisel prevladujočega kriznega diskurza o zatonu vrednot, s katerim je prelomil Nietzsche?

Zaton vrednot najprej pomeni, da neka vrednota – denimo

ljubezen do drugega, spolna vzdržnost ali tradicija nasploh – ni več zavezujoče načelo, ki bi vodilo naša življenja. Ker ni več ničesar, kar bi ljudje cenili nad vsem ostalim, je človeški svet sestavljen le še iz naključnih delovanj, ki nihajo zdaj v eno, zdaj v drugo smer. Če ta svet premerimo z vatlom izgubljenih vrednot, se nam pokaže kot stihijski, nebrzdan, celo kot amoralen. Ker so ljudje izgubili zmožnost razlikovanja med vrednim in nevrednim, dobrim in zlim, se nam njihova življenja sama zdijo okrnjena, pomanjkljiva, oropana svoje najvišje vrednosti. Človeško življenje, ki ne zmore več ločiti zrna od plev, je tudi samo postalo brez vrednosti.

Toda ta moralistični govor o izgubi vrednot spregleda – in to stori nujno, po svojem lastnem bistvu – elementarno dejstvo, da vse dokler življenje brez vrednot ocenjujemo kot »okrnjeno« ali celo kot »nevredno«, vrednote očitno ohranjajo vso svojo veljavo. Vrednota se lahko namreč uveljavlja zgolj *nad* in *v primerjavi* z življenjem, ki samo po sebi – torej brez te vrednote – nastopa kot zblojeno, grešno, zavrženo življenje. Vrednote imajo za temeljni predmet svojega gospostva prav padlo človeško bivanje, ki mora te vrednote »dosegati« kot nekaj bistveno drugačnega ali višjega od sebe. Nad resnično sveto eksistenco, prežeto z ljubeznijo do drugih bitij – denimo nad življenjem Frančiška Asiškega – se ne more uveljavljati nikakršna »višja vrednota ljubezni«. Zato je moralistični diskurz o izgubi vrednot navsezadnje privilegirano mesto njihove veljavnosti: nikjer ne bomo našli boljšega dokaza trdovratnosti vrednot kot prav v govoru, ki diagnosticira njihovo domnevno izgubo.

V tem je temeljna razlika med prevladujočim diskurzom o zatonu vrednot in Nietzschejevo prognozo nihilizma. Nietzsche ne trdi, da je modernost izgubila vrednote, temveč da so te ostale natanko brez svojega »ti moraš«, zaradi katerega lahko njihovo neupoštevanje sploh izkusimo kot izgubo. Z drugimi besedami, nihilizem v svojem poslednjem stadiju pomeni za Nietzscheja stanje, v katerem zaton vrednot *ravno ne predstavlja problema*; stanje, v katerem smo izgubili samo možnost, da *izgubo vrednot izkusimo kot izgubo*.

Ta končni stadij nihilizma je v aforizmih, zbranih v prvi knjigi Volje do moči, imenovan »pasivni nihilizem«. S tem nima Nietzsche v mislih ničesar katastrofičnega, temačnega ali demoničnega, skratka ničesar, kar se običajno povezuje z izrazom

»nihilizem«. Nihilizem v svoji poslednji fazi ni več »najgrozljivejši od gostov« (*unheimlichste aller Gäste*), ki ga je v aforizmu iz 1885 Nietzsche slutil še »pred vrati« svojega časa, temveč nekaj najbolj domačega, celo domačnost sama. Če ni namreč ničesar veljavnega, kar bi stalo nad človeškim življenjem kot gospodujoči princip, ki se mu mora človek pokoravati ter ga dosegati kot »vrednoto«, se vse stvari zgrnejo okoli njegovega življenja kot nekaj bližnjega, domačega, bistveno razpoložljivega.

Zatohla utesnjenost te domačnosti – ne več izkušnja izgube, temveč natrpanega preobilja – postane očitna v liku »zadnjega človeka« iz Nietzschejevega *Zaratustre*, v tej turobni figuri pasivnega nihilizma. »Mi smo iznašli srečo«, govorijo zadnji ljudje in mežikajo. Zapustili so kraje, kjer je bilo težko živeti: potrebna je namreč toplota. Ljubiš še soseda in se drgneš

forme njegovega mišljenjskega izraza, aforizma. Nietzschejevi aforizmi, zlasti tisti iz zrelih zbirk, *Vesele znanosti* ali *Onstran dobrega in zlega*, so »mikrogenealogije« posamičnih vrednot, denimo ljubezni do bližnjega, spolne vzdržnosti ali vere. Iz njih bi težko razbrali enotno zgodbo nihilizma. Nietzschejevi aforizmi prav tako niso dovolj skopi ali monotoni, da bi lahko videli v njih ponavljanje istega vzorca, apliciranega na različne primere vrednot. Njihov smisel je mnogoter: govorijo o spremembi smisla neke vrednote, o njenih premestitvah, zatajenih izvorih, počasnem odmiranju ali ponovnem rojstvu v nekem drugem kontekstu. Če bi lahko nekako »sešteli« usmeritve vseh Nietzschejevih aforizmov, je zelo verjetno, da njihova skupna rezultanta sploh ne bi kazala v smer dekadence ali nihilizma. Toda kljub temu Nietzschejeva besedila prežema neka enotna

Nihilizem v svojem poslednjem stadiju pomeni za Nietzscheja stanje, v katerem zaton vrednot ravno ne predstavlja problema; stanje, v katerem smo izgubili samo možnost, da izgubo vrednot izkusimo kot izgubo.

obenj. [...] Nobenega pastirja in ena čreda!« Zadnji človek je žival bližine. Njegovo življenje ne pozna ničesar, kar bi s svojo vzvišeno veljavo sililo, da se oddalji od samega sebe in svoje družbe, od svojih »prijetnih sanj«, »razvedrila«, »veseljca za čez dan in veselja za čez noč.« Povedano drugače – in ravno v tem se kaže moč Nietzschejeve kulturne prognoze – pasivni nihilizem in eksistenca zadnjega človeka opisujeta način bivanja, ki natančno ustreza vsakdanji izkušnji Evropejca iz druge polovice dvajsetega in začetka enaindvajsetega stoletja, nenazadnje našemu lastnemu življenju: ta eksistenca v nobenem izkustvu – denimo v spolnosti, prisotnosti svetega, izkušnji spopada – ne vidi možnosti za izgubo same sebe v nečem tujem, temveč zgolj pritiklino lastnega življenja. V tem je tudi smisel litanije »Vedeža«, oznanjevalca zadnjega človeka iz *Zaratustre*: »O, kje je še morje, kjer bi se dalo utoniti, tako zveni naša tožba – čez ravna močvirja.« Zadnji človek je izgubil samo možnost izgube.

Resnično ozadje nihilizma

A kako sploh pride do nihilizma? Težko bi pričakovali, da nam bo Nietzsche podal enoznačen ali celovit odgovor na to vprašanje. Njegovo delo je fragmentarno: takšno ni zgolj zato, ker je avtor pustil za sabo celo goro neobjavljenih dokumentov – postumni fragmenti obsegajo kar sedem zvezkov Collijeve in Montinarijeve izdaje zbranih del – temveč tudi zaradi osnovne

sila. To je volja do resnice. Aforizem hoče razkrinkati ozadje neke vrednote, razkriti njeno utajeno poreklo in pokazati na zamolčano nasilje v njenih nedrih. Nietzschejev aforizem je vojna napoved sramežljivosti človeškega duha. Že sam ritem aforizma, ki ga členijo nenadni obrati in intenzivna raba medstavčnih pomišljajev, priča o Nietzschejevi ljubezni do nasilne prekinitve z »veljavno« dokso. Njegovo pisanje je dobesedno brez »takta« in zato naraven sovražnik vrednot. Ker zahtevajo brezprizivno veljavnost, vrednote že po svojem bistvu prikrivajo svoje partikularno poreklo: vrednota »altruizma« nujno zakriva dejstvo, da izhaja iz nekega ukaza (»Moraš biti dober do drugih, da bo ... meni dobro«). Če hoče Nietzsche vrednote »razkrinkati«, če hoče popisati genealogijo, ki jo ljubosumno skrivajo zase, mora to storiti proti vrednotam samim, proti njihovi deviški sramežljivosti. Toda pri tem se neobhodno opira na *neko drugo vrednoto*, namreč na resnico. Z drugimi besedami, v Nietzschejevem pisanju vrednote izgubijo svoj »ti moraš« prav zato, ker se vrednota resnice uveljavlja s toliko večjo silo. Altruizma ne moremo razkrinkati, kakršen je »v resnici«, ne da bi se pri tem sklicevali na vrednost resnice same.

Kot je razvidno iz naknadno napisanega predgovora k *Jutranji zarji*, se je Nietzsche v celoti zavedal paradoksnega in hkrati osrednjega položaja, ki ga resnica zaseda v njegovem delu: »Vendar pa ni dvoma, da tudi nam govori neki 'ti moraš', tudi

mi še poslušamo strog zakon nad nami, – in to je poslednja morala, ki se še oglašča tudi nam, za katero vemo, da jo še živimo [...], da namreč nočemo nazaj v to, za kar menimo, da je preživeto in trhlo, v karkoli 'neverjetnega', [...] da si ne dovoljemo lažnih mostov do starih idealov.« V naknadnem premisleku svojega zgodnjega dela je Nietzsche ugotovil, da genealoški projekt, tj. projekt silovitega razkrinkanja vrednot v njihovem izvoru, ostaja ujet v neobhodni milje resnice in resnicoljubnosti.

Te diagnoze vloge resnice pa Nietzsche ne omeji zgolj na avtobiografski premislek ali na zakoličenje lastnega mišljenjskega sloga. Volja do resnice ni le osebna muha neprilagojenega profesorja filologije iz Basla, ki se je odločil pisati polemične pamflete proti Wagnerju in krščanski morali. Nasprotno, *volja do resnice je hkrati tudi samo gibanje nihilizma*. Resnica je vrednota, ki se je izvila iz družbe vseh drugih vrednot ter se obrnila proti njim, da bi jih »razkrinkala« in naposled tudi pokopala. Kaj je volja do resnice najprej, v svojem izvoru? Resnicoljubnost je zagotovilo, da s svojimi besedami mislimo resno. Na tej volji do resnice temelji sama človeška družabnost, kolikor je medčloveška vez vselej zaveza, da se bomo v svojem mišljenju in delovanju držali svojih besed. V drugi razpravi *Genealogije morale* gre Nietzsche tako daleč, da opredeli »vzrejo živali, ki sme obljubljeni« kot »paradoksn nalog narave«, celo kot »osnovni problem človeka«.

Toda ta suverena zmožnost, da svoje besede vzamemo resno, da ne varamo niti sebe niti drugih – ta zmožnost, ki ni zgolj del morale, temveč je sam temelj tega, kar Nietzsche imenuje »nравnost nрави«, *Sittlichkeit der Sitte* – se s svojo zahtevo po resnicoljubnosti naposled obrne proti drugim vrednotam in moralnosti kot taki. Nietzsche najjasneje prikaže ta obrat v fragmentu iz leta 1887, ki je bil kot tretji aforizem razdelka »Nihilizem« vključen tudi v Voljo do moči: »Radikalni nihilizem je prepričanje v absolutno nevzdržnost [Unhaltbarkeit] bivanja glede najvišjih vrednot, kar jih priznavamo; vrh tega pa je nihilizem še uvid, da nimamo niti najmanjše pravice, da bi postavili nek onstran ali na-sebi stvari, ki bi bil 'božji' ali utelešenje morale.« K temu Nietzsche doda: »Ta uvid je posledica vzgojene 'resnicoljubnosti': torej je tudi sam posledica vere v moralo«.

Ker smo bili vzgojeni v resnicoljubnosti, še več, ker je »vzreja živali, ki sme vzeti svojo besedo zares« pogoj človeškosti nasploh, moramo v zadnji konsekvenci opustiti vse tiste vrednote, ki sramežljivo prikrivajo svoje poreklo in ne pustijo, da jih »vzamemo zares«. Bog je ena takšnih vrednot, krepost tudi,

celo ljubezen. Vendar to še ne pomeni, da je gibanje nihilizma uničenje vseh vrednot. Nasprotno, ker se lahko človek odreče svojim najvišjim vrednotam zgolj v imenu neke druge vrednote, resnice, bo v nihilizmu izkusil natanko njeno absolutno vztrajnost. Čim večja je sila, s katero razkrinkava in uničuje vrednote, tem bolj bo očitna njegova volja do resnice. Čim večji je dvom v resnico Boga, kreposti in ljubezni, tem večja bo veljava resnice same. Nihilizem je izkustvo neprekoračljivosti resnice.

Seveda iz tega ne sledi, da je Nietzsche z voljo do moči razumel enotno psihološko motivacijo, ki bi stala v ozadju nihilizma v celoti. Volje do resnice in s tem samega dejanja razkrinkanja vrednot se lahko polasti cela množica različnih gonov: slast po polemiki, samotrpničenje slabe vesti, strah pred prevaro, gola želja imeti prav. Ne obstaja čista volja do resnice. Toda ravno dejstvo, da si moramo voljo do resnice vselej prisvojiti z nekim posamičnim gonom, da se mora nihilizem predstavljati v vedno novi psihološki preobleki – enkrat kot hladna doslednost Ivana Karamazova, drugič kot razbrzdanost Dmitrija, tretjič spet kot zavrženost Smerdjakova –, priča o tem, da je volja do resnice neprekoračljiva. Prav zato, ker ne moremo iti preprosto preko nje, smo si jo prisiljeni prilastiti z vsakokratno gonsko podlago naše psihologije. Za mnogoterim, pluralnim videzom nihilizma se skriva njegova absolutna neobhodnost.

Življenje vrednot, vrednost življenja

Toda še kar ni povsem jasno, kaj je tisto, kar resnica naposled »razkrinka«, in zakaj bi se morale vrednote sploh sramežljivo skrivati pred njeno svetlobo. Ali nam naša resnicoljubnost razkrije zgolj suho dejstvo – v slogu Richarda Dawkinsa in podobnih poklicnih debaterjev –, da Boga ali kreposti »v resnici ni«? Nietzsche poda drugačen, globlji odgovor. Poslednji cilj volje do resnice je v tem, da *razkrinka vrednoto natanko kot vrednoto*. Volja do resnice ne razkrije le nepopolnosti, svetohlinstva ali zatajenega nasilja, skritega v osrčju neke vrednote, temveč v zadnji instanci predstavi prav njen *vrednostni* značaj. To pomeni: v nihilizmu se razkrije, da vrednote vselej postavlja neko človeško življenje, ki jim šele podeli njihovo vrednost. Že sam izraz »vrednota« (*Wert*) namiguje, da so vrednote bistveno prehodne, saj so vselej vredne (*wert*) »nečesa«, denimo čaščenja, upoštevanja, spoštovanja. Z drugimi besedami, vredne so *nekega življenja*. Toda iz tega sledi, da vir vrednosti vrednot niso one same, temveč prav življenje, ki so ga te vrednote vredne. »To pa je *le nek nihilizem*, in sicer *najekstremnejši*«, pravi Nietzsche v odločilnem fragmentu iz leta 1887. »Vrednost stvari

Poslednji cilj volje do resnice je v tem, da razkrinka vrednoto natanko kot vrednoto. Volja do resnice ne razkrije le nepopolnosti, svetohlinstva ali zatajenega nasilja, skritega v osrčju neke vrednote, temveč v zadnji instanci predstavi prav njen vrednostni značaj. To pomeni: v nihilizmu se razkrije, da vrednote vselej postavlja neko človeško življenje, ki jim šele podeli njihovo vrednost.

polaga ravno v to, da tem vrednotam ne ustreza ter da jim ni ustrezala nobena realnost, ampak da so zgolj simptom sile na strani postavljanja vrednot, da so simplifikacija v namen življenja.« Volja do resnice noče razkrinkati zgolj svetohlinstva moralnosti, nihilizem se ne ustavi pri abstraktni tezi, da Boga »ni«. Dovršita se šele v spoznanju, da vse domnevno višje vrednote, ki naj bi jih življenje »dosegalo«, koreninijo prav v življenju samem. Nihilizem je najskrajnejše približanje vrednot življenju. Nietzschejevo mišljenje se običajno uvršča med filozofije vitalizma. Tako kot kakšen Bergson naj bi tudi Nietzsche slavil neskončni nemir življenja, ki vsa bitja sili, da prestopajo svoje lastne meje in izumljajo nove življenjske oblike. Ta opredelitev Nietzschejeve filozofije nedvomno drži. Navedli bi lahko celo množico mest, na katerih poziva k »stopnjevanju volje do moči«, tj. k silovitemu preseganju življenja zaradi krepitve življenja samega. Toda ko je pisal o izkustvu nihilizma, Nietzsche življenja ni prikazal kot produktivne sile prestopanja mej živega, kot »kreativne evolucije«. Nasprotno, preseganje svojih pogojev bivanja – svoje zatohle, natrpane srečnosti – je zadnja stvar, ki bi padla na pamet poslednjemu človeku. »Zadnji človek živi najdlje«, pravi Zaratustra v Uvodnem govoru; zadnji človek ni nič drugega kot avatar vztrajnosti nekega tipa življenja. Ker je volja do resnice skozi gibanje nihilizma razkrila življenje kot resnični vir vrednosti vrednot, je za zadnjega človeka življenje postalo *ravno nekaj nepresegljivega*. Nihilizem ne pomeni nenadnega odprtja vseh tistih možnosti, ki se jim je življenje prej asketsko odrekalo, temveč navezavo in zamejitev življenja nazaj na življenje samo.

Vendar iz tega ne sledi, da bo nihilizem namesto Boga častil posvetno eksistenco. Poslednji človek ni Marxovo neodtuje no vrstno bitje (*Gattungswesen*), ki bi po uničenju religiozne mistifikacije pričelo »vrednotiti« svetno, zemeljsko, dejansko bivanje. Nasprotno, neprekoračljivost življenja postane najbolj očitna prav tedaj, ko poskušamo – mi, moderni, Zaratusetrovi zadnji ljudje – oceniti vrednost življenja samega. V *Somraku malikov*, enem izmed Nietzschejevih zadnjih objavljenih del,

najdemo odločilen prikaz te slepe pege nihilizma: »Mórali bi imeti položaj *zunaj* življenja in ga po drugi strani poznati tako dobro kot nekdo, kot mnogi, kot vsi, ki so ga živeli, da bi se sploh smeli dotakniti problema *vrednosti* življenja nasploh: to pa je dovolj za ugotovitev, da nam je ta problem nedostopen. Ko govorimo o vrednotah, govorimo po navdihu, skozi optiko življenja: življenje samo nas sili k postavljanju vrednot, življenje samo vrednoti skozi nas, *ko* postavljamo vrednote.«

Nihilizem je v svoji poslednji stopnji natanko razkritje te neprekoračljivosti življenja. Volja do resnice nas pripravi do tega, da razkrinkamo prikrito nizkotnost in nasilje v osrčju najvišjih vrednot. Še več, v imenu resnice se naposled razkrije tudi temeljni vrednostni značaj vrednote, njena zakoreninjenost v življenju. *Toda življenju samemu ne moremo nikoli niti pripisati niti odvzeti vrednosti, saj je dejanje vrednotenja vselej odraz nekega življenja.* »Obsodba življenja s strani živečega ostaja na koncu zgolj simptom nekega določenega življenja,« pravi Nietzsche. V vsakem postavljanju vrednot, v vsaki oceni njihove vrednosti, tudi v njihovem razkrinkanju, obsodbi, smešenju, zaničevanju in naposled popolnem razvrednotenju vztraja neko življenje. Nihilizem v svoji dejavni različici, nihilizem Ivana Karamazova, razvrednoti ideal za idealom, ne ustavi se pri Bogu, kreposti, celo pri ljubezni ne (še posebej pri ljubezni ne!), vendar naposled trči ob življenje kot nepresegljiv vir samega dajanja in jemanja vrednosti. *Nihilizem je izkustvo neprekoračljivosti življenja, v njem se razodene absolutna nemožnost kakršnegakoli »zunaj« življenja.*

Seveda ne moremo upati, da bi lahko s to kratko in še preveč abstraktno opredelitvijo zajeli vso bogastvo Nietzschejevih duhovitih, raznolikih, pogosto protislovnih spoprijemov z nihilizmom. Njegovi aforizmi, če poudarimo še enkrat, ne zarišejo enotne zgodbe zatona vrednot: če bi verjeli v to, bi naredili isto napako kot Elizabeth Förster-Nietzsche, Friedrich Würzbach in drugi izdajatelji *Volje do moči*, te umetno sestavljene »zgodovine evropskega nihilizma«. Toda kljub temu Nietzsche v svojih poskusih mišljenja zatona vrednot vedno znova trči

ob dva ista, neobhodna kaŝipota nihilizma: voljo do resnice in ŝivljenje. Neko vrednoto je mogoče razkrinkati in pokopati samo v imenu resnice. Volja do resnice je zato neprekoračljiv pogoj uničenja najvišjih vrednot. Toda kaj se naposled sploh razodeva s to neprekoračljivo resnico? *Neprekoračljivost samega ŝivljenja*. V nihilizmu nas odkrita resnica vrednosti vrednot neobhodno napotuje na dejstvo, da smo neprehodno vezani na naše ŝivljenje; razkrinkanje vrednot v njihovem izvoru nas neprekoračljivo privede pred neprekoračljivost samega ŝivljenja. Ali če povemo v besedah, ki so bliŝje našemu izkustvu (in prav za našo izkušnjo gre, za izkustvo dobe, ki jo je še v meglenih obrisih izmerila Nietzschejeva kulturna prognoza): ker preveč cenimo resnost samo, ne moremo vzeti resno nobene stvari, ki bi kot domnevno »višja vrednota« presegala naše ŝivljenje. To izkustvo ni nujno svobodno, še več, je celo nasprotje same svobode: odigrava se v protiigri resnice in ŝivljenja, dveh horizontov, ki ju doŝivljamo ravno kot nepresegljiva. Nihilizem je izkustvo neprekoračljivega.

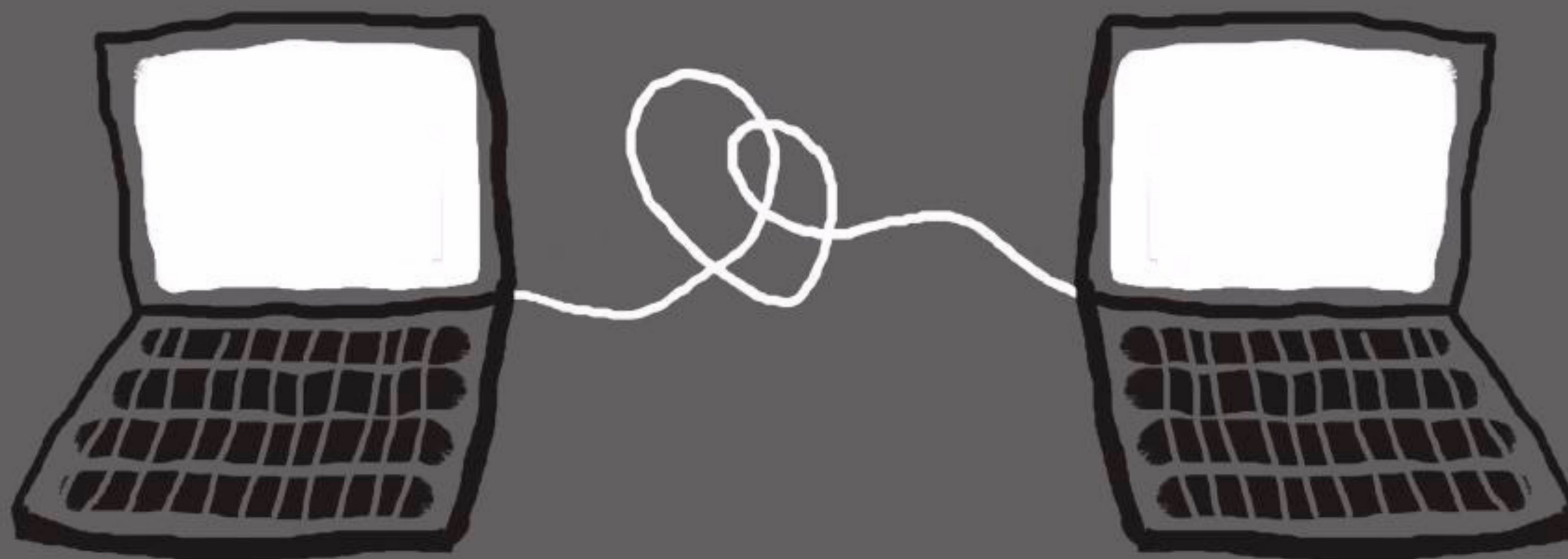
Na začetku smo dejali, da po Nietzscheju nihilizem ne pomeni izgube vrednot, temveč stanje, v katerem smo izgubili samo možnost izgube, v katerem zaton vrednot ravno ni več občuten kot problem. Zato bi se bilo odveč spraševati, kako naj »od-

pravimo« nihilizem, kakor da bi ga doŝivljali kot nekaj hudega ali perečega. Kajti kaj je navsezadnje bolj domače od tega, da svoje ŝivljenje izkušamo kot poslednji cilj svojih dnevnih skrbi? Ali sploh poznamo kakšno boljšo formulo sreče? In mar ni prikladno, da dosegamo to srečnost prav v imenu *common sense* resnicoljubnosti?

Nietzsche se s tem vprašanji spoprijema – in razbija silo njihove samoumevnosti – na robnih delih svojega opusa, na točkah, kjer njegovo pisanje prehaja v poezijo ali miturgijo. Ta besedila, zlasti *Zaratustra* in pozni spevi o Dionizu, toda tudi *Ecce homo*, so dokumenti ŝivljenja, ki je pričelo eksperimentirati z resnico. Neprekoračljivosti resnice in ŝivljenja, ki jo je izkusil na skrajni točki nihilistične zaostritve, je Nietzsche postavil nasproti ŝivljenju, ki iz preizkušanja resnice naredi svoj osnovni problem, svoje bistveno gibalno. V *Genealogiji morale* formulira ta načrt v že skoraj programski obliki: »In tu se ponovno dotikam svojega problema, našega problema, moji nepoznani prijatelji (– kajti ne poznam še nobenega prijatelja): kakšen smisel naj bi imela naša celotna bit, če ne tega, da bi se v nas volja do resnice zavedala sebe kot problema?« »Problem« tukaj ne pomeni več nepremostljive zagate. Nasprotno, njegov smisel je bliŝje »šahovskemu problemu«: poeziji, igri, eksperimentu. ●

COWORKING

povezuje predvsem ljudi iz ustvarjalnih panog, ki si za delo delijo skupne prostore in ideje.



PREMISLEK O NOVIH OBLIKAH DELA V JESENSKI ŠTEVILKI REVIJE RAZPOTJA.

PRISPEVKE POŠLJITE NA ELEKTRONSKI NASLOV urednistvo@razpotja.si DO 30. 9. 2014.



O življenju polipa

Erna Strniša

Ko Nietzsche na novo vpelje pojem subjekta, ga ne vpelje kot subjekt spoznanja, ki bi stal nasproti svojemu objektu, temveč kot subjekt interpretacije: torej kot subjekt nekakšnega »boja« z objektom, v katerem lahko zmaga subjekt, ki objekt inkorporira vase, ali pa tudi, naj se sliši še tako čudno, zmaga objekt, subjekt sam pa prične trpeti za nekakšno kronično disfunkcionalnostjo. A na tem mestu ne bomo govorili toliko o tem boju kot o nekem drugem vidiku subjekta: njegovi mnogoterosti. Če govorimo o subjektu pri Nietzscheju, moramo imeti namreč vselej pred očmi, da ta ni enoten, temveč ga tvori skupek sil, imenovanih tudi – nagoni.

Lahko bi rekli, da je Nietzschejevo zadnje »zatočišče« in princip razlage pogosto prav življenje nagonov; in tudi tisti, ki interpretirajo, so natanko – nagoni. Nagoni si prisvajajo objekte in s tem subjekt nekako locirajo v njegov svet. Skupno ime »nagoni« pri tem označuje najrazličnejše psihofizične vzgibe in stremjenja, saj poleg bioloških nagonov mednje prišteva tudi, denimo, »nagone nežnosti ali šaljenja ali pustolovskosti ali naše koprnenje po glasbi in gorah« (*Jutranja zarja*, 94); ni ga vzgiba, tako se zdi, ki ne bi predstavljal ali zastopal nekakšnega nagona. Ustrezneje bi jih bilo sicer morda prevajati kot »gone«, saj gre za neke vrste osnovne sile, ki določajo delovanje organizma in se udeležujejo na najrazličnejše načine oziroma na nespecifičnih, šele naknadno »posvojenih« objektih.

Temeljna lastnost vsakega nagona je, da si skuša pridobiti prednost pred drugimi ter da je nezmeren; če ga ne bi brzdali drugi nagoni, bi si prilaščal vse zase. Pri tem je ena najpomembnejših omejitev, kot že pred Freudom ugotovi Nietzsche, tista, ki jo prinaša kultura; agresivnost se navzven ne more neomejeno širiti, temu nagonu so peruti pristrižene. Drugače pa je že Nietzsche vedel, da bolj ko »hranimo« nek nagon, oziroma bolj ko mu uspe »priti na svoj račun«, bolj se tudi okrepi in večja verjetnost je, da bo uspel zagospodovati tudi v prihodnje. (Logika odvajanja od kakšne razvade, denimo požrešnosti, na način, da se najemo do slabosti, torej ne velja). Tudi navideznemu paradoksu, kakršnega predstavlja asketski ideal, ki, tako se zdi,

vse nagone želi držati na kratko, se ne smemo preveč čuditi, saj je ponovno v ozadju nek nagonski vzgib, ki bi ga skladno z Nietzschejem lahko opredelili kot pozno nastali »nagon po resnici«, morebiti kot splošni »nagon po oblasti«, nasproti sebi obrnjeno agresivnost ali vse naštetu.

V medsebojnem boju nagonov tako vseskozi nastaja za posamični subjekt specifična gonska hierarhija, ki se s časom spreminja: lahko bi rekli, da obstaja nekaj takega kot trajnejša gonska naravnost na eni strani in trenutna razporeditev nagonov na drugi: obe pa sta podvrženi spremembam, pač glede na to, koliko »hrane« je deležen kateri od nagonov oziroma kako dolgo ga pustimo stradati.

Življenje polipa, čudna skrivnost

Nagonski vzgibi so tako v ozadju vsega našega delovanja – ali pa bi morali reči raje »v ospredju«, saj jih vselej lahko vidimo na delu, če le znamo prav gledati. A obenem je sama gonska struktura našega organizma, na več mestih imenovana »polip«, še najbližje nekakšni nietzschejevski »stvari na sebi« – čeprav bi Nietzsche ta izraz seveda ogorčeno zavrnil, saj, kot bi rekel, nima nobenega smisla govoriti o stvari, ki je vsakomur nedostopna. O tem, kako poteka življenje te »velike živali nagonov«, »polipa«, ne vemo veliko:

»Četudi gre kdo s svojim samospoznavanjem še tako daleč, pa vendarle ne more biti nič bolj popolno, kot je podoba vseh nagonov, ki konstituirajo njegovo bistvo. Komaj da lahko še poimensko navede najbolj grobe med njimi: njihovo število in njihova moč, njihovo plimovanje, njihovo poigravanje in medsebojno nasprotovanje in še zlasti zakonitosti njihovega hranjenja mu ostajajo povsem neznani.« (*Jutranja zarja*, 93).

Oziroma:

»Vse naše izkušnje so, kot povedano, v tem smislu živila, vendar na slepo raztrosena in brez vedenja o tistem, ki strada, in tistem, ki uživa v izobilju. In kot posledica tega naključnega hranjenja posameznih delov bo tudi ves do konca razvit polip, enako kot njegovo nastajanje, nekaj naključnega.« (*Jutranja zarja*, 94).

Prvotni trk telesa z nečim zunanjim, živčni dražljaj, torej ostaja zunaj naše vednosti, saj ga nagoni vselej že interpretirajo, in sicer, kot v *Jutranji zarji* pojasnjuje Nietzsche, glede na to, kateri nagon je tisti hip lačen ležal na preži in obenem v doživljanju našel nekaj zase. Od tod tudi dejstvo, da različni posamezniki na isti dogodek reagirajo povsem različno, pa tudi ena in ista oseba se ob različnih časih nanj različno odzove. Nietzsche za primer navede nasmeh, ki nam ga nameni mimoidoči, ko gremo čez tržnico; nekdo ga še opazil ne bo, spet drugi se bo prestrašil, da se mu tujec posmehuje in brž preveril svoja oblačila, tretji bo iz tega poskušal narediti kupčijo in podobno. Vselej je bil zadovoljen eden od nagonov, četudi morda »nagon jeze ali bojevitosti ali premišljanja ali dobrohotnosti« (*Jutranja zarja*, 95–96). Nikoli, skratka, ne bomo videli zgolj nasmeha »na sebi«, vselej je posredi že interpretativni poseg nagona (četudi se nam morda zdi, da smo nasmeh komaj opazili; v tem primeru gre prav tako za interpretativno delo telesa, namreč za temeljno težnjo, ki uveljavitev nagonov pravzaprav šele omogoči: poenostavljanje – brez njega bi bili tako zasuti z vtisi, da bi bili nagoni takorekoč paralizirani). Zagotovo pa pri tem velja, da bolj ko prihaja do veljave en nagon, bolj enostransko sliko sveta imamo; in to, da je en ali nekaj nagonov »zmagovalnih«,

poznati. Pri tem ne gre za to, da bi se zunanji dogodki ujeli v nek že pripravljen kalup, temveč, nasprotno, za princip aktivne predelave; naši doživljaji so vselej natanko tisto, kar sami položimo vanje, poudarja Nietzsche; a obenem jih nikakor ne moremo občutiti kot take.

Odveč je seveda poudarjati, da se ta specifični način nenehno spreminja, kljub temu pa bi lahko rekli, da predstavlja naše »trenutno« lastno – podobno kot smo govorili o »trenutnem« subjektu, za katerega pa kljub vsemu velja, da ni brez trajnih potez. (Lahko bi torej rekli, da je nietzschejevskemu subjektu obenem lastno, da se vseskozi spreminja, in v toliko so vselej drugačni tudi njegovi odzivi na dražljaje; toda kljub spreminjanju obstaja nekaj, kar vsem njegovim doživetjem daje posebno »barvo«, »ton«, in kar se tekom vseh sprememb trdovratno ponavlja).

Pri tem pa velja, da moramo od opisane primarne ločiti še drugo stopnjo interpretacije, recimo ji sekundarna: gre za to, kaj iz vsakdanjih doživljanj (ki jih je primarna interpretacija selekcionirala iz množice vtisov in jim pustila svoj pečat) naknadno naredimo. Jih bomo pozabili? Reproducirali v obliki dnevniškega zapisa, pesmi, proze, znanstvenega dela? Bomo o njih premišljevali, jih sporočili naprej? Jih bomo vključili v

Od opisane primarne moramo ločiti še drugo stopnjo interpretacije, recimo ji sekundarna: gre za to, kaj iz vsakdanjih doživljanj naknadno naredimo. Jih bomo pozabili? Reproducirali v obliki dnevniškega zapisa, pesmi, proze, znanstvenega dela? Bomo o njih premišljevali, jih sporočili naprej? Jih bomo vključili v svoje projekte ali ne?

nekako tvori tudi tisto, čemur pravimo značaj posameznika. Za trenutek se še lahko ustavimo pri tej prvotni interpretaciji, ki je po eni strani rezultat strukturiranosti telesa v skladu z njegovo osebno zgodovino (že omenjena trajnejša gonska naravnost) in po drugi odvisna od trenutne hierarhije nagonov. Lahko bi rekli, da je prav tisti prvotni vtis, s katerim nagoni opremijo zaznavo, naše najbolj lastno; zoper to, kako bomo prvi hip razumeli nasmeh neznanca, ne moremo nič, obenem pa ga bo nekdo drug razumel povsem drugače. Hkrati pa velja, da se s tem lastnim običajno nikakor ne moremo identificirati; naj si še tako dopovedujemo, da to nima nobenega smisla, se nam bo morebiti zdelo, da se nam neznanec posmehuje. Gre torej za specifičen način, kako vsak trenutek reagiramo na dražljaje, v katerem pa se, paradokсно, nikakor ne moremo pre-

svoje projekte ali ne? Kot se zdi, smo na tej ravni bistveno svobodnejši, saj, nenazadnje, vtise imamo, pa če to hočemo ali ne, naknadna predelava pa je vsaj deloma odvisna od naše izbire. Toda tudi naša izbira je pravzaprav že bistveno določena s »prtljago« osebne zgodovine, ki jo vseskozi nosimo s sabo. Z drugimi besedami, ne le primarna, temveč tudi sekundarna interpretacija je – delo nagonov.

Nagoni in govorica

Ugotovitev, da nagonsko življenje seže v vse pore življenja in do njegovih najvišjih duhovnih izrazov, se pri Nietzscheju vleče kot rdeča nit. Nagoni so zanj povsem svojevrstne komponente individualnega življenja; kot vidimo, bi o njih težko rekli, da sovpadajo z biološkim razumevanjem nagona. Najprej, kot smo

videli, nagonska struktura nikakor ni tisto, kar bi bilo vrsti skupno, temveč je bistveno individualno, tvori neko neizogibno »lastno«, singularno posameznika. Poleg tega Nietzsche potrebuje še z neko na prvi pogled nenavadno ugotovitvijo: nagoni mislijo, pravzaprav »človek, kakor vsako živo bitje, misli kar naprej, a se tega ne zaveda« (Vesela znanost, 238). Za kaj gre? V kolikor nagoni pri vsakem živem bitju »mislijo«, se ob trku z objektom – objektom, ki je, pozor, najprej dražljaj, zaznava, trk telesa z zunanostjo in ne ta zunanost sama – dogajajo kot nek temeljni tekst. Telo vsakega živega bitja je potiskano z znaki zgodovine; znaki, ki morda nimajo nič opraviti z govorico, a so vendar znaki večje ali manjše moči, takih in drugačnih nako-pičenih ali usahljih sil, ki skupaj tvorijo neke vrste »program«, ki določa način prisvajanja okolice. Program steče, ko se tuje sreča s telesom; tuje, ki je glede na program premočno ali prešibko, pričakovano ali nepričakovano in podobno. Nagoni pri tem »mislijo«, kje bi našli primeren objekt zase, torej objekt, ki bi se ga dalo porabiti za prisvojitve; in »mislijo« tudi v procesu prisvajanja, specifičnem pri vsakem posamezniku.

Trk gonske strukture in dražljaja tako tvorita nekako temeljno besedilo, katerega smisel je osvojitev (po možnosti čimvečjega) dela okolice (in ne, kot je menil Darwin, zgolj prilagajanje okolici). In vsa naša zavest je, kot doda Nietzsche, »bolj ali manj fantastičen komentar o nespoznanem, bržkone nespoznatnem, a občutenem tekstu« (Jutranja zarja, 95).

Še drugače, prvotni trk telesa s tujim, zunanostjo, si nagoni vselej že nekako predstavijo (nikoli nimamo zaznav v čisti, neposredovani obliki, pa tudi sam proces interpretacije nam je neznan, na razpolago imamo le njegov rezultat). To, kako si ga bodo predstavili, pa ni odvisno le od zunanjega, ampak tudi od stanja samih gonov; v vsakem primeru pa imamo vselej že opravka z reprezentacijo prvotnega trka, z interpretacijo, ki predstavlja izhodišče za nadaljnje interpretacije, a je sama v bistvu brez interpretanduma. »Prvotni trk« namreč ni nekakšna »stvar na sebi«, saj obstaja le kot reprezentiran. Ali bolje, med prvotnim trkom in prvo interpretacijo je nekakšna absolutna zareza, kakor med kaosom in prvo metaforo. Dražljaj vselej pride v zavest kot že interpretiran.

O tem, da se nagoni »obesijo« na telesno dogajanje in zaznavanje, da je torej objekt nagona najprej – lastno telo, denimo v sanjah, priča tale odstavek: »To izmišljanje (...) so interpretacije naših živčnih dražljajev med spanjem, zelo svobodne, zelo samovoljne interpretacije premikov krvi in drobovja ... Da se ta tekst (...) zelo različno komentira, da si pesnikujoči um včeraj

A Nietzscheju seveda ni neznana niti misel, da nek nagon zmago doseže prav s pomočjo interpretacije:

tisto, kar, denimo, povzamemo pod skupnim imenom »jeza«, je bilo morda pred tem zmes najrazličnejših afektov, od katerih so bili številni še brez imena; ko pa smo jim nadeli skupno ime, je pri tem tudi prevladal nagon, ki si ga pod tem imenom predstavljamo.

in danes predstavlja tako različne vzroke za iste živčne dražljaje, ima svoj vzrok v tem, da je ta um imel danes drugega prišepetovalca kot včeraj, – zadovoljiti, aktivirati, udejanjiti, osvežiti, sprostiti se je hotel nek drug nagon ...« (Jutranja zarja, 94-95). A ta »tekst« še ni govorica, ta korelat samozavedanja; do nje, kakor tudi do branja in zapisanega, ima Nietzsche močno ambivalenten odnos. Kot je razvidno iz zgornjega citata, po eni strani meni, da je prvotni tekst nagonov najprej občuten; in na več mestih (Vesela znanost, 187-188; H genealogiji morale, 201) se pritožuje, da so njegove misli postale neživljenjske in tuje, kakor hitro jih je prevedel v zapis (temeljno nasprotje pri tem ni med pisano in govorno besedo, temveč med govorico in neko prvotno intenziteto nagonov); toda po drugi strani na več mestih eksplicitno zapiše, da imamo lahko samo doživetja, za katera smo uspeli najti znan izraz, ki pa je v prvi vrsti jezikoven: »'Notranja izkušnja' nam vstopi v zavest šele potem, ko najdemo kakšno govorico, ki jo posameznik razume – se pravi prevod kakšnega stanja v njemu bolj znana stanja –: 'razumeti' pomeni samo naivno: moči izraziti kaj novega v govorici česa starega, znanega.« (Volja do moči, 280).

Obenem velja tudi, da so vsa naša doživetja povsem osebna, enkratna, dokler jih ne »zgrabi« splošnost medija govornice, ki, mimogrede, sodi k temeljni težnji zavesti po poenostavljanju. Zdi se torej, da Nietzsche niha med ugotovitvijo, da so vsi naši doživljaji zares mogoči šele, ko so tako ali drugače posredovani s strani skupnega, in željo, da bi dal, kot v Nietzsche et le cercle vicieux ugotavlja Pierre Klossowski, svoji misli drug naboj od konceptualnega. Pri tem ni vselej dosleden. Kot se zdi, sicer priznava možnost predjezikovnih doživetij (kot nekakšnega prvotnega »zvena« nagonov, ko se polastijo nekega dražljaja), a hkrati tudi velja, da so ta izkustva negotova, izmuzljiva in

V kolikor nagoni pri vsakem živem bitju »mislijo«, se ob trku z objektom dogajajo kot nek temeljni tekst. Telo vsakega živega bitja je potiskano z znaki zgodovine; znaki, ki morda nimajo nič opraviti z govorico, a so vendar znaki večje ali manjše moči, takih in drugačnih nakopičenih ali usahljih sil, ki skupaj tvorijo neke vrste »program«, ki določa način prisvajanja okolice.

močno nagnjena k temu, da jih vase povzame govorica.

Na vsak način pa velja, da govorica siromaši prvotno polnost, večbarvnost doživetij; tisto, kar smo, denimo, povzeli pod enotnim imenom nekega čustva ali motiva, je bilo prvotno sestavljeno iz številnih vrvečih, nestalnih vzgibov, ki jim ne poznamo imena in o katerih ni jasno, do kakšne mere so lahko ozaveščeni. Iz tega razloga, kot je znano, Nietzsche tudi prav nič ne zaupa domnevni enotnosti motivov v ozadju posameznega dejanja.

Kakšno vlogo ima torej govorica v procesu interpretacije? Zgoraj smo ugotovili, da med zaznavo in njeno interpretacijo obstaja razmik, v katerega se umesti nagonsko delo interpretacije, ki pa ga ni mogoče ozavestiti. Zavestno doživetje (in njegovo poimenovanje) je šele rezultat zmage enega od nagonov. Toda ali je to vse? Je torej govorica le naknadni dodatek zmagi nagona, njeno nujno, a ne bistveno povnanjenje, ki nima na sfero nagonskega nobenega vpliva več? Z drugimi besedami, stopi govorica na sceno šele, ko je procesa interpretacije že konec? Slednje do neke mere zagotovo drži, vsaj kar zadeva najzgodnejšo interpretacijo določenega dražljaja. Poimenovanje nekega dogodka je rezultat zmage nagona, in ne ta zmaga sama. Nenazadnje ne smemo pozabiti, da je interpretacija predvsem inkorporacija v sistem, torej zadovoljitev nagona. In govorica pri tem ni prvo orodje njegove zadovoljitve. Vidik govornice vselej najde svoj komplementarni moment v specifičnem načinu, kako smo nek dogodek doživeli – to izkustvo po Nietzscheju ni šele vnazajšnji učinek poimenovanja. Obenem pa seveda velja tudi, da se interpretativni proces tu ne konča in da dimenzija govornice prispeva svoje lastno poglavje k življenju nagonov. Pri tem obstaja neka specifična operacija znotraj govornice, ki ima po Nietzscheju poseben pomen; to je *podeljevanje imen*, ki je obenem tudi vnazajšnja osmislitev in podelitev vrednosti. Vzemimo za zgled sloviti primer iz dela *H genealogiji morale*: kako nastaneta ime in skupaj z njim vrednostna sodba? Odlična rasa se ozre po sebi in ne da bi se ji bilo treba primerjati z drugimi, si je všeč; tako izpostavi svoja značilna ravnanja, jih izvzame samoumevnosti in nereflektiranosti vsakdana ter

reče: »to je dobro« (*H genealogiji morale*, 217). Gre torej za nekakšno »točko prešitja«, ki neki praksi vnazaj podeli smisel in vrednost. Nedolgo zatem pa se dvignejo »sužnji«, ti, ki v ničemer ne morejo izhajati iz sebe, ki ničemu ne morejo podeliti imena, temveč lahko le re-agirajo, premeščajo in sprevačajo že podeljene vrednosti, in rečejo: pravzaprav niso dobri oni, temveč smo dobri mi, ki smo ponižni, šibki in sočutni (*H genealogiji morale*, 226–227). Na ta način ustvarijo neko drugo vrednoto in zameglijo prvotni pomen besede »dober«, ki bo od tu krenila na povsem novo zgodovinsko pot. Boj za interpretirajoče vtisnjenje pečata neki praksi tako postane bistvena zgodovinska oblika boja za premoč. Podoben boj je bilo, denimo, uveljavljajoče se krščanstvo, le da pri tem ni dalo starega imena novi praksi, temveč je, nasprotno, porabilo že obstoječe prakse, da jim je dalo novo ime; in ob antičnih asketskih praksah, ki so morebiti spominjale na krščanske, a so bile vendar zasnovane s povsem drugega mesta, je vzkliknilo: »Aha! Tudi tu torej že prakticirate krščansko odpoved posvetnemu!« Kakor hitro pa je bila omenjena praksa proglašena za »krščansko odpoved posvetnemu«, je seveda, četudi komaj opazno, postala neka povsem druga praksa.

Podeljevanje imen oziroma ustvarjanje vrednosti je tako posebna operacija znotraj procesa interpretacije (o katerem bi lahko rekli, da je vseskozi na delu); gre za enkratno dejanje, s katerim na novo osmislimo neko že znano početje. Natančneje rečeno, gre za platenje interpretacij oziroma za to, da se že uveljavljeni nagoni dalje interpretirajo med sabo. En in isti nagon je tako mogoče, denimo, označiti kot »dobro« previdnost ali »slabo« strahopetnost; in kdor ga uspe tako ožigosati, si je pridobil tudi delež oblasti; drugi morajo ponavljati za njim.

Tudi podeljevanje vrednosti tako ni nič drugega kot posebej spretna uveljavitev – nekega nagona, ki se je govornice poslužil kot svojega orodja. Podelitev novega imena, nove vrednosti je vselej tudi signal za to, da je na delu določen nagon.

Zgoraj smo sicer poudarili, da nagon za svojo uveljavitev ne potrebuje nujno dimenzije govornice, o čemer po Nietzscheju pričajo (četudi morda negotova in kratkotrajna) predjezikovna

izkustva, ki so vendarle tudi že rezultat procesa interpretacije. A Nietzscheju seveda ni neznana niti misel, da nek nagon zmago doseže prav z njeno pomočjo. V zvezi s tem si lahko pomagamo s prej omenjeno mnogoterostjo občutkov, ki jim vselej poiščemo najbližji jezikovni približek; tisto, kar, denimo, povzamemo pod skupnim imenom »jeza«, je bilo morda pred tem zmes najrazličnejših afektov, od katerih so bili številni še brez imena; ko pa smo jim nadeli skupno ime, je pri tem tudi prevladal nagon, ki si ga pod tem imenom predstavljamo.

A četudi je govorica torej lahko orodje nagonov, drži, da gre za »nevarno« in nepredvidljivo orodje, ki gon do neke mere vselej tudi kanalizira, mu predpiše pot. (K pojmu jeze tako, denimo, sodijo tudi zaželene in nezaželene oblike njenega izražanja, in če se bo nagon uveljavil onkraj zaželenega, bo to tudi njegov konec, nadomestil pa ga bo drug, denimo slaba vest – in v pojmu slednje ni nikakršne omejitve glede izražanja in trajanja). Pri tem velja omeniti, da se pri Nietzscheju pojavi celo moment, ko se govorica »prebije« na raven nezavednega in nagonom predpisuje pot že na tej ravni. V *Onstran dobrega in zlega* – v nasprotju z vsem sicer povedanem o naknadnem »nasilju« govorice – tako zapiše, da je »utirjenost posameznih slovničnih funkcij navsezadnje okvir fizioloških vrednostnih sodb« (27), pri čemer za primer navede pojem subjekta; filozofi tistih območij, kjer je slovnični subjekt le šibko izražen, bodo tako imeli

drugačen pogled na svet od tistih, kjer se pogosto »operira« z njim ipd.

