

Svetla Vojna

BALKANSKI MIR
NASILJE KOT METAFORA
JACQUES DERRIDA
TV
OKUS

časopis
za
kritiko
znanosti

let. XXII, 1994, št. 170-171

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

vsebina

Darij Zadnikar 5 R.I.P.

Sveta Vojna

- Aleš Debeljak 11 ISLAMSKA "SVETA VOJNA"
MED DUHOM IN TELESOM
- Tomaž Mastnak 27 "INSTITUIT NOSTRO TEMPORE PRAELIA
SANCTA DEUS"
- Bernard iz Clairvauxa 45 HVALNICA NOVEMU VITEŠTVU.
Knjiga, namenjena tempeljskim vitezom

BALKANSKI MIR

- Samir Osmančević 57 PRINZIP HOFFNUNGSLOSIGKEIT
- Medina Delaić* 58 *Priče iz 1001 noči*
- Darko Štrajn 73 PREVEČ, DA BI ZAPOPADLI...
- Vlasta Jalušič 81 NEKROLOG MIROVNEMU GIBANJU
- Carl von Clausewitz* 82 *O vojni*
- Tonči Kuzmanić 97 WERTFREI OPRAVIČEVANJE VOJNE
- Rajko Muršič 111 PROTI POVRŠNI ANTROPOLOGIJI.
Antropologi in vojskujoči se "Jugoslovani"

nasilje kot metafora

Sašo Gazdić 129 RACIONALNO ARGUMENTIRANJE JE VOJNA

identiteta Evrope

Jacques Derrida 155 DRUGI RT.
Spomini, odgovori in odgovornosti



Lili Šturm	171	POGLEJ IN UGANI, KAJ JE ZABAVNEGA. Analiza razvedrilnega programa slovenske nacionalne televizije
Andreja Paljevec	183	SKRIVNA MAGIJA SANTA BARBARE

OIKOS

Wolfgang Habermeyer, Konrad Lotter	199	FILOZOFIJA SMETI. 12 tez
Barabara Potrata	203	ZELENA OSTRINA
Drago Kos	217	POSTSOCIALISTIČNA OBNOVA. Narava avtocestnega projekta

prikazi in recenzije

231

- Ivan Čolović, BORDEL RATNIKA. Folklor, politika i rat (Ognjen Tvrtković)
Mary Ellen Brown, SOAP OPERA AND WOMEN'S TALK. The Pleasure of Resistance (Ksenija H. Vidmar)
Jacques Derrida, SPECTRES DE MARX. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale (Igor Pribac)
Helmut Dubiel, KRITISCHE THEORIE DER GESELLSCHAFT. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer –
Kreis bis Habermas (Andrej Klemenc)
Mark Hobart (ur.), AN ANTHROPOLOGICAL CRITIQUE OF DEVELOPMENT. The Growth of Ignorance (Dorijan Keržan)
Aleš Debeljak, SOMRAK IDOLOV (Mitja Velikonja)
Giovanni Levi in Jean-Claude Schmitt, STORIA DEI GIOVANI. (Igor Pribac)
Lev Menaše, MARIJA V SLOVENSKI UMETNOSTI (Marta Verginella)
Aristotel, O DUŠI (Darja Šterbenc)
Janez Strehovec, VIRTUALNI SVETovi (Klemen Fele)
Helmut Willke, SISTEMSKA TEORIJA RAZVITIH DRUŽB (Tomaž Krpič)
Revija ZGODOVINA ZA VSE – VSE ZA ZGODOVINO, št. 1 in št. 2. (Marta Verginella)

povzetki

251

R. I. P.

Kant v svojem filozofskem načrtu o večnem miru povzame Aristotelovo klasifikacijo državnih oblik. Kant je namreč videl enega od pogojev utopije miru v **republiki**. Nikakor pa je ni hotel enačiti z demokracijo. Oblike države (**civitas**) lahko delimo glede na nosilce državne oblasti ali pa glede na način, kako se upravlja ljudstvo. **Forma imperii** je odvisna od tega, ali ima oblast v rokah eden, nekateri ali vsi (avtokracija, aristokracija in demokracija). Oblika upravljanja (**forma regiminis**) je lahko republikanska ali despotska. Republikanizem je državni princip, ki zahteva, da je v državi izvršna oblast ločena od zakonodajne. Despotizem obstaja tam, kjer država samovoljno izvaja zakone, ki jih je sprejela, oziroma kjer se oblast poslužuje javne volje kot svoje zasebne. Od omenjenih treh državnih oblik je demokracija v pravem pomenu despotija, ker ustanovi takšno izvršno oblast, kjer vsi odločajo o enem ali celo proti enemu tako, da odločajo vsi, ki vendar niso vsi. To je za Kanta protislovje obče volje s seboj in svobodo.

To klasično razlikovanje nam razloži nelagodje demokracij Zahoda, ko se je njihovo zdravilo pokazalo kot poguben in neobvladljiv krvavi ples. Ljudstvo se je ponekod "zgodilo" kot drhal in oblast drhali oziroma demokracija je postala način ohranjanja prejšnjih privilegijev. Zahod je pozabil, da so nekoč svojo demokracijo obrzdali v praviloma krvavih proti/revolucijah. Danes je **bellum omnium contra omnes** z ulic prešel v parlament, kjer se nenasilno izravnavajo družbeni antagonizmi, hkrati pa je postal nekakšen zoološki vrt nasilja in neumnosti moderne spektakelske politike. Slo po svobodi, ki se izmika občemu zakonu, je država socializirala v šoli, cerkvi in vojski. Srednjeveški religiozni simboli in rituali so se v moderni državi sekularizirali. V čisti obliki jih danes najdemo v militarističnem patriotizmu. Demokracija je postala republikanska, oblast je prešla z drhali na zakon.

S tega gledišča je jasnejši pogled na nesporazum med Zahodom in Balkanom. Balkan je vzel demokracijo dobesedno, medtem ko je na Zahodu to zgolj metafora. Skupna podlaga drhali so sentiment, ki jih porajajo osebne in kolektivne frustracije in ki se artikulirajo zdaj kot revolucionarna vznesenost, zdaj kot pravičništvo, zdaj kot nacionalizem, ter se sproščajo najprej kot obmetavanje z jogurti, potem kot množično neartikulirano kruljenje, ki ga "ne čuje dobro" niti vodja, na koncu pa se sprevržejo v klanje tistih, ki ne sodijo v demos. Medtem ko morajo v republiki posamezniku z vzgojo in prevzgojo odstraniti prirojeni strah

in ga opogumiti z državno mitologijo, da bi bil uporaben v vojni, pa demokratična množica prekipeva v drznosti. V republiki je ljudstvo pacifistično, politiki pa militantni, v demokraciji je drhal krvoločna, Karadžić in Milošević pa sta mirovnika, na katera so naslovljene diplomatske "mirovne" pobude. Vojna, ki jo vodi oboroženo ljudstvo proti drugemu oboroženemu ljudstvu, je nujno genocid. V tem pogledu ne gre za pravo vojno in celo NATO postane v teh okoliščinah paradna organizacija, kajti če bi se postavil proti katerikoli strani, bi zagrešil "svoj" genocid in bil proti demokraciji.

Države, ki imajo moč, so prisiljene vztrajati v lastnih fantazmah, ker so potisnile druge, da fantazmo realizirajo. Do subjektov na Balkanu (v Afriki, razpadli Sovjetski zvezi itd.) se nočejo in ne morejo obnašati kot do držav, temveč kot do različnih ljudstev. Politika se tako humanizira, saj se ne obrača na abstraktno entiteto moderne države, temveč na ljudi, ki so vpleteni v "tragične okoliščine". Na mesto politike moči stopi moč humanitarnega menedžmenta, ki ima bržkone prav tako pomembne finančne učinke kot vojno vmešavanje. Topove že imajo, dajmo jim še maslo!

Kant veže utopijo večnega mira na republiko, oblast drhali pa uresničuje mir kot premirje med spopadi. Filozof je ustvaril utopijo miru, medtem ko jo oblast drhali uresničuje. Kot mir pokopališč, kot dobesedni večni mir.

Kako misliti vojno? Iz vloge posameznika, ki ga tepta ta prikazen svetovnega duha je sploh ni mogoče misliti. Distanco, ki jo potrebuje misel, dosežejo tisti, ki so izvzeti. Pregnani in soseska vojne le-te ne misli kot udeleženec, ki mu groza hromi um, o nji lahko le spekulira, se je samovoljno spominja ipd. Edini, ki so udeleženi in hkrati vojno mislijo ter jo usmerjajo, so vojskovodje. Zato je ne moremo razumeti, ker je naloga vojskovodij, da združijo razum in norost, politiko in strasti, tehniko in smrt. Bertolt Brecht je menil, da se neumnost skriva tako, da zavzame velikanske razsežnosti. Veličina, ki skriva neumnost vojne, so njeni ideali, ki jih poosebljajo domovini zvesti, narodu privrženi, vodji podvrženi, v veri goreči pravičnejši.

Ko je vojne konec, preživi njena mitologija. Zdaj Bog, zdaj cesar, kdaj drugič domovina in nato svoboda. Vojna kot podaljšana in povsem sekularizirana politika se vrne v teološke višave. Srce igra ob spominu na junaštva, domišljija buri prekipevajoče mladce. "Vsi ste se rodili prepozno!" prepričujejo s prižnic, spominskih slovesnosti in hollywoodskih podob. Vojna je tako lepa, vojščaki tako plemeniti! Morija se prelevi v zmagoviti boj za svobodo. Žrtve so pozabljene. Prej ko bodo pozabljene, prej se lahko začne nov ples.

Je vojna motnja miru ali pa je mir začasni premor v vojni? Vprašanje se zdi sila pomembno sodobnim teoretikom zgodovine in človeške nravi. Za Kanta je bila vojna naravno stanje, ki je pripomoglo k temu, da so se ljudje razselili po svetu in bili prisiljeni, da uzakonijo medsebojne odnose. Za vojno ni potreben

poseben povod, zdi se, da je vtisnjena v človekovo **naravo** in da velja za nekaj plemenitega. Vendar, če človekova narava hoče, da se godi to ali ono, to še ne pomeni, da nam vsiljuje dolžnost, da kaj storimo. Človekov praktični um je svoboden, z njim je mogoče preseči naravne nagone. Vojna nam je po naravi vrojena, mir pa je po umu dolžnost!

Kant meni, da je pot k miru odprta, ko vladarji prisluhnejo filozofom:

“Ne gre pričakovati, da bodo kralji postali filozofi ali pa filozofi kralji – to pa tudi ni zaželeno, ker posest oblasti nujno kvari svobodno umno presojo. Je pa kraljem in kraljevskim ljudstvom – tistim, ki vladajo samim sebi po postavah enakosti – potrebno za osvetlitev njihovega poslanstva, da ne dopustijo, da bi izginil ali obmolknil razred filozofov, temveč da se ga pusti govoriti javno. Ker je ta razred po svoji naravi nesposoben, da se skrivno organizira in kuje zarote, je odvečen vsak sum, da bi se utegnil ukvarjati s kakršnokoli propagando.”

Leto 1795 je bilo vse prej kot leto miru. Starega filozofa niso poslušali pravi ljudje. Danes so se novi filozofi spremenili v kartografe in hujškače. Akademije znanosti in umetnosti so zarisale meje pokolov. Svoboda javnega govora je splošna, pa kaj, ko nima nihče nič povedati.

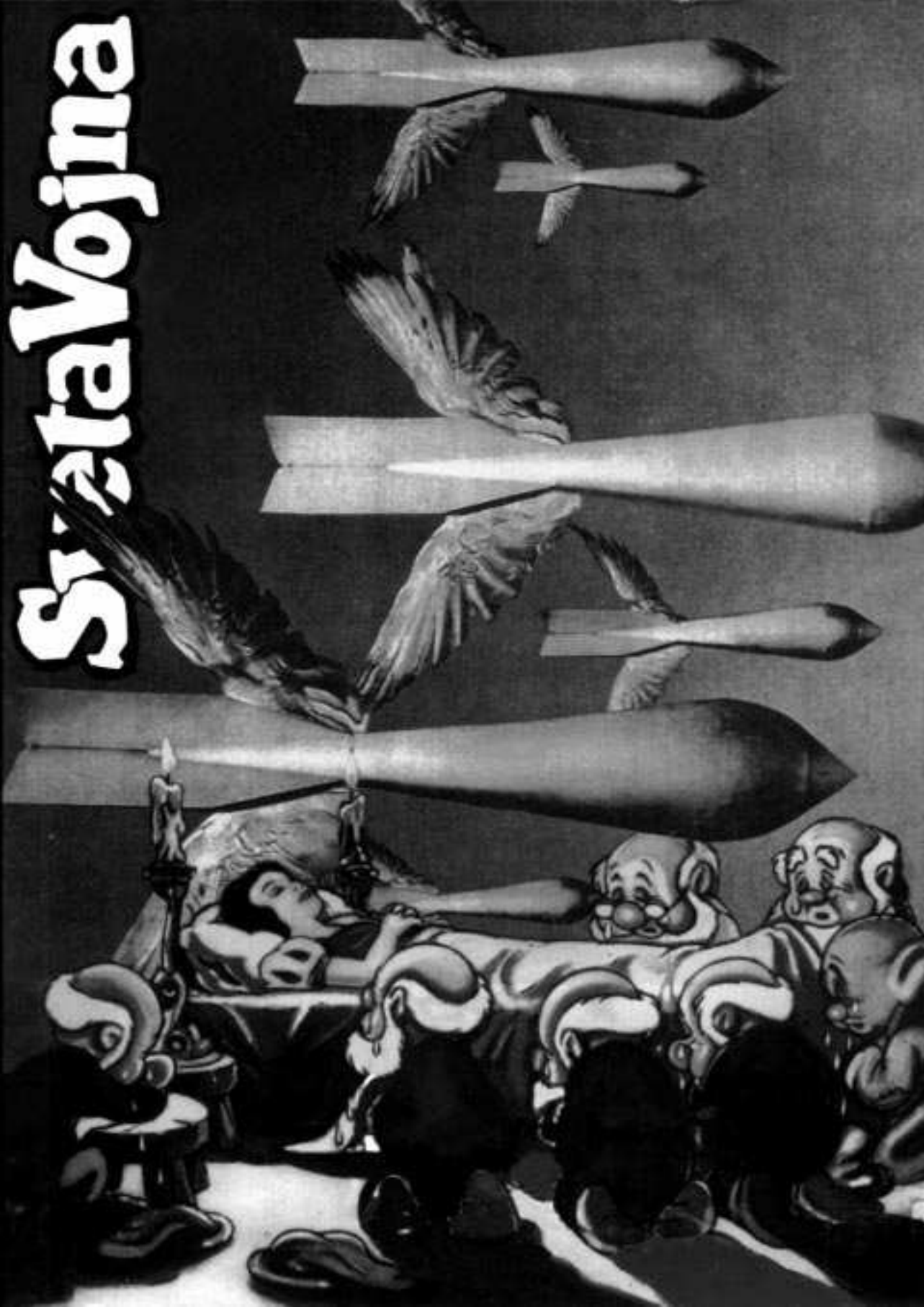
Minilo je natanko dvesto let od objave **Večnega miru**, ki je za našo dolžnost oznanil uresničitev javnega prava, četudi na neskončni črti postopnega približevanja. Večni mir bi moral slediti temu, kar se je imenovalo mirovne pogodbe, v resnici pa je šlo za premirja. Večni mir naj ne bo prazna misel, temveč **naloga**, ki se postopno rešuje in bliža končnemu cilju. Časovni intervali, ki so po Kantu potrebni za to napredovanje, naj bi bili čedalje krajši. Stari filozof se je motil: pot od Königsberga do Kaliningrada in nazaj je čedalje daljša!

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo ima za naslovno temo sveto vojno in balkanski mir. Križarske vojne niso bile tisto, kar so nam risali mladinski stripi in romani, vojna za Sveto deželo je bil krvoločni pohod, ki je Evropo rešil presežka moške plemiške populacije, ki je mešala štrene fevdalni dediščini. Mimogrede pa so križarji požgali še kakšen Zadar ali Carigrad, nakradli, kar se je dalo in se v premoru med posiljevanjem in klanjem spovedali tistemu, ki jim je dal odrešitev za zločine, ko so šli “osvobajati” Sveto deželo. Tudi **jihad** naj bi ne bil tisto, kar nam prikazujejo stereotipi v medijih, kjer je “komunistično nevarnost” zamenjala grožnja “islamskega fundamentalizma”. Le Balkan je ostal tisto, kar je vedno bil: ločnica, kjer se stapljata mir in vojna, svetost in banalnost, junaštvo in podlost, zgodovinskost in provincialnost, mitos in logos. Karl May si je za svoje pustolovske romane izbral Divji zahod, arabske puščave in balkanska gorovja. Balkan je zadnja pustolovščina. Ameriške indijance so iztrebili, v arabskih puščavah se kadijo naftne rafinerije, tihomorski raj je razprodan turistom. Balkan je zadnji romantični kraj pod soncem, le da njegovi prebivalci tega nočejo razumeti: ko pridejo Old Shatterhand in drugi junaki CNN,

se v Sarajevu obnašajo "normalno" – prirejajo gledališke predstave, hodijo v diskoteke, posedajo v kavarnah, ustvarjajo umetniška dela, se prerivajo na avobusih in jim je odveč drezanje v njihovo trpljenje. Kot da bi bili Evropejci!

Darij Zadnikar

Sveta Vojna



Islamska “sveta vojna” med duhom in telesom

Goethe, Flaubert, Gerard de Nerval, Thomas Carlyle, Richard Burton: ti – in redki drugi – evropski pisatelji in pesniki so se soočali z islamom skozi drzne metafore in igro umetniške imaginacije, ki je v orientalni eksotiki visečih vrtov, muzezinovem klicu, plešočih odaliskah in haremskih skrivnostih videla neizčrpen navdih za literarne podobe, ki se radikalno razlikujejo od ustaljenih oblik evropske zavesti. Vendar pa je romantična pesniška očaranost nad sadovi islama povsem redka izjema, ki potrjuje znano pravilo, da se evropska izkušnja metafizično in zgodovinsko izoblikuje s pomočjo izključitve tistega, kar vidi kot radikalno tuj element: islam, Turki, Orient¹.

Nikolaj Kuzanski in Erazem Roterdamski, Voltaire in Renan, Hegel in Spengler in večina drugih mislecev, ki so bistveno vplivali na samorazumevanje zahodne kulture, so razlagali islam takorekoč izključno kot obliko posebej hude grožnje evropskemu socialnemu in teološkemu redu, grožnje, ki odločilno pomaga poenotiti raznolikost nacionalnih kulturnih karakteristik v univerzalno paradigmo kulture Zahoda. Vendar to ne pomeni, da evropski raziskovalci niso kazali nikakršnega zanimanja za hermeneviko islamske kulture, arabskih družb in “orientalne” strukture mišljenja nasploh. Nasprotno: evropski interes za islam tradicionalno izhaja iz neprikrite potrebe po politični, kulturni in ekonomski dominaciji, s tem pa si prilaga-

¹ Humanistični papež Pij II. je samo povzel sistematične napore predhodnih evropskih piscev in filozofov, ko je pojmovno povezal Evropo in krščanstvo, katerega je treba z vojaškimi sredstvi – s križarsko sveto vojno – zaščititi pred turško nevarnostjo, ki ni le ekonomskega značaja (zemeljske posesti), marveč tudi duhovnega (grozeča prevlada islama). Obramba Evrope šele konstituira Evropo kot metafizično celoto: “Vojna za Evropo je bila krščanska vojna in vojna za krščanstvo je bila evropska vojna. Dvorezna sveta vojna je imela en sam cilj: boriti se in streti Turka” (Masnak, 1993: 107). Jasnovidni Masnakov tekst prinaša obsežno kritično analizo

evropskega razumevanja svete vojne, za katero prepričljivo pokaže, da v različnih oblikah križarskih vojn in **pax Dei** nastopa kot metodična predpostavka evropske politične in teološke govorice.

² Z islamom pa Zahod nima samo slabih zgodovinskih izkušenj. Po koncu druge svetovne vojne in zlomu kolonializma se z njim sooča tudi v sodobni podobi številnih islamskih priseljencev in njihovih na evropskih tleh rojenih potomcev. Zato ni naključje, da že od začetka srbske agresije na Bosno aprila 1992 v mednarodnih množičnih medijih in diplomatskem jeziku slišimo razlago, da gre za **versko vojno**. A če bi za **versko vojno** zadoščalo že dejstvo, da se skozi topovske merilce gledajo verniki različnih bogov, potem bi komajda našli sodobno vojno, ki ne bi bila "verska". Taka bi bila francoska kolonialna intervencija v Indokini, ameriška pustolovščina na Koreji in v Vietnamu, na koncu pa tudi "vojna v Zaliwu". Konflikt je namreč mogoče razumeti kot **versko vojno** predvsem takrat, ko se demonizirani sovražnik "prilega" logiki strahu pred **tujim** in **drugačnim**. Tako se je zgodilo v srbski vojni proti Hrvatom in Muslimanom. Svetovno javnost je bilo namreč mogoče učinkovito manipulirati v pasivno opazovanje srbskega genocida nad Hrvati in zlasti nad bosanskimi

ja tudi specifični pogled suspendiranega dvoma, s katerim odkriva v islamu natančno in zgolj to, kar si sam želi videti: namreč zgovorne dokaze za utemeljenost evropskega prastrahu pred islamom, ki je nekoč obvladoval *Terra Sancta* z Jezusovim grobom v Jeruzalemu, nadzoroval Iberski polotok in oblegal zidove Dunaja.

Dediščina imperialne politike tako ne zaznamuje le arbitrarnih meja v pesku arabskega polotoka in afriške celine po odhodu evropskih kolonialnih gospodarjev, ampak tudi socialno-zgodovinske pogoje za vzpon "orientalizma" kot akademske discipline v poznem 18. in v zgodnjem 19. stoletju. Znanje, ki je moč, ta puhlica sodobne arheologije vednosti, se je tudi s pomočjo "orientalizma" v posebej dramatičnem stilu prignalo do svojega pojma že v razcvetu anti-islamske javne govorice, s katero je evropski humanizem potrjeval, da za svojo konstitucijo vselej potrebuje moteči, tuji, drugačni element (Said, 1978: 13 ff)². Oblike evropske mentalitete so potemtakem že po vnaprejšnjem avtomatizmu, tj. brez premisleka, pripravljene sprejeti razlago o nujnosti strahu pred muslimanskim fundamentalizmom in pred islamsko "sveto vojno", *džihadom*.

Vendar: kaj sploh je fundamentalizem? V propedevtičnem stilu, ki uteleša tudi referenčni okvir tega spisa, je mogoče reči, da gre z vidika primerjalne teorije religij predvsem za to, da fundamentalizem predstavlja *konzervativni način odgovora na izzive modernizacije*: religiozna skupnost se poskuša notranje učvrstiti, s tem pa skrčiti, ali še boljše: ostreje definirati svoje meje do mere, do katere je religioznim profesionalcem še mogoče obvladovati življenje in mišljenje (svojih) vernikov. Z drugimi besedami: absolutna, tj. tradicionalna avtoriteta religioznih voditeljev se lahko ohrani le, če jim uspe prikazati svete tekste kot izključni vir absolutne avtoritete. Nezmotljivost "primarne", "čiste", "temeljne" oblike religioznega izkustva v tej luči potemtakem služi za okrepitev notranje koherentnosti, s pomočjo katere se religiozna skupnost zavaruje pred vplivi od zunaj (sekularizacija, liberalizem, modernizacija itd.). S tega pojmovno specifičnega stališča lahko mirno rečemo, da fundamentalizem ne označuje nič drugega kot dobesedno branje svetih spisov in temu ustrezno ravnanje v vsakdanjem življenju in mišljenju (Paden, 1988: 62).

Kljub temu spoznanju, ki je v sodobnem intelektualno-univerzitetnem jeziku že postalo docela samoumevno, pa s *fundamentalizmom* popularna govorica medijev, če že ne ulice, razkriva najpoprej namišljeno podobo neobritega arabskega borca brez moralnih zadržkov, ki s koranom v eni in s puško v drugi roki neusmiljeno pobija krščanske civiliste. Moderni svet razvitega Zahoda zna na še kako "zainteresirani" ali – če se že hoče – ideološko popačeni način razumeti

islamski fundamentalizem samo kot nekakšen neobvladljivi izbruh slepega sovraštva, na podlagi katerega naj bi se muslimani opredeljevali do "nevernikov" (zlasti) iz zahodne Evrope in severne Amerike.

Edward Said, profesor primerjalne književnosti na ugledni univerzi Columbia v New Yorku in znani krščanski Palestinec, takole povzema prevladujoči pogled Zahoda: "Za splošno publiko v sodobni Ameriki in Evropi islam pomeni 'novico' še posebej neprijetne vrste. Mediji, vlade, geopolitični strategji in – četudi obrobne pomena za širšo kulturo – tudi akademski strokovnjaki za islam so si edini: islam pomeni grožnjo zahodni civilizaciji" (Said, 1981: 136).

Ta grožnja si takorekoč brez izjeme išče svojo neobdelano, a še kako prepričljivo teološko, ideološko in kulturno utemeljitev v populistično dojetem pojmu *džihada* oziroma *svete vojne*, s katero naj bi se islamska skupnost, *uma*, z ognjem in mečem postavila po robu Zahodu.

Kratek in nujno selektivni pogled v zgodovino islama nam bo na tem mestu bržkone pomagal, da ugledamo dodatne razsežnosti retorične formule, v katero se po volji gurujev medijsko-politične manipulacije spreminja sicer nenavadno kompleksni in še zdaleč ne enoznačno definirani pojem *džihad*.

Izhodišče sleherne razprave o islamu je jasno: islam kot antropološka in kulturna paradigma predstavlja poseben in nenavadno trdovraten izziv zahodnemu stilu racionalnega mišljenja, saj ne priznava neprekoračljive razlike med religijo in politiko oziroma ločitve med cerkvijo in državo. Ta ločitev – kot je znano – pomeni temeljni kamen modernih družbenih ureditev na Zahodu.

V islamu je drugače. Tu način življenja za posameznika in oblike družbe nasploh črpata praktične smernice in duhovni navdih izključno iz dveh osnovnih virov: iz *matere vseh knjig* ali *dobro ohranjene tablice*, kakor muslimani imenujejo osrednjo knjigo božjega razodetja, *Koran*, in iz *suna*, "priporočene poti", ki izhaja iz prepričanja, da je treba dejanja in misli preroka Mohameda na obvezujoč način upoštevati tudi po njegovi smrti. V kanonizirani zbirki Mohamedovih izrekov oziroma ustne tradicije, v kateri se ohranja avtoriteta prerokovih priporočil, napotkov in nasvetov, *hadit*, muslimani namreč iščejo odgovor na praktična vprašanja usklajevanja med pretečo poljubnostjo vsakdanjega življenja in avtoriteto Korana: tu najdejo mnogovrstne napotke, ki zadevajo eshatologijo in družinske vezi, hrano in družabno etiketo, higieno in trgovanje, biografijo prerokovih sorodnikov in pravilno konverzacijo itd. (Denny, 1987: 66).

Če namreč *Koran* kot *ipssisima verba* boga predstavlja teološki *kaj* v islamski kulturi, pa *suna* oziroma *hadit* pred-

*Muslimani samo pod enim pogojem: da so Srbi nastopili kot samozvani krščanski zid proti tujku islama, **Christianis antimuralis**.*

stavlja praktični *kako* islamskega načina človeške eksistence. Vendar pa niti *Koran* niti prerokovi nauki sami po sebi še ne zagotavljajo vsakdanje, tj. pragmatične uporabe brez določene oblike in ustrezne metode.

V prvih treh stoletjih po islamskem štetju oz. po Mohamedovem odhodu iz Meke v Medino (622 n.š.) so tako različne šole islamske jurisprudence razvile praktične, pravne, teološke in moralne zakone, s pomočjo katerih je bilo poslej mogoče imperativno uravnavati islamsko življenjsko prakso. *Šaria* oziroma "pot do izvira", ki bi jo bilo po vseobsegajoči zasnovi nemara mogoče primerjati le še z judovsko *Toro*, predstavlja sklop konkretnih zakonov in specifičnih pravil, vendar pa bistveno presega zahodno pojmovanje pozitivnega pravnega zakona, saj namreč v prvi vrsti uteleša religiozni, tj. od boga razodeti zakon, ne pa teološko spekulacijo in z njo ustrezen racionalni premislek in koherentno argumentacijo.

Z drugimi besedami: *Šaria* potemtakem pomeni način, kako božja beseda zadeva raznolikosti vsakdanjega človeškega izkustva tako v družbenem kakor tudi v zasebnem življenju. Natanko v tej značilni meri, ki sočasno uteleša tudi že mero religiozne epifanije, ne pa filozofske dedukcije, *šaria* tudi zmore definirati celovito resničnost božje zaveze s človeštvom. Za to zavezo je predvsem značilno, da jo je mogoče na najbolj enostaven, a ne napačen način videti kot relacijo gospod(ar)ja in služabnikov. Ljudje so torej božji služabniki, vendar so prav kot služabniki istočasno že tudi deležni privilegija, da so božji namestniki oziroma zastopniki na zemlji, s tem pa zadolženi za urejanje zadev v zgodovinskem času in prostoru, to pa na transcendentalen način, kakršnega omogoča prav *šaria*.

Z vidika *šarie* postane torej jasno, da v islamu ni zares ustrezno govoriti o taki delitvi različnih sfer človeškega izkustva, kakor nam jo omogoča dediščina modernega Zahoda, v katerem so – kot nas je zlasti podrobno naučil Max Weber – vrednostna polja etike, znanosti, religije in umetnosti načeloma ločena, med njimi pa vlada zakon medsebojne neprehodnosti in notranje avtonomije. V islamu si jezik morale namreč nenehno podaja roke z metaforiko umetnosti, religiozna molitev pa zlahka preide v politični pamflet, ne da bi se ob tem sprožili občutki notranje nekonsistentnosti in kršenja formalnih tabujev.

Rezultat? Izredna kompleksna narava islamske govorice in neposrednega eksistencialnega izkustva, ki bi mu kajpak naredili medvedjo uslugo s pojmovnimi poenostavitvami. Zato se je tudi razumevanja *džihada* treba lotiti pri samem korenu. Koren za islam pa je *Koran* sam.

Besedica *džihad* etimološko izvira iz arabskega glagola *džahada*, ki pomeni "truditi se, vlagati napore, močno si prizadevati" (Cornell, 1991: 19). V *Koranu* se *džihad* neposredno

pojavlja samo trikrat, skupaj s svojimi izpeljankami pa enaintridesetkrat. Poglejmo si od blizu tri mesta³, na katerih *džihad* neposredno nastopi v besedilu Korana. Prvi citat je iz štirin-dvajsetega *ajeta* (kitice) devete *sure* (poglavja) z naslovom *Kesanje – al Tavba*:

“Reci: Če so vam očetje vaši, in sinovi vaši, in bratje vaši, in žene vaše, in rod vaš, in posest vaša, ki ste si jo pridobili, in trgovsko blago, za katerega se bojite, da ga ne boste mogli prodati, in hiše vaše, v katerih se prijetno počutite – ljubši od Alaha in Njegovega Odposlanca in od truda (džihad) za Njegovo stvar, potem počakajte, dokler se Alah ne odloči. In Alah ne bo grešnikom pokazal prave poti” (IX, 24).

Drugi citat je iz petindvajsete *sure* z naslovom *Furkan*:

“Zato ne poslušaj nevernikov in prizadevaj si (jihad) proti njim z vso svojo silo” (XXV, 52).

Tretji citat je iz šestdesete *sure* z naslovom *Preverjena-al-Mumtahana*:

“O verniki, če ste šli, da si prizadevate (jihad) na moji poti in da si pridobite mojo naklonjenost, ne imejte Mojih in svojih sovražnikov za prijatelje, ne ponujajte jim ljubezni. Kajti zanikajo resnico, ki je prišla k vam, in izganjajo Pre-roka in vas samo zato, ker v Alaha, gospodarja vašega, verujete...” (LX, 1).

Že na prvi pogled je mogoče opaziti, da tradicionalni oziroma – še bolje – izvorni smisel *džihada*, kakor je uporabljen v kontekstu citiranih koranskih sur, vsekakor ne vsebuje nikakršnega pojmovanja, ki bi neposredno napeljevalo k “sveti vojni” ali oboroženemu konfliktu. Resnici na ljubo je sicer treba pripomniti, da je načeloma možno izpeljati teološko interpretacijo tudi v smeri oboroženega boja iz zadnjih dveh zgoraj navedenih sur. Vseeno pa je še vedno dovolj lepo razvidno, kako retorična uporaba besede *džihad* zlasti v prvi in drugi citirani suri sugerira odrekanje posvetnemu bogastvu in jazu, s pomočjo katerega pobožni muslimani služijo božji stvari oziroma si prizadevajo za vzdrževanje božje poti, kot sugerira prvi *ajet* iz tretje tukaj citirane *sure*.

Vsekakor pa se ni nikakor mogoče sprenevedati: temeljna definicija *džihada* kot prizadevanja v službi boga, islama ali muslimanske skupnosti, ki lahko vključuje odpoved domu, posestvu ali celo življenju samemu, kajpada omogoča tudi

³ Da je slovenski prostor dojemljiv za evropske stereotipe o islamu, pomaga tudi dejstvo, da **Koran** v slovenščino ni preveden, četudi gre za eno od velikih abrahamskih religij. Zato gre pri vseh tukajšnjih citatih za zasilni avtorjev prevod. Le-ta si prizadeva doseči izključno dobesedni prenos pomena, ob strani pa pušča pesniško oziroma retorično razsežnost, ki je sicer neodtujljivo značilna za sleherni sveti tekst. Pri **Koranu** pa se poleg “pesniške” soočamo še z dodatno težavo. Tekst **Korana** je božji odposlanec, angel Džibril (Gabriel) v “noči moči in slave” razodel štiridesetletnemu nepismenemu trgovcu Mohamedu najprej leta 610 n. š. na gori Hira, potem pa postopoma v obdobju dvajsetih let, to pa tako, da je šlo izrecno za **arabski jezik**. Islamski bog se namreč razodeva skozi besedo in govorico, ne pa skozi osebo, kot npr. v krščanstvu skozi Jezusa. **Koran** (kar dobesedno pomeni recitacijo, s tem pa opozarja na pasivni značaj prerokovega sprejemanja, saj je aktivna vloga prihranjena božjemu glasu) potemtakem predstavlja sporočila, prenesena neposredno iz nebesne knjige, ki je večna, neustvarjena in soobstoječa z bogom. Se pravi, da **Koran** po vsebini in obliki uteleša večni božji glas, zato ga iz izvirmika ni mogoče zadovoljivo prevesti. Mogoče je samo podati smisel sporočila, kar

pomeni, da je arabščina metafizično inherentna islamskemu teološkemu okviru (Par-rinder, 1971: 472). Pričujoči prevod smisla se opira na standardni angleški prevod Arberryja (1955) in srbsko-hrvaški prevod Korkuta (1984).

izpeljano razlago o oboroženem boju ali vojni. Vendar ga izrecno ne *zapoveduje*. Ta na videz nepomembna razlika pa ima velik pojmovni oziroma politični pomen, saj naj bi na sebi lasten način preprečila, da bi zmogla naknadna, zainteresirana prisvojitve sploščiti pretanjenost misli v zlahka uporabljivi ideološki stereotip. Za oboroženi konflikt namreč obstaja v Koranu neki drug arabski glagol, to pa je *katala*, kar pomeni toliko kot "boriti se", "bojevat se" (ibid.).

Hkrati pa drži tudi povsem neizpodbitno dejstvo, da se zlasti sodobni ideologi oboroženega islamskega boja proti modernemu zahodnemu sekularizmu često sklicujejo na neposredno bližino obeh pojmov v zgoraj citirani *al Tavbi*, da bi na ta način opravičili vojno proti nevernikom:

"Bori se (quaatila) proti tistim, ki jim je dana Knjiga, a ne verjamejo niti v Boga niti v onstranski svet, niti nimajo za prepovedano to, kar prepovedujeta Alah in njegov Prerok in ne izpovedujejo resnične vere – vse dokler ne plačajo davka poslušno in umerjeno" (IX, 29).

Z vidika političnih prisvojitvev, ki jih je pojem *džihad* že doživel v moderni zgodovini, sodi citirani odlomek med najbolj vnetljive dele Korana, saj se zdi, kakor da bi muslimane spodbujal k islamskemu boju proti kristjanom in Judom, pripadnikom tako imenovanih *ljudstev knjige*.

Tovrstno razumevanje je mogoče vsaj relativizirati, če že ne povsem spodbiti na dva načina. Prvič, opisana radikalno-militantna retorika neposrednih sporočil je izredno redka v Koranu, ki – kot vsi sveti spisi abrahamskih religij – ni nikakršen pravni dokument, marveč ohranja visoko stopnjo metaforične dvoumnosti. Hkrati pa vzklik o potrebi po boju večinoma nastopa v pomembno ublaženem kontekstu samoobrambe in samodiscipline, kot lepo dokazuje odlomek, ki v Koranu sledi zgornjemu pozivu:

"A borite se proti vernikom mnogih bogov kakor se oni borijo proti vam; in vedite, da je Alah na strani bogaboječih, ki se znajo obrzdati in se izogibajo greha" (IX, 36).

Drugič, kristjani in Judje kot pripadniki *ljudstev knjige* niso bili pod islamsko politično dominacijo prisiljeni izbirati med "islamom ali mečem", kot trdi trdovratno popularno izročilo zahodnih predsodkov, marveč so v muslimanski skupnosti, *uma*, tradicionalno uživali pravno, ekonomsko in politično zaščito. Islamski vladarji, *kalifi*, so učinkovito zaščito drugače verujočih imeli za vprašanje svoje državniške časti. Ob vojaški zasedbi novih ozemelj, naseljenih z drugače verujočimi, so

zlasti prvi štirje *kalifi*, tj. zgodnji spreobrnjenci v islam in sočasni prerokovi zaupniki, ki so islamsko politično in ekonomsko moč razširili po arabskem polotoku, severni Afriki in bizantinskem ter perzijskem imperiju, videli v judovskih, krščanskih in zoroastrskih skupnostih predvsem obsežen vir finančne podpore za svoje osvajalske projekte. V zameno za plačilo državnih davkov in lokalnih dajatev so ne-muslimani uživali vojaško in politično zaščito kalifata, kar je vključevalo svobodo veroizpovedi in opravljanja obredov, to pa ne glede na dejstvo, da so ti verniki včasih sami sebe razumeli kot drugorazredne državljane (Lewis, 1976: 56 et passim).

Navzlic tem zgodovinskim dejstvom pa bi bilo seveda povsem napačno, če bi tajili tudi to, da *hadit* ne pozna tudi drugačnega razumevanja *džihada*. *Hadit* je poleg Korana drugi najpomembnejši vir avtoritete v islamu, saj uteleša poročila o prerokovem delu, napotkih in naukih in se muslimani nanj obračajo takrat, kadar jih Koran v pomembni zadevi bodisi pusti na cedilu bodisi ni dovolj izčrpen, kot tak pa ima obvezujočo veljavo tako v šiitskem kot tudi v sunitskem poganjku islama. Drugače kot v Koranu, pa je v *hadit* mogoče odkriti konceptualne zametke danes tako zelo običajnega izenačevanja med *džihadom* in vojno proti nevernikom v imenu Alaha.