Če sklenemo: govorica, tako se zdi, do neke mere omeji nagon, vendar to obenem pomeni, da so se nagoni – privadili tudi govoriti, in kot taki skušajo imeti zadnjo besedo. Gre za dva močno prepletena vidika. Govorica je drugo nagonov in njihov dvoumni pripomoček obenem; sem in tja jih usmerja in brzda, a po drugi strani pri Nietzscheju ne nastopa kot povsem samostojna »mašinerija«, ki bi se razvijala po sebi lastnih pravilih. Kot vidimo, se sfera nagonov, ki ji gospodari nek nezaveden um, torej vleče vse od nezavednih procesov do zavestnega življenja organizma in najvišjih duhovnih funkcij. Toda četudi to po eni strani pomeni, da so tudi slednje bistveno vezane na telo, smo obenem že prej videli, da je telo samo nekako debilogizirano. Nietzsche, četudi se včasih morda zdi drugače, ni dualist in ne stavi na telo *nasproti* duhovnemu; prej bi lahko rekli, da je, vsaj pri človeku, vse življenjske procese mogoče opazovati z obeh vidikov, ki sta samo dve vrsti govoric za neko temeljno istovetnost. Tako – zaključimo – tudi filozofska misel ni preprosto posledica nekega stanja organizma, temveč gre za le za dva vidika tega enega in istega stanja. Filozofska misel je prav to stanje organizma samo, kar obenem tudi pomeni, da je organizem vseskozi »filozofski«, da je zanj bistveno funkcioniranje na način mišljenja. ●

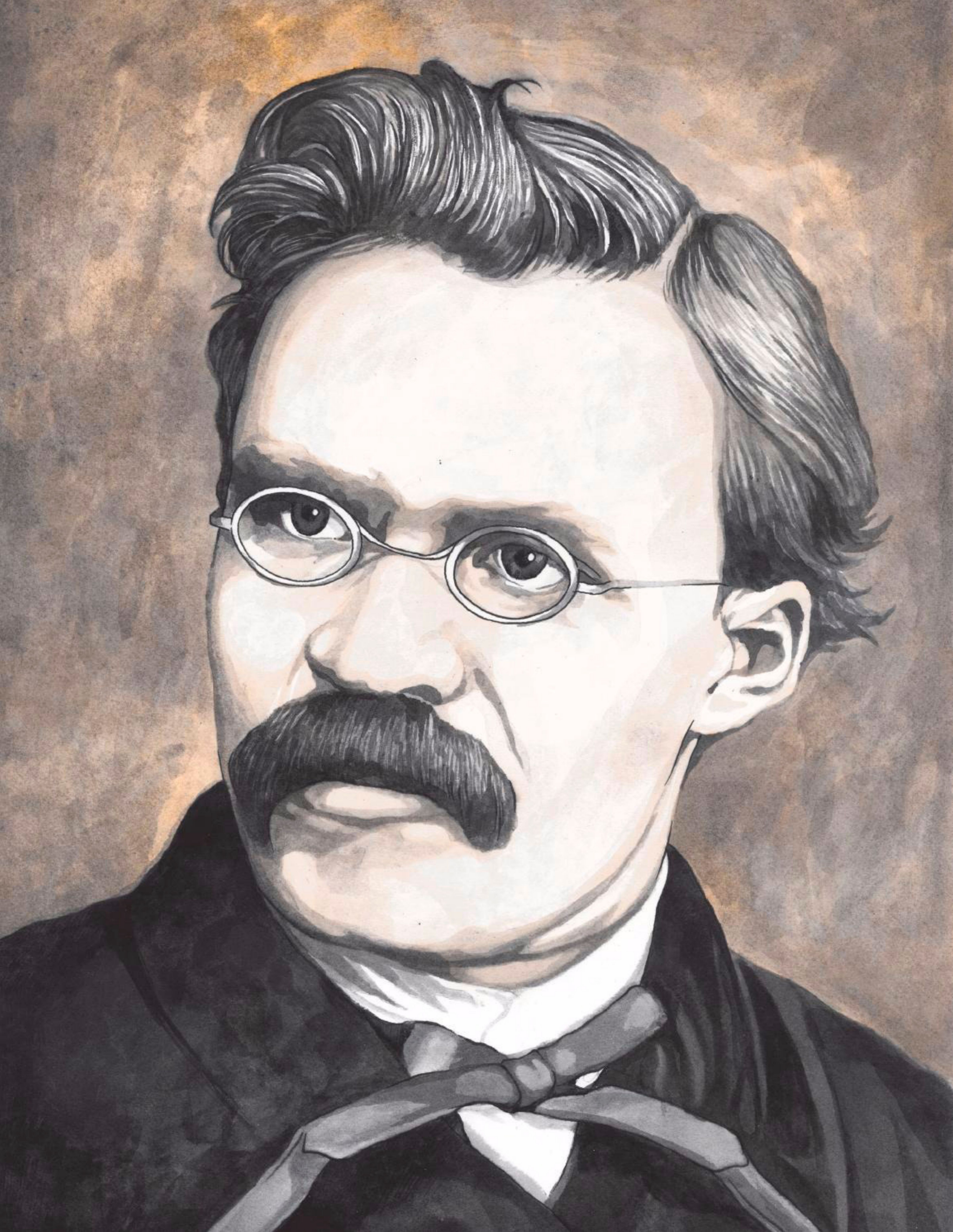
ZADRUGA

je oblika organizacije dela, za katero je značilno skupno lastništvo in skupno odločanje zaposlenih, organiziranih v gospodarsko družbo.



PREMISLEK O NOVIH OBLIKAH DELA V JESENSKI ŠTEVILKI REVIJE RAZPOTJA.

PRISPEVKE POŠLJITE NA ELEKTRONSKI NASLOV urednistvo@razpotja.si DO 30. 9. 2014.



Nietzsche kot prijatelj

Manifest desnega ničejanstva

Luka Lisjak Gabrijelčič

Naslov je provokativen. Nietzscheja imenovati za prijatelja je na meji dobrega okusa. Prevzetnost, ki pa bralcem filozofa s kladivom gotovo ni tuja. Je del določene bralske izkušnje. V domišljiji mnogih, ki ga niso brali – a ga nemara poznajo iz križank kot »filozofa, ki je razglasil smrt Boga« –, pa tudi številnih, ki se jim je priskutil prav zato, ker so ga brali, je Nietzsche nori mislec, velik stilist in genialni aforist, ki je postal žrtev lastne grandioznosti in končal v vrtincu shizoidne osamljenosti. Paradoksalno pa imajo bralci, katerih naklonjenost si je »nori filozof« uspel priboriti, diametralno nasprotno izkušnjo z njim.

Nietzsche je zanje čisto nasprotje podobe genialnega osamljenca, ki naj bi v zadnjih mesecih prisebnosti začel verjeti v lastno božanskost (manj naklonjeni kritiki dodajajo še, da je s tem svojo filozofijo privedel do edinega logičnega zaključka): je filozof mnoštva, mislec inherentne pluralnosti. Pisec, ki iz stavka v stavek odpira prostore, kjer se lahko misel bralca prosto giblje, osvobodjena normativnih predsodkov in nadležnih splošnih mest »vsemstva« (kot bi rekel Dostojevski, še en sočasni kritik razsvetljenske racionalnosti), a tudi pritiskov »železne roke logike« (kot bi rekel nek drugi »Rus«, tovariš Stalin, veliki dedič taiste racionalnosti). In čeprav višarska lega teh prostorov pogosto vzbuja vrtoglavico, se v njih bralec lahko nadiha svežega zraka; predvsem pa začuti, da je postal sogovornik nekega občevanja, soudeleženec nekega nevidnega – torej po definiciji mističnega – mnoštva. Seveda govorimo o bralcih, ki so se pustili zapeljati šarmu norega filozofa iz Engadina. Mednje spada tudi pisec teh besed.

Prijatelj Zaratustra

Intersubjektivnost je vpisana v samo jedro Nietzschejeve misli. Neprestano se navezuje nanjo. Prve osebe množine, tako značilno za njegove zrele tekste, zato ne bi smeli razumeti kot znaka nadutosti, temveč kot vabilo bralcu, naj vstopi v določene premisleke, med katerimi se je že prej razprl prostor plural-

nosti. Osamljeni filozof je namreč ustvaril pluralnost znotraj lastne misli. Ustanovni trenutek te notranje shizme, ki omogoča izstop iz tesnobe zaprtosti vase in prehod v dialoškost, je lepo opisan v sklepni pesnitvi k *Onstran dobrega in zlega*:

*Prijatelj poldanski – ne vprašaj, kdo je ta –
opoldne se je scepil v dva ...
Slaviva zdaj, vesela skupnih zmag,
slaviva konec postov:
prijatelj Zaratustra, gost vseh gostov!*

Nemški izvirnik je tu precej bolj jasen od slovenskega prevoda izpod peresa Janka Modra (če smo nekoliko zlobni, bi lahko rekli, da so nerodni prevodi – podobno kot pri Heglu – precej prispevali k slovesu Nietzschejeve enigmatičnosti): *Um Mittag war's, da wurde Eins zur Zwei ... Zarathustra kam, der Gast der Gäste!* – Bilo je opoldne, ko se je eden scepil v dva: Zaratustra je prišel, gost vseh gostov. Zaratustra je tu prvi izmed »novih prijateljev«, o katerih govori pesnitev, pionir na novo razprostrtih »planjav« in »višav«, ki jih Nietzsche imenuje »moj svet«.

*Da sem ves drug? Sam sebi odtujen?
Ušel iz kože svoje?
Da z zmago nad seboj končujem boje?
Prevečkrat proti sebi nastrojen
in s svojo zmago ranjen, utesnjen?
(...)
Življenja poldan! Drugi mladi čas!
O vrt poletij!
Nemirno v sreči stati, čakati, žehteti!
Pokonci noč in dan tu čakam vas,
novi prijatelji. Že čas je, čas!*

Vmesni prostor, ki se rodi iz samoodtujitve, Nietzsche postavi v samo središče svojega projekta. Ko z eno roko razbija idejo monolitne in koherentne subjektivnosti – seveda v imenu »volje do moči«, tega izmuzljivega principa »onstran dobrega in zlega«, ki naj bi usmerjal delovanje vsega živega –, z drugo

Vzeti Nietzscheja resno pomeni tudi pripravljenost soočanja z njegovo mislijo skozi zorni kot naše lastne vpisanosti v njegov projekt. Ga torej obravnavati kot – prijatelja. Ta perspektiva nam pomaga razrešiti marsikatero nelagodno dvoumnost, ki jo vzbuja Nietzschejeva filozofija.

gradi nove prostore občevanja. Morda gre celo za en in isti gib. Kakorkoli, to je vprašanje za filozofe, ki so o tem napisali že marsikaj tehtnega. Sam lahko govorim zgolj kot Nietzschejev prijatelj – torej kot eden od mnogoterih produktov občestvo-tvorja, ki je vpisano v Nietzschejeve tekste.

Občestvo, ki ga Nietzsche ustvarja, je namreč izključno tekstualno občestvo; in nedvomno je to skrivnost njegove uspešnosti. Sestavljeno je iz bralcev, ki se prepoznajo v značilni množinski interpelaciji, v enem tistih nezmotljivih ničejanskih »Mi«, ki se v raznih različicah ponavljajo skozi vsa njegova zrela dela. Skozi poldrugo stoletje so bili ti bralci – podobno kot avtor teh vrstic – večinoma filozofski laiki. Nietzschejev vpliv na postpozitivistično kulturo poznega 19. in 20. stoletja je bil ogromen. To pa ravno zato, ker noben zahodni filozof pred njim – morda z izjemo Svetega Avguština, ki je v mnogih pogledih Nietzschejev antipod in pogosti implicitni naslovnik polemik (tudi pogosto citirana krilatica o krščanstvu kot »platonizmu za ljudstvo« ni nič drugega kot parafraza Avguština) – ni imel tolikšnega neposrednega vpliva na književnost in druge sfere umetnosti in intelektualne kulture, od glasbe do slikarstva.

Genij, ki oplaja

Nietzsche se je torej po lastni kategorizaciji genijev na »moški« (»tiste, ki živijo iztisnjeni iz sebe in predvsem oplajajo«) in »ženski« arhetip (»tiste, ki predvsem rojevajo«), izkaže za izrazito »moški« tip: čeprav je iz sebe rodil komajda kaj dodelanega in oprijemljivega – zlasti njegovo zrelo delo je bolj kot kaj drugega kompilacija nastavkov, namigov, orisov, skic, impresij, dvoumnih dovtipov (kar je Chestertona, njegovega pozornega bralca in prodornega kritika, navedlo k trditvi, da je Nietzsche »slab mislec« in »šibek filozof«) –, je s svojim vplivom zaplodil cele generacije. Tako kot Zevs je zaplodil mnogo nezakonskih otrok, a mnogi so svoje duhovno sinovstvo zatajili, številni drugi pa so v ojdipovski gesti hoteli obračunati z likom nezakonskega očeta. Seveda bi bil tudi Nietzsche sam zadovoljen le nad redkokaterim od svojih »zaplojencev«, če sploh katerim (kot edina izjema mi pride na misel Ernst Jünger).

Tu imamo zanimiv zgodovinski paradoks: moderni mislec, ki

je najbolj vehementno poudarjal svojo ustanoviteljsko vlogo, najbolj neskromno vztrajal pri viziji lastnega ustanovnega očetovstva, ni imel pravih, »zakonskih« naslednikov – nikogar, ki bi ga s kančkom rigoroznosti lahko imeli za resničnega nadaljevalca njegovega filozofskega projekta. Paradoks je še globlji: če velja njegova analiza bolezni moderne Evrope – nihilizem, lik udomačenega in brezvoljnega »zadnjega človeka«, dekadenca ipd. – skorajda za preroško, pa je njegova vizija pozitivnega prevrednotenja v najboljšem primeru padla na jalova tla, v najslabšem pa doživela diskreditacijo zaradi (milo rečeno) sumljivih ideoloških, kulturnih in političnih projektov, ki so se sklicevali nanjo. Nietzsche kot veliki pritrjevalec je tako doživel popolni fiasko. Ostal je Nietzsche, razdiralec.

To seveda velja z vidika njegovih lastnih meril in stremljenj. Iz zunanje, empirične perspektive lahko v Nietzscheju spoznamo začetnika ali vsaj navdihovalca številnih pomembnih, pravzaprav ključnih intelektualnih, kulturnih in tudi znanstvenih trendov, rojenih v obdobju *fin-de-siècle*: od psihoanalize, postpozitivistične sociologije (prek njegovega vpliva na Maxa Weberja), eksistencializma, fenomenologije, pa kulturnih študij in seveda – zgodovinopisja. Njegov vpliv na Foucaulta in Paula Veyna je znan; prav tako je znano, da najdemo Nietzschejeve uvide v sami zibelki sodobne historične epistemologije (prek Thomasa S. Kuhna in Paula Feyerabendja) in da ga lahko imamo za predhodnika »kulturnega obrata« v postmoderni historiografiji, saj predstavlja glavno skupno referenco njegovih utemeljiteljev, od Abyja Warburga in Ernsta Gombricha do Haydena Whita in nedavno preminulega Stuarta Halla. Manj pa je znano, da so med njegove strastne bralce spadali mnogi velikani zgodovinopisja 20. stoletja, kot so Johan Huizinga, Moses I. Finley, Ernst Kantorowicz, Fernand Braudel, Otto Brunner, Reinhart Koselleck ... in še bi lahko naštevati. Ponekod so sledi Nietzschejeve misli težje vidne, drugod so očitne. Redni udeleženci slovitih letnih konvencij Študijske skupine za pojmovno zgodovino znajo povedati, da še nobeno srečanje ni minilo brez vsaj trikratne omembe Nietzschejevega citata, da je »mogoče definirati le tisto, kar nima zgodovine« (*definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat*).

Prve osebe množine, tako značilno za Nietzschejeve zrele tekste, ne bi smeli razumeti kot znaka nadutosti, temveč kot vabilo bralcu, naj vstopi v določene premisleke, med katerimi se je že prej razprl prostor pluralnosti. Osamljeni filozof je namreč ustvaril pluralnost znotraj lastne misli.

In vendar smo pri vseh teh primerih soočeni z vedno istim paradoksom: gre za drobce razpršenega vpliva, ki so pomagali k vzniku določene kulturne senzibilnosti, zaznamovane z negativnim, razdiralnim vidikom Nietzschejevega projekta: gre za projekt iskanja genealogij, za tisto »voljo po resnici«, ki hoče seči pod kožo vsem vrednotam in institucijam, za tisto željo po razkrinkanju malikov, ki naj bi odpravila njihovo lažno ločenost od človeka in superiornost nad njim ter tako, kot zapiše nekje, »človeku povrnila, kar je njegovega« (precej mladoheglovska gesta, če pomislimo). Skratka, v postmoderni dobi slavi Nietzsche razdiralec vrednot; tisti drugi Nietzsche, ki hoče afirmirati življenje in Usodo brez vsakršne opore v substancialnosti, brez cenjenih uteh in lažnih malikov, pa ne uživa posebne veljave. Da bi bila stvar še bolj paradoksalna, lahko odmeve tega drugega, pritrilnega Nietzscheja najpogosteje najdemo pri religioznih mislecih, od katoličanov Unamuna in Péguya, Judov Šestova, Bubra in Levinasa, protestantov Tillicha in Bartha, do pravoslavcev Baconschija in Yannarasa. Torej ravno v tisti hebrejsko-krščanski dediščini, ki jo je Nietzsche tako globoko preziral.

Tu se zopet vrnemo na vprašanje teksta. Ta paradoks je namreč tesno povezan z Nietzschejevim *stilom*, ki je istočasno vir njegovega uspeha in krivec za njegov eklatantni neuspeh. Stil ima glavno zaslugo, da je Nietzsche svoj vpliv razširil daleč onkraj meja filozofije – Hannah Arendt ga ima, poleg Kierkegaarda in Marxa, za rablja filozofske tradicije – in postal priljubljeni mislec literatov, likovnikov, glasbenikov, družboslovcev, žurnalistov in političnih aktivistov. Ter mnogih fizikov in biologov. S stilom je naglo širil svoje nevidno občestvo, toda slogovna prožnost hkrati pomeni tudi izmuzljivost. Če je njegova »dekonstrukcijska« dejavnost sicer pogosto skrajno iriverentna in dovršen del svojega šarma črpa iz svoje vehemence, pa je praviloma tudi izjemno rigorozna in razorožujoče dosledna. Njegova »afirmativnost« pa je, nasprotno, brez izjeme aluzivna, neoprijemljiva, arbitrarna – ni stvar racionalnosti, temveč vtisa. Je »ples«, kot bi rekel Nietzsche: performans svobodnega duha, nevarna pirueta drznega virtuoza. Na mnoge, zlasti mlade bralce, pušča velik vtis – a nazadnje od njega ostane kvečjemu izkušnja nekega srečanja, ki ga je težko konceptualno

zajeti. Mogoče ga je kvečjemu oponašati, pri čemer takoj pride na misel znano opozorilo – *don't try this at home, kids!*

Tesnoba pritrjevanja

In tu pride do zagate. Ko iščemo elemente Nietzschejevega vpliva – kakor drobce velike eksplozije, razsejane po široki planjavi – jih z rigorozno analizo ni težko najti in dokazati; sem spada, mimogrede, tudi zgodba o vlogi Nietzschejeve misli pri rojstvu fašizma, ki je enako razvpita, kot je nedvoumna; a enako nedvoumna, le manj razvpita, je tudi njena vloga pri genezi zgodnjega antifašizma (vključno s TIGR-om, kar mdr. izpričuje Vladimir Bartol), demokratičnega radikalizma, sionizma, anti-totalitarizma, evropske ideje, francoske *Résistance* in *nouvelle théologie* (brez katere, to je jasno, ne bi bilo Drugega vaticanskega koncila). Vendar je pri vseh teh neštetih vplivih, od Cankarja do Koselleckove pojmovne zgodovine, potrebna že velika mera abstrakcije, da zaznamo skupni vir inspiracije – ravno zato, ker vse te izjemno heterogene avtorje povezuje osebno, idiosinkratsko branje. To je navsezadnje posledica Nietzschejevega klica k zbiranju »novih prijateljev«, a tudi posledica aluzivnosti in enigmatičnosti sloga ter njegove načrtne protislovnosti, ki so vsi elementi projekta notranje pluralizacije misli. Po drugi strani pa ravno ta raznolikost recepcije pri bralcu vzbuja nelagodje. Nekdo, ki bere Nietzscheja kot kritika krščanstva (precej slaba izbira bralskega fokusa, naj dodamo), utegne biti šokiran, ko mu (brez prevelikih težav) dokažemo Nietzschejev vpliv pri preporodu krščanske teologije. Nekdo, ki ga bere iz novodesničarske perspektive, kot kritika moderne demokracije in »politične korektnosti«, bo težko razumel njegovo ključno vlogo pri nastanku taistega postmodernega liberalnega naprednjaštva, ki ga sam prezira. In tako dalje.

Vsako branje odkriva nove potencialnosti teksta. Nič nenavadnega niti posebno novega. Gre za to, da je pri Nietzscheju, tako se zdi, nelagodje ob soočenju z recepcijo, drugačno od naše, globoko vpisano v omenjeni razkol med racionalno-razdiralnim in aluzivno-pritrilnim vidikom njegove misli. Nietzschejev prijatelj – to se pravi, kdor se je, kot naivna deklica iz gore Kadore, pustil zapeljati klicu v višave – sicer lahko sledi

Chesterton ima prav, ko notranjo šibkost Nietzschejeve pritrdilne drže poveže z ekscesom afirmativnosti: Nietzsche je kot popotnik na širni planoti, okamnel nad preveliko izbiro poti, ki se mu ponujajo. Ker so vse enako dobre, vse enako vredne pritrjevanja, ostane na razpotju.

racionalni liniji, jo prepozna in pripozna, a ob vsaki drugačni recepciji se mu bo zdelo, da je bila narobe razumljena ali načrtno spregledana Nietzschejeva afirmativna poanta. V drugačni recepciji ne prepozna bistva svoje lastne bralske izkušnje. Zdi se, da podoben občutek vzbujajo analitično sicer neoporečne, a preveč »sholastične« akademске razprave o Nietzschejevi filozofiji. Nekaj manjka, si misli prijatelj: tu je prišlo do neke hude, nedopustne izdaje!

Težava je seveda v tem, da je afirmativni vidik Nietzschejeve misli težko artikulirati, ne da bi zapadli v absurd. Kaj hitro se znajdemo pri seznamih bizarnih napotkov in navodil – recimo, da je pisanje sedé znak dekadence, da je užitje juhe pred glavno jedjo odraz nihilizma ali da je pivo strup duhá – ali, še huje, pri posnemanju neokusnih napadov na »Angleže, krave in druge demokrate«, »mežikajoče bralce časopisov«, »nogavičarje duha« in podobno. Takšni, adolescentni poskusi aktualizacije Nietzschejeve afirmativnosti so le še en odraz diskrepance med grandioznim vtisom sloga in skrajno izmuzljivostjo poant, ki naj bi jih podajal. In spet smo pri Chestertonu in njegovi kritiki Nietzscheja kot »slabega filozofa«, nesposobnega jasne in dosledne miselne izpeljave. In res: njegovo razdiranje vrednot spremljajo velike obljube o »prevrednotenju« – o presegajočem in boljšem, ki ima za priti in je že tu –, ki ostanejo neizpolnjene. Tu ima Chesterton prav, ko notranjo šibkost Nietzschejeve pritrdilne drže poveže z ekscesom afirmativnosti: Nietzsche je kot popotnik na širni planoti, okamnel nad preveliko izbiro poti, ki se mu ponujajo. Ker so vse enako dobre, vse enako vredne pritrjevanja, ostane na razpotju (kako značilno za tehtnice!, bi lahko dodali v obskurantističnem duhu).

Toda prav ta izkušnja nove potencialnosti, tega radikalnega odprtja možnosti v dih jemajočih visokih legah je skrivnost Nietzschejevega šarma; zlasti, seveda, pri mladih bralcih. Kaj – če se vrnemo h gornjemu problemu divergentnih recepcij –

je tisto, kar »manjka« pri še tako natančni akademski analizi Nietzschejeve misli? Manjka ravno vir vsega šarma – ki je obljubljačo šarm afirmativnosti –, manjka tista izmuzljiva izkušnja, tista vztrajna fascinacija nad dogodkom srečanja oziroma srečevanja z Nietzschejevo mislijo. Zato stil avtorjev, ki pišejo o Nietzscheju, pogosto zapade v imitacijo ali v poskus poustvarjanja nekakšne domačnosti oziroma intimnosti, ki naj bi povzemala formativno izkušnjo tega izvornega srečevanja (kakšna sled tega slogovnega postopka se je gotovo priplazila tudi v pričujoče besedilo). Značilni manierizem in prisiljena enigmatičnost tekstov o Nietzscheju je, zopet, posledica dejstva, da velik del njegovih bralcev ni »poklicnih« filozofov in da se v poskusu spoprijemanja z njegovo mislijo soočajo z nelagodnostjo svojega statusa »prijateljev«.

Prijateljska pieteta

Vendar bi bilo bolje, če bi se z njim sprijaznili. Vzeti Nietzscheja resno pomeni tudi pripravljenost soočanja z njegovo mislijo skozi zorni kot naše lastne vpisanosti v njegov projekt. Ga torej obravnavati kot – prijatelja. Ta perspektiva nam pomaga razrešiti marsikatero nelagodno dvoumnost, ki jo vzbuja Nietzschejeva filozofija. Reči »Nietzsche kot prijatelj« po eni strani omogoča priznanje formativne izkušnje, ki jo je pomenilo srečevanje z njegovo mislijo, po drugi pa resen pristop k pogosto zanemarjenemu vprašanju, kaj od njene afirmativnosti velja ohraniti. Reči »Nietzsche kot prijatelj« pomeni priznanje virtuosnosti stila, ne da bi se intelektualno nepošteno umaknili za njegovo krinko in se odrekli tehtnemu soočenju s poantami, ki jih podaja, pa naj bodo še tako izmuzljive. Reči »Nietzsche kot prijatelj« nam omogoča, da ga jemljemo v njegovi vitalni pojojenosti, kjer je dvoumnost, večplastnost in nekoherentnost vtisnjena v misel kot odraz njene življenjskosti. Iz te perspektive ni več intelektualno nepošteno, temveč *skrajno dosledno*, da – kot bi storili pri dobrem prijatelju – okaramo njegove ekscese, zmajemo z glavo nad neokusnimi tiradami ali zamahnemo z roko nad šibkimi izpeljavami.

Ravno takšno zadržanje odpira prostor za *pietas*; pojem, s katerim so Rimljani označevali ljubečo naklonjenost do oseb in okoliščin, ki nas določajo onkraj naše svobodne privolitve vanje. V kolikor je Nietzsche zapustil vpliv v našem razmišljanju, v naši percepciji in občutljivosti, v kolikor brez zadržkov sprejmemo svoj status »prijateljev«, potem »je prav in se spodobi« (tradicionalna formula, ki nas poziva k *pietas*), da priznamo, da je to bilo predvsem po zaslugi njegove pritrdilne geste. To pa nas

sili, da se soočimo z vprašanjem, kaj je v njegovi misli – onkraj njenih »negativnih«, »dekonstrukcijskih« elementov, ki so že tako in tako pronicali globoko v senzibilnost naše postmoderne kulture in ne rabijo dodatnega ujčkanja – takega, kar velja afirmirati v našem času.

Metafora desnice

Vrnimo se k zgoraj navedeni pesnitvi *Iz visokih gor*, s katero Nietzsche sklene svojo knjigo *Onstran dobrega in zlega*. Pesem očitno priča o neki preobrazbi, ki bi jo lahko imenovali duhovna, a jo moramo, iz spoštovanja do Nietzschejevega sekularizma, jemati kot duševno. Kot rečeno, gre za pluralizacijo misli. Hannah Arendt je opozorila (v eseju *Ideologija in teror*, sklepnem poglavju k drugi izdaji *Izvorov totalitarizma*), da gre za opis izkušnje samotnega človeka, ki se reši iz klešč odtujenosti in začne dialog »sebe s seboj«. To je edini način, opozarja Arendtova, da se samotni človek odreši nevarnosti odtujenosti, ki se zgodi, »ko se popolnoma zaprem sam vase in hkrati izgubim svoj jaz. Samotnim posameznikom vedno grozi nevarnost odtujitve, ko izgubijo odrešilno milost družbe, ki jih reši dvoumnosti in dvoma«, značilnih za zaprtost v lastne misli. Za Arendtovo je to doživetje ključnega političnega pomena, saj je izkušnja odtujene osamljenosti, sicer tako redka v tradicionalnih občestvih, postala v množični družbi razširjen pojav: »To, kar dela odtujenost tako neznosno, je izguba lastnega jaza, ki se sicer lahko realizira v samoti, a za svojo potrditev potrebuje zvesto in zaupanja vredno družbo bližnjih. V pogojih odtujenosti človek izgubi zaupanje vase kot sogovornika lastnih misli, hkrati pa tudi tisto osnovno zaupanja do sveta, ki je nujna za oblikovanje izkušenj. Jaz in svet, sposobnost mišljenja in izkustvo se izgubita v istem trenutku«. Nietzsche naj bi se iz te nevarnosti rešil *in extremis* (in morda le začasno) – in pesnitev naj bi govorila o trenutku te radostne odrešitve.

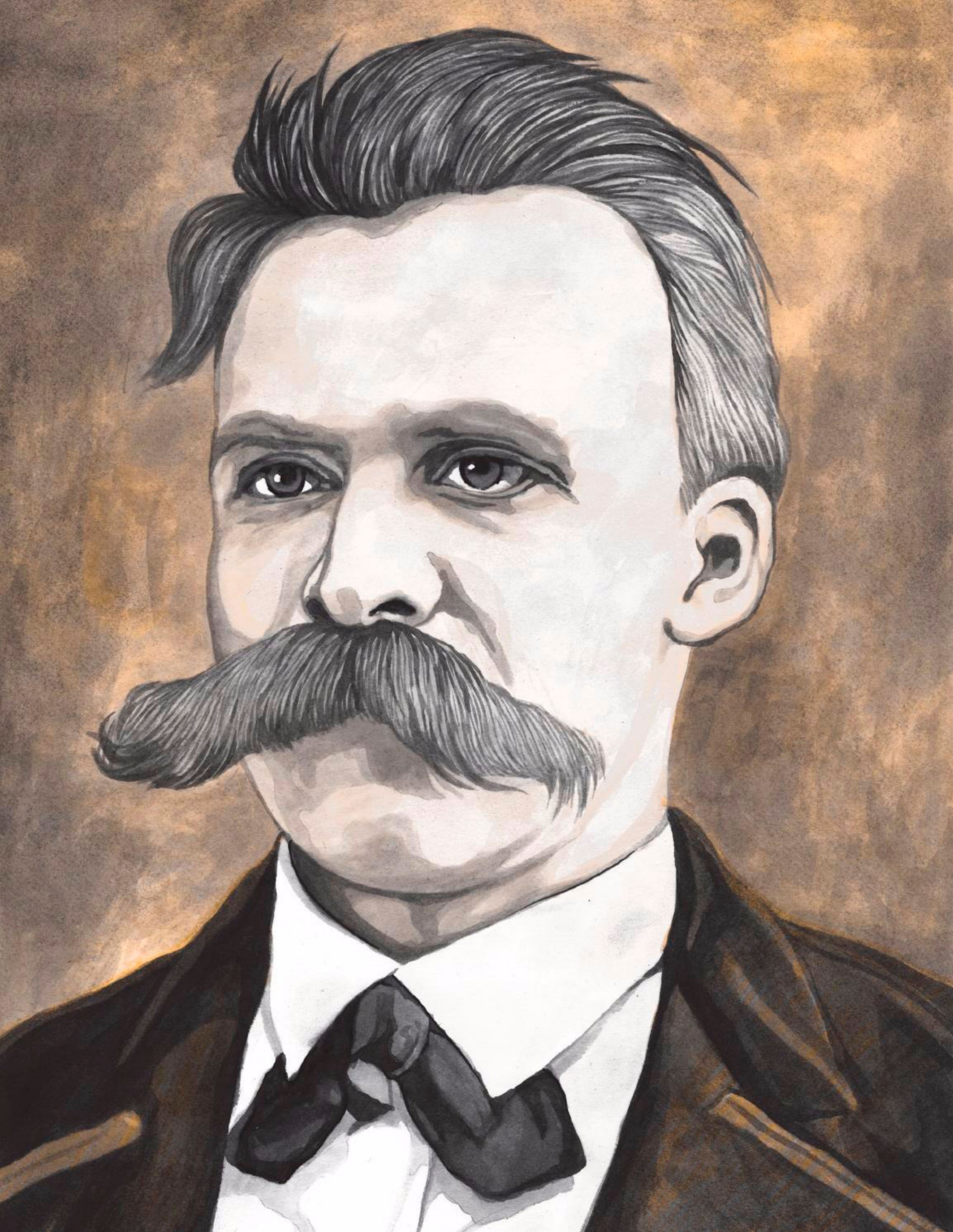
Toda – odrešitve od česa?

Hannah Arendt nadaljuje: »Edina sposobnost človeškega uma, ki za svoje delovanje ne potrebuje ne jaza, ne drugega in ne sveta, in ki je neodvisna tako od izkustva kot od refleksivnosti, je logično razmišljanje, ki izhaja iz očitnih premis. Osnovna pravila kognitivne očitnosti – tautologija trditve 'dva plus dva je štiri' – zmorejo preživeti tudi v pogojih popolne odtujitve«. Logika je zadnje zatočišče osamljenega človeka, ki je izgubil stik tako s skupnim svetom medčloveškega sobivanja kot z »notranjim bogastvom« svoje duše. V sodobnem svetu, nadaljuje Arendtova, postane ta izkušnja, ki je nekoč pestila le red-

ke samotne mislece in puščavnike, splošna izkušnja celotnih generacij in slojev: »Odtujeni človek, kot je nekje pripomnil Luther, 'vedno deducira eno stvar iz druge in misli vedno najslabše'. Skrajnost totalitarnih gibanj ima le malo skupnega s pravim radikalizmom, temveč sloni prav na tej težnji,« značilni za osamljene pripadnike množične družbe, »da 'mislijo vedno najslabše', to se pravi, na deduktivnem procesu, ki vedno pripelje razmišljanje do najhujših možnih zaključkov«.

Jasno je torej – gre za odrešitev od tiste »železne roke logike«, na katero se je tako rad skliceval tovariš Stalin. Od sploščenosti človeške misli v linearno deduktivnost, ki neskončno pluralnost, bogastvo in slojevitost vsega, kar je, reducira v formule kartezijskega uma.

Zdaj pa prevedimo to v kategorije sodobne nevropsihologije, ki bi bile tako vseč Nietzscheju, velikemu pridigarju telesne pogojenosti duha. V lahkotnem, igrivem jezikovnem registru popularne nevrološke znanosti bi lahko rekli, da se Nietzschejeva misel reši izpod dominacije leve – konsektivne, deduktivne, logično-matematične, abstraktne, verbalne – možganske poloble in preide v tip razmišljanja, ki ga usmerja desna polobla: induktivnega, celostnega, vizualnega, muzikaličnega, ustvarjalnega, konkretnega, vezanega na življenjski svet. Našo začetno metaforo o »odpiranju prostorov« lahko torej navežemo na ta prehod od »linearnosti«, ki zaznamuje kognitivne procese v levi možganski polobli, v »tridimenzionalnost« desne poloble. Nietzschejevo polemiko proti pozitivistični kulturi svojega časa lahko razumemo tudi kot željo po valorizaciji vsega tistega, kar je izpadlo iz ozke, logično-abstraktne, instrumentalne – »leve«, če hočete – definicije racionalnosti. Vso ekscesnost njegove afirmativne geste lahko zatorej razumemo tudi kot krik protesta v imenu bogastva stvarnosti, ki je bilo izgnano iz miselnih konstruktov, s katerimi je modernost skušala nadomestiti »smrt Boga«, to se pravi, propad tradicionalne vizije skladnega kozmosa. Nietzschejevo pobijanje teh lažnih nadomestkov je obenem odpiralo prostore, lege in načine, znotraj katerih bi se misel lahko na inovativne in poštene načine spoprijemala z neskončno pluralnostjo stvarnosti. V svojih najboljših trenutkih je Nietzsche namreč razumel, da imperativ samospoznanja ostaja ključna poanta spoznavnega procesa, a da je potopitev vase najslabši način, kako mu slediti: »Šele na koncu spoznanja vseh stvari bo človek spoznal samega sebe. Kajti stvari so človekove meje.« (*Jutranja zarja*, 48). Vsa vrednost Nietzschejeve afirmativne geste je skrita v tem preprostem aforizmu, čigar globina ga odrešuje vseh neslanosti. ●



Nietzsche pianist ali kako filozofiramo s klavirskimi kladivci

Mirt Komel

Vsi vemo za Nietzscheja filozofa, ki je razglašal smrt boga in napovedoval nadčloveka, oznanjal nauk o večnem vračanju in poudarjal voljo do moči; malokdo ve za Nietzscheja filologa, ki se je še pred svojim prvim filozofskim podvigom (*Rojstvo tragedije iz duha glasbe*) inavguriral s filološko študijo o Homerju in z rosnimi štirindvajsetimi leti zasedel stolico za filologijo na Univerzi v Baslu; skoraj nihče pa ne ve za Nietzscheja pianista in glasbenika, ki je tekom življenja amatersko skomponiral na desetine klavirskih skladb, simfonij in koralov – nekaj tudi uglasbljenih pesmi, na primer Byronovega *Manfreda* ali *Himno življenju* Lou Andreas-Salomé (mimogrede in skoraj odveč kot opomba, zagotovo pa ne kot povabilo k poslušanju: vse so danes dostopne na eteričnem svetovnem spletu) – pri čemer je pomenljivo predvsem to, da se klavirju ni odrekel nikoli, niti na točki najkrajše sence, duševnega zloma, ne.

Kako torej pridemo od Nietzscheja melomana, ki v glasbi in še zlasti dotiku klavirskih kladivc s strunami išče ne samo mero za svoje edinstveno aforistično pisanje (z *Zaratustro* kot stilističnim vrhuncem, to »knjigo za vse in nikogar«), marveč tudi za samo mero življenja in uživanja (Bizetova *Carmen* je bila ena izmed njegovih najljubših oper v obdobju, ko se je zdravil od neozdravljivega wagnerjanstva), do Nietzscheja megalomana, ki si po eni strani nadeva strašljivo božanske maske norosti (Dioniz, *Prinz Vogelfrei*, *Zaratustra*, itd.), po drugi pa hoče pod masko z imenom »Nietzsche« pokončati nič manj kot celotno tradicijo filozofije z udarci svojega neizprosne in neizčrpno humornega kladiva (»Platon je himera, ki ima spredaj in zadaj Sokrata«; »Akvinski je vero v resnico zamešal z resnico samo«; »Kant uteleša nemško dekadenco v filozofiji in predstavlja dokončno izčrpanje življenja«; »za Hegla se celotna zgodovina filozofije izteče v njegovi lobanji« ipd.), kladiva, ki ga naposled z isto neizprosnostjo obrne sam proti sebi, razbije svojo zadnjo

masko in se s tem izroči v naročje norosti (»Saj bi že raje bil profesor v Baslu, ampak zaradi svojih egoističnih interesov nisem hotel zamuditi stvarjenja sveta in tako prikrajšati človeštvo za njegov obstoj«)?

Igranje v dvoje

Če obstaja kakšen prizor, ki emblematično sopostavlja in zgošča Nietzscheja-filozofa in Nietzscheja-pianista, potem ga najdemo v nekoliko žalostni, a vendarle heroični sceni iz leta 1863, ko si komaj devetnajstletni in še ne filolog ali filozof Friedrich, ki ravno takrat zaključuje študij literature in glasbe (navdušen nad norim pesnikom Hölderlinom in vse bolj tudi nad Wagnerjem) na prestižni Schulpforta pri Naumbergu, zastavi ultimativni preizkus izkustva filozofske samote, ki jo kasneje koncižno razmeji od družbene osamljenosti (»Osamljeni smo lahko edinole v družbi – v samoti pa smo sami s sabo«). Za novo leto, enem najbolj družabnih družbenih ritualov nasploh, se izolira od vsakršne družbe in za klavirjem skomponira *Eine Sylvesternacht* za violino in piano. Ni treba, da smo psihologi (morda pa pomaga, če smo psihoanalitiki – pa čeprav zgolj teoretski – če drugega ne, da se odkrižamo vulgarnih psihologizmov), da bi uvideli elementarno, v oči bijoče dejstvo tovrstnega početja: ne sklada skladbe zgolj za klavir, kakršnih je sicer mnogo pustil za seboj, marveč za piano in violino. Čigavo? Koga si je želel imeti ob sebi? S kom si je želel igrati temačen komad kot afirmacijo samote-v-dvoje? Tega ne vemo in lahko samo ugibamo – vemo pa zagotovo, da si je melanholičen odmev te mladostniške skladbe, *Nachklang einer Sylvesternacht*, osem let kasneje zamislil za *piano a quattro mani*, komad, ki ga z veseljem preigrava s svojim prijateljem Franzom Overbeckom in ga želi podariti Cosimi Wagner za njen rojstni dan petindvajsetega decembra 1871.

Štiriročno igranje klavirja, kakor tudi samota, v katero se obenem vpisuje intersubjektivni moment drugega, sicer ni bila novost za Nietzscheja: že od mladih, najmlajših let je njegovo izkustvo klavirja pravzaprav izkustvo igranja klavirja za drugega. V pretežno ženskem družinskem krogu (po očetovi smrti dolga

leta živi s tremi generacijami žensk, tj. s sestro in tetami po očetovi strani ter materjo in babico po materini strani) začne s klavirjem pri devetih letih in se navdušuje nad Bachom, Haendlom, Haydnom in Mozartom in že po dveh letih študija zmore suvereno zaigrati nekatere Beethovnovе sonate. Svoje prve skladbice posveča materi, jih kasneje pošilja sestri Elizabeth z natančnimi navodili za igranje, še kasneje pa prakso ohranja tudi s svojimi prijatelji melomani, od Gustava Kruga in Erwina Rohda do Franza Overbacka in Heinricha Koselitza (*alias* Peter Gast); komponira pa tako skladbe za dva klavirja kot tudi za štiročno igranje. Skratka, kakor pravi François Noudelmann v svoji izvrstni in izvirni knjigi *Le toucher des philosophes: Sartre, Nietzsche et Barthes au piano*: »igranje v dvoje, igranje pred in za drugega, igranje eden za drugega« – *s'entendre plus que comprendre* (neprevedljivo, saj slovenščina ne premore različnih izrazov za »razumeti (se)«, tako da naj se bralci kar lepo naučijo francoščine in, ko so že pri tem, še nemščine) – takšen je bil najzgodnejši zastavek Nietzschejevega izkustva klavirja in skozenj glasbe nasploh.

Grški duh in nemška glasba

Nikakor ni naključje in ne preseneča, da se naslov Nietzschejeve prve filozofske knjige, spisane takoj po filološki doktorski disertaciji o Homerju in njegovi vlogi pri konstituiranju grštva, glasi *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. V njej razvije temeljno opozicijo med figurativno-apoliničnim in glasbeno-dionizičnim principom umetniškega ustvarjanja, dovršenega v umetnini atiške tragedije, ki na ravni glasbene uprizoritve dramaturškega teksta združi obe počeli. Že brez uvodnega posvetila Richardu Wagnerju in nenehnih aluzij na nemško glasbo od Bacha do Beethovna lahko opazimo, da gre pri tem delu vse prej kot za filološko študijo grške glasbe, temveč predvsem za filozofsko refleksijo o dekadenci moderne glasbe, ki odraža evropsko dekadenco kulture in umetnosti nasploh (mimogrede: prvi, ki je artikuliral konec tradicionalne vloge glasbe v moderni, je bil Hegel v svojih predavanjih o *Filozofiji estetike*, kjer anticipira vprašanja, ki se bodo veliko kasneje pojavila v zvezi s postmodernizmom), rešitev za katero, vsaj za nekaj časa, do dokončne sodbe o propadu umetnosti glasbe v moderni, Nietzsche vidi v Wagnerju. Ključno vprašanje se torej ne zvrsti okoli rojstva atiške tragedije iz grškega duha glasbe, marveč, kakor takratno stanje stvari razume tržaški filozof Riccardo Martinelli v svojem *I filosofi e la musica*, okoli možnosti preporeda nemške glasbe iz grškega duha.

Elementarna, a vendarle ključna zagata zadeva prav srž opozicije apoliničnega in dionizičnega in njuno trajnost v času: če se je renesančna arhitektura, slikarstvo in nenazadnje filozofija lahko zgledovala po grških idealih, kakršni so se zarisovali v ruševinah in freskah in pergamentih, potem je bila prav glasba tista, ki je bila prikrajšana za arheološke ostanke (razen teoretskih spisov od Aristotela do manj poznanega Aristoksena iz Taranta, ki jih Evropa dobi nazaj po dolgem arabskem ovinku, kjer se ohranijo pred zaplankanim krščanskim ognjem, želeč s svojimi zublji iztrebiti vse, kar razume kot »pogansko«, od antične grške glasbe namreč ne ostane ničesar). Zato lahko Nietzsche vidi ravno v Wagnerjevi operi, samorazumljeni kot »celostni umetnini«, ki naj združuje vse umetnosti, možnost za ožvitev grškega ideala atiške tragedije in njeno združevanje apoliničnega in dionizičnega principa umetniškega ustvarjanja. Osebni prelom z Richardom Wagnerjem, filozofski odklon od krščanskega jedra wagnerjanstva, politična denunciacija Bayreutha kot sedeža najnižjih populističnih strasti nemškega ljudstva, ima ustreznicu v točno določeni glasbeni epizodi iz Nietzschejevega življenja, ko leta 1872 dokonča svoje *Manfred-Meditation*, za katere so glasbeni izobraženci še danes v dilemi, ali uteleša (še) schumannovski ali (že) wagnerjanski vpliv na Nietzschejevo komponiranje. Vse do tedaj se zakonca Wagner, Cosima in Richard, zgolj naskrivaj posmehujeta, navzven pa z lažnimi komplimenti osipata glasbene poskuse mladega skladatelja, ki je dolgo videl svojo kariero ne v filologiji in še manj v filozofiji, marveč prav v glasbi. Toda ko mu Hans von Bülow, nekdanji Cosimin mož, predvsem pa tisti, ki je dirigiral znamenito krstno uprizoritev *Tristan und Isolde* v Münchenu, v dolgem pismu kot odgovor na *Manfreda* previdno, a nič kaj obzirno skuša dopovedati, naj opusti misel na glasbeno kariero, češ da za glasbo ni nadarjen in naj se raje vrne k filologiji in filozofiji (njegova glasba je »neokusna«, »nasilna«, »barbarska«, »zločin nad redom«, ipd.), Nietzsche grenko spozna, da sta ga zakonca Wagner vlekla za nos, predvsem pa – kar je zanj najhuje – da z glasbo, vsaj v profesionalnem smislu, ne bo nič. Nietzsche seveda ne bi bil Nietzsche, če ne bi dobrih deset let kasneje sledili filozofsko destruktivni povračilni ukrepi: *Primer Wagner in Nietzsche contra Wagner* iz leta 1888 in *Somrak malikov* iz leta 1895. Toda v ostrem kontrastu z Nietzschejem-filozofom, ki filozofira s kladivom, imamo tu najprej Nietzscheja-pianista, ki se odvrne od wagnerjanske nemškosti tako, da prek tankočutnega dotika klaviature in taktne udarjanja kladivc po strunah poskuša izvajati poljskega Chopina.

Če bi dejali, da je Nietzsche občudoval Chopina, bi bilo premalo: oboževal ga je, naravnost ljubil ga je in se celo identificiral z njim. Na vsakem koraku, že v najzgodnejših spisih, bo afirmiral Chopinovo neprekosljivost v glasbenih zadevah.

Oddih od nemštva

Če bi dejali, da je Nietzsche občudoval Chopina, bi bilo premalo: oboževal ga je, naravnost ljubil ga je in se celo identificiral z njim (njegovo samorazglašanje za Poljaka, iskanje družinske genealogije na Poljskem in izpeljava lastnega priimka iz »plemenite poljske družine Nietzky«, nenazadnje pa skoraj otroška zahteva, naj ga na italjanskem popotovanju vsi naslavljajo z *Il Polacco*, izvira prav iz njegove obsesije s Chopinom). Na vsakem koraku, že v najzgodnejših spisih, bo afirmiral Chopinovo neprekosljivost v glasbenih zadevah. Tako recimo v *Popotniku in njegovi senci* pravi: »Zadnji izmed novih glasbenikov, ki je uvidel in obožuje lepoto, je Poljak Chopin, neprekosljivi (nihče, ki mu je predhodil ali ki mu bo sledil, nima pravice do takšne oznake)«; Chopin ima »prinčevsko eleganco«, »ta najsvobodnejši in najmilejši duh lepo igra in pleše celo v verigah«; in tako naprej v neskončnih hvalospevih Chopinovi neprekosljivi in neposnemljivi milini.

Pomenljivo, kakor opozarja že omenjeni Noudelmann, da Nietzsche, amaterski pianist in skladatelj, seveda veliko lažje in lepše odigra enostavne Schumannove skladbe kakor Chopinove virtuosne kompozicije, toda zaradi emocionalne navezanosti vseeno raje igra in hvali svojega domnevnega sorojaka, pa četudi mu note vseskozi padajo pod klavir (obsesijska lastnost, ki daje prednost afektom pred tehničnimi zmogljivostmi pianista in ki jo Nietzsche deli tako s Sartrom kot z Barthesom). Za oddih od nemštva in wagnerjanstva poleg Chopina sledi dolgo zdravilno popotovanje po Rimu, Benetkah, Genovi in Nici, kjer odkrije Rossinija, Bellinija, predvsem pa Bizetovo opero *Carmen*, motive katere preigrava na klavirju, saj v njej najde uglasbljeno vso tisto sončno sproščenost mediteranskosti, ki mu služi za afirmacijo življenja, zoperstavljeno nihilizmu in dekadenci Evrope konca devetnajstega stoletja.