Vendar za tovrstno izenačevanje obstajajo povsem konkretni zgodovinski, socialni in politično-ekonomski razlogi. Kalifi iz rodu Abasidov, ki predstavljajo osrednjo islamsko vladarsko hišo v pomembnem obdobju vzpona islama od osmega do trinajstega stoletja, so potem, ko so premaknili sedež rastočega islamskega imperija iz Damaska v Bagdad, zaradi svojih nenehnih osvajalskih pohodov proti krščanskemu Bizancu takorekoč nujno morali poiskati teološka opravičila in mehанизme pravne legitimizacije za svoje načrtne vojaške agresije v sveti knjigi in v prerokovem izročilu. Abasidska dinastija, ki je po zrušitvi rivalske dinastije Omajadov vladala od 750 n.š. pa do svojega zatona leta 1258, ko so v osvajalski invaziji Mongoli razrušili bagdadske palače in mesto okupirali, je razširila islam na mnoga ne-arabska ljudstva, hkrati pa z načrtnim mecenskim spodbujanjem umetnosti, arhitekture, medicine, astronomije in filozofije prispevala h klasičnemu vrhuncu islamske civilizacije (Dewy, 1987: 35-36).

Islamski teologi, ki so pod širokogrudnim pokroviteljstvom Abasidov zbirali, preverjali, sortirali in urejali zbirko izrekov za celoviti in avtoritativni *hadit*, so v devetem stoletju, potem ko je Mohamed Ibn Idris Al Šafi dal dokončno uredniško formo in strukturo tistim izrekom, ki so poslej predstavljali kanonizirani *hadit*, uspeli konceptualno neločljivo preplesti pojme *džihad* in vojskovanja. Njihovi naporji so obrodili sad, ki je pustil svoje sledi v islamu takorekoč vse do modernih časov:

govorimo namreč lahko o svojevrstni vojaški doktrini. Kolikor temelji islamske religiozne zaveze zahtevajo resnico, pravico, spoštovanje boga, poštenost, hkrati pa tudi harmonijo med pravicami boga in dolžnostmi človeka, toliko je mogoče sprožiti *džihad* takrat, kadar se to ravnotežje poruši. Islam namreč ni religija načelne askeze in odpovedi totranskemu svetu, marveč "prekriva" oziroma povzema vse sfere človeškega izkustva, ne pa samo zadeve duha. Prav zato je islamu notranja potreba po vzpostavitvi miru v globljem pomenu besede, se pravi, musliman kot posameznik in *uma* kot skupnost morajo radikalno preseči tiste moteče duhovne, socialne ali politične silnice, ki spodkopavajo zgoraj opisano ravnotežje (Cornell, 1991: 20).

Mir pripada namreč tistemu, katerega notranje življenje poteka v harmoniji z voljo boga, medtem ko se (lahko) hkrati na zunanji ravni vojskuje proti raznovrstnim oblikam disharmonije in kaosa. Čeprav se niso zares ukvarjali z dlakocepskimi pojmovnimi definicijami *džihada*, pa so abasidski teologi in pravniki na čelu z Muslim Ibn Hajaj Al Nisaburijem izdelali podrobno razčlenjeni kodeks pravil, vrlin in kreposti, s katerimi je poslej postalo zaznamovano vojskovanje v imenu Alaha.

Vojaška doktrina abasidskega kalifata tako predpostavlja, da muslimanska vojska pred izbruhom sovražnosti najprej povabi nasprotnike, da prestopijo v islam; kodeks prav tako pozna vrsto prepovedi, ki izključujejo ubijanje civilistov, žensk in otrok; nadalje prepoveduje namerno uničevanje sadovnjakov, polj in druge oblike načrtovanih gospodarskih katastrof; ponuja pravila za repatriacijo ujetnikov; prepoveduje napade na menihe in druge "religiozne profesionalce"; ureja pravično distribucijo vojaškega plena; prepoveduje požiganje religioznih ter kulturnih objektov, kar na primer nazorno dokazuje vsaj znamenita carigrajska *Hagia Sofia*, najpomembnejši spomenik vzhodne krščanske umetnosti. Po zavzetju bizantinskega cesarstva leta 1453 so jo Alahovi verniki sicer spremenili v mošejo, vendar so njeni originalni mozaiki ostali pretežno nedotaknjeni do danes.

Skratka, ta pravila naj bi omejila morebitne izbruhe individualne blaznosti in ekscesne uporabe sile "na fronti", s tem pa izoblikovala islamske pogoje za vodenje pravične vojne (ibid.).

Istočasno z izdelavo strogega kodeksa vojaških pravil so različne pravne šole pod pokroviteljstvom abasidskega kalifata uspele interpretativno umestiti *džihad* v kontekst širše teorije o socialni pravičnosti v islamu. Po tej operaciji so svoje intelektualne sile posvetili naporu, da bi s pomočjo pojmovne shematike razdelili raznovrstne oblike družbenih ureditev v dva tabora. V prvi, t.i. "hiši islama" (*dar al islam*) družbene in simbolne odnose obvladujejo islamski zakoni pravičnosti, medtem ko v drugi, t.i. "hiši vojne" (*dar al harb*) ne obstajajo pogoji za osebno in družbeno varnost, kakršno ponuja islam, zato v njej

vladata moralni kaos, politična tiranija in socialna nepravilnost, ki bistveno zatirajo islamsko prakso in življenjsko izkustvo.

S tega vidika postane torej zlahka razvidno, da "hiša vojne" potemtakem predstavlja osnovno tarčo organiziranih poskusov, da bi islamska skupnost uspela prenesti načela islamske pravičnosti tudi onstran meja "hiše islama". Zidovi "hiše islama" se morajo razširiti. Uveljavitev islamske pravičnosti tako velja za eno od bistvenih nalog, s katerimi se sooča voditeljski kader muslimanske skupnosti (Lewis, 1976: 97-99).

Instrument, ki ga je mogoče uporabljati za uresničitev zadane naloge, seveda ni nič drugega kot *džihad*. Vendar je treba v isti sapi takoj pripomniti, da za popolnoma legitimen način uveljavitve moralnih naukov in pravice velja uporabiti tudi razpoložljiva ekonomska ali politična sredstva, se pravi, da nasilje še zdaleč ne nastopa kot ekskluzivni oz. obvezni stil urejanja razmerij med "hišo vojne" in "hišo islama".

Organizirana in nadzorovana nasilna akcija postane neizogibna samo takrat, kadar agresivni postopki ne-muslimanskega naroda ne puščajo več nikakršne izbire. Kakorkoli se tovrstni sofisticirano izpeljani in manihejsko utemeljeni *raison d'être* islamske vojaške aktivnosti zdi nenavađen, pa ga v strukturno isti obliki vendarle pozna tudi tradicija zahodnega krščanstva.

Ne bi bilo napačno reči, da je vse od inavguralnega Konstantinovega spreobrnjenja v krščanstvo (312 n. š.), ko je ta zadnji "poganski" rimski cesar pred odločilno bitko ugledal na nebu razsvetljujoči krščanski monogram *in hoc signo vinces* (pod tem znamenjem boš zmagal), ki ga je potem zmagovito vzel za svojega po črki in duhu, krščanska misel in praksa prežeta z zavestjo, da se v imenu boga ni možno samo duhovno bojevati le za onstransko srečo, ampak tudi vojaško angažirati za tostranske cilje.

Avrelij Avguštin je temu neizoblikovanemu prepričanju dal sistematično teološko utemeljitev. Že v četrtem stoletju n.š. je namreč razvil svojo znano *teorijo pravične vojne*, s katero je omogočil teološko skladnost med Jezusovim evangelijem ljubezni in nenasilja na eni ter potrebo po ohranitvi krščanske pravice in reda v nepopolnem svetu na drugi strani. Za namen tega spisa se iz obsežne problematike zdi potrebno poudariti predvsem, da Avguštinova teorija pravične vojne izrecno opozarja, da *miles Christi*, "Kristusovi vojaki", lahko začnejo uporabljati svoje viteške veščine na bojnem polju šele potem, ko voditelji v svojih soočenjih z nasprotnikom izčrpajo možnosti, kakršne ponujajo vsa druga, tj. politična, diplomatska in ekonomska sredstva (Hallam, 1989: 34).

Vojna s tega vidika potemtakem ne pomeni nič drugega kot zadnji izhod v sili. Avguštinova teorija med drugim zahteva uporabo pravičnih sredstev: najbolj sta bržkone znana tista predpisa, ki zahtevata, da civilno prebivalstvo ne sme biti

⁴ Tukaj je potrebna obsežnejša opomba: To, kar so za krščanstvo **miles Christi**, so za islam **mudžahidi**, "vojskujoči se svetniki". Običajno izhajajo iz podeželskih socialnih in kulturnih kontekstov, klic po obrambi avtonomnih islamskih vrednot pa združujejo z zagovarjanjem socialne in duhovne reforme. "Vojskujočega se svetnika" nemara v najboljši možni meri uteleša berberski sufist Mohamed Ibn Jagabas Al Tazi, ki je na prelomu petnajstega v šestnajsto stoletje goreče spodbujal svoje rojake v pogorjih Atlasa, naj se vendar že z orožjem postavijo po robu portugalskemu kolonializmu. Po portugalski zasedbi mesteca Asila in surovem izgonu Arabcev je Al Tazi napisal **Knjigo džihada**. V njej z dramatičnimi besedami opisuje podobo islamskega občestva, ki ga ogroža prihod duhovnega kaosa in iz njega izhajajoči moralni in socialni razkroj (Cornell, 1991: 22-23). **Džihad** v tej interpretaciji postaja stvar duhovnega in političnega odpora v imenu boga, kateremu je treba podrediti vse sile in ustrezno kanalizirati strasti. **Mudžahidi** se morajo zato z enako zavzetostjo boriti tako proti tiranskemu sultanu kakor tudi proti arogantnemu bogatašu, proti osvajalcu islamskih ozemelj, pa tudi proti okorelemu zločincu in drugim "prijateljem

uničeno zato, da bi odstranili tirana, rezultati vojne pa ne smejo biti hujši od rezultatov vojaške vzdržnosti. "Vojna je slaba: kadar pa je neizogibna, je treba opravičiti tiste, ki jo vojujejo pošteno in enostavno za napredek pravice," piše Avguštin iz Hippa (Coulombe, 1991: 28).

Bistvena pri obeh teorijah je potemtakem disciplina, ki izhaja iz spoštovanja racionalno definirane forme, strogega predpisa in vnaprej dane norme. Tovrstno spoštovanje je v zahodni krščanski tradiciji bolj znano pod imenom *viteštvo*, v katerem se ne skriva samo prvenstvo časti in etičnega kodeksa, ampak tudi obvezujoče prepričanje, da so najboljši vojaki že tudi najboljši božji služabniki.

Kakorkoli že: navzlic poudarku, ki ga moralna sila *džihada* daje vojskovanju za načela islamske pravičnosti, pa širitev celotnega sklopa islamskih vrednot ne temelji na predpostavki o nujni spreobrnitvi nasprotnikov, kakor se sicer običajno misli. Koran namreč izrecno prepoveduje prisilo v religiji, trdeč, da je "tistim, ki nočejo verovati, resnično vseeno, naj jih opominjaš ali ne: ne bojo verovali", kot pravi šesti *ajet* druge *sure* Al Bakara (II, 6). Še več: tovrstno argumentacijo je morda mogoče prignati celo tako daleč, da ne bi bilo neupravičeno trditi, kako *džihad*, usmerjen v nasilno širitev islamskih vrednot, uteleša pravzaprav nekakšno manjvredno obliko zaveze Alahovi stvari, medtem ko v velikem delu muslimanske skupnosti prevladuje tolmačenje o bistveno defenzivnem pomenu *džihada* (Lawrence, 1990: 262).

Sistematično filozofsko perspektivo, v kateri gre pri *džihadu* prvenstveno za obrambni boj, ki v odločilnem smislu izhaja iz nujnosti zaščite islamskih moralnih vrednot, je zlasti prepričljivo razvila pravna šola Hanafi v zgodnjem devetem stoletju. Njen predstojnik, Al Šajbani, se je neutrudno zavzemal za visoko stopnjo socialne, religiozne in politične strpnosti do kristjanov in Judov, istočasno pa je zagovarjal izključno tisto legitimnost vojaškega nasilja, s katerim se islamska skupnost lahko brani zgolj in samo v primeru napada, ki jo doleti od zunaj. Temeljni karakter torej pripada najpogrejši tisti obliki *džihada*, s katero muslimani branijo svoje ozemlje, družbeno ureditev in kulturne in življenjske stile⁴.

Medtem ko gre v zgoraj nakazanih modifikacijah *džihada* za dileme v registru pragmatične zunanje (pri)sile, pa obstaja v islamski tradiciji še ena, nič manj bogata, vsekakor pa mnogo bolj pretanjena interpretacija tega pojma, ki pa se osredotoča na notranjo dinamiko sile: namesto zunanje oborožene moči torej notranja sila meditacije. Opravka imamo namreč z duhovno, ezoterično ali metafizično prisvojitvijo *džihada*, glede na katero ta pojem predstavlja predvsem kristalizacijo notranjega boja duše: smoter konflikta oziroma napora je v tej luči pač realizacija notranjega miru in duhovne harmonije.

Stereotipna retorika razkola med "hišo islama" in "hišo vojne" v ezoterični islamski tradiciji, znani pod imenom *sufizem*, popolnoma izgine. Bolje rečeno: postane docela irelevantna. Kolikor *sufi* pomeni človeka, ki ga zaznamuje iskanje mističnega izkustva, vedno že predpostavlja dostop do skrivnosti nebesnega kraljestva. Zato ni napačno trditi, da *sufizem* uteleša islamski način preseganja konkretnega posameznikovega jaza, saj se božja skrivnost začneja tam, kjer se konča človeški jaz. *Sufizem* kot religiozno gibanje namreč ni zrasel samo iz duha upora proti doktrinarno intelektualistični spekulaciji pravnikov in filozofov, ampak tudi iz upora proti transcendentalnemu monoteizmu islamske tradicije, ki se mu postavljajo po robu z osebnimi napor, usmerjenimi v neposredno takojšnje izkustvo boga, ki je verniku bližje kot njegova lastna žila utripalnica, kakor pravi Koran (Hutchison, 1991: 465). Točno in pravočasno izpolnjevanje religioznih obvez že zadošča, da vernika odreši pred peklenskim ognjem, medtem ko mistični sufi v radikalni maniri teži neposredno k doživetju boga samega (Mole, 1981: 53).

S tega vidika se militaristični poudarek na zunanji sili kot "mali vojni" (*al džihad al asghar*) v idiosinkratičnem izročilu *sufizma* povsem umakne v pozabo, namesto njega pa se uveljavi višja oblika vojne oziroma tako imenovana "velika vojna" (*al džihad al akbar*). Ta pojem vsebuje pomen boja proti vsem tistim elementom, ki se v človekovi duši nagibajo k spodkopavanju avtoritete boga in njegove univerzalne volje. *Al džihad al akbar* potemtakem postane boj za očiščenje duše in vojskovanje proti sebičnosti človeškega ega, nižjega jaza oziroma t.i. telesnega principa (*nafs*), ki naj bi v posameznikovi duši predstavljal antitezo višjemu jazu oziroma duhovnemu principu (*ruh*), katerega oporo običajno iščejo v koranski suri, imenovani Pajek – Ankabut:

"Tiste, ki se bojo prizadevno borili (*džihad*) za Našo resnico, bomo brez dvoma napotili na pot, ki vodi do Nas. In Alah je resnično na strani tistih, ki delajo dobra dela" (XXIX, 69).

Namesto meča postane ključni instrument *džihada* zdaj pač pesnikovo ali mistikovo pero. Namesto orožja nastopi orodje (Lawrence, 1981: 720).

Temelji *sufizma* se izgublja v mraku začetkov islamske zgodovine, saj naj bi bil po nekaterih študijskih virih celo Mohamed sam *sufi*, prav tako kot prvi štirje kalifi. Medtem ko ostajajo take trditve predmet drzne akademske in religiozne spekulacije, pa se zdi, da je vendarle mogoče ugotoviti neizpodbitno socialno-zgodovinsko dejstvo. Namreč dejstvo, da se nekateri *sufijski* meditativni in asketski postopki (revščina iz

hudiča". **Džihad** s tega vidika seveda zmore zlahka modificirati v osnovni kriterij posameznikove absolutne vere, v kateri dobi napor na božji poti poteze eksistencialnega smisla, s tem pa naj bi postal potemtakem tako obvezen kot dnevna molitev (Lawrence, 1990: 261 et passim). Vendar je tovrstno skrajno stališče o obveznosti **džihada** teološko kodificirala samo ekstremistična islamska sekta Karitov, ki je že kmalu po prerokovi smrti (632 n. š.) odpovedala poslušnost njegovemu nasledniku, kalifu Aliju, ravno zato, ker so ga obtoževali preveč svobodnega razlaganja **Korana**, ki naj bi omogočil metaforično, ne pa (zaželjeno) dobesedno branje **džihada**. Karitski teologi so v svojem nauku iz **džihada** naredili "šesti steber" islama (Hutchinson, 1991: 455). S to gesto pa so ga uvrstili na tisto absolutno raven zapovedanih obveznosti, kakršne uživa v islamu pet oblik ritualne prakse: **šahada**, izpoved islamskega monoteizma in prerokovega poslanstva, **salat**, formalna molitev, **zakat**, plačevanje davkov, **savm**, post, in **haj**, romanje v sveto mesto, Meko. Vendar so pri taki razlagi Kariti osamljeni.

pobožnosti, poslušanje glasbe in poezije, ponavljanje božjega imena, popolna odvisnost od boga) pojavljajo že med tistimi zgodnjimi asketskimi protestnimi gibanji v prvem stoletju islama, ki jih je na religiozni ravni zaznamoval bolj ali manj tesen stik z monofizitskimi kristjani, zoroastrijanci in hindujci, na filozofski ravni pa se jim poznajo vplivi grške tradicije, zlasti platonizma.

Tovrstna sinkretična narava *sufizma* se lepo razkriva v presenetljivo obsežnem ustanavljanju raznolikih mističnih redov srednjega veka oziroma klasičnega obdobja sufizma (Tanasković, 1981: 22-25). Ti redovi so sufijskemu nauku zagotovili veliko socialno popularnost, hkrati pa omogočili sistematično zasidranost večkrat heretičnega mističnega izkustva in misli v islamskem teološkem izročilu.

Čeprav na tem mestu seveda ni mogoče niti približno opisati razsežnosti sufijskega nauka, pa bo nemara za potrebe tega spisa vseeno zadoščalo opozoriti vsaj na specifični način, kako *džihad* privzame dramatično spremenjeno in radikalno poduhovljeno vlogo v mističnih poročilih, poeziji in filozofsko-teoloških razpravah sufijskih velikanov.

Kozmopolitski Bagdad dvanajstega stoletja je bil priča vrtočlavemu vzponu in nesporni slavi Abu Hamid Muhamed Ibn Al Gazalija (1059-1111), ki je bil najprej vodilni sunitski profesor na znani bagdadski univerzi, kasneje, po globoki duhovni krizi in skeptičnem obratu pa se je odpovedal prestižnemu statusu svoje katedre, s čimer je pustil za seboj ne le socialni ugled, ampak predvsem intelektualno sterilnost čistega filozofsko-teološkega razpravljanja, odrezanega od neposrednega eksistencialnega izkustva. Takole piše: "Tisti, ki poznajo učenost redkih oblik zakonske ločitve, ti ne znajo ničesar povedati o preprostejših stvareh duhovnega življenja, kakršna je pomen iskrenosti do boga ali zaupanje vanj" (Eliade, 1985: 132).

Po potovanju v Sirijo je Al Gazali prestopil v *sufijsko* bratovščino in dve leti socialno in religiozno živel v komuni somišljenikov, nato pa v svoji avtoritativni filozofski razpravi *Oživljanje religioznih znanosti* kritično preiskal sleherno znano metodo spoznavanja, preden je prišel do končno obvezujočega sklepa, da ne neustrezna uradna teologija, ampak samo iskreni napor (*jihad*) bolečega iskanja notranje resnice, ki se razodeva v svetli in ljubeči enotnosti med končno dušo in neskončnim bogom, resnično ustreza celovitim zahtevam islamske vere.

Velika zasluga Al Gazalijevega *opus magnum* izhaja najprej iz pazljivo artikuliranega prepričanja, da je bilo mogoče revitalizirati pusto in suho teološko doktrino samo z inovacijo, se pravi z vbizganjem sveže krvi, ki jo pomeni doseganje vsakdanje enotnosti z bogom. Do te *unio mystica* se je mogoče prignati s pomočjo stroge kontemplacije in popolnega kesanja oziroma asketske ponižnosti pred nespoznatno avtoriteto boga.

Sufijska disciplina telesa in duha zagotavlja prvovrstno kontinuiteto zveze z božjim izvirom resnice in dobrega, na ta način pa je Al Gazali znal povezati mistično izkustvo s širšo filozofsko tradicijo sunitskega islama, ponujajoč med drugim tudi tako razumevanje *džihada*, ki se povsem realizira v notranjem boju duše in njeni končni zmagi, tj. hipni združitvi z bogom. Al Gazalijeva spreobrnitev v mistika se v strokovni literaturi večkrat primerja z Avguštinovo: medtem ko je le-ta s sistematično teologijo in osebnimi izpovedmi dala krščanstvu odločilno duhovno legitimnost, pa je Al Gazalijeva temeljna zasluga ta, da je mistično doživetje in introspekcijo vendarle zasidral v okvir uradne islamske misli, s tem pa *sufizem* iz dvomljive herezije naredil za socialno sprejemljiv in teološko legitimen, četudi eksistencialno radikalen poganjek islama.

Drugi veliki mistik *sufizma* se je – drugače kot filozofsko navdahnjeni Al Gazali – z vsem svojim žitjem in bitjem prepustil vrtoglavi vrtincem ekstatične pesniške govorice, s svojim ustvarjalnim delom pa ni zaznamoval le religioznega izročila *sufizma*, marveč tudi pomembno poglavje svetovne književnosti.

Jalal Al Din Al Rumi (1207-1273), znameniti perzijski pesnik, ki ga Turki poznajo pod imenom *Mevlana* (mojster, učitelj, gospodar), se je – sledeč nepredvidljivim potem očeta, potujočega pridigarja – končno ustalil v anatolskem mestu *Konja*, kjer je tudi sam začel pridigati in pisati filozofske traktate. Svojo najpristnejšo vokacijo je našel v mistični ekstazi in razkošnem pesniškem jeziku, ki edini zmore v metaforah in podobah spregovoriti o neizgovorljivi združitvi z neskončnostjo boga.

Rumi se je pri iskanju mističnega absoluta oprl na intenzivno doživljanje strastne ljubezni in vznesenega spoštovanja do živih in mrtvih prijateljev, zlasti do nomadskega derviša Šems Al Dina iz Tabriza, v katerem je Rumi zapopadel popolno podobo božanskega Ljubljenega Bitja. Njemu je tudi posvetil zbirko svojih vznesenih slavlilnih pesmi z naslovom *Divan-i Šams-i Tabrizi*. Preobilna ljubezen pa je derviša na paradoksalen način prisilila k pobegu iz Konje, saj so Rumijevi učenci iz ljubosumnega odpora do pozornosti, kakršno je pesnik posvečal prišleku in o njem pisal navdahnjene ode, proti njemu obilno rovarili.

Z vidika tematske strukture pesmi pa je mogoče reči, da je Rumi videl v Šemsu Al Dinu iz Tabriza epifanijsko utelešenje "popolnega človeka": pesnika prav ta ljubezen do popolne realizacije prepričuje, da – opazujoč sam sebe v svetlobi te iste ljubezni – on in ljubljeno bitje nista dva, ampak zares le eno: platonistični tip mitične ljubezni, spričo katere lahko postaneta "Rumi in Šems Al Din dve telesi z eno dušo" (Nicholson, 1981: 170).

Rumijeve pesmi so usmerjene k nenehnemu prizadevanju (*džihad*) po ukinitvi razlik med zunanjim in notranjim svetom in k zanikanju veljavnosti pojavnih form nasploh. Izhaja namreč

iz mističnega sufijskega prepričanja, da se edino resnično božje bitje, poslednji temelj vsega obstoječega, daje videti v obliki božanskega bistva ali pa v oblikah iz konkretnega sveta, saj božansko zmore privzeti vse zamisljive in nezamisljive oblike. Če je "popolni človek" torej realiziral svojo enotnost z bogom, potem on sam že tudi neposredno uteleša božje razodetje. Zato Rumi v ekstatičnem vrhuncu na neposreden način išče doživljanje božje absolutnosti v lastnem srcu. "...Potem pokukam še v samo / srce svoje: / tu Ga vidim, tu Ga najdem: Njegov / pravi dom to je" (Rumi, 1985: 55).

Prav tako kot *Divan*, tudi Rumijeva najbolj znana zbirka 27.000 distihov z naslovom *Mesnevi manevi* (Duhovni distihi) odločno beži od sistematične eksegeze teoloških problemov, za katero po perzijski tradiciji predstavljajo distihi sicer običajno izrazno sredstvo. V celoti se namreč posveča enemu samemu cilju, ki so mu podrejeni vsi napor duha in telesa: da bi premagal fizične omejitve svoje končnosti in se združil z neskončno svetlobo in ljubeznijo kot bistvenima emanacijama boga. "To, kar je o *Božanski komediji* rekel Dante, bi bilo mogoče sijajno uporabiti za opis *Mesnevih manevi*ov: pesem pripada moralni ali etični veji filozofije, njena vrednost pa ni spekulativna, marveč praktična, njen poslednji cilj pa je v stanje blaženosti pripeljati tiste, ki danes vztrajajo v bednem življenju človeštva" (Nicholson, 1981: 173-174). Vendar se Rumijeva veličina s tem še ne izčrpa.

Ker ga je odlikoval izredno pronicljiv vpogled v bistvo mističnega eksistencialnega izkustva, mu ni zadoščala zgolj ekstaza, kakršna se lahko rojeva v vrtincih liričnega vizionarstva, saj jo konec koncev vendarle omejujejo (ne)zmožnosti jezikovnega medija oziroma odvisnost od posredništva besede, pa četudi je imaginacijsko še tako nazorna.

Iz frustracij spričo nezadostne lirične govorice, ki ne more zares doseči *stvari same*, marveč o njej lahko le poroča, pa se je Rumi spontano zatekel k daljnosežni rešitvi: v vsakdanjo molitev je vključil tudi elemente plesa in glasbe. To so namreč tista dramatična ekspresivna sredstva, s katerimi je mogoče doseči mistično ekstazo (*ex-stasis*: izstopiti) telesa, ki nas hipoma prestavi v duhovni prostor neposredne enotnosti z bogom. Ta kombinacija pesmi, plesa in glasbe pomeni radikalno inovacijo glede na dotedanjo islamsko tradicijo, *sufizem* pa je s karizmatičnim Rumijem in njegovimi originalnimi pristopi k vprašanju mistične enovitosti doživel rojstvo reda *plešočih dervišev*. Oblečeni v slikovita oblačila s širokimi rokavi, visokimi fesi in dolgimi krili se *plešoči derviši* v ritualno-liturgičnem plesu, ki včasih traja tudi tri dni skupaj, skušajo s pomočjo intenzivnega telesnega napora približati bogu na osnovi duhovne koncentracije v religiji, ki sicer zelo malo pozornosti posveča tako

individualnemu telesu kakor tudi skupinski molitvi *izven* vnaprej določenih svetih prostorov, tj. mošej.

Sufijevo telo, ki ni le posoda duha, ampak samo na sebi, v vsej svoji fizični neposrednosti, nastopi kot sredstvo za doseg pretanjenega psihičnega stanja: mar ni v tem razponu od telesa do duha skrit tudi dvomni smisel *džihada*?

Aleš Debeljak, pesnik in esejist, doktor sociologije, docent na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani.

REFERENCE:

- ARBERRY, Arthur (1955): **The Koran Interpreted**, Allen & Unwin, London.
- CORNELL, Vincent (1991): "Jihad: Islam's Struggle for Truth", v: **Gnosis** 21, Jesen.
- COULOMBE, Charles (1991): "Soldiers of Christ", v: **Gnosis** 21, Jesen.
- DEWY, Frederick (1987): **Islam and the Muslim Community**, Harper-Collins, San Francisco.
- ELIADE, Mircea (1985): **A History of Religious Ideas III.**, University of Chicago Press, Chicago.
- HAALAM, Elisabeth (ur.) (1989): **The Chronicles of Crusades**, Weidenfield & Nicolson, New York.
- HUTCHINSON, John (1991): **Paths of Faith** (4. izdaja), McGraw Hill, New York.
- KORKUT, Besim (1984): **Prevod značenja Kur'ana**, Starješinstvo islamske zajednice u BiH, Hrvatski i Sloveniji, Sarajevo.
- LAWRENCW, Bruce (1990): "Reconsidering 'Holly War' in Islam", v: **Islam and Christian-Muslim Relations**, vol. 1, št. 2.
- LAWRENCE, Bruce (1981): "Sufism", v: **Dictionary of World Religions** (Crim, Keith, ur.), Harper & Row, San Francisco.
- LEWIS, Bernard (ur.) (1976): **Islam and the Arab World**, Knopf, New York.
- MASTNAK, Tomaž (1993): "The Birth of War out of the Spirit of Peace", **Filozofski vestnik/Acta Philosophica**, vol. 14, št. 2.
- MOLE, Marjan (1981): "Poreklo i izvorišta sufizma", v: **Sufizam** (Tanasković, Darko, ur.), Prosveta, Beograd.
- NICHOLSON, Reynold (1981): "Rumi: pesnik i mistik", v: **Sufizam** (Tanasković, Darko, ur.), Prosveta, Beograd.
- RUMI, Džalaludin (1985): Izbor pesama, v: **Iz persijske poezije** (Bajraktarević, Fehim, ur.), Rad, Beograd.
- SAID, Edward (1978): **Orientalism**, Pantheon Books, New York.
- SAID, Edward (1981): **Covering Islam**, Routledge, London.
- PADEN, William (1988): **Religious Worlds: Comparative Study of Religion**, Beacon Press, Boston.
- PARRINDER, Geoffrey (ur.) (1971): **World Religions**, Hamlyn Publishers, New York.

“institut nostro tempore praelia sancta Deus”

Tisočletje se očitno izteka v znaku, v katerem se je rodilo: v znaku miru in križarske vojne. Leta 1099 je krščanska vojska oblegala in zavzela Jeruzalem. Sledilo je posiljevanje, klanje in ropanje. “Izmed naših mož so nekateri (in to je bilo bolj usmiljeno) obglavljali naše sovražnike; drugi so jih streljali s puščicami, tako da so padali s stolpov; spet drugi so jih metali v plamene, tako da so se mučili dlje. Na mestnih ulicah je bilo videti kupe glav, rok in nog. Pot si je bilo treba utirati prek človeških in konjskih trupel. A vse to je bila malenkost v primeri s tistim, kar se je zgodilo v Salomonovem templju [...]. Kaj se je zgodilo tam? Če povem resnico, ji ne bo mogoče verjeti. Naj zato zadošča, če rečem vsaj to, da so v Salomonovem templju in preddverju templja možje jezdili v krvi do kolen in uzd. To je bila zares pravična in sijajna božja sodba, da je bil ta kraj, ki je bil tako dolgo trpel svetoskrunstvo nevernikov, poln njihove krvi.”¹ (“Salomonov tempelj”) je bil sicer mošeja Al-Aksa, v kateri ni bilo nikdar krščanskega bogoslužja. V njej so menda poklali skoraj deset tisoč muslimanov. Žide so zakurili skupaj s sinagogo, v katero so se zatekli.) “Po tem velikem pokolu so vstopili v hiše meščanov ter se polastili vsega, kar so našli,” in se nastanili v njih. Poleg tega so krščanski plemiči in prostaki parali trebuhe pobitih ter po črevah brskali za zlatniki, “ki so jih Saraceni, ko so bili še živi, pogoltnili po svojih ničvrednih grlih”.² O posiljevanju se ni pisalo; omembe vredno

¹ Raymond iz Agilesa, **Historia Francorum**, cit. po Bainton, 1960: 112-113.

² Fulcher iz Chartresa, **Historia Hierosolymitana**, cit. po Fulcher, 1969: 122-123.

³ *Ibid.*: 106.

⁴ Riley-Smith, 1977: 16.

⁵ Gl. zlasti Villey, 1942: 248-254.

⁶ Blake, 1970.

⁷ Gl. op. 42.

⁸ Riley-Smith, 1993: 136; Cole, 1991: 27.

⁹ *Gesta Dei per Francos*, Guiberto, 1879: 124.

¹⁰ Gl. Mastnak, 1994.

¹¹ Terminološka distinkcija med **prelialium**, bitko, bojem, in **bellum**, vojno, je kasnejšega datuma. Postavil jo je Inocenc IV. v kontekstu razpravljanja o pravični vojni, skladno z dekretalističnimi prizadevanji za omejitev fevdalnega vojskovanja: pravične vojne so bile samo tisto vojskovanje, ki so ga vodili vladarji, ki nad sabo niso imeli višje oblasti, proti sovražnikom, ki so bili pod jurisdikcijo drugega, statusno nižjega vladarja. Vse druge vojaške operacije – če so izpolnjevale pogoje za pravično vojno, **iustum bellum** – niso imele pravnega statusa vojne, pač pa so sodile v kategorijo **iustum prealium**. Gl. Russell, 1975: 173. V smislu tega razlikovanja, vendar v anahronističnem jeziku, je Noth postavil tezo, da v prvem obdobju križarstva v krščanstvu (podobno kot v islamskem

je bilo le, če ženskam ni bilo "storjeno zlo", kot v epizodi, ki jo je zabeležil Fulcher: "Kar se žensk tiče, [...] jim Franki niso storili zla, pač pa so s sulicami prebodli njihove trebuhe."³

Na našem koncu tisočletja druga krščanska vojska oblega in ruši muslimanska mesta ter ropa, posiljuje in mori. Zopet je enemu "nebeškemu ljudstvu" dovoljeno vse. Srbi in njihovi evropski zavezniki še vedno bijejo sveto vojno. Boga so sicer že pred časom razglasili za mrtvega, a sveta vojna je še živa.

Vprašanje, ki si ga zastavljam v tem besedilu, je, kje so začetki te svete vojne. Okvirni odgovor je impliciran v uvodnih odstavkih: v križarstvu. Križarska vojna je sveta vojna *par excellence*. A kaj je sveta vojna? Medtem ko bibliografije del o križarskih pohodih polnijo knjige, vprašanje, kako razumeti sveto vojno, ni bilo deležno dolžne pozornosti.⁴ Zato ne čudi, da tudi na vprašanje, kaj so križarske vojne, ni zadovoljivega odgovora. Intelktualna zagata (ki delovanja ni oteževala, pač pa ga je raje omogočala) je stara toliko kot križarsko podjetje samo: križarske vojne so bile dolgo brez lastnega imena;⁵ "ideja" križarstva se je začela oblikovati, ko je bil prvi križarski pohod že mimo;⁶ kanonsko pravo je izdelalo teorijo križarske vojne šele sredi trinajstega stoletja.⁷ Vendar pri enem od kronistov prvega križarskega pohoda najdemo razlago, v kateri lahko vidimo nekaj pojmu križarske vojne podobnega. Vzemimo to mesto za izhodišče razprave.

Guibert iz Nogenta – učen ter zrel in preudaren mož⁸ – je zelo zgodaj v dvanajstem stoletju zapisal, da je "v našem času Bog postavil sveti način vojskovanja [*institut nostri tempore praelia sancta Deus*], tako da so vitezi in prostaki, ki so bili poprej po starem poganskem zgledu pogreznjeni v medsebojno klanje, našli novo pot k odrešitvi. Ni se jim več treba, tako kot včasih, popolnoma odreči svetu in stopiti v samostan ali naložiti si kako podobno obvezo. Božjo milost lahko pridobijo s tem, kar so navajeni delati, in v obleki, ki so je vajeni, in s svojim običajnim življenjem."⁹

Guibertov tekst je mojstrovina. V nekaj potezah opiše veliko družbeno transformacijo v enajstem stoletju, katere ključna poteza je bila sprememba cerkvenega odnosa do vojskovanja. Reformirana cerkev je pripoznala vojaški poklic ter na novo oblikovanemu viteškemu redu našla Bogu všečno zaposlitev: prelivanje krvi, ki ni grešno, vojskovanje, ki pelje v nebesa. Grešne bratomorne vojne je preusmerila v krščansko vojevanje proti nekristjanom. Vendar me ta družbena transformacija tu ne zanima;¹⁰ vprašanje tu je, ali je imel Guibert prav, ko je trdil, da je "v našem času Bog postavil sveti način vojskovanja". *Praelium sanctum* ni sveta vojna,¹¹ a vzemimo, da sta *praelia sancta* opisna oznaka za sveto vojno. Je bila sveta vojna takrat res zgodovinsko nov pojav?

Sveta vojna, v najširšem smislu, je vojna, ki je razumljena kot versko delovanje ali je sicer v neposrednem odnosu z religijo;¹² nekoliko konkretnije, a še vedno zelo nasploh, gre za vojno, ki jo vojuje duhovna oblast ali se jo vojuje za duhovno oblast in verske interese;¹³ za vojno, ki se jo bojuje za verske cilje ali ideale in jo sankcionira bodisi Bog bodisi verski voditelj.¹⁴ Vojna v imenu Boga – vojna, v kateri je Bog dejavno navzoč; v kateri vojščaki, orodje v božjih rokah, izpolnjujejo božjo voljo; vojna, ki je služba božja; v kateri so dejanja vojskujočih se božje delo; ki je všečna in zaslužna v božjih očeh¹⁵ – je nadčloveška in nečloveška. Duhovnost svete vojne, maščevanje Boga, udejanjanje božje pravičnosti, zapovedujejo boj brez usmiljenja; brutalnost in okrutnost vojskovanja sta izraz verske doslednosti; zmagovanje je boj do iztrebljenja.¹⁶

Sveta vojna v tem, najširšem, smislu je starejša ne le od križarstva, marveč tudi od krščanstva, in krščanstva ni mogoče poistovetiti s to tradicijo. Ko je krščanstvo preraslo tako imenovani pacifizem zgodnjih sekt, se zraslo z institucijami poznega rimskega cesarstva in se spoprijelo s problemom vojne, je prevzelo in predelalo klasično teorijo pravične vojne. Ta teorija, ki je vztrajala, da mora vojno bojevati zakonita civilna oblast, da bi popravila krivico, ki jo je zakrivil sovražnik, in da mora biti vojna kot izreden legalni postopek bojevana pravično, krepotno in upošteva je zakonske omejitve, je skušala reglementirati vojskovanje in krotiti nasilje, in v njej lahko vidimo prelom s tradicijo svete vojne. Vendar je tudi sveta vojna v krščanstvu preživela. Oporo je imela v *Stari zavezi*, neposredno pa se je lahko navezovala na tradicijo rimskih vojn proti barbarom in razbojnikom, za katere – "sovražnike človeštva" – je veljalo, da so zunaj zakonov. Asimilacija "razbojnikov" in "barbarov" v rimskem pravu je postala model za poznejše krščansko sovraštvo do poganov, nevernikov, heretikov in puntarjev, ki sta ga utemeljila Ambrozij in Avguštin v svojih polemikah proti heretikom.¹⁷

Krščanski odnos do vojne po Avguštinu je zaznamovala napetost med doktrino pravične vojne, ki je omejevala vojskovanje in cerkvenim osebam prepovedovala nošenje orožja, sodelovanje v vojnah in nasploh prelivanje krvi, ter sveto vojno, ki je uhajala zakonski kodifikaciji in je bila po definiciji ne le verska, ampak tudi cerkvena vojna. Medtem ko je bila po Avguštinu in Gregorju I. vojna načeloma dopustna tako za ohranjanje čistosti cerkve navznoter kot širjenje vere navzven, je vendarle prevladoval odklonilni odnos cerkve do vojne in vojaškega poklica.¹⁸ Sveta vojna se je morala prikazovati kot pravična, četudi so bile restrikcije pravične vojne v njej zrahljane.