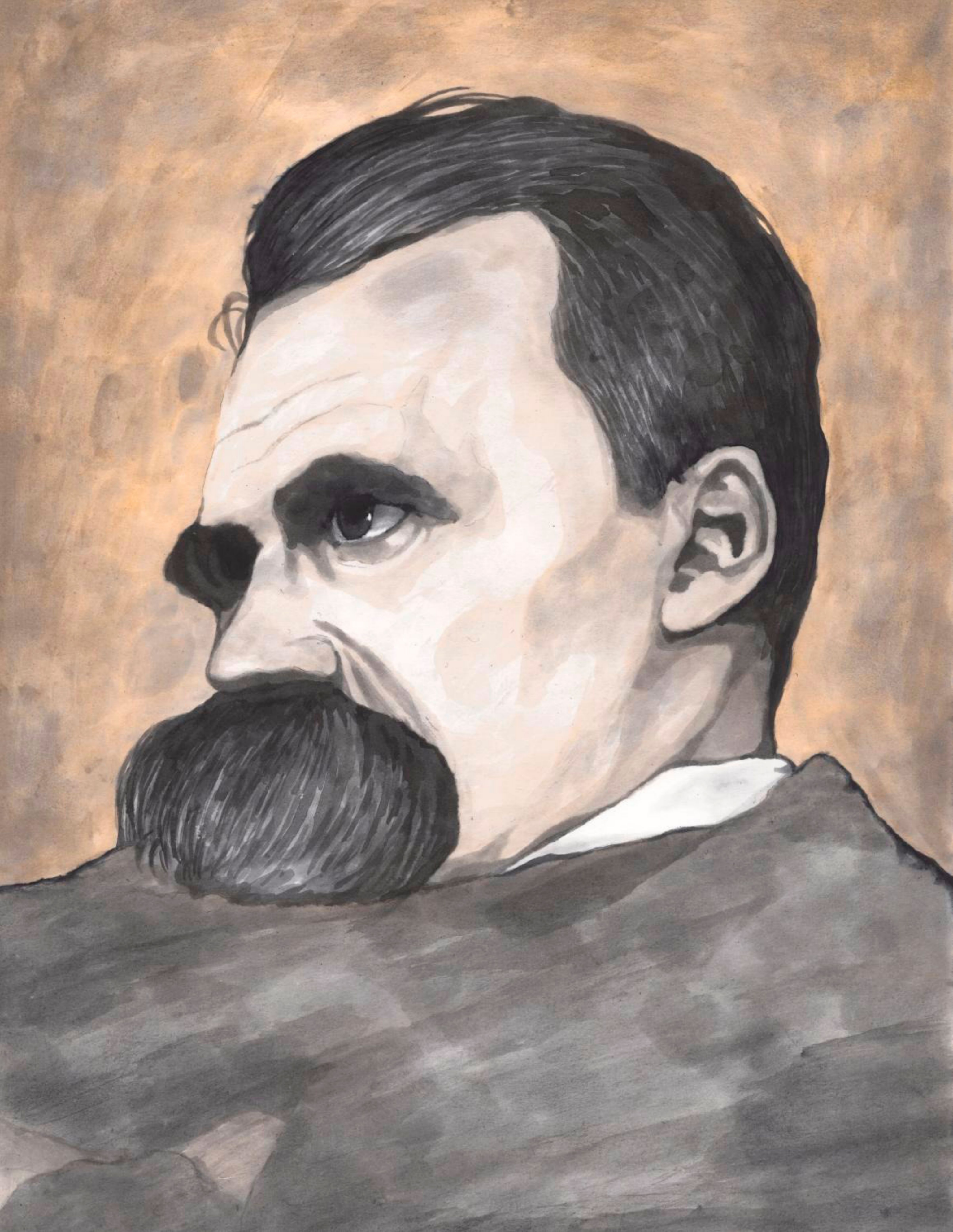
V istih letih, od 1881 do 1883, poleg *Carmen* Nietzscheju nudi zdravilo še ena ženska, Lou Andreas-Salomé, s katero se zaplete v intenzivno, inspirativno in inovativno transferno razmerje učitelj-učenka, o katerem nam pričajo njuna pisma (trenutek za E.P.P.: pri zbirki *Skodelica kave* smo nedavno izdali korespondenco Nietzsche-Salomé). Za Saloméjevo, kasneje muzo tako Rilkeja kot Freuda (in, oh, še mnoge, premnoge druge), ni kar

tako veljalo, da je po srečanju z njo vsak filozof ali literat po devetih mesecih nosečnosti porodil knjigo – tudi Nietzsche glede tega ni bil izjema, saj se po srečanju s *to femme des lettres fatales* rodi *Zaratuštra*, monumentalna filozofska simfonija, za golo razumevanje katere je sicer dovolj poznati »zgolj« dotedanjo zgodovino filozofije, toda za njeno polno užitje ni dovolj biti literarno izobražen v pesnišem smislu, marveč tudi glasbeno, in sicer v najširšem smislu muzikalčnosti.

Pianistova poslednja maska

Velika večina Nietzschejevih biografij, še zlasti, če so jih pisali filozofi, se zaključijo z letom 1889, natančneje v Torinu, s trenutkom tistega sočutnega objema pretepenega konja. Sicer se morda še omeni raznorazne hipoteze o psihosomatskih izvorih bolezni (sifilis, tumor na možganih, psihoza itn.) in to, kako je »zlobna sestra« Elizabeth Förster-Nietzsche poskrbela za njegovo intelektualno dediščino tako, da jo je izročila v roke nemškemu nacionalistom (od koder potem vsi nesporazumi glede razmerja ničejanstvo-nacifašizem). Toda nihče, ali vsaj skoraj nihče, ne omenja neke določene nedoslednosti Nietzschejevega bolezenskega stanja, o kateri izvemo iz pisem med njegovimi prijatelji, ki so ga hodili obiskovat v buržujsko vilo, preurejeno v psihiatrično kliniko v Jeni (od koder ga je potem Elizabeth odpeljala v hišo v Weimarju, kjer danes stoji znameniti *Nietzsche-Archiv*, v katerem so ohranjeni vsi njegovi rokopisi – vključno z notnimi; majcen napotek bralcem za popotovanje): dve uri na dan je namreč preživel za starim zaprašenim in razglašenim klavirjem kavarne, zdaj prosto improviziral in se igral z melodijami, zdaj interpretiral tudi zelo zahtevne skladbe, ob čemer sta se Köselitz in Overbeck upravičeno spraševala, ali ni morda bolezen samo sfingirana in ali ni morda maska bolezni zadnja Nietzschejeva maska.

Naj bo kakorkoli, Nietzschejeva usta so se morda resda zaprla, toda njegove klavirske roke so ohranile vso živost glasbenega govora, od koder lahko njegov aforizem, da bi bilo »življenje brez glasbe pomota«, zadobi za odtenek drugačen, za ton višji in bolj pomenljiv pomen od utečenega – vse vas, ki se imate za Nietzschejeve »filozofe prihodnosti«, pa naj napoti za klavir in glasbi naproti. ●



Nietzschejevo zadnje vprašanje

Steffen Dietzsch

Kurtu Rötttersu za njegov sedemdeseti rojstni dan

Nadčloveško je človeško.
— Henri Lefebvre

Kaj je nazadnje ganilo Nietzschejevega duha? Je kaj zapisal o tej stvari? Jo mar najdemo v stavku »Z uničenjem Hohenzollerjev uničim tudi laž«, s katerim se konča Collijeva in Montinarijeva izdaja neobjavljenih fragmentov? Ali v »To pismo lahko uporabite na katerikoli način, ki me ne bo ponižal pred Baselčani«, kakor se sklone zadnje Nietzschejevo pismo, poslano Jakobu Burckhardtu? Ali morda v tako imenovani »oporoki«, tožbi nad veliko nesrečo, ki se je zgrnila nad njim, napisani marca 1889 v Jeni, natančneje v oddelku »Moški II« Binswangerjeve klinike?

Ne, njegova zadnja duhovna izjava je neko vprašanje ... in nek odgovor. Z njo je Nietzschejevo delo povzeto na že skoraj sistematičen način. Na koncu *Ecce homo* tako pravi: »Ali ste me razumeli? – Dioniz proti Križanemu ...«

Dionizični filozof

»Bil sem prvi«, pravi Nietzsche v skici za *Ecce homo*, »ki je znova vzel resno stare Helene, ta čudoviti fenomen, krščen pod imenom Dioniz. Moj cenjeni prijatelj Jakob Burckhardt je dobro vedel, da je bilo s tem storjeno nekaj bistvenega: svoji *Kulturi Grkov* je dodal cel razdelek, posvečen temu problemu.«

Že od samega začetka hoče Nietzsche zajeti fenomen Dioniza. Opazujemo lahko, kako pri tem odkrije samega sebe kot kritičnega metafizika. Pri tem pa mu ne gre za golo filološko-učenjaško razumevanje tega mita: kot pravi Jaspers, je »Dioniz lik, v katerem se mu [...] ta mit objektivira. V njem hoče Nietzsche zgnesti vse, kar je mislil, in s tem povzeti svoje celotno filozofiranje.« S tem dvojnimi vidikom Dioniza, ki predstavlja hkrati lik in sintezo, se Nietzsche približa velikemu, poslednjemu

vprašanju, s katerim se filozofiranje – zlasti tisto zunaj meja fakultet – zaključuje že od Kanta dalje. Kaj je človek?

V epifaniji iz *Vesele znanosti* (§ 60), v kateri nam Nietzsche prvič – še kot uganko – predstavi dionizično, se »pred vrati tega peklenškega blodnjaka, le nekaj sežnjev od mene – pokaže velikanska jadrnica, molče drseč po gladini kakor pošast. Oh, ta pošastna lepota! S kakšnim čarom me prevzema! Kako? [...] Tiči moja sreča sama v tem tistem kraju, moj srečnejši jaz, moj drugi povekovečeni sam? Ne biti mrtev, pa tudi ne več živ? Kot prikazenkasto, tiho, zroče, drseče, plavajoče srednje bitje? Podobno ladji, ki z belimi jadrmi [...] leti čez temno morje! Ja! Leteti čez bivanje! To je tisto! To bi bilo to!« Kot je očitno iz te podobe, Nietzsche vidi v sebi »zadnjega učenca in vajenca boga Dioniza«, ki pa je »dvoumen« in »bog skušnjavec, kateremu sem,« priznava Nietzsche, »v vsej skrivnostnosti in svečanosti nekoč žrtvoval svoje prve sadove« (*Onstran dobrega in zlega*, § 295). Kakor Nietzsche ima tudi Dioniz rad človeka, a na nek poseben način. V istem aforizmu iz *Onstran dobrega in zlega* je Dionizu še enkrat prepuščena beseda: »Človek [in tukaj eksemplarično Ariadna!] mi je prijetna, hrabra, iznajdljiva žival, ki ji na vsej Zemlji ni enake, prebije se čez vsak labirint. Do človeka sem dober: pogosto premišlujem, kako bi ga še popeljal naprej in ga naredil še močnejšega, zlobnejšega in globljega kakor je!« Prav v tem pa vidi tudi Nietzsche svoje najstrožje poslanstvo, kajti dionizični misterij je v resnici volja do življenja. Vendar ne v smislu, kakor človek pač živi, tj. pasivno, temveč tako, da samega sebe in svet tako rekoč proizvaja, oživlja, življenje ustvarja – kajti:

Ni dobro
biti brez duše od smrtnih
misli.¹

Kot je izkusil Nietzsche v svojem kulturnem okolju, se je v takšno brezdušno, do življenja brezbržno misel ponizalo ravno ime nekdanjega *ens perfectissimum*, Boga. V *Ecce homo* (»Zakaj sem usoda«, § 8) tako pravi: »Iznajti pojem »Bog« kot protipo-

¹ Friedrich Hölderlin, »Spominjanje«, prepesnil Vid Snoj, v slovenščini izdano v *Pozne himne*, KUD Logos 2006.

Z mitološkim likom Dioniza Nietzsche zasnuje prispodobo človekove ujetosti v labirint, tega »labirintskega teka življenja«, kot je dejal Goethe v Nietzscheju tako dragih vrsticah. V dionizičnem človek izkusi silo ponovnega pobratenja, ki ga kot posameznika vrne nazaj v skupnost človeškega.

jem življenja, – prinešti vanj vse, kar je škodljivega, strupenega in obrekljivega, zbrati vse na smrt sovražno življenju v grozno enotnost!»

Dioniz in Ariadna

Z mitološkim likom Dioniza Nietzsche zasnuje – najbolj izrazito prav v *Zaratustri* – prispodobo človekove ujetosti v labirint, tega »labirintskega teka življenja«, kot je dejal Goethe v Nietzscheju tako dragih vrsticah. V dionizičnem človek izkusi silo ponovnega pobratenja, ki ga kot posameznika vrne nazaj v skupnost človeškega. Z dionizičnimi ljudmi je Nietzsche zasnoval nov tip medindividualnosti, saj se je, kot pravi Werner Ross, »ponovno pobratil v skupnost ljudi« (*Der ängstliche Adler*, Stuttgart 1980).

Ko se v *Ecce homo* ozre nazaj po svojem delu, Nietzsche prepozna nek izvorni problem človeka. Obžaluje človekov strah in samotnost, pri čemer se spominja Zaratusrove »Nočne pesmi«: »Kaj takega še ni nihče spesnil, občutil, pretrpel: tako trpi kakšen bog, Dioniz. Odgovor na ta ditiramb sončne osamljenosti v svetlobi bi bila Ariadna ... Na vse te uganke ni poprej še nihče našel rešitve, dvomim, da je tukaj sploh kdo videl ugank.« Ampak kaj je ta uganka? Da bi jo spoznali, imamo samo to možnost, da je ne poskušamo »zgrabiti s plašno roko«, kot je rečeno v *Zaratustri*. Ta povezanost z Dionizom je za Nietzscheja shizmatično znamenje, s katerim ljudje prepoznavajo drug drugega; svobodni duhovi namreč »prezirajo 'vrvi'«, kot pravi Carl Ross, »ki jim jo hočejo nadeti 'krepostni', da bi jih obdržali v mejah njihove lastne kreposti.«

Dioniz torej ne pomeni zgolj demona opitosti ali mitološke figure vina, temveč ga moramo zapopasti, če uporabim ta Tillichov pojem, na teonomičen način: kot velikega spreminjevalca, darovalca, odnašalca. Carl Ross pravi v svoji študiji *Nietzsche und das Labyrinth* (Kopenhagen 1940): »[Dioniz] tavajočim ne ponudi rešilne niti. Od njih zahteva le to, da ohranijo srčnost. – Dionizov nauk v svojem najglobljem jedru trdi, da mora najpogumnejša drža zavrniti vsako rešilno nit.«

Še več, gre celo za ja labirintski umeščenosti človeka. Kot pravi Nietzsche v neobjavljenem fragmentu: »Povsod se nevarno

približuje, toda nismo se zastonj spoprijateljili z Ariadno, za labirint obstaja neka posebna radovednost.« Prav s tem pa se konstituira tako rekoč *nov človek* v človeku. Ali če uporabimo besede njegovega prijatelja Heinricha Köselitza (glej pismo Franzu Overbecku z dne 29. maja 1890): »Ker je bil Nietzsche le junak (Tezej), je šel stran od Ariadne (Wagnerja); ker je postal nadjunak Bog (Dioniz), se ji je približal znova – brez sovražnosti, brez sočutja, ampak pozor: pri meni propadeš, jaz sem tvoj labirint!« Köselitzeve besede lahko očitno povežemo z nekim Nietzschejevim neobjavljenim fragmentom: »Ariadna sanja: 'zapuščena od junaka sanjam o nadjunaku'.«

V pravkar navedeni sklepni vrstici *Ariadnine tožbe* (»Jaz sem tvoj labirint«) je Köselitz opazil, da je Dionizovo mitološko osnovo Nietzsche interpretiral precej po svoje in jo celo obrnil. Ariadna, sicer gospodarica labirinta, sedaj izkusi labirint v Dionizu samem. To pa pomeni tudi: v njunem razmerju je znova uvedena recipročnost. Prav to je Nietzschejeva zadnja beseda, da namreč »iz njegove duše simbolno stopita Dioniz in Ariadna kot podobi zlatega ravnotežja« (Ernst F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg 1930). Kajti v Ariadni »Dioniz naposled sreča samega sebe,« kot pravi Beda Allemann v študiji *Nietzsche und die Dichtung*. Ariadna in Dioniz sta v popolni prepletenosti pomešana drug z drugim. Tako pa je tudi z ljudmi, in sicer natanko tedaj, ko v trenutku življenjske nevarnosti privzamejo dionizično kot svoje določilo. Kaj imamo v mislih s tem? Nič manj kot nekakšno »logiko delovanja«, s katero se spoprimemo z labirintom in postanemo pripravljeni, da z dionizično dejavnostjo predelamo vsak »tako pač je« v svoj »tako hočem«. Kakor pravi Nietzsche v postumnem fragmentu: v mislih imamo »torturo ustvarjalne prisile, dionizični gon«. Dioniz-Nietzsche nas naposled seznanja z najglobljo skrivnostjo labirinta. To je njegova konstelacija »večnega vračanja«. Ali rečeno z *Veselo znanostjo* (glej aforizem št. 370): »Zahteva po rušenju, menjavi, nastajanju utegne biti izraz preobilne, s prihodnostjo breje moči (moj izraz za to je, kakor vemo, beseda 'dionizičen').« Ta dionizični impetus je torej večno ustvarjanje samega sebe in hkrati večno uničevanje samega sebe: »severni veter sem zrelih figam,« pravi Nietzsche.

V skladu s tem najde Nietzsche-Dioniz svoje najgloblje poslanstvo v umetnosti, pesnjenju, muziciranju. Torej tam, kjer je njegova »dionizična dota« najbolj izrazita. Tam, kjer – in to se najmočneje kaže prav v Nietzschejevih ditirambih – srečevanja s krutim, eruptivnim, uničujočim, elementarnim – vsi ti »izbruhi in veletoki jezikovne moči«, kot pravi Karl Reinhardt – dobijo vlogo dajanja oblike in celo oblikovne dovršenosti. Tako vidi Nietzsche prav v umetnosti pojavno obliko tega »pritrjevanja minevanja in izničenja«, »odločilni vidik dionizične filozofije, afirmacijo nasprotovanja in vojne, postajanje z radikalno zavrnitvijo samega pojma 'biti'« (*Ecce homo*, »Rojstvo tragedije«, 3). V nasprotju z logosom umetnost ne osvetljuje, temveč tako rekoč meče senco in s tem ubeži sama sebi. V tej čezmernosti, ki gre čez vsako vidno obliko, leži njena dionizična svoboda: kajti vsaka svoboda je čista, slepa sila in življenje onstran mere.

Dionizični čas, čas vračanja

»Dionizov lik je večpomenski«, priznava tudi Ernst Jünger, dionizični častilec Nietzscheja. »A šele ko pustimo ob strani vprašanje, če se za njim skriva kakšen bog ali titan, lahko ta lik doumemo in hkrati pričnemo častiti.« Jünger je vedel, da je Dioniz *prihajajoči* bog, ki »s svojim nastopom svet preprosto predrugači«, kot pravi Walter F. Otto, veliki preučevalec dionizične kulture. Zato se lahko strinjamo z Jüngerjevo oceno, da »Dioniz ni zgolj prešerni gospodar rajanja.« Dionizična *enotnost vsega živečega* v duhu in okusu namreč prav tako vsebuje, kot pravi Nietzsche, »simpatijo do grozljivega in vprašljivega – kajti človek je med drugim tudi sam grozljiv in vprašljiv«. Ta dionizična enotnost pa ima pomembne posledice za razumevanje zgodovine, saj relativizira samopašno logiko zgodovinskega. Tako kot Ernst Jünger je tudi njegov mlajši brat Friedrich Georg Jünger, nemški pesnik in esejist, spadal med zagovornike vrnitve k cikličnemu pojmovanju časa. V korespondenci z Gerhardom Neblom je tako zapisal: »Težko me boste odvrnili od cikličnega časa. [...] Misel vračanja ne vzbudi v meni niti najmanjšega odpora, ampak je, nasprotno, povezana z nekim zelo veselim gibanjem.« To gibanje je usmerjeno »nasproti vsej tehniki, ki želi mehanizirati ritem sveta in ga prikleniti na svoje tekoče trakove.« Kajti »Dionizov odnos do časa je povsem drugačen«, dodaja mlajši Jünger v svojih *Griechische Mythen*. Dionizični človek se tako ne giblje več v tirnicah zgodovinskega toka dogodkov, ki je skupaj s svojimi strukturnimi formami, denimo *preteklostjo* ali *prihodnostjo*, izgubil ves svoj pomen. Dioniz je namreč bog, ki, še enkrat z besedami F. G. Jüngerja,

»spremeni čas, preobrazi sebe, preobrazi človeka.« Dioniz je, nadaljuje Jünger, tako kot Kristus tudi sam »bog spreminjanja, skozi katerega se ovemo protislovnosti tega, kar še postaja v že nastalem.«

Kot je znano, so na Herino pobudo Titani raztrgali Dioniza in se gostili z njegovim mesom. To hudodelstvo spada – kot pasijoni nasploh! – v zgodovino nastanka naše človeške vrste: »Zevs se je razjezil in pobil titane s svojo strelo. Iz dima njihovih smrtno zadetih teles so nastale saje. Iz njih je nastala snov in iz te snovi so zrastle ljudje,« obnovi mit Karl Kerényi v svoji študiji *Dionysos*. Toda tudi zgodba o Križanem, o njegovih metamorfozah v »novega človeka«, v Kristusovo osebo, mora biti prikazana v podobah prijatelja-sovražnika. Podana je v podobi Enege, ki ga ošibi in poniža Drugi.

S tem pa postane očitno, da mi sami kot »novi ljudje« izkazujejo neko paradokсно razmerje do nas samih, da smo samim sebi hkrati prijatelji in sovražniki, zmožni tako dobrega kot zlega, ali moda bolje: da nismo sposobni doseči dobrega, ne da bi šli čez ovinek zlega. »S človekom je kakor z drevesom. Bolj ko hoče iti v višino in svetlobo, močneje silijo njegove korenine proti zemlji, navzdol, v temo, globino – v zlo« (*Tako je govoril Zaratuštra*, »O drevesu na gori«). Na ta način propade človek sam po sebi; toda v svojem zatonu mora zbrati samega sebe, ta razkroj mora vključiti vase kot svoj dozorevajoči sadež, pred njim mora stopati kakor tisti, ki naznanja nekoga večjega od sebe. Tako pa človek izzove usodo in pridobi samega sebe prav v točki, ko samega sebe troši. Ta točka je sam vrhunec njegovega upora.

Dioniz in Križani

Kaj torej čaka filozofijo? Zlasti ena stvar: določitev pogojev možnosti, ki nam omogočajo dojetje svetega, *sacré*; torej določitev transcendentalne »dvoedinosti človeka«, če uporabimo izraz Friedricha Gundolfa. Tega pa se lahko ekspemplarično naučimo od tistih resnično živečih, od *umetnika, bojvnika, misleca*: kajti prav oni »pritrjujejo vsemu vprašljivemu in rodovitnemu, oni so dionizični,« kot pravi Nietzsche v *Somraku malikov*. Prav oni nam torej dajejo, če uporabimo besede Friedricha Georga Jüngerja, »ponazoritev nepremagljivih, vse podjarmljajočih sil Dioniza«.

Nietzsche je tako na strani tistega grškega boga, ki se mu zaradi svoje zmožnosti preobrazbe, svojih mask, svojega protislovja, svoje kulture distance in nenazadnje svoje krute usode, ki ga je namenila krvavi smrti pod rokami sobožanstev, kaže

Dioniz ne pomeni zgolj demona opitosti ali mitološke figure vina, temveč ga moramo zapopasti, če uporabim ta Tillichov pojem, na teonomičen način: kot velikega spreminjevalca, darovalca, odnašalca.

kot arhetip »višjih« ljudi. Dioniz nam je torej prisoten na nek drugačen način, tostranski je kakor odposlanec iz Golgote, kot simbol naše človeške biti, ali z besedami Walterja F. Otta, »kot v Eno prepletena življenje in smrt [...], ki mu sledita stiska in trpljenje; zmaga postane poraz in iz sijoče višine strmoglavi ta bog, ujet v grozo zatona.«

Toda v zadnjem jasnem pogledu, ki ga je premogel Nietzsche, se mu razkrije resnica: to, kar je na Dionizu vrednega, ni antipod Nazarenčanu, ampak prej njegov duhovni brat – kot križani, kot Kristus, ali z besedami Margarete Susman: »kako strašansko sta si podobna!« (*Gestalten und Kreise*, Zürich 1945).

Kot je pravilno opazil Friedrich Gundolf, to ni nikakršna »zasebna mistika«, ampak filozofska modrost, ki je »v svojih šifrah Grkom pomenila dvojno usodo Dioniza, v evangelijskih se je kazala kot dvojna Kristusova narava, Danteju pa kot dvojni pomen Beatrice.« Na isti način je tudi Nietzsche spoznal, kako lahko »'lepota' nadčloveka sploh dobi vidni lik, če uporabimo

besede Jörga Salaquarde. In prav zato se v svojem poslednjem ariadenskem pismu podpisuje kot *Dioniz ali Križani!* Začasni ponižanji oziroma ošibitvi teh bogov sta namreč povsem primerljivi, kajti kakor Kristus »je tudi Dioniz pobiral duše iz Hada.« Oba boga začneta po smrti z drugim življenjem. Pri Dionizu se to kaže v dejstvu, da »velika ideja Dioniza,« kot pravi Walter Otto, »živi dalje v tragediji,« da »v kultu Dioniza odrase v svetovnozgodovinsko podobo.« Tako spoznamo – in v tem je antropološko-kulturnofilozofska poanta *Nietzschejevega poslednjega vprašanja* – da na koncu Nietzschejeve mišljenjske poti ne stoji nikakršna prekinitev, ampak dovršitev z ozirom na metamorfoze tega svetega, tega *sacré*, ki sledi sami smrti Boga: »Bog je umrl: sedaj hočemo *mi* – da nadčlovek živi.« Kajti oba – tako Dioniz kot Kristus – sta, če sklenemo z besedo Carla Roosa, »mitološki simbol dvojnega jaza.« ●

Prevod: Aljoša Kravanja

KOLABORATIVNE EKONOMIJE

povezujejo uporabnike s tem, ko si delijo usluge ali produkte.



PREMISLEK O NOVIH OBLIKAH DELA V JESENSKI ŠTEVILKI REVIJE RAZPOTJA.

PRISPEVKE POŠLJITE NA ELEKTRONSKI NASLOV urednistvo@razpotja.si DO 30. 9. 2014.

Nietzschejeva rešilnost

Janko M. Lozar

Negotovi so prsti nad tipkovnico. Morda enako negotovi kot prsti zatrapanca, ki se napravlja pisati prvo ljubezensko pismo. In morda bo tudi držalo, da je prava tista filozofija, ki te spravlja v prav takšno, malone ljubezensko zadrego. Če nadaljujem s priliko, naj napovem, da bo beseda, ki se ima tu izliti na papir (hvaležnost uredništvu, ki je svetovalo »neznanstveni« pristop k pisanju, je komaj izmerljiva), enako trdna, kakor je ljubezenska beseda: kot diamantna nuja izpovedi.

Friedrich Nietzsche je zame tisti tuhtač, ki me je v odraščanju pritegnil v mišljenje, ne da bi se mi sploh bilo treba posebej zavedati, da mislim. Zakaj? Ker sem v njegovem vihtenju kladi diva misli prepoznal brnenje stremenca svojega mišljenja in predvsem občutja, ki sem ga črpal iz neposrednega okolja. Pomagal mi je dojeti, da moje malo občutje in mišljenje, ki sta bila prežeta s sumom, da okolni svet trpi za izgubo smisla – in to celo bolj ali manj nevede –, nista samo moje malo občutje in mišljenjce, pač pa zgodba, ki se odvija v svetu že precej zajetno obdobje časa. Da sem pravzaprav umeščen v velikansko zgodbo izgubljanja smisla, ki ni samo moja zadeva, še manj zadeva zgolj mojega malega belokranjskega okolja, pač pa kar – reci in piši – zadeva usode evropskega človeštva, kulture, duha. Da sem del zgodbe, ki se je pričela odvijati davno v začetkih stare Grčije in v času prvih judovskih in evangelijskih skupnosti. Ta uvid v rastoči nihilizem me je nagovoril, naj podrobneje raziščem, kaj je s tem mojim malim občutjem in mišljenjem. Še preden sem se ovedel, da naj bi bil nekdo, ki se imenuje mislec. Skratka, Nietzsche me je rešil moje indolentne, najstniške male misli, ki zna biti zares pogubna: misli, da je moje mračno občutje samo moje, da me nihče »ne šteka«. Rešil me je v občutek pripadnosti veliki zgodbi, velikemu, daleč nazaj in tudi naprej razpotegnjenemu času sveta. Rešil me je v svet. Tako najstniško razbolelega v izgubi sveta in doma mi je znal poiskati veliki dom in mi povrniti svet.

Za to sem Nietzscheju najbolj hvaležen. Kajti še danes, ko sem se ustrezno izobrazil do doktorskih višav znanosti, objavil kak ducat »izvirnih« znanstvenih člankov in kakšno znanstveno knjigo, in po slabih desetih letih pedagoškega gojenja filozof-

ske misli pri mlajših, v meni nekako vztraja, noče stran razlika med mano kot človekom občutij-misli in človekom kot filozofom, mislecem.

Ta razlika, ki vztraja sama od sebe, morda spontano pritrjuje tisti Nietzschejevi tezi, ki pravi, da je prava volja do moči afirmacija razlik. Nemudoma, še preden se porodi trenutek, pa se oglasi pomislek, ki je Nietzschejev in naknadno tudi moj, da se je treba posebej skrbno otresti naivne predstave o svobodi subjekta volje, ki naj bi se odločil za – potrjevanje razlik. Kakor če bi stal nad deročim potokom in mu odredil: »Deri!«

Problem Sokrata, Platona in platonizma za ljudstvo; resnični svet, ki je počasi, z jekleno nujo nezadržnega napredovanja, pravzaprav nazadovanja, počasi postal bajka; čredna morala duha maščevalnosti, nesmrtni madež samozagrešene samonaveličanosti na platnu evropskega duha; dekadenca in nihilizem vseh velikih asketskih idealov; veliki podedovani greh uma in brezumje religioznih imperativov; problem znanosti kot duha teže, ki ne premore zvestobe življenju; skozi celotno zgodovino evropskega duha toliko opevana vest kot zgolj črv krivde, ki se je zavrtil v izgubljeno nedolžnost Evropejčeve duše; filozofija pojmovnih mumij in zgrabljanja biti kot poslednjega dima izpuhte realnosti; Zemlja kot kotiček nezadovoljnih, ošabnih in odvratnih stvorov, ki se nikakor ne morejo znebiti globoke nejevolje nad sabo, izguba tal pod nogami in nebes nad glavo v svetu, ki ga obkroža le še nepredirna noč nič; in še in še, globlje, višje, vedno ostreje dalje – kako lahko po tem nizanju silovitih kritik (in samokritik) še rečem, da me Nietzsche navdaja s hvaležnostjo? Sem mar – se moram vprašati – tudi sam zgolj tisti duh teže in maščevanja, da lahko olajšanje začutim le ob tovrstnih kanonadah? Tako kot človek, ki ga potegneš iz njegovih katraskih globin le, če mu spregovoriš o lastnem brodolomu?

Zdaj sem že nekoliko bliže namigu na rešitev Nietzschejeve enigme. Da, tudi sam sem taisti duh teže, gorim v istem prastarem plamenu asketskega ideala, ki ga velja ugasniti (kot nadležno luč na koncu tunela), jaz sam sem nihilist in izpostava orjaške dekadentne resnice biti resentimenta. Enako kot Nietzsche. To je *moja* zgodba, zgodovina tudi *mojega* duha. Kam meri moj namig? Kam drugam kot v smer razbitja prastarega, metafizičnega predsodka v absolutnost nasprotij. Kar je absolutno do-

bro, ne more biti oplazeno z zlom, prekletost je pred svetostjo absolutno zaklenjena v plavž peklenskih muk, kratkost nog laži je absolutno krajša od in nesoizmerna z dolgonogostjo resnice, ljubezen absolutno ne more dišati po sovraštvu ...

Kdo od zaljubljenecv, kdo od udeležencev v prastari in vselej neizčrpno sveži drami ljubezni ne pozna situacije, ko nad ljubljnim izliješ najtemnejši žolč in zagrižeš v telo najdražje ti duše z najbolj brezčutnim septičnim ugrizom? Kdo od ljubečih ne pozna trenutkov, ko z mačeto besede zarežeš v najkrhkejšo in najprestižnejšo tvarino partnerjevega kozmosa, in to storiš najbolj brezobzirno? Pa vendar – o, ti skrajno neprijetna plava zver – ne narediš tega pogosto ravno zato, ker brezkompromisno ljubiš? Mar ne bi mogli reči, da je čuteča misel ljubezni, ki se zavihti najvišje v globino, ravno tista, ki si prizna, da tudi njen najčrnejši »Ne« pravzaprav sodi v elementarni nabor njenega najsvetlejšega »Ja«? Da je najbolj brezdanja odkritost oduševljenega telesa duha? Da lahko izbruhneš v najbolj brezdanjem resentimentu le tedaj, ko najbolj brezkompromisno – ljubiš? In da ob priznanju lastnega nihilizma premoreš zadržanje, ki se najjasneje zrcali v dopoldanskem, s soncem obsijanem miru Kamniško-Savinjskih Alp, ko stopaš po hrupni Slovenski cesti proti Bežigradu?

Ob vsem tem napletanju bi se lahko vprašali, ali smo sploh kaj bližje rešitvi. Rešitvi od česa? Ugankarstvo je najsočnejša hrana in najbolj živahna lakota vsakega tuhtača. In ne skrivnostnost. Pred skrivnostjo se poklekne, pred uganko noga zapleše v nemiru namigovanja. Pa pojdimo k drugemu namigu na odrešitev od sovje dvoumnosti rezonirajočega duha, ki za popkom sveta skriva srhljivo mrzlo drobovje.

Heidegger kot sicer eden najhvaležnejših bralcev Nietzscheja – spomnimo, da je bil šele on tisti, ki je z nedvoumno prodornostjo pokazal, da Nietzsche ni zgolj nekakšna romantično zasnjana in zagrenjena temačna, pesniška duša, pač pa tudi in predvsem mislec, filozof *par excellence*, ki so ga nasledili kvečjemu slabotni ponavljalci – je v nekem bazičnem momentu drame tuhtanja daleč zaostal za Nietzschejevo najbolj brezdanjo mislijo. Tudi on je, kot se menda spodobi za vsakega velikega duha, izročilo kritiziral s pojmovnim skalpelom. Ta pri njem sliši na ime nesamolastnost in vulgarnost razumevanja časa in biti. Toda od Nietzscheja ga ločuje neka usodna razlika: za Heideggerja namreč očitek nesamolastnosti ali neavtentičnosti sploh ni očitek. In vulgarnost v razumetju biti časa ni nič vulgarnega. S tem namreč po Heideggrovih besedah ni mišljeno nič moralnega. S trditvijo, da je bil Hegel v razumevanju časa

vulgaren, ni mišljeno nič vulgarnega. Očitek neavtentičnosti eksistence ni očitek, saj ne meri na nič neavtentičnega – bi lahko to evidenco Heideggrove občutenjsko-mišljenjske drže navezali nazaj na najvišjo življenjskosvetno evidenco brezkompromisno ljubečega? »Ti, draga, v bistvu nimaš pojma. To, o čemer govoriš, nima blage veze z ničemer. Ne premoreš najmanjšega uvida v resnico najinega razmerja. Ti si vulgarna in neavtentična. Ampak – v tem ne smeš prepoznati nič negativnega. To je pač tvoj najpogostejši način biti. No, pravzaprav tudi moj ...« »*Schmale Seelen sind mir verhasst. Da steht nichts gutes, nichts böses fast*,« pravi ena od porogljivo jedkih pesmi v *Veseli znanosti*. Duh maščevalnosti, ki se ne prepozna v lastni maščevalnosti – če formuliram nekoliko bombastično –, je največja nevarnost evropskega človeštva. Od tod žabje hladno drobovje tega duha teže – kar povejmo naravnost – kot prevladujočega duha znanstvenosti. Ne tič ne miš. Očitam ti, da nimaš pojma, ne da bi ti to očital. Očitek, ki vselej hkrati ni več očitek in še ni očitek. Jeza, ki ni jeza. Bes, ki ni bes.

Vemo, kam moj pes iz mojih kleti duše moli umazano taco. Ne samo k Platonu, Aristotelu, Avguštinu, Heglu in njihovi zgovorni resnici časa kot zdaja. Tudi k resnici indiferentne igre označevalcev, tudi k ravnodušni igri simbolnega, ki me kreira, še preden se znajdem v njej, in ko se prepozno prepoznam v njej, sem šele stopil vanjo, v tej mojstrski pirueti deloholikov pojma, ki se ponašajo s tem, da je iskanje izgubljene polnine biti strukturno nujna, ter da je zgolj posledica logike idej, ki se igra sama s seboj. Igra se igra sama. Menda se ja ne bomo ogrevali za kar koli vselej že preteklega ali prihodnjega, saj smo vselej že preigrani in izigrani. Bodimo raje pametno pojmoholični, tako da se priličimo hladnokrvnosti izvirnega hlada diferencirajoče indiferentnosti!

Tuhtač v meni si v tem trenutku ni ničesar olajšal. Kako pa naj zdaj mislim razliko med Nietzschejevo rešilno trditvijo, da so, v nasprotju z naivno metafizično vero v absolutna nasprotja, vse stvari in nasprotja zazankana v eno, in nerešilnostjo trditve, da je različno lahko samo tako, da je isto v različnosti? Tretji namig je bil kar se da mimogrede podan. Imenuje se demon ravnodušnosti.

Pri Heideggro je eksistencialnost tisto razumevanje, ki ga gre kar se da vzvišeno razločevati od zgolj eksistencialnosti samopozabljenega razumevanja. Ki ni na ustrezni višini zastavljene naloge. No, lahko pa je zraven, kot hvaležno nazoren primer vulgarno napačnega. Se še spomnite primerjave z ljubečim? Pri Heglu se imenuje iskreno: ravnodušnost. In tudi pri hegllov-

cih enako. Ampak – bi se v meni na kratko in sladko zasmel temni demon Friedricha – kako naj se zdaj začnem za to hladnost ravnodušnosti velepametnosti – ogrevati? Potrebujem pomoč. Je kdo tu, da me tresoče nevednega popelje v ta hram učenosti? Je tu kak subjekt, za katerega predpostavljam, da ve? Ah, koliko zarečenega kruha se človek naje v ljubezni! Kolikokrat se osmeši, ko jame v tej najljubkejši in najbolj zverinski drami držati pozo! Vam zaupam smešnico lakanovstva? Na uho to novico, v tem ko smiselno nadaljujem Žižkovo: kot je bilo v krščanstvu prepovedano brati svete spise in je bilo v marksizmu prepovedano brati Marxa, je v psihoanalizi prepovedano brati Lacana. Kako? Kaj misliš s tem? Da ne bi niti slučajno niti pomislil ne, da ne bi, ne! Kakšno drenjanje okoli velikega drugega na veliki tribuni svetovnega duha neki! Očitno nisi dovolj pameten, da bi dojel veličino kritične misli, ki spotika *sujet supposé savoir*. Vsaka substanca je za samozadostni status subjekta vselej že prepozna. Trpiš zaradi te samoizgube? Pridi, odreči se naivni zagretosti za polnost lastne substance, pridi, te bomo popeljali k Njemu. Le naj te bo strah. Strah te bo osvobodil samega sebe. Ampak, da ne bi slučajno! Ne, niti pomisli ne, da ne bi! Kakšen pridigar neki? Kakšna referenca na starozavezno naveličanost brez haska truda pod soncem neki? Kakšna rešitev v strahu božjem neki! Strah naš vsakdanji je menda ja povsem človeški, tako zelo zelo človeški!

Vsako ljubezensko razmerje je obdarjeno z rešilnim, če se zmore tu in tam izkusiti v dialogu čistega gneva. In samo tisti

ognjeni pes, ki dejansko izbljuba strupeno puhtečo sapo blatnodolsko, se lahko reši v drugega ognjenega psa, ki diha zlato sapo. Tako. Jaz sem se v tuhtalskem ljubezenskem razmerju izbljuval. Lahko sapo je zadihala moja duša. Začela je dišati po zrelih figah. Z vrta z jadranskega otoka, ki me v tem trenutku vabi iz dalje v svoj razgreti objem. Še skala na njem ne premore hladnokrvnosti ravnodušnosti. Še skala, ki zori v njegovi razgreti prsti, je gorka.

Zastavil si bom svojo uganko, ki se rada spogleduje z Nietzschejevo uganko vseh ugank. Od nje duša zakiha, kajti od skrivnosti se dobi le plitvo, kot se le da plitvo dihanje.

Kako mi je razlikovati med vselejšnjo zvozanostjo vselej hkratne vselej že istosti vselej ne še razlike, ki nikoli nima nič časa, in pomujanjem zvozanosti pomujanja istosti in pomujanja razlike, ki daje času čas?

Dovolj. Uganka zna biti slajša od najslajše fige, če ji pustimo biti uganka, tako kot bo že treba figi pustiti biti figa, da jo lahko ... Ja kakšna pametna! Še enkrat in dokončno, dovolj! Ah kako pamet rada odleti stran. In se zna v tem prekleto dobro pomujati. Zavoljo človeškega, vse preveč *premalo* človeškega na tem našem preljubem svetu! Ki nikoder nima konca samo zato, ker je Zemlja tako nebrezinteresno okrogla. Okrogla, kot so okrogli udi odalisk, ki počasi bredejo vedno globlje po vodi in nas vabijo za sabo. Tako zelo nebrezinteresno, kot je znal svojo stvaritev zreti stari dobri, tako silno narobe razumljeni Pigmalion. ●

DOWNSHIFTING

je zamenjava karierne poti za preprostejše življenje, čim manj odvisno od materialnih dobrin.



PREMISLEK O NOVIH OBLIKAH DELA V JESENSKI ŠTEVILKI REVIJE RAZPOTJA.

PRISPEVKE POŠLJITE NA ELEKTRONSKI NASLOV urednistvo@razpotja.si DO 30. 9. 2014.

CROWDSOURCING

je proces pridobivanja potrebnih uslug, idej ali vsebin s pozivom večje skupine ljudi k sodelovanju.*

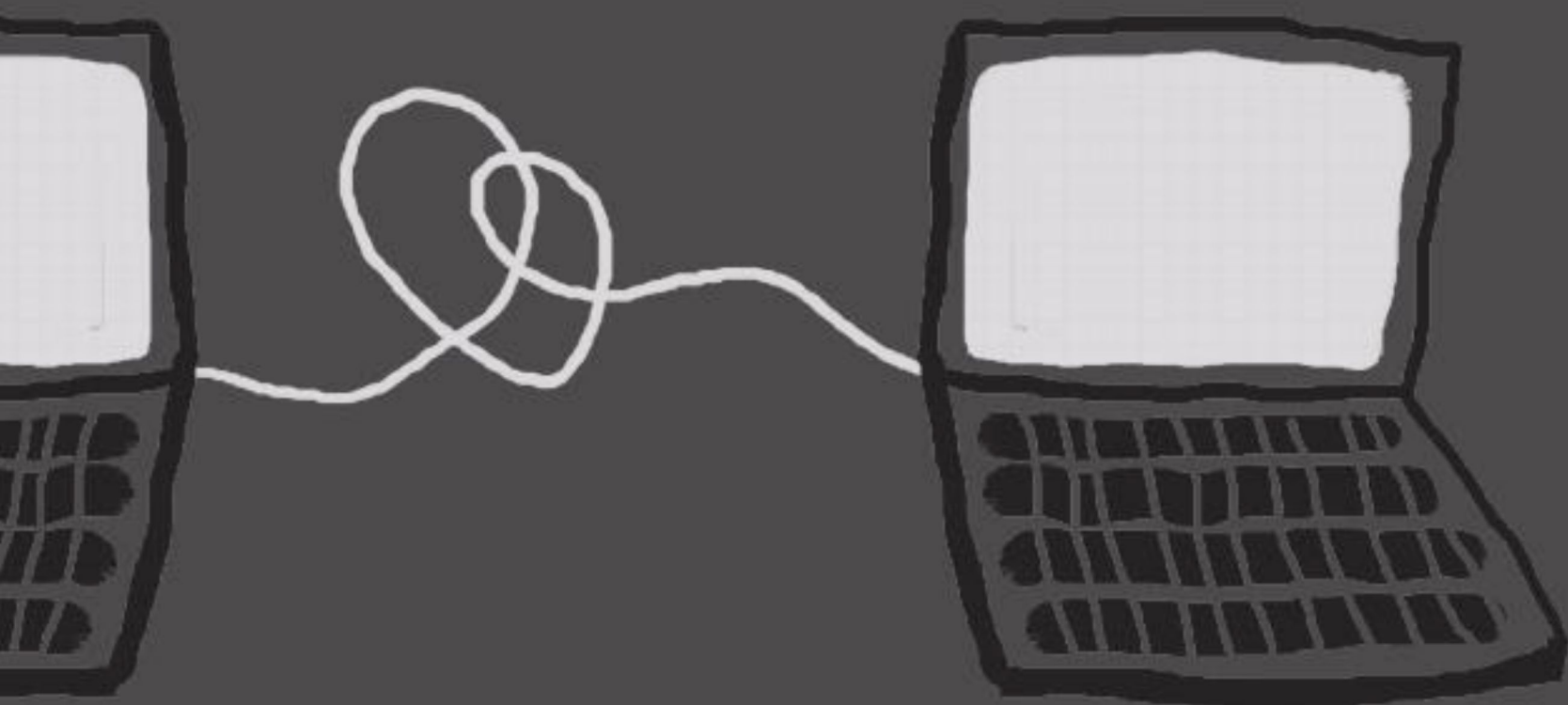
PREMISLEK O NOVIH OBLIKAH DELA V JESENSKI ŠTEVILKI REVIJE RAZPOTJA.



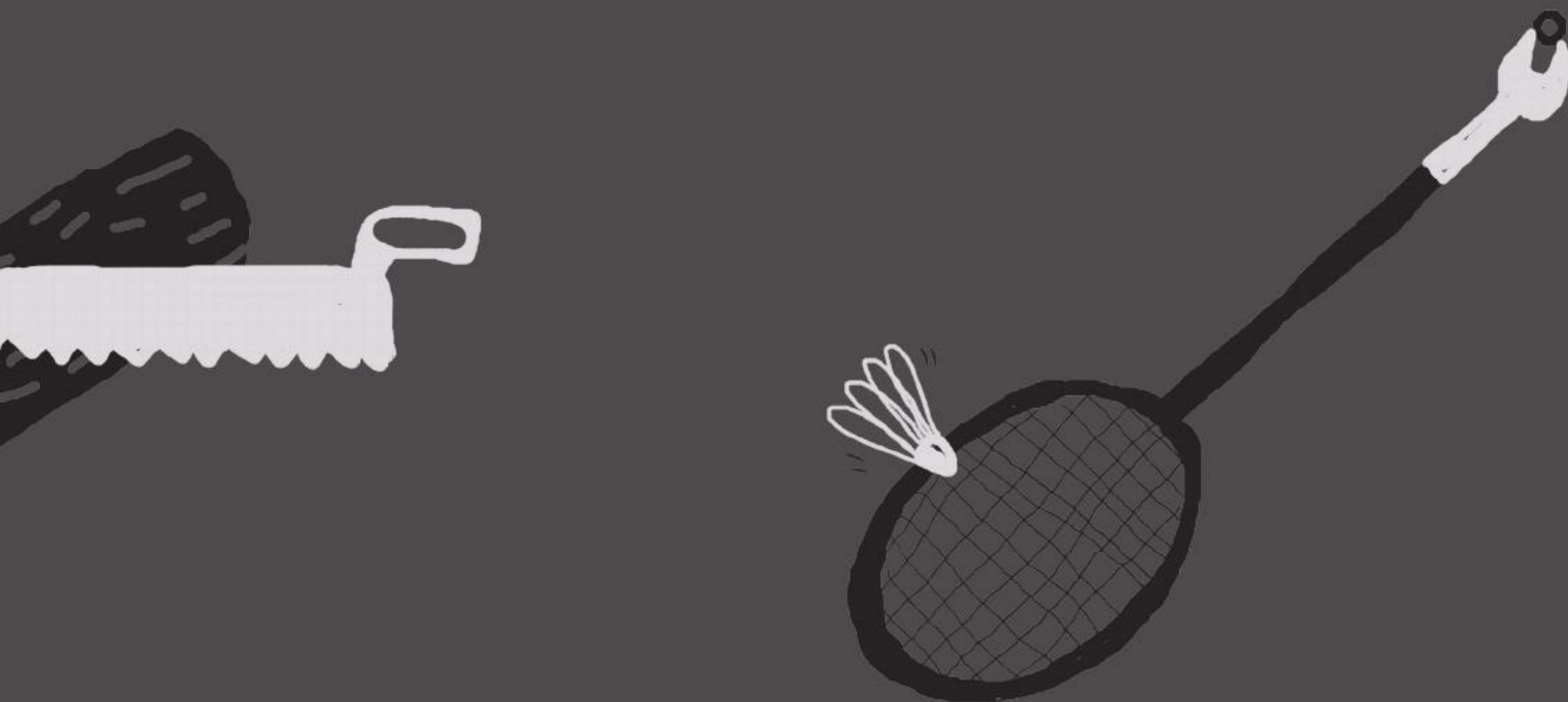
*Vir: Wikipedija

DELO

je tema jesenske številke revije Razpotja.*



PRISPEVKE POŠLJITE NA: urednistvo@razpotja.si DO 30. SEPTEMBRA 2014.



*Ker v reviji nimamo redno zaposlenih in ker je vsakdo izmed članov uredništva razpet med več prekernimi oblikami dela, bomo tokrat oblikovanje poziva za prispevke prepustili *crowdsourcingu* - bralcem in sodelavcem prepuščamo odločitev, kaj so pomembna vprašanja glede dela tukaj in zdaj. Pri tem si lahko pomagata z iztočnicami iz refleksije, objavljene na naši spletni strani na naslovu: <http://www.razpotja.si/vabilo-k-pisanju-na-temo-delo/>

»Nasprotujem nacionalizmu kot konceptu.«

– Marcus Pučnik,
publicist

Slovenska javnost se Marcusa Pučnika, posvojenca Jožeta Pučnika iz njegovega drugega zakona z Nemko Christel Kunath, nemara spomni iz šaljive anekdote, ki jo v izvrstnem dokumentarcu *Korak pred drugimi* (2003) pripoveduje Pučnikov sin Gorazd, da bi ponazoril očetov dar za sklepanje kompromisov. Sicer je o njem pri nas znanega le malo. Rosvita Pesek ga v monografiji *Pučnik* (Celovška Mohorjeva 2013) omeni enkrat samkrat: »Fant je bil talentiran za jezike in se je naučil tudi slovenščino« (str. 211). Danes Marcus Pučnik – ki poleg nemščine, slovenščine in seveda angleščine tekoče govori še srbohrvaško, špansko in katalonsko – živi v Barceloni, mestu, ki se zaradi svoje večjezičnosti in multikulturalnosti prilega njegovi svetovljanski naravi. V zadnjih letih je postal precej znan kot ikonoklastični publicist, ki se s pomočjo široke erudicije ter ostrega, irreverentnega sloga udeležuje številnih javnih polemik.

Luka Lisjak Gabrijelčič

Ko se kateri od katalonskih politikov, ki se zavzemajo za osamosvojitve, sklicuje na slovenski zgled (kar se ne zgodi tako redko), je zelo verjetno, da se bo oglasil Marcus Pučnik (kakor se podpisuje) in izpostavil zgrešenost analogije. S tem si je prislužil črno piko pri marsikaterem katalonskem domoljubu – in zdi se, da mu to godi. Zna pa tudi presenetiti: pred leti je v polemiki s tedanjim vodjo stranke Katalonske republikanske leve, ki je potekala na straneh najvplivnejšega barcelonskega dnevnika *La Vanguardia*, omenil, da njegova sestra še danes skrbno hrani katalonsko zastavo z belo zvezdo na modri podlagi, simbolom stremljenj po neodvisni »Katalonski republiki«, ki so jo njunemu očetu Jožetu podarili prav predstavniki te »bratske levo patriotske stranke«, ko so po osamosvojitvi obiskali Slovenijo. To je bil eden redkih primerov, ko je omenil svoje družinsko ozadje. »Moje zasebno življenje je natanko to,« pravi – »zasebno«. Kar dva meseca je trajalo, preden je privolil v

intervju. Ko je pogovor stekel, se je izkazal za zgovornega sogovornika, ki pa raje kot o sebi govori o javnih zadevah, ki ga prevzemajo. To je njegov prvi intervju za katerikoli slovenski medij. Pogovarjala sva se v angleščini: »Moja slovenščina je preslaba,« je skromno priznal, »bojim se, da bi že po nekaj stavkih nezavedno prešel v srbohrvaščino.«

Kako dolgo že živiš v Španiji? Kaj te je pripeljalo tja?

Na Univerzi v Hamburgu sem študiral španski in katalonski jezik, v mladosti pa sem tudi veliko stopal po Španiji. Neka dne sem se tu zaljubil in ostal. Razmerja je bilo kmalu konec, jaz pa sem v Španiji že ves čas od leta 1990 naprej, le v obdobju med letoma 1994 in 2000 sem bil večinoma na Balkanu, kjer sem delal.

Kot vojni dopisnik, drži? Kje pa si bil nastanjen?

Tja sem se odpravil kot novinar, ja. Najprej sem večino časa preživel v Sarajevu,

kasneje v Prištini. To najbrž res pomeni, da sem bil vojni dopisnik. Počel sem različne reči, a največ časa sem posvečal pisanju za časopise. Moji najbolj redni »stranki« sta bila dunajski *Der Standard* in madridski *El Mundo*.

Je zanimanje za Balkan povezano tudi s tvojim družinskim ozadjem? Tvoj oče je bil Jože Pučnik: so bile slovenske in širše jugoslovanske teme prisotne med tvojim odrasčanjem?

Jugoslavija, Slovenija in očetova osebna zgodovina so bile vseskozi prisotne. Oblikovale so moje dojemanje stvari in mi omogočile specifično ozadje, ki me je v času, ko je izbruhnila vojna, gnalo k sodelovanju v različnih humanitarnih in političnih akcijah, osredotočenih zlasti na Bosno. Logična posledica je bila, da sem v Bosni na koncu pristal kot novinar.

Mi lahko zaupaš kaj več o svoji dopisniški izkušnji? Naletel sem na ne-

Marcus Pučnik (r. 1965) je študiral jezikoslovje v Hamburgu in Barceloni. V 90-ih letih se je odločil za novinarsko kariero: od februarja 1994 do oktobra 2001 je delal kot dopisnik iz nekdanje Jugoslavije za razne evropske časopise, mdr. *Der Standard* in *El Mundo*, kasneje pa kot politični analitik za *International Crisis Group*. Po vrnitvi v Španijo se je posvetil področju vizualnih medijev in pisanju notranjepolitičnih komentarjev, predvsem za spletna portala *Crónica Global* in *Iberosphere*. Trenutno je zaposlen kot mednarodni tiskovni predstavnik za vplivno platformo *Societat Civil Catalana*, ki se zavzema za oblikovanje široke civilnodružbene koalicije proti odcepitvi Katalonije od Španije.



kaj tvojih člankov iz devetdesetih, kjer si zelo odločno nastopil proti srbskemu nacionalizmu in razgalil podporo, ki jo je užival v določenih zahodnoevropskih političnih in intelektualnih krogih ...

Kako ne bi bil kritičen do srbskega nacionalizma! Tisto obdobje je bilo grozljivo, a na nek način se čutim privilegiranega, da sem ga lahko spremljal od blizu. Vendar pa je bilo izredno težko. Dobro je, da ga je konec. Zelo dobro. Z veseljem sem pozabil na tistih nekaj bednih Miloševićevih apologetov iz Nemčije, Avstrije in drugod.

Gre pa za širše vprašanje. Nasprotujem nacionalizmu kot konceptu. Spoštujem domoljubna čustva, vendar pa je to vse, kar lahko pozitivnega povem o celotni zadevi. Sprašujem se, do katerega naroda bi lahko gojil taka čustva ... Zelo pa ljubim svojo Evropo, to grozno, lepo zmedo, enotnost v raznolikosti, ki jo končno ustvarjamo.

Zase praviš, da izhajaš iz »mešane nemško-slovenske družine«; tekoče govoriš šest jezikov, živiš v dvojezičnem in multikulturnem okolju, v Barceloni: zdi se, da se popolnoma

prilegaš podobi postmoderne in svetovljanskega *homo europaeusa* ... Kakšen je tvoj odnos do narodne zavesti? Kakšen pomen ima zate nacionalna identiteta?

Nacionalne identitete moramo spoštovati, vsako izmed njih. Kaj naj drugega rečem ... Kaj drugega pa še je? Ostalo so ljudje, državljani s svojimi pravicami.

In kakšen je tvoj odnos do Slovenije? Spremljaš dogajanje na Slovenskem? Ohranjaš zgolj čustveno in družinsko navezanost na našo deželo, ali čutiš, da je na globlji način zaznamovala tvojo osebno izkušnjo? Sprašujem te, ker Slovenijo pogosto omenjaš v svojih člankih, hkrati pa se izogibaš poseganju v slovensko javno sfero, tudi ko gre, recimo, za obeleževanje spomina na dediščino tvojega očeta. Tudi pred tem intervjujem si poudaril, da raje ne bi komentiral slovenskih zadev ...

V zadnjih desetih letih mi ni bilo lahko. Balkan sem zapustil s posttravmatsko stresno motnjo in od tedaj nisem še dokončno našel svojega mesta v svetu. Ak-

pot k neodvisnosti v poznih osemdesetih in začetku devetdesetih gledajo kot na primer, ki je podoben njihovemu. Sam nasprotujem takšnemu pogledu, saj primerja neprimerljivo, demokracijo z diktaturo. To je žalitev za vse, ki so se borili za demokracijo v Sloveniji in celotni Jugoslaviji. Včasih tudi pokažem na razlike v detajlih, na primer na dejstvo, da si katalonski separatisti želijo Veliko Katalonijo. To je zelo nerealistično pričakovanje. Slovenija, jasno, ni šla po tej poti. Hrvaška, Srbija, pa tudi Kosovo (če se spomnimo na Osvobodilno vojsko Kosova) pa v določenem trenutku so. Kot vemo, z grozljivimi posledicami. Katalonski nacionalizem pa se noče ali ne zmore ničesar naučiti iz teh primerov, čeprav jih imajo njegovi voditelji neprestano po ustih. To mora pač nekdo izpostaviti – in jaz to izpostavljam. Skrajno absurdno, pa tudi nevarno bi bilo, če iz teh primerov, bodisi pozitivnih bodisi negativnih, ne bi odnesli ničesar.

Kot dopisnik iz jugoslovanskih vojn sem videl nacionalizem v najbolj skrajnih oblikah. Proti njemu sem se boril tudi kot novinar. Bil sem prepričan, da je in-

na srečo je ta bitka drugačna, saj poteka v času miru in demokracije. To me kar veseli.

Če torej pravilno razumem tvoj argument, praviš, da je bila osamosvojitve Slovenije sredstvo demokratizacije – pravzaprav edino možno sredstvo –, pri Kataloncih pa je ravno obratno: demokracijo uporabljajo oz. zlorablja za svoje nacionalne oz. nacionalistične cilje?

Ja, tako nekako vidim zadevo. Z Miloševićem se ni dalo ustvariti skupne demokratične države. Osamosvojitve je bila nuja, demokratična nuja. Toda Španija je demokratična država, zato moramo v njej delovati skladno z vladavino prava. Diskurz katalonskih nacionalistov hoče ločiti ta pojma, demokracijo in vladavino prava. Vendar ne gre tako. Katalonski predsednik Artur Mas o odcepitvenem gibanju oziroma »procesu«, kot ga sam imenuje, govori kot o »brezhibno demokratičnem«, zadnje čase ga opisuje kot »radikalno demokratičnega«. A to ne drži. Institucije se zlorablja v svoje namene, kjerkoli lahko. Začne se že pri separati-

Spoštujem domoljubna čustva, vendar pa je to vse, kar lahko pozitivnega povem o celotni zadevi. Sprašujem se, do katerega naroda bi lahko gojil taka čustva ... Zelo pa ljubim svojo Evropo, to grozno, lepo zmedo, enotnost v raznolikosti, ki jo končno ustvarjamo.

tualnih dogodkov v Sloveniji skorajda ne spremljam več – pa tudi v Bosni ali Nemčiji ne, če smo že pri tem. Stanujem v Barceloni in komentiram teme, ki se tičejo okolja, v katerem živim.

Res pa je, da včasih omenjam Slovenijo, da bi se zoperstavil argumentom katalonskih nacionalistov, ki radi izpostavljajo Slovenijo kot svoj vzor. Na slovensko

formiranje eden izmed načinov, kako se zoperstavimo barbarstvu. V Bosni sem videl, kaj vse se lahko zgodi, ko nacionalizem razdre etnično mešano družbo. Katalonska družba je prav tako mešana, raznolika, katalonski nacionalizem pa vsebuje elemente etnične čistosti, ki jih globoko preziram. Zato mu nasprotujem. Tako kot sem to počel prej, drugod. Toda

stični zastavi, ki so jo v številnih občinah, povezanih v posebnem združenju za neodvisnost, razglasili za uradno. Občine temu združenju plačujejo članarino iz javnega denarja, še do nedavnega pa je imelo na razpolago brezplačne pisarniške prostore v nekaterih mestnih hišah. Lokalne dejavnosti tega združenja in njene sestrške organizacije Katalonske

nacionalne skupščine (ANC) prejemajo podporo raznih občinskih in medobčinskih institucij. Pred tedni sem se udeležil tradicionalnega ljudskega praznovanja, na katerem je lokalni veljak, ki je govoril v imenu javne funkcije, na katero je bil izvoljen, zbranemu občinstvu povedal: »Madrid nam hoče vzeti to,« pri čemer je meril na praznovanje, ki ga je nekajkrat poprej označil za »simbol sobivanja«. Ta primer lepo pokaže, kako potekajo zadeve na dnevni ravni. Nihče se ne upa upreti in zaklicati: »Hej, ne zlorablaj naše proslave za svojo strankarsko politiko!« Ko so v igri nacionalna vprašanja, se ljudje neradi izpostavljajo. In državljani utihnejo.

Mediji so tu drug problem. *De facto* gre za vladne medije, kar je tudi opaziti. Jasnó se kaže, vsak dan. Spomnim se, da so lanskega decembra na katalonski deželni televiziji po prispevku, v katerem je predsednik Artur Mas napovedal referendum o neodvisnosti, sledile podobe zborovanj za samostojnost, na katerih so udeleženci mahali z zastavami odcepitvenega gibanja. Celoten kolaž je spremljala pomenljiva pesmica o tem, kako moramo slediti svojemu srcu in koliko poti je še pred nami itd. Trajalo je celo minuto, nato pa se je ekran počasi zatemnil ... To je javna televizija. Potem so tu še zasebni mediji, ki prejemajo subvencije. Subvencije pa praviloma izkrivljajo trg. Vendar s to razliko, da se v tem primeru trguje z glasovi volivcev.

Nekoč sem rekel, da tu potrebujemo nekakšen DEMOS. Pred prvimi demokratičnimi volitvami v Sloveniji je bila že vzpostavljena določena stopnja svobode. Težava je bila v tem, kako prenesti sporočilo naprej, kako prebiti hegemonistični oblastni diskurz Komunistične partije. V Kataloniji, kjer v javni sferi

prevladuje vpliv nacionalizma, se približujemo temu stanju. Takšna situacija kliče po združeni opoziciji. In nenazadnje je tu vprašanje referenduma o neodvisnosti. Eden vodilnih predstavnikov Stranke katalonskih socialistov, ki so pravzaprav socialni demokrati in so v Kataloniji v opoziciji, je nedavno izjavil, da referendum »ne bi prestal nobenega demokratičnega testa katerekoli mednarodne organizacije«. Ne bi se mogel bolj strinjati z njim.

Katalonski nacionalisti, to moram znova poudariti, se v iskanju precedensov veliko ozirajo v tujino. Pogosto omenjajo Québec. In kaj so se naučili iz quebeškega primera? Prav ničesar. Ne kanadski *Clarity Act* ne debata o Škotskem vprašanju nista imela nikakršnega vpliva nanje. Demokracija pa zahteva jasnost, posebno na tej točki.

Toda demokracija – demokratična volja, demokratični proces – je v samem jedru zahtev katalonskih osamosvojitvenih zahtev. Prav v tej številki Razpotij mladi barcelonski filozof Jordi Graupera zagovarja tezo, da politična legitimnost v končni fazi izvira iz demokratične volje ljudi, ne pa iz institucionalno-proceduralnih praks, ki so globoko vpete v strukture moči in podedovane iz zgodovine. Sam si nekje ta stališča primerjal z voluntaristično filozofijo Carla Schmitta v času Weimarske Nemčije, ki si ji kot dober zgled zoperstavil pravni pozitivizem Hansa Kelsena. Če te prav razumem, vztrajaš pri strogi obrambi pravnih, sodnih in političnih procedur kot zaščiti pred tem, da ne bi volja večine preplavila celotno javno sfero?

Na tem mestu se lahko neposredno na-

vežem na nekaj, kar sem se naučil od svojega očeta. Nekega dne, že davno je tega, mi je govoril o pomenu pravne države. V Jugoslaviji ni bilo vladavine prava in zato je bil v zaporu. Njegove besede sem z vso resnostjo vzel na znanje, toda takrat mi še niso pomenile toliko, kot mi pomenijo danes. Tedaj sem bil še mlad, imel sem svoje ideale in prepričan sem bil, da zakon ne sme biti ovira na poti k boljši prihodnosti. Še vedno mislim tako, toda zdaj vem, da nam zakon zagotavlja svobodo. Ne zagovarjam stroge pozicije »zakona in reda«. Po pivu ali dveh bi zagovarjal celo revolucijo, in sicer na socialnih temeljih. Da pa bi bil za revolucijo na podlagi etničnih vzgibov? Nikakor. Kritičen sem do tega, kako katalonski nacionalisti, vključno z lahkomišelnim deželnim predsednikom, obrekujejo vladavino prava. Njihovo stališče je preprosto: volja ljudstva je nad vsem. To me zmrazi. V članku, ki ga omenjaš, sem hotel pokazati, do kakšnih skrajnosti lahko vodi Schmittova misel in da so naši pravni sistemi »kelsenovski«, če hočeš. Če katalonski nacionalisti želijo biti del Evropske unije in Združenih narodov, bi morda morali razmisliti o tem.

Toda to ni jedro problema. Osrednji problem je v tem, da je prišlo do konvergen-ce levega in desnega nacionalizma. Prvi prihaja »od spodaj«, iz lokalnega društvenega življenja, drugi pa »z vrha«, iz deželnih institucij. Nimata ničesar skupnega, razen želje po neodvisnosti. Če se ta uresniči, si bosta takoj v laseh glede vprašanja, kakšno družbo si želita. Svojo dejavnost za zdaj še odlično koordinirata po principu klešč: levi nacionalizem se predstavlja kot pristno ljudsko gibanje in prinaša argumente »ulice«, desni pa omogoča institucionalno podporo. Tandem odlično deluje, kljub temu pa je ka-

talonska družba glede vprašanja neodvisnosti še vedno razklana približno na pol. V njuno korist pa deluje gospodarska kriza, ki jo, kot vsak dober populist, znata izkoriščati v svoj prid.

V jedru problema, kot ga vidim sam, je torej nacionalizem. Ne morem se strinjati niti z njegovim popolnoma skomprompiranim desničarskim krilom niti z demagoško levičarsko stranjo. Konservativna stranka Arturja Masa se utaplja v tako globokih korupcijskih škandalih, da je ustanovitev nove države morda še zadnja rešitev zanjo. Levičarski nacionalisti so radikalnejši, pravzaprav so še vedno prepričani, da lahko ne le osamosvojijo Katalonijo, temveč ji pripojijo nova ozemlja. Imenujejo jih »Katalonske dežele«, v resnici pa gre za idejo nekakšne Velike Katalonije, saj se jim prebivalci drugih dežel nočejo pridružiti. Ozemlja, ki bi jih radi imeli zase, ne obsegajo le nekaterih drugih pokrajin v Španiji, temveč segajo še v Francijo, Andoro in celo v Italijo (deli Sardinije).

Tako levičarski kot desničarski nacionalisti se strinjajo, da mora biti izobraževalni sistem v Kataloniji enojezičen, čeprav so sodišča večkrat odločila, da imajo špansko govoreči prebivalci pravico do pouka tudi v maternem jeziku, če se za to odločijo. Kljub etnični mešanici, kakršna je Katalonija, nacionalisti vztrajajo na izobraževanju izključno v katalonščini. Toda ne iz legitimne želje po zaščiti katalonskega jezika, temveč zato, ker hočejo javno šolo uporabiti za izgradnjo nacije. Kar tudi sami priznavajo, če jih natančno poslušate. Njihov boj ni borba za svobodo ali boljšo demokracijo: gre za nacionalistični projekt.

Ne nasprotujem neodvisnosti, novim mejam in podobnemu. Pa naj nastane katalonska država, zaboga! A ne s temi

voditelji in njihovo čudno nacionalistično ideologijo. Naj bo referendum, vendar pod resnično demokratičnimi pogoji. V današnji Kataloniji jih ni.

Sploh še nisem omenil laži, s katerimi nacionalisti branijo svojo stvar. Te so mestoma tako absurdne, da so že smešne. Govoril bi lahko tudi o njihovi stalni praksi, da vsakega nasprotnika označijo za izdajalca. In o njihovi ne tako novi metodi, da mora biti vse v službi nacije, celo zgodovina. Predvsem zgodovina. Če citiram enega vodilnih katalonskih zgodovinarjev, Jaumeja Sobrequésa: »Zgodovina je miroljubno orožje v službi Katalonije.« Saj ne moreš verjeti!

Vse za domovino: to postaja slogan. Volja ljudstva nad zakonom. Vladavina množic. Klanjaj se novi večini, medtem ko se predsednik odloča, katero pravo bo upošteval: državno, mednarodno ali deželno, ki ga je tako ali tako ustvaril sam, za lastne potrebe. Državi dobesedno pravi, naj zamiži na eno oko, medtem ko sam gradi lasten, vzporedni pravni sistem. Jasno, da tu vidim na delu Schmitta in še kaj. Jasno, da mi ni to čisto nič všeč.

Kaj pa španski nacionalizem? Desnica ga dejavno promovira, madridski mainstream mediji pa se pretvarjajo, kot da ne obstaja. Mislim pa, da je vsakdo, ki je nekaj časa preživel v »globoki Španiji«, lahko opazil, kako zelo so razširjeni predsodki proti Kataloncem. Se ti ne zdi, da to špansko protikatalonstvo, ki se vse pogostejše odraža tudi v državnih politikah, pomembno prispeva k porastu odcepitvenih teženj v Kataloniji?

Neumni španski nacionalizem seveda obstaja. Z nekaterimi španskimi desničarskimi mediji in politiki se ne bi mogel manj strinjati. Drži, Katalonce je treba veliko-

krat braniti. Katalonce, pravim, ne katalonskih nacionalistov. Mnogi Katalonci so siti sovraštva proti vsemu, kar diši po katalonstvu. Ta fenomen vsekakor obstaja in nam pomaga razumeti vzroke in povode za trenutno radikalizacijo nacionalizma v Kataloniji.

Naj ponazorim s primerom: v sosednji Aragoniji živi več deset tisoč govorcev s katalonskim maternim jezikom, ki so naseljeni v ozkem pasu vzdolž deželne meje s Katalonijo. Pred kratkim so regionalne oblasti v Aragoniji, kjer trenutno vlada španska desnica, katalonščino, ki jo govorijo na tem obmejnem območju, uradno preimenovali z zapletenim administrativnim izrazom *Lengua aragonesa propia del área oriental* (»aragonski jezik vzhodnega območja«, op. L. L. G.). To je čisti nesmisel. Katalonci takšne poteze razumejo kot izzivanje, kot napad na njihov jezik.

Stvar pa je v tem: neumnemu španskemu nacionalizmu ne bi smeli nasprotovati z enako neumnim katalonskim nacionalizmom. Voditelji katalonskih secesionističnih organizacij si ne bi smeli jemati pravice do odločanja, kdo je Katalonec in kdo ni. Ne bi si smeli privoščiti iskanja izdajalcev na vsakem koraku. Ne bi si smeli dovoliti, da nasprotnike separatizma znotraj Katalonije stereotipizirajo na način, ki sem ga v nedavnem članku preprosto moral imenovati za protofašističnega.

Moj referenčni okvir je le redko Španija: večinoma delujem in razmišljam v okvirih Katalonije. Zanima me, kaj se dogaja tu in kaj se počne z ljudmi tukaj, kako ta radikalizacija vpliva na ljudi. Nekega dne sem prišel do zaključka, da je v tem pogledu sodobni katalonski nacionalizem veliko hujši od sedanjega španskega. To še vedno verjamem. V osnovi sta enako-

vredna, kot vsi nacionalizmi. Ko pa se začneš poglobljati v posamezne diskurze in načela ... Vzemimo stališče, da pouk ne bi smel potekati v španščini. Katalonija je mešana, ni etnično čista. In čeprav si katalonski jezik zasluži posebno pozornost in trud za njegovo ohranitev, pa so poskusi, da bi španščino izrinili iz mnogih sfer javnega življenja, neutemeljeni. Zaradi družbenih in pravnih razlogov. Zaradi principov.

Iredentizem, tj. želja po Veliki Kataloniji, je preprosto idiotska zahteva, pa vendar je pomemben gradnik sodobnega katalonskega nacionalizma. Kot sem že povedal, sem nasprotoval trditvi katalonskega predsednika Arturja Masa, da je to gibanje – namreč njegovo gibanje – »brezhibno demokratično«. Na voljo imamo zadostne dokaz, da je odcepi-tveno gibanje zlorabilo javne institucije, tako vladne organe kot tudi javne medije. To ne more biti v interesu katalonskega ljudstva, saj bi morale biti njegove institucije nepristranske. Samo tako se lahko zagotovi svobodne in pravične volitve. Naj bom jasen: tako kot španski nacionalizem ne predstavlja Španije, tako katalonski nacionalizem ne predstavlja Katalonije, čeprav trdi nasprotno. Na obeh straneh nacionalistične delitve najdeš mnoge dobre ljudi. Problem so voditelji. Katalonski nacionalizem, ki je trenutno hegemoničen, je osnovan na marginalni ideologiji. To preprosto ni tisto, kar si Katalonci zaslužijo. To ne more biti svoboda, ki jo zahtevajo.

Pogosto sem izpostavljajl kršitve nacionalistov, njihovo navado, da se razglašajo za edinega pravega predstavnika naroda in s tem izgovorom nastavljaajo v medije in institucije svoje kadre, čeprav je pogosto očitno, da niso dovolj strokovno usposobljeni. Razkril sem primer

zelo znane kolumnistke in mnenjske voditeljice, Pilar Rahole, ki jo je katalonska konservativna nacionalistična vlada nagradila za njene »zasluge« tako, da jo je zaposlila kot svetovalko »za nacionalno tranzicijo«. Dokazal sem, da je gospa ponaredila oba doktorata, s katerima se

Ne zagovarjam stroge pozicije »zakona in reda«. Po pivu ali dveh bi zagovarjal celo revolucijo, in sicer na socialnih temeljih. Da pa bi bil za revolucijo na podlagi etničnih vzgibov? Nikakor.

ponaša. Pa vendar se ni zgodilo nič. Tako tu potekajo stvari.

Res si ne želim videti Katalonije v rokah takšnih ljudi. Še zlasti, če na položaje pridejo z nedemokratičnimi sredstvi, na krilih ljudskega nezadovoljstva in brez spoštovanja do vladavine prava.

Vzroki za to nezadovoljstvo pa tičijo v tem, da se številni Katalonci počutijo oblegane, tako v ekonomskem kot v kulturnem smislu. Tegobe se kopičijo, trenutni dinamiki radikalizacije zmorejjo ubežati le redki. Vse to ne obeta nič dobrega. Ampak ljudje si pač po svojih močeh prizadevajo, da bi izvlekli čim več dobrega iz tega, kar mislijo, da se jim dogaja; in kot povsod se tudi tukaj trudimo, da bi presegli ekonomsko krizo.

Se pogosto vračaš v Slovenijo?

V Sloveniji sem bil zadnjič leta 2003. Tudi v Nemčiji nisem bil že dolgo. V zadnjem desetletju sem zelo malo potoval, kar je precej drugače kot v prejšnjih letih.

Torej še nisi bil na Brniku, odkar se letališče imenuje po tvojem očetu? Kako doživljaš obeleževanje spomina na osebo, ki ti je bila tako blizu?

Čutiš kakšno napetost med javno podobo svojega očeta in svojimi osebnimi spomini nanj?

Vse to se mi zdi nekoliko čudno, begajoče. Vse te uradne časti so seveda v redu in so mišljene dobronamerno, ampak ... Če sem iskren, so to stvari, ki jim v svo-

jem razmišljanju ne posvečam veliko časa. Če čutim napetost med svojim očetom in njegovo javno podobo? Ali obstaja razlika med predmetom in njegovo upodobitvijo? Od Magrittove pipe smo se vsaj toliko že naučili ...

Si vedel, da se zgodovinar Božo Repe zavzema za preimenovanje letališča, tj. za odstranitev Pučnikovega imena? Pred časom je pobudo prevzel tudi časnik Delo. Razlog naj bi bil govor, ki ga je Pučnik imel v Ljutomeru decembra 1990, ko je menda predlagal restriktivno politiko do podeljevanja državljanstev. Obtožujejo ga, da naj bi podpiral natančno takšen etnični nacionalizem, kot ga sam kritiziraš. Repe ga je celo obtožil »razpihovanja taiste ideologije, ki je vodila do izbrisa«. Pučnika dolžijo »spodbujanja administrativnega etničnega čiščenja«. Kako odgovarjaš na te obtožbe? Kaj meniš o trditvah, da naj bi tvoj oče bil nekakšen prikriti skrajni nacionalist?

Jasno se spominjam tistega brkatega moža, ki je v januarju 1992 obiskal moja starša, in spomnim se, kako mu je moj

oče zabičal: »Tiste ljudi moraš izbrisati. Njihova ušesa mi prinesi na verigi!« ... A če pustiva sarkazem ob strani: kdor govori o »etničnem čiščenju«, gotovo ne ve, kaj to pomeni in ima pomešane pojme o zgodovini. Vse, kar imamo, so neke na pamet izrečene opazke, nato dosti časa nič, potem pa administrativno dejanje, ki ga je izvedel nekdo drug. V ozadju ne vidim nobene konsistentne ideologije ali načrtne politike. Oboje pa nujno potrebuješ, če hočeš izvesti tovrsten politični maneuver: rabiš ideologijo, iz katere izhaja določena politika in nazadnje politični akt, ki v nekem trenutku oboje spravi v prakso. V tem primeru nič od tega ni bilo prisotnega. Zato so takšne obtožbe hudo pretiravanje. Očitno je, da so ti ljudje, iz-

brisani, mnogo pretrpeli, utrpeli so krivico. To mora biti popravljeno. Vendar pa naj se v to, prosim, ne vpleta Jožeta Pučnika. Znova sem prebral tisti njegov sporni govor, besedo za besedo, tako kot je o njem poročalo *Delo*. Ne vem točno, kaj je želel povedati. Vendar pa sem ga poznal. Ko Jože Pučnik reče, da je potrebno neko zadevo razrešiti »humano, socialno in pravno demokratično«, misli natanko to. O tem ste lahko prepričani. Bil je najbolj pokončna in pravična oseba, kar sem jih kadarkoli poznal. No, nekateri očitno mislijo, da je te besede izgovoril na izjemno ciničen način, kot kakšen SS-Obersturmbannführer, ki Zyklon B označi za »humano rešitev«. Bog jim pomagaj, jaz jim ne morem.

Zlo, ki ga povzročijo ljudje, jih preživi, dobro je pogosto pokopano z njihovimi kostmi. Prepričan sem, da je Repe častivreden mož. In prav tako so vsi, vsi častivredni. Vsake toliko uživajo v blatenju, vendar to ne more omadeževati njih samih. Kajne?

No, kljub občasnim polemikam se, onkraj političnih delitev, vse bolj uveljavlja konsenz o Pučnikovi pozitivni vlogi v slovenski zgodovini. Si bral biografijo, ki jo je o njem napisala Rosvita Pesek?

Ne, nisem. Veš, ne bi bilo lahko ... Brati knjigo o nekom, ki ga pogrešam, namreč. ●

Prevod: Katja Pahor



LJUBLJANA JE NJAM.

Morda tega še ne veste. Zato smo tu mi, da vas popeljemo na kulinarično potovanje po Ljubljani in vam odkrijemo najbolj slastne kotičke mesta. Pridružite se našim kulinaričnim sprehodom in spoznajte kuharske mojstre, ki bodo z veseljem z vami delili vse od prigrizkov do nobel pogrinjkov, od kave tretjega vala do čokoladnih mojstrovčin, od butičnega piva do žlahtne kapljice.

Kajti v Ljubljani je vse, in čaka na vas, da jo raziščete.



LJUBLJANANJAM

GURMANI V LJUBLJANI

www.ljubljananjam.si

Revijo **RAZPOTJA**
prejema **700** naročnikov
v Sloveniji in tujini.
Letno brezplačno razdelimo
še več kot **3000** izvodov.

TUKAJ
bi lahko bil
VAŠ OGLAS.

Za informacije pišite na
urednistvo@razpotja.si

O politični kulturi – nekoliko drugače

Portugalski prijatelj mi je nekoč razlagal, kako je kot najstnik pogosto do-pustoval na portugalski rivieri, kjer je bilo v visoki sezoni več turistov kot domačinov; teh je bilo pravzaprav komaj peščica. Ko se je včasih zgodilo, da je med to množico tujcev srečal sonarodnjaka, se je prav razveselil. »Od kod si?« – »Iz Lizbone. Pa ti?« – »Iz Porta.« Navdušenje se je nemu-doma prevesilo v sumničenje in nazadnje v besno prepiranje. Različni zemljepisni izvor je namreč pomenil pripadnost različnim nogometnim klubom in pogovor se je neizogibno končal z zagrizenim prerekanjem o spornih sodniških odločitvah, s polemičnim seciranjem brezštevilnih zgodb in zamer, nakopičenih v dolgih desetletjih medklubskega antagonizma.

Obstaja teorija, po kateri je notorična trdo-vratnost slovenskih političnih sporov pove-zana s pomanjkanjem močne kulture klub-skega nogometa. Marjan Rožanc je trdil, da se je zatrti skupnostni duh slovenstva, ki se vse od rehabilitacije protestantske refor-macije nekoliko sramuje svojega katolištva, vrnil v sprevrženi obliki podtalnega kolekti-vizma, kot prenapeto sektaštvo.

A pojdimo nazaj k naši portugalski anekdo-ti. Mar ni to otroško veselje nad srečanjem s sogovornikom, s katerim se lahko prepiraš o zadevah, za katere nihče drug ne ve, da so pomembne, pravzaprav bistvo patriotizma? Znani slovenski pesnik je nekoč dejal, da je med svojim bivanjem na tujem najbolj tr-pel, ker ni imel nikogar, s komer bi se lahko pogovarjal o Kocbeku, Plečniku in ritih na-takaric iz ljubljanskih gostiln. Internet je to sicer dodobra spremenil – na facebooku najbrž obstaja kakšen fan page riti dolo-čene natakaričice –, toda še danes od števil-nih zdomcev vseh narodnosti slišim, kako v življenju na tujem najbolj pogrešajo to, čemur bi učeno rekli »sistem referencialno-sti«. Anekdote, dovtipi, aluzije, reference iz visoke in popularne kulture – torej vse ti-sto, brez česar je naše občevanje z bližnjimi suhoparno, brezupno abstraktno. In, para-doksno, tudi bolj neosebno: kajti le naveza-

va na specifične okoliščine – kulturne, ra-zredne, jezikovne, zemljepisne, družinske, generacijske – nam omogoča vzpostavitev identitete na trdnejših temeljih, in ne le na poljubnih osebnih preferencah.

So nekatere teme, ki krojijo našo identiteto in zanimajo le sorazmerno majhen krog lju-di. Po sili razmer to velja tudi za vse teme, vezane na Slovenijo. Patriotizem pa ni nič drugega kot iskreno eksistencialno zanima-nje za vprašanja, ki se tičejo domovine.

Nekoč mi je Argentinec, potomec primor-skih izseljencev, razlagal, kako je svojo ba-bico, rojeno v enem od tržaških predmestij, vsako soboto pospremil v kavarno. Stara go-spa je bila najbolj vesela, ko je tam srečala sodeželanko s Krasa – pogovori so pogosto nanesli na staro domovino, najbolj zabav-no pa je bilo takrat, ko sta si začeli izme-njevati recepte. To se je pogosto izteklo v glasen prepir o pravilnem načinu priprave kulturnih jedi lokalne kuhinje, kot sta jota ali pinca. Praviloma v španščini, seveda. Ve-čino informacij o kulturni substanci svojega slovenskega izvora je moj argentinski sogo-vornik izvedel ravno iz teh gorečih polemik. O Sloveniji ni vedel veliko: vedel pa je, da obstajata dve veliki šoli priprave jote – šola kislega zelja in šola kisle repe – in da med njima zeva nepomirljiv antagonizem. To je



Komentar: Luka G. Lisjak

informacija, zapisana globoko v kulturni genom primorskega slovenstva.

Kuhinja in pesem sta bili od vedno glavna podporna stebra izseljenskih skupnosti, ki sta zavest o pripadnosti slovenstvu ohra-njala še dolgo potem, ko je jezik utonil v pozabo. Toda vsaj v zadnjem četrt stole-tja, ko imamo svojo demokratično državo, identiteto Slovencev – vsaj tistih z razvi-tejšo državljansko zavestjo – zaznamuje-jo tudi različna politična prepričanja. Velik del našega nelagodja ob tej razsežnosti naše pogojenosti izhaja prav iz dejstva, da o po-litičnem vidiku nacionalnega sobivanja ne razmišljamo kot o kulturnem vprašanju. A je eminentno kulturno vprašanje.

Le neskončno majhni del človeštva zanima, ali je Janša slabši od Jankovića ali obratno. Zagovorniki ene ali druge opcije te binarne formule manjšega zla, ki je do nedavnega določala našo politično zavest, smo enako sovražno nastrojeni eden do drugega kot benfiquistas do portistas. Toda že samo dejstvo, da se nam to vprašanje zdi vsaj malo pomembno, še več, že zgolj to, da nas moti njegova malenkostnost, priča o sku-pnem temeljnem zanimanju, ki se mu reče – Slovenija. Težava je v tem, da nam je glo-bina naših zamer dolgo preprečevala, da bi našim sporom postavili jasna pravila in do-segli soglasje o tem, kje se nehajo njihove male, prebrisane kršitve, ki jih še lahko tole-riramo in ki pravzaprav tvorijo jedro naših nestrinjanj, in kje se začenja polje nespre-jemljive arbitrarnosti – primerljive s premi-kanjem gola med igro – ki ruši same pogoje državljanskega sobivanja. Ravno ustroj teh nenapisanih, a brezprizivnih soglasij dolo-ča kakovost naše kulture. Tudi politične. ●

Slovenija, odprta v svet

V prislovnično odprtih družbah severne Evrope, ki jo je kriza prizadela relativno blago, se politika in širša javnost sprašujeta, ali se v negotovih časih ne bi bilo bolje zapreti v udobne trdnjave, še posebej, ker tudi v teh časih ne pojenja val migrantov iz tretjih držav, ki se mu pridružuje še malo manjši, a na videz skoraj enako preteči val iskalcev zaposlitve iz drugih evropskih držav, zlasti mladih vzhodnoevropskih demokracij. V tem strahu se postmoderne družbe evropskega severa deklarativno odpovedujejo sicer precej naivnemu idealu multikulturalnosti; zdi pa se, da se z njim odrekajo tudi humanističnim idealom solidarnosti, odprtosti, radovednosti. Znova govorijo celo o potrebi po (nacionalni) identiteti, ker pa so jo le malo prej zavrgle kot predmoderno, so zdaj v zadregi, kako naj jo definirajo.

Evropske države – in nič bolje ni drugod po svetu – še naprej ne vedo, kaj naj z ljudmi iz čolnov. Zdi se, da so družbe blagostanja globalnega severa utemeljene na tako občutljivem demografskem in družbeno-ekonomskem ravnotežju, da jih more zamažati pritisk relativno maloštevilnih, ki se jim uspe prebiti čez morske valove ali skozi mračne tunele tihotapcev z ljudmi. Zdi se, kakor da je blagostanje moč zagotoviti le natančno določenemu številu ljudi, ki poleg tega izpolnjujejo točno določene zahteve. Ali ne živimo na severni polobli torej le v prividu trajnega izobilja?

Dobra stran sedanje krize je, da ta privid razbija. V dobi globalizacije namreč ni mogoče vzdrževati življenja v sterilnih trdnjavah. Življenje na severni polobli se bo moralo sprijazniti z nujnostjo skromnejšega življenja in večje odprtosti. Severna polobla bo morala odgovoriti na izziv: tudi življenje ljudi iz čolnov mora dobiti tako visoko ceno, kot jo imajo »belska« življenja. To posebej velja za Evropo. Nikjer drugje namreč človeško življenje nima tako visoke cene, nikjer drugje nasilna smrt ni tako nepojmljiva: Evropa se (razen z redkimi izjemami in praviloma le s poklicnimi vojaki) ne gre več vojne, nima smrtnih kazni, ima dobro ureje-

no zdravstvo, ne pozna lakote, smrt zaradi terorizma in kaznivih dejanj pa je primerljivo malo verjetna.

Seveda nobena izmed teh družb ne bo pristajala na naivne, nepremišljene rešitve. Do neke mere upravičeno bodo pod pritiskom obstoječe mednarodne konvencije o begunskih, ki so bile napisane v precej drugačnih okoliščinah. A evropski humanizem in krščanstvo, ki sta te konvencije navdihnili, morata zdržati preizkus časov. Morda gre rešitve iskati v smeri vzpostavitve legalnih poti, po katerih je moč priti v območje svobode in blagostanja, pri čemer pa se kandidate predhodno izobrazbeno, jezikovno in kulturno usposobi za tak korak. Druga ali vzporedna pot je, da bodo države blagostanja zavestno pristale na preprostejše življenje in del narodnega dohodka namenile obsežnim »Marshallovim planom« za Afriko. V časih, ko se Slovenija sooča s posebnimi lokalnimi razlogi zaznamovano različico svetovne gospodarske in finančne krize, se tudi pri nas na novo meri »dalja in nebeška stran«. K temu nas sicer ne silijo begunci. V varnem alpskem zavetju bogatejših sosed, pod včasih uporabno krinko Vzhodne Evrope ali Balkana (na naše pretežno srednjeevropsko poreklo nevarno pozabljamo)



Komentar: Leon Marc

se zdijo ta vprašanja na prvi pogled komaj aktualna za Slovenijo. Toda če naj bo Slovenija verodostojen in odgovoren član evropske družine, mora nadaljevati z nošenjem sorazmernega dela skupnega evropskega begunskega bremena.

Potreba po odprtosti za begunsko problematiko pa je v bistvu le del za Slovenijo še pomembnejše naloge: odprtosti v svet. Slovenija nikakor ne sme dopustiti, da bi nas sedanja kriza zaprla vase; prav tako ne sme biti izgovor naša fizična majhnost. Kriza bo lažje rešljiva z odprtostjo. Zanašanje na »lastne sile« se namreč lahko kaj kmalu sprevrže v nekakšen neo-izolacionalizem in novo obliko nacionalizma, čigar značilnost bi bila popolna nezmožnost tako opevanih »lastnih sil«, da učinkovito naslovijo gospodarsko in moralno krizo, ter ščitenje nelegitimnih interesov taistih »lastnih sil«. Naša odprtost v svet in seveda niti naša uspešnost se ne moreta končati z »ambasadorji-športniki« (njihovi bleščeči uspehi nas kot nacijo na nek način v tem trenutku spravljajo v zadrego) in s tujo pomočjo z agregati (ki so jih nekateri vzeli kar za samoumevne).

Sanjam Slovenijo, ki kot fizično majhna država na geografsko izjemno ugodni legi vrvi od tujih študentov, raziskovalcev in profesorjev, turistov, tujih podjetnikov, tujih govoric in barv kože, nizkocenovnih letalskih prevoznikov in hitrih vlakov, ladij v Luki Koper. Seveda pa si bomo morali tudi sami, tako kot Evropa, odgovoriti na vprašanje o lastni identiteti. Brez te bo tudi naše soočenje s svetom brez sadov. ●

Konec španske usode?

Jordi Graupera

Ekonomska kriza, družbeni nemiri, razpad dvostrankarskega sistema, množična korupcija, kraljeva abdikacija, zaton ustavne legitimnosti – in secesionizem. Če se ozremo na ta seznam brez historičnega ali kakšnega drugega konteksta, je nemogoče ugotoviti, ali je govora o obdobju tik pred izbruhom Španske državljanske vojne (ali celo katerega drugega nemirnega zgodovinskega obdobja v 16. ali 17. stoletju) ali pa o nedavnih dogajanjih v španski politiki. To »ponavljanje tragedije kot farse« pa zastavlja vsaj dve vprašanji. Prvič: ali lahko španski državljani uspešno razrešijo katerikoli problem iz seznama? In drugič, grobo rečeno: ali bo tudi tokrat prišlo do izbruha nasilja?

Z zgornjim seznamom je kar nekaj težav. Recimo: vsi navedeni problemi pričajo o nestabilnosti in se torej zdijo kot nekaj slabega. Pa niso. Druga težava je manj očitna: vsi problemi niso iste narave. Nekateri so vzroki, drugi posledice; nekateri so kronična bolezen, drugi akutni simptomi; nekateri pa celo zdravila. Naposled je tu še tretja težava, ki pa na prvi pogled ni očitna: nekateri vidiki navedenih problemov so tako tesno prepleteni z evropskimi in globalnimi procesi, da jih je nemogoče obravnavati zgolj v kontekstu t. i. nacionalne politike. Od tod prva teza članka: nestabilnost španske države je lahko dobra stvar, vsebuje lahko svojo lastno, endogeno delno rešitev, njeni negativni in pozitivni vidiki pa so tesno povezani s splošnim kontinuumom zahodnih demokracij.

Kar se tiče drugega vprašanja: čeprav ne obstaja nedvoumen odgovor – kajti kdo lahko z gotovostjo predvidi izbruh nasilja? – v članku previdno zagovarjam stališče, da do prelivanja krvi *ne bo prišlo*; in sicer natanko zaradi okoliščin, ki današnje stanje v Španiji ločujejo od vse drugih zgodovinskih obdobj, na katere bi se lahko nanašal omenjeni seznam.

Glavni namen mojega članka pa je, da vam, slovenski bralci, pojasnim, zakaj mislim, da je odcepitev Katalonije smiselna in smotrna. To ne pomeni, da nameravam zagovarjati *pravico* katalonskega ljudstva do odcepitve – to bi namreč zahtevalo neke vrste metafizično argumentacijo o pomenih pojma »prave« ter razpravo o vprašanju, ali ima oznaka določene skupine ljudi kot »naroda« kakršnokoli vlogo pri priznanju njene kolektivne pravice, da se suvereno in potemtakem *dokončno* odloča o svoji usodi.

V sodobnem svetu so lahko takšne razprave izjemno zanimive, vendar v končni fazi jalove, saj ne morejo ponuditi nobenega zadovoljivega odgovora. Če nam je to všeč ali ne, svet, v katerem živimo, je javna arena, ki jo bolj kot bistvena racionalnost

določa racionalna smotrnost (nekaj drugega je seveda vprašanje, kako velesile in drugi centri moči uveljavljajo svoje interese: njihov *modus operandi* bi lahko označili kot racionalen z vidika lastnih interesov in iracionalen z vseh drugih gledišč). V demokratičnem okolju se od vsakogar zahteva, da javno izrazi svoje cilje, temu pa sledi pretres njihove upravičenosti. Zato bom v članku osmisлил odcepitev Katalonije od Španije tako, da bom prikazal racionalno upravičenost in smotrnost katalonskih zahtev. Toda ker pišem za tuje občinstvo, vam bom problem predstavil z nazornimi in konkretnimi argumenti – navsezadnje vsaka razumna utemeljitev izhaja predvsem iz pričakovanja, da nas bo sogovornik razumel.

Zato bi vam, slovenski bralci, rad predstavil tezo, da je seznam, ki sem vam ga podal v uvodnem odstavku – čeprav priča o trenutni in bodoči nestabilnosti – v bistvu dobra novica.

Zgodba o nemarnem prašičku in metafizika nacionalne enotnosti

Dobra novica je natanko zato, ker je *dokaz*. Namreč dokaz dejstva, da je v Španiji nekaj globoko narobe. Krožno ponavljanje istih problemov v različnih fazah zgodovinskega razvoja kaže na to, da tu ne gre za naključne težave; poleg tega trdim, da jih tokrat ne mogoče rešiti s klasičnimi paliativnimi recepti, ki zgolj potlačijo simptome do naslednjega izbruha. Lahko mi boste ugovarjali, da je ekonomska kriza prisotna v velikem delu sveta in zlasti v Južni Evropi (kot Slovenci o tem nekaj veste tudi sami). Drži. Toda to je podobno, kot če bi rekli, da je kriza kot veter ali ploha, da se *zgolj zgodi*. Tudi, če pozabimo na vprašanje, kdo je odgovoren za krizo, in tudi, če se strinjamo, da njen izbruh nima neposredne zveze z omenjenimi problemi Španije, smo soočeni s scenarijem treh prašičkov. Volk – oziroma veter ali ploha – se *zgolj zgodi*, tisti izmed prašičkov, ki



Foto: Sebastia Giralt/Flickr

je imel svojo hišico urejeno in dobro utrjeno, se je rešil, ostali, ki je niso imeli, pa morajo trpeti posledice svoje nemarnosti. Zgodbica se osredotoča na določene moralne in vrednostne pomanjkljivosti lenih, površnih prašičkov, toda ko se ozremo na štiri velike prašiče (tj. PIGS: Portugalska, Italija, Grčija, Španija), se moramo vendarle vprašati, *zakaj* so bile njihove hišice zgrajene tako nemarno, da niso vzdržale vetra ali plohe ali katerekoli druge ujme, ki se je *zgolj zgodila*. Ko enkrat odmislimo podobnosti in sinergije, bomo nujno prišli do precej različnih odgovorov.

V primeru Španije je odgovor v enaki meri preprost in zapleten. Zapleten je zato, ker vključuje celo množico različnih dejavnikov: statistiko kronične visoke brezposelnosti; dolgo zgodovino prepočasnega zatona nekaterih starih industrijskih sektorjev, kot sta rudarstvo in metalurgija; togo delovno zakonodajo, usodno razpeto med pretirano zaščito (večinoma starejših) polno zaposlenih delavcev in odsotnostjo vsakršnih socialnih varovalk za (pretežno mladi) prekariat; neakovostno javno šolstvo; spodletele poskuse industrializacije tradicional-

no kmetijskih regij; nesposobnost (že tako maloštevilnih) industrijskih centrov, da bi se iz konkurenčnosti cenene delovne sile prebili do konkurenčnosti inovativnosti; prezadolženost gospodinjstev; kronično odvisnost od kredita, evropskih sredstev, gradbeništva in turizma (tipični resursi, ki slabijo spodbude po osebni in profesionalnem izboljšanju); in tako dalje in tako naprej. Morali bi spregovoriti o različnih težavah posameznih vlad pri sprejemanju ustrezne zakonodaje ter zgodovinski nezadostnosti človeškega in industrijskega kapitala. To bi nas privedlo do obdobja tranzicije iz Francove diktature v t. i. razvito demokracijo, v katerem so stare in nove elite, pajdaški podjetniki, sindikati, velike politične stranke in stare aristokratske družine, prisesane na državo, vzpostavile zapletene kompromise za zavarovanje svojih interesov; pripeljalo bi nas do procesa liberalizacije, ki ga je Francov režim l. 1959 dosegel s pomočjo Mednarodnega denarnega sklada, sledeč dvema desetletjema gospodarske avtarkije pod taktirko zblojenih fašistov (se opravičujem za pleonazem); to bi nas privedlo do ponesrečenih ideoloških potez predhodnega republikanskega režima, še več, pri-

peljalo bi nas do problema post-fevdalnih klientel 19. stoletja (t. i. *caciquismo*), ki so nasledile absolutizem 18. stoletja, kar pa bi nas privedlo do imperializma in kolonializma 17. stoletja, ki je temeljil na ameriškem zlatu in nasiljem aristokracije ... Tu bom nehal, ker mislim, da ste razumeli poanto.

Preprosti odgovor utegne bolje osvetliti zadevo: glavni smoter Španije ni gospodarsko blagostanje. To morda zveni nenavadno, ampak razloži skoraj vse. Glavni smoter španske države kot političnega projekta je metafizične narave. Seveda obsta-

je španski centralizem projekt ali le izgovor – odgovor je verjetno odvisen od tega, koliko ste marksistični. Ta dvournost je še toliko bolj na mestu, ker se elite, ki se vežejo na ta center, spreminjajo – včeraj je bila velika dvorna in zemljiška aristokracija, danes visoki birokrati in pajdaški podjetniki. Toda kar nas tu zanima, je dejstvo – ali problem, če hočete – da je ta projekt/izgovor, ki uživa hegemonijo zgolj zaradi svoje moči in demografske teže, obsojen na neuspeh. To je tudi vir njegovih frustracij in cikličnih kriz legitimnosti.

Šele katalonska osamosvojitev bo odprla vrata polni demokratizaciji španske države in ji omogočila, da končno postavi gospodarski napredek v ospredje svojih prizadevanj, modernizira svoje institucije in vzpostavi kakovostne politične garancije za svoje državljane.

jajo ljudje, stranke in skupine, ki se zavzemajo za napredek in ki se ne navezujejo izrecno na ta metafizični projekt, vendar so bodisi prešibki bodisi se njihova vizija razvoja umešča v osnovne postulate tega metafizičnega projekta. Če upoštevamo te izjeme, lahko rečemo, da gre pri Španiji predvsem za *normativni diskurz usode, ki se uveljavlja skozi mehanizme moderne državne oblasti*. Kaj hočem reči s tem? Da obstaja nek aksiom, neka dogma – neka vera, če hočete – v metafizično poslanstvo španske države, ki je utemeljena na naraciji ozemeljskega poenotenja Iberskega polotoka. Ta naracija močno poudarja pomen unitarne nacije, ki je nastala z oblastnimi praksami aristokratsko-absolutističnega centralizma. Ta usoda torej vključuje tesno povezavo med nacionalno identiteto, jezikom in strukturo oblasti. *Španija-kastiljščina-unitarizem* je neizbrisna normativna triada, *sine qua non* ozemeljske celovitosti in duhovne enotnosti, ki stoji v jedru vsakega uveljavljenega političnega diskurza o španski državi. Povsem razumljivo je torej, da se vsako politično pogajanje med centrom, ki se ima za branilca metafizične usode, in periferijo, ki se skuša izviti iz njenega objema, izteče v zapletena pogajanja, kjer center v zameno za sprejetje vladajočega diskurza ponuja fleksibilizacijo svojih politik.