Svete vojne, ki so (poleg svetopisemskih) nastopale v križarskem imaginariju, so bile karolinške vojne, povezane z mitičnim likom Karla Velikega. Svete vojne, ki jih je bil historični cesar,

svetu) ni bilo "svetih vojn", ker vojskovanje iz verskih razlogov ni bilo voden na "državni ravni", ter da je mogoče govoriti samo o "svetih bojih". Noth, 1966: zlasti 93, 139.

¹² Erdmann, 1955: 1.

¹³ Villey, 1942: 21-22; Rousset, 1945: 142.

¹⁴ Russell, 1975: 2.

¹⁵ Gl. Erdmann, 1955: 51, 57; Becker, 1988: 293, 352, 395; Rousset, 1945: 148; Dupront, 1969: 32.

¹⁶ Prim. Rousset, 1945: 101, 105 *sq.*, 149; Villey, 1942: 30; Dupront, 1969: 33, 38-39.

¹⁷ Gl. Russell 1975, uvod in 1. pogl.; Bainton, 1960; Brown, 1967; Riley-Smith, 1980: 185 *sq.*

¹⁸ Erdmann, 1955: 8, 10, 27.

¹⁹ *Ibid.*: 3-11.

²⁰ Gl. Delaruelle, 1980: 17-18.

²¹ Villey, 1942: 43; Erdmann, 1955: 20.

²² Erdmann, 1955: 19; Delaruelle, 1980: 11 *sq.*

²³ Villey, 1942: 45.

²⁴ *Ibid.*, 46-8.

²⁵ *Ibid.*, 48-9.

²⁶ Leonov tekst je bil vključen v kanonski zbirki Iva iz Chartresa in Gratianov *Decretum*, tako da lahko predstavo o boju proti barbariskim poganom kot svetem delu obravnavamo kot obče mnenje srednjega veka. Villey, 1942: 29; Becker, 1988: 364-365; Brundage, 1969: 22.

²⁷ Becker, 1988: 365-368; Delaruelle, 1980: 24-41, zlasti 39; Erdmann, 1955: 23; Villey, 1942: 29; Rousset, 1945: 44; Brundage, 1969: 23.

²⁸ Gl. Riley-Smith, 1993: 141 *sq.*; Cole, 1991: 27 *sq.*

²⁹ Dupront, 1969: 19; Villey, 1942: 9, 263.

³⁰ Villey, 1942: 189, 227; Rousset, 1945: 151, 194; Brundage, 1976: 105.

³¹ Dupront, 1969: 20.

³² Noth, 1966: 147; Brundage, 1976: 103; Becker, 1988: 362-363.

so bile vojne proti poganom. Karolinški pisci so sicer predstavljali cesarja kot novega Mojzesa, novega Davida in novega Konstantina,¹⁹ vendar je bila cesarska sveta vojna določena s strukturo posvetne oblasti. Po funkcionalni delitvi oblasti med cerkvijo in cesarstvom je bila cesarjeva naloga braniti cerkev pred napadi poganov in nevernikov z orožjem v rokah in papeževa moliti za zmago kristjanov.²⁰ Cesarjeva vloga je bila verska: vojskovati sveto vojno, vendar je bila vera atribut svetne oblasti, ne samostojni motiv.²¹ Kot varuh in branilec cerkve, a tudi razširjevalec prave vere, je bil cesar vodnik, *rector*, krščanskega ljudstva.²² Ta, cesarska, sveta vojna je bila v srednjeveški misli "normalni tip svete vojne".²³ Z razpadom karolinškega cesarstva so svete vojne mogli bojovati kralji in fevdni gospodje, nižji posvetni vladarji torej, a še vedno *seculares potestates*.²⁴

Tretja zvrst predkrižarskih svetih vojn so bile vojne, ki so jih vodili papeži. V karolinškem sistemu je za klerike veljala prepoved vojskovanja, in papeževa vloga je bila temu ustrezno omejena. Sveti oče je bil *orator*, lahko je opogumljal krščanske vojščake, pozival duhovnike, naj skrbijo za njihovo vero in moralo, v nobenem primeru pa ni smel biti ne pobudnik ne usmerjevalec vojne, niti vojskovodja.²⁵ Zadeve so se začele spreminjati v enajstem stoletju, z mirovnim gibanjem in gregorijansko reformo, vendar pa sta že v devetem stoletju dva papeža prekoračila karolinške doktrinarne omejitve. Leon IV. je pozval kristjane v boj proti islamu ter tistim, ki bi padli v tem boju (*pro veritate fidei et salvatione patriae ac defensione christianorum*), obljubil nebeško kraljestvo. Poleg tega je Leon utemeljeval papeško pobudo in opiranje na lastne sile v boju proti Saracenom.²⁶ Podobno samoiniciativen je bil Janez VIII., ko je, po eni strani, pozival kristjane k miru in, po drugi, v boj proti normanskim in muslimanskim nevernikom. Padlim v vojni za vero je zagotovil večno življenje. Tako zanj kot za Leona je bil boj proti nevernikom posvečen in posvečujoč.²⁷

Vrnimo se k iztočnici. Vsaj del te svetovojne tradicije je moral biti Guibertu znan (če nič drugega, se je spoznal na svete vojne Makabejcev in Izraelcev²⁸). Če je kljub temu trdil, da je bila sveta vojna v njegovem času nov pojav, lahko to razumemo v tem smislu, da je križarsko vojno pojmoval kot sveto vojno in obenem kot nekaj novega, se pravi, kot novi tip svete vojne. Takšno razumevanje nas postavi v središče današnjih interpretacij križarskih vojn.

Da je križarska vojna sveta vojna, je obče mesto. Natančneje opredelitve so relacijske. V razmerju do tradicionalne svete vojne se križarske vojne prikazujejo kot podzvrst svete vojne, kot "posebna skupina" svetih vojn oziroma "poseben tip svete vojne",²⁹ a kot "nova oblika vojne" z lastno ideologijo in

vojščaki novega kova, kot najbolj karakteristično srednjeveško utelešenje svete vojne, so obenem sveta vojna novega značaja, in to "najpopolnejša oblika svete vojne".³⁰ V relaciji do islamske vojne tradicije so zahodna oblika svete vojne,³¹ vendar ne odgovor zahodnih kristjanov na *džihad*.³² V odnosu do pravične vojne je na križarske pohode možno gledati kot na podzvrst pravične vojne.³³ Toda če je bilo moči Erdmannovemu klasičnemu prikazu zgodovine "križarske ideje" očitati, da ni dovolj razločeval med sveto in križarsko vojno,³⁴ bi bilo mogoče na račun nekaterih drugih avtorjev pripomniti, da so preveč zlahka vključili križarske vojne v kategorijo pravičnih vojn.³⁵ Križarska vojna je namreč "nenavaden hibrid med sveto vojno in pravično vojno", je *tudi* pravična vojna,³⁶ vendar uhaja njenim formalnim restrikcijam, čeprav se utegne sklicevati nanje. Presežek križarske vojne nad pravično vojno je, da gre za vojno, v kateri uporaba orožja ni le upravičena in dopuščena, marveč jo Bog sankcionira; v kateri je vojskovanje pozitivna dolžnost, s katerim si vojščaki pridobijo duhovne zasluge.³⁷ Križarske pohode bi mogli imenovali pravičniško vojno, ki si jo pravična vojna lahko prizadeva krotiti,³⁸ vendar so možnosti za prevlado pravice nad pravičništvom kajpada pičle.³⁹

Vse te opredelitve še ne povedo, zakaj je križarsko vojno mogoče pojmovati kot zgodovinsko novost. Da bi se približali odgovoru, najprej postavimo križarsko idejo v kontekst spremenjajočih se krščanskih pogledov na vojno. Med letoma 1000 in 1300 je krščanski nauk o vojni doživel temeljito preobrazbo. Ključnega pomena je bil premik od obravnavanja vojne kot v prvi vrsti moralnega in teološkega vprašanja k pojmovanju vojne kot v temelju pravnega problema.⁴⁰ Obenem je zahodno krščanstvo konec enajstega stoletja pridelalo "pojem vojne, svete vojne, ki je bil tako nov kot pomemben", vendar v osnovi teološki.⁴¹ Z iztekom trinajstega stoletja je bila tudi sveta vojna vsaj formalno zajeta v cerkveno jurisprudence,⁴² v času prvega križarskega pohoda pa je bila, kot se reče, življenje samo: sveto vojno so živeli, ne da bi jo vsaj imenovali, kaj šele pojmovali.⁴³

Pravna reglementacija vojne je bila uokvirjena v teorijo pravične vojne, ki je bila avguštinovska: "Od petega stoletja dalje so Avguštini pogledi oblikovali temeljni odnos večine krščanskih mislecev do organiziranega javnega konflikta."⁴⁴ Toda tisto, česar Avguštini ni zapustil, je bil prav nauk svete vojne.⁴⁵ V križarskih predstavah so morda odzvanjali Avguštini protidonatistični spisi; na njegov nauk o pravični vojni se fanaticizem križarjev ni oziral ali pa ga je odrival s poti.⁴⁶ V odnosu do procesa legalizacije vojne je bila križarska vojna proti-vojna, onkraj vojne.⁴⁷ Bila pa je tudi protivojna, mirovniška namreč: rezultat in izpolnitev mirovnega gibanja, udejanjenje božjega miru.⁴⁸ V tem pogledu je križarstvo sprejemanje temeljne

³³ Brundage, 1976: 117. Strnjen prikaz teorije pravične vojne: Barnes, 1988.

³⁴ Erdmann, 1955 (1. izd. 1935); Villey, 1942: 15; Rousset, 1945: 15.

³⁵ Npr. Sicard, 1969: 82; mestoma Becker, 1988: 361, 405; Russell, 1975; Daniel, 1989. Tudi zato, ker so križarji sami dojemali svoje vojne kot pravične, Johnson (1981: xxv-xxvi) argumentira proti smiselnosti idealnotipskega razločevanja med pravično in sveto vojno, kot ga je predlagal, denimo, Bainton, 1960: 14. Križarsko samopercepico je predstavil kot teorijo Vanderpol, 1911: 167 **sq.**, in 1919: 218 **sq.**; prim. Regout, 1934: 49.

³⁶ Russell, 1975: 2, 38-39.

³⁷ Riley-Smith, 1977: 16; Russell, 1975: 2; Brundage, 1976: 100, 116; Brundage, 1969: 29; Cowdrey, 1976: 10-11, 27.

³⁸ Durpont, 1969: 18, pravi "civilizirati".

³⁹ Bainton, 1960: 148, je takole povzel logiko puritanskih revolucionarjev: "Kako lahko vladar odloči, ali je sveta vojna pravična? Če je sveta, je sveta, ne glede na to, kaj utegnejo vladar, parlament ali ljudstvo reči nasprotnega."

⁴⁰ Brundage, 1976: 99-100.

⁴¹ Brundage, 1969: 29; Brundage, 1976: 100.

⁴² Villey, 1942: 256 *sq.*, imenuje "očeta juridične teorije križarske vojne" Hostiensisa; Gilchrist, 1985, se s tem strinja; Russell, 1975, 4. pogl., vidi začetke juridične konceptualizacije križarstva pri dekretistih, zlasti Hugguciu.

⁴³ Dupront, 1969: 32, ki pripominja, da pojma svete vojne ni v **Gesta Francorum**, prvi križarski kroniki; niti ga ni v Fulcherjevi **Historii** (Delaruelle, 1980: 125). Tudi še Gratianov **Decretum**, C. 23 q. 2 c. 2, sveto vojno samo opiše: kot vojno "sinov Izraela", ki jo "zaukaže Bog"; pojem, s katerim operira, pa je pravična vojna (kljub temu, da v sveti vojni umanjka **edictum**, ki je, po izhodiščni Izidorjevi definiciji, eden od pogojev za pravično vojno: "**Iustum est bellum quod ex edicto geritur**" etc.). Cit. po prevodu C. 23 v Vanderpol, 1919: 298.

⁴⁴ Brundage, 1976: 102.

⁴⁵ *Ibid.*: 102-3.

⁴⁶ Russell, 1975: 36; Coudrey, 1976: 29; Erdmann, 1955: 87.

⁴⁷ "(...) *une espèce d'antiguerrre, elle est au delà de la guerre.*" Rousset, 1945: 194.

⁴⁸ Gl. Mastnak, 1994.

avguštinovske perspektive: medtem ko so se, po Avguštinu, vojne bile za dosego miru,⁴⁹ je bilo zdaj treba vzpostaviti mir, da bi lahko bila vojna.

Če so bile križarske vojne zato, ker so bile zunajpravne, tuje kanonskemu pravu,⁵⁰ že tudi po zasnovi teološke, ni preprosto vprašanje, vsaj če se nagibamo k temu, da s teologijo razumemo še kaj več od eshatoloških predstav in milenarističnih pričakovanj ter ljudskega vraževerja in verovanja, ki so bili prevladujoče sestavine v tisti eksplozivni zmesi, ki ji morda smemo reči križarska ideologija. Z večjo gotovostjo jih lahko imamo za teokratske vojne, vendar s tem premestimo razpravo s področja cerkvenega nauka o vojni na področje oblastnih struktur. Na tem področju so se v enajstem stoletju odigrale epohalne preobrazbe, v katerih je cerkev postala dominantna institucija tudi v svetnih rečeh, in tako teologija kot cerkveno pravo sta v njih igrala pomembno vlogo. In ker sta vojna in mir ključno vprašanje oblasti, nam ta premestitev razprave odpre boljše možnosti za razumetje spremembe cerkvenih pogledov na vojno kot vztrajanje v zgolj doktrinarnem okviru.

Že uvodoma sem nakazal, da je bila sprememba cerkvenega odnosa do vojne in vojaškega poklica povezana s tako imenovano gregorijansko ekleziastično reformo. Na vojskovanje, ki je bilo v cerkvenem nauku nekaj inherentno grešnega, se je v enajstem stoletju začelo gledati kot na nekaj vsaj potencialno ne le sprejemljivega, marveč tudi zaslužnega: na uporabo orožja namreč, za katero se je menilo, da uveljavlja "pravilno ureditev" človeške družbe.⁵¹ In ker za sveto vojno velja, da Boga oziroma božje namene notranje poveže, poistoveti s kakšno politično strukturo ali časno ureditvijo,⁵² se je v njej ta premik izrazil, ali raje utelesil, v najvišji meri. Spremenjeno cerkveno zadržanje do vojskovanja je bilo označeno ne le za najpomembnejši vidik gregorijanske reforme, marveč za "največji – z duhovnega vidika verjetno edini – preobrat v zgodovini katoliškega krščanstva".⁵³

Ta preobrat se običajno povezuje z Gregorjem VII., tako da se Urban II. potem prikazuje kot papež, ki je z organiziranjem prvega križarskega pohoda izvršil Gregorjevo oporoko; kot ozadje Gregorjevega dela pa se kaže gibanje za božji mir in božje premirje, *pax* in *treuga Dei*, za katerim se spet vidi duh monastične reforme, ki so ga v "čisti obliki" predstavljali clunyjevski menihi. Tu se bom dotaknil samo tistih vidikov teh razmerij, ki so neposredno relevantni za obravnavano temo.

Razmerje med Gregorjem in Urbanom je manj linearno, kot se po navadi misli. Gregor je – to je bilo prepričljivo dokazano – odigral ključno vlogo pri prelamljanju s tradicionalnim, negativnim, cerkvenim zadržanjem do vojskovanja. Njegov svetovni nazor je bil opisan takole: "Cerkev je 'krščanska legija', v kateri so laiki 'red bojevnikov': edina naloga, ki jo imajo laiki,

je, da se bojujejo; obstajajo samo zato, da zatirajo sovražnike cerkve in vse elemente, ki skušajo spodkopati pravi krščanski red. Besede sv. Pavla, 'Nihče, ki se vojskuje za Boga, se ne zapleta v posvetne zadeve', so bile obrnjene na glavo."⁵⁴ Gregor, kreator vojske sv. Petra (*militia sancti Petri*), zato velja za "najenergičnejšega in najbojevitejšega moža, kar jih je sedelo na tronu sv. Petra";⁵⁵ ker je "bolj kot kdor koli pred njim premagal ovire, ki so bile cerkev nekdanj odvrčale od pridiganja vojne in vojaškega nastopanja", je pred nami kot *Kriegsmann*.⁵⁶

Če Gregor velja za cerkvenega militarista in Urban za njegovega naslednika, je seveda mogoče zastaviti vprašanje, ali je bil Urban II. *ein kriegerischer Papst*.⁵⁷ Odgovor na to vprašanje kaže na bistveno razliko med tema papežema. Urban je bil, kar se tiče bojov in vojne znotraj krščanskega sveta, zadržan in spravljiv, miroljuben; ko pa je šlo za vojno zunaj krščanstva, proti islamu, je ne le izgubil vse zadržke, marveč je postal vodja križarske vojne.⁵⁸ Ko je Urban mobiliziral krščanstvo v novo sveto vojno, je lahko gradil na Gregorjevem krščanskem militarizmu,⁵⁹ vendar ga je mogoče kljub temu videti kot Gregorjevo zrcalno podobo. Razlika med njima je prav v odnosu do svete vojne.

Če je bil Gregor VII. prevratnik, ko je šlo za cerkveni odnos do vojne, je bil glede svete vojne še precejšen tradicionalist. Vojskovanje je postavil v cerkveno službo, vendar zato, da bi cerkev notranje očistil. Sveta vojna je veljala krščanskim odpadnikom (poenostavljeno rečeno, papeževim nasprotnikom⁶⁰), bila je vojna znotraj cerkve; boj proti nevernikom je Gregor komaj kdaj omenil, pa še to obrobno, in za *reconquista* ni kazal navdušenja.⁶¹ Verjetno gre v tem smislu razumeti oceno, da se je Gregor VII. posluževal svete vojne le zmerno.⁶² Podobno kot papež sam so bili vodilni gregorijanci zaposleni z bojem proti shizmatikom⁶³ ter nemškemu cesarju in njegovim privržencem. Manegold iz Lautenbacha, denimo, je zapisal, da so "henrikovci" bolj zaničevanja vredni od poganov in da je zato krivda tistega, ki bi ubil katerega izmed njih, braneč pravico, proti kateri se bojujejo, manjša, kot če bi ubil pogana, kajti neizmernost njihovega zločina izmije madež homocida.⁶⁴ Henrikovi polemicisti seveda niso izpustili priložnosti, da ne bi papeža obtožili, da bojuje posvetne vojne in preliva krščansko kri: da opogumlja svoje vojake, naj se "ne ustrašijo ubiti kristjana Kristusu na ljubo".⁶⁵

Res je, da je Gregor leta 1074 načrtoval vojaški pohod na Jutrovo, v katerem je mogoče videti "pomembno postajo v razvoju križarske ideje" (zlasti zato, ker v tem načrtu prvič nastopi zamisel o prenosu svete vojne na Bližnji vzhod in ker vsebuje nekatere druge elemente oziroma motive poznejše križarske vojne),⁶⁶ vendar, strogo vzeto, tu še ne gre za

⁴⁹ Npr. Avguštin, 1960, **lib.** XIX: 12; gl. Gratian, C. 23 q. 1, c. 6 (**I. c.**).

⁵⁰ Gilchrist, 1985: 38.

⁵¹ Coudrey, 1976: 19.

⁵² Riley-Smith (sklicujoč se na Jacquesa Maritaina), 1977: 16-17.

⁵³ Tellenbach, 1940: 164; Coudrey, 1976: 19.

⁵⁴ Robinson, 1973: 190.

⁵⁵ Mayer, 1993: 19.

⁵⁶ Erdmann, 1955: 165, *prim.* 135.

⁵⁷ Becker, 1988: 307 **sq.**; Capitani, 1992: 177, oporeka legitimnosti tega vprašanja.

⁵⁸ Becker, 1988: 333.

⁵⁹ Brundage, 1976: 105.

⁶⁰ Predpise Svete stolice je treba sprejemati, kot da bi prihajali iz ust samega svetega Petra, in vsi kristjani morajo imeti za nasprotnike one, ki nasprotujejo papežu, je argumentiral Bernard iz Konstance, eden gregorijanskih kontroverzalistov. Arquillière, 1934: 329.

⁶¹ Erdmann, 1955: 246, *prim.* 155; Becker, 1988: 315, tej oceni pritrjuje, in omenja odnos do **reconquiste**, 288; Daniel, 1975: 250, pravi, da se Gregor ni navduševal za "križarsko vojno".

⁶² Villey, 1942: 62-63.

⁶³ Npr. kardinal Humbert: gl. Arquillière, 1934: 312 sq.

⁶⁴ *Ad Geberhardum liber*, cit. v Arquillière, 1934: 322-323; gl. Erdmann, 1955: 218; Becker, 1988: 319.

⁶⁵ Gl. Robinson, 1978: 96, 98.

⁶⁶ Brundage, 1969: 27; Riley-Smith, 1993: 8; Becker, 1988: 300; naslovi o tem načrtu: Delaruelle, 1980: 90 sq.; Erdmann, 1955: 149 sq., 275; Becker, 1988: 294 sq.

⁶⁷ Becker, 1988: 295 op. 46.

⁶⁸ *Ibid.*: 293. Schwinges (1977: 135) opozarja, da je Gregor sicilijanske, španske in bližnje-vzhodne muslimane označeval s **pagani**, z izrazom torej, ki je imel v krščanskem govoru polemičen ton (*ibid.*, 90 sq., 136); Kedar (1984: 57) pa, da je Gregor imenoval muslimane pogane in neverne, ko je pisal krščanskim naslovnikom.

⁶⁹ Becker, 1988: 293; Kedar, 1984: 56-57, prim. 47.

⁷⁰ Gl. Daniel, 1975: 251; Schwinges, 1977: 134-135; Becker, 1988: 293-294.

⁷¹ Schwinges, 1977: 135; Kedar, 1984: 57; Daniel, 1993: 46-47.

“križarsko idejo” in Gregorja ni mogoče imeti ne za pobudnika križarske vojne ne za Urbanovega predhodnika v tem pogledu.⁶⁷ Konflikt med krščanstvom in islamom ni bil v ospredju Gregorjevega razmišljanja in do muslimanov naj bi bil kazal “začudujočo ‘toleranco’” – vsaj do severnoafriških.⁶⁸ V dokaz tej trditvi se navajata pismi kartaškemu nadškofu in verski skupnosti v Bidjayaji (Bougie), obe iz leta 1076: medtem ko v prvem ni ničesar “križarski ideji” podobnega, je duh drugega misijonarski.⁶⁹ Slovitejša od te korespondence je epistola, ki jo je Gregor poslal berberskemu vladarju Al Nasirju (“kralju Anazirju Mavretanskemu”), in med drugim govori o vzajemni ljubezni (*caritas*), predvsem zato, ker da kristjani in muslimani verujejo v istega Boga, četudi na različne načine (*unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur*).⁷⁰

Seveda je vprašanje, kakšen pomen pripisati temu pismu. Dejstvo je, da je Gregor formuliral možno stično točko med krščanstvom in islamom – tako jasno, kot je bilo v latinskem srednjem veku možno – in četudi je šlo le za “mojstrsko vajo v dvoumnosti”, je v tem še vedno moči videti zavestno prizadevanje za komunikacijo z islamom.⁷¹ Dejstvo je tudi, da zgodovina ni ubrala poti, ki jo je vsaj kot možnost nakazala papeževa epistola muslimanskemu kralju, tako da je Gregorjeva pozicija v zahodnem krščanstvu ostala “brez primere skoraj do moderne dobe”.⁷² Prevladala je logika križarstva, svete vojne novega tipa. Ta vojna je bila Urbanova, ne Gregorjeva. Urban II. je bil medel gregorijanec, ko je šlo za vojno znotraj cerkve; ko je šlo za sveto vojno, ni bil gregorijanec. Gregor je bil militarist, papež vojščak; Urban je bil mirovnik. Zato si je prvi lahko zamislil normalne odnose z neverniki; drugi je šel proti njim v sveto vojno.

Kolikšen in kakšen je bil Urbanov prispevek k formuliranju “križarske ideje”, tu ni vprašanje. Naj zadošča, če povzamem ugotovitve, da so se njegove predstave ujemale s prevladujočimi predstavami časa, da so izražale duh časa; da je povzel številne že sprejete in popularne ideje, jih povezal v zgodovinsko-teološko shemo ter tako osmisli aktualna dogajanja v krščanskem svetu (zlasti *reconquista*) in izjemno uspešno usmeril njihov nadaljnji potek.⁷³ Bistveno je, da je bil Urban II. “mirovni papež”.⁷⁴ Nove svete vojne bi namreč ne bilo brez miru: mir je bil pogoj zanjo in bila je udejanjenje miru. Krščanskega miru, miru v krščanstvu.

Vendar krščanstvo, *christianitas*, ni bilo nekaj danega. Bese-de, negotovi pojmi, so obstajali;⁷⁵ samozavedujoče se dejavno družbeno telo pa je moralo biti šele ustvarjeno, in sama “ideja krščanstva” je morala biti jasno artikulirana. Ta ustvarjalnost je bila najtesneje povezana s križarsko vojno. “Krščanstvo (in ideja krščanstva) je našlo svoj najsilnejši izraz v križarski vojni,

križarska vojna ga je povzdigovala, ga ponesla na najvišjo točko gorečnosti.⁷⁶ Križarska vojna je bila “udejanjenje ideje krščanstva”.⁷⁷ Če je bila “ideja krščanstva” povezovalna nit, ali raje mreža, križarskega imaginarija, je bila križarska vojna dejavno načelo stvaritve krščanstva. Tu ni šlo več samo za *christianismus*, za vero in liturgijo. *Christianitas* je bila svetna sila: “bojevita in gorečna skupnost, katere misel in volja sta se obrnili proti Sveti deželi in v boj proti muslimanom, na katere se je gledalo [...] kot na ‘sovražnike Boga in svetega krščanstva’”; krščansko ljudstvo s skupno najvišjo oblastjo, skupnimi posvetnimi interesi, skupno vojsko, vojskujoče se za skupno dobro: “*orbis christianus* na vojaškem pohodu proti poganstvu”.⁷⁸ Sveto krščanstvo, *sainte crestienté*, se je ustvarilo in našlo v sveti vojni. Naj razložim.

Oblikovanje krščanstva ni bila stvaritev *ex nihilo*. Če se je krščanstvo ustvarilo in našlo v sveti vojni, je bilo tako zato, ker je bila ta vojna zanj neskončen, “neizmeren mir”.⁷⁹ Najprej je bil ustvarjen mir. To je bil dosežek mirovnega gibanja, ki je prepovedalo prelivanje krščanske krvi. “Noben kristjan ne sme ubiti drugega kristjana, zakaj kdor koli ubije kristjana, nedvomno prelija Kristusovo kri,” je bilo razglašeno leta 1054 na narbonskem mirovnem shodu.⁸⁰ Urban II. je gradil na mirovnem gibanju in ga dogradil. Uspešneje od predhodnikov je pacificiral kristjane: dekrete narbonskega koncila je obnovil tako, da jih je posplošil.⁸¹ Vendar ta pacifikacija ni bila demilitarizacija. Nasprotno, bila je stopnjevanje militarizma, toda preusmeritev vojaške dejavnosti navzven. Prehod od notranjih, fevdalnih, vojn k sveti vojni je iz notranje raztrganega krščanstva ustvaril enotno krščanstvo, in vojna, ki je bila nekaj zlega, je postala nekaj dobrega; križarska vojna je krščanstvu prinesla mir in enotnost.⁸²

Če je mir, zapovedan kristjanom, uveljavljal predstavo o enotnosti krščanske družbe, povezane v bratski ljubezni, je bila ta enotnost negativna, pasivna: odpoved bratomornemu klanju. Pozitivno, aktivno, se je izrazila v boju proti skupnemu sovražniku. “Ko se krščanstvo ozave samega sebe kot politično-religioznega telesa, imamo vojno. Križarska vojna se tako prikazuje kot ozavedenje krščanstva.”⁸³ Je skupno prizadevanje, skupno delo kristjanov; velik kolektiven napad; skupna fronta proti poganom.⁸⁴ V enotnosti, ki jo ustvarja in obenem izraža križarska vojna, v enotnosti, ki presega razkole znotraj krščanstva, se vzpostavlja skupna civilizacija.⁸⁵ Toda nič od tega ni bilo samoumevno.

Najprej, skupnega sovražnika je bilo treba ustvariti. Pogani in neverniki so bili staroselci v krščanskem predstavnem svetu in vojne proti njim so bile v stoletjih pred križarskimi pohodi običajne. Boji proti Normanom, Ogrom, Saracenom in Slovanom, ki so obkrožali in občasno napadali svet, poseljen s kristjani,

⁷² Daniel, 1993: 136; Daniel, 1975: 251. Schwinges, 1977, v študiji, posvečeni Viljemu iz Tira, dokazuje, da je na okupiranih področjih Bližnjega vzhoda življenje med muslimani (ter Judi in vzhodnimi kristjani) narekovalo latinskemu kristjanom določeno “*toleranco*” do “*nevernih*”.

⁷³ Brundage, 1976: 105; Becker, 1988: 273, 331, 333 *sq.*, 351-353, 376.

⁷⁴ Becker, 1988: 277 *sq.*, 330.

⁷⁵ Gl. Hay, 1968: 22; Rousset, 1963: 195 *sq.*

⁷⁶ Rousset, 1963: 191.

⁷⁷ Delaruelle, 1980: 108.

⁷⁸ Rousset, 1963: 191 (“*Turci inimici Dei et sanctae christianitatis*” je citat iz anonimne kronike prvega križarskega pohoda); Delaruelle, 1980: 108; Erdmann, 1955: 79, 227; Schwinges, 1977: 8. “[...] oblikovanje križarske vojske je bilo znak spektakularnega napredovanja k evropskemu miru in enotnosti.” Strayer, 1971: 334.

⁷⁹ Prim. Delaruelle, 1969: 59.

⁸⁰ Gl. Mastnak, 1994.

⁸¹ Rousset, 1945: 195.

⁸² *Ibid.*: 147, 196.

⁸³ *Ibid.*: 173; *prim. Arquillière, 1939: 150-151.*

⁸⁴ *Villey, 1942: 110, 181; Rousset, 1945: 21, 67; Erdmann, 1955: 321.*

⁸⁵ *Rousset, 1945: 171, 135, 173, 169.*

⁸⁶ *Villey, 1942: 27.*

⁸⁷ *Delaruelle, 1980: 26.*

⁸⁸ *Ibid.*: 24.

⁸⁹ *Ibid.*: 29.

⁹⁰ *Heidenskriegsterminologie: Becker, 1988: 365.*

⁹¹ ***“Contra Normannos pro ecclesiae Dei liberatione pugnanti et inimicos crucis Christi usque ad ultimam deditionem constringere satagenti.”***
Becker, 1988: 365-366.

⁹² *Delaruelle, 1980: 30, 41.*

⁹³ *Ibid.*: 31.

⁹⁴ *Ibid.*: 32.

⁹⁵ *Ibid.*: 26-27.

⁹⁶ *Becker, 1988: 366-367.*

⁹⁷ *Delaruelle, 1980: 29.*

⁹⁸ *Schwinges, 1977: 99 (sv. Hieronim); Southern, 1962: 16 sq. (Bede).*

⁹⁹ *Southern, 1962: 17.*

¹⁰⁰ *Schwinges, 1977: 98; Southern, 1962: 16.*

je mogoče videti kot nadaljevanje rimskih vojn proti barbarom.⁸⁶ Šlo je praviloma za obrambne vojne, ki so se vojevale za ozemlje. Tako so se, denimo, Normani prikazovali ne toliko kot sovražniki krščanstva, kolikor kot invazijska vojska, in verskega motiva v vojnah proti njim pogosto ni bilo; kristjani so se bili za poganse ideale: *pro patria, pro vita, pro libertate*.⁸⁷ Dogajalo se je tudi, da so se kristjani borili v neverniških vojskah in neverniki v krščanskih, in da so se sklepala zavezništva prek verskih ločnic. Kljub temu so bile te vojne, splošno vzeto, svete vojne, v karolinškem obdobju videne kot boj med *Christiani*, tudi *Christicolae*, in *pagani, gentiles* ali *barbari*.⁸⁸ Leon IV. jih je osmišljal kot *defensio patrie christianorum*,⁸⁹ a Janez VIII. je bil tisti, ki jih je najzgovorneje stiliziral kot svete, ki je imel najbogatejši besednjak vojne proti poganom.⁹⁰

Janez je miril frankovske vladarje in obžaloval, da v bratomornih vojnah prelivajo krščansko kri, namesto da bi se borili proti Normanom, sovražnikom Kristusovega križa, in za svobodo božje cerkve.⁹¹ Vendar je njegova pozornost veljala predvsem obrambi Rima pred arabskimi vpadi in osvajanjem v južni Italiji. Tudi Saraceni so bili sovražniki križa, *inimici crucis*, in nasproti njim so bili kristjani prikazani kot enotno mistično telo, povezano s skrivnostjo odrešitve: *unum corpus sumus in capite Christo et alter alterius membra*.⁹² A kakor koli že Janezova dikcija mestoma spominja na Urbana II. pridiganje križarske vojne, naj podobnosti ne zavedejo. Prvič, Janezove predstave niso bile tipične za njegov čas. Njegova izvirnost bije v oči.⁹³ Drugič, njegove izjave vendarle kažejo na meje sveta, v katerem je živel in ki jih je bilo treba prekoračiti, da bi lahko bile križarske vojne.

Na eni strani je bila enotnost krščanstva pri Janezu VIII. zgolj mistična in njegov pojem *christianitas* ni nikdar presegel pomena krščanske vere⁹⁴ (strogo vzeto gre torej za *christianismus*). Na drugi strani kristjani v praktičnih zadevah očitno niso imeli posebno močne skupnostne zavesti. Arabska ekspanzija v južni Italiji se je prikazovala tako grozeča, ker so Arabci našli zaveznike med kristjani, celo med škofi, in papeževe invokacije “vsega krščanstva” so naletele na precej neprizadeta ušesa, trčile ob versko brezbriznost.⁹⁵ Janez VIII. je v dramatičnem tonu opozarjal na ogroženost krščanske vere in kulture, klical k *defensione terre sancti Petri et totius christianitatis*, da bi priklkal na pomoč posvetne vladarje, cesarja, grofe. Po tradicionalnem nauku je bila namreč njihova dolžnost braniti cerkev in vero pred *impia gens Saracenorum, Deo odibiles Saraceni*.⁹⁶ Vendar je Janez označeval Arabce tudi z *Agareni*,⁹⁷ in v tej terminološki fluidnosti je mogoče videti vsaj odmev tiste cerkvene tradicije, v kateri so bili muslimani predmet etimoloških razlag in zajeti v biblično eksegezo,⁹⁸ kar je mehčalo

togo dihotomijo med krščanskim in islamskim svetom ter našlo za muslimane “nišo v krščanski zgodovini”.⁹⁹

Tudi senco takih nihanj je bilo treba izbrisati, podobo sovražnika je bilo treba izčistiti in utrditi, da bi si lahko zamislili križarsko vojno. Janez VIII. odpira pogled v začetke preobrazbe krščanskega vrednotenja islama. Ko je muslimanska ekspanzija dosegla evropsko ozemlje, zahodnjaki niso gledali na islam kot na krščanstvu nevarno vero.¹⁰⁰ Njihov pogled se je začel spreminjati v devetem stoletju, sprememba je bila sprožena iz Rima, in Janez VIII. je igral pri tem pomembno vlogo.¹⁰¹ Njegovo obtoževanje tistih kristjanov, ki so sklepali pogodbe oziroma zavezništva z neverniki, da so Kristusovi nasprotniki,¹⁰² in prepoved sklepanja pogodb z nevernim sta prispevala k razcepu sveta na dva nespravljiva dela.¹⁰³ A to je bil šele začetek procesa. (V Italiji in Španiji so kristjani sklepali zveze in zavezništva z muslimani do preloma tisočletja,¹⁰⁴ in videti je, da je bila za razbitje te koeksistence v Španiji potrebna pomoč iz duhovnih centrov v Franciji.¹⁰⁵) Na koncu enajstega stoletja je bila izdelana podoba sovražnika, ki je dovoljevala in terjala novo sveto vojno.

Islam, o katerem se je vedelo toliko kot nič,¹⁰⁶ je postal nevera sama, in muslimani Sovražniki krščanstva. Medtem ko so se tradicionalne svete vojne bile proti nevernikom, je bila križarska vojna vojna krščanstva proti islamu.¹⁰⁷ Oprta je bila na “drugačno konceptualno panoramo” kot vojne proti poganom na severnih in vzhodnih mejah latinskega krščanstva (“zaostritev podobe sovražnika” je bila tu “nepopularna”) in kasnejše “križarske vojne” *contra christianos*.¹⁰⁸ Medtem ko je sovražnik po definiciji Drugi, je bil zdaj konkreten, partikularen Drugi postavljen za univerzalnega sovražnika. Ne gre samo za to, da je križarska vojna tisti “zgodovinski trenutek, v katerem se je *res publica christiana* najjasneje zavedela svoje enotnosti”, temveč tudi in predvsem za to, da se je ozavedela prav z razločevanjem od islama in nasproti islamu.¹⁰⁹ Križarska vojna je bila sveta vojna, ker in kolikor je bila “doživljena kot vojna, uperjena proti islamu, islam pa pojmovan ne kot kar katera koli oblika ‘poganstva’, marveč kot temeljni sovražnik krščanstva, kot sama Antikristova religija.”¹¹⁰

Če razumemo križarsko vojno kot silno krščansko ofenzivo proti islamu,¹¹¹ je treba poudariti, da je šlo za ofenzivo – in to za napadalno vojno, za katero muslimani niso dali povoda.¹¹² To ni bila več stara obrambna sveta vojna proti nevernikom, ki so vpadali čez meje krščanskega sveta; bila je vojna proti sovražniku, ki ni mejil na zahodno krščanstvo.¹¹³ Križarska vojna je bila vojna za Sveto deželo¹¹⁴ (in “sveta dežela” zdaj ni bila, tako kot pri Janezu VIII., Rim, svetna posest rimskega škofa¹¹⁵); to, da je bila križarska vojna vojna za Sveto deželo,

¹⁰¹ Schwinges, 1977: 100.

¹⁰² “*Christo adversi sunt hi qui cum eius infidelibus contra prohibitionem Pauli ... pollutam federis ineunt unitatem... a corpore Christi probantur extranei, qui eius hostibus federati membra ipsius tanto perniciosius lacerant quanto vicinius aecclesie Dei conlimitant.*” Delaruelle, 1980: 30-31. Ta prepoved sklepanja pogodb z neverniki je bila sprejeta v kasnejše kanonske kompilacije.

¹⁰³ Delaruelle, 1980: 29.

¹⁰⁴ Erdmann, 1955: 90, 98-99; Schwinges, 1977: 85 sq.

¹⁰⁵ Schwinges, 1977: 97; Becker, 1988: 289-290.

¹⁰⁶ Gl. Daniel, 1993; Southern, 1962; d'Alverny, 1965; Becker, 1988: 334, 361; Schwinges, 1977: 95-98.

¹⁰⁷ Gl. Rousset, 1945: 17, 20-21, 151, 175.

¹⁰⁸ Cardini, 1992: 396; Schwinges, 1977: 10.

¹⁰⁹ Manselli, 1965: 136.

¹¹⁰ Cardini, 1992: 396.

¹¹¹ Delaruelle, 1980: 79.

¹¹² Mayer, 1993: 5-6; Morris, 1991: 145.