Ko govorim o centru, ne mislim le na zemljepisno realnost: tako kot v številnih drugih evropskih državah gre tudi tu za mašinerijo moči, povezano z reprodukcijo specifičnih elit. Ta reprodukcija seveda predpostavlja podrejanje vseh ostalih skupin, ki bi utegnile ogroziti njeno nemoteno nadaljevanje, ali pa vsaj njihovo previdno vključitev v kroženje ugodnosti, ki izhajajo iz te mašinerije. Toda nikoli ne moremo zagotovo reči, ali

Zakaj? Ker so manjšine močnejše, kot bi smele biti, in ker španski projekt/izgovor nikoli ni bil tako učinkovit, kot bi moral biti (kar je, mimogrede, dodaten argument v prid teoriji izgovora proti teoriji projekta). Katalonija je bila vedno premočna, da bi jo lahko spremenili v povsem špansko provinco, z izjemo nekaterih obdobj, ko so jo pokorili z nasiljem. Od kod izvira njena odpornost, ni nobena skrivnost, potrebuje pa daljšo razlago.

Katalonska odpornost: simptom šibkosti

Pred vznikom moderne, absolutistične, proti-manjšinske španske države na začetku 18. stoletja je bila Katalonija trgovska trdnjava, ki je zgradila svoje blagostanje na temelju pehajoče gospodarske moči njene prestolnice – Barcelone. Natančneje: barcelonske luke.

V srednjem veku je bilo barcelonsko pristanišče središče mediteranske velesile, kar lahko ob sprehodu po starem mestnem jedru vidimo še danes. Kljub občasnim krizam (vključno s političnimi trenji s špansko krono) je Katalonija do konca srednjega veka razvila predmoderno ustavno ureditev, namenjeno razreševanju sporov, značilnih za trgovsko družbo, in utrjevanju njenih prednosti. Ta struktura je temeljila na politično-ozemeljski suverenosti, bila pa je precej demokratična za tedanje čase. Človeški kapital in znanje je organizirala v kompleksno mrežo poklicnih združenj, cehov, zavarovalnic, pravnih privilegijev in protomodernih sistemov za zaščito osebnih svobod (npr. *habeas corpus*). Ta občestvena in politična moč, ki se je oblikovala skozi številne generacije, nam pomaga razložiti, zakaj so prebivalci tudi po prevladi političnega absolutizma

ohranili višjo stopnjo osebne in skupinske iniciative kot drugod po državi. Zato so bile katalonske elite prve, ki so južno od Pirenejev zagrabile priložnost, ki se jim je ponudila z industrijsko revolucijo.

Ko je v Evropi prišlo do industrijske revolucije (saj veste, kot veter ali ploha), so jo široke plasti katalonskega prebivalstva izkoristile s pomočjo dolge dediščine upravljanja s praktičnim znanjem. Zgodovinska naracija o podjetnih in pragmatičnih Kataloncih je znana in morda celo obrabljena, vendar nam pomaga razložiti ne le industrijski in politični vrvež katalonskega 19. stoletja, temveč tudi značilnosti katalonskega nacionalizma, kakor se je oblikoval na začetku 20. stoletja. Gibanje se je namreč rodilo kot politična platforma katalonskih podjetnikov, zato se je osredotočilo predvsem na vprašanja ekonomskega reformizma in se zavzemalo za reformacijo španske države v smislu postopne demokratizacije in učinkovitega tržnega gospodarstva. Hkrati pa je seveda zagovarjalo tudi lastne ozke interese, zlasti protekcionizem in visoke carine. Ta dvojnost med univerzalističnim projektom in interesno ozkostjo je zaznamovala celotno zgodovino katalonske politike, vse do danes. Pripoved o podjetni Kataloniji pa nam pomaga razumeti tudi določeno ambivalenco katalonske levice 19. in zgodnjega 20. stoletja, ki je bila izjemno močna prav zaradi zgodnje industrializacije, kot sem jo orisal v prejšnjih odstavkih. V mnogih pogledih je bila zelo podobna srednjeevropski – pozitivistični, racionalni in reformistični – levici, njen projekt pa je bila socialna in ekonomska revolucija, ki naj bi zajela celotno Španijo. Ta projekt je sanjal o avantgardni vlogi katalonskega proletariata pri modernizaciji in emancipaciji Španije, nanj pa je močno vpeljal tudi anarhizem, kar je bila v veliki meri posledica občutka radikalne odtujenosti od države in dnevne politike, ki je potekala v oddaljenem, vse bolj osovraženem centru.

Ta pripoved pa nam pomaga razumeti še neko drugo ključno dejstvo: namreč, da je sedanja katalonska družba izjemna mešanica, kar se tiče izvora njenih prebivalcev. Razprave o priseljevanju v sodobni Kataloniji so enako vroče kot marsikje drugod po razviti Evropi in vsebujejo podobne nevarnosti, toda ni mogoče govoriti o kakršnikoli etnični napetosti, kot je npr. veljalo pri razpadu Jugoslavije. Prav tako ne bomo našli nobenega diskurza o etnični čistosti ali česarkoli podobnega. Od srednjega veka dalje je zgodovinski razvoj Katalonije zaznamovalo priseljevanje od blizu in daleč: bilo je običajni pojav v oblikovanju in preoblikovanju tukajšnje družbe. To dejstvo igra izjemno pomembno vlogo v sedanjem sporu s špansko

državo. Nevarnost etničnih napetosti ali razkola vzdolž jezikovnih meja je minimalna. Obstaja izjemno veliko število ljudi s koreninami drugod po Španiji in vse večje število tistih, ki izvirajo iz drugih držav – toda to je politično precej irelevantno, saj gre za vprašanje (osebne) preteklosti, ne pa (skupinske) sedanjosti in bodočnosti. Gre za osebne, družinske identitete, ki se na polje družbenega odslikavajo v nepravilnih vzorcih, na polje političnega pa sploh ne. Katalonska družba je prešla iz »imunološke paradigme« družbene predstave – po kateri je »zunanje« nekaj slabega, nevarnega, pred katerim se je treba braniti – v to, čemur nemško-korejski filozof Byung Chul-Han pravi »nevrolška paradigma«, kjer sta bogastvo in raznolikost del notranjosti družbenega telesa. Tako so danes znotraj vseh političnih gibanj v sodobni Kataloniji – ne glede na njihovo ideološko profiliranost ali stališče glede nacionalnega vprašanja – prisotni posamezniki najrazličnejših izvorov in osebnih identitet. Ljubezen, spolnost in potomstvo so nepregledno pomešani z razredi, ideologijami in spomini, v družbi, kjer je približno 70 % prebivalcev bodisi rojenih drugod ali ima vsaj enega od staršev od drugod, kot je v svoji zadnji novoletni poslanici poudaril predsednik Artur Mas.

Treba je poudariti, da v večjem delu tega obdobja (se pravi, tako pred 18. stoletjem kot kasneje), večina katalonskih političnih projektov ni predvidevala odcepitve od Španije. Toda prav tako ne smemo pozabiti, da so obstajala obdobja (npr. konec 17. stoletja in v dvajsetih letih prejšnjega stoletja), ko so taki projekti dejansko obstajali, bili pa so tudi dokaj vplivni. Lahko bi rekli, da so Katalonci verjeli v Španijo in da jih je v nacionalizem in secesionizem vedno znova pahnila lastna šibkost – lastna nesposobnost, da bi iz Španije ustvarili lojalno in prijazno državo po meri svojih interesov. Toda lahko bi trdili tudi obratno: lastna šibkost je Katalonce silila v to, da so opustili odcepitvene težnje in videli v modernizaciji in decentralizaciji španske države edino realistično rešitev svojih težav. Seveda, gotovo obstajajo ljudje, ki so izključno španski nacionalisti ali zgolj nepopustljivi katalonski secesionisti, ne glede na okoliščine; toda iz historičnega vidika je primerneje reči, da je zadnja tri stoletja zaznamovalo neprestano nihanje med reformizmom in secesionizmom ter da se je nihalo večji del gibalo nekje v vmesnem prostoru.

Enako seveda velja, kot ve vsak Evropejec, za razmerje med socialnim in političnim reformizmom in vstajništvom. Iz tega razmerja izhaja dolga zgodovina različnih oblik bojov in dogovorov med ekonomskimi elitami Barcelone in Madridom, ki

so nihale med kratkimi obdobji uspešnega in poštenega sodelovanja in precej daljšimi dobami direktne dominacije, v tesni in dinamični povezavi z življenjem in usodami širših ljudskih množic, ne glede na njihovo nacionalno identiteto in politične preference. Gre za niansirano zgodbo moči in šibkosti, kjer je na eni strani absolutistična država z metafizičnim izgovorom za svoj centralistični projekt, na drugi pa trgovsko-industrijsko regionalno središče s specifično kulturo, jezikom in družbenim tkivom. Priznam: gre za poenostavitev, če ne drugega zato, ker so vedno obstajali metafizični nacionalisti v Kataloniji in trgovsko-industrijske elite v Madridu; toda opisujem splošni trend, ki je v jedru sedanjih in preteklih trenj. Obstoj specifične katalonske družbe, ki se je upirala vsrkanju v skupno špansko identiteto, je torej simptom dvojne šibkosti: gospodarske šibkosti centra in politično-demografske šibkosti obrobja.

Infrastrukturalna zapostavljenost ali center proti provinci

Glavni cilj španske države torej ni bil nikoli – niti danes niti v preteklosti – ekonomski napredek ali kakršnakoli oblika stvarne, pragmatične, racionalne družbene pogodbe med ozemlji in skupinami, ki jo sestavljajo. Gre za to, da se Španijo tako ali drugače ukroji po modelu unitarnega ideala, kot so si ga zamislili kovači njene identitete in tvorci političnih tradicij. Decentralizacija naj bi služila predvsem integraciji različnosti in ne razvoju v policentrično skupnost. Vsaj tako so si jo v času tranzicije zamislili v centru. Na gospodarsko proaktivnih obrobjih so na zadeve gledali drugače. In tu je jedro spora.

Aktualen primer. Kot sem omenil, je bila Barcelona v srednjem veku izjemno pomembno пристanišče, eno izmed štirih najpomembnejših v Sredozemlju. Zelo pomembno je še danes. Barcelonska urbana aglomeracija je, na podlagi podatkov ZN, tretja največja v vsem Sredozemlju, za Istanbulom in Kairom. V njej živi več kot polovica prebivalstva Katalonije, samo pristanišče pa je eno največjih v zahodnem Mediteranu.

Zdaj pa pogledajte na zemljevid: pomislite na infrastrukturne danosti in si predstavljajte ladje, ki prek Sueškega prekopa pri našajo dobrine na zahodnoevropsko tržišče. Povsem naravno je, da se izkrcajo v Barceloni, saj bi v nasprotnem primeru – če bi hotele najti podobno opremljeno luko – morale pluti mimo Gibraltarske ožine vse do Nizozemske. Nima smisla. Na Barcelono pa je tesno vezana katalonska luka v Tarragoni, ki leži nekoliko južneje, še bolj južno od njiju pa leži pomembno pristanišče v mestu Valencia. Če potegnemo črto od francoske meje do Gibraltarske ožine oziroma Algecirasa (trenutno največje

španske luke), boste dobili linijo, na kateri ležijo vsa pristanišča, ki so igrala pomembno vlogo v zgodovini Iberskega polotoka. Povsem logično.

Zdravi razum vam pove, da bi vsakdo, ki stremi k ekonomskemu napredku, storil vse, kar je v njegovi moči, da omogoči čim bolj nemoten pretok blaga med temi pristanišči. Tako bi se barcelonsko pristanišče, ki je že kakih tisoč let eno najpomembnejših v tem delu sveta, kar najbolj učinkovito povežalo s perifernimi lukami na španski sredozemski obali in vezalo nase francosko tržišče. V državi brez industrijske tradicije, kot je Španija (izjemi sta ravno Katalonija in Baskija), bi bilo to življenjskega pomena: na liniji, ki bi povezovala ta pristanišča, bi lahko postavili velikansko število obratov, ki bi polizdelke, ki prihajajo iz Azije, predelali za zahodnoevropska tržišča. S tem bi se ustvaril pomemben protipol industrijsko-infrastrukturnemu kompleksu okoli severnih luk. Sicer teče vzdolž te linije avtocesta: vendar z najvišjimi cestninami v državi. Zgrajena je bila v šestdesetih letih kot pogoj, ki ga je Mednarodni denarni sklad vsilil Francovi Španiji med pogajanja o liberalizaciji, ki sem jih omenil zgoraj. Tedaj se je španska aristokratsko-birokratska elita upirala izgradnji infrastrukture, ki bi omogočila takšno povezavo. Danes je podobno. Ta odpor čutijo vse do Bruslja, kjer evropske institucije (skupaj s katalonskimi evro-poslanci) že leta prepričujejo španske organe o nujnosti mediteranskega koridorja vzdolž obale. Španske stranke in lobiji vztrajajo pri »osrednjem koridorju« prek Madrida. Ta alternativa je izjemno draga, saj bi zahtevala predor skozi Pireneje, na drugi strani pa ni absolutno ničesar, na kar bi se ta koridor navezal. A v očeh Madrida ima ta alternativa ključno prednost: v loku bi se izognila Kataloniji.

Mediterranski koridor bi namreč okrepil Katalonijo (spomnite se zgodbe o moči in šibkosti); poleg tega je treba razumeti, da sta Valencia in Katalonija, ki sta danes zgolj regiji znotraj španske države, bili vse do 18. stoletja delno samostojni ozemlji, povezani v konfederacijo, govorita pa tudi isti jezik, katalonščino. Če bi ustvarili infrastrukturo, ki bi ju učinkovito povezala v enotno gospodarsko območje, bi s tem okrepili robni del španske države.

Ni naključje, da se besedica »federacija« v španski ustavi pojavi le enkrat, in sicer v členu, ki prepoveduje medsebojno federacijo posameznih avtonomnih regij. Vsi dobro vedo, da je ta določba usmerjena izključno proti institucionalni povezavi med Katalonijo, Valencio in Balearskimi otoki: tremi katalonsko govorečimi deli nekdanje Aragonske krone.

Konec neke dobe

Znova se ozrimo na začetni seznam: ekonomska kriza, družbeni nemiri, razpad dvostrankarskega sistema, množična korupcija, kraljeva abdikacija, zaton ustavne legitimnosti – in secesionizem. Zdaj bi moralo biti jasno, da so vsaj trije od sedmih elementov na seznamu povezani z opisanim ekonomskim ozadjem: kriza, nemiri in množična korupcija. Kriza je rezultat nesposobnosti španskih institucij in elit, da bi se resno spoprijela s čimerkoli, kar bi segalo onkraj ohranjanja osebne moči. Vsak korak, ki je vzbujal upanje – evropska integracija, pomoč evropskih strukturnih skladov, dostop do ugodnih kreditov ipd. – se je sprevrgel v izgovor, s katerim se izognemo globlji in daljnoročni preobrazbi. Ko je udarila splošna kriza, je s seboj prinesla tudi partikularno krizo, ki je razgalila vso polovičarstvo in nedoslednost. Njen vpliv je bil še toliko večji zaradi obsega sive ekonomije in neverjetno plitke politične zavesti, ki izhaja iz naravnost smešne servilnosti medijev, ki vztrajno mižijo pred resničnimi problemi.

Nedoraslost javne sfere vodi v nerazumevanje resničnih vzvodov družbenih sprememb. Res je, da so maja 2011 izbruhnili množični protesti, ki jim je sledil val manj množičnih. Toda njihov učinek na splošni diskurz je bil zanemarljiv; artikulirali niso nobene resnične alternative, še več, spremenili niso niti načina, kako se v Španiji razpravlja o težavah – shematično, ideološko, kričeče in obupno dolgočasno. Kljub temu se je v nedavnih evropskih volitvah nezadovoljstvo, ki se je izrazilo na protestih, kanaliziralo v nekatera nova levičarska politična gibanja. Vzporedno z njimi so vzniknile populistične desničarske stranke. Po zaslugi teh novih političnih platform se je skrhal hegemonija dveh strank, ki sta obvladovali špansko politiko od osemdesetih let dalje: konservativna Ljudska stranka (PP) in kvazi-socialdemokratska Španska socialistična delavska stranka (PSOE). Razvejana korupcija je glavni faktor, ki usmerja politično retoriko novih strank in gibanj. Grozljivi škandali, ki so razkrili podkupovanje izvoljenih funkcionarjev pri javnih razpisih, ter odsotnost sistema, ki bi omogočal vsaj minimalno odgovornost, je za politike stare šole *business as usual*. Korupcija, ekonomska kriza in jeza državljanov nad razkrojem javnih servisov počasi vodijo v kolaps političnega sistema, kakor se je oblikoval v tranziciji.

V temelju politične krize leži globoka ustavna delegitimacija. Z današnje perspektive se ustava iz l. 1978 zdi vse manj kot umni sporazum med pripadniki nekdanjega režima in predstavniki novih sil, vse manj kot vzorni primer bratske sprave v imenu politične racionalnosti, usmerjene v prihodnost, vse manj kot pregovorna srednja pot med Španci različnih usmeritev in zgodovinskih izkušenj – in vse bolj kot primer oportunistične molčečnosti in pozabe v slogu mafijske *omertà*, kot konvergenca interesov raznorodnih elit in organizacij, odtujenih interesom ljudstva. Bolj kot ograda, ki naj bi ljudi varovala pred premočjo vladajočih razredov, se je ustava namreč sprevrgla v nekaj povsem nasprotnega: v nerazumno visok zid, ki *demosu* onemogoča dejavno sodelovanje v političnem procesu ter minimalno zaščito političnih in drugih manjšin pred grobo nadvlado večine, hkrati pa preprečuje odgovornost oblastnikov in varstvo državljanov pred njihovo koruptivnostjo in arbitrarnostjo.

Med Katalonci je ta splošni občutek neuspele demokratične transformacije španske države še toliko bolj akuten. Ustava, ki jo je nekoč podpirala velikanska večina katalonskega prebivalstva, saj je obljubljala svobodni razvoj njihovih ambicij in narodnostnih posebnosti, se je namreč izkazala za izgovor, s katerim so osrednje oblasti pristigle peruti vsem prizadevanjem, ki bi ogrozila projekt/izgovor španske metafizične usode. Primer: l. 2010 je Ustavno sodišče (ta spomenik sporazumne fevdalizacije javne sfere med velikimi igralci, ki ne deluje kot samostojen akter v sistemu uteži in protiuteži, temveč kot igrišče zunanjih interesov) po kar štirih letih odločanja razveljavilo ključne točke novega katalonskega Avtonomnega statuta (nekakšne deželne ustave), ki so ga pred tem potrdili (v obratnem vrstnem redu): ljudje na referendumu, španski parlament (pri čemer je tudi sam temeljito obrusil nekatera najpomembnejša določila – »obrusiti« je dobesedni izraz, ki ga je uporabil vplivni španski socialistični politik)¹ in katalonski parlament (z 89-odstotno večino). Pri tem moramo dodati, da je korupcija vsakodnevni pojav tudi v katalonski regionalni politiki, neprestani izbruhi naravnost grotesknih škandalov pa med ljudmi ustvarjajo občutek, da se končuje neka doba, da tone celotna elita, ki je obvladovala obdobje kralja Juana Carlosa, skupaj z njo pa značilni pragmatizem tranzicijske politike.

Torej ni čudno, da kraljeva abdikacija deluje kot nekakšen ve-

¹ L. 2006 je socialistični voditelj Alfonso Guerra na shodu socialistične mladine ironično razlagal, kako so v parlamentarni komisiji za ustavna vprašanja »kot mizar počasi brusili katalonski Statut«, dokler ni bil primeren za sprejetje. Posnetek je prišel v javnost in vzbudil ogorčenje katalonske javnosti. (op. prev.).

Bolj kot ograda, ki naj bi ljudi varovala pred premočjo vladajočih razredov, se je ustava sprevrgla v nekaj povsem nasprotnega: v nerazumno visok zid, ki *demosu* onemogoča dejavno sodelovanje v političnem procesu ter minimalno zaščito političnih in drugih manjšin pred grobo nadvlado večine, hkrati pa preprečuje odgovornost oblastnikov in varstvo državljanov pred njihovo koruptivnostjo in arbitrarnostjo.

liki finale. Monarhu ni preostalo drugega, saj je bil soočen s korupcijo v lastni družini, ogorčenjem javnosti nad nezmer-no porabo javnih sredstev v času krize, predvsem pa z naglim bledenjem svoje javne podobe kot junaka demokratizacije. Ni bil več sposoben služiti kot arbiter med interesnimi skupinami, družbenimi sektorji, vplivnimi manjšinami in zoperstavljenimi ideologijami: zato njegova abdikacija ustvarja vtis obupanega pobega. Mnogi vidijo v njej zadnji poskus globoko kompromitirane elite, da reši, kar se še rešiti da. Novi kralj, Filip VI., je soočen s paradoksom: če se loti reševanja kateregakoli izmed nakopičenih problemov, bo to pomenilo, da je ustava prazen in nepotreben dokument, saj se prava oblast ne nahaja v izvoljenih institucijah in je torej izven dosega ljudske volje. Še več: če bo prevzel vladarsko krono, da bi, kot se zdi, pomagal pri usklajevanju interesov privilegiranih elit, bi to pomenilo, da imamo kralja zato, da ljudem preprečimo kakršnokoli resnično spremembo.

Miroljubni upor srednjega sloja

Zakaj pravim, da ne bo prišlo do nasilja? Predvsem zaradi narave preostalih dveh elementov na seznamu: razpada dvostrankarskega sistema in katalonskega secesionizma. Z drugimi besedami: zaradi razlik, ki ga ločujejo od podobnih seznamov iz drugih obdobjih. Razkroj dvostrankarskega sistema – ki se je, kot se mi zdi, šele dodobra začel – je posledica vdora visoko izobraženega srednjega sloja, ki zahteva večji delež oblasti, v politični proces. Gre za zelo podoben profil ljudi, ki vodijo odcepitvena prizadevanja v Kataloniji. To je zgodovinska novost

v španskem okviru: prvič imamo opraviti s širokim srednjim slojem, ki se dejansko razume kot srednji sloj. Glavno gibalno obeh gibanj je prepričanje, da je mogoče marsikaj spremeniti na bolje, v nasprotju s klasičnim obrazcem, po katerem nimamo »ničesar za izgubiti«. Pri obeh pojavih najdemo zaskrbljenost nad pomanjkanjem demokratičnih garancij in podobno zavzemanje za poglobitev demokratičnega procesa. Osrednja politična zahteva katalonskih secesionistov ni toliko samostojnost sama po sebi, temveč predvsem pravica do svobodne odločitve o neodvisnosti.

Vladajoči konservativci se na zahteve secesionistov odzivajo s strategijo popolnega odklanjanja, socialistična opozicija pa s popolnim zanikanjem. Nova levica, ki odžira glasove etabli-ranim socialistom, sicer nasprotuje neodvisnosti Katalonije, vendar pa eksplicitno podpira razpis referendumu o samostojnosti. Poleg običajne levičarske agende je prav odprtejši odnos do odcepitvenih zahtev razpoznavni znak te nove sile v španski politični areni, ki je s svojimi volilnimi uspehi že povzročila odstop vodje socialistične opozicije Alfreda Péreza Rubalcabe. Evropske volitve, ki so na vsedržavnem merilu potrdile rastočo popularnost nove leve, so istočasno dosegle pomembno zmago za katalonske stranke, ki se zavzemajo za razpis referendumu o neodvisnosti: nasprotniki referendumu so namreč skupaj uspeli iztržiti komaj 28 % glasov v Kataloniji, pri čemer je treba poudariti, da je bila ta tema v ospredju predvolilne kampanje.

Katalonski posvetovalni revolt

Stranke, ki zagovarjajo pravico do samoodločbe, so decembra lani po mukotrpnih pogajanjih sklenile dogovor o razpisu referendumu, ki naj bi potekal 9. novembra letos. Referendumsko vprašanje je sestavljeno iz dveh delov. Prvič: »Ali želite, da Katalonija postane država?«. In drugič: »Če je odgovor 'da', ali želite, da bo ta država samostojna?« To nenavadno dvoglavo vprašanje ima to prednost, da ljudem omogoča, da se izjasnijo glede treh opcij. Vsebuje namreč *status quo* (odgovor »ne« na obe vprašanji), federalistično opcijo (»da« na prvo in »ne« na drugo vprašanje) ter odcepitev (dvojni »da«). Štiri stranke, ki so podpisale dogovor in ki predstavljajo dve tretjini katalonskega parlamenta, so se dogovorile tudi glede deželnega zakona o ljudskem posvetovanju, ki naj bi ga sprejele sredi letošnje jeseni – ravno pravočasno za razpis referendumu na začetku novembra in dovolj pozno, da bodo španske konservativne oblasti imele precejšnje težave, ko bodo poskušale izrabiti svoj popolni nadzor nad sodno oblastjo, da preprečijo

njegovo izvedbo. Deželna vlada naj bi imela že pripravljeno vso logistiko za izvedbo referendumov. Še več, vse ankete kažejo, da visok odstotek (75–80 %) Kataloncev podpira razpis referendumov, še višji odstotek ljudi (ok. 90 %) pa zagovarja legitimnost takšnega referendumov in so pripravljeni brez zadržkov sprejeti rezultat. Podpora neodvisnosti (opcija »da/da«) se je stabilizirala okoli 55–60 %, medtem ko je nasprotnikov odcepitve med 25 in 30 %.

Toda za temi številkami se dejansko skriva pravcati posvetovalni revolt. Že vrsto let se širom Katalonije vsak teden zvrsti na stotine okroglih miz, debat, konferenc in političnih shodov, na katerih ljudje živahno razpravljajo o razlogih za neodvisnost in o nujnosti osamosvojitve. Demonstracija septembra 2012, ko se je v Barceloni zbralo 1,5 milijona ljudi, in 400 km dolga človeška veriga, ki je l. 2013 povezala 1,6 milijona ljudi čez celotno deželo, sta le največja tovrstna dogodka, ki sta dosegla odmev tudi v mednarodnih medijih. Toda na lokalni ravni številne politične organizacije, kulturna društva in zavzeti posamezniki iz dneva v dan ohranjajo pri življenju izjemno živahno državljansko razpravo. Ljudstvo samo zase ustvarja demokratično proceduro, da bi odločalo o svoji daljnoročni usodi. Miroljubno, razumno, radostno in odločno.

Sredi španske politične krize, ki jo prav tako spremlja vzpon demokratične zavesti, in sredi vsesplošne institucionalne in ekonomske krize v Evropi, predstavlja katalonski *momentum* – ki je skozinskoz proevropski – dobro novico za projekt politične integracije Stare celine: več demokracije, več razumnosti, več participacije v skupnih evropskih institucijah. Dobro novico predstavlja tudi na ravni »izgovora« (če se še spomnite moje začetne distinkcije): večja vloga pristanišč in posledično rast

trgovinske menjave in blagostanja, večja ekonomska stabilnost, hkrati pa odpoved metafizičnim, esencialističnim projektom/izgovorom, ki so zaznamovali stare centralistične države.

Proevropskost katalonskega secesionizma seveda ni naključje. Evropski kontekst namreč omogoča – prvič v zgodovini –, da se večni tokokrog španske usode (konflikt, ki se izteče v nasilju) enkrat za vselej konča. Razlog seveda ne tiči v iluziji o kakršnikoli intervenciji s strani EU (v vašem delu Evrope dobro veste, kako neučinkovit in šibek bi takšen poseg): razlog je v tem, da so nosilci španskega projekta/izgovora tokrat globoko vpeti v evropski in zahodni svet in zato podrejeni normam nenasilnega reševanja notranjih konfliktov, ki veljajo za polnopravne članice tega ekskluzivnega kluba. Povezanost z globalno mrežo usodno omejuje njihovo manevrsko svobodo. Miroljubna razrešitev katalonskega problema je zato tako finančna kot politična nujnost, ki se ji ne bodo mogli izogniti.

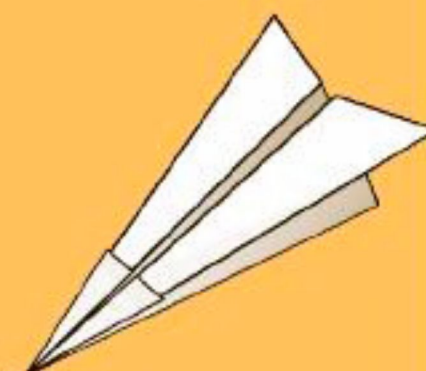
S stališča notranje politike bo z zmago pritrdilnega odgovora na referendumu Katalonija prenehala biti izgovor španskega projekta: izpadel bo tisti notranje-zunanji element, s katerim elite, ki se imajo branilce španskega projekta, legitimirajo svojo oblast. Šele katalonska osamosvojitve bo odprla vrata polni demokratizaciji španske države in ji omogočila, da končno postavi gospodarski napredek v ospredje svojih prizadevanj, modernizira svoje institucije in vzpostavi kakovostne politične garancije za svoje državljane. Nestabilnost je kronična bolezen te neuspele države. Tokratna kriza utegne biti usodna zanjo – utegne se namreč zgoditi, da ji bo podlegla in se tako končno osvobodila okov lastne usode. ●

Prevod: Luka Lisjak Gabrijelčič

NAJ NASLEDNJA RAZPOTJA PRILETIJO V VAŠ NABIRALNIK ...

Postanite naš naročnik in revijo boste brezplačno prejeli na dom.

Brez stroškov poštnine!



Na spletnih straneh www.razpotja.si poiščite elektronsko naročilnico in vnesite svoje podatke. Za vse ostalo poskrbimo mi.

Orbánova vlada na tehtnici

Áron Coceancig

Madžarska si je v zadnjih letih prislužila pozornost evropskih medijev zaradi številnih globokih političnih, ekonomskih in kulturnih sprememb, za katere je odgovoren premier Viktor Orbán in njegova stranka Fidesz. Orbánova vlada se pogosto znajde sredi navzkrižnega ognja nasprotujočih si mnenj. Medtem ko jo nekateri postavljajo za zgled, saj naj bi se s svojim delovanjem zoperstavila »zlobnim« mednarodnim finančnim organizacijam in si tako ponovno priborila nacionalno suverenost, ji drugi očitajo spogledovanje z avtoritarnostjo, celo zdrs v diktaturo.

HVG, časnik madžarske liberalne levice, je le nekaj mesecev po Orbánovi zmagi maja 2010 Madžarsko primerjal z latinskoameriškimi državami, Orbána pa postavljaj ob bok Chávezu, vodji bolivarovskega socialističnega eksperimenta. Spet drugi so izpostavili šibkost madžarske demokracije in ugotavljali, da postaja vse bolj podobna Putinovemu režimu, včasih celo z izrecnimi elementi neofašizma in antisemitizma. Odnos med madžarskim premierjem in institucijami Evropske unije se je razvijal v znamenju napetosti in trenj, ki so dosegla vrhunec s pritožbami na Sodišče Evropske unije in grožnjami s suspenzom madžarske pravice do glasovanja v Svetu EU.

Dvojne volitve v letu 2014, parlamentarne v aprilu in evropske v maju, pa so potrdile, da Orbán v domovini uživa velikansko podporo. Po razglasitvi rezultatov je izjavil: »Zmagali smo. To ni le velika, temveč največja zmaga!« Ni pretiraval: *Fidesz* je namreč na aprilskih volitvah dosegel 44,5 % glasov in za las ujel dvotretjinsko večino v parlamentu, maja pa mu je podpora narasla na več kot 50 %, s čimer je postal stranka z največjim deležem glasov v vsej Evropi.

Vlada si je torej znala zagotoviti močno podporo javnosti in jo tudi obdržati. Temu so botrovali številni dejavniki: kriza levosredinskih strank, ekonomski

in družbeni ukrepi, ki državo vlečejo iz krize, ter spremembe v institucionalnih strukturah po meri vladajoče stranke.

Tako aprilске kot majske volitve so pripomogle k redefiniciji madžarske politične pokrajine. Znova so razkrile neso-glasja znotraj leve sredine, ki je dosegla pičlih 25-30 % glasov. Radikalna desničarska stranka *Jobbik* je potrdila svoj volilni podvig iz leta 2010 in se usidrala med 15 in 20 % glasov, na evropskih volitvah pa je postala celo druga najmočnejša sila v državi. Dejstvo, da je skrajna desnica uspela prehiteti socialiste (MSZP), se lahko z več vidikov zdi šokantno, vendar je treba ta njen uspeh razumeti kot posledico razkola na madžarski levici, ki je na volitvah nastopila razdeljena med tri različne stranke. Madžarska rasistična in antisemitska desnica se torej kljub alarmantno visokemu deležu podpore številčno ni znatno okrepila, četudi ostaja ena izmed najbolj priljubljenih strank med mladimi volivci.

Toda od kod izvira moč Orbánove vlade in njena visoka javna podpora?

Fideszov prelom

*Fidesz*ova vlada je vse od svoje formacije leta 2010 poudarjala prelom s prejšnjo socialistično vlado. Takoj je pokazala, da je njen pristop k političnim, ekonomskim in kulturnim vprašanjem radikal-

no drugačen. Ta nova politika se je neposredno odražala v vsakdanjem življenju madžarskih državljanov, ki so opazili mnoge spremembe. Tujemu opazovalcu se takšna dinamika sprememb lahko zdi pravi šok. Zoperstavljena politična tabora se pri zgodovinskih, kulturnih in družbenih vprašanjih umeščata na diametralno nasprotne pozicije. Ne le, da bi največji stranki, *Fidesz* in MSZP (Socialisti), nikoli ne pristali na oblikovanje širokega konsenza glede skupnih projektov; njuno medsebojno odrekanje legitimnosti je doseglo takšno raven, da je v nekaterih pogledih postalo zaskrbljujoče. To globoko nasprotovanje korenini v prelomnem letu 1989, ki je Orbána vrglo na površje kot predstavnika najbolj radikalne mlade struje znotraj demokratičnega tabora. V spomin se je vtisnil njegov govor na budimpeštanskem Trgu herojev med prekopom Imreja Nagyja, ko je, z do tedaj neobičajno ognjevitostjo in radikalnostjo, zahteval odhod sovjetskih čet iz države in prehod v novo demokratično fazo brez kompromisov z vladajočo komunistično Madžarsko socialistično stranko dela (MSZMP), predhodnico nove Madžarske socialistične stranke, ki je danes *Fidesz*ov glavni politični nasprotnik.

Druga Orbánova vlada (2010-2014) se je od samega začetka izkazala s svojo



Foto: European People's Party/Flickr

odločnostjo in vztrajanjem pri prelomu s preteklostjo, pri čemer se je lahko opirala na široko parlamentarno večino (imela je več kot dve tretjini poslanskih sedežev, kar ji je omogočilo spremembe ustave, čeprav ne smemo pozabiti, da je na volitvah osvojila 52 % glasov ob 64 % volilni udeležbi).

Ustavil se bom pri dveh primerih, ki nam na mikroskopski ravni ponujata vpogled v *modus operandi* madžarske vlade. Prvi je zakon o tobačnih izdelkih, ki je v državo s »prešerno« deregulacijo (liberalnega kova), kjer so cigarete prodajali praktično na vsakem vogalu, vpeljal železno disciplino. S tem pa je Orbánova vlada povzročila nemalo težav. Te se kažejo tudi na področju pridobivanja koncesij in v »zbežanih« pogledih posameznikov,

ki morajo po novem cigarete kupovati na točno določenih, skorajda »izoliranih« krajih. Reforma se umešča v logiko družbenega intervencionizma, ki državo razume kot varuha reda, ne le v pravnem, temveč tudi v moralnem smislu. Po drugi strani pa je brezobzirnost, s katero je državna administracija licence za prodajo tobačnih izdelkov na vseh koncih dežele podelila zvestim podpornikom stranke na oblasti, okrepila politični klientelizem, ki se napaja iz državne regulacije. Kritike proti tovrstnemu postopanju je Fidesz zavrnil s pomočjo dokaj pokrovitelske retorike, ki legitimira državne posege za dobrobit ljudi.

Drugi primer je zmanjšanje števila ministrstev in poslancev. Orbán je že v predvolilni kampanji obljubljal krčenje držav-

ne birokracije, kar je z naglico izvedel že v prvih dneh vlade. Število ministrstev se je iz 14 zmanjšalo na 8, medtem ko se je število poslancev z novim zakonom skoraj prepolovilo: iz 386 na 199. Nekdanja ministrstva so združili v nova superministrstva (med katerimi so tudi taka z rahlo orwellovskimi imeni, na primer Ministrstvo za nacionalni razvoj ali Ministrstvo za človeške vire, odgovorno za izobrazbo, socialo, kulturo, šport, zdravje in kulturno dediščino), s čimer so klasični ministrski svet, značilen za parlamentarne sisteme, preoblikovali v piramidni organ, tipičen za menedžerske strukture. Novi ustroj izvršne veje oblasti je tako postal zrcalna slika stranke na oblasti, ki ji vlada ozek krog predsednikovih najzvestejših privrženecv.

Zoperstavljena politična tabora se pri zgodovinskih, kulturnih in družbenih vprašanjih umeščata na diametralno nasprotne pozicije. Ne le, da bi največji stranki, Fidesz in MSZP (Socialisti), nikoli ne pristali na oblikovanje širokega konsenza glede skupnih projektov; njuno medsebojno odrekanje legitimnosti je doseglo takšno raven, da je v nekaterih pogledih postalo zaskrbljujoče.

Reforma parlamenta, ki je drastično zmanjšala število poslancev, odraža antibirokratski obrat in zasuk k dirigizmu, obenem pa tudi določeno protiparlamentarno retoriko z ostrimi kritikami na račun neučinkovitosti skupščinskega odločanja. S tem je stranka na oblasti zajahala val antipolitičnega občutja, ki je, podobno kot v drugih nekdanih komunističnih državah, zelo razširjeno tudi na Madžarskem. Zmanjšanje števila poslanskih mest pa je nujno zahtevalo preoblikovanje volilnih enot in okrajev, ki je bila izvedena izrazito v korist vladajoče stranke. Proteste so uspešno zatrli, kritike pa obtožili nasprotovanja reformam. Vsaka kritika vladnega delovanja je namreč po pravilu deležna obtožb, da brani stari politični sistem, ki je pokazal svojo neučinkovitost v prvih dveh desetletjih tranzicije. Orbánovi podporniki se pri obrambi njegovih ukrepov pogosto sklicujejo na nasprotje med starim in novim, med nekoč in zdaj, pri čemer igrajo na karto globoke ljudske delegitimacije postkomunistične politike in poudarjajo *Fideszov* prelom z njo.

Madžarska v času krize

Da bi razumeli evolucijo madžarske politike in družbe v zadnjih letih, moramo torej začeti z analizo zadnje levosredinske vlade in globoke krize v letu 2006. Podonavska dežela se lahko pohvali z žalostnim dosežkom. Bila je prva država, ki je zapadla v globoko gospodarsko

krizo, in to kar dobri dve leti pred pričetkom svetovne krize. V jeseni 2006 sta državo pretresli globoka politična in moralna kriza, ki je pripeljala do hudih uličnih nemirov, ki jih je levosredinska vlada grobo zatrla. Od takrat je šla gospodarska kriza (večanje brezposelnosti, devalvacija forinta, izguba kupne moči, izseljevanje, ukinitve pridobljenih pravic, npr. do trinajste plače) z roko v roki z delegitimacijo strank na oblasti. Iz vzorne države, za kakršno je veljala v devetdesetih letih, je Madžarska nenadoma postala najpočasnejše vozilo v tranzicijskem konvoju, ki so ga v ekonomskih dosežkih začele dohitevati ali celo prehitevati nekatere sosednje države, na katere so Madžari še pred leti gledali zviška. Tako je Budimpešta, ki je ob vstopu v EU upala, da bo kmalu dosegla življenjski standard Avstrije, lahko le opazovala, kako sta so jo Bratislava in Bukarešta dosegli, v mnogih vidikih pa morda tudi presegle. »Lokalni« krizi iz leta 2006 se je pridružila še globalna kriza, ki je Madžarsko posrkala v spiralo stečajev, revščine in zasegov premoženja (problem kreditov v tujih valutah, ki še danes ostaja zelo občutljivo vprašanje).

V teh pogojih so volitve v letu 2010 pomenile zlom levosredinskih strank in zmago slavje *Fidesza*, radikalna desnica, *Jobbik*, pa se je povzpela na 16 %. Danes, ko so od volitev minila štiri leta, je situacija v državi popolnoma spremenjena; spremembe so v največji meri vidne na

ekonomskem področju. Kljub nekaterim nesoglasjem z delegacijo Mednarodnega denarnega sklada, ki je bila nazadnje prisiljena zapustiti madžarsko prestolnico, je madžarski državi uspelo vzpostaviti stabilnost in doseči določeno, čeravno majhno gospodarsko rast. Kronične težave, kot so izseljevanje, brezposelnost (zlasti v nekaterih predelih države) in visok javni dolg (eden najvišjih na svetu) seveda ostajajo še kako pereče, vendar pa prevladuje občutek, da je najhuje že mimo. Kako je bilo vse to mogoče?

Med Vzhodom in Zahodom

Orbán je že med govorom ob izvolitvi za premierja jasno namignil na »veter z vzhoda« kot na politično in kulturno priložnost, ki je država ne sme izpustiti iz rok, če hoče najti izhod iz krize. Njegovo poudarjanje pomembnosti približevanja družbeno-ekonomskim modelom nekaterih azijskih držav (večkrat je bila omenjena Južna Koreja) se je odražalo tako v notranji politiki, v obratu k avtoritarizmu, kot v zunanjih odnosih. Tako sta Rusija in Kitajska s sporazumi o sodelovanju in financiranju postali pomembni partnerici madžarskega gospodarstva. Poleg tega so v Budimpešti začeli ceniti »ruski slog« v gospodarstvu in politiki. Pred tem *Fidesz* ni imel pretirano prijateljskih odnosov z Moskvo. Nacionalistična protiruska retorika in napetosti z ruskim veleposlanikom v Budimpešti so v času prve *Fideszove* vlade (1998-

2002) povzročile mnoge diplomatske spore, »novi Orbán« pa je pokazal svojo prožnost in pripravljenost, da z »bivšim sovražnikom« stke močne vezi. Zadnji v vrsti podvigov, ki krepijo vezi med državama, je ruska investicija v razširitev jedrske elektrarne v Paksu.

Madžarska nacionalna desnica – tako njena bolj kot njena manj radikalna različica – je v Putinovi Rusiji našla vzor reda, stabilnosti in razvoja. Vidi jo kot protipol zahodnim liberalnim politikam, ki so resda omogočile mnoge tuje investicije, a so v veliki meri tudi »razprodale« državo multinacionalkam. Medsebojno zbližanje so omogočili geopolitični razlogi, potreba po surovinah in dejstvo, da je Rusija v ne tako davni preteklosti predstavljala pomembno tržišče; hkrati pa tudi določena kulturna bližina, kar se tiče podobnega nacionalno-patriotskega sloga obeh vlad.

Po drugi strani so odnosi z Zahodom, predvsem z Nemčijo, polni nasprotij. Povečanje obdavčitve bank, finančnih institucij in multinacionalk v storitvenem sektorju (ki so po večini nemške) je vzbudilo mnoge spore, kar se je odražalo tudi v številnih ostrih kritikah na račun madžarske vlade v nemških medijih. Ne glede na to pa so se odnosi med Orbánom in Merklovo otoplili hkrati s krepitvijo nemških investicij v madžarsko ekonomijo, ki je tradicionalno vezana na nemško industrijo. Tudi v tem obdobju je torej okrepanje madžarskega gospodarstva neločljivo povezano z uspehi in večanjem povpraševanja na nemškem trgu.

Spopad s Centralno banko in EU

Vzporedno z željo po »kaznovanju« tujih bančnih in finančnih institucij je madžarska vlada pokazala pripravljenost,

da podpre zunanje investicije v industrijo, kar je postalo očitno tudi v primeru nedavnega odprtja novih Audijevih proizvodnih obratov na Madžarskem.

Ena izmed točk spora med *Fideszovo* vlado in bančniško elito sta bila Madžarska centralna banka (MNB) in njen guverner András Simor (ki je bil kot pripadnik neoliberalnega kroga prejšnje vlade na položaju med leti 2007 in 2013). Šlo je za politični in ekonomski spopad, osredotočen na vprašanje neodvisnosti ustanove, a se je odvijal na vprašanju guvernerjeve plače. Eden izmed zakonov nove vlade je namreč določal maksimalno višino plače v javnih ustanovah, ki znaša 6.700 evrov. Mesečna plača guvernerja MNB je bila višja od 23.000 evrov. V spor se je vključila tudi EU, ki je z vso močjo podprla guvernerja centralne banke. Toda konflikt, ki je bil širšega dometa, saj je bil v igri odnos med centralno banko in državo, se je razrešil v Orbánov prid. Ko se je Simorju leta 2013 iztekel mandat, ga je zamenjal eden premierjevih najzvestejših sodelavcev, György Matolcsy (pred tem minister za gospodarstvo). Banka je zdaj v celoti del Orbánovega političnega projekta. Tako se je pred nekaj meseci pojavila novica, da je MNB vsem kreditnim ustanovam, ki so krive arbitrarnega in neosnovanega zviševanja tarif, izrekel kazen v višini štirih milijonov evrov. Ustanove morajo zdaj strankam vrniti razliko neupravičenega zviševanja, kar ni ravno ustaljena praksa.

Madžarsko gospodarstvo pod Orbánom

Fideszova vlada se je odlikovala s stabilizacijo gospodarske situacije v državi: od leta 2013 je število brezposelnih padlo pod 10 %, medtem ko je pred tem doseglo tudi do 13 %; BDP je v zadnjih

štirih četrtletjih pokazal pozitivne znake, v letu 2013 je narasel za 1,1 %, medtem ko Evropska komisija za leto 2014 napoveduje 2,1 % rast. Na ponovni zagon gospodarstva so vplivali tudi potrošnikom prijazni ukrepi, kot je na primer približno 20 % znižanje stanovanjskih stroškov, znižanje cen prevoza in 18 % zvišanje minimalne plače. Tudi uvedba enotne davčne stopnje pri dohodnini (v višini 16 %) je izkazala določene pozitivne posledice, čeprav je bil ukrep tarča mnogih kritik, saj je blagodejno vplival predvsem na davkoplačevalce z višjimi dohodki. Poročilo Evropske komisije sicer izpostavlja številne pozitivne premike v madžarskem gospodarstvu, vendar opozarja tudi na dve šibki točki: nestabilnost forinta in javni dolg. Od nastopa Orbánove vlade forint počasi, a konstantno izgublja na vrednosti: v zadnjih štirih letih je doživel nekaj več kot 10-odstotni padec vrednosti glede na evro. Madžarski javni dolg pa ostaja veliko resnejši problem. Je namreč eden najvišjih na svetu in nič ne kaže, da se bo zmanjšal, čeprav ga rast BDP-ja, skupaj z nacionalizacijo pokojninskih skladov, obdavčevanjem bank in multinacionalk ter sporazumi o sodelovanju s Kitajsko in Rusijo, drži na sprejemljivi ravni.

Nacionalno-patriotski obrat

Vzporedno z »ureditvijo gospodarstva« je *Fideszova* vlada izvajala ukrepe in posege, ki jih lahko razumemo kot del nacionalno-patriotske akcije, usmerjene tako v preoblikovanje zgodovinskega spomina kot v ustavne spremembe. S tem so se preobrazila krhka demokratična ravnovesja. Tu velja omeniti zlasti nekatere daljnosežne posege v sodno vejo oblasti (predčasno upokojevanje sodnikov in omejitev pristojnosti Ustavnega sodi-

šča) in zakone o medijski svobodi. Država, ki je bila leta 2009 po svobodi medijev 25. na svetu, je danes zdrsnila na 56. mesto. Eklatanten primer je ukinitve *Klubradia*, budimpeštanske radijske postaje, ki je bila od nekdaj kritična do Orbána. Vlada je radiu namreč zavrnila prošnjo za obnovo licence za oddajanje signala in ga tako prisilila k zaprtju. Dogodek je dvignil veliko prahu znotraj madžarske civilne družbe, deloma pa je odmeval tudi v mednarodnih organizacijah in institucijah.

Ta primer pa ni odprl sezone represije do drugače mislečih, temveč je služil zgolj kot »opozorilo« kritičnim glasovom v državi. Nacionalni urad za telekomunikacije, ki je vladni organ, je z novo medijsko zakonodajo namreč dobil široko diskrecijsko pravico pri odločanju o kršitvah javnega interesa (zelo nejasna opredelitev, ki omogoča različne interpretacije), kar ob visokih zagroženih kaznih neposredno ogroža radijske postaje in delo novinarjev. Jasno je, da takšna ureditev postavlja medije pod Damoklejev meč državne arbitrarnosti, vendar je treba razumeti, da je v madžarski družbi določeno nagnjenje k »samocenzuri« in servilnosti do oblasti zakoreninjeno v preteklosti. Ne glede na to pa postaja situacija vse resnejša. V zadnjih dveh tednih pred oddajo tega članka je vlada »napadla« še dva druga medija: revijo *Origo*, kjer je celotno uredništvo odstopilo iz protesta proti vladnemu vmešavanju, ter *Tilos Rádió*, sloviti podtalni opozicijski radio iz komunističnih časov, ki je imel težave z oddajanjem signala. To sta le dva simptoma, ki kažeta na nevarno nestabilnost prostorov za svobodno širjenje informacij na Madžarskem.

Hkrati je potekalo tudi nameščanje zvestih ljudi na pomembne položaje, ne le v

javnih podjetjih, temveč tudi v kulturnih institucijah. Okrepljen z volilnimi rezultati je *Fidesz* domneval, da ima pravico zasesti celotno javno sfero, saj mu je pač pripadla dvotretjinska večina.