¹¹³ Villey, 1942: 82.

¹¹⁴ *Ibid.*: 190, 195;
Becker, 1988: 404.

¹¹⁵ Delaruelle, 1980: 32,
41.

¹¹⁶ Rousset, 1945: 194;
Becker, 1988: 407.

¹¹⁷ Delaruelle, 1980: 23.

¹¹⁸ Rousset, 1945: 17.

¹¹⁹ Becker, 1988: 294;
Schwinges, 1977: 97;
Rousset, 1945: 73, 136;
Erdmann, 1955: 295.

¹²⁰ Becker, 1988: 354.

¹²¹ Erdmann, 1955: 306.

¹²² Izvoljeno ljudstvo:
gens sancta (Rousset,
1945: 71; Delaruelle,
1980: 110); **electa**
(Rousset, 1945: 96;
Delaruelle, 1980: 107);
Christi (Dupront, 1969:
31); **Dei** (*ibid.*: 32).
Vojna, ki jo je hotel
Bog: Becker, 1988: 330,
332, 333; Lacroix,
1974;

¹²³ Schwinges, 1977: 11.

¹²⁴ G. Vismara, **"Impi-
um foedus". Le origini
della 'respublica
christiana'**", cit. v Car-
dini, 1992: 391-392.

¹²⁵ Becker, 1988: 357,
407.

¹²⁶ *Ibid.*: 334, 348-349,
383.

¹²⁷ Villey, 1942: 193 sq.

¹²⁸ Erdmann, 1955: 249.

¹²⁹ Rousset, 1963: 203.

jo je konstituiralo kot križarsko vojno.¹¹⁶ Karolinška sveta vojna ni bila nikdar usmerjena proti Jutrovemu.¹¹⁷ Palestina kot cilj krščanskega vojaškega pohoda prvič nastopi pri Gregorju VII. Urban II. je to novo smer materializiral: krščansko vojsko je napotil na Bližnji vzhod.¹¹⁸ Zanj je bil spopad med krščanstvom in islamom v ospredju pozornosti in dejavnosti, ta spopad je postavil na dotlej najširšo osnovo, in pohod na Jeruzalem ni bil le "osvoboditev" "prestolnice krščanskega sveta", bil je "udarec v srce mohamedanskemu svetu".¹¹⁹ Vendar Urban ni bojeval vojne za cerkev, tako kot Gregor: križarska vojna je bila vojevana za krščanstvo¹²⁰ in vojevalo jo je krščanstvo, "skupnost celotnega krščanstva proti poganom".¹²¹ Izvoljeno, božje, sveto ljudstvo je bojevalo vojno, ki jo je hotel Bog,¹²² in ta vojna je bila "strašljiva totalnost verskega boja".¹²³

Krščanske ofenzive ni mogoče razumeti le v vojaškem smislu: nova sveta vojna je bila ekspanzija krščanstva. V tesni povezavi s prehodom krščanstva iz obrambnih vojn v ofenzivo in ekspanzijo se je tudi sveta vojna globoko preobrazila.¹²⁴ Ekspanzija ni bila *reconquista*. Ponovno zavzemanje nekdanjih krščanskih ozemelj v Španiji in normanska osvajanja na Siciliji in v južni Italiji so morda navdihnili Urbana II., tako da je mogoče trditi, da je križarska vojna razširitev *reconquiste* in da se je križarska ideja rodila iz duha *reconquiste*,¹²⁵ vendar *reconquista* ni križarska vojna. Ko se je začela križarska vojna, je *reconquista* postala del obče vojne proti islamu – Urban je gledal na boje proti Turkom v Aziji in Mavrom v Španiji kot na enotno podjetje¹²⁶ – in njen imaginarij se je začel prilikovati idejam in predstavam, ki so gnale krščansko vojsko na Bližnji vzhod, proti Jeruzalemu.¹²⁷ Križarska vojna je bila – kot je pisal Erdmann v senci aktualnega *Drang nach Osten* – "*Drang nach außen*".¹²⁸

Ekspanzija, ki je bila "totalnost verskega boja", ekspanzionistična sveta vojna, je imela tri temeljne karakterne poteze: enotnost navznoter, izključevalnost navzven in brezmejnost.

Nujnost ekspanzije je vsebovana v idealu krščanske enotnosti. "Potreba po ekspanziji in skupnosti na eni strani, volja do boja in ekspanzije na drugi, sta konstitutivna elementa pojma krščanstva."¹²⁹ V predkrižarskih začetkih krščanske vojaške ekspanzije – v vojaških ekspedicijah italijanskih obmorskih republik, ki so pričale o "novem duhu, ki je vzgibal skupnost kristjanov, zdaj vselej odločno vračati udarec za udarec in ne več čakati na pobudo islama" – so se, denimo, meščani Pise, ki je napadla muslimane v Afriki, dojemali ne le kot "roka Kristusova", marveč tudi kot "sila celega krščanskega sveta".¹³⁰ A če je bila konkretna vojaška akcija v tem primeru percipirana kot izraz enotnosti krščanskega sveta in uveljavljanje njegovih najvišjih vrednot, se je v križarskih pohodih enotnost krščanskega sveta izrazila v vojni, sveti vojni, kot najvišji vrednoti.

Enotno krščanstvo je bilo zaprta družba. Enotno je bilo, kolikor se je razločilo od ostalega sveta, se postavilo v nasprotje do njega kot zunanjega, ga izprlo; in kolikor se je poenotovalo, čistilo navznoter, toliko je poglobljalo ločnico, zaostrovalo nasprotje, do vsega nekrščanskega. Enotnost krščanstva je temeljila na globoki delitvi sveta in proizvajala fundamentalno (in fundamentalistično) razdeljenost sveta. Krščanstvo se je tako lahko odpiralo in širilo samo s konfrontacijo in bojem proti svojim sovražnikom – proti Drugim, ki so morali biti narejeni za sovražnike (in videti je, da je logika krščanskega poenotovanja terjala tudi poenotenje Sovražnika v islamu); odprlo se je, da bi se, pacificirano navznoter, konfrontiralo in vojskovalo navzven.¹³¹ *Intus pax, foris terrores.*¹³² Odpiranje krščanstva je bilo sveta vojna, in križarska vojna je bila razširjanje krščanstva: *bella Domini ... ad dilatationem Christianitatis, essalcier sainte crestienté.*¹³³ Toda širjenje krščanstva ni bilo preprosto prestavljanje meja. Krščanstvo ni imelo meja: na srednjeveških zemljevidih krščanstvo ne obstaja; beseda *Christianitatis* se ne pojavlja na *mappaemundi*; meje krščanstva niso označene.¹³⁴ In krščanstvo je bilo brezmejno, ker je bila krščanska vera univerzalna. Križarji so želeli razširiti krščanstvo do konca sveta.¹³⁵

Krščanstvo je bilo brezmejno, toda meja krščanstva so bili neverniki. Na prelomu tisočletij je clunyjevski opat Odo, zajet v lokalnost jugozahoda evropskega polotoka, pisal, kako so bili Saraceni izgnani na meje krščanstva (*Saraceni a finibus Christianorum sunt expulsi*).¹³⁶ Meje krščanstva so bile, kjer so kristjani trčili ob nevernike. Širjenje meja krščanstva je bilo izganjanje nevernikov. “Vse se je dogajalo tako, kot da bi Drugi, nevernik ali pogan, obstajal zgolj zato, da bi krščanstvo začutilo svojo ekspanzivno življenjsko silo in da bi ga silil k doseganju skrajnih meja sveta.”¹³⁷ Kot historična realnost je bil srednji vek dolg boj med krščanskim svetom in islamom;¹³⁸ po svoji idealni strukturi je bilo krščanstvo neskončna sveta vojna. Če so bile meje krščanstva označene s križem,¹³⁹ je bilo logično, da je nujno širjenje njegovih meja pomenilo nositi križ: križarske pohode.

Proti nebu je kazal najkrajši krak tega križa, daljša kraka sta nakazovala horizontalno širjenje, najdaljši krak je kazal v globino. V resnici so bile ozemelske osvojitve manj pretresljive od tega, kako so kristjani s sveto vojno novega tipa, s sveto vojno proti islamu, zarezali v svet. Za kristjane so veljali samo *un droit, une foi, une loi*; pogani so bili zunaj zakona in brezpravni, ker so pač veljali za brezverne.¹⁴⁰ Ker z njimi ni bilo mogoče sklepati pogodb (tudi če bi to ne bilo prepovedano), z njimi ni bilo mogoče imeti ne premirja ne miru.¹⁴¹ Deviza spreobrnitev ali smrt, *sanguine vel conversione*, je bila brez pomena, ker so muslimani veljali za nespreobrnljive.¹⁴² Misijon

¹³⁰ Manselli, 1965: 133, 135-136; gl. Becker, 1988: 301 sq., 329-330.

¹³¹ O temeljni delitvi sveta: Rousset, 1945: 187; Dupront, 1969: 29; o krščanstvu kot zaprti družbi, ki se odpira, da bi se bojevala proti nasprotnikom: Rousset, 1963: 203.

¹³² Delaruelle, 1969: 61.

¹³³ Rousset, 1945: 100; Rousset, 1963: 199.

¹³⁴ Hay, 1968: 55.

¹³⁵ Rousset, 1945: 149; Rousset, 1963: 198.

¹³⁶ Vita Maioli, cit. v Becker, 1988: 373.

¹³⁷ Dupront, 1969: 40.

¹³⁸ Rousset, 1945: 172.

¹³⁹ Delaruelle, 1969: 61.

¹⁴⁰ Rousset, 1945: 175; Villey, 1942: 30-32.

¹⁴¹ Gl. Villey, 1942: 204-205; Rousset, 1945: 172; Delaruelle, 1980: 73. Sto let po prvem križarskem pohodu je bil Alanus Anglicus konsekventen in je trdil, da se imajo samo kristjani pravico vojevati. Russell, 1975: 198. Michaud, 1838, zv. I, 442, razlaga pokol prebivalcev Jeruzalema tudi s tem, da so bili križarji besni, ker so se Jeruzalemčani branili.

¹⁴² Villey, 1942: 230; Delaruelle, 1980: 73; Rousset, 1945: 150.

¹⁴³ Becker, 1988: 359.

¹⁴⁴ Bernard, 1990: 58/59-60/61; Villey, 1942: 32; Rousset, 1945: 161; Delaruelle, 1980: 69, 94; Erdmann, 1955: 218; Becker, 1988: 286-287.

¹⁴⁵ Rousset, 1945: 176.

¹⁴⁶ *Ibid.*: 150.

¹⁴⁷ Gl. Praver, 1986: zlasti 27, 34; Powell, 1990: zlasti 188, 190, 192, 197, 202-203; prim. Dupront, 1969: 42; Erdmann, 1955: 88.

¹⁴⁸ Gl. Schwinges, 1977: 95. Čiščenje so razumeli kot rušenje mošej (*synagogas Satanae*), zažiganje *Korana* in ubijanje islamskih "duhovnikov".

¹⁴⁹ Gl. zlasti Remensnyder, 1992; ter Tellenbach, 1993; Morris, 1991, I. del.

¹⁵⁰ Delaruelle, 1980: 109.

¹⁵¹ Rousset, 1945: 151; Villey, 1942: 97, 164; Schwinges, 1977: 7.

¹⁵² Guibert, 1879: 123; **Jesu duce, sub Christo duce nostro**: Becker, 1988: 403, prim. 407-408.

¹⁵³ Erdmann, 1955: 309; gl. Rousset, 1945: 135, 145, 173; Dupront, 1969: 44; Becker, 1988: 407-408.

je prišel za vojno,¹⁴³ vojna pa je bila iztrebljevalna. Eksterminacijo so pridigali papeži, pridigal jo je sveti Bernard: ubiti nevernika ni bil umor, pač pa uničenje zla (*non homicida, sed ... malicida*), in poganova smrt je bila kristjanova slava, kajti z njo se je slavilo Kristusa.¹⁴⁴ Če se je uporabljal Bog v vojaške namene – in to v svetu, ki že tako ali tako ni poznal meja med relativnim in absolutnim¹⁴⁵ – je bila zmaga lahko samo absolutna. Destrukcija poganstva, izbrisanje nevernih ljudstev (*gentiles*) sta bila logična in nujna. "V krščanstvu ni prostora za nekristjane in širjenje krščanstva pomeni izgon ali zatrtje poganov."¹⁴⁶ Idealna zmaga v krščanski sveti vojni je genocid; ko je bilo treba z neverniki v okupiranih deželah Bližnjega vzhoda najti *modus vivendi*, je bil vzpostavljen "apartheid". Integracija v telo krščanstva, ki se je imelo za manifestacijo absolutnega, ni bila možna, in na krščanskem zahodu je bila zakonska izolacija muslimanov in Židov samo priprava na izgon.¹⁴⁷ Neverniki so bili preprosto "poganska umazanija", *spurcitia paganorum*, zato je bilo potrebno čiščenje.¹⁴⁸

Cerkev, ki se je začela reformirati, da bi se očistila, in ki je videla vire polucije v krvi, denarju in ženskah,¹⁴⁹ je, preden se je stoletje obrnilo, namesto za kleriško čistost pričela skrbeti za čistost krščanstva in spodbujati k prelivanju nekrščanske krvi. Ko je reformirana cerkev zavladovala krščanski družbi, je krščanstvo krenilo v napad, da bi zavladovalo svetu. Cerkev, ki je pridigala evangelijski mir, je postala osvajalna institucija.¹⁵⁰ Krščansko osvajanje, kot širjenje krščanstva, je bilo neizogibno sveta vojna. In kot voditeljica nove svete vojne je cerkev res zavladovala krščanski družbi. Križarsko vojno je hotel, iznašel in organiziral papež; bila je papeževo delo; bila je papeževa vojna: *bellum, quod tuum proprium est*, so pisali križarji papežu.¹⁵¹ Križarski pohod je bil pohod krščanskega ljudstva samega, katerega *duce* je bil Jezus, ki ga je vodil Bog sam: *Sine domino, sine principe, solo videlicet Deo impulsore*.¹⁵² Da je to bil pohod krščanskega ljudstva brez cesarja in brez kraljev, je bilo načelno vprašanje.¹⁵³ V tistem, kar je bilo za krščanstvo najpomembnejše, najsvetejše, je cerkev odrinila ob stran posvetne vladarje, vsaj vrhovne, in vzela zadeve v svoje roke. Križarska vojna je bila sveta vojna novega tipa tudi zato, ker je bila cerkveno podjetje, ker jo je vodil papež. Ta vidik je v literaturi izčrpano obdelan. Naj zato sklenem.

Guibert iz Nogenta je imel prav, ko je zapisal, da je Bog v njegovem času iznašel sveto vojno. Križarska vojna je bila sveta vojna novega tipa, ker jo je vodila cerkev, ki je krščansko družbo poenotila v miru ter za cilj meritorne vojaške dejavnosti postavila Sveto deželo; ker je bila povezana s prehodom krščanstva iz obrambnih vojn v ofenzivo in ekspanzijo; in ker je bila vojna proti islamu, ki je bil stiliziran v Sovražnika

krščanskega zahoda. V idealni zasnovi je bila vojna proti muslimanom genocidna. Genocid v Bosni priča, da se še ni končala.

Tomaž Mastnak, doktor sociologije, raziskovalec na Filozofskem inštitutu Znanstveno-raziskovalnega centra SAZU v Ljubljani.

LITERATURA

- ARQUILLIÈRE, H.-X. (1934): *Saint Grégoire VII*, Paris.
- ARQUILLIÈRE, H.-X. (1939): *L'église au moyen âge*, Paris.
- AVGUŠTIN, A. (1960): *The City of God*, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA/London.
- BAINTON, R. H. (1960): *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Nashville/New York.
- BARNES, J. (1988): “The just war”, v: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ur. N. Kretzmann, A. Kenny in J. Pinborg, Cambridge.
- BECKER, A. (1988): *Papst Urban II. (1088-1099), Teil 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug*, Stuttgart.
- Bernard de Clairvaux, 1990: *Éloge de la nouvelle chevalerie*, ur. P.-Y. Emery, Paris.
- BLAKE, E. O. (1970): “The Formation of the 'Crusade Idea'”, v: *Journal of Ecclesiastical History*, let. XXI, št. 1.
- BROWN, P. R. L. (1967): *Augustine of Hippo*, Berkeley/Los Angeles.
- BRUNDAGE, J. A. (1969): *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison, Milwaukee/London.
- BRUNDAGE, J. A. (1976): “Holy War and the Medieval Lawyers”, v: *The Holy War*, ur. T. P. Murphy, Columbus.
- CAPITANI, O. (1992): “Sondaggio sulla terminologia militare in Urbano II”, v: *“Militia Christi” e Crociata nei secoli XI-XIII*, Milano.
- CARDINI, F. (1992): “La guerra santa nella cristianità”, v: *“Militia Christi” e Crociata nei secoli XI-XIII*, Milano.
- COLE, P. J. (1991): *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, Cambridge, Mass.
- COWDREY, H. E. J. (1976): “The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War”, v: *The Holy War*, ur. T. P. Murphy, Columbus.
- d'ALVERNY, M. Th. (1965): “La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle”, v: *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, zv. II, Spoleto.
- DANIEL, N. (1975): *The Arabs and Mediaeval Europe*, London/Beirut.
- DANIEL, N. (1989): “The Legal and Political Theory of the Crusade”, v: *A History of the Crusades*, ur. K. M. Setton, zv. VI: *The Impact of the Crusades on Europe*, ur. H. W. Hazard in N. M. Zacour, Madison.
- DANIEL, N. (1993): *Islam and the West*, 2. izd., Oxford.

- DELARUELLE, É. (1969): "Paix de Dieu et croisade dans la chrétienté du XIIe siècle", v: **Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle**, Toulouse.
- DELARUELLE, É. (1980): **L'idée de croisade au moyen âge**, Torino.
- DUPRONT, A. (1969): "Guerre sainte et chrétienté", v: **Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle**, Toulouse.
- ERDMANN, C. (1955): **Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens**, Stuttgart.
- Fulcher of Chartres (1969): **A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127**, Knoxville.
- GILCHRIST, J. (1985): "The Erdmann Thesis and the Canon Law, 1083-1141", v: **Crusade and Settlement**, ur. P. W. Edbury, Cardiff.
- Guiberto Novigenti (1879): **Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos**, v: **Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux**, zv. 4, Imprimerie national, Paris.
- HAY, D. (1968): **Europe**, 2. izd., Edinburgh.
- JOHNSON, J. T. (1981): **Just War Tradition and the Restraint of War**, Princeton, N. J.
- KEDAR, B. Z. (1984): **Crusade and Mission**, Princeton.
- LACROIX, B., "Deus le volt! la théologie d'un cri", v: **Études de civilisation médiévale (IXe-XIIe siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande**, Poitiers.
- MANSELLI, R. (1965): "La res publica cristiana e l'Islam", v: **L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo**, zv. I, Spoleto.
- MASTNAK, T., (1994): "Od božjega miru do svete vojne", v: **Razgledi**, št. 19, str. 10.
- MAYER, H. E. (1993): **The Crusades**, 2. izd., Oxford.
- MICHAUD, M. (1838): **Histoire des croisades**, 5. izd., Paris.
- MORRIS, C. (1991): **The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250**, Oxford.
- NOTH, A. (1966): **Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum**, Bonn.
- POWELL, J. M. (1990): "The Papacy and the Muslim Frontier", v: **Muslims under Latin Rule, 1100-1300**, ur. J. M. Powell, Princeton.
- PRAWER, J. (1986): "The Roots of Medieval Colonialism", v: **The Meeting of Two Worlds**, ur. V. P. Goss in Ch. Verzár Bornstein, Kalamazoo.
- REGOUT, R. H. W. (1934): **La doctrine de la guerre juste de Saint Augustine à nos jours d'après les théologiens et les canonistes chatoliques**, Paris.
- REMENSNYDER, A. G. (1992): "Pollution, Purity and Peace", v: **The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000**, ur. Th. Head in R. Landes, Ithaca in London.
- RILEY-SMITH, J. (1977): **What Were the Crusades?**, London/Basingstoke.
- RILEY-SMITH, J. (1980): "Crusading as an Act of Love", v: **History**, let. 65.
- RILEY-SMITH, J. (1993): **The First Crusade and the Idea of Crusading**, London.
- ROBINSON, I. S. (1973): "Gregory VII and the Soldiers of Christ", v: **History**, let. 58.

ROBINSON, I. S. (1978): **Authority and Resistance in the Investiture Contest**, Manchester/New York.

ROUSSET, P. (1945): **Les origines et les caractères de la première croisade**, Neuchâtel.

ROUSSET, P. (1963): "La notion de Chrétienté aux XIe et XIIe siècles", v: **Le moyen âge**, let. 69.

RUSSELL, F. H. (1975): **The Just War in the Middle Ages**, Cambridge.

SCHWINGES, R. Ch. (1977): **Kreuzzugsideologie und Toleranz**, Stuttgart.

SICARD, G. (1969): "Paix et guerre dans le droit canon du XIIe siècle", v: **Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle**, Toulouse.

SOUTHERN, R. W. (1962): **Western Views of Islam in the Middle Ages**, Cambridge, Mass.

STRAYER, J. R. (1971): "The First Western Union", v: Strayer: **Medieval Statecraft and the Perspectives of History**, Princeton.

TELLENBACH, G. (1940): **Church, State and the Christian Society at the Time of the Investiture Contest**, Oxford.

TELLENBACH, G. (1993): **The church in western Europe from the tenth to the early twelfth century**, Cambridge.

VANDERPOL, A. (1911): **La droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen-âge**, Paris/Bruxelles.

VANDERPOL, A. (1919): **La doctrine scolastique du droit de Guerre**, Paris.

VILLEY, M. (1942): **La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique**, Paris.

Bernard iz Clairvauxa

Hvalnica novemu viteštvu*

Knjiga namenjena tempeljskim vitezom

PROLOG

Hugu**, Kristusovemu vitezu in vojskovodji Kristusovih vitezov, Bernard iz Clairvauxa, ki je opat le po nazivu: "Da bi bojeval dober boj"¹.

* Besedilo je prevod prvih osmih paragrafov razprave *De laude novae militiae*, ki jo je Bernard iz Clairvauxa (1091-1153) napisal najverjetneje med letoma 1129 in 1136 in v celoti obsega 31 odstavkov. Prevod je narejen po dvojezični, latinsko-francoski izdaji besedila v zbirki *Sources chrétiennes* (Bernard de Clairvaux: *Eloge de la nouvelle chevalerie...*, *Oeuvres complètes XXXI*, (*Sources chrétiennes* št. 367), Les Editions du Cerf, Pariz 1990). Besedilo v *Sources chrétiennes* prevzema besedilo kritične izdaje Bernardovega opusa Jeana Leclercqua, ki je izhajala med letoma 1957 in 1977. Pri tem upošteva tudi nekatere Leclercquove kasnejše popravke in nekatere druge, ki jih je odkrila elektronska obdelava dokumentov. Razdelitev v poglavja (rimske številke) in odstavke (arabske številke) je iz 17. stoletja.

** Hugo, ki mu Bernard namenja to "odprto pismo", je Hugo iz Paynsa, ustanovitelj templjarskega viteškega reda in Bernardov sorodnik. Imenuje ga "Kristusov vitez", ker se je peščica vitezov pod njegovim vodstvom, ki se je po križarskem zavzetju Jeruzalema od leta 1119 naprej posvečala pomoči božjepotnikom na njihovem romanju po Sveti deželi, najprej imenovala "Red revnih Kristusovih vitezov" in se šele kasneje, – ker se je namestila v jeruzalemskem templju oz. v mošeji, ki je zrasla na njegovem mestu – preimenovala v "Red templja". Ker je bilo templjarjev po desetih letih njihovega delovanja še vedno le 14, se je Hugo vrnil v

Predragi Hugo, če se ne motim, si me že enkrat, dvakrat in trikrat prosil, naj napišem zate in za tvoje soborce bodrilni govor ter zavihitim proti sovražni tiraniji pero, ker mi ni dovoljeno zavihetiti kopja. Če vas ne morem osrčiti z orožjem, vas bom opogumil z besedami, ki vam bodo v nemajhno pomoč.

Nekaj časa sem odlašal, a ne zato, ker bi se mi zdela ta prošnja omalovaževanja vredna, ampak da ne bi kdo grajal hvalnice, češ da je neresna in površna; da ne bi domnevali, da sem neizkušen, če bi utegnil kdo sposobnejši prispevati kaj boljšega, in da ne bi nemara zaradi mene ta pomembna stvar požela manj koristi. Toda ko sem videl, da me takšno dolgo pričakovanje vznemirja, saj je bilo bolj videti, kot da nočem, kot da tega ne zmorem, sem naposled naredil, kar sem mogel. Naj bralec presodi, ali je zadovoljivo. Če spis komu ne bi bil pogodu ali bi se mu zdel nezadosten, mi tega ne bo mar, saj sem hotel ustreči tvoji želji, kakor najbolje vem in znam.

I. BODRILNI GOVOR TEMPELJSKIM VITEZOM

1. Glas o tem, da je nedavno nastala nova vrsta viteštva, se širi po deželah in v tisti pokrajini, ki jo je nekoč v mesu prisoten "obiskal Vzhajajoči z višave"², odkoder je tedaj "z močjo svoje roke"³ izgnal vladarje teme⁴. Odtod zdaj z roko svojih hrabrih vojakov izganja v vse smeri njihove spremljevalce, "sinove nepokorščine"⁵. Tako je tudi zdaj "odrešil svoje ljudstvo" in znova je "za nas dvignil rog obilja v hiši svojega služabnika Davida"⁶.

Da, to je nova vrsta viteštva, stoletja neznana, ki neutrudno bojuje dva boja obenem, zdaj "proti mesu in krvi", zdaj "proti zlohotnim duhovnim silam v nebesih"⁷. Sodim, da hrabro upiranje telesnemu sovražniku le s telesnimi močmi ni tako presenetljivo, saj tudi ni redko. In tudi z vrlino duše napovedati vojno grehom in hudiču ni nenavadno, ampak bi raje rekel hvalvredno, ker se zdi, da je svet poln menihov.

Vendar, če se vsaka od teh dveh vrst ljudi združena v eni osebi mogočno opaše s svojim mečem⁸ in je častno zaznamo-

Francijo in na koncilu v Troyesu leta 1129 dosegel potrditev pravilnika o delovanju reda. Temu koncilu – na katerem so sprejeli tudi odločitev o novi, drugi križarski vojni (1146- 1149) – je prisostvoval tudi Bernard, ki je odločilno vplival tudi na vsebino pravilnika templjarjev. Tedaj ga je Hugo verjetno zaprosil za hvalnico novemu viteškemu redu.

¹ 2 Tim 4, 7. (Kadar je bilo mogoče, sem citate povzemala po izdaji *Sveto pismo stare in nove zaveze*, Lj., Združene biblične družbe, 1992. Bernard je uporabljal tekst Vulgate, ki se razlikuje od originala, po katerem prevajajo Biblijo zdaj. – Op. prev.)

² Lk 1, 78; ³ Iz. 10, 13; ⁴ cf. Efež 6, 12; ⁵ Efež 2, 2; ⁶ Lk 1, 68/9; ⁷ Efež 6, 12; ⁸ cf. Ps 44,4

vana s svojim čezramnikom, kdo tega ne bi imel za vredno vsega občudovanja, kajti očitno je tako neobičajno?

Enako, kot si popolnoma varen, zares neustrašen vitez obda telo z oklepom, si njegova duša "obleče oklep vere"⁹. Ne boji se ne demona ne človeka, saj je utrjen z obema bojnim oprava. Tistega, ki si želi umreti, smrti ni strah. Česa naj bi se namreč bal, najsi živi ali umira, tisti, kateremu pomeni "živet Kristus in umreti dobiček"¹⁰? Zvesto in rade volje vztraja za Kristusa, toda "želi si umreti in biti s Kristusom, kar bi bilo dosti bolje"¹¹.

Torej napredujte brez omahovanja, vitezi, in z neustrašnim srcem preženite "sovražnike Kristusovega križa"¹², "prepričani, da vas ne smrt ne življenje ne moreta ločiti od ljubezni Boga, ki je v Jezusu Kristusu"¹³. Vsakič, ko ste v nevarnosti, pri sebi ponavljajte: "Naj živimo ali umiramo, Gospodovi smo"¹⁴.

Kako slavljeni se vračajo iz bitke zmagovalci! Kako blaženi umirajo v bitki mučenci! Pogumni atlet, veseli se, če živiš in zmaguješ v Gospodu, toda še bolj vriskaj in bodi čaščen, če boš umrl in boš zvezan z Gospodom. Življenje je lahko plodno in zmaga je lahko slavna, toda pred obema ima po pravici prednost tako sveta smrt. Namreč, če so "tisti, ki umirajo v Gospodu, blaženi"¹⁵, mar niso mnogo bolj blaženi tisti, ki za Gospoda umrejo?

2. Najsi kdo umre v postelji ali v boju, brez dvoma je "dragocena v Gospodovih očeh smrt njegovih svetih"¹⁶. Vendar je umreti v boju gotovo toliko bolj dragoceno, kolikor je tudi bolj zveličavno. O, kako varno je življenje, kjer je vest čista! Ponavljam, življenje je varno, če človek brez strahu pričakuje smrt, še več, če jo pričakuje celo s sladkostjo in jo vdano sprejme! O, sveto in varno viteštvo, rešeno obeh nevarnosti, ki zlahka in večkrat ogrožata tisto vrsto ljudi, ki se ne bojuje zaradi Kristusa.

Kadarkoli se spopadeš ti, ki bojuješ posvetni boj¹⁷, vedno obstaja bojazen, da bodisi ne umoriš sovražnika v njegovem telesu, ampak sebe v duši, bodisi, da te on umori v duši in telesu obenem¹⁸. Pri presojanju prestande nevarnosti ali zmage, ki jo je iz boja odnesel kristjan, je pomembna naravnost srca in ne izid boja. Če ima tisti, ki se vojskuje, dober razlog, izid boja ne more biti slab, ravno tako, kot ne bomo sodili, da je izid dober, kadar zanj ni bilo dobrega razloga niti poštenega namena. Če se ti bo v želji po pobijanju drugih primerilo, da boš ti umoren, boš umrl kot morilec. Če se izkažeš za močnejšega in ubiješ človeka, ker hočeš zmagati ali se maščevati, živiš kot morilec. Najsi je človek živ ali mrtev, zmagovalec ali premagani, to, da je

⁹ 1 Tes 5, 8; ¹⁰ Filip 1, 21; ¹¹ 13 Filip 1, 23; ¹³ Flm 3, 18; ¹⁴ Rim 8, 38;

¹⁵ Rim 14, 8; ¹⁶ Raz 14, 13; ¹⁷ Ps 115, 15; ¹⁸ cf. 2 Tim 2, 4

morilec, mu ni v prid. Žalostna je zmaga, če premagaš človeka in obenem podležeš grehu; če ti gospodujeta jeza in ošabnost, se zaman bahaš s tem, da si premagal nekega človeka.

Zgodi se, da kdo ne umori človeka iz strasti po maščevanju niti zaradi ošabne želje po zmagi, ampak le zato, da bi se izvlekel. Toda, ne bom rekel, da je takšna zmaga dobra, ker gre za dve slabi stvari, a lažje je umreti v telesu kot v duši. Duša ne umre, ker je usmrčeno telo, ampak "duša, ki bo grešila, bo umrla"¹⁹.

II. O POSVETNEM VITEŠTVU

3. Kakšen je torej lahko namen ali kakšna je lahko korist tega posvetnega, ne bom rekel viteštva, ampak te posvetne hudobije*, če tisti, ki mori, smrtno greši, usmrčeni pa je tudi za vekomaj pogubljen? Naj uporabim Apostolove besede: "Orač mora orati v upanju in mlatič upati na delež"²⁰. Katera zabloda, o vitezi, je torej tako osupljiva, katera zaslepljenost tako nezadržna, da se bojujete in vložite tolikšne stroške in napore, a razen smrti ali krivde ne prejmete nobenega plačila?

S svilo pokrivате konje, čez oklep vam visijo ne vem kakšne krpe. Sulice, ščiti in sedla so poslikani. Vaše uzde in ostroge so okrašene z zlatom, srebrom in dragulji. V smrt hitite s toliko nakita, s sramu vredno zaslepljenostjo in z nesramno neumnostjo. Ali so to znamenja viteštva ali prej ženski lišp? Mar bo sovražnikov meč spoštoval zlato, mar bo prizanesel draguljem in ne bo mogel prebosti svile?

Kot ste zagotovo tudi sami pogosto izkusili, je bojevniku zlasti potrebno troje: najprej, da je pozoren in prizadeven vojak, ki se premišljeno varuje, da zna zbežati in da je pripravljen udariti. Nasprotno si vi, kar hudo je to videti, po ženskem običaju puščate dolge lase, ki vam padajo na oči in motijo pogled, vaša stopala se zapletajo v dolge in razkošne tunike, fine in nežne ročice pogrezate v sijajne in valovite rokave.

Vest oboroženega poleg vsega tega najbolj straši to, da je razlog, zaradi katerega si dovolite spustiti se v tako nevarne pohode, precej neresen in lahkoten. Nič drugega ne neti vojn in razdorov med vami razen nespametno togotne strasti ali poželenja po ničevi slavi ali želje po kakršnikoli tuzemski posesti²¹. Zaradi takšnih razlogov gotovo ni varno ne moriti niti umreti.

¹⁸ cf. Mt 10, 28; ¹⁹ Ezk 18, 4;

* Bernard se poigrava s podobnim zvenom besed militia in malitia.

²⁰ 1 Kor 9, 10; ²¹ cf. Gal 5, 26

III. O NOVEM VITEŠTVU

4. Nasprotno lahko Kristusovi vojščaki brezskrbno bijejo boje svojega Gospoda²², zaradi poboja sovražnikov ali tveganja, da bodo sami umrli, se jim nikakor ni treba bati greha. Smrt za Kristusa, naj jo sprejmemo ali povzročimo, ni zločin, nasprotno, zasluži največ slave. V enem primeru jo namreč pridobimo za Kristusa, v drugem pridobimo samega Kristusa, ki brez dvoma rad sprejme smrt sovražnika, ki ga je bilo treba kaznovati, še raje pa sebe ponudi vitezu v tolažbo. Ponavljam, Kristusov vojak varno prizadene smrt, še varneje pa jo prejme. Ko umre, umre sebi v korist, ko pobija, to počne v Kristusovo dobro. "Ne nosi namreč meča brez razloga, je božji služabnik, da kaznuje hudodelce in pohvali dobre"²³.

Kdor umori hudodelca, v resnici ni morilec, ampak, naj uporabim ta izraz, iztrebljevalec slabega*, ki ga imamo za Kristusovega "maščevalca nad temi, ki delajo zlo" in branilca kristjanov. Ko sam umre, to ne pomeni, da je pogubljen, ampak da je došel. Torej je smrt, ki jo je zadal, Kristusov dobiček²⁴, smrt, ki jo je prejel, pa njegov dobiček. Kristjan se zveliča s smrtjo pogana, ker poveljuje Kristusa, s kristjanovo smrtjo se pokaže plemenitost Kralja, saj vitez odide, da bi prejel plačilo. Nad smrtjo pogana se bo "veselil pravični, ko bo videl maščevanje"²⁵. O smrti kristjana "poreko ljudje: 'Je zares plačilo za pravičnega? Zares, obstaja Bog, ki jim sodi na zemlji'"²⁶.

Če bi bilo moč na kakšen drugačen način preprečiti poganom silno sovrašтво in nasilje nad vernimi, jim ne bi bilo treba rezati glav. Vendar je bolje, da padejo, kot da "bi ostala šiba brezbožnih nad usodo pravičnih, da ne bi pravični stegnili svojih rok po krivici"²⁷.

5. Zakaj je Odrešenikov glasnik razglasil, "naj bodo zadovoljni s svojimi vojaškimi plačami"²⁸, in ni raje prepovedal vsakega bojevanja, če kristjanu sploh ni dovoljeno "zavihteti meča"²⁹? Če je vsem, ki jih je Bog določil in se niso posvetili čemu boljšemu**, dovoljeno vihteti meč, in to je res, se sprašujem, komu

²² 1 Sam 25, 28; ²³ Rim 13, 4; 1 Pt 2, 14

* Spet besedna igra: *homicida* in *malicida*.

²⁴ Fil 1, 21; ²⁵ Ps 57, 11; ²⁶ Ps 57, 12; ²⁷ Ps 124, 3; ²⁸ Lc 3, 14; ²⁹ Lc 22, 49

** Na tem mestu je prepoznavna klasična srednjeveška delitev, ki družbo deli v tri stanove. Na vrhu hierarhije so božji ljudje, menihi in duhovniki, drugi na vrednostni lestvici so ljudje reda, vitezi in vojščaki, tretji pa delovni ljudje, kmetje in rokodelci. Res pa je, da so prav cistercijanci, ki jih je ustanovil Bernard, kršili strogost te delitve, saj so menihi tega reda bili rokodelci. Poleg tega so vstop med menihe dopuščali pripadnikom vseh stanov.

bi to zaupali raje kot rokam in moči tistih, ki "Sion, mesto naše hrabrosti"³⁰ ohranjajo znotraj našega obzidja zato, da bi "pravično ljudstvo, ki varuje resnico"³¹, lahko varno vstopilo, potem ko bodo izgnani tisti, ki kršijo božji zakon.

Brez skrbi naj torej "razkropijo ljudstva, ki jih veseli vojskovanje"³², in "obglavijo tiste, ki nas vznemirjajo"³³, in "iztrebijo iz božje države vse hudodelce"³⁴, ki hrepenijo po tem, da bi izmaknili neprecenljivo bogastvo krščanskega ljudstva, ki je shranjeno v Jeruzalemu*, in želijo onečastiti sveto in "se polastiti dediščine božjega svetišča"³⁵. Naj vsak zgrabi za oba meča vernikov** in ju nastavi na nasprotnikov vrat, "da bi uničil vsakršno prevzetnost, ki se dviga proti spoznanju Boga"³⁶, ki je vera kristjanov, zato "da ne bi kdaj rekli pogani: 'Kje je njihov Bog?'"³⁷.

6. Ko bodo pogani izgnani, se bo On vrnil na svojo dediščino in v svojo hišo, o kateri v Evangeliju jezno pravi: "Glejte, vaša hiša bo ostala zapuščena"³⁸. Po Preroku je potožil tako: "Zapustil sem svojo hišo, zavrgel sem svojo dediščino"³⁹, in izpolnil bo tudi tisto prerokbo: "Odrešil je Gospod svoje ljudstvo in ga osvobodil, in pridejo in vriskajo na Sionski višini, veselijo se Gospodove dobrote"⁴⁰. "Veseli se, Jeruzalem"⁴¹, in zdaj "spo-

³⁰ Iz 26, 2; ³¹ Iz. 26, 2; ³² Ps 67, 31; ³³ Gal 5, 12; ³⁴ Ps 100, 8

* Gre za duhovna bogastva, ki jim Bernard posveti neprevedeno nadaljevanje spisa *Hvalnica novemu viteštvu*. Duhovna bogastva prikaže z dolgo simbolično in alegorično interpretacijo najbolj znamenitih svetih toponimov in drugih imen "obljubljene dežele", ki jih bodo obiskovali novi vitezi in se na ta način duhovno očistili.

³⁵ Ps 82, 13;

** Bernard se sklicuje na Pavla iz Tarza. V Pismu Rimljanom (Rimlj 13, 4) Pavel govori o tem, da od Boga postavljena oblast nosi meč, da z njim "maščuje v strahovanje tistega, ki dela hudo". V Pismu Efežanom omenja drugi meč, meč božje besede ali Duha (Ef 6, 17). Bernard je na podlagi teh dveh mest in na podlagi mesta iz Lukovega evangelija, ko apostoli rečejo Jezusu: "tukaj sta dva meča", on pa jim odvrne: "dosti je" (Lk 22, 38), izoblikoval teorijo o dveh mečih, ki simbolizirata dve vrsti oblasti, materialno in duhovno. Po Bernardovem mnenju sta to dve veji istega izvora, obe pripadata apostolom, torej Petru in s tem Cerkvi. Toda, medtem ko duhovni meč Cerkev uporablja neposredno, meča posvetne oblasti sama ne sme vihteti, ampak mora za njegov poteg iz nožnice le dati znak, ko je to potrebno. Materialni meč posvetne oblasti vihtijo drugi v njenem imenu. Oba meča sta v tej razlagi le dve veji iste oblasti, katere neokrnjena oblast (*plenitudo potestatis*) pripada apostolskemu sedežu. To jasno formulirano teorijo, ki je učinkovito povzela stoletna iskanja cerkvenih versko političnih stališč v sporu s posvetnimi vladarji o razmejitvi oz. nadvladi pristojnosti med duhovnimi in posvetnimi oblastmi, je Bernard iz Clairvauxa izoblikoval leta 1152 v spisu *De consideratione*, torej približno dvajset let po nastanku *Hvalnice novemu viteštvu*. To je storil na željo papeža Evgena III., njegovega duhovnega sina, ki ga je zaprosil za nasvet. (Opombe zbral I. Pribac.)

³⁶ 2 Kor 10, 4/5; ³⁷ Ps 113, 2; ³⁸ Mt 23, 38; ³⁹ Jer 12, 7, ⁴⁰ Jer 31, 11/2

znaj čas tvojega obiska"⁴². "Jeruzalemske razvaline, veselite se in hvalite obenem, zakaj Gospod je potolažil svoje ljudstvo in rešil Jeruzalem. Razgalil je Gospod svojo sveto ramo pred očmi vseh narodov"⁴³.

"Devica Izraelova, zgrudila si se in ni ga, ki bi te vzdignil"⁴⁴. "Vstani zdaj, otresi si prah, devica, ujeta hči Sionska"⁴⁵. Ponavljam: "Vstani, stopi na višavo in se ozri na veselje, ki prihaja zate od tvojega Boga"⁴⁶. "Ne bodo te več imenovali Zapuščena, in tvoja dežela se ne bo več imenovala Osamljena, ker je Gospodu v tebi ugajalo, tvoja dežela bo naseljena"⁴⁷. "Ozri se na okrog in glej: vsi ti se zbirajo in prihajajo k tebi"⁴⁸. To je "pomoč, tebi poslana iz svetišča"⁴⁹. Po teh ljudeh ti bo zdaj izpolnjena tista starodavna obljuba: "Napravil te bom v večni ponos, v veselje od roda do roda in sesal boš mleko kraljev, sesal boš prsi kraljev"⁵⁰. In tudi: "Kakor dečka, ki ga tolaži mati, tako vas bom jaz tolažil. V Jeruzalemu boste potolaženi"⁵¹.

Ali vidiš, kako so številna pričevanja starih odobravala novo viteštvo, saj "kakor smo slišali, tako vidimo v mestu vrlin Gospoda"⁵². Vendar dobeseednemu pomenu ne dajajmo prednosti na škodo duhovnega. Jasno je, da vekomaj upamo v navedene obljube prerokov, ko si jih razlagamo za sedanji čas, in ni treba, da bi zaradi tega, kar vidimo, izginilo to, v kar verjamemo, in da bi revščina sedanjega stanja zmanjšala obseg našega upanja, kakor tudi, da bi pričevanja dozdašnjih dosežkov izpraznila bodoče. Ne, trenutna slava zemeljske države ne uničuje nebeških dobrin, temveč jih gradi, če niti najmanj ne dvomimo, da ima podobo nje, "ki" je v nebesih "naša mati"⁵³.

IV. O VEDËNJU TEMPELJSKIH VITEZOV

7. Da bi lahko posnemali naše viteze in jih ne bi zamenjali s tistimi, ki se bojujejo za hudiča in ne za Boga, naj na kratko opišem običaje in življenje Kristusovih konjenikov, kako se vedejo v vojni ali doma, da bi postalo očitno, kako se med seboj razlikujeta božje in posvetno viteštvo.

Predvsem vitezom nikakor ne primanjkuje reda in nikakor ne prezirajo ubogljivosti, saj Pismo priča, da bo 'sprijeni sin propadel'⁵⁴, "kajti upor je kakor greh vraževerja in samovolja kakor zlo malikovanja"⁵⁵. Vitez gre in se vrne na poveljnikov ukaz, obleče tisto, kar mu ta izroči, na drugo oblačilo ali živež niti ne pomisli. Tudi pri hrani in obleki se brani vsega odvečnega⁵⁶,

⁴¹ Iz 66, 10; ⁴² Lk 19, 44; ⁴³ Iz 52, 9/10; ⁴⁴ Am 5, 1/2; cf. Jer 50, 32; ⁴⁵ Iz 52, 2; ⁴⁶ Bar 5, 5: 4, 36; ⁴⁷ Iz 62, 4; ⁴⁸ Iz 49, 18; ⁴⁹ Ps 19, 3; ⁵⁰ Iz 60, 15; ⁵¹ Iz 66, 13; ⁵² Ps 47, 9; ⁵³ Gal 4, 26; ⁵⁴ cf. Sir 22, 3; ⁵⁵ 1 Sam 15, 23; ⁵⁶ cf. 1 Tim 6, 8

skrbi le za najnujnejše. Živi v skupnosti, vede se prijetno in razumno, daleč proč od žena in otrok.

Zato, da ne bi kaj manjkalo evangelijski popolnosti, živijo v skupni hiši, brez osebne lastnine, na enak način, "prizadevajo si, da bi z vezjo miru ohranili edinost duha"⁵⁷. Lahko bi rekli, da ima vsa "množica eno srce in eno dušo"⁵⁸, saj vsakdo sploh ne sledi lastni volji, ampak se bolj trudi, da bi ustregel poveljniku.

Nikdar ne posedajo brez dela, niti se radovedno ne potepajo. Da ne bi zastonj jedli kruha, vedno kadar ne napadajo (kar se le redko pripeti), popravljajo rezila na orožju ali obleko, obnavljajo stare reči in pospravijo, kar je treba. Potem postorijo vse, kar ukaže vojskovodja ali pokaže skupna potreba.

Za njih stan ni pomemben, saj spoštujejo boljšega in ne imenitnejšega. "Tekmujte v medsebojnem spoštovanju"⁵⁹; "nosite bremena drug drugemu, da bi tako izpolnili Kristusovo postavo"⁶⁰. Nikoli ne ostane nekaznovana nobena nesramna beseda, nobeno nekoristno delo ali neumerjen smeh, še tako tiho mrmranje ali šepet, ki ga opazijo. Prezirajo šah in kockanje, sovražijo lov, tisto običajno zabavno plenjenje ptic jih ne veseli. Glumače, čarovnike in pravljíčarje, burkaške popevke kakor tudi javne igre prezirajo kot ničevosti in prazne neumnosti⁶¹ ter se jim izogibajo. Brijejo si lase, saj prav tako kot Apostol vedo, da je "sramota za moža, če si pusti lase"⁶². Nikoli niso počesani, umijejo se redko, raje so ščetinasti, ker zanemarjajo lasišče, ter prašni in črnkasti od oklepa in vročine.

8. Dalje, kadar grozi vojna, se navznoter zavarujejo z vero, navzven pa z mečem in ne z zlatom, saj so oboroženi in ne okrašeni, v sovražnikih vzbujajo strah in ne zavisti. Radi imajo pogumne in iskre konje, ne pa okrašenih in navešenih z nakitom. Mislijo namreč na bitko, ne pa na povorko, zanima jih zmaga in ne slava, zato se bolj trudijo, da bi vzbujali strah kot občudovanje.

Nadalje se v napad ne spustijo lahkomiiselno in zagnano, kot da bi to počeli brezglavo, ampak se skrbno in z vso pazljivostjo in previdnostjo postavijo in razvrstijo v bojno vrsto, prav tako kot je zapisano pri očetih⁶³. Resnično, "pravi Izraelci"⁶⁴ mimi stopajo v boj. Vendar, ko napoči bitka, odložijo prejšnjo spokojnost, kot da bi si rekli: "Mar ne sovražim tistih, ki te sovražijo, Gospod, mar se mi ne studijo tvoji sovražniki"⁶⁵. Nad sovražnike planejo, kot da bi jih imeli za ovce, nikoli jih ne prestraši divja surovost ali številna množica, čeprav so sami maloštevilni. Zavedajo se, da ne smejo računati na lastne moči, na zmago upajo le po moči Gospoda Sabaotha. Verujejo, da je to zanj čudežno

⁵⁷ Efež 4, 3; ⁵⁸ Apd 4, 32; ⁵⁹ Rim 12, 10; ⁶⁰ Gal 6, 2; ⁶¹ cf. Ps 39, 5; ⁶² 1 Kor 11, 14, cf. Sir 22, 3; ⁶³ cf. 1 Mkb 4, 41; 2 Mkb 15, 20; ⁶⁴ Jn 1, 47; ⁶⁵ Ps 138, 21;

lahko, prav tako kot pravi izrek Makabejcev: "Lahko jih mnogo zajamejo maloštevilni, saj za nebeškega Boga ni razločka, ali reši z mnogimi ali maloštevilnimi, zakaj zmaga v boju ni v velikosti vojske, ampak je moč iz nebes"⁶⁶. To so zelo pogosto izkusili, večinoma tako, kot bi jih "eden mogel poditi tisoč in dva bi pognala v beg deset tisoč"⁶⁷.

Na neki čudovit in poseben način se vidi, da so milejši od jagnjeta in drznejši od leva, tako da bi skoraj že podvomil, kako naj jih imenujem, namreč menihe ali viteze, če ne bi bilo nema-
ra primerneje zanje uporabiti kar obe imeni. Ni težko spoznati, da jim ne manjka obojega: ne meniške blagosti ne vojakove hrabrosti. Kaj naj rečemo o tem, razen da je "to delo Gospodovo in je čudovito v naših očeh"⁶⁸.

Takšne je zase izbral Gospod, izvolil je služabnike iz skrajnih koncev zemlje "izmed najhrabrejših v Izraelu," ki čuječ in zvesto "varujejo Salomonovo posteljo, se pravi grob, vsi so oboroženi z mečem in izurjeni v boju"⁶⁹.

Prevedla Darja Šterbenc

⁶⁶ 1 Mkb 3, 18/19; ⁶⁷ 5 Mz 32, 30; ⁶⁸ Ps 117, 23; ⁶⁹ Vp 3, 7/8



BALKANSKI MIR

Bojan Štokelj, artist, l. 1985 je diplomiral na Likovni akademiji v Ljubljani, smer kiparstvo.

Fotografije, ki jih objavljamo v pričujočem tematskem sklopu, so sestavni del projekta *Odavde te može u oko*. Avtor jih je posnel decembra 1994 v Mostarju, večino na razmejitveni črti med položaji muslimanskih in hrvaških oboroženih sil, na t. i. Aleji smrti. Posnetke je kasneje prenesel v računalniški zapis in obdelal z običajnimi postopki digitalne reprografije.

Te slike subtilno razgaljajo lažno funkcijo čistega dokumentiranja – objektivističnega, neemotivnega zapisa neposrednega soočenja z vojno. Odkrito voyeurski pogled kamere skozi luknje in špranje, ki so jih v zidove hiš "izklesali" brezštevilni smrtonosni projektili, kot skozi prestrelnine živega človeškega tkiva lovi v objektiv prostorske zapise in sledove uničenja nekih življenjskih svetov. In prav boleča neobljudenost prostora, ki je otrpnila v statično sliko, nas senzibilizira za to, da lahko zaslišimo krik besa in stok bolečine. Neko povsem drugo oko, podvrženo zakonom čisto drugačne optike in logistike percepcije, lahko v teh slikah zazna trpljenje ranljivih teles in nesmiselnost smrti.

Posredno, na ravni prezentacije, te slike govorijo še o nečem: podobe priložnosti in odrešitve, izstreljene iz različnih vizualnih medijev, zaslonov, displejev in panojev, ki nas vsakodnevno neprizanesljivo zadevajo v oko, niso nič manj usodne kot strelj ostrostrelcev na premnoge anonimne civilne žrtve. Zdi se, da smo spričo teh podob enako neuspešni v evakuiranju razsodnosti duha kot v obvarovanju ranljivih teles pred ubijalskimi izstrelki.

Marjan Kokot

Prinzip Hoffnungslosigkeit

*“... umirali so v pokanju, dimu, plinu, blatu in dežju.
Umirali so zasuti in zadušeni v rovih. Umirali so razžrti od
plina. Umirali so od opeklin. Umirali so povsod, na zemlji, pod
zemljo, v zraku, v mrtvih gozdovih, na obronkih, v kotanjah.*

Edino, kar so imeli, je bilo: vedeli so, kdo so.” (podčrtal S.O.)

Franz Schauwecker

Kakor hitro zapustimo podzemno zaklonišče navidezno naivnega historicizma, ki mu ni nejasen niti en človeški fenomen in ki mu je vse pojasnljivo z igro politične volje, postane očitno, da so le redka vprašanja, ki se upirajo meditaciji v taki meri kot problem vojne. Širok miselni prostor, od Heraklitove metafizike nasprotij preko Hobbesovega vznesenega in Heglovega ravnodušno-samoumevnega stališča o vojni do moderne politifilozofske misli, je poln zmedenih in mimogrede izrečenih trditev, ki le redko postanejo samostojne teme. Toda iz pletiva, narejenega iz metafizičnih nagonov, družbenega iracionalizma in njegovega racionalnega izkoriščanja, samopreizpraševanja in samouničevanja različnih kulturnih entitet, cinizma zgodovine in konkretnih, v različnih nacionalnih in političnih konceptih objektiviziranih cinizmov, ter iz vprašanj, ki so strmoglavno povezana z individualnimi in kolektivnimi identitetami – ni mogoče splesti jopice, ki bi bila dovolj konsistentna, da bi lahko zadovoljlila površen historicistični okus politoloških ekspertov. Prav tistih

torej, ki hipersofisticirano in samopogonsko tehnologijo obstajanja brez kompleksa reducirajo na strankarske programe ali se opirajo na stereotipne kulturološke asociacije, ki trdijo, da vedo, kdo je človek, če jim je dostopna samo informacija, od kod prihaja. Večni poraz in neozdravljiva frustracija vseh zahodnih in vzhodnih svetovnih bojevnika, ki se danes bolj vojskujejo za razumevanja kot za nadoblast, bo ostal misel, da se zgodovina ni sposobna odločiti, katera kultura je višja in bližja Bogu. Od tod ni boljšega izhodišča od Benjaminove ingeniozne postavke, po kateri je vsako dejanje kulture hkrati tudi barbarsko dejanje (za filozofa kulture in zgodovine, ki ni ravnodušen do objektov svojega raziskovanja, bi to spoznanje utegnulo biti porazno; toda v sebi skriva dialektiko, ki se dotika bistva vojne). A če pri tem sledimo miselni frekvenci, ki podrhtava v nemški politični filozofiji med izhodiščnim Benjaminom preko Adornovega senzibilnega obupavanja nad destruktivnimi efekti pojma do Sloterdijkovih analiz travmatičnih učinkov izgubljene vojne na nacijo, ki je to doživela dvakrat v istem stoletju, se bo pojem vojne morda le odprl v vsej svoji kompleksnosti. Pri tem seveda ni brez pomena, da podpisnik teh vrstic že drugo leto preživlja vse večere v kaotičnem etru, v katerem se lomijo silnice usode njegove lastne domovine, ki je trenutno v vojni, in nadaljnega poteka njegove emigracije, ki je vojna. A če abstrahiramo gibanje vojaške tehnike in predrzno izčrpavanje vseh družbenih resursov, kaj pravzaprav pomeni biti v vojni? Kako se sploh opredeliti do vojne kot fenomena, ki v temelju pretresa vero v možnost konsekventnega etosa, ki ne bo danes fungiral kot omejujoči, že jutri pa kot afirmativni faktor ubijanja? Do vojne kot najradikalnejše objektivizacije principa *Hoffnungslosigkeit*?

Medina Delalić

PRIČE IZ 1001 NOĆI Ervinu i Mirjam

Mada ima lice 50. godišnjaka, budući da ga zna svo stanovništvo Sarajeva, čika Mišo je star koliko i sam grad. Znači nekih 400, 500 godina. Svoj je zanat čistača cipela, vjerovatno zbog dugog radnog vijeka, on obavljao perfektno. S druge strane kako je Sarajevo grad iz 1001 noći, u njemu su i svi ostali bili najbolji: slastičari, kuhari, svirači. Ta dobra strana Sarajeva: da izgrađuje otpor prema prosječnosti, dovela je do toga da su se na malim kvadratnim površinama prostora

(na ulici, trgu, pijaci, biblioteci) sudarali ljudi gigantskih dimenzija.

U Mišinim rukama četke plešu. Dok mušterija iz džepa izvadi presavijeno "Oslobodjenje" i raširi ga da počne čitati, posao je već gotov. Mušterija se u vrhovima svojih cipela začudjeno ogleda, a Mišo odlaže četke pažljivo jer kao i svi Cigani vjeruje da predmeti imaju dušu i iz sveg glasa zadovoljno zapjeva melodiju iz filma "Bal na vodi".

Ova melodija background je cijele priče jer se Tariku činilo da ju je čuo i u majčinoj utrobi i da će je čuti čak i kada iskorači u onaj svijet.

Tarik je rođen 25. novembra 1969. na dan kada je 26 godina prije njegovog rođenja održano ZEMALJSKO ANTIFAŠISTIČKO VIJEĆE

Če vprašanje že na neki način sugerira odgovor, potem je tisto, kar odkrivam v pojmu vojne, prav zamrznjena dialektičnost njenega bista, zaradi katere ni niti eminentno metafizična niti eminentno duhovnozgodovinska eskalacija nesmisla. Po moji presoji ostaja vojna prav zato, ker zgodovina skorajda ne navaja primerov vojn med enakovrednimi nasprotniki, ampak praviloma modificirane primere masovnih odstreliv nemočnih (vprašanje je le, če ste bili rekrutirani 1941. ali 1944. leta), podrejena nujnosti izbruha, do katere se gola politična refleksija ne more enoznačno opredeliti. Perspektive žrtve, napadalca in opazovalca so tako različne, da jih ne more zblížati nikakršno načelno strinjanje s tezo, ki jo afirmirajo vse strani, da je vojna zlo. Filozofska patološka ekspertiza pa se želi izogniti politični razlagi in ne odmisli dejstva, da prav v trenutku, ko pišem ta stavek, in seveda v trenutku, ko ga berete, na kdo ve kolikih točkah zemeljske krogle umirajo in trpijo brezštevni ljudje. To je tema. Kdo ima politično-zgodovinski prav na Haitiju, v Bosni, v nekdanjih sovjetskih republikah, v nemirni in izmučeni Afriki – to je za filozofsko etudo o organiziranem ubijanju postransko, čeprav ne povsem nepomembno. Kajti vojne se prekinjajo z obdobji miru prav zaradi dejstva, da sta zgodovinska pravica in zgodovinska krivica v bistvu prazna pojma. Kdor vidi učinek zgodovinske pravice na svojega sovražnika, ne začneja novih vojn proti njemu in njemu podobnim. Nacije ne izgublajo vojn zato, ker bi jih dosegla roka božjega maščevanja, ampak zato, ker ne vedo, kje in kako se je treba ustaviti. Božje maščevanje bi prej utegnilo biti groteskni paradoks, da, kot je nekdo duhovito-ironično pripomnil, zmagovalci v vojnah prevzemajo premise kultur, ki so jih fizično premagali. Zgodo-

NARODNOG OSLOBODJENJA BiH, zbog čega su mu roditelji htjeli dati ime ZAVNOBiH ali se odustalo iz praktičnih razloga, jer nisu znali kako bi ga dozivali. Majka je izračunala da je sin rođen u horoskopskom znaku strijelca. "Znači da je predodređen da bude putnik", rekla je kratko, "zbog toga će se zvati Tarik".

Njegova kuća je toplo mirisala na kafu, pečeno tijesto i baklavu. I kada je zaista polovinom 90.-tih godina počeo grozničavo da putuje, nakon što ju je silom prilika napustio, svim ljubopitljivim je objašnjavao da traži miris svoje kuće. Nosio je sa sobom praznu bočicu (u koju će strpati taj miris kada ga nadje) i oči, kakve imaju članice crkvenih horova dok pjevaju bogobojažne pjesme, ispunjene nadom. Oni koji su ga vidjali u Španiji, Amsterdamu,

Peruu kažu da su mu nosnice, već izobličene od te potrage za mirisom imale veličinu oraha i treperile kao meso tek otvorene školjke.

Dok je još bio u svom rodnom gradu, preko zadnjice je shvatio da je počeo rat. Naime vazdušni udar rakete VBR-a ga je 6. aprila 1992. tako strahovito oborio na stražnjicu da je Bol iz zadnjeg pršljena kičme trncima jureći ka mozgu objasnila da je u pitanju ozbiljna stvar. Rat.

Kada je pogodio prvi tenk, skakao je od radosti, zagrljen sa drugovima. Bila bi to sjajna reklama za Coca Colu.

Kada je išao u izvidjanje iza neprijateljskih linija saznao je šta znači upišati se od straha.

Shvatio je šta je ratno lukavstvo kada je sa saborcima nagovorio UNPROFORCE da mu

vinska logika zahteva, da mora tisti, ki hoče ohraniti in razširiti lastno kulturo, potrpežljivo sedeti doma in čakati krvnike, ki bodo dolgoročneje postali njegove žrtve. Ta bizarna dialektika ledeni kri v žilah, a hkrati plastično orisuje modus zgodovinskega gibanja pojma vojne. Poleg tega pa se neskončno približuje teoretskim obrisom gandhizma – edinega, ki je nasilju ponudil derivat tipično indijskega odpora, ki se vklaplja v globoko budistično spoznanje, da se vsaka zla misel vrača k svojemu avtorju, če je tisti, ki mu je namenjena, ne osmisli in upraviči z lastno zlo mislijo. A to je indijska tradicija, in še to – v kontekstu prav tako številnih vojaških in političnih spopadov v tistih krajih – pretežno deklarativna. Mi pa živimo na kontinentu, ki se je v veliki meri približal odznotraj amerikanizirani in psevdoinperialni ekskluzivni pravici do miru zgolj za sebe. Vendar nihče ne more napovedati, kako dolgo bo še ta kontinent, ki lahko podpiše večino najmonstruoznejših idej in še monstruoznejših realizacij, zares ostal v stanju mirovanja. Kajti med drugim je prav to evro-ameriško stoletje v marsičem, vsaj na globalnem nivoju, transformiralo zgodovinske motive osvajanja in tlačenja šibkejših v ambicijo popolnega uničenja sovražnika. Čeprav je nekoč morda utegnila imeti v sebi kanček viteške plemenitosti, ni vojna od Auschwitzta in Hirošime naprej več niti najmanj podobna generalskim igram in strateškim ukanam. Načete kulture bodo storile vse v iluziji, da je mogoče s popolnim uničenjem tistih, ki so dovolj šibki za propad, uničiti sam princip propadanja. To je druga stran Hitlerjeve meinkampfovske dialektike, po kateri “množice ne razlikujejo, kje se končuje tuja krivica in kje se začneja lastna”. Vendar, ne pozabimo: vojna je privilegij velikih, privilegij napadalcev.

daju 10 litara nafte, ubjeđivši ih da se ispod krvavih čaršafa na nosilima nalazi teški ranjenik. Bilo je zapravo samo sirovo govedje meso.

Vidjećemo ga još kako trči prema neprijateljskim rovovima kako u patetičnim ljubavnim romanima muškarci (ljepotani) trče u zagrljaj svoje nježne drage. I kako na Novu 1995. prelazi aerodromsku pistu. Pored tunela koji su njegovi sunarodnici prokopali kroz zemlju, pista je bila jedini prostor preko kog se moglo izaći iz grada. Kako su je kontrolisali međunarodni mirovni posmatrači na njoj je bio zabranjen pristup Bošnjacima, i za hodaње, o letenju da ne govorimo. Zbog toga mu se tada učini kao kapija njemačkog konclogora za Jevreje, o čemu je gledao u

mnogim filmovima, uglavnom radjenim u crno-bijeloj tehnici.

Visoka bodljikava žica, alarmni uredjaji s unutrašnje strane i strogi vojnički glasovi UNPROFOR-aca koji su puhali u zviždaljku osvijetljavajući velikim snopom reflektora mjesto gdje im se činilo da ima uljeza koji pokušavaju izaći iz Sarajeva. Osjećao je fizičku radost jer su vojnici u bijelom strahovito vikali na neke druge koje su uhvatili. On je imao sreće. “Humanizam je teorija povlaštenih”, zaključio analizirajući svoju sebičnu radost.

Posljednja u mozgu fotografisana noćna slika grada gledanog sa uzvisine, presvučena je sivom koprenom magle. Takva će često isplivati iz njegovih misli i plutati po njima kao što mrtvo tijelo ribe pluta na vodenoj površini.

Bogato "junaško" zgodovino (zanimivo je, da so za zavest privilegiranih celo velika prelivanja krvi kulturološka dejanja, ki so morala biti storjena, če naj bi civilizirani neciviliziranim nadeli civilizacijo) imajo samo tiste nacije, ki so imele po spletu naključij okrog sebe množico manjših skupin, s katerimi se je bilo lahko "junaško" boriti. Obdobje hladne vojne je dokazalo to tezo, po kateri močni dokazujejo svojo moč samo tam, kjer udarec ne more biti vrnjen. Vendar to ni groteskna strahopetnost velesil, ampak pravilo, ki fungira tudi na mnogo nižjih ravneh. Skorajda bi lahko rekli, da gre za planetarna pravila vsakdanjega obnašanja vsakega posameznega subjekta. V tem smislu je vojna na neki način zares nujna. Celo najmiroljubnejši narodi bodo posegli po sili in tuji lastnini, če začnejo verjeti, da je kvantiteta merilo kvalitete, in če transponirajo relativno v absolutno. Vojna ni bila nikoli življenjski stil majhnih, obkroženih z večjimi.

Potrđitev za nekatere od teh splošnih uvodnih opazk lahko najdete, če ponoči prisluhnete topovskemu grmenju, ki prihaja s prostora le nekaj sto kilometrov južneje.

VOJNA IN KULTURA

Vojna, še posebej državljanska, odpira ventile vseh, kdaj pa kdaj tudi upravičenih sociokulturoloških kompleksov podrejenosti: kulturna in ekonomska zapostavljenost vasi se intenzivno kompenzira z rušenjem mest, provincialni duh prazni svojo malomeščansko energijo z uničevanjem kulturnih centrov; praviloma se v proces uničevanja drugačnega vključujejo tiste

"...pred strojem za strijeljanje, pukovnik Aurelijano Buendija morao je da se sjeti onog dalekog popodneva kada ga je otac poveo da upozna led". Čudjenje pukovnika Buendije pred ledom odnosno njegovo pred načinom kako su ga ispitivali birokrati na granici složi u glavi našeg bjegunca misao da su prokletstvo i privilegija posebnosti sinonimi. "Mi svi kao da na čelu imamo žig. Onakav kakvim su nekada žigosali stoku na Divljem zapadu".

P.S.

Jezgro sadašnjeg Sarajeva formirano je 1460. Pod ovim imenom grad se pominje 1507. u značenju polje oko dvorca, od turske riječi saraj što znači dvorac. Rusofili eo ipso antibosanci tumače da njegovo ime potiče od

ruske riječi saraj što znači šupa. Lingvističke polemike pretvorile su se u strašni rat (1992-1998) nakon kojeg je u kotlini ostao lebdjeti samo "sarajevski duh" kojim su majke plašile svoju djecu.

Antropolozi i zaštitnici vrsta u izumiranju misle pak da je rat poveljen da bi se istrijebili Bošnjaci kao posljednja vrsta bijelih crnaca. Kako je godinu dana poslije pohoda Eugena Savojskog koji je 1697. spalio cijeli grad, veliki talas varakine sprao crni pigment sa tijela stanovnika Sarajeva, oni su sem boje kože u genetskom kodu zadržali sve ostale karakteristike crnaca. Budući da sobom nosi tzv. sarajevski pigment, rijeka Miljacka je jedina rijeka tamnosmedje boje. Boje kakvu imaju krznjeni okovratnici na Direrovom autoportretu.

kulturno-politične entitete, ki svojo sociokulturno pozicijo vsemu njenemu ideološkemu in političnemu poveličevanju navkljub dojemajo kot ogroženo, kulturo drugih pa kot motnjo in kontrast, ki "potrjuje" njihovo lastno "ponižanost" (ta kriterij je v glavnem utemeljen na postranskih kulturoloških dejstvih: starost objekta namesto njegove dejanske vrednosti, politična simbolika namesto estetske vzvišenosti). Vse to drži, razen v primeru imperialnih, dobro premišljenih vojn nacij, ki zares čutijo pravico do uzurpiranja tujega življenjskega in političnega prostora. Vendar pa je kulturna dediščina že od nekdaj (tukaj moram pripomniti, da je mogoče vse, kar bi želel povezati izključno z 20. stoletjem in v njem uresničenimi zavidljivimi dosežki destrukcije, duhovnogodovinsko povezati s katerim koli obdobjem v razvoju človeštva, ki se najjasneje odraža prav v razvoju tehnologije uničevanja) cilj napadalcev, ki so, celo kadar tega niso mogli racionalno artikulirati, vsaj slutili, da si ni mogoče podrediti drugega, če prej ne uničiš njegove kulturne identitete. Če hočete neko deželo podrediti za toliko časa, kolikor menite, da zadostuje za zadovoljitev vaših materialnih apetitov, intenzivno ropate tisto, kar je največ vredno. Če pa želite v tisti deželi trajno ostati, boste storili vse, da bi bilo čez nekaj časa nemogoče ugotoviti, da je nekdo živel tam že pred vami. To je logika osvajalca, ki ni niti sam prepričan o prepričljivosti lastne argumentacije. A to je načeloma nemogoče narediti. Kultura je metafizično indiferenten medij konstrukcije in dekonstrukcije, kreacije in uničevanja. In zato je ne more uničiti nikakršna politična volja; lahko doseže vrhunec in propade, a to propadanje je v bistvu notranje, kulturnemu organizmu imanentno gibanje, ki ga lahko zunanji vsiljivci le pospešijo. Mnoge kulture so šele v vojnah, ki so jim pretile, zbrale svoje razsute energije. Vojne so oživile mnoge kulture, obnovile pozabljene pomnike, pometle prah z dokumentov, ki so že sami od sebe razpadali, in jih tako ohranile. To je vojni imanentno maščevanje osvajalcu-barbaru. Kdor hoče dolgo vladati, gradi svetišča podrejenim. Heglov dialektični model hladno registrira nujnost takega dogajanja-preobračanja, vendar pozablja, da tisti, ki je gosposko prepričan, da zadnja beseda pripada suženjskemu, intenzivno sili v cinizem. Adornov negativno dialektični rentgen pa je resničnejši toliko, kolikor sprašuje o vrtoglavicah navadnega človeka v centrifugah zgodovine. Ali zares ni ustvarjanja brez rušenja?

Kdor odgovori na to vprašanje afirmativno, je apologet vojne. Kdor trdi, da je mogoče graditi brez perspektive, da bo zgrajeno nekoč nasilno zrušeno, je idealističen norec, ki ne živi tostran zgodovine. Če na meglenem koncu elaboracije takšnih postavk ugledamo mutanta, podobnega marksističnemu internacionalizmu, se ne bomo kaj prida zmotili. Pacifizem

lahko namreč postane realen temelj nove svetovne politike samo v primeru, da se spremenijo pogoji, ki opredeljujejo politiko nasploh. Sicer pa ostaja *sparing* partner vseh mogočih imperializmov (kakor npr. aktualnih balkanskih, ki so prav toliko krvavi, kot so v svoji motivaciji anahroni, bedni in smešni), ki na njem vadijo nove propagandne pristope in ohranjajo kondicijo med dvema vojnima pohodoma.

Filozofska refleksija vojne mora zato nujno postati sestavni del filozofije kulture in predvsem politične filozofije. Po mnogih oboležjih je vojna namreč tudi metafizična kategorija, ki zgolj zato, ker se kamen spreminja počasneje od misli, ni izumrla skupaj z metafiziko. Od tod nadgrajuje kompleksnost pojma še vprašanje: če je *človek* že zoperstavljen Bogu, kozmosu in naravi, zakaj je zoperstavljen tudi človeku? Od kod nasprotja? Od kod vojne?

VOJNA IN IDENTITETA

“Veliki občutki se pojavljajo v stiku z ‘rečmi’, ki so načeloma nepomembne, ker jih načeloma ni mogoče kupiti.”

Peter Strasser, *Große Gefühle*

Morda je odveč reči: nobene vojne ni mogoče začeti brez forsiranja kolektivne reke-iluzije, imenovane identiteta. *Neco ergo nos sumus*. Če hočete vedeti, koga je treba ubijati, morate vedeti, komu pripadate. In ko junak iz mota te kratke refleksije avtodeflativnih katarz človeškega rodu govori, da je bilo vse, kar so imeli tisti, ki so umirali pod peklenskimi pogoji (in drugim, se pravi s še večjo odgovornostjo, vsiljevali enako peklenke pogoje izginotja), to, da so vedeli, na kateri strani fronte so – pomeni to prav izgubo vsega človeškega v takšnem samorazpoznavanju: “Edino, kar so imeli, je bilo: vedeli so, kdo so.” V takšnem “vem, kdo sem” je kot plavž prižgan pekel samoabstrakcije in samonegiranja, ki človeka in vse v njem ukinja in pretaplja v nekaj na hitrico sklepanih politideoloških pojmov. Vrženost v jaspersovske mejne situacije ustvarja ali navidezno opravičuje dejanje, s katerim se iz lastnega obzorja kot vnet pubertetniški mozolj iztiska vse, kar je človek dotlej mislil, da je. V mentalnih menstruacijah človeštva zares ne sodelujejo ljudje, ampak kdo ve kaj.

James Boldwin, britanski *Minister President*, 1936. leta: “Z vojno in pripravami na vojno je povezano: diplomatska spretnost, izključevanje moralnih pojmov, počitnice za resnico in dodatno žrtvovanje za cinizem.” Že po površnem proučevanju pulza britanske vloge v svetovni zgodovini smo lahko prepričani

¹ Najplodnejša metazgodovinska tla, iz katerih je mogoče razložiti vojne, so igra **erosa** in **tanatosa**; a kaj sta ta dva pola **an sich**, iz česa, iz katerega metafizičnega krvnega obtoka črpata svojo moč, od kod sta se znašla v neregulirani igri umnosti in neumnosti, kako se impulz **tanatosa** transponira v kolektivno iracionalno – to so, skupaj z vprašanjem o neznosni lahкости povzročanja zla, paranoidne teoretske obsesije nekoga, ki je vojno doživel na hišnem pragu in se zato na tem mestu obenem opravičuje tistim, ki so pričakovali, da se bo neposredno praktičnopolitično identificiral kot nekdo, ki je rasel v mestu, iz katerega so bili zaradi napačne **identitete** izgnani vsi njegovi sonarodnjaki, in ki je živel v mestu, ki na čast svetu in vsemu grandioznemu evropskemu političnemu mišljenju prav te dni slavi daljše obleganje od Stalingrada; toda ironija vojne ne dopušča izjem: prav te dni je sarajevski režiser na slovenski televiziji izjavil: "V Sarajevu vlada mentalno ravnotežje. Histerični so tisti zunaj Sarajeva."

o kompetentnosti govornika, ki je svojo ugotovitev izrekel le tri leta pred dejanskim začetkom najglobalnejšega prelivanja krvi v zgodovini države. Kar lahko v omenjenih besedah razberemo kot formulo za vsako oblast, ki je na meji spopada, je skrivnost katere koli politike od nastanka človeške organiziranosti do danes. Kar Baldwin (pogumno, kakor so lahko le ciniki, ki ne le, da jih ni strah razkrivanja mehanizmov svojega vladanja ljudem, ampak jih odkrito mečejo v obraze vsem, ki bodo "v imenu pravice" umirali za izključene moralne pojme ali ki bodo *pro patria* odšli na počitnice v večnost skupaj z resnico) strnjuje v nekaj stavkih, ne velja le za *predvojne* priprave, ampak za doseganje *vsakega* interesa oblasti. Po drugi strani pa je bil britanski premier dovolj moder, da svojega drznega eliksirja ni namenil propagiranju gole "samoobrambe" – komponente takega eliksirja bi, čeprav morda z malce negodovanja, odobril vsak razumen človek. Toda ne. Tisti, ki vas pripravlja na vojno, je odločen s postopnim delovanjem ukiniti vsakršno moralno čustvo in, bog ne daj, občutek resnicoljubja, ki bi vas utegnil privedi v premaknjeno psihološko perspektivo, iz katere bi se vprašali: kaj pa, če je to, kar počne moja domovina, morda napačno? Kadar govori orožje, ne molčijo le muze. Celo najostrejši kritiki družbe med vojno pogosto zamrzujejo svojo kritičnost kot deplasirano, kot soodgovorno za psihološko nepripravljenost nekega mobiliziranega reveža. In to z žalostno tendenco, da se enkrat zamrznjeno nikoli več ne odtali. Pesništvo je protistrup za strupene pike boldwinovskega eliksirja. Zato pred vojno in po njej nikoli ne pojejo iste muze.

Kot vsi pojmi, s katerimi operira povprečna zavest kot z nečim samoumevnim, je tudi vojna povsem transparentna peridična metodologija človeškega bivanja, po drugi strani pa povsem nedostopen pojav. Celo če je t.i. politzgodovinsko ozadje spopada povsem jasno, vojna kot – to smo videli že pri Boldwinu – samostojna instanca ostaja sama v sebi protislovna in za naivno filozofsko zavest, ki preprosto želi vedeti, zakaj se ljudje medsebojno uničujejo, povsem zastrta. Kot profano "nadaljevanje politike z drugimi sredstvi" je "vojaški spopad dveh ali več držav" razmeroma razumljiv, posebej v kontekstu duhovnozgodovinske evolucije prenosa suverenosti s posameznika na kolektiv. Toda filozofijo zanima, kako je mogoče v toliki meri pohabiti družbenost *zoon politikona*, da postane v svoji absolutni in patološki spolitiziranosti absolutno antipolitičen.¹ Zelo pomembno je, da ne popustimo pred naleti teoretiziranega in ponavadi slabo pacifiziranega iluzionizma, ki pojmuje mir kot futurološko konstanto. Kar zadeva možnost trajnega globalnega miru, ni optimistična vsaj četrтина človeštva. Oceno takega števila ljudi pa je treba vsaj resno vzeti, če ji že ni mogoče dati *a priori* prav.

Vojna – če se vrnem k okostju tega poglavja – je spopadanje dveh ali več vakuumskih identitet in torej nujno genealoški problem.

Evropski fašizem in še posebej nacionalsocializem sta oznanila historičen konec paradigme porekla organiziranja moderne družbe po genealoških kriterijih. Blaznost tehničarstva množičnega pomora Židov, ta fantazma apokaliptičnega končnega boja med dvema izvoljenima ljudstvom (podčrtal S. O.), nas ni izrecno poučila zgolj o barbarskih potencialih zahodne kulture, marveč tudi o neprimernosti genealoških miselnih vzorcev. Po l. 1945 smo dejansko izgubili zgodovino, kot zatrjuje Jean Baudrillard: ne zaradi gospostva medijev, temveč bolj prek izsiljene fragilizacije diahroničnih časovnih obzorij, zaradi katere je vedno bolj zaznavna ločitev od tiste temeljne sheme, ki poskuša deducirati bodoče iz porekla. No future. Bodoče kot določeno še-ne smo izgubili...