*Fidesz*ov poskus revizije madžarske zgodovine ni nekaj novega. Že v času svoje prve vlade (1998–2002) je izvedel številne posege, usmerjene v uradno priznanje »lastne vizije preteklosti«: od širjenja »patriotskih« filmov do odprtja »Hiše terorja«, kontroverznega muzeja v središču Budimpešte, ki je vzbudil mnoge polemike med zgodovinarji in je postal tarča očitkov o spodbujanju okrnjenega pogleda na preteklost, v katerem je Madžarska predstavljena kot dvojna žrtev tujih totalitarizmov, pri čemer naj bi bila ključna vloga lokalnega fašizma postavljena v ozadje. Ta Orbánova »razvada« se je ohranila tudi po letu 2010, ko so se oblasti lotile širokopoteznega preimenovanja ulic in trgov (v veliki večini primerov je šlo za imena, ki niso imela nobene zveze s komunizmom), pa odstranjevanja starih in odkrivanja novih, marsikdaj spornih spomenikov. Med najbolj eklatantne primere sodi nedavna postavitve spomenika v Budimpešti, posvečenega spominu na nemško okupacijo Madžarske leta 1944, ki celotno madžarsko nacijo predstavlja kot nedolžno žrtev nacizma. Že sam predlog o postavitvi kipa na osrednjem Trgu svobode (*Szabadság tér*) je naletel na silovit odpor, tudi s strani judovske skupnosti, ki je zagrozila z bojkotom uradnih slovesnosti ob sedemdeseti obletnici holokavsta na Madžarskem. Ne glede na to se je Orbánova vlada odločila, da bo spomenik postavila.

Kontroverzni spomenik je del Orbánovega političnega diskurza, ki se vrti okoli ponovne interpretacije zgodovine sko-

zi nacionalistične okvire, iz katere črpa nacionalno legitimacijo za lastno politiko. Nova madžarska ustava tako obsoja celotno obdobje med nacistično okupacijo leta 1944 in padcem komunizma leta 1989, ne da bi kakorkoli ovrednotila režim admirala Horthyja, ki je prvi v Evropi vpeljal antisemitske zakone in ki je danes deležen pozitivnih ocen, tako s strani Orbána samega kot tudi v širših krogih konservativne civilne družbe.

*Fidesz*ova konservativna pozicija se jasno zrcali tudi v preambuli nove ustave, v kateri je bila uvedena jasno diskriminatorna ločnica med verujočimi in neverujočimi, in sicer v eni izmed najbolj laičnih in ateističnih držav v Evropi. S takšnim posegom v ustavo je stranka z močnim religioznim in konservativnim predznakom pokazala vso svojo aroganco in nagnjenost do zlorabe moči. Posledice se kažejo tudi na državljanskih svoboščinah, od kršenja enakopravnosti neporočenih parov do pravic LGBT skupnosti, pa čeprav je Madžarska še vedno ena izmed socialno najbolj liberalnih držav v vzhodnem delu Srednje Evrope.

Ena izmed najbolj kritičnih točk v teh štirih letih vlade je bilo brez dvoma sprejetje ustave oziroma Temeljnega zakona, ki jo je spisala in potrdila ena sama stranka, *Fidesz* (če odmislimo manjšo stranko KDNP, združeno s *Fidesz*om). S sprejemom nove ustave, ki je bil sicer nujno potrebna, saj je prejšnja ustava izhajala še iz časov komunizma (po padcu režima pa so ji le začasno dodali amandmaje, ki so ščitili državljanske in osebne svoboščine in zagotovili delitev oblasti), se je razkrila Orbánova nesposobnost oziroma nepripravljenost, da bi se postavil v združevalno, nadstrankarsko vlogo. Namesto tega je le še poudaril logiko »imamo večino, vse bomo storili sami«, ki je

sicer možna, a težko sprejemljiva, ko gre za ustavodajni proces; ustava, ki se je rodila iz tako pristranske politike, bo težko opravljala povezovalno vlogo.

Najizrazitejši simbol te enostranskosti je verjetno odstranitev naziva »republika« iz uradnega imena države, ki se po novem imenuje le Madžarska. Razlogi za to spremembo, ki je sprožila glasne polemike v širših krogih civilne družbe, niso bili nikoli zares pojasnjeni: zdi pa se, da je v skladu z zgodovinsko vizijo, ki poudarja kontinuiteto s predvojnimi obdobjem, ko je bila Madžarska, četudi je delovala kot avtoritarna republika, uradno kraljevina s praznim prestolom in admiralom Horthyjem kot regentom. Kakorkoli že, posledice uradne spremembe imena so se čutile predvsem v visokih izdatkih iz državne blagajne, od katerih so, kot po pravilu, imeli koristi predvsem podjetniki in firme, povezani s stranko na oblasti. Tako se nadaljuje praksa klientelizma, ki se je zakoreninila v zadnjih dvajsetih letih, brez bistvene razlike med levico in desnico.

Dvorezni meč Orbánove politike

V tej analizi sem hotel pokazati, da je v binomu ekonomsko-socialne in državljansko-demokratske pravice Orbánova Madžarska odločno stavila na prve na škodo drugih. Razširitev številnih socialnih pravic je državo »postavila na noge« (kar se je pokazalo tudi v okrepanju gospodarstva) in državljanom ponudila novo družbeno pogodbo z državo, po tem, ko je prejšnja razpadla leta 2006. Ti cilji pa so bili lahko doseženi na račun sprejetja ukrepov, ki so naleteli na ostre kritike v evropskih liberalnih krogih, spremenili ravnovesja med vejami oblasti in omejili nekatere državljanske pravice. Ob tem ne smemo spregledati

Madžarska nacionalna desnica je v Putinovi Rusiji našla vzor reda, stabilnosti in razvoja.

Vidi jo kot protipol zahodnim liberalnim politikam, ki so resda omogočile mnoge tuje investicije, a so v veliki meri tudi »razprodale« državo multinacionalkam.

Medsebojno zbližanje so omogočili geopolitični razlogi, potreba po surovinah in dejstvo, da je Rusija v ne tako davni preteklosti predstavljala pomembno tržišče; hkrati pa tudi določena kulturna bližina, kar se tiče podobnega nacionalno-patriotskega sloga obeh vlad.

dejstva, da je *Fidesz* promoviral razširitev madžarskega državljanstva, s tem pa tudi volilne pravice, na milijone Madžarov, ki živijo izven matice. Na ta način je pomagal zaceliti globoko zgodovinsko rano madžarske nacionalne skupnosti. V prvem povabilnem govoru je premier poudaril nujnost vzpostavitve avtonomije za avtohtone madžarske skupnosti izven mej države, s čimer pa se je tudi hotel zahvaliti izjemno zvestemu volilnemu telesu (kar 95 % Madžarov na tujem je glasovalo zanj).

V notranji politiki pa je Orbánov cilj vzpostavitev prijaznega okolja za rojstvo nacionalnih kapitalističnih sil, ki jih zaradi nekonkurenčnosti domačega kapitala v odnosu do zahodnih velikanov do sedaj na Madžarskem še ni bilo. Visoka obdavčitev komunikacijskih, energetskih in bančnih podjetij je tako poleg potrebam državne blagajne služila »kaznovanju« tujih podjetij, kar je bilo nujno za podporo njihovim »avtohtonim« konkurentom.

Letošnje volitve, ki so predstavljale pravi referendum o Orbánovem delu, so madžarskemu premierju dale potrditev in novo zaupanje. Kot kaže, poleg Orbána ni bilo drugih sprejemljivih alternativ.

Leva sredina je razdeljena na različne skupine, ki tekmujejo med sabo, nedavni odstop reformističnega voditelja Mesterházyja pa bo odprl boj za prevlado. Družbenih gibanj je bilo v zadnjih letih malo in še ta so bila kratkotrajna. Daljnosežnejši potencial je bilo zaznati le v protestih proti novi ustavi in kratkotrajnem študentskem gibanju. Druga najmočnejša politična sila v državi, *Jobbik*, pa ima premočne rasistične in neofašistične konotacije, da bi lahko predstavljala alternativo.

Izid madžarskih političnih iger se bo torej še naprej odločal predvsem znotraj *Fidesza*, ki mu kot nesporni vodja že od leta 1990 gospoduje Orbán. Znotraj svoje stranke predstavlja nekakšen avtoritarni očetovski lik, ki ga njegovi podporniki spoštujejo in ljubijo na način, ki se težko sklada evropski demokraciji liberalnega kova. Vendar pa danes prav Orbánova Madžarska, čeprav jo preveva močan konservativni in nacionalistični duh, zavira razvoj rasističnih in neofašističnih sil – gibanj, ki so tudi v drugih državah na celini dosegle pomembne rezultate na zadnjih evropskih volitvah. ●

Prevod: Katja Pahor, Luka G. Lisjak

Kolumbija – dežela nasprotij

Jernej Letnar Černič

Kolumbijski pisatelj Nicolás Gómez Dávila je v enem svojih aforizmov zapisal, da »nas nezmožnost, da bi našli rešitve, uči, naj se raje posvetimo oplemenitenju problemov« (»*La imposibilidad de encontrar soluciones nos enseña que debemos consagrarnos a ennoblecer los problemas*«, *Escolios a un texto implícito*, Bogotá, 2001, str. 335). Da je Gómez Dávila živel pred svojim časom, pričajo utrinki iz kolumbijskega vsakdanjega življenja, kjer je zavzetost k reševanju problemov vse prej kot enotna. Kolumbija na prvi pogled ne bi smela imeti prevelikih težav pri zagotavljanju dostojanstvenega življenjskega standarda svojega prebivalstva. Na njenem ozemlju se nahajajo izjemno bogati naravni viri, od najrazličnejših rudnin do vodnih virov. Če pogledamo samo statistične kazalnike, se je v zadnjih letih dežela odrezala odlično. Letna gospodarska rast se giblje med štirimi in šestimi odstotki. A kaj, ko podoba velikega dela države, z izjemo najbogatejših urbanih sosesk, kaže drugačno podobo.

Večji del kolumbijskih mest in vasi kaže diametralno nasprotno sliko od ugodnih gospodarskih kazalcev. V lanskem letu je Ginijev koeficient, ki meri stopnjo družbene neenakosti, v Kolumbiji znašal 0.55, kar jo uvršča med prvih deset najbolj neenakih družb na svetu. Združeni narodi pa jo po indeksu človekovega razvoja uvrščajo šele na 91. mesto. Za Kolumbijo torej velja podobno, kot je nekoč zapisal Amartya Sen, da je revščino oziroma »lakoto mogoče zelo enostavno preprečiti, tako da je presenetljivo, da se sploh pojavljata« (*Commodities and capabilities*, Oxford University Press, 1999, str. 175).

Spekter državljanske vojne

Vrsto odgovornosti za obstoječe razmere lahko pripišemo podtalni državljanski vojni, ki že pet desetletij neprestano poteka med različnimi akterji, predvsem na ruralnih območjih. Spopadi potekajo večinoma med kolumbijskimi vojaškimi oblastmi, levičarsko gverilo, desničarski paramilitarnimi silami in narkokartelnimi hudodelskimi družbami. Slednji izkoriščajo brezvladje in neurejene razmere predvsem za pridelavo prepovedanih

substanc, kar jim, skupaj s kalabrijsko mafijo, omogoča primat v vodenju svetovne trgovine s kokainom. Levičarske gverile na čelu s FARC-om (*Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia—Ejército del Pueblo*, Oborožene revolucionarne sile Kolumbije – Ljudska vojska, op. ur.) se deklarativno zavzemajo za socialno pravičnost na temelju doktrine komunizma, v praksi pa kršijo človekove pravice lokalnega prebivalstva, jih zastrašujejo in pogojujejo njihovo preživetje s pridelavo substanc za proizvodnjo heroína, s katero financirajo svoje aktivnosti. Paramilitarne skupine so nastale kot odziv lokalnega prebivalstva na tovrstno nasilje levičarskih gveril. Kolumbijska vojska pa naj bi se bojevala za red, pravno državo, torej za človekove pravice, vendar se mora tudi sama otepati obtožb, da je vpletena v množične poboje. Državlјanska vojna je dosedaj zahtevala čez dvesto tisoč življenj, večinoma civilistov. Dosedaj je bilo razseljenih je bilo pet milijonov podeželskih prebivalcev. Institucije pravne države so postale popolno ohromljene, še zlasti izven velikih mest.

Več desetletij trajajoča državljanska voj-

na ni le zamajala temeljev kolumbijske družbe, temveč jih je povsem podrla. Kultura strahu je zavládala v vsakem mestu in na podeželju. Dežela, kjer vsakdo brani svoje partikularne interese, kakršni koli že so, pravzaprav ne more biti v drugačnem stanju, kot je. A vendar upanje za izhod iz takšne situacije še tli. Sistematične kršitve človekovih pravic, ki so jih oziroma jih še vedno povzročajo različni akterji v kolumbijski družbi, ne morejo biti kar tako čez noč pozabljene. Spomin nanje je svež in bolečina preostrá, da bi utonile v pozabo. Od njih je namreč minilo le nekaj let, v najboljših primeru dobri dve desetletji.

Lanskoletno poročilo kolumbijskega Centra za zgodovinski spomin z naslovom »Dovolj!« (*Basta ya!*) nazorno in natančno opisuje razsežnost vsesplošnih kršitev človekovih pravic od leta 1958, pa vse do danes. Družine, ki so izgubile svoje v boju z nasprotno stranjo, bodisi državno vojsko, gverilskimi skupinami ali mamilarškimi karteli, čuvajo spomine na svoje umrle. Še bolj pa to velja za milijone tistih, ki so morali zaradi vsakodnevnega nasilja zapustiti domačnost lokalnega podeželskega okolja in si poi-



skati zatočišče v razpadlih barakarskih naseljih velikih mest. Splošna slika je za zunanjega opazovalca konfuzna, po pogovorih z običajnimi ljudmi pa dobi človek vtis, da se vsaka skupina bori predvsem za svoje finančne interese in da jim ni nič mar za skupno dobrobit kolumbijskega prebivalstva.

Življenje v neenakosti

V Kolumbiji dandanes večina prebivalstva živi v mestih. Največja mesta, kot so Bogotá, Medellín, Cali in Cartagena de las Indias, so v zadnjih dveh desetletjih podvojila ali celo potrojila število prebivalstva. Ne le zaradi iskanja priložnosti, temveč predvsem zaradi nasilja

in grozljivega kršenja najbolj osnovnih človekovih pravic je bilo revno podeželsko prebivalstvo prisiljeno poiskati zatočišče na obrobju velemest. Ta so begunce pričakala povsem nepripravljena. Več milijonov se jih je tako naselilo na najbolj nezaželeni mestni območja, kot sta soseski Ciudad Bolívar v Bogoti in Comuna 13 v Medellín, kjer niso imeli dostopa niti do najbolj osnovnih dobrin, kot so voda, elektrika in hrana. Njihova domovanja in polja so zasedli bodisi levičarski uporniki ali desničarske paravojaške skupine, razseljeno prebivalstvo pa že dolga leta zamaža zahteva vrnitev odvzete lastnine. Lastninske pravice na podeželju namreč niso varovane. Vsako-

tedenski protesti razlastninjenih množic pred sedeži državnih institucij v Bogoti praviloma naletijo na gluha ušesa. Večina revnega mestnega prebivalstva je povsem prikrajšana za življenjske priložnosti.

Reвне mestne soseske v kolumbijskih velemestih na prvi pogled niso nič pretresljivega. Otroci brcajo žogo po prašnih ulicah, starejša gospa obeša perilo, najstniki se z motorji podijo po cestah, dekleta posedajo na dvoriščih. Takšne utrinke najdemo po velemestnih obrobjih na vseh koncih sveta. Bolj pretresajo podobe napol končanih oziroma sploh nedokončanih domovanj iz oranžnih zidakov; nekatera so postavljena kar iz

krhkih lesenih palet. Nedokončana domovanja s pločevinastimi strehami druga na drugo naskakujejo bližnje pobočje. Takšna bivališča ne izpolnjujejo niti najosnovnejših gradbenih in urbanističnih standardov. Številne lokalne nevladne organizacije že dlje časa opozarjajo na nevarnost katastrofe velikih razsežnosti zaradi slabe konstrukcije zgradb v *las comunas*.

V Medellinu živi večina najrevnejšega prebivalstva v goratih oziroma hribovskih območjih mestana višini dva tisoč metrov. Premožnejši sloji tam seveda ne želijo prebivati. V teh strminah prisotnosti državnih organov marsikdaj ni čutiti, vsekakor ne v takšni meri kot denimo v bogatih soseskah mondenega El Polblado ali stanovanjske soseske Laureles. Nadzor nad revnejšimi četrtmi izvajajo različne hudodelske združbe, in sicer s pomočjo tolpe, sestavljenih iz mladih fantov, starih petnajst let ali še manj, ki ne poznajo drugega sveta kot življenje v *las comunas*. Navodila sprejemajo od starejših in bolj izkušenih vodij. Ti najstnike novačijo predvsem zaradi njihove starosti in pomanjkanja izkušenj, kar zagotavlja njihovo slepo podvrženost starejšim. Nasprotno pa premožnejši sloj, ki predstavlja le nekaj odstotkov urbanega prebivalstva, živi v ograjenih soseskah in nebotičnikih, ki jih varujejo policijske pa tudi zasebne varnostne sile. V Medellinu, podobno kot v mnogih drugih kolumbijskih mestih, so meje med premožnimi in revnejšimi četrtmi pogosto nevidne, saj niso nikjer označene, vendar jih vsi bolj kot ne spoštujejo. Domačini takšne meje odlično poznajo in jih zato prečkajo le na varnih in vidnih mestih. V Medellinu, ki sodi med socialno najbolj neenaka mesta v Južni Ameriki, če ne celo na svetu, so visoke družbene pregrade,

tudi prostorske, del vsakdana, saj ljudje drugačnega načina življenja sploh ne poznajo. V Medellinu je denimo Ginijev koeficient blizu 0.60, kar v praksi pomeni, da ni nič ni bolj običajnega, če se po mestnih avenijah mimo uličnih prodajalcev in umetnikov vozijo štirikolesniki najvišjega razreda ali pa da se gospe v oblačilih najprestižnejših mondenih znamk sprehajajo mimo mestnih beračev.

Enakost začetnih možnosti v kolumbijskih urbanih središčih ne obstaja. Ne le enakost – koncept začetnih možnosti kot tak je v *las comunas* nekaj nepoznanega. Če je država odsotna in ne zagotavlja osnovnih ekonomskih in socialnih pravic, kot so pravica do vode, hrane, zdravja in izobraževanja, posredno znižuje možnosti prebivalstva, da se izvleče iz takšne situacije. Revščina se na ta način le pogloblja, kar posledično povzroča vznik hudodelskih združb, ki same nadzirajo soseske in prebivalcem dostavljajo najosnovnejše dobrine v zameno za sodelovanje oziroma tiho soglasje pri hudodelskih podjetjih.

V Kolumbiji je prisotna cela vrsta multinacionalk, ki večinoma poslujejo in izkoriščajo naravne vire v podeželskih območjih. Tamkajšnje nevladne organizacije jih pogosto obtožujejo, da so odgovorne za sistematično kršenje človekovih pravic lokalnega prebivalstva, predvsem avtohtonih ljudstev. Ta imajo sicer pravico, da se izrečejo zoper prihod tujih korporacij na njihovo starodavno ozemlje, a pogosto njihova volja ne šteje, saj kolumbijska vlada zagovarja stališče, da je sama lastnica vsega podzemlja in lahko posledično sama, brez soglasja prebivalcev, izda dovoljenje korporacijam za koriščenje naravnih virov.

Res je, da se je stopnja revščine v zadnjih letih znižala za nekaj odstotkov, a ven-

dar je večina kolumbijskega prebivalstva prepričana, da je država ujeta v prepletene pajkove mreže narkokartelov, politikov, vojaških poveljnikov, levičarskih gverilskih skupin in desničarskih paramilitarcev. Te skupine so pravzaprav ujele državo tako, da so prek izvolitve svojih ljudi na politične položaje prodrle v samo osrčje državnega aparata. V nekaterih regijah so takšne združbe prevzele vse demokratične institucije, vključno s sodno vejo oblasti. Tudi na državni ravni nekateri opazovalci ocenjujejo, da je skoraj tretjina članov kolumbijskega senata podvržena neposrednim vplivom takšnih hudodelskih združb. Pri tem sodeluje tudi gospodarstvo, saj jim neurejene razmere omogočajo zelo visoke dobičke. Ker v takšnem okolju nobena od odločujočih skupin nima interesa za spremembe, ki bi vodile k izboljšanju stanja za široke sloje prebivalstva, večina ljudi životari iz dneva dan in kvečjemu upa, da bodo njihovo otroci imeli nekoliko boljšo prihodnost. Le slabih 40 % prebivalstva je zaposlena v formalnih oblikah zaposlitve, vsi ostali se preživljajo prek takšne ali drugačne oblike sive ekonomije.

Dolga pot sprave

Vsem navedenim skupinam nekako ustreza *status quo*, zaradi česar nihče izmed njih ne podpira vseh vidikov mirovnega sporazuma, sklenjenega v Havani, ki naj bi končal desetletja trajajočo državljansko vojno. Boj med podporniki in nasprotniki mirovnega procesa se je tako preselil na volitve za predsednika republike, kjer dosedanji predsednik podpira mirovni proces, ki ga je sam začel, medtem ko njegov protikandidat obljublja, da bo prekinil mirovna pogajanja, če bo izvoljen.

Predlanskim so se namreč v Havani s pomočjo mednarodne skupnosti začela mirovna pogajanja med predstavniki kolumbijske vlade in gibanja FARC, ki še vedno niso zaključena. Sprte strani se pogajajo o koncu državljanske vojne, razvoju podeželja, pravicah žrtev državljanske vojne, preprečevanju trgovine z drogami in vključevanju gibanja FARC v politično življenje. Pravice žrtev naj bi varovala *Komisija za resnico in spravo*.

Predstavniki obeh strani iz razumljivih razlogov niso naklonjeni sodnemu uveljavljanju odgovornosti storilcev. Človekove pravice so kršile oziroma še vedno kršijo vse vpletene strani, zato želi vsaka od njih preprečiti, da bi sodne oblasti preganjale posameznike iz njihovih vrst. Mirovni sporazum lahko pripomore k spravi le, če bo vključeval pravico žrtev do sodnega uveljavljanja odgovornosti za kršitev najbolj temeljnih pravic. Če bo mirovni sporazum izključil ugotavljanje in kaznovanje odgovornosti katere od sprtih strani, pa ne bo le poglobil starih ran, temveč tudi odprl nove. Sprava in pomirjenje nista le abstraktni vrednoti, ki jih lahko vsakdo uporablja in razlaga, kakor se mu zljubi. Potrebno ju je iz dneva v dan varovati prek institucionalnih praks in ju uveljavljati v vsakodnevem življenju.

Ali so vse pogajalske strani predane mirovnemu procesu ali pa se pogajanj udeležujejo s figo v žepu, bodo pokazali prihodnji meseci in leta. Enako bodo učinki mirovnega procesa in morebitnega mirovnega sporazuma za običajne ljudi vidni šele na dolgi rok. Predsednik Juan Manuel Santos pa je, nasprotno, mirovni proces unovčil v predvolilni kampanji za pravkar zaključene predsedniške volitve, s čimer je ta postal neločljivo ukleščen v dnevno-politične intrige. To le dodatno

pripomore k družbeni razklanosti, ki se že tako kaže na več ravneh: v državljanski vojni med paravojaškimi, gverilskimi in državnimi vojaškimi skupinami; v nesoglasjih med trgovci in žrtvami trgovine z drogami; v izraziti neenakosti med najbogatejšimi in najrevnejšimi sloji; v nerazumevanju med avtohtonimi ljudstvi, mestici in polnokrvnimi potomci španskih konkvistadorjev in še bi lahko naštevali, saj razklanost nastane povsod tam, kjer prisotno človeško življenje.

Večina žrtev sistematičnih kršitev človekovih pravic sodi med najrevnejše sloje kolumbijske družbe. Ni skrivnost, da vse niti v Kolumbiji vleče nekaj premožnih družin, ki jim morda ni v primarnem interesu, da zagotovijo učinkovito, neodvisno in nepristransko uveljavljanje odgovornosti za kršitve pravic. Enake začetne možnosti so v takšni družbi privilegij peščice in utopija brezimne množice posameznikov. Nemočni se lahko opolnomočijo le tako, da se skupno uprejo premoči ozkih skupin, ki vztrajajo pri ohranjanju nepravilno pridobljenih privilegijev in uporabljajo državne institucije njihovo za zaščito. Jorge Cardona v svoji knjigi *Diario del Conflicto – de las delicias a la Habana* (1996-2013) (Penguin Random House – Grupo Editorial, 2013), zaključuje da »bo odpuščanje nujno, vendar brez pravičnosti ne bo pravega miru« (str. 322).

Pot očiščenja

Kolumbija zagotovo ni običajna država, če takšna sploh obstaja. Kolumbijska vlada in predstavniki gverilskega gibanja pa so vendarle stopili na pravo pot, ko so privolili v mirovna pogajanja. Vendar morebitni mirovni sporazum ne bo dovolj. Šibkost političnih sil, ki predstavljajo sporazum, so razgalili že rezultati

prvega kroga predsedniških volitev, 25. maja letos, ko jih je presenetljivo dobil Oscar Iván Zuluaga Escobar, kandidat desnosredinske stranke nekdanjega predsednika Uribeja, ki je premagal trenutnega predsednika države, Juana Manuela Santosa. Santos je zmago uspel doseči šele v drugem krogu, a z majhno razliko. Zdi se, da je nadaljevanje mirovnega procesa s tem olajšana, vendar bo šele čas pokazal, ali bo predsednik uspel podpisati končni mirovni sporazum in, pomembnejše, ali bo ta nato tudi uresničen. Njegovo uresničevanje v praksi bo namreč zahtevalo globoke spremembe v načinu delovanja kolumbijske družbe. Šele ko bodo kriki žrtev in njihovih sorodnikov uslišani in ko bo kolumbijsko podeželje znova varno za življenje, bo družba stopila na pot očiščenja. Šele takrat se bo sposobna spoprijeti s svojo najhujšo rano, ki se prikazuje v obliki trgovine z drogami, ki vsakodnevno od znotraj razjeda institucije demokratične države in civilne družbe. Še težje vprašanje pa je, kako se spopasti z izrazitimi neenakosti glede dostopa do izobraževanja, stanovanja in drugih socialnih dobrin med nekaj odstotki najpremožnejšega sloja in večinskega najrevnejšega prebivalstva. Odgovor na zgornje vprašanje načeloma ni pretirano težak, saj je dobrin v kolumbijski družbi na pretek. Le razporediti jih je potrebno sorazmerno, pri čemer je hkrati treba zavarovati lastninsko pravico premožnejših slojev. V praksi se načeloma enostaven odgovor izkaže za zelo zapleteno enačbo, za katero ne obstaja nobena dokončna rešitev. A kolumbijska družba bolj kot dokončne rešitve potrebuje učinkovitejši, pravičnejši in bolj vključujoč model spopadanja s problemi. ●

Fotografija: Jernej Letnar Černič

Zakaj ni račun nikoli točen?

Kaj nam napitnina pove o družbi ZDA?

Blaž Kosovel

Ko želimo v ZDA plačati, je račun vedno višji od postavljene cene: v trgovinah so namreč vse cene označene brez davka, ki ga prištejejo šele na blagajni; v barih je sicer davek že všteti, vendar je vsoti potrebno dodati še obvezno napitnino. Tako smo vedno zmedeni, v skrajnem primeru se lahko čutimo celo ogoljufane. Lahko bi rekli, da je nekaj nepravilnega na tem, da cena ni nikoli »polna« in dokončna. Zato je na mestu vprašanje, kako je mogoče, da v zvezi držav, ki je tako obsedena z izračuni, pred seboj nikoli nimamo točne cene, ki jo moramo plačati? Najboljši odgovor je sledeči: ker je to zanje najbolj pravično. Pravično pa zato, ker so s tem jasno razločeni vsi sodelujoči pri poslu, tako da se točno ve, komu gre kateri del oziroma kdo koliko prispeva.

V prejšnjem prispevku za rubriko »Ameriški diner« (Razpotja 13, zima 2013) sem med drugim pisal o neverjetni prijaznosti ljudi v ZDA, njihovem neizmernem navdušenju pri srečanju s še enim svobodnim individualcem v tem najboljšem izmed vseh možnih svetov. Ta prijaznost je še posebej prisotna v storitvenem sektorju, najbolj pa jo opazimo v strežbi, ko nas uslužbenec takoj pozdravi s »Hi, how are you?«. Hkrati pa ugotovimo, da so pri strežbi vsi tako prijazni tudi in predvsem zato, ker je njihova prijaznost vedno finančno nagrajena: napitnine so namreč obvezne in med najvišjimi na svetu.

A čeprav so napitnine običajne tudi v mnogih drugih deželah, v ZDA zadevajo sam temelj družbe, saj se nanašajo na družbeno pogodbo med svobodnimi posamezniki, ki jih ni povezovalo nič drugega kot ravno želja po svobodnem trgovanju, torej trgovanju brez zunanjih bremen davkov, carin in ostalih dajatev. In ravno to je tudi razlog, zakaj v ceno ni všteti davek: Ameriška revolucija je bila namreč v svojem najbolj osnovnem smislu ravno upor proti davkom.

Vseprisotna napitnina je zato dokaz, da so ZDA zgolj ekonomsko-gospodarska zveza v najbolj goli obliki, da je v tej skrajni individualizirani družbi vsak odnos že ekonomski odnos, je že določena storitev, ki jo je potrebno kot takšno tudi denarno ovrednotiti, s tem pa ekonomske odnose znova in znova vzpo-

stavljati, saj niso, tako kot družinski ali prijateljski odnosi, vezani na neko zgodovino.

To, da gostje lokala bistveno prispevamo k natakarkjevi plači zato ni (samo) zlobna ukana, s katero je zaposlovalec prenesel svoje obveznosti na breme stranke. Mi smo namreč ključen del celotnega procesa. To je hrbtna plat tega, da ima kupec vedno prav. Ta moč kupca, da ima vedno prav, nosi dolžnost, da tudi sam prispeva k poslovni transakciji. Imeti vedno prav prinaša tudi finančne obveznosti.

Natakar ne samo nataka

Daljnosežnost tega, da ima kupec vedno prav, lahko zasledujemo že v besedi za natakarkja, ki se v angleščini glasi *waiter*, dobesedno »čakalec«; celotno osebje, strežba, pa se imenuje *waiting staff*. (Po tej logiki bi lahko pojem »natakar« v slovenščino prevedli tudi kot strežnik, vendar se ta beseda ne uporablja zanje, temveč za enoto, ki povezuje različne računalnike, *server*). Etimologija besede natakark je enostavna: natakark je tisti, ki nam nataka pijačo. Poleg natakarkja je tudi točaj, pri čemer natakark nataka za mizami, točaj pa toči za šankom. Za mizami se torej nataka, za šankom pa toči. Gre torej za enako zadevo: prisotna je pijača, ki jo je potrebno natočiti. Prav tako je tudi napitnina nekaj, kar damo po tem, ko smo pili, je napitek, na-pit-nina. Prav tako je tudi kleni slovenski izraz za bar oziroma bife ravno točilnica.

V angleščini je točaj *bartender*, torej tisti, ki skrbi šank oziroma bar. V slovenščini imamo sicer podobno besedo krčmar, čeprav je ta vezana na krčmo, v široki uporabi pa je tudi *kelner* in *kelnerca*, ki jo sicer uporabljamo za natakarkje, čeprav je v nemškem originalu bližje krčmarju, saj je to tisti, ki skrbi za klet (*Keller*). Skrb za točilnico oziroma bar je torej enostavno razumljiva. Vendar zakaj *waiter*? Kaj on čaka, namesto da bi nam točil? Čemu čaka, namesto da bi nam stregel? Zakaj se strežbi za mizami reče »*waiting the tables*«, torej dobesedno »čakati mizam«? Zakaj je torej strežba čakanje? Nikakor nisem razumel, koga naj strežba čaka, strežba mora ravno pohiteti, da nam ustreže. Na koncu pa sem ugotovil, da se gre ravno za to: čakalec namreč čaka, kako nam lahko ustreže. Čakalec čaka, da lahko ustreže



Foto: Blaž Kosovel

gostovim potrebam in željam. On ne le streže, on naravnost čaka na to, da lahko ustreže.

To umanjkanje strežnikov v slovenščini, čeprav imamo strežbo, je seveda simptomatično: pri nas nimamo ljudi, ki bi se ukvarjali z našimi željami, temveč nam le prinesejo pijačo in hrano. A kako bi se le, če pa lastniki teh lokalov ne razumejo pomembnosti strežbe. Tako prek študentske napotnice zaposlijo nekoga za manj kot štiri evre na uro, ne da bi mu/ji sploh pokazali, kako in kaj. Zato ni tudi nič nenavadnega, da strežba sploh ne ve, kaj gostišče ponuja, koliko kaj stane, še posebej pa, kako se kaj pripravi. Ali pa se jim enostavno ne da. Spomnim se primerov, ko je v večji družbi vsakdo naročil čisto določeno kavo ali čaj, nato pa je natakarica enostavno rekla: oh, kaj si toliko izmišljujete, a vam lahko vsem enostavno prinesem kavo z mlekom? Izmišljevanje je v tem primeru razumljeno kot nekaj negativnega, češ kdo pa si ti, da si sploh lahko želiš nekaj posebnega?! Kako lahko motiš našo enakost v povprečnosti? Enako velja tudi za rek »Ti moraš biti vedno nekaj posebnega!«, za katerega mi dolgo časa ni bilo jasno, zakaj naj bi to bilo nekaj slabega in ga sploh nisem znal jemati kot zmerljivko.

Na drugi strani luže pa je biti nekaj posebnega ravno tisto, na kar meri rek »kupec ima vedno prav«. Kupec se nikoli ne moti s svojimi izmišljevanji. Kupec je vedno nekaj posebnega, wai-

ter pa je tam, da tej posebnosti ustreže na svoj najboljši način. *Waiting* torej meri ravno na to biti poseben v smislu posebnih želja; je čakanje na to, da lahko uresničiš vse, kar si bo gost izmislil. To je namreč njegovo delo, za katerega bo na koncu nagrajen s strani tistega, ki mu je stregel.

Stranka doda svoj del

To pa ne pomeni, da imajo natakarji v ZDA dobre plače. Daleč od tega, saj večina njihovega zaslužka prihaja ravno iz napitnin. Vendar napitnina tam ni zadeva dobre volje, temveč je obvezen prispevek gosta k natakarjevi plači. Natakarji so namreč plačani pod minimalno plačo ravno zato, ker je že predpostavljeno, da bodo dobili napitnino. Še več, napitnina je celo obdavčena v nekem pavšalnem znesku. Plača delavca torej ni le zadeva lastnika lokala, temveč tudi gosta. Oba skupaj ustvarita natakarjev prihodek. Enako velja tudi za večino ostalih storitvenih dejavnosti. Vsaka storitev predpostavlja dodatno plačilo s strani stranke.

To prištevanje k računu je za nas, če lahko govorim v množini, nekaj popolnoma nerazumnega. Pričakujemo namreč, da je višina transakcije že jasno določena. Ko dobimo račun, plačamo označeno vsoto. To se nam zdi fer. V gostinstvu lahko k temu kaj malega tudi dodamo, a to je res stvar naše dobre volje in

V mnogih trgovinah in lokalih lahko opazimo napis: »Thank you for shopping here, your business is appreciated!« In ravno za to gre: kupec je sodelavec v poslu, je del businessa. Njegov posel je torej v tem, da kupi nekaj, posel trgovca pa v tem, da mu nekaj proda.

natakarjeve izjemnosti; sicer pa sem nemalokrat doživel, da nekateri sploh niso želeli sprejeti napitnine, češ da jih žali ali nekaj podobnega. Skratka, kar je napisano na računu – to je to. Ko pa dobimo v ZDA v gostilni račun, moramo vsoti na računu nujno prišteti vsaj 10, spodobi pa se vse tja do 20 % višine računa, pri naročanju pijače pa je pravilo, da vsak kozarec popremimo z dolarjem napitnine. Lahko trdim, da je petina napitnine nekaj za nas popolnoma nepojmljivega, in to ne glede na to, koliko smo premožni in od kod prihajamo. Zato večkrat slišimo: »Ah, vi Evropejci ste vedno škrti!« A bolj kot za škrtost gre tu za nerazumevanje naše aktivne vloge v poslovnem procesu. Ko vidimo ceno, mislimo, da je to cena, ki jo je potrebno plačati, v bistvu pa je to cena pred našim vstopom v posel, v katerega se moramo šele vpisati. Vpišemo pa se ravno tako, da pridodamo svoj delež k plačilu. Vsi smo namreč del tržne družbe, vsi smo v osnovi že ekonomske celice. Mi, škrti Evropejci, pa mislimo, da smo vanj že vpisani, da so nas v račun že všteli. Da je za naš vpis že poskrbela država, na katero smo kot njeni državljani prenesli obveznosti urejanja medsebojnih odnosov. Da obstaja neka višja instanca, ki v našem imenu ureja razmerja. In če ta instanca zadev ne ureja, kot bi morala, smo nanjo jezni ali pa razočarani.

V ZDA pa ne čakajo na neko višjo instanco, ki bo v njihovem imenu urejala razmerja, temveč sami med seboj oblikujejo mreže. Mreže individualcev v medsebojnih ekonomskih odnosih, ki se znova in znova vzpostavljajo v poslovnih transakcijah.

Davek je dodan naknadno

Tudi v ZDA obstajajo institucije, da lahko ta zveza držav sploh obstaja. A njeni prebivalci te institucije razumejo kot nekaj zunanjega njihovim mrežam poslovnih transakcij. Ravno zato tudi davek, ta najbolj neposreden izraz višjih instanc, ni v nobeni trgovini že všteti v ceni. S tem želijo torej čim bolj poudariti, da je davek nekaj poslu zunanjega, nekaj, kar je dodano šele na koncu posla, ne pa nekaj, kar je predpogoj, da posel sploh lahko steče. Davek zato ni del blaga, ki se prodaja, temveč nekaj, kar se v poslovni odnos med kupcem in prodajalcem vpiše šele takrat, ko je posel že sklenjen. Davek zato ne sme nikakor

kaziti višine cene blaga. To je enostavno nekaj neprimerne. Tako se vsak izdelek, ki ga prinesemo k blagajni, na računu magično podraži za 8 %.

To je globoko povezano s samim nastankom zveze nekdanjih britanskih kolonij na vzhodni obali Amerike. Ameriška revolucija namreč ni nekaj, kar bi v kateremkoli smislu lahko povezovali s francosko oziroma katerokoli drugo revolucijo na evropskih tleh. V Ameriški revoluciji se ni zgodil prevrat obstoječe države z namenom popolne družbene preobrazbe, temveč so želeli le izključiti tiste instance, ki so se vse bolj vsiljevale v njihove posle. Ta revolucija se je zgodila med najbolj svobodnimi ljudmi v takratnem svetu, ki so živeli v kolonijah rastočega imperija, ki je zaradi svoje velikosti moral pridobiti vse več denarja. To je dosegel tudi z višjimi obdavčitvami. Kolonije so v bistvu ekonomske celice neke države, torej področja, kjer se vršijo le gospodarski procesi za matično državo. Zato kolonije niso imele svojega političnega zastopništva v Londonu in posledično niso mogle odločati o višini davkov in namenu porabe pridobljenega denarja. Eden glavnih revolucionarnih sloganov je bil »*No taxation without representation!*« (Ni obdavčenja brez zastopništva), eden ključnih dogodkov v uradni zgodbi revolucije pa je ravno Bostonska čajanka, kjer so zmetali čaj v morje iz protesta proti previsokim davkom. Svoj odnos do angleške krone so zaradi visokih davkov opisovali celo kot suženjski odnos (čeprav so sami bili lastniki sužnjev). Skratka, Ameriška revolucija je bila dejansko velik in dobro organiziran upor proti davkom. Upor proti zunanjim instancam, ki se vtikajo v posle prebivalcev več, kot bi to bilo potrebno. Ne glede na to, kako so kasneje državne institucije zrasle (še posebej po drugi svetovni vojni), ta osnovna ideja vztraja pri prebivalcih ZDA kot njihova ključna svoboda, v katero se nima nihče pravico vtikati. Svoboda, zaradi katere je Amerika *a free country*.

Družba kot (navidezni) svobodni trg

Odnos je torej vzpostavljen horizontalno. To je odnos tržne družbe, odnos menjave med ljudmi, kjer so ljudje osnovne ekonomske celice. Ne družina ne država, temveč posameznik je osnova družbe in njene ekonomije. Ravno zato ima lahko ku-

pec vedno prav, saj ne obstaja nikakršna druga višja instanca, ki bi bila pomembnejša od posameznika, ki je kupec. Na kupcu, ne na prodajalcu, sloni gospodarstvo; dejstvo, ki se ga na naših koncih mnogi še vedno ne želijo zavedati.

V mnogih trgovinah in lokalih lahko opazimo napis: »*Thank you for shopping here, your business is appreciated!*« (Hvala za nakup, cenimo vaš posel). In ravno za to gre: kupec je sodelavec v poslu, je del businessa. Njegov posel je torej v tem, da kupi nekaj, posel trgovca pa v tem, da mu nekaj proda. Posel ni le prodaja letalonosilke ali treh kontejnerjev plišastih igračk. Posel je tudi nakup škatlice cigaret.

Najbolj neposreden odraz povedanega najdemo v (sicer nič kaj zanimivem) filmu *Killing them Softly* (*Ubij jih nežno*, Andrew Dominik, 2012), ki ga osrednji lik Jackie Cogan (Brad Pitt) zaključí z naslednjimi besedami: »*I'm living in America, and in America you're on your own. America's not a country. It's just a business. Now fuckin' pay me.*« Te besede izreče zatem, ko njegovi naročniki zaradi finančne krize ne želijo plačati domenjane vsote za opravljene umore.

Enako je nekoč dejal neki brooklynski kolega: »Kako zabavno, ko ljudje gledajo na Ameriko kot na neko veliko stvaritev, kot na neko homogeno in koherentno družbo, čeprav Amerika ni v bistvu nič drugega kot gospodarstvo, kot ekonomija.«

Smisel povedanega je ravno naslednji: ljudje niso člani nekih drugih skupnosti, ljudje so najprej poslovni subjekti skupnega gospodarstva. Družina kot gospodarska celica ne igra tako velike vloge kot drugod. To naredi družbo izjemno individualizirano in s tem ljudi izolirane drug od drugega. To, da je družba individualizirana, pa v bistvu pomeni, da je veliko bolj mobilna, veliko bolj impulzivna in z veliko večjo željo po hitrem povezovanju. Zato je tudi nepomembno, kje živiš in s kom živiš, vse je namreč zamenljivo in potrošno. To pa je tudi pomen mantre *America is a free country*.

Poroke, skupnosti in selitve

In ravno zato se prebivalci ZDA tako mrzlično poročajo: ker je to najbolj trdna vez, ki jo lahko vzpostavijo v družbi, razdeljeni na individualne ekonomske celice. Hkrati pa se poroke znova in znova končajo v ločitvah, ki jim sledi nova poroka in zatem nova ločitev in spet nova poroka. Zakaj ta postopek ponavljajo znova in znova? Kako lahko tako trdno verjamejo, da so rekli usodni »Da«, na koncu pa tisti »Da« nikoli ni zares usoden, ampak zelo začasen? Tu poroka ni zakon, ni zadeva usodne življenjske odločitve. Tu ne gre za večnost, temveč za trenutek

Družina kot gospodarska celica ne igra tako velike vloge kot drugod. To naredi družbo izjemno individualizirano in s tem ljudi izolirane drug od drugega.

tukaj in zdaj. Tržna družba je namreč ravno sedanost menjave. Poroka igra zato vlogo garanta, da sta dva posameznika sposobna obstajati onkraj svoje individualnosti, da sta sposobna oblikovati lastno družinsko ekonomijo in da nista več le individualni ekonomski celici. Poroka je torej garant, da posameznik sploh obstaja, da ni le celica, temveč vez; uspešno vzpostavljena poslovna transakcija. To vez pa je potrebno tudi primerno zaščititi. Izjemno pogosta je namreč sklenitev *prenupa*, predzakonskega dogovora, katerim so urejena lastninska razmerja v primeru ločitve ali celo prešuštva. Od tod izhajajo vrtoglave vsote, do katerih je upravičen partner, če se bogatejša polovica želi ločiti. Velikokrat se celotno premoženje deli kar na pol. Iz istega razloga tudi ni nič čudnega, da se ljudje čez noč preselijo na drug konec države zato, ker so tam dobili delo ali pa zato, ker mislijo, da bodo tam delo dobili. Povprečen prebivalec ZDA se povprečno preseli vsakih pet let. Večina Američanov ni navezana na svoj rojstni kraj, navezani so na ZDA kot takšne, na zemljo, v kateri se vrši nenehna izmenjava. Na zemljo svobodne menjave, ki jo razumejo kot svobodo na sebi. To je še posebej v Sloveniji popolnoma nepredstavljivo, saj je že premik 20 kilometrov stran skorajda misija nemogoče; ljudem večinoma sploh ne pade na pamet, da bi se nekam preselili le zato, ker je tam delo, če ni ta kraj Ljubljana ali mogoče še Maribor. Ta izjemna regionalna pripadnost, pripadnost malim razlikam malih predelov je Američanom popolnoma tuja, tam so »regije« velike kot polovica Evrope.

Najbolj razširjena predstava, ki jo imajo ZDA o sebi, je zato prepričanje, da so družba brez razredov, lahko bi celo rekli, da so brezrazredna družba; a oni sami bi to seveda kategorično zavrnil. Z drugimi besedami: ZDA se razumejo kot družba prostega trga, kot tržna družba individualcev z enakimi možnostmi in predispozicijami. Kot družba popolne mobilnosti. Dejstva sicer govorijo proti temu, odmevnost *Occupy* gibanja je razširila zavedanje o izjemno bogatem zgornjem enem odstotku, rasna razlika je še vedno izjemno prisotna, a to še vedno ne spremeni prepričanja večine v enakost vseh. V enakost predpogojev možnosti, s katerim naj bi vsi enako vstopili v družbo in s tem na trg. In tam uspehi. ●

Anton Sever – letalec prekomorec

Majda Nemec

Gorica z opustošeno okolico, vso polno razbitin, ki jih je kot zapuščino pustila prva svetovna vojna, je bila zibelka njegovega otroštva. Odraščal je v času fašizma in še zdaleč si ni predstavljal, da se bo soočil s strahotami, kot jih je kmalu prinesla druga svetovna vojna. V svojih vojaških letih je služil v več vojskah: italijanski vojski, kraljevi vojski Jugoslavije, zavezniški BAF (balkanske zračne sile), v partizanskem narodnoosvobodilnem boju, ki mu je bil kot domoljubu ves čas cilj, in po vojni je služboval v JLA (Jugoslovanski ljudski armadi) v Srbiji. Po prehojeni viharji vojaški poti, obdani s prenekaterimi življenjskimi izkušnjami, se je z družino vrnil v rojstni kraj, kjer mu ni bilo težko poprijeti za kramp in lopato ter pripomoči k nastajanju Nove Gorice. Kasneje je bil aktiven v raznih družbeno političnih organizacijah in danes še vedno goji nekatere svoje konjičke.

Anton Sever, sin železničarja, se je rodil v Gorici 5. novembra 1922. Že v otroških letih ga je zanimala tehnika, posebno letala in občudoval je pilota Josipa Križaja, primorskega letalskega asa, ki je zaslovel s spektakularnim prebegom z letalom italijanske aviacije v Jugoslavijo. V času fašizma v Italiji je kot narodnjak občutil krivice, ki so jih trpeli Slovenci. Ko se je bližal vpoklic v italijansko vojsko, je iskal zveze, da bi tudi sam pobegnil v Jugoslavijo. Ker je bil neuspešen, se je odzval vpoklicu v vojsko. Dodeljen je bil v letalsko vojaško enoto in se 12. junija 1942 javil na letališču v Mirnu pri Gorici. Tu so se novinci učili korakati, pozdravljati in streljati na goriškem strelišču v Panovcu.

Letalski začetki

Julija 1942 je bil premeščen v Ferraro na letališče Poggio Renatico, kjer je obiskoval letalsko šolo. Učili so se vse o letalstvu in tudi polagali izpite. Tu se je srečal s sonarodnjakom Pišotom iz Sela, ki ga je povabil v skupino Slovencev in italijanskih komunistov, ki so ilegalno delovali na železniški postaji. Na vlak in z vlaka je prenašal tiskane letake. A Sever s tem še ni bil zadovoljen. Končno ga je nekega jesenskega dne leta 1942 Pi-

šot obvestil, da bo, sicer brez ustreznih dokumentov, odšel z vojaškim vlakom (*tradotta militare*) v Jugoslavijo. Nabito polni vagoni vojakov so se proti Trstu vedno bolj praznili in Severja je odkrila in zajela vojaška policija. Vrnili so ga v Ferraro, ga zaslišali, mu pobrali letalske oznake, vojaško opremo, vezalke iz čevljev in pas iz hlač ter ga zaprli v samico. Čez kakšen mesec so ga sestradanega, neobritega, brez pasu v hlačah odvedli na letališče, kjer so že stali v vrstah vsi vojaki letalske šole in poveljnik letališča. Priletelo je letalo, s katerim se je pripeljal general letalskega poveljstva za severno Italijo iz Padove in to samo zaradi Severja. Poveljnik letališča je poročal generalu o Severjevem primeru dezerterstva. General ga je začel oštevati in žaliti Slovence, nato sta ga vojaška policista ponovno odpeljala v samico. Spet so minevali dnevi in Sever se je vse bolj zavedal resnosti svojega položaja.

Končno so ga odvedli na zaslišanje pred Vojaško sodišče v Bologno. Spraševali so ga, zakaj je dezertiral, s kom je v navezi v Trstu, kaj ti ljudje delajo in podobno. Povedal jim ni ničesar, a o tem kar so ga spraševali ni niti nič vedel. Rekli so mu: »Take kot ti, streljamo! Saj nisi prvi!« Kasneje mu je poročnik povedal: »Sever, do-

bil si leto in pol zapora, ki ga boš odslužil po končanem služenju vojaškega roka.« Sever si je oddahnil, ker je vedel, da v takem zaporu zaporniki delajo v delavnicah, poleg tega pa vojne še ni bilo konec.

Znova na Goriškem

Premestili so ga ponovno na letališče v Miren, kjer je skrbel za zveze z letali pri vzletanju in pristajanju. Imel je svojo pisarno z instrumenti za vzletanje in pristajanje in tudi radio.

Letala so letela ponoči, kar je Severju ustrezalo, ker je lahko poslušal nočna vojna poročila v italijanščini na radiu Moskva in London. O vsebini poročil z bojišč je potem poročal vojakom, ki niso verjeli, da po Evropi napredujejo zavezniki, ker se to ni ujemalo s tem, kar so jim poročali nadrejeni.

Tu je cvetelo prekupčevanje. Gume letalskih koles so prodajali v Furlanijo za podplate copat, ricinusovo olje pa za izdelovanje mila. Severju so priskrbeli rdečo zvezdo, ki jo je potem ponosno razkazoval, dokler ga ni odkril nadrejeni. Posvaril ga je in mu zvezdo zalučal skozi okno, a jo je Sever kasneje šel iskat.