(...) Množice na dunajskem trgu junakov niso bile pred petdesetimi leti združene po nekem arijskem rodovniku, ampak prek genealoške fikcije, prek kolektivne adaptivne fantazije: ein Volk, ein Reich, ein Führer. (Th. Macho, "So viele Menschen; Jenseits des genealogischen Prinzips". V *Vor der Jahrtausendwende: Berichte zur Lage der Zukunft*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990.)

"Apokaliptična dokončna borba med dvema izvoljenima narodoma" je, tu se lahko strinjamo z Machom, enoznačno

Foto: Bojan Štokelj



opozorila na usihanje genealoškega principa, ne pa tudi na odmiranje genealoških fikcij in adopcijskih fantazem, ki jih lahko, kot se je izkazalo, detektiramo kot končni produkt vseh "priprav" na vojno, kot *conditio sine qua non* vsakega odziva množic na destruktivne apele. Kaj je po dveh svetovnih vojnah zamenjalo ali dopolnilo genealoški princip, princip abstraktne identifikacije, to je treba šele odkriti. Toda kljub latentnemu Machovemu optimizmu nad spontano (?) samoukinitvijo nekega slabega principa, ki žari iz njegovega meditiranja, je jasno, da se je ta princip v za zdaj nedeterminiranih ontoloških silnicah vendarle obdržal. Dobršen del zemeljske krogle išče novo ime in priimek kot od strahu pred brezimnostjo okamenel zapuščeni otrok. In ni treba dvomiti, da se bodo izgubljeni sinovi zgodovine (pred zaprtimi psevdostarševskimi vrati zahodnjaške samozaljubljenosti, ki zdaj brani svoj malomeščanski mir z železnimi zavesami in ne dovoljuje tistim, ki jih je sama pozivala, naj jih – z druge strani – porušijo, niti pokukati v supermarket, ki je za njih postal edina ontološka kategorija, za katero so pripravljeni stopiti v nove križarske vojne) skupaj s tretjim svetom oprijeli prve dobro tempirane in privlačno oblikovane ponudbe identitete, samo da ne bi ostali tisto, kar so. Če bi se bili zares dotaknili dna principa, ki je, tlačén in hujskan od cinizma zgodovinskosti nasploh, spravljal v pogon vse dosedanje vojne mašinerije, bi bil trenutek, iz katerega iztiskam te napol mrakobne meditativne fragmente, videti povsem drugače. Če je ta princip zares prebil dialektični zvočni zid in se v eksploziji petdesetih milijonov mrtvih iz že antikvarne 2. svetovne vojne izgubil v kozmosu, je treba vsaj priznati, da živimo v skladu z njegovo temeljno oporoko. Živimo v zapuščini, ki je včasih videti mračnejša in brezperspektivnejša, kot si jo mrtvi sploh lahko zamislijo. Prekletstvo vsake generacije kot ontološke logistike vojne je po moji presoji mogoče strniti v en sam stavek Ericha Kästnerja v Fabianu: *"Živimo v veliki dobi, in ta je vsak dan večja."*

VOJNA IN ETHOS

"Najslabši in najboljši svet, dva zla, zaradi katerih trpimo: žal moram priznati, da hkrati trpim oba."

Friedrich Rückert

Tako s predznanstvenega kot z znanstvenega stališča je mogoče dojeti vojno na dva bistveno različna načina. Torej, ali se vam zdi normalno umreti naravne smrti ali pa menite, da je naravna smrt privilegij, ki si ga je treba šele zaslužiti. Zato je izkušnja vojne podobna nenavadnim zgodbam povratnikov iz

klinične smrti. Njihova doživetja si lahko predstavljamo z naporom imaginacije, ki pa ni nikdar dosegla stadija, na katerem bi lahko rekla: To je *jaz nisem*. O vojni lahko torej govorimo s stališča zmedenega in ogroženega udeleženca, po drugi strani pa z varne pasivno opazovalske pozicije. Rezultat fenomenologije destrukcije pa najpogosteje iritira: bistvo vojne in njegove zgodovinske objektivacije se skorajda ne stikajo. Za vojnega analitika, ki milijonske številke mrtvih hladnokrvno zapisuje kot rezultate kraljevskih igrin in intrig, je značilna prav ta kraljevska zavest. Za rabine v Auschwitzu (*aus-schwitzen* = izpotiti), ki so se po nekaj dneh v vlogi dušnih pastirjev izvoljenega ljudstva odločili, da Boga vendarle ni, je vojna nekaj povsem drugega. Za teoretika se vojna rojeva iz duha zgodovinske tišine in dolgočasje – le tako je mogoče sploh govoriti o imanenci, transcendenci ali popolni anarhičnosti nečesa tako velikega in krvavega, kot je smisel zgodovine. Za nesrečne praktikante zgodovine je vojna trenutek, v katerem ste sicer še, čeprav je vse tako, kot da vas več ne bi bilo. In le primerjalna analitika vojne bi morda lahko dala teoretski rezultat, ki bi bil vreden pozornosti. Pravim teoretski, ker menim, da je umetnosti uspelo prodreti v neizrekljivo bistvo ubijanja, ki je bistveno drugačno in bistveno malignejše od kriminalnega dejanja kakšnega ljubosumnega moža.

Če *“Dve moči vladata vesolju: luč in teža”* (Simone Weil) – in vse kaže, da je stanje stvari dejansko takšno – so vojne objektivacije svetu in obstoju imanentnega principa praznjenja ontološke elektrike, kar bi nas moralo vznemirjati enako kot pojmi “zlatih stoletij”, “renesans” in posledično “razsvetljenstev” ter obdobji vseh mogočih “razcvetov” itd. Kar vnaša zmedo v to kozmično politologijo, je patos etosa, ki daje človeškemu rodu že od prvih prebujanj zavesti vzvišene zagone kozmične izbranosti. Etos se – kot da prihaja iz nekega drugega kozmosa, ki ni podrejen weilovskim gospodarjem – kakor anarhist-provokator vmešava v igro, ki bi zlo morda lahko in morda morala napraviti normalnejše in običajnejše od dobrega. Ali lahko človeško spoznanje, človeško zaznavanje, nadvlada in ovrže metafizična načela? Ali je mogoče iz dejstva, da vojna mora biti, potegniti kakršno koli konverzacijo, ki bi privedla, pa čeprav le kot kljubovanje metafizičnemu, do tega, da vojne več ne bi bilo? Ali lahko človeški um v sodelovanju z razvitim dojemanjem ali vsaj občutenjem *pomena, ki ga ima eksistenca za drugega*, torej s toleranco, onesposobi ravnodušne ontološke viruse, ki odnotraj najedajo že sicer omahljivo tkivo sveta? Ali bo življenje iz etosa in v etosu (kot kategoriji kdo ve od kod podrejeni kozmičnemu osamljencu) premagalo pomanjkanje imunosti na zlo?

Priznam, da mi ni povsem vseeno, če ta in takšna vprašanja uporabljajo mitološko kadilo, da bi v pojmu zadišala relacija



Foto: Bojan Štokelj

ontološkega pesimizma, torej razumne vere v nezmožnost odprave nečloveških principov in latentnega zgodovinskega optimizma. Vendar pa mi tema daje pravico, da se igram metodičnega skakača, ki se brez komprimirane notranje logike (na vpisni linici na graški univerzi visi plakat z napisom: "*Die Welt ist ein Irrenhaus, aber wir sind Zentrale!*") Sprašujem se, če na zemeljski krogli obstaja točka, kjer bi ta plakat lahko visel, ne da bi kdo ob njem pomislil, da to zares velja za njegovo domovino, mesto, univerzo. Kaj lahko zase reče, da je v skladu z notranjo logiko? Morda vojna?) dotika abstraktnega splošnega v vztrajnem poskusu prodreti do konkretne slike sveta, s katero bi se dalo pojasniti njegovo samonegacijo. Po moji presoji preživlja *Prinzip Hoffnungslosigkeit* samo zaradi dejstva, da je etos v direktno korist politike kot alkimistično sredstvo razpet med izhodiščem in ciljem, namesto da bi bil izhodišče in cilj. Od Platonove *Politheie* do nedavnega grotesknega odločanja Sarajevčanov, če bodo rasisti ali ne, niso bila organizacija skupnega življenja in pravila medsebojnega občevanja nikoli cilj, ki bi nosil v sebi svoj namen. Politika izkorišča to čarovniško razpetost že dve tisočletji in pol in pri tem kreira zavest-bazo družbenega organizma skoraj poljubno ter jo hkrati prezentira kot uresničeno voljo prav tega družbenega organizma. A če je že stoletja znano, da je politika kurba, zakaj ni človeštvo še nikdar poseglo vsaj po mentalnem kondomu? Komur v tej simboliki (sicer še nikoli primernejši kot v zadnjem desetletju

masovnih kampanj za navajanje na prisotnost rumenkaste gume v vsakdanjem življenju) ne diši spermatozoid upanja, ki bi lahko oplodil drobovje smisla za neko novo človeštvo, ta bodisi podcenjuje vlogo predsednika države in vladajoče stranke v svojem življenju, ali pa pozna drugo rešitev, vendar je noče povedati. *Izhodišče je cilj* – to je borbena deviza etosa obstoja nasploh, edinega, ki je sposoben prelomiti pakt med lažjo, politiko in vojno. “*Nočem vedeti, kaj sem bil; hočem postati, kar sem bil*” (E. Canetti). Vse dokler bo dopuščeno, da je simpatija do Nebiti, do uničevanja nasploh, družbeno bolj afirmirana od spoznanja o neponovljivosti Biti in njeni vrednosti – bodo vojne videti kot *metafizično* utemeljene nujnosti in kot *zgodovinsko* neizbežne rešitve medsebojnih mrkih pogledov “*auserwählten Völkern*”. Etos, če sploh še vemo, kaj ta beseda označuje razen sistema brezštevilnih samoomejitev in maloštevilnih omejenih pravic, išče svojo definicijo skozi redefinicijo družbenega življenja nasploh. Zahteva novo *Državo* in novo *Politiko*. Ob tem je samo-umevno rebaziranje človeškega Daseina v neki drugi družbenosti od te, ki jo nudi premočna zahodna slika eksistence nasploh.

V obdobju globalnega miru bi bili samoumevni globalna svoboda in globalna garancija eksistiranja. Šele ko bo politika postala “nadaljevanje pogovora z drugimi sredstvi”, ko se bo vrnila k svojemu prvotnemu pomenu organiziranja življenja, ne pa njegovega uničevanja, bo konec vseh vojn topovska salva na čast novemu človeku, ki se bo zavedal dejstva, da so globalna svoboda, globalna garancija eksistence in globalni mir pravzaprav sinonimi.

VOJNA IN BALKAN

“Za dva kamiona je samo mrtvih.”

Neimenovana priča masakra na sarajevski tržnici

Pred začetkom vojne v Bosni me je fascinirala misel, da je mogoče na neki zapuščeni bosenski poljani z neverjetno natančnostjo določiti kvadratni meter prostora, kjer se sekajo tri usodne svetovne religije, od katerih se ni doslej niti ena povsem posvetila Bogu in odstopila od svetovne moči. Energija, skoncentrirana na tem kvadratnem metru, spravlja mojo polihistorisko imaginacijo še danes do razletavanja. Takrat mi je postalo jasno, zakaj je bil Balkan na nek način od nekdanj poligon za cinične politične eksperimente (oguljenost in zlizanost te fraze je stala na desetisoče človeških življenj). Ni pa mi jasno, kaj imam jaz s cinizmom vzhoda in zahoda, juga in severa, zakaj je ljudem, ki jih poznam kvečjemu po nepreverjenih, površnih stereotipih in iz knjig, toliko do tega, da se

jim menda poklonim. In posebej: od kod nekomu z druge strani dveh rek, ki sta omejevali mojo geografsko identiteto, pravica, da poziva k ubijanju. Včasih pomislim, da bi bilo bolje, če bi bili namesto rek zidovi. Vem pa, da ne bi to ničesar spremenilo. "*Sam Bog ne more tisto, kar se je zgodilo, napraviti za ne-zgodljivo*" (S. Weil).

Ideologije in destruktivni politični impulzi so najučinkovitejši na svojih robovih, tam, kjer se začenja odpor, tam, kjer se spreminjajo agregatna stanja zavesti, ki razpozna svojo različnost. Tako je utrdba balkanoidne (*nota bene*: o balkanoidnem ni treba govoriti s prezirom in gnusom, ampak z aktivnim sožaljem do zgodovinskih obsojencev na vojno; najpogosteje pa se dogaja nasprotno: tisti, ki so v veliki meri odgovorni za primitivizem balkanskega samouničenja, cinično-visokokulturno in s poudarjenim lordovskim prezirom odvrčajo glavo) zavesti erotični odnos do vojne kot usodnostne kategorije fizij in fuzij različnosti, kot *ex pontis*, ki se mu nima smisla poskušati izogniti.

Pa Balkanci? – Ne bom jih zagovarjal, pa tudi njihovih častnih naslovov ne bom zamolčal. To veselje do uničenja, do notranje zmešnjave, svet podoben gorečemu bordelju, ta sardonničen pogled na doživeti ali prihodnji potop, ta grenka ostrina, ta farniente mesečnikov ali morilcev, neka tako izdatna in težka dediščina – ali ni to tisto volilo, iz katerega smo sami izšli? In če jih premaga lesk orožja, trdijo, da zato, da bi se obvarovali zaostanka divjosti. Brez sramu in tolažbe bi se hoteli povaljati v slavi, in njihova sla po slavi je neločljiva od njihove volje po samopotrjevanju in podrejanju, od njihovega nagnjenja do nenadnega zatona. Ko je njihova govorica ostra, njihovi glasovi nečloveški in včasih prostaški, potem se najde tisoč razlogov, ki jih silijo, da kričijo glasneje kot tisti civiliziranci, ki so si obrabili moč glasu. Kot edini 'primitivci' v Evropi si bodo najbrž dali nov impulz; gotovo bo to veljalo za njihovo zadnje ponižanje. Pa vendar, če jugovzhod ne bi bil gnusen, kako potem, da nekdo, ki ga je zapustil in prišel v ta del sveta, to občuti kot padec v brezno – vsekakor nenavadno? (E. M. Cioran, "Rußland und das Virus der Freiheit". V *Geschichte und Utopie*, Stuttgart, 1979)

Ko se je W. Gombrowicz, poljski emigrant, togotil nad manjvrednostnim kompleksom, ki ga kažejo Južnoameričani do evropske kulture, znanosti in *style of life*, je posredno govoril o svoji domovini, ki je trajno ostajala sama sebi tuja (take dežele so vedno vabljuje za osvajanje in uničevanje) zaradi svojega iracionalnega podrejanja načetim okcidentalnim kriterijem. Zločesti potomci mogočne stare dame, kolonialni trgovci z usodo in transfuziologi življenjske energije brezštevlnih narodov še naprej živijo na poziciji moči, ki jim je realno odvzeta. Edino, kar jih izdaja, je njihova nepriljubljenost, da bi se zanj

žrtvovali. A zato je tu Balkan – mešnica *mesečnika* in *morilca* – ki še lahko da smisel pojmu Evropa z grandioznimi konferencami, večdnevnimi in dragimi psevdo-summiti ministrov, ki skakljajo okrog petminutnega transkontinentalnega telefonskega razgovora med Washingtonom, D.C., in Moskvo, ki je, kljub ne povsem željenemu zlomu ideološkega sistema, ostala edini resni partner, s katerim lahko White House kramlja o usodi Evrope.

Da se izrazim jasneje: Balkanski “Absturz ins Leere” je v mnogih segmentih rezultat slabe evropeizacije tega prostora, ki si ga Evropa pravzaprav ne želi kot svojega enakopravnega dela. Zato je polotok postal odtočni kanal za kontinent, ki med stremljenjem za doseganje materialnega bogastva prazni svoje frustracije zaradi vse manjšega vpliva na svetovno dogajanje na svoji periferiji, kjer je to le mogoče. Evropa povzroča vojne tako, da se ponuja kot tržnica lažnih identitet in nastavlja svoje bogastvo kot vabo za siromašne, ki ne razpoznajo iluzije. To spada pod pojem “evropeizacija” nekega prostora. Balkan je samo eden od tistih, ki jih od Evrope vsiljeni kompleks periferije neprestano vodi v vojne, v medsebojna sovraštva, v še večjo, še bolj apokaliptično perifernost.

EIN VOLK, EIN REICH, EIN FÜHRER

“Glede na izkušnje nepoznamo v zgodovini nič bolj zločestega kot te nacije-nederja, kot te sesajoče domovine, kot te velike užaljene materinske boginje s svojimi alegoričnimi prsmi in zastavami in solzami, in svojimi junaškimi sinovi, ki jih najprej odpošljejo, da bi storili nekaj velikega, da bi jih potem zdrsnili v vlažen obetaven grob, ki je, seveda, že placenta za junaške novorojence v domovini.”

Peter Sloterdijk, *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land*, Shurkamp, 1990

Kafka v *Dnevniku*: “Plešite, vi, svinje! Kaj pa imam jaz s tem?”

Prevedel Darinko Kores - Jacks

Samir Osmičević se je rodil leta 1967 v Prijedoru, Bosna in Hercegovina. Filozofsko esejistiko je objavljajl v bosensko-hercegovskih političnih in mladinskih tednikih. Leta 1988 je dobil nagrado za prozo časopisa *Putevi* pod uredništvom Kolje Mićevića. Njegova glavna tematska usmeritev je kritika ideologije in moči. Živi v Gradcu (Avstrija) in je stalni sodelavec mariborskega časopisa *Katedra*.

Preveč, da bi zapopadli...

Gotovo je vojno težko misliti, namreč vojno kot dokončno zlo. Zato je v vsak diskurz v zvezi z vojno (o vojni, pred vojno in po njej, za vojno, proti vojni...) nujno vpisana praznina smisla. Na eni strani se ji bližajo "racionalno" strukturirani diskurzi, sociološki, politični, kritični..., na drugi strani so pričevanjski diskurzi vojne, Tukidid, novinarska poročila, literatura kot zapis koga, ki je vojno preživel. Sama vojna, ta dokončna praksa zla, je med dvema diskurzivnima poloma nekaj radikalno nepojmljivega in torej pravzaprav neizrekljivega, neumestljivega tako v izkustvo kot v filozofijo, pa čeprav je kar naprej navzoča kot sestavina stanja miru, ki ga je v času slabe vesti spričo vietnamske vojne nekdo poimenoval za začasno stanje brez vojne. Globalni sporočilni mediji, ki – kot pač pravijo – prinašajo vojno v naše dnevne sobe, samo še bolj poudarjajo to nepojmljivost in "trans-izkustvenost": vojna je vojna drugega. Tako je tudi, če sem npr. sam preživel vojno, kot vojak, kot ujetnik, kot potencialna civilna žrtev, iz vojne izidem samo v odnosu do tistih, ki se jim to ni posrečilo.

Izkušnja vojne je potemtakem radikalno na strani tistih, ki jih vojna ubije, pohabi, travmatizira. Kolektivna izkušnja vojne je torej neka "neizkustvena izkušnja", če jo merimo glede na njeno poučnost, ki je enaka ničli, saj ta izkušnja (kot nam kaže zgodovinska izkušnja) z ničimer ne jamči, da ne bo več vojne. Toda to nikakor ne pomeni, da o vojni ni mogoče nič

vedeti, nič reflektirati, čeprav je nevtralnost tega vedenja spet nekaj nemogočega. Sam pojem vojne se neprestano retrospektivno spreminja, vsaka nova vojna mu doda nekaj, česar si poprej ni bilo mogoče zamisliti. To spreminjanje pojma še najbolj odločilno seveda zadene tiste, ki jih vojna zajame, čeprav si niso mogli misliti, da jih bo.

“Znova in znova je v našem stoletju zlo bilo *praxis* – zavestni projekt človeških kolektivnosti. Dojemati ga, pomeni preučevati družbene strukture in dinamike, iz katerih so ljudje delovali zato, da bi uničili na milijone drugih ljudi. Kakšne vrste družb, kakšni družbeni stresi in protislovja so proizvedli masovni umor?” (Aronson, 1983: 11-12.)

Z vprašanji o vojni in potem z odgovori na ta vprašanja ni mogoče priti mnogo dlje kot do neprekoračljive meje, onkraj katere je radikalni absurd vojne. Tega v različnih diskurzih o njem opisujejo – še zlasti, če gre za neposredne udeležence vojne – neekzaktni pojmi iz emocionalnega registra: groza, strah, zverinstvo, norost... Toda ali to pomeni, da mora razum, ali v nemško artikulirani razliki z njim, um, kratkomalo opustiti poskuse spopadanja z vojno, skupaj z vsaj medlim upanjem, da je vsaj kakšne rezultate tega spopada mogoče investirati kam v vzgojo in izobraževanje ali celo v politiko, skratka v kako družbeno prakso, zato da bi se le-ta mogla izogniti svoji sprevrnitvi v zlo? Podlaga za to vprašanje je v tistem manku izkušnje, če hočete zgodovinske izkušnje, ki nakazuje strahotno zmoto. To je npr. F. A. Hayek dovolj razvidno in povsem preprosto izrazil takole: “Verjetno drži, da je izjemen obseg zločinov, ki so jih zagrešile totalitarne vlade, prej okrepljen prepričanje, da se kaj takega pri nas ne more zgoditi, kot strah pred tem, da bi se nam kaj takega lahko zgodilo. Če gledamo nacistično Nemčijo, se nam zdi, da je prepad, ki nas ločuje od nje, tako globok, da tamkajšnja dogajanja nimajo nič skupnega z dogajanjem pri nas.” (Hayek, 1991: 191.)

Naj je oddaljenost od žarišč prostorska ali časovna, vprašanje o vojni kot rezultatu spleta politik, socialnih napetosti, masovno-psihološko-ideoloških dejavnikov je treba postaviti vedno s stališča *tu in zdaj*, striktno *antievolutijsko*. Vojne so vsekakor bile v vsej zgodovini, iz česar skoraj samoumevno izhaja sklep, da so vojne pač “bile del razvoja”, iz katerega so med drugim izšle tudi “moderne nacije”. Tako je npr. že stvar vsakdanjega prepričanja članov teh nacij, da so sedanje vojne na obrobjih “civilizacije” simptom “predmodernosti”, znak dejstva, da nekatere etnije capljajo za razvojem civiliziranih nacij in so pač v neki minuli fazi – kot da se tako prva svetovna vojna kot holokavst ne bi primerila že na visoki “civilizacijski stopnji”.

KLASIFIKACIJA DISKURZOV

Uvodoma smo rekli, da je v zvezi z vojno vedno nekaj neizrekljivega, kar pomeni, da je polje neizrekljivega glede vojne precej obsežnejše kot na drugih področjih in poljih prakse in teorije. Če bi filozofija, sociologija in psihoanaliza prišle v opredeljevanju vojne tako daleč, kot so npr. na področjih estetike, ekonomije, kulture, javnega mnenja, osebnostnih frustracij itd., in bi v enaki meri proniknile v splošni pojmovnik, bi lahko gojili upanje v prihodnost brez vojne. Toda tako daleč niso prodrle zato, ker ne morejo: če je vsak diskurz konec koncev nujno utemeljen s praznino smisla (nesimboli-zabilnim presežkom), je praksa vojne kot kolektivno vzajemno uničevanje nesmisel vseh nesmislov.

Radikalna nesmiselnost vojne, ne glede na njen prvotni vzrok, je razlog pomanjkanju dovolj povednega diskurza o njej, kar pa ne pomeni, da sama praksa vojne ni hkrati diskurzivna. Lahko bi izdelali obširno tipologijo diskurzov v zvezi z vojno, kar je pravzaprav že bilo tudi storjeno. Za ilustracijo pa si tukaj izdelajmo samo osnovno klasifikacijo. Diskurze, ki se nanašajo na vojno, najprej lahko razdelimo v dve kategoriji:

1. diskurzi o vojni,
2. diskurzi vojne.

Ti dve kategoriji diskurzov lahko delimo naprej.

Ad 1.:

a) Historični in historicistični diskurz obravnava vojne v dimenziji njihove minulosti in pretežno evalvira njihove posledice in učinke na druge kategorije, ki so sestavine tega diskurza (oblikovanje držav, "razvoj" družbe itd.). Filozofski diskurz je nemara treba vpisati prav v to podtočko, čeprav pogosto problematizira historična dognanja, vendar pa je praviloma prav tako mogoč predvsem "za nazaj".

b) Politološko-ekonomsko-sociološki diskurz racionalno analizira strukturne vzroke vojaških konfliktov, ugotavlja ekonomske učinke vojaške industrije, razvija teorije o vlogi konfliktnih ekonomskih interesov, njihovih ideoloških izrazov, diagnosticira potencialne konflikte, prognozira njihov izbruh ipd.

c) Sociološko-psihološki diskurz se ukvarja z iskanjem odgovorov na vprašanja o razlogih in vzrokih, ki posameznike spreminjajo v kolektivne morilce, dešifrira vloge ideologij, mentalitet in mitologij, ne nazadnje pa se ukvarja s travmatičnimi posledicami vojn pri posameznikih.

d) Literarni diskurz je morda še najbolj učinkovit v opisovanju vojne, njenih realnih razsežnosti, mejnih eksistencialnih situacij, interpersonalnih razmerij udeležencev vojne, spektra intenzivnih emocij itd. Na eni strani ta diskurz soustvarja vojno mito-

logijo (npr. herojstva ipd.), na drugi pa je najučinkovitejši protivojni diskurz. Romani kot npr. Cranov *Rdeči znak hrabrosti*, Celinovo *Potovanje na konec noči*, Vonnegutova *Klavnica pet*, Ballardov *Imperij sonca* verjetno povedo o vojnah dobe modernizma, kar je v estetski formi romana sploh mogoče povedati.

e) Medijski diskurz bolj ali manj povzema in sintetizira vse prejšnje (njegove značilnosti pa so seveda odvisne tudi od "narave" množičnega medija) in zlasti dandanes s svojo avdio-vizualno globalnostjo prispeva spektakelski vidik, kakršen je pred njim bil mogoč samo v igranem filmu. Ta tip diskurza je nedvomno učinkovit, a ta učinkovitost je dvoumna in razpršena.

f) Pacifistični diskurz je v vsebinsko-formalnem pogledu prav tako sintetičen in pomeni zbiranje argumentov proti vsakršni vojni ter kot tak utemeljuje politična gibanja, katerih prepričljivost pa je ob dejanskih vojnih konfliktih relativno majhna.

Ad 2.:

a) Obrambni diskurz je najsplošnejši diskurz vojne, ki ga prakticirajo nacionalni politični vodje, predstavniki nadnacionalnih obrambnih organizacij in seveda vojaške elite. Na civilno območje se ta diskurz privezuje z retoriko varnosti.

b) Ideološki in ideologizirani diskurzi, kamor sodijo rasistični, nacionalistični, revolucionarni in versko-fundamentalistični diskurzi, se od prevladujočega obrambnega diskurza razlikujejo po tem, da izrekajo tudi odprto agresivne namere, propagirajo vojno kot sredstvo za doseg ciljev, kakršni so osvoboditev, združitev nacije, odprava razrednega izkoriščanja ipd. Sicer pa je poglavitna lastnost teh diskurzov, da izdelujejo širše in mobilizirajoče utemeljitve za upravičenost vojne.

c) Vojaški oz. militaristični diskurz je nemara mogoče izločiti kot "strokovni" diskurz vojne, ki zajema t.i. vojaške znanosti v vsem spektru od naravoslovno-tehnološkega do geopolitično-strateškega aspekta.

Jasno je, da naštetih diskurzov največkrat ne moremo identificirati v čisti obliki, ampak se medsebojno prepletajo. Gotovo je, da vojno večinoma racionalizirajo, se odmikajo od območja njene nesmiselnosti, se predstavljajo kot npr. real-politični in se v povzemajoči obrambni različici pravzaprav predstavljajo kot diskurzi odvrčanja vojne (*deterrence*) z grožnjo vojne. Na drugi ravni pa vse te diskurze preči še posebna razlika, ki jo prinašajo pomeni pojma civilizacije. Po tej razliki se našeti diskurzi razvrščajo najprej v tiste, ki predpostavljajo, da je vojna mogoča v dveh variantah:

a) kot vojna med ljudstvi (državami, etničnimi, religioznimi skupinami) zunaj območja razvite civilizacije;

b) kot obrambna vojna višje civilizacije proti barbarski grožnji.

Prva varianta je tudi prevladujoča, še zlasti v zahodnih kulturah. Nasproti temu pa končno lahko identificiramo drugi tip diskurza, ki išče vzroke za vojno v sami strukturiranosti civilizacije. Poleg deloma pacifističnega lahko v ta tip diskurza uvrstimo vrsto intelektualnih, kritičnih, predvsem družboslovno-humanističnih diskurzov.

Že sama takšna hitra klasifikacija diskurzov v polju, ki obkroža zlo prakso vojne, torej pokaže, da se vojna skozi ideologije, dominantne kulture in vsebovane mitologije vpisuje v strukturo realnega v obeh smislih besede – kot neka dejanskost in kot konvencionalni imaginarij. Intelektualni, nasproti vojni kritično zasnovani diskurz je v polju te realnosti nujno marginaliziran, "neozdravljivo" civilen in konec koncev edini, ki lahko nudi neko oporo utopiji sveta brez vojn.

MNOŽIČNI ZLOČIN

Vojne, ki smo jim (bili) priča po drugi svetovni vojni, so seveda navzoče v vseh oblikah – tudi tu bi lahko razvili obsežnejšo klasifikacijo – namreč omejenih ali kratkotrajnih vojaških spopadov ali pa obsežnih spopadov z velikim številom civilnih žrtev, genocidom, velikimi uničevanji itd. Tudi glede neposrednih vzrokov vojn se malodane zdi, da je vsak razlog, ki si ga lahko zamislimo, zadosten za sproženje vojaškega spopada ali velikih uničevanj.

Toda tisto, kar je vendarle ključno, kar je v vrsti vojn tudi po drugi svetovni vojni vedno znova izstopalo kot ponovitev, je bil nacistični holokavst. Še celo nič manj strašni stalinistični teror je bil v vseh svojih razsežnostih in s prištetimi specifikami naknadno razumljen na ozadju nacističnega holokavsta. Vsaka vojna po drugi svetovni vojni je potencialni holokavst in vsej ironiji navkljub smo sem in tja prisiljeni zahtevati vojaško angažiranje za zaustavitev ponovitve holokavsta ali v takšno angažiranje upati. Nacistični holokavst je po svojih osnovnih značilnostih paradigma konsekvenc vojne.

"Ali je kaj edinstvenega v zvezi s holokavstom, če ga primerjamo z drugimi množičnimi umori stoletja? Holokavst izstopa iz sprejete pokrajine smrti dvajsetega stoletja kot množični umor, ki je izrazito brez instrumentalnega smotra: ni dojemljivega razloga zanj." (Aronson, 1983: 25.)

Čeprav morda "naivna" humanistična pamet holokavst dojema predvsem kot oznako neke zaobljube, tistega "nikoli več", pa je očitno predvsem to, da je holokavst bil zaresna demonstracija razsežnosti modernih vojn skorajda na ravni morbidnega ideala, ki ga je sicer težko doseči, a se je mogoče v tej smeri potruditi. S holokavstom je "herojski" vojaški spopad postal samo neka

vmesna epizoda, faza vojne, ki se dokončno udejanji z množičnimi grozodejstvi, bombardiranjem civilnih naselij in kajpak koncentracijskimi taborišči. Vietnam, Nigerija (oz. Biafra), Kambodža, Somalija, Bosna in Hercegovina, Ruanda..., znova in znova se ponavlja osnovna shema, variacije so v definiranju žrtev množičnih obračunov, njihovem številu, lokalnim kulturam prilagojenih "metodah" množičnih zločinov, a slej ko prej gre za uničevanje domnevno brez vojaškega smotra v ožjem smislu. Holokavst je bil torej bolj model za večino modernih vojn kot pa opozorilo, ki bi učinkovalo odvračajoče. Funkcija holokavsta je pravzaprav sama na sebi nerazumljiva. Tako imenovana dokončna rešitev židovskega vprašanja ni imela nikakršne utemeljitve, bila je cilj sama sebi:

"Nemci (...) so obkolili Žide in jih odpeljali v plinske celice *potem*, ko so zagospodarili na določenem območju, *ne pa zato*, da bi mu zagospodarili. Iztrebljenje Židov je bilo cilj samemu sebi.

Dokončna rešitev je pravzaprav oslabil nemško sposobnost za bojevanje. Skoraj celotno madžarsko židovsko skupnost so transportirali v Auschwitz v maju in juniju 1944 in jo tam umorili s plinom, medtem ko so Sovjeti potiskali Nemce iz Vzhodne Evrope, Britanci in Američani pa so napadali v Normandiji. Ali niso bili vojaki in oprema bolj potrebni za to, da bi odvračali Sovjete na vzhodu Madžarske? Mar 147 vlakov s po tridesetimi vagoni ni bilo bolj potrebno za hiter prevoz vojakov na vedno več front? 'Bolj potrebno' – noben takšen račun ni motiviral nemške politike, kajti iztrebljenje Židov samo je bilo tako nujno, da sta približevanje Rdeče armade in gotovega poraza samo še intenzivirala delovanje peči. Bilo je tako, kot da je to bilo konec koncev Hitlerjev smoter, sveta misija nacistov, njihov prispevek zahodni civilizaciji." (Aronson, 1983: 26.)

Prav ta "cilj samemu sebi" je tista "paradigma", ki jo lahko slutimo v vsakem govorjenju o kakršnikoli "koristnosti" vojne za karkoli. To, da je ves čas, dokler imamo opravka z grožnjo vojne, posledica večji ali manjši (če ni preveč cinično sploh govoriti o kvantitativnih razlikah) holokavst, je predmet nenehne amnezije. Tako npr. Francis Fukuyama vidi zasluge za napredek znanosti v oboroževalnem tekmovanju: "Prvi način, na katerega moderna naravoslovna znanost producira zgodovinsko spremembo, je hkrati ciljen in univerzalen, je oboroževalna tekma.

Verjetnost vojne je močna sila za racionalizacijo družb in za oblikovanje uniformnih družbenih struktur preko meja kultur." (Fukuyama, 1992: 73.)

Nemara ni bistveno, koliko argumentov v prid takšnim trditvam je še mogoče naštet. Pomembneje je, da je sama takšna enunciacija izvedena s selektivno rekonstrukcijo "razvoja" s točke ne samo sedanjosti, ampak z gledišča zahodne kulture,

pojmovane kot civilizacije. Toda hkrati prav takšna izjava pritrjuje temu, da je vojna po svojem pojmu, v katerega je neizbrižno vpisan holokavst, prav stvar same te civilizacije, ki se ponaša z znanostjo, tehnologijo in liberalno kulturo. Skoraj šestdeset let poprej je Walter Benjamin polemiziral s takim nazorom. Indentificiral ga je v Marinettijevem manifestu, ki končno dopolnitev estetike vidi v vojni; to po Benjaminu pomeni, da je... "samo-odtujitev človeštva dosegla tisto stopnjo, ki dopušča, da človeštvo svoje lastno uničenje doživlja kot estetski užitek prvega reda" (Benjamin, 1969: 242).

Teoretsko in praktično nacistični holokavst ni bil nikakršno naključje, vpisan je v samo "kodo" sodobne civilizacije, je navsezadnje razvitje vseh njenih "progresivnih" in kakorkoli smiselnih dejavnosti na področju, kjer ne gre več za racionalno dojemljiv smisel, ampak za zaposlitev vseh racionalnih moči (logistike, analize, psihologije...) za dopolnitev končnega absurda. Pacifisti se vsaj v eni točki ne motijo: obstoj vzajemno ogrožajočih se armad, ki požirajo neizmerne ekonomske potenciale, nenehno jamči perpetuiranje iste "kode", istega nesmisla, istih nevarnosti, patriotske vzgoje... Problem, ki ga pacifizem ni rešil, pa je, da mu ni uspelo pokazati točke, kjer bi bilo mogoče presekati *circulus vitiosus*.

SPEKTRI DVOMA

Konec bipolarnega sveta je nemara prinesel kratkotrajno iluzijo o "koncu zgodovine", zgodovine, konstituirane s konfliktnostjo in vojnami. Tudi na področju vojskovanja se je, seveda z izdatno pomočjo medijske dramaturgije, za trenutek prikazala možnost vojne kot "dobrega *praxisa*", rabe vojaške sile za preprečitev agresije in njenih posledic. Diskurzu vojne je bilo treba po zalivskem spopadu, kot se je zdelo, pripisati še diskurz visokotehnološke vojaške operacije omejenega obsega in trajanja. Toda ni bilo treba čakati posebno dolgo in vojna "na ozemlju bivše Jugoslavije" je v kali zatrla vsako tovrstno pozitivno upanje v "dobro vojno" postmodernosti.

Jacques Derrida, mislec našega *fin de siecla*, je v svoji zadnji knjigi *Marxovi spektri* vrnil vrednost dvomu in s svojimi kategorijami razlike, razloke, premestitve, metonimije... začrtal perspektivo mračnega nadaljevanja civilizacije. Kar zadeva našo tukajšnjo ožjo temo, je v nekaj točkah opozoril na to, da sta oboroževalna industrija in trgovina "vpisani v normalno regulacijo znanstvenega raziskovanja, ekonomije in socializacije dela v zahodnih demokracijah" (Derrida, 1994: 82). Nuklearno orožje je postalo predmet "diseminacije" in končno medetnične vojne predstavljajo: "(...) proces, še več, pozitivni pogoj stabi-

lizacije, ki jih ona sama vedno na novo sproža (...) razmeščanje premestitev sproži začetek gibanja. In odreja mesto in odreja vzpon. Vsa nacionalna ukoreninjenost, na primer, tiči predvsem v spominu ali tesnobi premeščenih (smisel se nanaša tudi na razseljenost, op. D. Š.) – ali premestljivih – populacij.” (Derrida, 1994: 82-83.)

Zato (med drugim) torej “spektri Marxa” kot filozofa, ki ga iluzorični optimizem po padcu Berlinskega zidu potiska v pozabo, a mu nova, spremenjena geografija (nič kaj dosti več kot to) sveta spet odreja mesto v marginalizirani kritiki tistih, ki se upirajo amneziji, pozabi holokavsta in definiranju civilizacije kot nečesa, čemur se ne more (več) primeriti barbarstvo. Derrida je filozofski v vsem, tudi v posvetilu na začetku knjige, namenjenemu Chrisu Haniju, ubitemu južnoafriškemu komunistu: “(...) historično nasilje apartheida je vselej mogoče obravnavati kot metonimijo. V njegovi preteklosti kot tudi njegovi sedanjosti. Po različnih poteh (kondenzacija, premestitev, izraz ali reprezentacija) lahko vselej z njegovo posebnostjo dešifriramo tako veliko drugega nasilja, ki se zdaj dogaja na svetu. Nenadoma del, vzrok, učinek, zgled, tisto, kar se dogaja tam, prevaja tisto, kar se dogaja tukaj, vedno tukaj, kjerkoli že smo in kamorkoli gledamo, kar najbližje domu. Neskončna odgovornost torej, noben počitek ni dovoljen za katerokoli obliko čiste vesti.” (Derrida, 1994: XV.)

Za razliko od “prejšnjega sveta”, Fukuyamove zgodovine, smo zdaj samo še bolj brez konceptov. Kar je od njih ostalo, se vpisuje v *dogodek* kot nekaj nadrejenega konceptom. Vojna, ki ostaja tu, torej spremljevalka civilizacije, ostaja tisti nesmisel, v katerega se vpisuje vse smiselno v omejenem prostoru.

Darko Štrajn, doktor filozofije, raziskovalec na Pedagoškem inštitutu pri Univerzi v Ljubljani.

REFERENCE

- ARONSON, Ronald (1983): *The Dialectics of Disaster*, Verso Editions, London.
- BENJAMIN, Walter (1969): *Illuminations*, Schocken Books, New York.
- DERRIDA, Jacques (1994): *Specters of Marx*, Routledge, New York, London.
- FUKUYAMA, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*, Penguin Books, Harmondsworth.
- HAYEK, Friedrich August von (1991): *Pot v hlapčevstvo*, Državna založba Slovenije, Ljubljana.

Nekrolog mirovnemu gibanju¹

Lansko leto je Hans Magnus Enzensberger v Spieglu v daljšem eseju o nemoči in brezupnem moraliziranju (mirovnega) globalizma spričo številnih vojn po svetu, še bolj pa spričo vojne v Bosni in Hercegovini, zapisal "svetoskrunski" stavek: *"Nicht Somalia ist unsere Priorität, sondern Hoyerswerda und Rostock, Möllne und Solingen."* ("Naša prioriteta ni Somalija, temveč Hoyerswerda in Rostock, Möllne in Solingen.") in nadaljeval: *"Dazu reichen unsere Handlungsmöglichkeiten aus, das ist jedem einzelnen zuzumuten, dafür haben wir zu haften"* (Za to zadostujejo naše zmožnosti delovanja, to lahko pričakujemo od vsakega posameznika, za to smo odgovorni).² Seveda je nanj nujno in takoj priletel očitek, da gre pri tej izjavi za nacionalizem, da gre za *Rückzug aufs Nationale* (umik v nacionalno) oziroma kot je zapisal Andre Glucksmann: *"Nach Jahrzehnten des Dissenses arbeitet die illustre deutsche Intelligenzija nun mit der etablierten deutschen Presse zusammen"* (Po desetletjih nestrinjanja zdaj razsvetljena nemška inteligenca sodeluje z etabliranim nemškim tiskom). Glavni očitek Enzensbergerju je bil, da zapušča globalistično pozicijo in da razmišlja v smislu, da tisto, *"was Tschernobyl, Moskau oder Belgrad zustoßt, den glücklichen Bürger von München oder Vaison-la-Romaine nicht betreffe"* (se tisto, kar zadene Černobil, Moskvo ali Beograd, srečnega meščana Münchna ali Vaison-la-Romaine ne tiče).³ Vendar je bila pri

¹ Tekst je bil napisan konec leta 1993. Najprej je bil objavljen v **Alpe Adria, Informationsblatt der Alpen Adria Friedensbewegung**, št. 2/94. Njegove polemične oblike tu nisem hotela spreminjati, saj je prav to povzročilo, da ga je, nekoliko skrajšanega, 29.12.1994 objavil tudi **Frankfurter Rundschau**.

² Hans Magnus Enzensberger, "Ausblicke auf den Bürgerkrieg", **Spiegel**, št.25, 21.6.1993.

³ Andre Glucksmann, "Ein neuer vogel Strauß", **Spiegel**, št.37, 13.9.1993.

⁴ Vse to kljub temu, da je njegova pozicija samo hrbtna plat globalizma, kar je najbolj razvidno iz tega, da večino vojn, o katerih govori, imenuje "državljanske", tudi tisto v Bosni in Hercegovini.

tem glavna nota Enzensbergerjeve pozicije izpuščena. Kajti Enzensberger je jasno zarisal problematičnost histerične globalistične pozicije, ki v svoji moralizirajoči pozi v zvezi z dokončanjem vojne ne more (ne v političnem ne v moralnem smislu) doseči ničesar.⁴

GLOBALIZEM IN NACIONALIZEM

Toda zakaj omenjam Enzensbergerjevo izjavo in polemiko, ki je sledila? Najprej zaradi tega, ker bi rada poudarila tisto, kar je po mojem travmatična točka, ki jo je ustvaril dolgoleten medblokovski aktivizem zahodnoevropske levo-mirovniško usmerjene inteligence. Seveda aktivizem, ki je izhajal iz čisto določenih predpostavk in krogov, utemeljenih predvsem v študentskem gibanju v šestdesetih in njegovi ideološko-teoretski utemeljitvi. Gre za iste ljudi, ki so po eni strani simpatizirali z levim terorizmom in po drugi strani pozneje, znotraj antiatomarnega gibanja pridigali nenasilno akcijo. Travmatičnost Enzensbergerjeve izjave je seveda v tem, da sprevrača dolgoletno aktivistično geslo *think globally, act locally* in da sporoča ne samo, da je človek kot posameznik, kot enkratno bitje spričo globalnega dogajanja tako rekoč popolnoma nemočen, pa naj si to prizna ali ne. Sporoča tudi, da je globalna projekcija mnogokrat lahko le histerizacija, ki v primeru slepega aktivizma pripelje do ničelnega učinka. Kar seveda še ne pomeni, da mora obupati. Obupati mora v točki, ko zaradi globalne histerije postane neobčutljiv za probleme svoje najbližje okolice. Zdi se, da bi lahko bila poanta tega razmi-

Taka je vojna, tak je vojskovodja, ki jo vodi, taka je teorija, ki jo uravnava. Vendar vojna ni kratkočasenje, ni zgolj veselje za tveganjem in uspehom, ni delo prostega navdušenja; je resno sredstvo za resen smoter. Vse, kar vojna od palete sreče nosi na sebi, vse kar pobere od teh nihanj strasti, poguma, fantazije, navdušenja, so samo posebnosti tega sredstva.

Vojna neke skupnosti – celih ljudstev – in posebno *omikanih* ljudstev izhaja vedno iz političnega stanja in jo vedno izzove politični motiv. Je torej političen akt. Če bi sedaj bil popolnejši, bolj neoviran, absoluten izraz sile, kakor smo si ga morali izpeljati iz njegovega golega pojma, bi od tistega trenutka naprej, ko ga je politika priklicala, stopil na njeno mesto kot nekaj od nje povsem neodvisnega,

jo izpodrinil in sledil le svojim lastnim zakonom, tako kot izstreljeni mini po danih koordinatah ne moremo spreminjati smeri in jo voditi. Stvar je bila do sedaj dejansko tudi tako mišljena, kadarkoli je pomanjkanje harmonije med politiko in vojskovanjem vodilo k teoretičnim razlikovanjem načina. Vendar ni tako in ta predstava je v osnovi zgrešena. Vojna dejanskega sveta ni, kot smo videli, nobena takšna skrajnost, ki bi njegovo napetost sprostito v eni sami izpraznitvi, temveč je učinkovanje sil, ki se ne razvijajo popolnoma na enak način in enakomerno, temveč ki zdaj zadovoljivo naraščajo, da bi premagale odpor, katerim sta postavljena nasproti vztrajnost in trenje, drugič pa so prešibke, da učinkujejo. Tako je vojna po svoje bolj ali manj silovito

šljanja, s katerim se zvečine strinjam, da je treba tudi predvsem "misliti lokalno" in ne samo biti "aktiven". Poraz lokalnega evropskega aktivizma se namreč kaže ravno v točki vojne v bivši Jugoslaviji. Saj je ob kopičenju velikih in daljnih problemov (polne ulice ob bombardiranju Iraka, ki je bil seveda dovolj daleč, da je bilo ulice lahko napolniti) nujno zatajil ob neskončno bližjem problemu. In, ne nazadnje, oziroma kar je najbolj daljnosežnega pomena, *izgubil je komponento mišljenja, razsojanja*. Ob izbruhu vojne v bivši Jugoslaviji ni bilo nobenih množičnih demonstracij več, nihče ni zares nikogar obsojal ("Proti komu pa naj demonstriramo?" mi je dejala ena od znanih mirovnic). Če so se demonstranti lahko enoznačno postavili na stran Iraka v primeru bombardiranja, pa je bila v slovensko-hrvaško-bosanskem primeru enoznačnost v nereagiranju. Takrat je bilo v medijih tudi nekako sklenjeno, češ da je mirovno gibanje zatajilo. Ker ni šlo na ulice. Vendar je bila reakcija zelo usklajena s tisto v primeru Iraka. Skupna točka obeh reakcij je bila zahteva po antirepresivnosti. V primeru Iraka so mirovniki demonstrirali proti ameriški "represiji" in represiji Združenih narodov. V primeru Jugoslavije pa niso demonstrirali iz istih razlogov. Nihče ni protestiral, dokler niso bile uvedene sankcije proti Zvezni republiki Jugoslaviji, protestirali so kvečjemu zato, ker so jih hoteli preprečiti. Obenem pa tudi ni nihče napadel srbske politike, ki se je uspešno skrivala za konceptom jugoslovanstva.⁵ Da "nimajo dovolj informacij", je bil izgovor, da "ni čisto jasno, za kaj gre", je bilo pojasnilo, medtem pa je vojna dobila svoj polni zamah in začela svoj mrtvaški ples. Obenem je prevladal duh popolne "empatije"...

⁵ Po mojem mnenju najboljšo analizo tega fenomena lahko najdemo v Tonči Kuzmanić, "Understanding the War in Former Yugoslavia", Kuzmanić & Truger (ur.): **Yugoslavia, War...**, 2. izdaja, Mirovni inštitut v Ljubljani in ÖSFK Schlaining, 1993.

pulziranje napetosti in torej bolj ali manj hitro sprosti napetosti in izčrpa sile; z drugimi besedami: bolj ali manj hitro pelje do cilja, vendar traja še vedno dovolj dolgo, da se jo ob njenem poteku usmeri tako ali drugače, skratka, da ostane pokorna volji vodeče inteligence. Pomislimo sedaj, da vojna izhaja od političnega smotra, torej je naravno, da ta prvi motiv, ki jo je priklinal v življenje, ostane prvi in najvišji ozir pri njenem izvajanju. Vendar politični smoter zato ni despotski zakonodajalec, mora se podrediti naravi sredstva in se s tem pogosto povsem spremeni, toda vedno je to, kar se mora najprej pritegniti v premislek. Politika bo torej prevevala celotni vojni akt in imela nanj stalen vpliv, kolikor to dopušča narava njegovih eksplozivajočih sil.

Vidimo torej, da vojna ni zgolj politični akt, temveč pravi politični instrument, nadaljevanje političnega občejanja, izvajanje le tega z drugimi sredstvi. Kar sedaj še ostane značilno za vojno, se nanaša na posebno naravo njenih sredstev. V vsakem posameznem primeru lahko umetnost vojskovanja v splošnem in vojskovodje terjata, da usmeritve in namere politike niso v protislovju s temi sredstvi. Ta zahteva resnično ni majhna; toda kako močno v posameznih primerih povratno učinkuje na politične namere, si moramo to vendarle misliti le kot modifikacijo političnih namer, kajti politična namera je smoter, vojna je sredstvo in sredstva si nikoli ne moremo misliti brez smotra.

Carl von Clausewitz: *O vojni*

SOVRAŠTVO DO DRŽAVE

Tovrstna empatija in negativna toleranca sta pripeljali tako daleč, da je začela večina zastopati postulat, da je treba imeti razumevanje ne samo za žrtve vojne, temveč tudi za storilce, za tiste, ki so vojno povzročili. Le-ti so pravzaprav "tudi žrtve" neke globalne, tesno medsebojno povezane politike velesil, "realpolitike" in v končni instanci evropskih politikov tipa Genscher, Kohl, Mock, Thatcher itd. Moralni maček (vojne nismo mogli preprečiti, gledamo pa jo vsak dan po televiziji) je nekatere pripeljal tako daleč, da so bili pripravljeni požreti vse očitke na račun Evrope, predvsem pa Nemčije, njenih politikov in prebivalcev in se posipati s pepelom za desetletja kolektivne krivde nazaj, kot da ta sega tudi nekam daleč v prihodnost. Ta moralni maček pa ni bil samo rezultat dejstva vojne v Evropi, ki je ni bil sposoben preprečiti nihče, temveč predvsem neke globoko *zakoreninjene miselne tradicije* evropskih levih intelektualcev. Gre za projekcijo vsega slabega v oblast in državo, ki naj bi bila izvor vsega zla. In pri tem ne merim na anarhizem, čeprav ima v tem mišljenju tudi svoj delež, temveč bolj na civilnodružbeno usmerjen aktivizem, ki svoje podmene črpa iz prepričanja, da je družbena moč vse, da lahko samo iz nje izvira tisto, kar je tako rekoč po naravi dobro, in da so politika (elitna), država in institucionalna ureditev same po sebi nekaj slabega, korumpiranega in nezaželenega. Kar seveda še ni vse. Politika, država in institucije so tudi po naravi stvari nekaj nasilnega. Nasilje je strukturalno povezano z oblastjo in državo, še več, je njuna podmena. In od tod izvira tudi specifično *sovrašтво do države in do politike*, kajti politiko ponavadi identificirajo z državo, obenem pa jo še personificirajo. Nenasilna teorija, ki potem iz tega pojma izhaja, je avtomatično tudi protipolitična, protidržavna in protiinstitucionalna.

Vojna je torej akt sile, s katero nasprotnika primoramo, da izpolni našo voljo.

Sila se opremlja z iznajdbami umetnosti in znanosti, da bi se soočila s silo. Spremljajo jo neopazne, komaj omembe vredne omejitve, ki si jih v imenu mednarodnopravnih običajev sama postavlja, ne da bi njeno moč bistveno oslabilo. Sila, to je telesna sila (kajti moralne razen pojma države in zakona ni), je torej *sredstvo*, da sovražniku vsilimo našo voljo, je *smoter*. Da bi ta smoter z gotovostjo dosegli, moramo sovražnika napraviti nemočnega, in to je po

pojmu vojne dejanski cilj vojnega dogajanja.

Nadomešča smoter in ga v določeni meri izpodriva kot nekaj, kar samo ne spada k vojni.

Sedaj bi si človekoljubne duše mogle zlahka misliti, da obstaja umetna razorožitev ali podjarmljanje nasprotnika, ne da bi se povzročilo preveč ran, in da je to prava tendenca umetnosti vojskovanja. Kakorkoli že to dobro deluje, je vendarle treba to zmoto uničiti, kajti v tako nevarnih rečeh, kot je vojna, so zmote iz dobrodušnosti ravno najslabše. Ker uporaba fizične sile v vsem njenem obsegu na noben

Mirovno raziskovanje je k temu izdatno prispevalo tako, da je bralo le eno plat zadeve. Po eni strani se je oprlo na "antirepresivne" antitotalitarne teorije, po drugi pa pustilo vstopiti v svoje polje množico menedžerjev, konfliktologov, ki so se usuli z vseh vetrov, predvsem naravoslovnih znanosti in behavioristične psihologije. Ni slučajno, da se je na to področje spuščalo nemajhno število matematikov in tehnikov. Prevladalo je prepričanje, izposojeno pri empirični sociologiji, statistiki, matematiki (logika velikih števil), ki je za razmišljanje o politiki ravno tako usodno kot vdor klonov iz biolaboratorija v naravo. In v tem smislu je moč govoriti o *porazu mišljenja, vendar ne v Glucksmannovem smislu. Gre za izgubo sposobnosti razsojanja v teoretskem smislu, predvsem v politični teoriji*, ki je prevzela neke sociološke vzorce družbenega ravnanja, obenem pa popolnoma zapostavila zanjo značilno področje - politiko in zanjo značilne mehanizme.

ANTIPOLITIKA

Prepričanje, ki izvira iz empirične sociologije, da je mogoče politično delovanje kvantificirati in povsem predvideti oziroma da gre pri političnih odnosih za razmerje med subjektom in objektom, še vedno prevladuje tudi na tem področju. Globoka vera v to, da je mogoče človeško delovanje spraviti v okvir kategorij cilj-sredstvo, je pripeljala do konceptov, ki so verjeli, da gre pri človeških odnosih, predvsem pa v politiki, za čisto tehnologijo, ki jo je mogoče tako rekoč laboratorijsko usmerjati, da v politiki ljudje pravzaprav urejajo le svoj odnos do stvari. Toda: ne samo da človeške aktivnosti ni mogoče regulirati znotraj tega razmerja, ki velja za razmerje med ljudmi in stvarmi, poskus takšne redukcije ima lahko tudi fatalne učinke. Teorija nenasilja, ki jo je razvijalo predvsem mirovno gibanje,

način ne izključuje udeležbo inteligence, tako mora dobiti premoč tisti, ki to silo uporablja brezobzirno, ne da bi prizanašal – če tega ne stori nasprotnik.

(...)

Boj med ljudmi je dejansko sestavljen iz dveh različnih elementov: sovražnega čustva in sovražne namere. Zадnjega od teh obeh elementov smo izbrali za značilnost naše definicije, ker je splošnejši. Nemogoče si je zamisliti tudi najbolj surove strasti sovraštva, ki meji na instinkt, brez sovražne namere;

nasprotno je veliko sovražnih namer, ki jih ne spremljajo nobena ali vsaj nobena prevladujoča sovražna čustva. Pri surovih ljudstvih prevladujejo namere, ki jih je pripisati čudi pri omikanem razumu; toda ta razlika ni v bistvu surovosti in izobrazbe same, temveč v okoliščinah, ureditvah itd., ki ju spremljajo; torej ni nujna v vsakem posameznem primeru, temveč obvladuje samo večino primerov. Z eno besedo: tudi najbolj omikana ljudstva se lahko strastno vnamejo ena proti drugim.

Carl von Clausewitz: *O vojni*

⁶ Naj poudarim, da se v tej izpeljavi opiram predvsem na analizo nasilja, ki jo lahko najdemio pri Hannah Arendt, in sicer v njeni knjigi **Macht und Gewalt**, Pieper, Muenchen 1987, str. 7-59.

⁷ Prim. Tonči Kuzmanić, "The so called 'Intervention in Bosnia' or 'Miloševićism' on the Left and on the Right", **Intruder**, let. 2, št. 6, november 1992, str. 6-7.

⁸ Gre za izredno popularen esej iz časa opozicijskega gibanja v socializmu, ki je postal tako rekoč biblija civilnodružbene ideologije. Prim. Georgy Konrad, **Antipolitics**. Quartet Books, New York, 1984, v slovenščini: **Antipolitika**, Krt, Ljubljana 1988.

je ostala znotraj sheme cilj-sredstvo in v tem smislu se *nenasilni koncepti v principu niso razlikovali od teorij nasilja*. Nenasilje, deklarirano kot sredstvo (tako kot je nasilje lahko deklarirano kot sredstvo) ima lahko tudi nasilne posledice.⁶ Za primer lahko navedem filozofijo "nevmešavanja" v primeru vojne v Bosni in Hercegovini. Eden glavnih argumentov za tako imenovano neinterveniranje v tem primeru je bil, da bi intervencija prinesla "novi Vietnam", nasilje in vojno. Kakor da vojna v BiH ne bi že dobila neslutnih razsežnosti in divjala z vso svojo močjo.⁷ Samo "nenasilna" humanitarna pomoč je bila sprejemljiva in bog ne daj kakšnega orožja za obrambo pred iztrebljenjem. Sarajevčani so hinavskost te poteze najlepše razkrili z izjavo, da jim je vseeno, če umrejo lačni ali siti!

Teoretski problem, ki je v ozadju, je bil podprt še s specifično povezavo: šlo je za združitev vzhodnih antipolitičnih in antietatističnih razmišljanj iz časa socializma (à la Konradova antipolitika⁸) z zahodno "antirepresivnostjo", "antiavtoritarostjo" in teorijo strukturalnega nasilja, ki se jim je moč postaviti po robu samo z "nenasiljem". Tu ne želim govoriti o konsekvencah tega na različnih mikronivojih, kot so denimo družina ali šolska institucija⁹, pač pa hočem poudariti, da je to avtomatično pomenilo tudi protidržavno pozicijo. To, da bi mogla biti civilna družba nasilna, demokracija pa totalitarna, je prišlo na pamet le redkim (seveda so obstajale nenasilne teorije, ki so v svojem ekstremnem poudarjanju nenasilja prišle že tako daleč, da so ugotovile, da nenasilja ni, da je tako rekoč vsak človeški kontakt, vključno z govorico, že nasilje).

Vojna torej ni le pravi kameleon, ki v vsakem konkretnem primeru nekoliko spremeni svojo naravo, temveč je tudi po svoji celotni pojavnosti, glede na v njej vladajoče tendence, čudna tovrstnost, sestavljena iz izvirne nasilnosti svojega elementa, mržnje in sovraštva, ki ju lahko imamo za slepi naravni nagon, iz igre verjetnosti in naključja, ki jo napravijo za svobodno dejavnost duše, in iz podrejene narave političnega orodja, s čimer zapade golemu razumu.

Prva od teh treh strani se nanaša bolj na ljudstvo, druga bolj na vojskovodjo in njegovo armado in tretja bolj na vlado. Strasti, ki naj se v vojni vnamejo, morajo že obstajati v ljudstvih; obseg, ki ga bo dobila igra poguma in

talenta v kraljestvu verjetnosti naključja, je odvisna od posebnosti vojskovodje in armade, politični smotri pa pripadajo edino vladi.

Te tri tendence, ki se pojavljajo prav tako kot tri različne zakonodaje, so utemeljene globoko v naravi predmeta in obenem spreminljive veličine. Vsaka teorija, ki teh tendenc ne bi upoštevala in bi med njimi hotela vzpostaviti arbitraren odnos, bi v trenutku prišla v takšno protislovje z dejanskostjo, da bi nanjo edino že zaradi tega morali gledati, kot da je uničena. Naloga je torej obdržati lebdeti teorijo med temi tremi tendencami kot med tremi privlačnimi točkami.

Carl von Clausewitz: *O vojni*

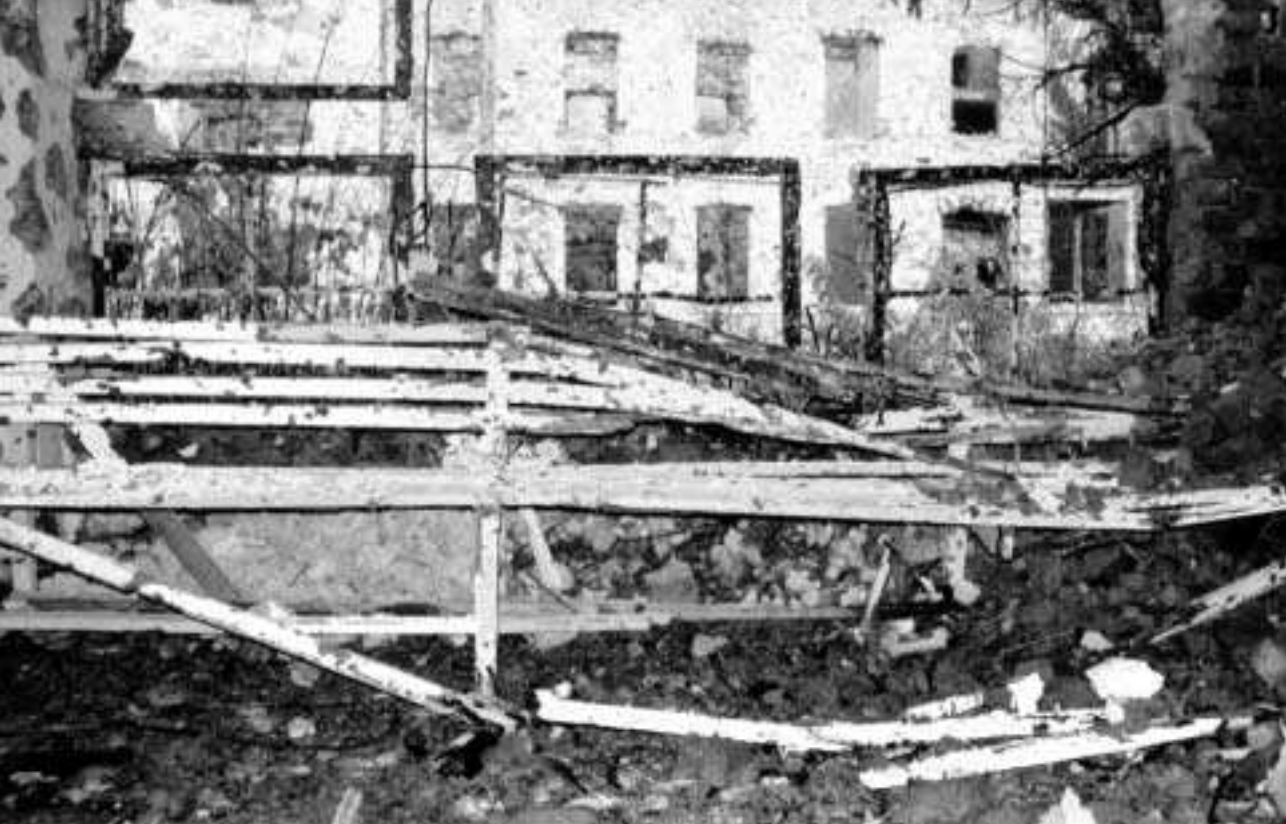


Foto: Bojan Štokelj

BEG PRED RAZSOJANJEM

Ta zamenjava pojma države za nasilje je povzročila tudi oceno, da vsaka država predstavlja nasilje sama po sebi. In nenasilna "teorija", ki jo je razvijalo mirovno gibanje, je zaradi takšnega pojma države ali, še bolje, odsotnosti pojma države, ki ni utemeljen na nasilju, vsako državo in oblast avtomatično razumela kot nasilje, ki ga je treba *a priori* zavračati. Isto je veljalo za avtoriteto.¹⁰

Politika, politična aktivnost je bila dojeta kot sestavljena iz dveh delov: po eni strani je bilo treba biti *a priori* proti oblasti in državi, biti aktiven na način antipolitičnega. Obenem je bila tudi politika pojmovana kot golo sredstvo oziroma kot "materializiran" nusprodukt nekega aktivizma. Politika in država sta njuna najhujša sovražnika. Za intelektualca ali intelektualca, ki je mirovnik, *ni bilo pomembno, kaj politika ali kaka državna oblast govori, pomembno je bilo, da to govori oblast, in že zaradi tega je napačno in mora biti slabo*. Ta aprioristični odnos do politike in politikov, do države oziroma katerekoli države, ki ga imajo tisti, ki so domnevno nepolitični (slepi aktivisti in apriorni nasprotniki), je imel zelo konkretne posledice. Edino tako se jim je lahko zgodilo, da so nasprotovali domnevno, po njihovem mnenju desničarski evropski "politiki priznavanja" (*Diese Anerkennungspolitik!!*) bivših jugoslovanskih republik (ker so jih priznavale nekatere njihove politične elite)

⁹ Tu bi se dalo zadevo razvijati naprej v vprašanje desnega ekstremizma pri mladi generaciji, pri otrocih generacije študentskega revolta, ki je šla skozi nerepresivno družino in šolo, o čemer je že tekla polemika, vendar bi me to v tem tekstu pripeljalo predaleč.

*¹⁰ Antiavtoritarna teorija je bila njena osnova. Tudi o tem prim. Hannah Arendt, "Was ist Autorität?", v: **Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. Vier Essays**, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M., 1957.*

¹¹ Prim. Kuzmanič, *ibid.*

¹² O tem sem natančneje pisala v tekstu "Kriegsziel Demokratie" v knjigi **Krieg in Europa. Analysen aus Ex Jugoslawien** / Hrsg. Gaisbacher & Co. - Linz, Österreich: ed. Sandkorn, Deutschland, Frankfurt/Main, Deutschland: Dipa Verlag, 1992. - str.84-98.

¹³ *Ibid.*

in tako neposredno podpirali denimo Buschevo politiko tako imenovanega "neintervencionizma" (to pa se jim ni zdelo čisto nič problematično¹¹). Njihova antipolitičnost in antitetatizem sta bila prignana tako daleč, da so bili *pripravljeni storiti vse, samo ne izoblikovati stališča*. Ravno zardi tega so morali nenehno uprizarjati spektakle v zvezi z vojno v bivši Jugoslaviji in spravljati na kup aktiviste, ki niso imeli nobene dejanske politične moči, ter jim dajati publiciteto, ki si je niso zaslužili. Samo da bi dokazali legitimnost svojega obstoja, so kazali na primer, da v Srbiji še vedno obstajajo neke opozicijske sile, ki so menda "demokratske" in ki naj bi zaustavile vojno, da je na Hrvaškem dejavno močno mirovno gibanje. O rešitvi, ki naj bi jo prinesla demokracija, sem v zvezi z vojno v Bosni in Hercegovini že pisala, in sicer ne samo v smislu, da demokracija ni rešitev, temveč da je definiranje demokracije in poskus njene uvedbe vojno povzročil.¹²

Zahodnoevropsko mirovno gibanje si je delalo iluzije v zvezi z razvojem demokracije v vzhodni Evropi. Geslo "demokracija" je bilo čarobna palica za spremembe v vzhodni Evropi, in na razpolago ni bilo nobenih drugih konceptov.¹³ Ravno zaradi tega je moralo priti do takšnega razbohotenja vojne, da bi se sploh zgodila kakšna reakcija. Mirovno gibanje je bilo usmerjeno v pozicijo *status quo* in edinole s tega izhodišča je sploh lahko "mislilo". Nikdar ni poskušalo misliti s pozicij držav. *In ravno ta protidržavna naravnost je bila usodna za bivše jugoslovanske republike, ker je objektivno podpirala Miloševićovo politiko*. Edino sprejemljivo razmišljanje je bilo razmišljanje s pozicij civilne družbe: zato jim je morala biti vsaka nova država odveč. V nobeni novi državi niso videli države, pač pa nacionalizem, ki je do nje pripeljal in ki morda sploh ne bi bil nujen, če ne bi obstajala splošna evropska protidržavna naravnost. Primer Hrvaške: nekateri za Hrvaško

Če je torej tisti, za katerega je sedanjost ugodna, prešibak, da bi mogel shajati brez prednosti obrambe, mora dopustiti bližanje neugodnejše prihodnosti; kajti še zmerom je lahko boljše, da se pusti potolči v tej neugodni prihodnosti, kakor napasti sedaj in biti potolčen ali skleniti mir. Ker je po našem prepričanju premoč obrambe (pravilno razumljena) zelo velika in je veliko večja, kot se misli na prvi pogled, se iz tega razloži zelo velik del obdobja premirja, do katerih prihaja v vojni, ne da bi bilo nujno sklepati na notranje protislovje. Čim slabši so motivi

ukrepanja, toliko bolj jih pogoltne in nevtralizira ta razlika med napadom in obrambo; toliko pogostejši bodo premori v vojnem aktu, kot nas tega uči izkušnja.

Obstaja pa še drugi razlog, ki lahko zaustavi vojni akt, namreč nepopolni vpogled v primer. Vsak vojskovodja ima natančen pregled le nad svojim lastnim položajem, nad sovražnikom pa po negotovih poročilih; v svoji sodbi o tem se lahko torej moti in zaradi te zmote verjame, da mora ukrepati nasprotnik, medtem ko je dejansko on na vrsti. To pomanjkanje vpogleda bi sider ravno tako pogo-

sploh niso hoteli slišati, kajti v glavah so imeli formulo hrvaška država = fašizem, kar je zelo podobno formuli nekaterih, da je enotna nemška država = nacionalsocializem. Tudi tukaj je očitno mešanje državnosti in režima, oblasti, nacionalne države in nacionalizma. Vsaka novonastala država oz. razpad starih večjih federativnih držav je zahodnoevropskemu mirovnemu gibanju avtomatično pomenil "korak nazaj". Ob delegitimirani, "totalitarni" socialistični državi in njenem razpadu pa so Vzhodnoevropejci svoje države morali vzpostaviti bolj ali manj na novo. Odziv zahodnoevropskega mirovnega gibanja je bil temu primeren. Hoteli so "univerzalno civilno družbo" in jo tudi dobili.¹⁴

MANIČNA DEPRESIJA

Moj nadaljnji sklep pri razmišljanju o mirovnem gibanju je, da je vojna v Bosni in Hercegovini tiste, ki so bili aktivni v evropskem mirovnem gibanju ali so vsaj simpatizirali z njim, pripeljala na *rob manične depresije*. Skoraj vsak stik, ki sem ga v zadnjih nekaj letih imela z ljudmi z evropske (beri zahodnoevropske) mirovne scene, mi je povzročil občutek, da jih žene nekaka nevidna sila, ki jih potiska iz projekta v projekt. Kot da drvijo naprej in samo naprej in jih nič ne more ustaviti, nič jim ne more dati misliti. Vsi živčni in obenem z velikimi načrti nenehno sprašujejo po tem in onem, po kontaktih, po konferencah, ki so bile, po akcijah, ki se jim zdijo še smiselne. Kaj misliš, kaj bi se dalo storiti, kako naj se obnašamo, kje so "pravi ljudje", s katerimi se spleta imeti stike? Vedno, ko jih srečaš, te poskušajo angažirati za nov projekt, vedno imajo v glavi tisoč idej, nenehno so aktivni, aktivni... Izkustvo frustracije te ob tej hiperaktivnosti mora zadeti. Potem se včasih prepustiš, izgubiš nekaj mesecev za pripravo konference, ki ne da

¹⁴ S tem pa je povezano tudi tipično vprašanje, ki se pogosto pojavlja v zvezi z vojno v Bosni in Hercegovini: namreč, ali je mogoča in koliko je nevarna širitev vojne, pri čemer se "širitev" razume kot vmešavanje v to konkretno vojno. Zaskrbljujoča pa ni toliko nevarnost širitve vojne v okolico kot prenašanje, "selitev" vzorcev obnašanja, ki so bili pred vojno v Bosni in Hercegovini, in vera v to, da bo demokracija že prinesla rešitev. Pred vsako dejansko vojno je mentalna priprava nanjo.

sto lahko narekovali času neprimerno ukrepanje kot času neprimerni premor in samo na sebi ne bi nič bolj prispevalo k zakasnitvi kot k pospešitvi vojnega akta, toda vedno se bo moral upoštevati kot eden od naravnih vzrokov, ki morejo zaustaviti vojni akt brez notranjega protislovja. Toda če premislimo, da se nasprotno vedno nagibamo k temu, da jakost svojega nasprotnika ocenjujemo prej previsoko kot prenizko, ker je tako v človeški naravi, bomo tudi dodali, da mora nepopolni vpogled v primer na splošno zelo prispevati k zadrževanju vojnega dogajanja in krotiti princip

ttega dogajanja. Možnost premirja vodi k novemu popuščanju v vojnem aktu, s tem da le-tega v določeni meri razredči s časom, v svojih korakih zadržuje nevarnost in množi sredstva za vzpostavitev izgubljenega ravnovesja. Čim večje so napetosti, iz katerih je izšla vojna, čim večja je torej njena energija, toliko krajša bodo to obdobja zastoja; čim slabši je vojskovalni princip, toliko daljša bodo; kajti močnejši motivi pomnožijo moč volje, in ta je, kakor vemo, vsakokrat faktor, produkt sil.

Carl von Clausewitz: *O vojni*

nobenih rezultatov, ali pa si legitimacijska marka na konferenci z obvezno "tripartitno udeležbo" iz bivše Jugoslavije (Srbija, Hrvaška, Slovenija). Prideš, ker ti pač plačajo karto, ki si je sam ne moreš. Potem pridejo novinarji in se čudijo, kako da ti ljudje sploh še sedijo skupaj, te poskušajo fotografirati z njimi, da bi lahko "svetu" pokazali, da se ljudje iz bivše Jugoslavije "vendarle še razumejo med seboj" oziroma imajo celo neke kontakte in da še vedno niso stvorili iz "drugega sveta". Kljub temu te tu in tam prešine slaba vest. In potem se začneš spraševati, zakaj te prešine slaba vest ob srečanju z zahodnimi aktivisti, ne pa tudi ob srečanju z ljudmi iz bivše Jugoslavije ali ob stiku z begunci iz Bosne in Hercegovine.

Rezultatov zvečine ni, razen tega da je neka organizacija porabila nekaj denarja za letalske ali druge karte. Seveda na tovrstne konference že zdavnaj ne hodim več (na vso srečo moje življenje ni finančno odvisno od aktivističnega obnašanja). Zbirajo denarne pomoči (*Spenden*), pomoč za opozicijska gibanja, ki naj bi prinesla demokracijo (slavni NGO). Z njo se zvečine dogaja tako kot z razvojno pomočjo: pojedjo jo "debele podgane". Kaj storiti, vpijejo vsi.

Po drugi plati določene "zunanje instance" (nekateri levi ali sredinski časniki) dodatno moralizirajo, očitajo bivšim pacifistom, da so postali "bellicisti", ker so začeli bodisi zahtevati intervencijo v Bosni in Hercegovini ali pa so podpisovali peticije za ukinitvev embarga na uvoz orožja za Bosno in Hercegovino. Mnogi so se proslavili s pohodi (ponavadi) v Sarajevo, kjer so hoteli "na kraju samem" in na lastne oči videti, kaj se tam "v resnici" dogaja (karavane miru in aktivnosti Helsinške državljanske skupščine). Kajti dolgo, predolgo je evropsko (levo) mirovno gibanje verjelo, da v zvezi z vojno v Sloveniji, na Hrvaškem in še posebej v Bosni in Hercegovini "nima dovolj informacij". In ker menda ni bilo dovolj informirano, je menilo tudi, da ne sme razsojati. Od tod je izvirala tudi ocena o "enaki krivdi vseh" za vojno, terminologija "v konflikt

No, tukaj se zdaj sam od sebe v premišljanje na novo vrine predmet, ki smo ga iz njega izločili: to je *politični smoter vojne*. Zakon skrajnega, namera, da nasprotnika napravimo nemočnega, da ga vržemo na tla, je doslej ta smoter v določeni meri pogoltnil. Kakor temu zakonu pojenja moč, kakor ta namera odstopa od svojega cilja, mora politični smoter vojne zopet stopiti v ospredje. Če je celotno razmišljanje verjetnostni račun, ki izhaja iz določenih oseb in razmerij, mora *politični smoter* kot

izvorni motiv postati zelo bistven dejavnik v tem produktu. Čim manjša je žrtev, ki jo terjamo od našega nasprotnika, toliko manj smemo pričakovati, da bo zastavil napore, da nam jo odreče. Toda za kolikor manjši so tile, toliko manjši lahko ostanejo tudi naši. Nadalje, kolikor manjši je naš politični smoter, toliko manjša bo vrednost, ki mu jo dajemo, toliko prej si bomo dovolili, da ga opustimo: torej *za toliko manjši bodo iz tega razloga tudi naši napor*. Tako bo torej *politični smoter* kot izvorni motiv vojne

vpletenih strani”, izraz “državljska vojna”, skovanke, ki jih je mirovno gibanje zvečine brez rezerve sprejelo. Tisto, kar je bila v resnici *nesposobnost razsojanja, je tako dobilo videz neinformiranosti*, obenem pa so lahko za vojno in tako imenovano neinformiranost začeli kriviti medije in novinarje, ki da preveč ali pa premalo poročajo. Kajti mediji naj bi dajali popačene informacije, zaradi katerih si niso mogli niti intelektualci, še manj pa “običajni” ljudje ustvariti celovite podobe konflikta in ustrezno reagirati. To, da tisti, ki so na področju divjanja vojne, izgubijo moč razsojanja, je razumljivo. Nerazumljivo in izredno nevarno pa je, če jo izgubijo tudi tisti, ki v vojno niso neposredno vpleteni.