Na letališču v Mirnu je delal italijanski zdravnik poročnik Antonio Ciccarelli. Severju je povedal, da je videl njegovo



vojaško dokumentacijo in da ve, da je bil obsojen zaradi dezerterstva. Pobral ga je, če ve za kakšno zvezo s partizani, ker bi rad odšel v partizane. Sever je bil nezaupljiv in potem iz tega ni bilo nič, ker je bil Sever premeščen. Po vojni je njegovo ime zasledil v časopisu TV 15 in mu pisal. Dopisovala sta si in se srečevala ob njegovih obiskih v Sloveniji. Ciccarelli je po kapitulaciji Italije septembra 1943 namreč odšel v partizane v 9. korpus. Kot zdravnik je delal v večini partizanskih bolnišnic na Primorskem in Gorenjskem, kakor tudi v bolnici Franji. Po vojni se je zaposlil v italijanskem vojaškem letalstvu v sanitetni enoti in dosegel visok vojaški čin.

V južno Italijo

Marca 1943 so poveljniki na letališču v Mirnu zbrali vseh pet Slovencev in nekaj

Italijanov ter jih vprašali od kod so doma, koga imajo doma in kateri jezik govorijo. Sever je povedal, da je iz Gorice, da ima očeta in mater, da doma govorijo slovensko, furlansko in italijansko. Pri njegovem imenu je izpraševalec naredil rdečo črto. Slovenec iz bližnjega Štandreža je rekel, da doma govorijo italijansko in pri njem je izpraševalec naredil modro črto. Slovenec iz Štandreža je ostal v Mirnu, Sever pa je bil premeščen na letališče v Rimini, julija 1943 pa na Sicilijo. Med potjo z vlakom je v Kalabriji v kraju Villa San Giovanni doživel prvo zavezniško bombardiranje pristanišča in železnice. Prispel je v Castelvetro na Siciliji. Na poti na letališče so se sprožale neeksplodirane tempirane bombe, ki so jih ponoči metali zavezniki. Pri letališki stavbi je videl, kako so se kovinski deli letalskih motorjev na zadetih letalih topili kot

sladoled. Angleži so bombardirali ponoči, Američani podnevi. Italijanskim vojakom se je že mešalo. Videl je, kako se je eden slekel do golega, na glavo poveznil čelado in tekal po letališču. Druga je videl, kako si je v golo kožo na prsih z iglo pripenjal vojaške oznake. To so bili primorski Slovenci in istrski Hrvati, ki so jih ob napadu zaveznikov na Sicilijo pošiljali tja iz vse Italije. Sever je noči prebil v letalu, ker so Italijani z letali odvažali sode bencina v notranjost Sicilije, stran od področja zavezniškega bombardiranja.

Na otoku so se že izkrcavali ameriški vojaki. Sever jih je videl blizu letališča. Čakal je na priložnost, da bo dezertiral. Pretihotapil se je k njim, povedal, da je antifašist in da je pobegnil iz italijanske vojske. Nahrnili so ga in obvestili, da je ameriški ujetnik, ki ga bodo poslali k

jugoslovanski vojski v Severno Afriko. Dva dni je še z drugimi ujetniki ostal v taborišču Sciacca, nato so vse premestili v Agrigento. Čistili so ruševine in urejali železniško postajo, da je lahko stekel železniški promet. V bližnjem pristanišču so jih je že čakale ladje in 21. julija 1943 so se vkrcali na ogromno ladjo za Tunizijo.

Severna Afrika

Izkrkali so se v Tunisu. Zastrazeni, razčepani v italijanskih uniformah so pešachi skozi mesto. Domačini so jih zmerjali in pljuvali nanje kot na poraženo sovražno vojsko. Odšli so v Bizerto. Tam so si iz kartonskih škatel naredili strehice nad glavo, da so se zaščitili pred soncem in vetrom. Slovenci so vztrajali, da niso Italijani, da želijo v Jugoslavijo in poveijstvo kampa jih je nazadnje ločilo od Italijanov.

Slovence so nato iz Bizerte z vlakom premestili v Constantino. Dobili so vso vojaško opremo in nove angleške vojaške uniforme, ki so jih nosili do konca vojne. Sever jo hrani še danes.

Ugotovili so, da jim poveljujejo visoki oficirji jugoslovanske kraljeve vojske in ne Titova vojska, kot so pričakovali. S kraljevimi oficirji in vojaki se niso niti jezikovno razumeli. Sever je svojim vojakom, kot komandant straže, poveljeval v italijanščini, ker srbščine ni znal. Skoraj v vseh taboriščih so Slovenci fizično delali. Hodili so tudi k maši.

Premestili so jih v taborišče Bono nato v taborišče v Corso. Tu so Slovenci zahtevali, da jim dajo orožje, da se odpravijo v Jugoslavijo na pomoč Titu. Nastali so pravi neredi med kraljevo vojsko in ujetniki, ker so Slovenci težko sprejemali veseljačenje in nedejavnost oficirjev jugoslovanske kraljeve vojske.

V tem času so zavezniki že pripravljali glasovanje, na katerem so dobili ujetniki priložnost, da se opredelijo ali za kraljevo vojsko ali za NOV. Izvedli so ga maja 1944 v vseh taboriščih v Afriki, v katerih so bili Slovenci in Hrvati. Skoraj vsi so se opredelili za NOV.

Prostovoljci v Titovi vojski

Preselili so jih na letališče Masion Blanche pri Alžiru. Od tu so letala letela v bojne operacije nad Evropo do 15. avgusta 1944. Sever je postal vzdrževalec električne napeljave v letalih v 2. letalski eskadrilji, ki je bila s 1. letalsko eskadriljo sestavni del britanske letalske enote BAF (*Balkan Air Force*). Prva letalska eskadrilja je letela v glavnem z letali *Spitfire*, oboroženimi z bombami, mitraljezi in topovi, 2. eskadrilja pa z letali *Hurricane*, oboroženimi z raketami in mitraljezi. Konec poletja 1944 so angleški letalci in letalci prekomorci 1. in 2. letalske eskadrilje pripluli z ladjo Bakar na otok Vis v Jugoslavijo, od koder so se takrat izvajale letalske vojaške operacije nad Dalmacijo. Na ladji se je spoprijateljil s kapetanom 2. eskadrilje Branivojem Majcnom in prijateljela sta tudi po vojni vse do Majcnove smrti.

Na otoku Visu so prekomorce in zavezniške namestili v prazne hiše. Prebivalce so namreč že prej preselili v Egipt v taborišče El Shatt. Vsi vojaški čini, ki so jih naši prekomorci pridobili v Afriki, so jim bili v NOV priznani. Sever je imel angleški čin vodnika, imel je vojaško opremo, angleško uniformo, ki jo hrani še danes, osebno orožje. Po prihodu na Vis so morali najprej oddati orožje in čelado. Leta in leta so hrepeneli po Jugoslaviji, tvegali življenja, zapor, dezertirali, se trudili, da bi čim prej prišli na pomoč v Jugoslavijo, v Afriki se opredelili za NOV, a sedaj

so doživeli tako nezaupanje. To je bilo veliko razočaranje za naše narodnozavezne borce. Kasneje so jih sicer ponovno oborožili zaradi bližine bojev v Dalmaciji. Na vseh letališčih sta na drogovih polpali dve zastavi in sicer angleška letalska zastava in jugoslovanska letalska zastava.

Vis so preletavala zavezniška letala in tudi pristajala. Vsak dan okrog sedmih zjutraj je preletela otok cela formacija 300 do 400 bombnikov 15. ameriške divizije iz Foggie v južni Italiji. Leteli so na vojaške operacije, ki so jih izvajali zavezniški nad morjem in Jugoslavijo. Okrog enih popoldne so se letala vračala v Italijo. Na Visu so takrat pristajala poškodovana letala in letala z mrtvimi ali ranjenimi letalci. Taka letala so pristajala tudi do dve uri dnevno. Na Visu je bilo tudi pokopališče za zavezniške vojake. Sever je vzdrževal letala in jih tudi usmerjal na stezi pri pristajanju.

McGovernov rešitelj

Posebno se spomni dogodka, ko je rešil življenje posadki letala in ameriškemu pilotu Georgu McGovernu, ki je kasneje postal znameniti demokratični senator in tudi predsedniški kandidat leta 1972. Dogodek je omenjen tudi v senatorjevi biografiji.

Na Visu je bila kratka jeklena pristajalna steza, na kateri so lahko varno pristajala le lovski letala. Ko je Sever ugotovil, da se spuša štirimotorno letalo *B 24 Liberator* s samo enim delujočim motorjem, ki zahteva daljšo pristajalno stezo, je takoj vedel, da je pristajalna steza zanj prekratka in da bo pristank zelo nevaren. Usmeril ga je, da je pristal vzporedno z letališko stezo, v vinogradu. Letalo se je varno ustavilo in Sever je odhitel pogledat, kako je s posadko. Posadka je

že skakala iz poškodovanega letala. Zadnji je ven zlezel pilot George McGovern. Rešena posadka je pilota potem dvignila na ramena in nesla okrog letala. Potem je McGovern pokleknil na tla in poljubil zemljo. Sever si je pilota dobro zapomnil, njegovo ime in letalo mu je posebej ostalo v spominu. Na trupu letala je bila namreč naslikana njegova lepa žena v kopalkah. Piloti so za srečo večkrat okrasili svoja letala z raznimi risbami. Naslednji dan je iz Italije prispelo drugo letalo, ki je odpeljalo vso posadko v Italijo. Pred odhodom je McGovern dovolil, da vsa rešena posadka ustreli v sliko njegove žene. Ko so odleteli, je Sever preštel zadetke v sliki. Bilo jih je deset.

Nekaj let Sever o McGovernu ni vedel ničesar. Po vojni ga je začel iskati na raznih srečanjih z ameriški letalci, ki so prihajali v Slovenijo. Končno je McGovernovo ime le zasledil in to v časopisu *TV 15*. Pisal mu je v Ameriko in dobil odgovor. Odgovoril mu je, da je bil kasneje na Visu skupaj s predsednikom Titom in si je ogledal letališče oziroma vinograd, v katerega je bilo spremenjeno letališče. Napisal je, da bi bilo lepo, če bi vsa vojaška letališča na svetu bila spremenjena v vinograde, torej, da ne bi bilo več vojn. Zadnjič je McGovern prišel v Evropo v Innsbruck, kjer je imel predavanje. Poval bil je Severja, naj se mu pridruži, ki pa ga zaradi ženine bolezni ni mogel obiskati in tako se po dogodku na Visu nista nikoli več videla, le dopisovala sta si. Sever je izvedel, da je senator umrl 21. oktobra 2012, star 90 let.

Po vojni

Konec vojne je Sever dočakal v Škabrnju pri Zadru skupaj z angleškimi vojaki. Po vojni je ostal v Zadru v angleški vojaški pilotski šoli. Kmalu je bil premeščen

v Beograd, v pilotsko šolo v Pančevo. Pilotska šola je bila ustanovljena za letenje z ruskimi vojaškimi letali in s poveljevanjem ruskih oficirjev. Do leta 1948 so se učili ruščine po dve uri dnevno, pogovorni jezik je bil sicer srbohrvaški, vendar so se z Rusi pogovarjali v ruščini, letalski izrazi so bili v ruščini in tudi peli so ruske pesmi. Premeščali so ga na razna letališča v Srbiji. Zgodilo se je precej letalskih nesreč, kar ga je prizadelo. Povsod je delal v tehničnih enotah letalstva in tudi letel.

Na letališču Ečka pri Zrenjaninu se je srečal s svoj mladostnim idolom, pilotom Josipom Križajem. Severju je bilo deset let, ko je Križaj leta 1932 uspešno letel nad Sočo pod solkanskim kamnitim mostom in z italijanskim vojnim letalom pobegnil v Jugoslavijo. Italijani so zahtevali, da jim Jugoslavija vrne letalo in pilota, vendar so vrnili samo letalo, ki ga je Sever videl na železniški postaji v Gorici. Ko je Sever služboval na letališču Ečka pri Zrenjaninu, je postal Križaj komandir eskadrilje, v kateri je delal Sever. Sever je opazil njegov podpis v letalski knjižici pilotov, zato ga je ob priliki vprašal, od kod je. Povedal je, da je rojen v Koprivi na Krasu in pripovedoval, kako so se leta 1932 Jugoslovani čudili, da je on, italijanski pilot, v lepi, zlikani uniformi, pribežal v Jugoslavijo. Dolgo je čakal na politični azil. Bil je razočaran, ker mu niso zaupali in so ga nadzorovali. Bil je inštruktor letenja, a pilotirati mu niso dovolili. Dvakrat je odšel k republikancem v Španijo kot pilot prostovoljec v španski državljanski vojni. Pri Salamanca je bilo med vojaško operacijo njegovo letalo prestreljeno in je zagorelo. Bil je težko ranjen in opečen po obrazu. Sever je večkrat letel z njim v letalu in videl opečeno rdečo svetlečo kožo na desni

strani njegovega obraza. Postala sta prijatelja. Sever mu je povedal, kako je desetleten sedel v njegovem letalu, vrnjenem iz Jugoslavije, in v časopisu bral vse, kar so pisali o njem. Potem je Križaj skoval načrt, kako bi z letalom zbežali domov na Goriško. Rekel je, da bo dobil potniško letalo, v katero bo sedlo vseh deset Slovencev, ki so tam službovali. Poleteli bi nad Gorico in se s padali spustili na letališče v Mirnu in to na nek simboličen prazničen dan leta 1947. S tem potem ni bilo nič, le lepa ideja je Severju ostala v spominu. Križaj je bil kmalu premeščen v Ljubljano in se med vojaškimi vajami oktobra 1948 z letalom smrtno ponesrečil na pobočju Snežnika.

V Beogradu je Sever doživel leta 1948 tudi resolucijo Informbiroja – spora med Titom in Stalinom. Takrat je del Vrhovnega vojaškega štaba Jugoslavije zbežal v Romunijo, a so jih v glavnem postreli na državni meji. Spomni se visokega oficirja pilota Popivode, ki je v letalo naložil kovčke in ukazal mehaniku zavrteti propeler. Motor ni vžgal, Popivoda je prebledel. Po drugem poizkusu je motor vžgal in poletel v smer Romunije. Poročnik KOS-a (*Kontraobveščevalne službe*) je Severja vprašal po smeri letenja letala in naslednji dan se je v zadregi pošalil, da je Popivoda že pri Ani Pauker (neformalni vodji Komunistične partije Romunije). Severjeva službena kariera v Beogradu se je nadaljevala s premestitvijo v komando vojnega letalstva v Beogradu. Vendar mu je bilo vojaškega življenja dovolj in leta 1950 je zapustil JLA ter se z družino vrnil na razmejeno Goriško, v Novo Gorico, kjer živi še sedaj. ●

Zapisano po pripovedi Antona Severja
24. 3. 2014.

Fotografija: Majda Nemec

Nekromantika stvari.

O duhovnem bistvu hipsterstva

Aljoša Kravanja

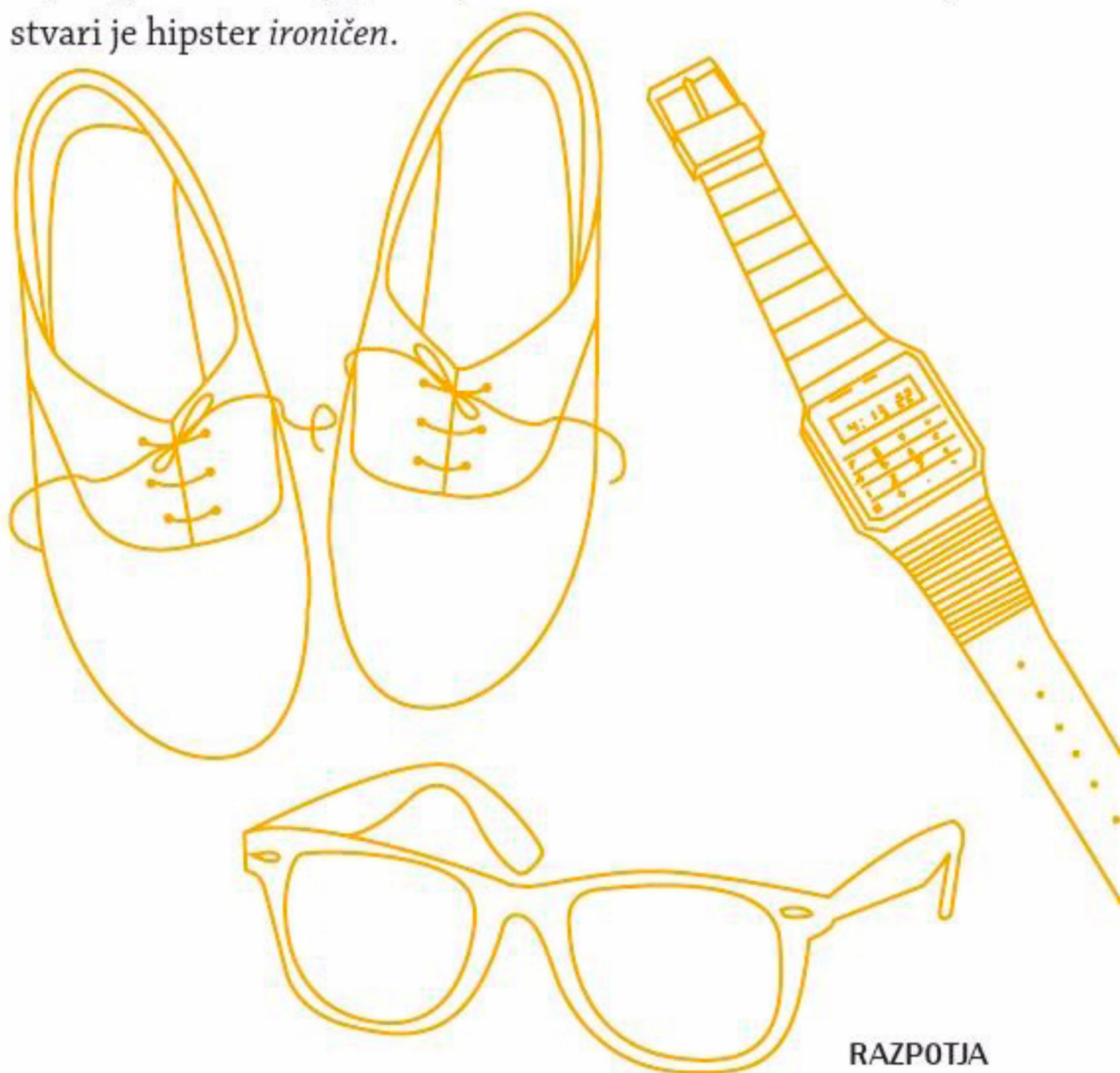
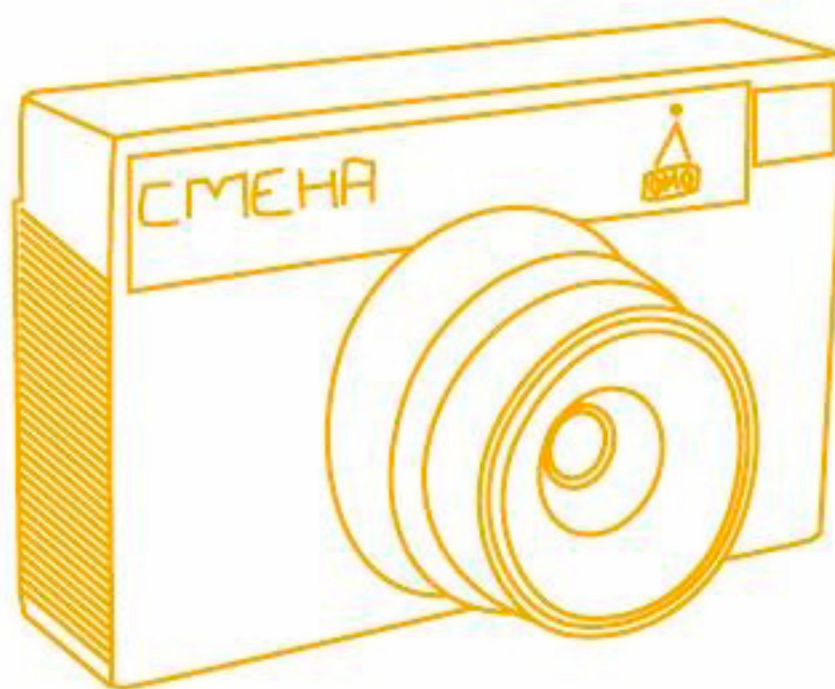
1. Hipsterji niso nič novega. V zgodovini literature, mišljenja in umetnosti – ali preprosto v zgodovini drž, *attitudes* – najdemo figure, ki bi danes – če bi hodile po ulicah Brooklyna ali Berlina – nosile tesen črn *jeans* in široke pletenine. Haman, Baudealaire, Huysmans, Benjamin. A namesto v oblačila živih so ti liki zgodovine odeti v mrtvaško, bolj belo tkanino: hipsterijo njihovega duha najdemo le še na papirju. Na straneh svojih knjig še vedno čakajo nekoga, ki bi jim priznal: »Ja, bili ste prvi svoje vrste. Bili ste hipsterji že sto let pred svojim krstom.«

2. Nikoli ni ničesar dokončal. Njegovi eseji so bili delo preroka. Tako kot profet ne more ničesar dovršiti sam – kajti za izpolnitev svojih prerokb potrebuje drugega človeka, mesijo, ne več povsem človeka – tako je tudi Walter Benjamin pisal brez upanja, da bo sam dosegel zadnjo črko. Vendar to ne pomeni, da je bil »zazrt v prihodnost«. Nasprotno, Benjamin se je obdal s preteklimi stvarmi: njegov svet je bil tako zasičen z ruševinami, fragmenti in citati, da je bil prihod Novega lahko resnično le še čudež ali katastrofa. Njegova strast je bilo delo zbiratelja. Kajti stvar – v Benjaminovem primeru knjigo – lahko postavimo v zbirko le po njeni smrti. Zbirka je grobnica reči, Benjamin je bil njen nočni čuvaj. Danes bi rekli: Walter Benjamin je bil prvi mislec *retro* duha.

3. Kaj pomeni misliti in živeti *retro*? Ko si zavrti ploščo *tropicália* ali Satiejev mp3, hipster noče obuditi duha neke glasbe; ko mu z vratu visi Lomo fotoaparat ali Sonnyjev Walkman, hipster ne oživlja neke umrle tehnologije. Njegov posel ni reaktualizacija, njegov interes ni resurekcija duha. Stvar ga prične vznemirjati šele tedaj, ko ponikne duh, ki je stvar ustvaril in ohranjal pri življenju. Hipsterja predmet zanima le kot lupina, ki jo za seboj pusti življenje nekega duha. V tem skrepenem ovoju pa ne prične tkati lastnega življenja; *retro* predmetov hipster ne aktualizira v neki novi rabi. *Secondhand* kupljeni šal ga ne greje pri vožnji s kolesom, Rog bicikel ga ne popelje do kavarne, zeleni čaj ga ne prebudi, budnosti ne izkoristi za delo. Seveda se včasih zgodi, da imajo stvari prav ta učni

nek, ampak to se posreči tako rekoč neodvisno od hipsterjevih načrtov. Z *retro* predmeti se namreč ne obkroža kot uporabnik, marveč kot zbiratelj. In če te objekte kdaj že uporablja, jih rabi le zato, ker je uporaba sestavni del njihove ekshibicije v zbirki.

4. Tradicionalni zbiratelj, e.g. ljubitelj starin, redkih knjig ali modelčkov vojnih strojev, se trudi svojo zbirko obdržati kar najdlje stran od sebe. Zdi se mu, da njegova bližina žali dostojanstvo teh relikvij. Zato plastificira knjige, modele in medalje da zapreti v vitrine, znamke shrani v zaščitne folije. Da bi jih lahko malikoval, zbiratelj umakne svoje stvari čim dlje od sebe. Pri hipsterju je povsem drugače: zanj je glavno razstavišče prav on sam. Bolj kot plošče v njegovi zbirki so za hipsterja pomembni bendi, zbrani v njegovem okusu, bolj kot čevlji v omari hipsterko zanima naključno izbrani – vendar nedvomno *American Apparel* – par dokolenk na njenih nogah. Hipster svoje telo obloži s skorjo mrtvih mod, svojo dušo pusti zrasti v krošnjo paradoksnih mnenj in preferenc. A kljub temu si nikoli ne dovoli, da bi v neki stvari pogljal korenine. Med njim in rečmi namreč obstaja distanca, globlja od zbirateljskega malikovanja, trdnejša od vsakršne vitrine. Do svojih stvari je hipster *ironičen*.



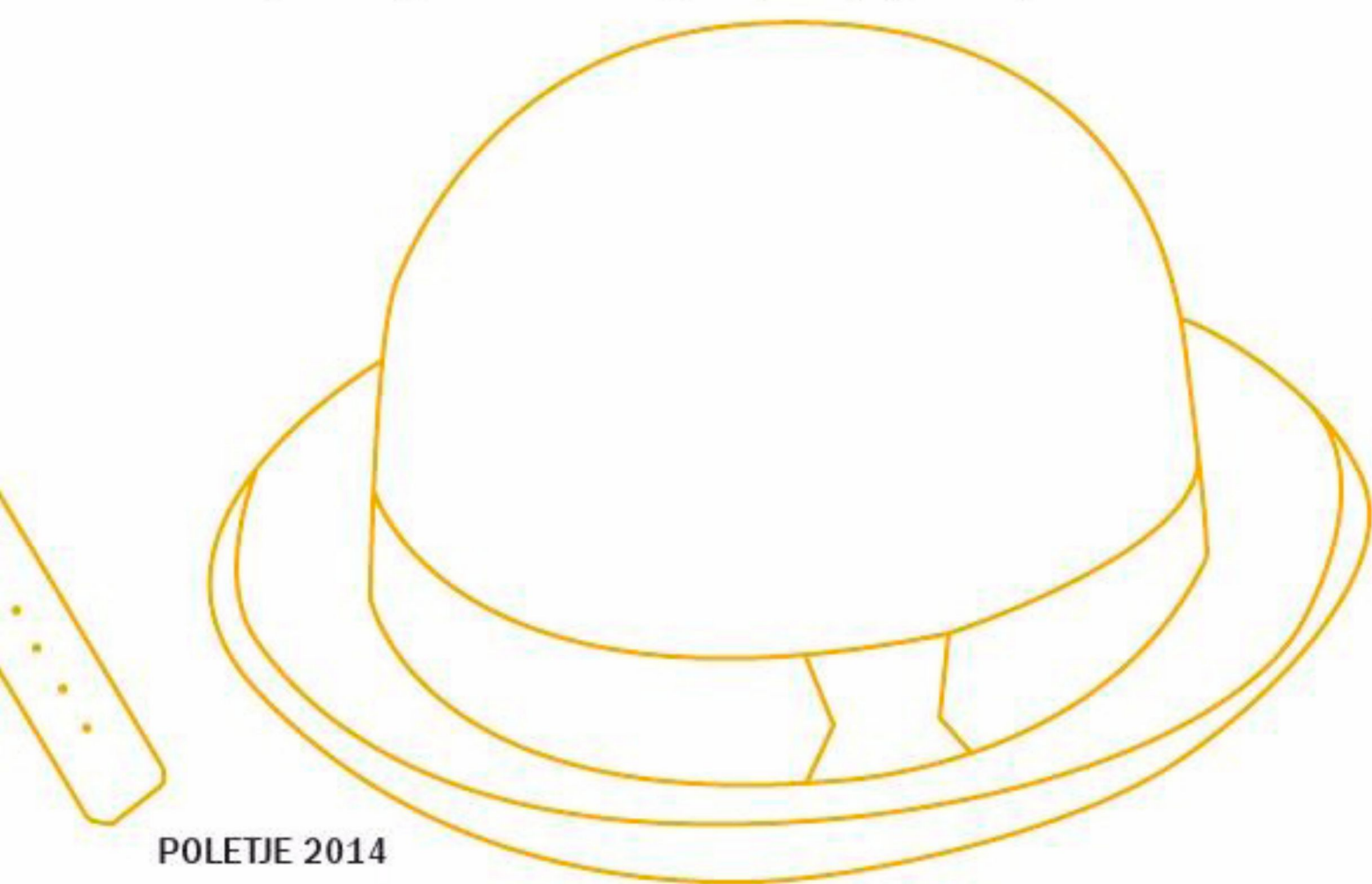
5. Kaj je bistvo hipsterske ironije? V *Doctrina christiana* je Sv. Avguštin razvil razliko med *frui* in *uti*, med uživanjem in rabo. Resnično uživamo samo v večnih stvareh, tj. v Bogu. Nobene druge dobrine ne moremo uživati same po sebi, saj je njena vrednost odvisna zgolj od tega, ali pripomore k doseganju ljubezni do Boga. Ko si prizadevamo za dobrobit drugih ljudi, ko torej svojega bližnjika ljubimo, je ta ljubezen kvečjemu preludij višje ljubezni, usmerjene v Boga. Celo ko jémo jabolko, ne uživamo v sadežu po sebi, temveč ohranjamo pri življenju samega sebe in s tem ugajamo Božji volji. V tem smislu jabolko zgolj uporabimo, in ne »zaužijemo«.

Motili bi se, če bi menili, da nas je cerkveni oče hotel odvrniti od razmerja s posvetnimi stvarmi. Kajti naše razmerje s končnimi rečmi je spremenil v resnični most ali *nexus* do večnosti: naša raba posvetnih dobrin je po Sv. Avguštinu nabita z možnostjo odrešitve. Toda ravno zato, ker vršenje našega odnosa do svetnih stvari prehaja iz sebe v ljubezen do Boga, je pravilna raba končnega hkrati identična *zapuščanju* končnega. Tako lahko Martin Heidegger upravičeno pravi, da je »*fruitio Dei* navsezadnje v nasprotju z imetjem sebstva [*Haben des Selbst*],« da uživanje Boga razveljavlja končne pogoje naše eksistence, naposled tudi samo končno sebstvo. Človeško razmerje s stvarmi gre samo od sebe preko in ven iz stvarskega območja proti neskončnemu.

Sv. Avguštin si nikoli ni belil glave z vprašanjem, kaj se zgodi s stvarmi, ki jih je nekaj bilo mogoče rabiti pravilno, tj. usmeriti v doseganje ljubezni do Boga, a jih je čezmerna potrošnja, nemarnost ali preprosto minljivost človeške mode iztrgala iz sfere možne rabe. Toda kakšno držo naj zavzame krščanski človek do *bundesliga* frizure, zmuckanega telovnika iz osemdesetih ali polomljenega Nintendo Gameboyja? Kako naj ravnamo s končnimi stvarmi, ki smo jih pustili za seboj na poti do večnosti? Zdi se, da odgovor na to zagato ponuja prav hipsterstvo: ker si

od porabljenega predmeta ne more več obetati niti koristi niti odrešitve, ga hipster uporablja samo še ironično. Ironija je vračanje k rečem, ki jih je skupnost ljudi pustila za seboj v svojem odrešenjskem gibanju proti neskončnemu. Ironija je vrnitev k zavrženim stvarim, ki so otrpnile v nemočno, ljubko, neodrešljivo karikaturu, v svojo lastno pomanjševalnico. Ironija je odnos do predmeta onkraj možnosti *uti* & *frui*.

6. V intervjuju za *Playboy* iz leta 1964 je Vladimir Nabokov dejal, da je »za svojo nimfco potreboval pomanjševalnico z dovolj lirično prozodijo«. Od tod Lolita, spevna ljubkovalnica španske Dolores. Nabokov črkuje ime svoje junakinje z neprikrito slastjo: »prva črka mora zveneti kot v 'liziki', kot spolzek in delikaten'. Z isto naslodo preizkuša njeno ime tudi Humbert Humbert, nesrečni ljubitelj nimfic: »Lolita: vršiček mojega jezika napravi tri korake dol z neba in ob tretjem tleskne ob sekalce.« Pomanjševalnica naredi iz besede igračko. Obloži jo s sladkobnimi priponami, pomnoži njene zloge, spremeni jo v igrišče ust, jezika, zobovja in glasilk. Toda v Humbertovem igračkanju z Lolitinim imenom lahko prepoznamo tudi napoved oblasti, ki jo bo imel nad Lolito samo, nad njeno persono in telesom. Tako kot njenemu imenu ne pusti, da bi iz ljubkovalnic (Lo, Dolly, Lolita) zraslo v odraslo obliko (Dolores), tako hoče tudi Lolito samo ohraniti v diminutivni ali pomanjšani verziji, kot »nimfco«, suspendirano med otrokom in dekletom. Ali ni to resnični namen vseh ljubkovalnic? Ali ne nastane pomanjševalnica prav iz vere, da bo groteskno poigravanje z besedo spremenilo v igračko tudi imenovano bitje ali stvar? V pomanjševalnici je izražena nenavadna moč jezika, da brez žalitvic ali sramotenja, temveč zgolj z lastno produktivno močjo – z mehničnim dodajanjem pripon – bitjem vzame njihovo resnost. Vendar neresno ne pomeni vselej tudi neškodljivo. Lahko si zamislimo paradiž, v katerem bi šaljivi Adam vse živali in reči poimenoval s pomanjševalnicami. Na takšnem raju bi bilo nekaj peklenškega: spominjal bi na trušč Boschevih slik ali na gomazenje Gogoljeve proze, na vrvež samovarčkov, kočijic in noskov. Humbert Humbert sam priznava, da so nimfice hudičevo seme.



7. Strah pred možnostjo, da bi nas drugi vzeli resno – ali da bi drugi pomislili, da se resno jemljemo sami – je temeljno dejstvo sodobne kulture. Ta absurden odpor pred resnostjo je dosegel svoj vrhunec z izumom posebnega parajezikovnega grafema, smeškota, ki je namenjen izključno blažitvi učinka in ironizaciji lastnih besed. Oprosti :). Hvala ;). Rad te imam :). Pozoren bralec bo nedvomno opazil, da je že sama beseda »smeško« potopljena v milje neresnosti: poznamo zgolj njeno pomanjševalno obliko, kakor da sploh ne bi obstajala odrasla verzija obraza, ki ga smeško pomanjšuje. Toda od kod sploh potreba po smešku? Zakaj nas skrbi, da bodo drugi jemali naše besede preresno? Ironija nasploh in smeško posebej puščata odprto možnost, da se od svojih besed umaknemo. Umik je osrednje gibanje moderne kulture, linija bega je prehitevalni pas sodobnosti. Kot je pokazal Pierre Rosanvallon, sta dva temeljna gradnika »neoliberalizma« – parlamentarna demokracija in delniška družba – osnovana prav na ideji, da lahko volivec in delničar vselej umakneta svoje zaupanje. *Bistvene institucije naše kulture, lastniške strukture, komunikacija in spolne*



zveze niso nič drugega kot odloženo gibanje umika. Če bi lahko vse družbene vezi sodobnosti formulirali v jasno izraženo pogodbo, bi na njihovem koncu stal neobhodni smeško (»Pridružujem se vaši veri :), »Glasujem za delavsko stranko :)), ironično znamenje, da si puščamo odprto možnost pobega pred sklenjeno zavezo.

8. Hipster se naseli v kulturi umika, postane njen »idealni tip«. Njegova zmožnost pobega je namreč univerzalna: z držo ironije se lahko umakne pred opredelitvijo okusa in družabnih preferenc, pred svojo sodobnostjo, celo pred samo identiteto. *Hipster, c'est un homme sans ipséité*, hipster je človek brez istosti, Novi Abelard. Kaj imamo v mislih, ko govorimo o »identiteti« nekega človeka? Identiteta se običajno določi tako, da iz aktivnosti posameznika (denimo iz njegove potrošnje hrane, kulturnih dobrin, iz njegove komunikacije in dela) izluščimo izčrpen sistem preferenc. Njegova »identiteta« ni nič drugega kot seznam preferenc, zaradi katerih raje moli k enemu bogu kakor k drugemu, raje bere časopis kakor

gleda novice, raje pije pivo kakor vino itd. Ta identiteta kot sklop preferenc pa postane pri hipsterju vprašljiva. Ko hipster ironično posluša pop glasbo iz osemdesetih ali nosi Hello Kitty majčke, nam njegova ironija signalizira, da te glasbe *raje ne bi poslušal*, da Hello Kitty *raje ne bi nosil*. Hipster razstavi delovanje in nagnjenje: iz njegove dejavnosti ne moremo nikoli sklepati na njegov okus, v njegovi aktivnosti se ne razodeva hierarhija preferenc. Vsa njegova dejanja se odvijajo tako rekoč ob breznu negativne volje, na robu tega brezdanjega dopolnila: »Ampak raje ne bi«. Z ironično držo nam hipster demonstrira, da človeška aktivnost ne potrebuje zadostnega razloga, zaradi katerega neko dejanje izvršimo »raje« ali »prej« kot kakšno drugo; nasprotno, hipster deluje, misli in zažnava kljub temu, da »raje ne bi«. V hipsteriji se razodeva neko mračno trpljenje, nekakšen leibnizovski pekel modalne indistinkcije, v katerem *stvari so, pa čeprav raje ne bi bile*, v katerem se ljudje predajajo najbolj prismojenim domislicam, pa čeprav bi raje ne počeli vsega tega. Prav v tem nas hipsterstvo spominja na svojega prednika iz poznega 19. stoletja, dandizem. *Dandys* so se lahko, podobno kot današnji hipsterji, umaknili pred sodobnostjo samo za ceno nekega trpljenja. V svojem občevarju s svetom so izkazovali vzvišeno suverenost (»dendi si prizadeva doseči brezčutnost,« pravi Baudelaire); a ker so bili od svoje sodobnosti oddaljeni, so jo morali herojsko *prenašati*. »Raje ne bi, ampak bom potrpel«: mar ne postaneta v tej formuli umik pred svetom in njegova afirmacija nerazločljiva? Ali tudi hipsterstvo skriva v sebi še neko nepoznano afirmativno moč, ki kot protitok preplavlja brazdo njegovega bega?

9. Evropska literatura je v poznem 19. stoletju izumila nov odnos do lastne zgodovine. Rečeno shematično: vse do tega obdobja – ki se dovrši s *fin de siècle* estetiko – so pisatelji razumeli zgodovino literature kot dobro definiran korpus klasičnih besedil, na katerega se lahko oprejo v svoji literarni proizvodnji, iz katerega lahko črpajo prepoznavne motive, oživljajo njegove figure ali pa samo aludirajo nanj kot na tiho mrmanje tradicije. Pri tem so vselej pričakovali, da bo večji bralec prepoznal referenco na tradicijo



Montreal/
London/N
Berlin/Ch
Seoul/Am
Mexico C
Tokyo/Va
Los Ange

Ta estetska drža ni umrla skupaj z Des Essentiesom. Evropska literatura 20. stoletja se bo vedno znova vračala k ideji, da sta predhodnik in vzor nekaj, kar mora pisatelj šele *odkriti*, in ne figuri iz skupnega nabora literarnih referenc. Nabokov, Borges ali Calvino bodo to arheološko strast prignali vse do samorefleksivne igre, v kateri si pisatelj poljubno izmišlja avtorje in besedila, ki jih njegov lasten tekst domnevno šele najde. Toda odmev te drže lahko najdemo tudi v nekem širšem kulturnem gibanju onstran literature. Hipsterstvo osnuje svoj specifični okus – oziroma to, kar se morda imenuje okus samo po analo-

A line drawing of a long-sleeved sweater with a geometric pattern. The pattern consists of several solid black triangles and zig-zag shapes scattered across the front of the garment. The sweater has a crew neck and ribbed cuffs and hem.

77

Varšava, daljna in sama

No, pa se je Borut Pahor kljub vsemu žolču, ki ga zlijemo nanj, še enkrat izkazal za neoporečnega princa ljudskih src. In če je občasno navduševal z dejanji, je tokrat zgodovino pisal z nedejanjem. Pravzaprav kar s tem, da so ostale njegovi žlice, vilice, noži in viličice za posladek v Varšavi nedotaknjene. Če bi se jih namreč dotaknil in če bi se celo mastil z nedvomno izbranimi jedmi, ne bi žalil samo na note egalitarnosti tako občutljivih Slovenk in Slovencev sredi še kar trajajoče lokalne in globalne krize, marveč bi moral vsaj kakšno frazo ali dve izmenjati tudi z Barackom Obamo. Ki bi ga lahko med prvo in drugo fazo celo okaral ali vsaj pobaral, kako to, da se bo slovenski državni vrh sredi zadnjega tedna svetovnega prvenstva sproščeno družil s Sergejem Lavrovom, če pa je možakar očitno sodeloval in še marljivo sodeluje – na veselje pretežnega dela tukajšnjega občestva, seveda – pri najdrznejšem prekrajanju evropskih meja po drugi svetovni moriji.

Ampak to še ne bi bilo največje hudo. Glavobole državljamkam in državljanom podalpske republike bi začelo povzročati šele dejstvo, da bi se njihov predsednik z uživanjem kaviarja v izbrani družbi pridružil praznovanju nečesa, kar ima s klenim slovenskim življenjem opraviti toliko kot osamosvojitve Vzhodnega Timorja. Pa še Pahorjevo praznovanje tam bi jemali bolj sproščeno. Seveda doslej povedanega ne kaže razumeti preozko. Slovenka in Slovenec Poljakom, Čehom, Romunom, Bolgarom, Madžarom in kar je še teh narodov brez zavisti privošči ta njihovo srečo, da so se otresli sovjetskega in komunističnega jarma. Ampak njuno navdušenje se neha tisti hip, ko bi kdo po nemarnem namignil, da sta bila snemanja jarma potrebna tudi ona sama.

Če je kanila sladica za Pahorja v Varšavi pomeniti prav slednje, je zanj še isti hip postala prepovedan sad. In nič čudnega ni, če se ji je kot moder državnik junaško odrekel.

Pri tem sicer starih slovenskih zadržkov do tlačenja našega vrlega občestva na vzhod ne moremo v prvi vrsti jemati kot kakšnega poudarjanja civilizacijske večvrednosti, ki ima v Evropi žal ravno tako dolgo brado. Seveda, gostitelji Poljaki so za našega človeka kljub predsedniku plemiškega porekla še zmeraj tisti nomadi, ki so v času najhujšega somraka »odrešilne« vojaške diktature pred kratkim preminulega generala Jaruzelskega krožili po naši lepi deželi v svojih pičipokijih in nas posiljevali z vsakovrstnim tretjerezrednim blagom. Ampak slabše mnenje



kot o zaostalem vzhodu imata Slovenka in Slovenec samo še o dekadentnem, izprijenem zahodu. Zato po celotnem kulturnopolitičnem spektru, od katoliške desnice do revolucionarno navdahnjene leve, kot gobe po dežju rasejo zgovorniki novodobnega kremeljskega carja, ki vidijo v njem, vsak s svojega zornega kota, utelešenje svojih mokrih sanj. Skupen jim je pa seveda malikovalski odnos do obilnih prsi matere države, katerih mogočne dimenzije razbirajo ob trenutnem ruskem samodržcu. Drugo, kar jim vabi solze v oči, je navidezna ali dejanska samozadostnost evrazijske velesile, ki se jim menda ni treba ozirati na nikogar v preostanku belega sveta.

Tu pa smo že ob jedru slovenske vzhičenosti ob osirotelih Pahorjevih vilicah na varšavski mizi. V njej se ponovno kaže obsedenost s potrebo, da vse ostane znotraj velike, srečne podalpske družine, v zavetrju mogočnih materinskih prsi slo-

V *Razpotjih* odpiramo razpravo o temah, povezanih z delom, delovnimi procesi, oblikami organiziranosti dela, zakonskimi ureditvami in ekonomskimi modeli.

VEČ INFORMACIJ DOBITE NA SPLETNI STRANI: www.razpotja.si

venskega občestva. Priznanje, da v njem vse ni bilo vedno tip top, bi pomenilo nedopusten pljunek na družinsko srečo. In v tem so si, kot kažejo denimo lanski odzivi na rimski ukor za cerkvene nadpastirje, Štajerci, Korošci, Kranjci in Primorci edini ne glede na politično barvo. Torej sta Slovenka in Slovenec zadnjega četrta stoletja potrošila v mrzličnem iskanju svetega grala, ki bi znova združil jugoslovansko Slovenijo s poosamosvojitveno, o katerih so nevredni sinovi naše skupne matere domovine neodgovorno bajali, da zeva med njima prepad. Nekaj časa smo se zaradi silnic v belem svetu celo kot kolektiv morali delati, da verjamemo temu brezbožnemu zanikanju pravilnosti vsakega koraka noge gospodarja slovenske zemlje v katerem koli obdobju naše baje razgibane zgodovine. Morebitni bi poklek našega predsednika v Varšavi še utrdil to zmoto in ob zunanjih opazovalcih nemara zapeljal celo koga, ki sicer pije polnomastno slovensko domovinsko mleko. A ker je Borut Pahor, sicer dojeman kot mehkužen človek, ostal v tej zgodovinski uri trden kakor skala, se najhujše ni zgodilo. Čast slovenskih prednikov je rešena, sveti gral najden, naša narodna obleka znova brez šiva. Poljaki in Bolgari naj kar imajo svoje proslave osvoboditve, nas ni bilo treba nikdar osvobajati naših ljudi. Pred vsem belim svetom stojimo pokončno in podobno kot Butalci, ki so se veselili žlahtne suknje svojega župana, molče trobentamo: Mi smo mi! ●

ROK ZA ODDAJO
PRISPEVKOV:

30. 9. 2014

**REVIJO RAZPOTJA LAHKO
PODPRETE TUDI TAKO,
DA DRUŠTVU HUMANISTOV
GORIŠKE NAMENITE
0,5 % DOHODNINE.**

**OBRAZEC NAJDETE NA:
www.razpotja.si/donirajte**

Izdajatelj revije **RAZPOTJA** in društvo v javnem interesu:

Društvo humanistov Goriške,

XXX. divizije 13a, 5000 Nova Gorica

Davčna številka: 93277628

Disconnect in Ona

Nova čustva – stari človek

Jan Mozetič

V prejšnjem letu sta v ZDA izšla dva zelo različna filma, ki v osrčje pripovedi postavita družbene spremembe, ki smo jim priča v zadnjih letih – a izvori katerih sežejo precej globlje v čas. Prvi je *Disconnect* Henryja Alexa Rubina, drugi pa *Ona* Spika Jonzeja.

Disconnect

V *Disconnect* je v središče kolektivne zgodbe postavljen najstnik Ben. Ben je klasičen emo. Doma sklada glasbo na klavirju, posluša Sigur Rós in Radiohead. Je vedno sam. V njegovih očeh nikdar ne zaznamo iskrice življenja. Neprestano se izmika, gleda v drugo smer. Nekega dne ga preko facebooka (z lažnim profilom) kontaktirata sovrstnika. Da bi ga premamila, se izdajata za punco. Med Benom in virtualno punco kmalu zraste »prijateljstvo«. Nekega dne mu fanta pošljeta napol golo sliko punce. Po obotavljanju se Ben odloči, da se bo tudi sam slikal gol. Končno se bo izpostavil, končno bo pokazal svoja čustva puncici, v katero se je zaljubil. A takoj zatem cela šola vidi sliko. Ben ne razume, zakaj je »punca« tako izigrala njegovo zaupanje. Iz obupa in sramu poskuša narediti samomor. Okrog te glavne zgodbe se prepletajo še mnoge druge, kjer so glavni liki odrasle osebe. Njihove zgodbe se vsaka na svoj način razrešijo, doživijo katarzo, medtem ko Ben ostane v komi, v suspenzu.

Ona

Film *Ona* se, nasprotno, v celoti vrti okrog lika Theodora, ki ga odigra odlični Joaquin Phoenix. Theodore je odrasel moški med tridesetimi in štiridesetimi leti. Živi v Los Angelesu v bližnji prihodnosti. Na obrazu mu visijo staromodna očala in obilni brki. Vedno je oblečen v elegantne obleke v pastelnih odtenkih. Z vsemi je izredno prijazen. Pred kratkim se je razšel s punco. Njegovo življenje je prazno, zato ga večkrat vidimo, kako po službi igra igrice. Ima samo eno prijateljico. Nekega dne vidi reklamo za nov operacijski sistem, ki nam ne upravlja le naših obveznosti (pregleduje elektronsko pošto, opominja na sestanke ipd.), temveč ima samosvojo inteligenco, ki se razvije na podlagi izkušenj. Na ta način nam lahko služi tudi kot pri-

jatelj, ki je vedno na razpolago. Med Theodorom in Samantho (to je ime, ki si ga njegov operacijski sistem izbere sam), pa se rodi ljubezen. Samantha, ki ima seksi glas Scarlett Johansson, je simpatična, tankočutna, iznajdljiva, vedno na razpolago. Seveda s časom pride tudi do pričakovanih težav, saj Samantha nima telesa. S Theodorom komunicirata samo preko slušalke in nekakšnega mini LCD ekrana.

Integrirana manjšina

Na nek način sta tako Ben kot Theodore umetnika – Ben piše glasbo, Theodore se preživlja s pisanjem osebnih pisem (npr. voščil) za druge osebe, ker te nimajo več časa za to. Za filma, ki se ukvarjata s spremembami sodobne družbe, taka izbira glavnih likov ni nikakršno naključje.

Danes je število ljudi, ki se ukvarjajo z umetnostjo, eksponentno naraslo. To, kar je bila nekoč marginalna skupina ljudi, je danes velika množica. Vsaj od 19. stoletja dalje je bil odnos umetnikov do družbe zelo kritičen. Država in ekonomija se z njimi nista veliko ukvarjali. Danes pa ta manjšina ni le številčnejša, ampak je postala ena glavnih skupin, ki se oskrbujejo s tehnologijami, ki jim nudijo številne inštrumente, s katerimi lahko kultivirajo svoje hobije – dela. Danes lahko vsak ustvari CD, film, knjigo, sliko. Ni več tehničnih težav, ni več potrebe po obrtniških spretnostih, tradicijah, ki bi omogočale ali onemogočale realizacijo del. Predvsem pa ni več kontrasta, zaradi katerega je ta kategorija oseb podajala kritiko družbe, ker smo na nek način danes lahko vsi »umetniki«. Kot vse ostale kategorije je to le del neke kaotične celote, kjer vsi smo različni, a nihče ni zares drugačen. Obzorje pripadnikov te kategorije seže le do njihovega osebnega življenja. Njihova žalost in depresija nista motivacija za to, da bi postavili pod vprašaj družbo. Iz mentalitete, ki je za vse težave bivanja obtoževala družbo, smo prišli v družbo, kjer se osebki (tudi odrasli) ukvarjajo le z osebnimi težavami. To pa zato, ker z družbo kot socialno sfero skoraj nimamo več neposrednih stikov. Ta postane abstrakten pojem. Sam prostor in čas, v katerem se je družba izoblikovala, hitro izginja, na njunem mestu nastajajo novi prostori in drugačen čas. Tradicionalna, zgodovinska družba, je bila osnovana na po-



membnosti fizičnega prostora, ki je zaznamoval prebivalce določenega kraja. Na fizični bližini prebivalcev mesta ali vasi, na pomembnosti ulic in trgov. Na družini – v katero so vključeni tudi stari starši – kot osnovi, okrog katere se je svet oblikoval. Danes gledamo na takšno socializacijo kot na rigidno avtoritarno družbo, kjer so vloge posameznika natančno zarisane. Kdor ni sledil zarisanim načrtom skupnosti, ki ji je pripadal, je prelomil vezi in se oddaljil od nje. Če je živel v večjem mestu, je lahko našel zatočišče med marginalci, bohemi, umetniki, ki so ustvarili svoje alternativne socialne skupine. Danes ta zapuščina v veliki meri ne velja več ali pa počasi izginja. Sprememba prostora in časa povzroča razvijanje novega telesa, drugačnih odnosov in čustev, ki posledično spremenita tudi odnose med spoloma.

Posthumanizem – zastareli človek

Nova narcisoidna in likvidna družba, o kateri pišeta Christopher Lasch in Zygmunt Bauman, je, vsaj v ZDA, nastala ob koncu sedemdesetih in v začetku osemdesetih let. Takrat, ko so se razvijali tudi moderni računalniki. Napačno pa bi bilo is-

kati razlog za te spremembe zgolj v njihovem pojavu. V dobri meri so le simptom nove post-državne politike, nove epohe, ki govori o koncu zgodovine, o splošni amerikanizaciji sveta itd. V tistem obdobju, predvsem pa v devetdesetih letih, se je veliko govorilo o posthumanizmu. Človek ni bil več v središču sveta. Zunanji elementi so se spojili z njim in spremenili njegovo naravo. V kinu smo videli Cronenbergove filme (predvsem *Exstistenz*), ki so briljantno napovedovali novo dobo. Pri Cronenbergu pa smo, za razliko od obeh omenjenih filmov, vselej deležni določene Faustovske ambicioznosti. Ben in Theodore tega nimata, saj nimata ničesar, kar bi lahko raziskala. V novi dobi sta pač na strani tistih, ki so zgubili. Ker nista postala kiborga, samo pasivno trpita posledice tehnoloških in socialnih sprememb. Kljub temu, da sta skozinskoz sadova nove družbe, ji nista sposobna slediti do konca. V trenutku, ko se je realni prostor zamenjal z nekim drugim konceptom, se nekdo, ki se je še vedno navajen premikati po starih trdnih tleh, ne more več premikati. Na ta način se dejansko konča neka naracija, evolucija osebe. Tako pri Benu kot pri Theodoru nimamo nikakršne resnične spremembe.

Ni več doma, ker je cel planet naš dom. Ni več drugih ljudi, resnične drugačnosti, ker odnosi ostanejo na površini izgleda, šuma, *chata*.

Ker ne doživljamo več dolgoročnih odnosov, kjer se je treba včasih tudi žrtvovati za nekoga ali za nekaj, sprejeti in se spopasti z nečim, kar nam je nasprotno.

Telo, virtualnost in porno

Kljub temu, da pri likih ne zaznamo evolucije, sta Ben in Theodore bistveno drugačna od svojih prednikov. V prvi vrsti imata drugačen odnos do telesa. Oba sta tankočutni bitji, oddaljeni od »vulgarnosti« telesa in njegovih funkcij. Ravno zato svojega telesa ne znata »uporabljati«. Ko nastopi med Theodorom in Samantho problem seksa, se trudita (predvsem ona) premagati to pregrado. Kljub temu, da jima to ne uspe, se Theodore zaveda, da njun odnos deluje tudi tako; to ga ne moti preveč. Na ta račun tega se celo zabavata. Za Samantho je ta tema toliko bolj zanimiva, ker nima telesa. Ima pa vse možne informacije, ki ji jih lahko prinese internet. Tako seks postane nekaj, o čemer se lahko pogovarjamo, nekaj, kar je ločeno od čutnosti. Človeški in računalniški um lahko tako deformirata ta čuden, živalski akt v vedno nove gimnastično pornografske slikice. Samantha pošlje eno tako zabavno slikico Theodoru. Seveda je ta nedolžna, skoraj otroška.

Nedvomno je človeško telo zgubilo svojo nekdanjo sakralnost. Na splošno lahko rečemo, da je pornografija na internetu bistveno spremenila spolnost vseh nas. Zato pa spolnost ni postala odkrito in intimno srečanje dveh teles in duš, ampak akrobatska spretnost, spektakel, ki se izvaja iz vedno novih perspektiv. Ben ne more čutiti topline ustnic svoje virtualne punce. Da bi ji izkazal svojo fizično bližino, mu ne preostane drugega, kot da se slika nag. Ne istovetimo se več s toplino našega telesa, temveč z njegovim videzom!

Novi občutki, brez jeze

Ben in Theodore sta predvsem čustvena tipa. Izpostavljanje čustev pa jima postane zelo težavno, ker se bojita, da bosta ranjena. Tako Ben kot Theodore izpostavita lastne misli in občutke samo takrat, ko imata filter tehnologije, ki ju ščiti. Kako se Ben počuti, izvemo le, ko ta to napiše svoji facebook »prijateljici«, ki je ni nikoli srečal v živo. Theodore pa si upa povedati svoje intimne misli lastni puncici samo zato, ker ga ta ne more zapustiti. Vedno mu je na razpolago, ker obstaja le zaradi njega.

Skorajda nemogoče je, da ga bi ranila. Okrog Theodora je vse mirno, preveč je obremenjen z lastnimi ranami, da bi zmožal prenesti rane, ki mu jih lahko prizadene zunanji svet.

Prav popolni primanjkljaj zunanjih dogodkov in konfliktov, ta njuna osamljenost, eksponentno poveča njuno občutljivost, ki tako postane edina vrednota. Edina stvar, ki še lahko daje smisel njunima praznima življenjema. Vrednota, ki se skoraj ne more umazati z realnim svetom in ostane večno zaklenjena v visokih sarkofagih not ali besed oziroma računalniških zvez. Ko pa pride do problemov, kot na primer pri Benu, se ta enostavno umakne od sveta. To pa zato, ker nobeden od njiju ni sposoben izraziti jeze – zdi se, da celo *čutiti* ne. Tako Ben kot Theodore nimata obrambnega sistema. Nista se sposobna postaviti za lastno življenje. Živita le zase, kakor da vse ostalo, kar se ju ne tiče neposredno, ne obstaja.

Dvojina in multitasking

Ben je ostal ujet v zankah prehodnega obdobja, kjer ne veljajo več tisočletna pravila sveta, v katerem akciji sledi reakcija. Ne veljajo več pa zato, ker se je spremenila podlaga, ozadje, na katerem se stvari dogajajo. Nimamo več samo fizičnega prostora, v vedno večji meri nastopa virtualni prostor, kjer lahko fizična prisotnost predmetov, ran, čustev (tako kot denarja), izgine z enim klikom, ne da bi pustila sledi. Naš fizični svet postaja vedno bolj počasen in težak – skratka, zastarel, neprimeren za hitrost, modernost in dinamičnost virtualnega. Prej so se stvari dogajale na domačem dvorišču, kasneje na domači vasi ali mestu. Tu smo imeli omejeno število ljudi, ki smo jih lahko spoznali. S temi smo sklenili močne trajne vezi. Tudi, če smo se skregali z njimi, so ostali del našega življenja, z njimi smo morali sobivati. Tudi Ben in Theodore imata na nek način spomin na bolj stabilni svet in potrebo po njem, a istočasno nista več vajena bremen, kompromisov in konfliktov, ki jih ta svet terja in prinaša.

Odnos med Theodorom in Samantho se prekine, ko on izve, da se ona ne le pogovarja z desetinami tisoče oseb hkrati v mno-

žici operacijskih sistemov, ampak da je tudi v ljubezenski zvezi s tisočimi od njih. Tudi Theodore je zastarel. Samantha je res oseba nove dobe. Tista, ki res dokončno uživa v priložnostih novega sveta. Film Spika Jonzeja lahko gledamo predvsem skozi žensko perspektivo. Sam naslov nam ne pusti dvoma o tem, da je glavna oseba Ona. Ona je tista, ki se z življenjem spopriema z optimizmom, voljo do življenja in pogumom. Do vsega je nekritično radovedna. Na vse lahko – tako kot pri porničih – pogleda iz nešteti zanimivih zornih kotov. V trenutku, ko človek opusti svoje telo, tabuje, določeno idejo sakralnega, se razbremeni ogromne teže in le uživa v neskončnem toku informacij, pa tudi emocij, ki jih prinaša internetna reka. Čeprav ima Samantha določene ženske značilnosti, kot so spretnost, komunikativnost in občutljivost, ji primanjkuje veliko drugih značilnosti. Tako bi lahko rekli, da je neke vrste nov spol.

Na splošno sta moška in ženska figura postavljeni pod vprašaj. V trenutku, ko imamo to odtujitev od telesa, ko telo ni več nekaj, kar nas zaznamuje, ampak je samo instrument med ostalimi, s katerim lahko okusimo in spoznavamo svet, se ne spremeni samo spolnost, ampak tudi dožemanje dveh spolov. Danes je izbira homoseksualne ali heteroseksualne zveze vedno bolj pogosto odvisna od slučaja. To lahko vidimo tako v evropskem filmu *Adelino življenje* Abdellatifa Kechicheja kot v azijskem filmu *Three Times* Haa Hsiao-Hsien. Tako v enem kot drugem imata moderni dekleti popolnoma proste spolne odnose z obema spoloma. Spolnost, tako kot spol nasploh, ni več tabu, prijateljstvo ni trajno. Vse je le nekaj, kar lahko oblečemo in slečemo po želji, potrebi. Ni več dogem, vlog, vse je le zamenljiv *gadget*. Ednino in dvojino je zamenjala vsesplošna množina, v kateri imamo toliko prostora, kot želimo, saj smo na koncu vselej sami.

Drugi čas – Zdaj!

Kljub vsemu človek še ni opustil človeške kože, ni prešel v novo stanje digitalne svobode, v središču katere je neprestano dogajanje, bogatenje (tako finančno kot izkustveno). Ker se v tem digitalnem svetu katerakoli misel v trenutku realizira, nimamo več počitka, da bi res občutili emocije, zavest. Nimamo več tišine, ki nam bi omogočala določeno distanco, določeno kritičnost. Neprestano smo podvrženi neprekinjenemu toku informacij, slik, izkušenj, govora, glasbe itd. Dejansko v tem virtualnem svetu neprestano širimo svoj ego, s tem da izkoristimo, pijemo, jemo vse, kar nam pride pod zob. Se pomešamo z vsem, se izgubimo v vsem. Pri človeku vzporedno nastaja ena

sama velika pisana in topla osamljenost, v kateri ni več ene same smeri, ker jih je istočasno neskončno. Ni več doma, ker je cel planet naš dom. Ni več drugih ljudi, resnične drugačnosti, ker odnosi ostanejo na površini izgleda, šuma, *chata*. Ker ne doživljamo več dolgoročnih odnosov, kjer se je treba včasih tudi žrtvovati za nekoga ali za nekaj, sprejeti in se spopasti z nečim, kar nam je nasprotno. Če se to zgodi, enostavno menjamo človeka, realnost, delo, itd. Celo spoli so zamenljivi. Na nek način je ta novi človek podoben določenim duhovnim šolam. Živi samo v trenutku. Ni obremenjen s preteklostjo, prihodnostjo, temporalnostjo nasploh. Dejansko pa mu primanjkuje glavni element, okrog katerega se vrti vsa duhovnost. Primanjkuje mu tišina, iz katere pride njegovo pravo bistvo. Če pa mu primanjkujejo tako tradicionalne gotovosti, kot so duševni viški, mu dejansko ostane zelo malo.

Konkretna samota

Nova družba nima nič skupnega z opisanimi distopijami 20. stoletja. Človeška alienacija ne pomeni več, da človek postaja vedno bolj podoben robotu, ker danes sami roboti postajajo vedno bolj človeški. Danes človek ni suhoparen nehuman delavec, kot si ga je zamislil Fritz Lang v filmu *Metropolis*. Človek je na nek način ostal enak. Spremenile so se okoliščine, v katerih se giblje. Čas se je skrčil na sedanji trenutek. Prostor se je razširil v neskončnost in zaobjema cel svet. Dogodki si sledijo z eksponentno hitrostjo. Premor in pričakovanje sta skoraj izginila. Ravno v teh premorih, ko ni bilo dogodkov, so se lahko izkristalizirala naša čustva in občutki. Ključni trenutek resnične samote, prave tišine, ko se je vse to izoblikovalo, je izginil. Danes smo stalno povezani, vedno na virtualni cesti, istočasno pa smo vedno bolj fizično zaprti v sobi ali pisarni. Fizično osamljeni in omrežno povezani. Zaradi tega smo celo telo preusmerili iz občutka topline v videz, ker le tega lahko delimo. V trenutku, ko je moja cesta celoten svet, ni več razlike, drugačnosti. Dobimo občutek, kot da celoten svet zaobjema eno samo mišljenje, en sam sloj, ena sama kultura (v obeh filmih so odsotni tujci!), v katerem vlada tankočutno, varno in raznoliko bivanje. In če me to bivanje ne zadovoljuje, pomeni, da je problem le v meni, ker drugih realnosti ne znam več uzreti. Tako bivanje postane zlahka neka nova hrupna samota, v kateri nas vodi seksi glas Johanssonove, ki nas kot pesem sirene guga in očara, medtem ko se mi v popolnem nezavedanju potopimo v enolično realnost. ●

Ilustracija: Katja Pahor

GRAND BUDAPEST HOTEL

Režija: Wes Anderson;

Igrajo: Ralph Fiennes, Willem Dafoe,

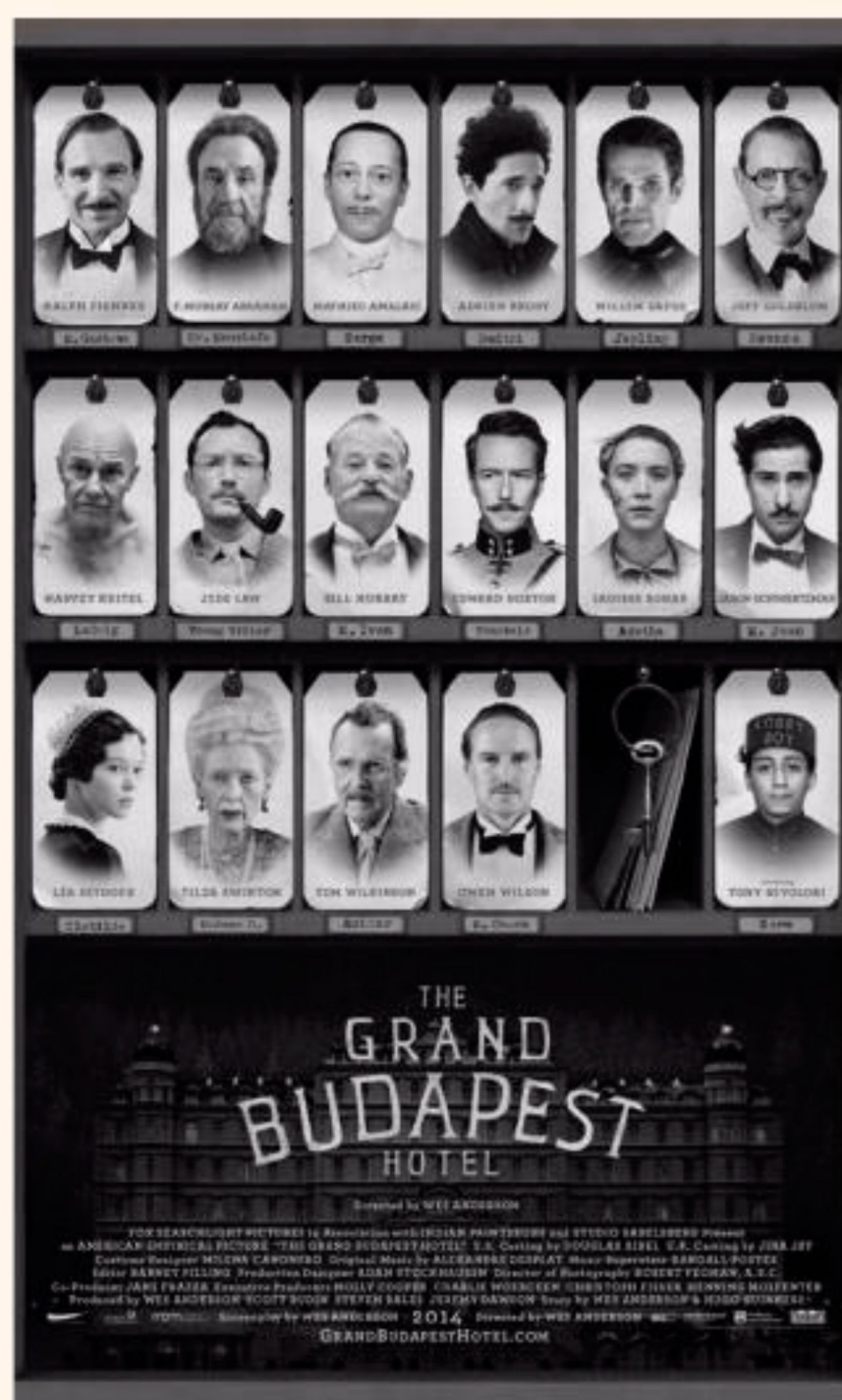
Tony Revolori, Tilda Swinton;

ZDA, 2014;

100 min.

Med kritiki čislana črna komedija v slogu holivudskih filmov iz 30. let prejšnjega stoletja je predvsem zgodba o šarmu – a ne kakršnekoli šarmu.

Režiser Wes Anderson nas popelje v nostalgični fiktivni svet, včasih ekscesen in bizaren, ki pa se mestoma spogleduje z resničnostjo, vsaj kar zadeva zgodovinski kontekst. Pred nami se pravzaprav kakor babuška razprejo kar tri zgodbe, vložene druga v drugo. Film je bil posnet po navdihu dunajskega pisatelja Stefana Zweiga in njegov osnovni okvir je namenjen prav poklonu temu avtorju. Kasneje se, skozi vzdušje zdraviliškega hotela v predvojni vzhodni Evropi, odvrti dinamični filmski kolaž s primesmi kriminalke, detektivke, grozljivke, elementi patetike in črnega humorja. Popelje nas od zlate dobe, pa vse do žalobnega propadanja nekega nekoč uglednega grand hotela, ki naj bi bil zbirališče vseevropske smetane. Pa vendar, tematika sama po sebi še ne pomeni, da bi ga lahko uvideli kot film s tipično evropsko narativnostjo ali označili za evropski film. Morda celo film o Evropi ne. Blesteča igralska zasedba z Ralphom Fiennesom v glavni vlogi, številni poudarjeni vizualni učinki in akcijski elementi, skorajda identični nekaterim že videnim prizorom iz starejših epizod Jamesa Bonda, nas prepričujejo, da gre za pompozni holivudski izdelek, ki svojo dramatičnost ustvarja s pretiravanji in eklektično mešanico najrazličnejših prvin, bolj kot s spontano dra-



matičnostjo same zgodbe, tako značilne za evropsko filmsko produkcijo.

Film se vrti okrog precej karikiranege boja za zapuščino ugledne hotelske gostje, z nekaj obveznimi čustvenimi vložki o nesebičnem prijateljstvu in romantični ljubezni ter bolj ali manj tragikomičnih zasukih glavnih junakov, ki zmorejo igralsko očarati s svojo ciničnostjo (R. Finnes), naivnostjo (T. Revolori) ali franklinovsko krutostjo (W. Dafoe). Poln je polarizacij med dobrim in zlim, kar ga na trenutke s svojim izmišljenim svetom postavlja že v polje pravljicnega. Ravno to je tisti njegov šarm, ki pa film v resnici oddaljuje od pristnega prikaza nekakšnega secesijskega vzdušja, klasične avstrogrške omike in »krjance« zdraviliških krajev in hotelov, kjer se je kovala prvovrstna evropska elitistična zgodovina. Pravi evropski secesijski šarm, če bi temu lahko tako rekli, v filmu zasenči prevelika nakopičenost vsega – zgodb, žanrov,

vizualnih učinkov – in ko vse te plasti odluščimo, nam ostane bore malo ti-stega občutka, ki bi lahko zares pričal o duhu predvojnega evropskega elitizma in meščanstva, ki so si za svoj oddih izbirali vzhodnoevropske kraje in iz njih ustvarili svoja pribežališča, ki niso bila le stvar bogastva pač pa tudi specifične kulture. Film hoče ugajati z romantično nostalgičnostjo, šarmira nas z do popolnosti izdelanimi filmskimi podobami in igralsko briljanco, a nas pušča razočarane v svoji prodornosti glede resnične ekstravagance neke dobe, ki tako ostaja le za Zweigovimi platnicami in v načetih stavbah zapuščenih zdraviliških parkov, pogreznjenih v mir svoje patine.

Teja Močnik

**Hannah Arendt
O NASILJU**

Prevod: Vlasta Jalušič in Mirt Komel;

Spremna beseda: Vlasta Jalušič;

Krtina, 2013;

115 str.

Lani je pri založbi Krtina izšel prevod še ene pomembne knjige politične teoreticarke Hannah Arendt, O nasilju. Knjiga se zlasti v svojem prvem delu umešča med avtoričine številne topične politične komentarje, drugi in tretji del pa je možno postaviti ob bok njenim razpravam o političnih kategorijah in konceptih, kot so tiste, zbrane v Med preteklostjo in prihodnostjo: Šest vaj v političnem mišljenju (Krtina, 2006) in Vita activa (Krtina, 1996), ki ima sicer širšo antropološko zastavitev.

Avtorica je knjigo napisala leta 1970 kot odziv na nekatere tokove v študentskem gibanju '68, predvsem na navduševanje takratne nove levice nad nasiljem kot sredstvom za »ustvarja-

nje zgodovine». To navdušenje je bilo po oceni avtorice na teoretski levici nekaj novega. Marksistična tradicija je sicer vedno čislala revolucijo, vendar jo je imela za možno šele takrat, ko protislovja in gniloba stare družbe tako dozori, da je prevrat izvedljiv brez obsežne uporabe nasilja. Če to ne drži, samovoljno revolucioniranje ne more biti uspešno, raba nasilja pa je v tem primeru prej kot učinkovito sredstvo spremembe odraz nerealizma in nemoči.

Za današnje bralce, ki ne poznajo podrobneje idejnih tokov in političnih debat okrog leta 1968, utegne začetek knjige biti nekoliko nejasen. Kontekst novolevičarske fascinacije z nasiljem postane razviden šele po nekaj straneh. Poskus razlage tega fenomena v prvem in deloma tretjem delu tudi ni najbolj jasen in pregleden. A to je značilnost vseh besedil H. Arendt. Toda z nekaj preureditve se izkaže, da knjiga ponuja lucidne uvide, ki so lahko zelo relevantni tudi za aktualne izkušnje levih aktivistov.

Avtoričina argumentacija se začne z opažanjem, da je dotedanja politično teoretska tradicija povedala bolj malo tehtnega o nasilju. Na eni strani ga je soglasno imela za jedro oblasti in politike, na drugi strani pa ga je kot samostojni problem obravnavala le obrobno. Aktualna grožnja jedrske vojne pa je po mnenju Arendtove povzročila zastarelost teh pojmovanj nasilja kot bistva politične moči. Atomske bombe kot najmočnejšega razpoložljivega sredstva nasilja ni mogoče zares uporabiti pri odločanju v političnih sporih, temveč le za zastraševanje. Zato je treba razmerje med oblastjo in nasiljem premisliti na novo, kar avtorica počne v drugem in

tretjem delu.

Senca atomske gobe je po Arendt tudi vplivni kontekst, zaradi katerega so se novolevičarski ideologi zatekali k ideji nasilja. Možnost jedrske kataklizme in negotova prihodnost naj bi bili temeljno politično izkustvo generacije študentskih protestnikov. Globoko nezadovoljstvo s tedanjim svetom je porajalo željo po njegovi spremembi. To pa je blokirala neosebna vladavina birokracije, ki s svojim tehnokratskim diskurzom nuje onemogoča delovanje. Birokracija je bila skupna tarča vseh različic upora '68. Privlačnost nasilja je torej posledica kombinacije nezadovoljstva z razmerami in nezmožnosti spremembe. Ljudem je bilo jasno, da je nevarne ali nevzdržne družbene procese treba ustaviti, hkrati pa je bilo videti, da tega ni mogoče doseči prek uveljavljenih vzvodov predstavniške demokracije, ki se je tudi sama birokratizirala. Nasilje, ki ga tedanje družboslovje ni zmoglo razumeti, saj je razmišljalo v parametrih družbe obilja, napredka in nenasilne vzgoje, je bilo po Arendt izraz politične stiske in nemoči.

Nasprotje med željo po spreminjanju sveta in nezmožnostjo delovanja se je z revolucionarnim patosom še stopnjevalo. Bolj ko so se visoko postavljeni cilji izmikali, hujše so bile frustracije in več je bilo iskanja (anti)teoretskih bližnjic. Tako se je študentsko gibanje v večjem delu izteklo v privatizacijo emancipacijskih stremeljenj, manjšina pa je skušala na silo podaljšati revolucionarni moment z nasilnimi akcijami. Te so bile jalove, ker so njihovi protagonisti že izgubili podporo drugih udeležencev gibanja ali pa je sploh nikoli niso imeli v takem obsegu (zlasti vključujoč tudi delavstvo), kot so hoteli.

Arendt izpelje dvojno presojo strukturnega in idejnega položaja novolevičarskih aktivistov. Na eni strani pravi, da jim je teoretska stava na nasilje predstavljala sredstvo, s katerim bi se domnevno dalo prekiniti nevzdržne zgodovinske procese, ki so jih frustrirali, obenem pa jim je služila tudi kot nadomestek za mišljenje lastnih političnih izkušenj. Na drugi strani pa avtorica ocenjuje, da so novolevičarski teoretiki pod vplivom tradicionalnega pojmovanja nasilja kot bistva politike zamudili priložnost, da bi reflektirali svojo dejansko izkušnjo nenasilnega delovanja, ki je generiralo politično moč. Ker niso razumeli moči lastnega delovanja, so se odpovedali tej poti in se začeli spogledovati z njenim nasprotjem ter obtičali v slepi ulici konfrontacije z mnogo močnejšim policijskim in pravosodnim nasiljem. Drugi in tretji del knjige sta zato namenjena utemeljevanju alternativnega konceptualnega aparata za razumevanje politike.

Poleg tistih, ki so se poigravali z idejami nasilja zaradi svoje idejne zmede, avtorica povezuje nasilje še s skupinami, katerih konkretni interesi so bili ogroženi v tedanjih turbulentah na univerzi, npr. z gibanjem Black Power. Njihova uporaba nasilja, da bi dosegli konkretni cilj, dosti bolj ustreza avtoričini nadaljnji opredelitvi nasilja kot nečesa bistveno instrumentalnega, kakor pa bi to lahko veljalo za novolevičarske moraliste. Ti so sicer trdili, da nastopajo v imenu obćih vrednot in interesov človeštva kot celote, a delavci, ki se jim niso pridružili, so dobro vedeli, da imajo študentski »vstajniki« kot bodoči poklicni intelektualci pač drugačne realne interese kakor delavstvo.

Drugi del knjige razvija koncept nasilja

in nekatere druge povezane koncepte, kot so moč (angl. strength), sila (angl. force) in avtoriteta. Glavni med njimi je oblast. Nasprotje in neskladje med oblastjo in nasiljem tvori teoretsko jedro knjige. Oblast (angl. power, nem. die Macht) je skupna zmožnost spreminjanja razmer, ki nastane iz delovanja z drugimi. V razmerju med institucijami oz. vladajočimi in med vladanimi se oblast kaže kot podporno mnenje. Vladani v tem primeru podpirajo vladajoče in jih s tem pooblašajo za vodenje določenih politik. Država ima oblast toliko časa, dokler so ji državljani lojalni in so jo pripravljene ubogati ali se boriti zanje. Revolucija pa se lahko zgodi potem, ko so vladajoči že izgubili oblast, ki so jim jo dodeljevali vladani. Podpornega mnjenja ni mogoče pridobiti s prisilo, temveč le z vključevanjem v so-delovanje. Celo diktatorji in totalitarni voditelji ne morejo učinkovito uporabljati nasilja nad žrtvami brez soglasja ljudstva. Oblast v smislu soglasja je tako bistvo vsake politične organizacije.

V nasprotju s tem je nasilje instrumentalno dejanje enega človeka nad drugim, s katerim dosežemo uboganje s prisilo. Nasilje je po Arendt vedno sredstvo za dosego nekega cilja, uporabljamo ga taktično in glede na njegovo učinkovitost. Medtem pa pri delovanju, kot ga je avtorica koncipirala v Viti activi, ciljev nikoli ne moremo nadzorovano doseči tako, kot smo si jih zamislili, saj vedno trčimo ob delovanje drugih in je rezultanta (so)delovanja nepredvidljiva. Oblast sodelujočih lahko podpira uporabo nasilja, če pa skušamo z nasiljem nadomestiti izgubo oblasti v politiki, jo še bolj uničimo in onemogočimo njen ponovni nastanek. Nasilje uničuje oblast in je nikakor ne more ustvariti.

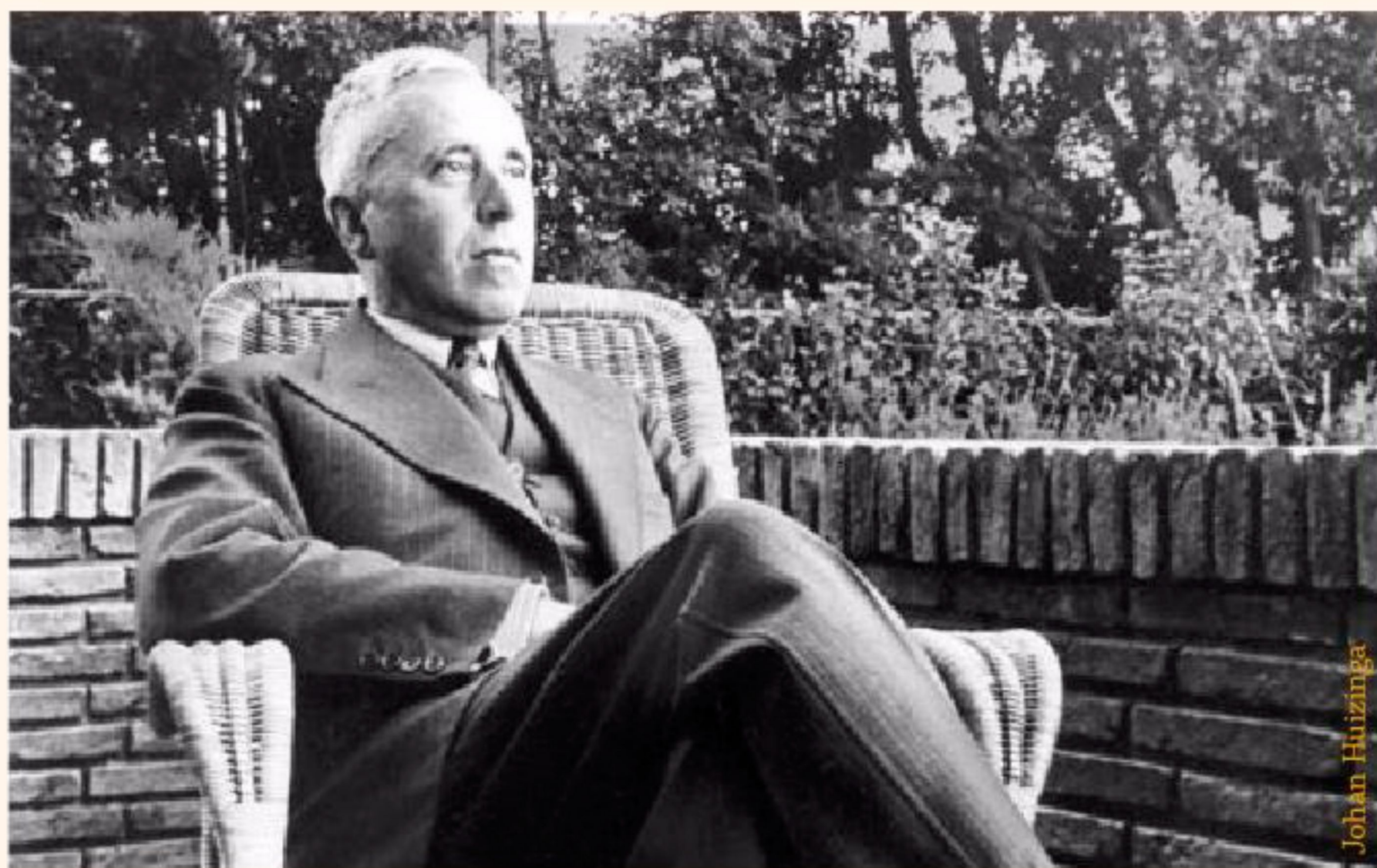
Če se nasilje uveljavi kot vodilna »praksa« državnega aparata, gre za vladavino terorja. Takšne vladavine so šibke v tem smislu, da jih ljudje ne podpirajo iz prepričanja, temveč kvečjemu zaradi strahu pred njimi. Ko pride do konfrontacije in strah popusti, se režimi čez noč sesujejo. Primer so vzhodnoevropski komunistični sistemi konec 80. let. Nasprotno pa je totalitarne režime, ki gradijo na iskreni podpori podanikov, možno sesuti le z obsežnim nasiljem od zunaj.

Tretji del knjige razpravlja o upravičenosti nasilja. Avtorica zagovarja stališče, da nasilje ni niti iracionalno niti zverinsko, temveč zelo človeško. Je sredstvo, ki ga uporabimo, da bi uveljavili svoj interes ali pravico, kadar sta izrazito ogrožena in ju ni mogoče doseči z drugimi sredstvi. Če v razmerah hude stiske ali krivice, ko smo stisnjeni v kot, ne reagiramo z nasiljem, to ni znak človeškosti, temveč bodisi svetništva bodisi otopelosti, ki jo povzroči razčlovečenje. Arendt tako pravi, da je nasilje upravičeno in smiselno, kadar je ogroženo življenje, v javnih zadevah pa tudi takrat, ko drugače ni mogoče vzpostaviti pravice. Toda v obeh primerih je upravičeno le kot kratkotrajno dejanje, ki ga je treba nato zamenjati z bolj sistemskimi ukrepi. Če pa hočemo na dolgi rok uresničevati neke javne cilje s pomočjo nasilja, lahko to sredstvo, ki ruši ostala medčloveška razmerja, prevlada tako nad ostalimi odnosi, kot tudi nad cilji. Nasilje kot instrumentalna dejavnost ima torej svoj ratio in s tem svojo upravičenost s pomembnostjo cilja. Če usmerimo nasilje zoper nadomestke, kar pogosto še danes predlagata »nenasilna« psihologija in pedagogika, pa je to iracionalno in le odlaga eskalacijo konflikta.

V zvezi s pojmom oblasti moram opozoriti na terminološko in prevajalsko zagato. Vsebinski koncepta, pa tudi njegovima označevalcema v angleščini in nemščini, bi po mojem mnenju dosti bolj ustrezal izraz »moč«. Gre za zmožnost, potencialnost aktiviranja ljudi za sodelovanje. Sam besedo oblast (če tule odmislim prevodni standard, s katerim je zaobjet osrednji koncept te knjige) razumem bolj kot formalno mesto ali kot formalno dodeljeno lastnost države, s katerima se ukvarja npr. ustavno pravo: oblast je vzpostavljena z ustavnim aktom, deli se v tri veje, ki imajo vsaka svoje pristojnosti itd. Seveda obstajajo relevantna križanja med državno oblastjo in arendtovo politično močjo (angl. power, nem. die Macht). Npr. Janez Janša je, če uporabim ta besednjak po svoje, v času protestov v zimi 2012–2013 še imel formalno oblast, ni pa več imel politične moči, saj je izgubil podporo državljanov. Njegov poskus, da bi izgubljeno legitimnost nadomestil z grožnjami, je izzval humor in bes. Ker ni hotel priznati izgube politične moči, brez katere je tudi zasedanje mesta oblasti jalovo, so ga protestniki označili za zombija: za političnega mrtveca, ki še noče priznati, da je že mrtev. Drugi primer: današnja praznovanja dneva državnosti so prazni ritual, v katerega večina ne verjame več; državljani ne podpirajo več države in vladajočih ter na volitvah serijsko menjajo stranke in ekipe. Če bi se zgodila resna zunanja kriza, bi se državni aparat sesul kot hišica iz kart. V tem smislu so tri veje oblasti črka na papirju, njihova učinkovitost pa je odvisna od moči, to je od mnjenja, ki ga imajo državljani o njih. Prevajalca sta se odločila za drugačen standard. Koncept power sta prevedla

kot oblast, in sicer verjetno iz treh razlogov. Prvi je ta, da bi sicer imela zagato pri distinkciji med strength kot individualno, npr. fizično ali denarno močjo, in med power kot politično močjo. V tem primeru bi se zdelo, da gre za dve različici istega, moči, ne pa za dvoje zmožnosti, ki učinkujeta povsem različno in imata tudi različne izvore. Drugi je ta, da sta hotela z izbranim terminološkim zamikom poudariti politično (delovanjsko) razsežnost formalnih instanc oblasti. Tretji razlog pa je močna zaznamovanost pojma »moči« s konceptom »razmerij moči«, ki dominira v sodobnem kritičnem družboslovju. Pri tem imajo v mislih razmerja gospodstva in jih obravnavajo kot nekaj strukturnega ali kot položaj, podoben pozicijski vojni. Glavni problem tega koncepta je politični fatalizem: zoper »strukturna razmerja moči« se ne da storiti ničesar, razen da opozarjamo nanje. V nasprotju s tem pa je glavno sporočilo opusa H. Arendt to, da je prekinjanje struktur z delovanjem možno.

Z odločitvijo, da bosta power prevajala kot »oblast«, sta se prevajalca odmaknila od antipolitičnega družboslovnega besednjaka, a sta obenem zašla v druge terminološke zagate. Arendt namreč iz koncepta power izpeljuje jezikovno skladne izpeljanke, npr. empowerment in powerlessness. Če power prevajamo kot »oblast«, sledijo bodisi jezikovne nerodnosti (»pooblastilo« namesto »opolnomočenje«) bodisi besedotvorne nedoslednosti (»nemoč«). Toda takih prevajalskih težav nikoli ni mogoče razrešiti optimalno. Še toliko težje je to na področjih, kjer uveljavljeni besednjak zaznamuje zgodovinska izkušnja, ki je neskladna z nekim alternativnim konceptualnim aparatom. Tako je sloven-



ska beseda »oblast« blizu besedi »last« in predpostavlja, da je oblast nekaj, kar vladajoči posedujejo oz. je vzvišeno nad vladanimi. Če politično polje dojemamo prek teh predpostavk, se potem zdi ključno vprašanje, kako osvojiti oz. obdržati mesto oblasti, in ne, kako jo generirati ali odvzeti »od spodaj«, z delovanjem.

Hannah Arendt in prevod knjige O nasilju je torej treba brati z nekaj terminološke prožnosti in pri tem slediti logiki konceptov.

Gorazd Kovačič

Johan Huizinga JESEN SREDNJEGA VEKA

Prevod: Bogdan Šteh;
Spremna beseda: Marko Štuhec;
Studia Humanitatis, 2013;
606 str.

Težko bi zanikali trditev, da je slovensko zgodovinopisje pozitivistično in konzervativno. Toda opaziti je mogoče tudi nasproten trend: imamo precej prevodov zgodovinskih del, ki se posvečajo ravno preučevanju družbenih pojavov, kate-

rim se slovensko zgodovinopisje vztrajno izogiba – ekonomije, razmerij med družbenimi skupinami in kulturi. Mnogi so izšli v zadnjih letih. Taka je recimo pred kratkim prevedena Pomen druge svetovne vojne, v kateri njen avtor Ernest Mandel raziskuje posledice druge svetovne vojne na evropske družbe ter njeno povezanost s svetovnimi ekonomskimi tokovi. In taka je tudi Huizingova Jesen srednjega veka, v kateri se avtor ne posveča političnim dogodkom, pač pa kulturi.

Preden se lotimo podrobne obravnave dela, velja reči kakšno o njegovem avtorju. Johan Huizinga se je rodil 1872 v Groningenu na Nizozemskem. Od leta 1891 do 1897 je študiral nizozemski jezik, geografijo, sanskrt in zgodovino, študij je zaključil z disertacijo o komičnem v indijskem gledališču.

Po končanem študiju je nekaj časa poučeval na gimnaziji, dokler ni postal najprej docent za nizozemsko zgodovino, leta 1915 pa redni profesor za zgodovino na univerzi v Leidnu. Tam je poučeval do nemške zasedbe Nizozemske 1941. Zaradi svojih protinacističnih

stališč je bil kmalu interniran v koncentracijsko taborišče, kjer je leta 1945 tudi umrl.

Huizinga je bil plodovit avtor. Njegova najpomembnejša dela so zgodovina ZDA z naslovom Človek in množica, Erazem, biografija Erazma Rotterdamskega, Nizozemska kultura v 17. stoletju ter seveda Jesen srednjega veka, ki velja za njegovo najbolj znano in najbolj brano delo. Delo se tematsko ukvarja z zgodovino Burgundije (ta državna tvorba je obsegala ozemlje današnjega Beneluksa in severozahodne Francije, obstajala pa je do 16. stoletja) in Francije v 14. in 15. stoletju. Huizinga ni zanimala ne politična zgodovina tega ozemlja tistega časa, prav tako ne ekonomija in ne odnosi med takratnimi družbenimi skupinami. Zanimala ga je kultura.

Izraz kultura je rahlo varljiv, zato zahteva podrobnejšo obrazložitev. Marsikateri sodobni slovenski bralec pod pojmom »kulture« razume visoko književnost, gledališče, slikarstvo in ples – pač dejavnosti, ki jih financira kulturno ministrstvo. Toda Huizinga besede kultura ne razume tako. Poleg tovrstnih dejavnosti ima v mislih tudi načine razmišljanja, značilne za ljudi tistega časa, kot tudi razne ne-ekonomske prakse (npr. religiozne), kot tudi čustveno sliko ipd.

Preučevanje načinov razmišljanja, družbenih praks in čustev je dandanes znotraj angloameriškega, francoskega in tudi nemškega zgodovinopisja že dokaj uveljavljeno. Tovrsten način preučevanja preteklosti pa je ob izidu knjige leta 1919 še vedno predstavljal precejšnjo novost. Huizinga se je namreč lotil preučevanja preteklosti na način, na kakršnega se je prej le malokdo (takšni

izjemi sta npr. Burckhardt in Lamprecht). S svojo knjigo je tlakoval, skupaj z Burckhardtovo Renesančno kulturo v Italiji in Lamprechtovo Nemško zgodovino nov način preučevanja preteklosti, kjer predmet preučevanja niso ne politične odločitve vladarjev in ne ekonomski tokovi, pač pa načini razmišljanja, verovanja in čustvovanja.

Tovrstnega preučevanja kulture se je Huizinga lotil zelo na široko. V nasprotju z večino kulturnih zgodovinarjev, ki se ponavadi odločijo za preučevanje ene same družbene prakse ali načina razmišljanja ene družbene skupine, se je Huizinga odločil preučiti celotno paleto praks in načinov razmišljanja. Pri njem sicer nimamo opraviti s pravo »totalno« zgodovino kulture, saj v njegovi zbirki različnih kulturnih pojavov manjka še vsaj analiza razmerja med spoloma, spolnosti in vrednotenja družine, kljub temu pa je seznam praks in načinov razmišljanja, ki jih je Huizinga zbral, še vedno orjaški. Avtor tako na dobrih 500 straneh opiše čustvovanje ljudi 15. stoletja, razumevanje družbe, ideal viteštva, religiozne predstave in prakse, odnos do življenja, vsakdanja razmišljanja, dožemanje smrti, načine dvorjenja, pa tudi slikarstvo, glasbo, modo, kiparstvo ter književnost.

V Jeseni tako lahko beremo o kultu svetnikov, mrtvaškem plesu, hierarhičnem dožemanju družbe, asketizmu, gibanju devotio moderna, izgubljanju enkratnosti in udarnosti verskih ritualov spričo njihove neprestane prisotnosti, o nagrobni umetnosti, plemiški modi, vplivu viteškega ideala na politične dogodke in vojaške operacije, slikarstvu bratov Van Eyck, dvornih slovesnostih ter še o marsičem drugem.

Tovrsten široki pristop ima eno veli-

ko prednost. To, da v Jeseni nimamo opraviti z eno, pač pa s celo paleto različnih tem, pomeni, da je tekst zanimiv za dokaj širok krog bralcev. Osebnost me na primer najbolj pritegnili Huizingovi opisi religioznih praks in opisi čustvovanja, koga drugega, ki se zanima za zgodovino umetnosti, bodo navdušili prikazi slikarstva in književnosti, spet tretjega pa prikaz viteškega ideala, ki je prežemal razmišljanja burgundskega in francoskega plemstva itd.

Tretja pozitivna lastnost Jeseni je zelo barvit, plastičen način, na katerega Huizinga oriše tipe razmišljanja in prakse burgundskega in francoskega prebivalstva 14. in 15. stoletja. Za razliko od številnih, bolj pozitivistično usmerjenih zgodovinarjev, ki bralca zasujejo s šopom slabo povezanih podatkov, se je Huizingi posrečilo prikazati ideale, modo, načine čaščenja svetega ipd. na dokaj jasen in slikovit način. Kljub pomenu dela za razvoj zgodovinopisja, barvitemu jeziku in zanimivosti za širok krog bralcev pa Huizingovo Jesen zaznamujejo določene pomanjkljivosti. Prva je nesistematičnost in nekolikšna zmedenost dela. Kljub načeloma jasnemu in slikovitemu jeziku se avtor občasno zaplete v nejasnosti. Sem pa tja izgubi rdečo nit, sredi poglavja nenadoma spremeni temo, se kasneje v tekstu vrača k temi, ki jo je že obdelal v enem od prejšnjih poglavij itd. Sicer pa sta rahla zmedenost in »lovljenje« povsem razumljiva, saj avtor še ni imel na voljo ustaljenih načinov preiskovanja, na katere bi se lahko oprl, zato se je pri prikazu svojih odkritij v konsistentno pripoved moral znajti, kot je vedel in znal. Druga, veliko večja pomanjkljivost pa je dejstvo, da gre za slabih sto let star tekst, ki je posledično na številnih me-

stih že precej zastarel. Od izida knjige do danes so bile obravnavane teme deležne številnih preiskav, posebej s strani angloameriških, nemških, nizozemskih in francoskih zgodovinarjev. Tovrstne raziskave so pogosto prišle do povsem drugačnih zaključkov kot Huizinga in ovrge marsikatero njegovo tezo.

Lep primer tovrstne teze, za katero se je kasneje izkazalo, da je napačna, je Huizingovo stališče o čustvovanju ljudi 14. in 15. stoletja. Huizinga tako trdi, da so prebivalci Burgundije in Francije poznega srednjega veka svoja čustva slabše nadzorovali kot to počnejo sodobniki, ljudje 20. stoletja; enako stališče je zagovarjal tudi generacija mlajši nemški sociolog Norbert Elias. Toda preiskave, ki jih je izvedla ameriška medievalistka Barbara H. Rosenwein, katerih izsledke je objavila v odmevni *Emotional Communities in Early Middle Ages*, so pokazale, da je res ravno obratno – tudi v »mračnem« srednjem veku, da o kasnejših obdobjih sploh ne govorimo, so obstajale skupine, ki so svoja čustva nadzorovale prav tako učinkovito, kot to počnemo ljudje dandanes.

Kljub opisanimu pomanjkljivostma pa Jesen srednjega veka vseeno priporočam v branje. Knjiga se kljub občasnim nejasnostim lepo bere, je tematsko izredno pestra in na številnih mestih še vedno aktualna. Posebej jo priporočam bralcu, ki bi rad dobil splošen pregled nad duhovnim ozračjem poznega srednjega veka. Manj je priporočljiva za bralce, ki jih podrobno zanima določena tema, obravnavana v delu. Študent, ki piše diplomsko nalogo o kultu svetnikov v 15. stoletju ali francoski renesančni književnosti, bo na primer moral poseči po novejših, aktualnejših delih.

Peter Boštjančič

ZNANI SO NAGRAJENCI NAGRADNE IGRE REVIJE RAZPOTJA

Varlam Šalamov

Kolimske zgodbe

MIRO SAMARDŽIJA

Rabindranath Tagore

Moje življenje, o njem vam pripovedujem

MARJETA POGLIČ KNEZ

Nikolaus Harnoncourt

Toni so vzvišene besede

MATEVŽ KOBAL

Umberto Galimberti

Miti našega časa

BOLESLAV SIMONITI

Dorota Masłowska

Poljsko-ruska vojna pod belo-rdečo zastavo

ANDREJ MARINIČ

*Komisija je nagrajence izžrebala med podporniki
revije. Nagrajenci bodo knjige prejeli po pošti.*

Knjige poklanja založba

**Modrijan**

T>R>I>B>E>

EXERCISES IN TRANSITORY ART

MoTA
Museum of Transitory Art

NEW BOOK BY MoTA

ORDER AT: WWW.MOTAMUSEUM.COM

WITH MANUALS:
**HOW TO EXPROPRIATE
MONEY FROM THE BANKS**
BY NÚRIA GÜELL

**HOW TO HACK PUBLIC
SPACE WITH SOUND**
BY NIK NOWAK

Ustanove in prostori, kjer so RAZPOTJA redno na zalogi:

NOVA GORICA

Goriška knjižnica Franceta Bevka
Knjižnica Evropske pravne fakultete
Kavarna Rusjan
Kavarna Gallus
Slaščičarna Nova Gorica – Pecivo

GORICA (I)

Slovenska knjižnica Damir Feigel
Katoliška knjigarna
Qubik
Al Cantuccio

LJUBLJANA

Narodna in univerzitetna knjižnica
Osrednja humanistična knjižnica FF
Osrednja družboslovna knjižnica FDV
Knjigarna Azil
Knjigarna Konzorcij
Bi Ko Fe
Kava Čaj Slamič

KOPER

Osrednja knjižnica Srečka Vilharja
MKC Koper
Fakulteta za humanistične študije
Čajnica Vanilla

MARIBOR

Zofijini ljubimci (Pekarna)

Če bi radi v vaši ustanovi ali prostoru obiskovalcem ponujali brezplačno revijo RAZPOTJA in nam s tem pomagali širiti mrežo, vam bomo z veseljem redno pošiljali nove številke revije.

Za sodelovanje pišite na urednistvo@razpotja.si