DEMOKRATIČNA, HUMANITARNA SMRT

Kadar so prihajali k nam na Mirovni inštitut kakšni študijski obiski ali pa radovedni mirovniki, so me ponavadi spraševali, kje je slovensko mirovno gibanje. Kaj se je zgodilo z gibanjem, ki je bilo eno zgodnejših in v lastnem okolju toliko in toliko let izredno močno znotraj socializma? Ali je mogoče, da ga zdaj, ko bi bilo najbolj potrebno, saj v neposredni bližini divja vojna, več ni? Obenem pa, kako je to gibanje ukrepalo proti razbohotenju vojne v bivši Jugoslaviji?

In kadar sem poskušala odgovoriti, da tega gibanja praktično več ni, še več, da se je samoukinilo, so me pogledale očitajoče oči in dolg obraz. (Medtem je tudi zahodnoevropsko mirovno gibanje vsaj deloma in ponekod priznalo, da ga več ni.) Kolikor pa so še kje kakšni ostanki in mirovno misleči posamezniki, tedaj so v enakem položaju kot evropska mirovna zgibanja: lahko le nemo opazujejo, kaj se dogaja v Bosni, si morda delajo iluzije, da je mogoče “humanitarno” pomagati. Nimajo nobenega večjega vpliva kot Zahodnoevropejci, celo nasprotno, niso nikakršen politični dejavnik. Lahko sicer čutijo

mera, tako za cilj, ki ga je treba doseči z vojnimi akti, kot za napore, ki so potrebni. Toda to ne bo mogel biti *na sebi in za sebe*, temveč bo – ker imamo opravka z dejanskimi stvarmi in ne z golimi pojmi – *v relaciji do držav na obeh straneh*. Eden in isti politični smoter lahko pri različnih ljudstvih, ali celo pri enem in istem ljudstvu, v različnih časih proizvede povsem *različna* učinkovanja. Političnemu smotru torej lahko damo veljavnost merila samo tako, da si ga mislimo v njegovem vplivu

na mase, *ki jih mora premikati*, torej tako, da se v razmišljanje vključi narava teh mas. Zlahka uvidimo, da s tem lahko postane učinek povsem drugačen, glede na to, če je v masah najti principe ojačanja ali slabljenja za dogajanje. V dveh ljudstvih in državah je moč najti takšne napetosti, takšno vsoto sovražnih elementov, da lahko na sebi majhen politični motiv vojne proizvede učinkovanja, ki segajo daleč prek njegove narave, resnično eksplozijo.

Carl von Clausewitz: *O vojni*

¹⁵ In sicer v pomenu, ki ga je predstavil Tomaž Mastnak v tekstu "An European Dream, Bosnian Nightmare" v zadnji številki *Intruderja* (ibid.str.3-4).

¹⁶ Glej Uvodnik v zadnjo številko *Intruder*, let.2, šteev.6, november 1992, str.1.

večje odgovornosti in bi morali imeti hujšega moralnega mačka, ker so geografsko bliže. Vendar to zdaj ni pomembno, kajti moralni maček v političnem smislu ni še nikdar pomagal. Slovenija je s samostojnostjo dobila "evropski položaj" in prevladal je tudi evropski pogled na dogajanje v preostalih republikah bivše Jugoslavije.¹⁵ S tem pa so tudi tisti, ki so bili mirovni aktivisti, prišli v enak položaj kot oni v zahodni Evropi (da ne bo pomote, sem štejem tudi Avstrijo, Švico in Skandinavijo). Obenem je treba vedeti, da se je mirovno gibanje v Sloveniji zgledovalo prav po evropskem kontekstu in da je nemalo vplivov prišlo s te strani. Iniciativa za "Slovenijo brez vojske" je nastala predvsem pod vplivom švicarske kampanje.

Vendar do smrti slovenskega mirovnega gibanja ni prišlo šele z začetkom vojne, temveč veliko prej. Zvečine je bila rezultat njegove lastne antipolitichnosti in antidržavnosti. Njegov projekt je bila pluralna civilna družba, pri čemer pa se ni zavedalo, da skupaj s civilno družbo dela tudi državo. Delovalo je znotraj samoupravnega socializma. V njegovi zadnji samorefleksiji stoji, da za razliko od drugih vzhodnoevropskih mirovnih gibanj ni bilo osredotočeno na vprašanje splošne ideje demokracije in njene uvedbe, pač pa je šlo za pluralnost bojev za številne konkretne, vsakdanje, specifične zadeve, ki so konstruirale "splošni demokratični interes".¹⁶ Obenem je v bivši Jugoslaviji mirovno gibanje obstajalo samo v republiki Sloveniji.

Ali ga je torej požrl nacionalizem? Ne, vsaj neposredno ne, pač pa nezavedanje, da demokracije na celotnem ozemlju Jugoslavije ni mogoče uvesti. Najprej zato, ker demokracija, v nasprotju s prepričanjem njenih zagovornikov, pomeni (vsaj v svoji najbolj grobi obliki) homogenizacijo na določenem teritoriju. Večine na celotnem ozemlju Jugoslavije pa ni bilo

Če se sedaj ozremo na *subjektivno naravo* vojne, to je na tiste sile, s katerimi se vojna mora voditi, se nam mora še bolj zdeti kot igra. Element, v katerem se giblje vojna dejavnost, je nevarnost; toda katera od vseh moči duše je v nevarnosti najodličnejša? *Pogum*. Sicer se pogum pač lahko razume s pametno preračunljivostjo, toda vendarle sta reči različne vrste, pripadata različnim močem duše; nasprotno so *tveganje, zaupanje v srečo, smelost, drznost*, samo izrazi poguma, in vse te usmeritve duha iščejo nedoločenoost, ker je njihov element.

Kot na dlani torej vidimo, da absolutno, tako imenovano matematično, v izračunih umetnosti vojskovanja nikjer ne najde trdnega

temelja in da že od vsega začetka vstopi igra možnosti, verjetnosti, sreče in nesreče, ki se nadaljuje v vseh večjih in manjših vlaknih njenega tkiva in je od vseh vej človekovega početja vojna najbližja igri s kartami.

Čeprav naš razum vedno sili za jasnostjo in gotovostjo, naš duh vendarle pogosto privlači negotovost. Namesto da bi se z razumom prebijal po ozki stezi filozofskega preiskovanja in logičnega sklepanja, da bi prišel – komaj se zavedajoč samega sebe – na področje, kjer bi se počutil tujega in kjer bi se mu zdelo, da so ga zapustili vsi znani predmeti, z močjo domišljije raje ostaja v vrsti naključij in sreče. Namesto tiste burne nujno-

mogoče ustvariti, ker je bila sama osnova jugoslovanske države nevečinska vladavina checks and balances med različnimi manjšinami, pri čemer so večine to vladavino vedno dojemale kot "krivico" ali zatiranje, represijo (srbski narod, ki je bil številčno najmočnejši, je primer natanko tega). Edini republiko, v katerih je bilo mogoče doseči relativno stabilno večino, ki je bila podlaga za "konsenz" za uvedbo demokracije, sta bili Slovenija in deloma Makedonija, in ti večini sta bili nacionalni večini. V vseh drugih republikah se je začela vojna zaradi demokracije in za njeno definiranje.¹⁷

Rezultat, ki smo ga doživeli v Sloveniji, je bil relativno miren (če kratko vojno vzamemo kot nepotrebno epizodo, ki služi predvsem legendam domnevnih "utemeljiteljev"), izhod iz Jugoslavije in vzpostavitev nove države. Tisti, ki so pripadali mirovnemu gibanju, so bili naenkrat soočeni z dejstvom, da je "sovražnik", na katerega so bili osredotočeni, tako rekoč odšel. Kajti mirovno gibanje je bilo kljub vsej svoji "širini" predvsem zadnja leta v prvi vrsti usmerjeno proti vojaški sili, proti jugoslovanski armadi. Iluzijo, da bo mogoče vzpostaviti državo Slovenijo brez vojske, je kratkotrajna vojna epizoda hitro odpravila. Oblikovala se je nova slovenska vojska, paradoks katere je bil, da se je njen glavni predstavnik nekoč štel med mirovnike. Javno mnenje, za katero se je prej zdelo, da je mirovniško naravnano, saj je v večini podpiralo ukinitve vojske, se je izkazalo za rezultat protijugoslovanske, ne pa a priori protimilitaristične usmerjenosti. Tu pa se je pokazalo tudi, kako je bila koncentracija mirovništva na militarizem in (ne)nasilje najšibkejša točka mirovnega gibanja. Medtem ko je bil "en sovražnik" začasno dober mobilizacijski potencial, ko je bilo mogoče proti njemu usmeriti javno mnenje, pa je v

¹⁷ Prim. Jalušič, "Kriegsziel Demokratie?", *ibid.*, str.94.

sti uživa tukaj v bogastvu možnosti; navdušen nad tem dobi pogum polet in tako postaneta tveganje in nevarnost element, v katerega se vrže kot pogumen plavalec v vodni tok.

Ali naj ga teorija tukaj zapusti in se samovšečno dalje giblje v absolutnih sklepih in pravilih? Potem je neuporabna za življenje. Teorija mora upoštevati tudi človeško, tudi pogum, smelost, celo drznosti mora priznati njeno mesto. Umetnost vojskovanja ima opravka z živimi in moralnimi silami. Iz tega sledi, da nikjer ne more doseči absolutnega in gotovega; povsod ostaja torej nedoločenost svobode delovanja, in sicer prav tako pri največjem kot pri najmanjšem.

Kot stoji ta nedoločenost na eni strani, mora stopiti pogum in samozaupanje na drugo stran in zapolniti praznino. Tako velika kot sta ta dva, sme postati njena svoboda delovanja. Pogum in samozaupanje sta torej za vojno zelo bistvena principa; teorija zatorej mora postavljati samo takšne zakone, v katerih se lahko v vseh svojih stopnjah in spremembah svobodno gibljejo te nujne in najplemenitejše vojaške vrline. Tudi v tveganju je še razumnost in prav tako previdnost, samo da se preračunava v drugi valuti.

Carl von Clausewitz: *O vojni*
Časopis za kritiko znanosti, št. 75-76,
1985. Prev. S. Hozjan



Foto: Bojan Štokelj

¹⁸ Prim. Vlasta Jalušič, "Krieg anstatt Demilitarisierung? Slowenien - kann ein neuer Staat ohne Armee entstehen?", v: **Warum Krieg?, Dialog, Beiträge zur Friedensforschung**, Bd.22, Heft 1-2/1992.

¹⁹ Zelo smiselno bi se bilo vprašati o tem, zakaj noben mirovnik ne postavlja vprašanja legitimnosti oboroženega (partizanskega) boja proti nacistični okupaciji ali v primeru Italije proti fašizmu. To ni vprašanje, ki bi ga kdo odpiral.

²⁰ "Die Friedenpolitik, die nach dem zweiten Weltkrieg folgte, war der kalte Krieg, also die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln, und Atomkrieg kann überhaupt nicht mehr

trenutku njegovega izginotja ostala prazna luknja, ki je ni bilo mogoče "zapolniti" z ničimer. Bohotenje vojne v preostanku Jugoslavije pa je oboroževanju in ideologiji nove slovenske vojske šlo samo na roko.¹⁸ Obenem je stališče zahodno-evropskega mirovnega gibanja, ki je hotelo razpad Jugoslavije na vsak način preprečiti, samo krepilo občutek ogroženosti in argument, da se je "vendarle dobro oborožiti".

Ko so se preostanki mirovnega gibanja v Sloveniji znašli v demokraciji, nekako niso vedeli, kaj bi z njo. Na eni strani so imeli opraviti z lastno državo in vojsko, na drugi pa so se zaradi zgodovinske pogojenosti čutili zavezani evropski mirovni iniciativi in posamezniki so se seveda z njo vred deloma spustili v mirovno histerijo, ki je zahtevala, da je treba v danem trenutku "nekaj" (karkoli že pač) storiti, da se vojna na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini neha. Zapadli so v slabo dialektiko "mirovnega posrednika" in razlagalca, ki pa ni imel nobene politične moči in vpliva niti v lastni državi niti v mednarodnem smislu. Šlo je za popolnoma novo situacijo: če je bilo v prejšnjem sistemu dovolj, da so mirovniki odprli usta, da je vsepovsod odmevalo, kar so rekli, so zdaj lahko vpili, kolikor so hoteli, slišalo pa se ni nič. Obenem je bilo razmerje do zahodnoevropskega mirovništva in njegovega rezoniranja izredno zapleteno, saj so številni izmed mirovnikov v Sloveniji pozivali k odpravi embarga na orožje za legalno oblast Bosne in Hercegovine in že prej k hkratnemu priznanju vseh jugoslo-

vanskih republik kot mednarodnih subjektov. Takšno stališče pa je bilo v očeh številnih zahodnoevropskih mirovnih aktivistov nesprejemljivo in nacionalistično, ker se je premalo skladalo z njihovimi opozicijskimi razmišljanji in je bilo po njihovem prepričanju tudi "nasilno" in prodržavno, oni pa so se zavzemali za nenasilje in civilno družbo.

KRČMA "PRI VEČNEM MIRU"?

Predvsem je bilo evropsko mirovno gibanje zadnjega četrto stoletja "nenasilni projekt", ki ga je bilo možno ohranjati samo v določenih pogojih.¹⁹ Bilo je rezultat "hladne vojne" in atomarnega oboroževanja. Nastalo je v neke vrste "vojni", ki ni bila neposredno nasilna.²⁰ Tudi zato je moralo razviti t.i. teorijo strukturalnega nasilja in si je lahko ustvarilo iluzijo o nemožnosti konvencionalne vojne v Evropi. Njegova ideologija je bila negativna, legitimacija pa v smislu gandhijevskega upora, ki je seveda bil dovolj daleč, da ga je bilo mogoče priklicati v kate-remkoli trenutku.²¹ Ne nazadnje se ob tem postavlja vprašanje, ali ni mirovno gibanje vedno odgovor na kako vrsto vojne, iz česar sledi, da bi pravzaprav neke in nekako moralo nastati (novo?) mirovno gibanje z osnovami, ki bi mu dajale sposobnost razsojanja, kar je nedvomno predpostavka za politično delovanje. In (neeksistentno) mirovno gibanje bo prej ko slej nekako moralo priznati, da ga več ni. Posamezniki, ki hodijo po svetu in še mislijo, da so mirovniki zgolj zaradi tega, ker še naprej govorijo o nenasilju, so podobni tistemu Kantovemu krčmarju, ki je izobesil satirični napis *Zum ewigen Frieden*. Le da jim manjka satirična komponenta. Pravzaprav sem hotela napisati tole: "Mirovno gibanje je mrtvo. Naj živi mirovno gibanje!" Pa nisem mogla. Preveč optimistično mi zveni.

Vlasta Jalušič, politologinja, direktorica Mirovnega inštituta v Ljubljani. Področja raziskovanja: politična teorija, posebej vprašanje nasilja in ekstremizma, feminizem.

LITERATURA

- ARENDT, Hannah (1987): **Macht und Gewalt**, Pieper, Muenchen.
 ARENDT, Hannah (1957): "Was ist Autorität?" v: **Fragwuerdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. Vier Essays**, Europäische Verlagenstalt, Frankfurt a.M., str.117-168.
 ENZENSBERGER, Hans Magnus (1993): "Ausblicke auf den Bürgerkrieg" v: **Spiegel**, št.25, 21.6.
 GLUCKSMANN, Andre (1993): "Ein neuer Vogel Strauß" v: **Spiegel**, št. 37, 13.9.

*als 'Mittel' betrachtet werden, es sei denn als 'Selbstmordmittel für die ganze Welt'." Mirovna politika, ki je sledila po drugi svetovni vojni, je bila hladna vojna, torej nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi, jedrske vojne pa sploh ni več mogoče obravnavati kot "sredstvo", razen če ga obravnavamo kot 'samomorilsko sredstvo za ves svet' (Arendt, Hannah, **Macht und Gewalt**, ibid., str.13).*

²¹ Z Gandhijem v mirovnem gibanju je bilo tako kot z Mao Zedongom in Castrom v študentskem gibanju. Bili so dovolj daleč, da jih je bilo lahko klicati na pomoč. Tudi o tem je zelo zadeto pisala Hannah Arendt, ko je omenjala ideologijo študentskega gibanja: "Eingekeilt zwischen beiden Supermächten und von Ost und West gleichermassen ent-taeuscht, ist es 'kein Wunder, dass (die Studenten) sich einer dritten Ideologie verschrieben, wie sie Mao oder Fidel Castro anzubieten haben' (Spender). Ihre Rufe nach Mao, Castro, Che Guevara und Hotschi Minh klingen wie pseudoreligiose Beschworungen, mit denen man nach dem Retter ruft, der aus einer anderen Welt erscheinen möge; sie würden auch nach Tito rufen, wenn Jugoslawien weiter weg und weniger leicht erreichbar wäre." Kakor so bili (študenti) ukleščeni med obe velesili in razočarani tako nad Vzhodom kot nad Zahodom, ni

nič čudnega, da so se zapisali tertji ideologiji, ki sta jo ponudila Mao ali Fidel Castro. Njihovi klici po Mau, Castru, Che Guevari in Ho Ši Minhu zvenijo kot psevdoreligiozno zaklinjanje, s katerim kličemo rešitelja, ki bi se lahko dvignil iz kakega drugega sveta; klicali bi tudi Tita, če bi bila Jugoslavija nekoliko bolj oddaljena in teže dostopna (ibid., str.25, podč.V.J.).

- JALUŠIČ, Vlasta (1992): "Krieg anstatt Demilitarisierung? Slowenien - kann ein neuer Staat ohne Armee entstehen? v: **Warum Krieg?**, Dialog, Beiträge zur Friedensforschung, Bd.22, št.1-2, str. 150-163.
- JALUŠIČ, Vlasta (1992): "Kriegsziel Demokratie" v Krieg in Europa. **Analysen aus Ex-Jugoslawien**, Hrsg. Gaisbacher & Co. - Linz, Österreich: ur. Sankorn, Frankfurt/Main, Deutschland: Dipa Verlag, str. 84-98.
- KONRAD, Geörgy (1984): **Antipolitics**, Quartet Books, London Melbourne New York; slovenski prevod: **Antipolitika**, Krt, Ljubljana, 1988.
- KUZMANIČ, Tonči (1993): "Understanding the War in Former Yugoslavia" v Kuzmanič & Truger (ur.): **Yugoslavia, War...**, 2. izd., Peace Institut Ljubljana and Ösfk Schlaining, str. 183-199.
- KUZMANIČ, Tonči (1992): "The so called 'Intervention in Bosnia' or 'Ž Miloševićism' on the Left and on the Right" v: **Intruder**, let. II, št.6, november.
- Uvodnik v zadnjo številko Intruderja, **Intruder**, let. II, št.6, str. 1, november.

Wertfrei opavičevanje vojne

*V nepozaben spomin neznanemu slovenskemu
intelektualcu in družboslovcu v letih 1991-1995*

S to vojno¹, ki je prizadela tako mene kot tudi moje številne prijatelje in znance, se mi neskončno upira "ravnati v rokavicah". Preprosto zato, ker je mojemu življenju toliko pomendrala, ga spremenila na slabše. Toliko razlogov je za to, da bi to vojno še najraje imel za "osebo" (nekoč so tako ravnali s tistim, kar so imenovali "država"), da bi jo in jo tudi bom skušal "prijeti za vrat". To najprej pomeni, da jo bom poskusil brati v jeziku, ki ga sama ne zmore brati in ne zna pisati. Saj bi v nasprotnem primeru moral storiti vsaj dvoje: bodisi dobesedno ubijati ali pa ustvarjati Smisel, ki bi kot sneg zakril neskončno kolono morilcev in posiljevalcev. Čeprav tvegam očitek antiintelektualizma, bom v pričujočem zapisu poskušal načeti vprašanje, ki bi ga lahko postavil tudi takole: zakaj je ustvarjanje "Objektivnega", "Smisla" in podobnih "nevojnih" lepota (tudi) v teh vojnah povezano tudi z vojskovanjem?

*¹ Pri "vojni na področju
bivše Jugoslavije"
nimam v mislih, kar je
najpogostejše implicirano,
ene vojne. Gre za več
vojn, celo za nekakšno
še vedno odprto verigo
vojn.*

VITA CONTEMPLATIVA

O vojni je moč govoriti vsaj na dva načina. Eden od njiju svoj predmet obravnava kot "tretjo osebo" (govorjenje o udeležениh

² *Pravim "On" in "Njegov", kajti objektivnost najpogostejše ustreza Njemu in Njegovemu. Na njo oz. na tisto, kar je Njeno, se nanaša z drugačnimi posredovanji in poudarki. "Objektivno" je namreč preduslov moško, nato morebiti brezspolno in šele na koncu utegne biti tudi žensko: sila poredkoma, če sploh. Spopadi za objektivno so nad vse mačistična obračunavanja, dokazovanja tipično moške "nevmešanosti", nedolžnosti ter nenazadnje tudi nedotakljivosti in zabitosti.*

Zamisli si, kar je težko, ko je še lahko, napravi veliko, ko je še majhno. Najtežavnejše reči v svetu je treba opraviti, ko so še lahke, največje stvari v svetu se morajo napraviti, ko so še majhne. Zato modri nikoli ne napravijo tisto, kar je veliko, in zato lahko dosežejo veličino.

Sun Tzu, *Umetnost vojskovanja*

³ *Ker v primeru Čečenije opazamo enake procese, lahko domnevamo, da se je ob vojni v Bosni oblikoval obrazec (ne)delovanja, ki se utegne v prihodnje ponavljati – s čedalje hujšimi posledicami.*

kot o "onih" ali boljše "tistih"). Ta način bom imenoval *Wertfrei*. Poleg tega, da ga krasi samovšečna objektivnost, bi zanj lahko dejali, da je med navadnimi smrtniki nekoliko bolj znan v tehle treh podobah: otroški ("to nisem jaz, to je volk"), ljudski ("primite tatu") ter medijski ("oglejmo si sedaj, kaj se dogaja med divjaki, na Balkanu"). Je nekakšen objektivni opazovalec, ki je bodisi v liku *wertfrei* znanstvenika, neobremenjenega poročevalca/komentatorja, evrokrata, neinvolveranega televizijskega gledalca, neskončno pametnega kavarniškega razpravljalca, vsevednega pivca ali pa okusno namazane dame. Je način tistih, ki so prepričani, da "tista vojna tam" pač ni njihova, da ni tudi njihov/njegov² problem, razen kolikor na njej po mili volji ne dokazujejo svoje inteligentnosti, analitičnosti, vzvišenosti, moralnosti, odličnosti. Druga možnost, drugi način je govorjenje o vojni kot o drugi osebi.

Prvi način govori iz varne distance do vojne, drugi pa bi se vojni rad postavil po robu. Prvi se ji – vsaj tako kaže – umakne in jo opazuje, je distanciran, sodi in deli packe, drugemu pa gre

za razsojanje, če že ne za neposredno ravnanje. V prvem primeru je mesto tistega, ki ima "prav", rezervirano za znanstvenika, novinarja, politika, navadnega človeka, opazovalca... Je izvzeto iz samega vojnega spopadanja. V drugem primeru gre za način, ki tiste, ki imajo "prav", vidi znotraj samega spopada – v vojni kot taki. Lahko meji ali pa je celo vključen v spopadanje na strani tistih, ki "imajo prav". Pozicija objektivnega vedenja zavrača vsako ukrepanje in bi jo v tem smislu lahko označili za najbolj mirovniško pozicijo. *Wertfrei* pozicija domneva, da je rav-

nanje tako ali drugače zgrešeno: vojaško še posebej, saj je vse to mogoče rešiti "po politični poti".

Če podrobneje pogledamo, kaj v tem kontekstu pomeni "politično" oz. opevano kraljestvo zahteve "po politični poti", ki ga tako pogosto slišimo v zadnjem desetletju, bi lahko sklenili, da gre za politično in politiko, ki sta dojeta predvsem kot "objektivno" in/ali "nevtralno". Še več, da je to dosegljivo na način nevmešavanja in opazovanja s strani in da nikakor ne seže na raven razsojanja, kaj šele ravnanja, delovanja. Rečeno v jeziku Hannah Arendt: politično in politika sta v tem primeru izenačena z *vita contemplativa*, *vita activa* pa je bodisi implicitno ali eksplicitno nezaželena, če že ne (etično ali estetsko) prepovedana. Konkretnije: čim bližja (časovno in prostorsko) in čim surovejša je vojna v Bosni,³ tem močnejša je "kontemplacija", ali nediplomatsko povedano, tem bolj tiščijo glavo v pesek tisti, ki domnevajo, da so v varni distanci.

ENOODSTOTNI DISKURZ

Stališča o vojni na področju nekdanje SFRJ je moč razdeliti na dva dela: na *pro*-vojna in pa na *proti*-vojna. Kljub mednarodnim konvencijam, ki prepovedujejo vojno hujskanje, je bilo tega neprimerno več kot protivojaškega ustvarjanja. Nemara bi se dalo tudi empirično ugotoviti, da so kakih 90% vsega ustvarjanja na tem področju prispevali prav t.i. "obrambni lobiji". Tudi tokrat so se namreč vsi samo in zgolj branili: napadal je kajpak tisti drugi, Barbar! Protivojna stališča na področju nekdanje SFRJ so bila moralizirajoča, se pravi obsegala so takšno ali drugačno tarnanje na zvečine priročno temo "agresorjev" in "brambovcev". Ta diskurz še vedno godrnja o tem, da se tam nekje na hribovitem Balkanu "po nepotrebnem pobijajo", kar z drugimi besedami pomeni – kot v tencah poprimajo Evropejci in sedaj še tudi ZDA-jevci – da bi se tamkajšnje zadeve vendarle dalo "urediti po mirni poti". Manjši del protivojnega pisanja in govorjenja je poskušal ostati hladen in analitičen. Vendar pa nas dejstvo, da se v celotnem korpusu vojnega ustvarjanja z analitičnim pristopom nemara ni ukvarjal več kot odstotek "nastopajočih", ne bi smelo zvesti. Saj gre za segment protivojnega ustvarjanja, ki je daleč najbolj vplival na razpoloženje evropskih in ameriških medijev, s tem pa tudi na javna mnenja in na stališča politikov svetovnih velesil do vojne.

Za analitični protivoini diskurz je značilno, da je najpogostejše izhajal iz različnih "realističnih dojemaj" tukajšnjih (ali tujih) vojaških lobijev. Eden najpogostejših sklepov je bil, da gre za konflikt med demokracijo in totalitarizmom. Zrcalna slika tega pa se je na drugi strani (srbski, "jugoslovanski") kazala kot konflikt med fašizmom in antifašizmom. Iz tega dominantnega, temeljnega konflikta so skušali izpeljati tudi reševanje vseh drugih konfliktov. Na Hrvaškem, v Sloveniji ter v Bosni in Hercegovini so bili najbolj zagreti za razpravo o tako imenovani naravi vojne. Za kakšno vojno gre? Hipotetičnih odgovorov je bilo veliko, pač glede na položaj, s katerega so na konflikt(e) gledali. V "tujini" (tisti izven "nekdanje Jugoslavije") se je – kajpak po zgledu srbske pozicije – najpogostejše govorilo o "državljski vojni".⁴ To je bilo stališče: ohraniti Jugoslavijo za vsako ceno.

⁴ Diskurzivno povezano med srbsko (o)pozicijo in tujino bi na sploh kazalo brati prek "tradicionalnega prijateljstva" med srbsko in angleško monarhično preteklostjo oz. brezperspektivnostjo. Instruktivno berilo v tem smislu je še vedno delo Jovana Zametice, nekdanjega (verjetno tudi današnjega) uslužbenca Kraljevskega strateškega

Globoka vednost je zavedati se motenj pred motnjami, zavedati se nevarnosti pred nevarnostjo, zavedati se uničenja pred uničenjem, zavedati se razdejanja pred razdejanjem. Močna dejavnost je uriti telo, ne da te telo pregori, vaditi um, ne da bi te um izrabil, delati v svetu, ne da bi te svet prizadel, izpeljati naloge, ne da bi te naloge ovirale. Z globokim vedenjem principa lahko nekdo spremeni motnjo v red, nevarnost v varnost, uničenje v preživetje, razdejanje v srečo. Z močno dejavnostjo na Poti lahko nekdo pripelje telo v področje dolgoživosti, um v sfero misterije, svet v veliki mir in naloge k veliki izpolnitvi.

Sun Tzu, *Umetnost vojskovanja*

inštituta, ki je danes najtesnejši svetovalec Radovana Karadića. Zametica je svoje londonsko bivališče zamenjal za nekoliko dlje trajajoči pustolovski vikend na Palah. Prim. Zametica: **The Yugoslav Conflict**, Brassey's, The International Institute for

Strategic Studies, London, 1992.

5 Omenjeni Zahodnoevropejci so bili predvsem ideološko desno usmerjeni, tako da bi lahko govorili celo o prvi resnejši združitvi desničarjev ("Črna internacionala") po drugi svetovni vojni. Tako imenovana mednarodna levica se ni niti združila niti pojavila na "Balkanu", temveč je vztrajno zagovarjala stališče "integritete Jugoslavije", kar z drugimi besedami pomeni, da je podpirala Miloševića.

Obenem bi lahko našteali še celo vrsto drugih pristopov: s stališča posamezne nacije - republike/države pa so se vojne kazale kot "osvajalske/osvobojevalne", "meddržavne" in tako so jih tudi hoteli opredeliti. Nekateri so govorili o neki vrsti "kmečke vojne" ("urbocid", topovsko obstreljevanje mest z distance = z vasi, celo prihod Kozakov in večjega števila Rusov ter bojnikov z Bližnjega vzhoda v Bosno...) oz. o vojni med mestom in vasjo (prihod urbaniziranih Zahodnoevropejcev branit Hrvaško...). Drugi so spet menili, da bi bilo o tej vojni moč govoriti celo kot o "ideološki".⁵ Tu so bile potem še analitike, ki so hotele staviti bodisi na "religiozno vojno" ali celo na *rock-and-roll* vojno...

Nobeden od naštetih elementov ni prevladal, obenem pa je to uspelo tako rekoč vsem. Rezultat, o katerem bi bilo treba govoriti v primeru vojne na področju bivše Jugoslavije, je pravzaprav popolna disperzija vzrokov oz. nemožnost koncentracije, osredotočenja okoli ene konfliktne osi. Zato lahko to vojskovanje še najbolj natančno povzamemo kot golo ubijanje/pobijanje, kot eksterminacijo, pokončevanje v prečiščeni obliki ali pa kot "totalno vojno", če si privoščimo oznako iz nekega drugega obdobja.

Tisti, ki so izurjeni v boju, se ne zjezijo, tisti, ki so izurjeni v zmagi, se ne ustrašijo. Zato modri zmagajo pred bojem, nevedni pa se borijo, da bi zmagali.

Sun Tzu, *Umetnost vojskovanja*

WERTFREI PRISTOP

Toda tu bi takoj interveniral analitični, *wertfrei*-pristop, ki bi dejal, da je tako vendarle samo na prvi pogled in da si stvari moramo ogledati nekoliko "pobljže". Ali pa – kot se rado zapiše – zadeve se je treba lotiti "bolj analitično". Gre za to,

da je treba predmet na ustrezen način razstaviti, torej relativno nepregledni "jugoslovanski konflikt" razdeliti na prafaktorje, na njegove izvirne sestavine ter po tej poti priti do dna, do nekakšne sintetične podobe "resnice". To pa pomeni, da je treba opredeliti različne vrste obstoječih konfliktov, njihovo naravo, stranke, ki v njih sodelujejo, ter preko tega priti do možnih strategij reševanja. V tem analitičnem koraku se kajpak ni moč izogniti razpravi o "dominantnem" konfliktu, ki je sledil iz procesa dezintegracije SFRJ. To naj bi bili "konflikti identitete". Skupno v heterogeni jugoslovanski strukturi je bilo to, da so deli razpadli v procesu iskanja lastne kolektivne, predvsem etnične identitete. Pri tem ne gre toliko in predvsem za interesne konflikte kot za konflikte, ki temeljijo pretežno na občutkih, na subjektivni ogroženosti.

Kaj spada med tovrstne konflikte? Različne oblike kulturnih, svetovnonazorskih, stilskih, nacionalnih, regionalnih, religioznih, rasnih (stereotipi...) spopadov. Tu so še spori konfliktnih vodstev oziroma vodij – tako na ravni vodstev/voditeljev kot na



Foto: Bojan Štokelj

ravni bivših federalnih vodstev – predsedstva, jugoslovanske vojske... V tem kontekstu je nujno razlikovati med konflikti, za katere se zdi, da se počasi umirjajo ali marginalizirajo (slovenski, nato hrvaški...), in tistimi, ki ravnokar potekajo (Bosna), ter tistimi, ki se bodo morda šele pojavili (Kosovo, Makedonija...).

Na vprašanje, v kakšnem kontekstu so ti konflikti v nekdanji državi potekali oz. potekajo, bi se *wertfrei* odgovori strnili okrog večjega števila označevalcev. Po eni strani bi bil v ospredju razpad prejšnjega, socialističnega sveta ter vzpostavljanje novega, postsocialističnega. Hkrati pa so tu še: razpad tako imenovanega jugoslovanstva, izginotje civilne opozicije oz. gibanja civilne družbe, ki ga je pojedlo etnično načelo kot vrhovno načelo obstanka, in, nenazadnje, odsotnost osrednje državne avtoritete, posebej v odnosu do jugoslovanske vojske.

Wertfrei premislek nadaljuje svojo pot tako, da ponavadi sledi vprašanju o vrstah (etničnih in drugih) konfliktov, ki so na sceni. Odgovori so bili naslednji: na sceni so najprej (neposredni) etnični konflikti z elementi političnih in meddržavnih. Gre za konflikte med nacijami - republikami (denimo "ekonomska vojna" med Slovenijo in Srbijo pred začetkom vojne). Dalje so tu konflikti med nastajajočimi nacijami - republikami in preostankom nekdanjih federalnih (skupnih jugoslovanskih) struktur. Sem sodijo spori v zvezi s prerazporeditvijo finančnih, ekonomskih in podobnih bremen (delitvena bilanca), spori glede različnih oblik in ravni suverenosti... Na tretjem mestu bi lahko govorili o

⁶ *Prvič v začetku stoletja v trenutku začasnega vojnega izginjanja države Srbije, in sicer zoper Albance, drugič na različnih področjih bivše države v drugi svetovni vojni, tretjič pa v genocidu zoper Bošnjake.*

⁷ *Samo megljena je lahko naša predstava o tem, kaj vse so počele in počno različne regularne, dobro plačane in opremljene tajne službe posameznih držav (tudi držav v nastajanju oz. na novo oblikovanih držav), če so "neorganizirane" in improvizirane storile vse tisto, kar se jim pripisuje!*

Tisti, ki so večši viteštva, niso militaristični, tisti, ki so dobri v bitki, se ne zjezijo, tisti, ki znajo premagati nasprotnika, niso vpleteni.

Sun Tzu, *Umetnost vojskovanja*

konfliktih znotraj nacij - republik, saj obstaja v skoraj vseh državah bivše države v večji ali manjši meri več etničnih skupin, več kolektivnih identitet in torej tudi "kriz identitet". Po tej plati je šlo in/ali še vedno gre za konflikte zaradi ukinjanja starih avtonomij (Kosovo, Vojvodina), pa za tiste, ki izhajajo iz gibanj za nove avtonomije (srbski sistemi krajin na Hrvaškem, v Bosni...), za regionalne konflikte, ki so obstajali že v prejšnjem sistemu ali pa se šele pojavljajo. Dalje so tu vsaj še etnične skupine in na novo nastale državne ter oblastotvorne skupnosti (paradržave, z neskončno genocidno kreativnostjo, ki je tako bleščeče izpeljana že tretjič v tem stoletju⁶), ki presegajo meje republik - držav (problemi bodočih državnih meja...). Na petem mestu bi lahko govorili tudi o konfliktih med manjšimi skupinami ("bandami"), posebej na področjih, kjer poteka vojna. In nena zadnje so tu "medosebni" konflikti, konflikti na ravni vsakdanjega življenja (konflikti "psiholoških stereotipov"...).

Če na zadeve zremo v luči strukture udeležencev v vojni, je za vojaške operacije v primeru "južnoslovanskega" spopada značilno, da ni jasno določenega sovražnika oz. sovražnikov. Lahko bi rekli, da gre za podobo sovražnika, ki tako rekoč

"zastira realne udeležence". Poskus identifikacije realnih udeležencev, oziroma udeležencev v spopadih pokaže, da gre za naslednje akterje: jugoslovanska vojska (karkoli že to pomeni); republiške/državne oborožene formacije (tudi tiste v nastajanju); posamezne, relativno samostojne oborožene formacije, ki bolj ali manj sodelujejo z republiškimi oboroženimi silami ali z jugoslovansko armado; oborožene

skupine (klanovska obračunavanja); oboroženi posamezniki (aspekt "privatnih vojn").⁷ V "igri" je bilo vsaj pet vrst različnih akterjev, kar govori o tem, da je šlo in da gre za izredno nevaren oboroženi konflikt: ne za boj med dvema jasno začrtanima stranema, ki sta "pod kontrolo" ali celo pod civilno kontrolo (kolikor je sploh mogoče govoriti o civilni kontroli vojske ali vojaških formacij). Zaradi tega je otežena ne samo možnost sklenitve premirja, pač pa predvsem njegova ohranitev (na stotine "prekinjenih premirij").

Sklep, ki ponavadi sledi temu, se glasi: možni izhod gotovo ni "iskanje krivcev", pač pa iskanje soglasja o načinu razpustitve bivše države. Demilitarizacija in ukinitve vseh oboroženih formacij bi bila ena od možnih poti, seveda ob jasni pripravljenosti udeležencev.

WERTFREI PROBLEM

Kot je iz pravkar povedanega bolj ali manj razvidno, problem *wertfrei* pristopa ni toliko v "vidni predmetnosti", o kateri tako zagnano razpreda, pač pa v mestu, od koder to izreka, ter – še posebej – na ravni posledic, ki sledijo: gre za posledice, za katere objektivni znanstvenik ne čuti nobene odgovornosti. Saj "nima nič s tem", ker "zgolj analizira", in sicer – ravno tukaj je poudarek – "ne glede na posledice"! Pomembno je predvsem to, da ne bi slučajno trpela analitika!

Kljub tako ali drugače dobrim namenom "nevrednotenja", je v vseh zgoraj naštetih analitičnih poskusih iskanja tudi iskanje "ozadja", "bistva" vojne. In prav ta "ozadja", "bistva", "resnice"... so nekaj, kar sicer ne sodi v vojno, pa jo vendarle implicitno in eksplicitno (nad)določa. Za ta znanstveni "dodatek" bom dejal, da je nekakšno znanstveno opravičevanje vojne. Ne trdim, da je to opravičevanje te ali one vojskujoče se strani, tega ali onega "naroda" ali "verske skupnosti", te ali one v vojni udeležene države. Prav tako to ni navijaštvo, ki se ga do kosti poštene *wertfrei* znanstveniki sramujejo še v najbolj intimnih trenutkih, ko se začudeni znajdejo nad lastnimi resnicami. In tudi na vojno hujskaštvo ne merim, ko pravim, da gre pri tem za *wertfrei* opravičevanje vojne.

Glavna zahteva, ki se v zadnjih letih z različnih strani postavlja pred misleče ljudi in ki je tako samoumevna za *wertfrei* znanstvenike in sploh za na začetku omejenjene like, je odgovor na vprašanje, kaj se "tam" pravzaprav dogaja. To pa se ujema z vprašanjem, s katerim si znanstveniki nasploh belijo glave, z vprašanjem, "kakšna" je vojna na področju bivše Jugoslavije. Na prvi pogled se zdi odvečno opozorilo, da se zahteva po poimenovanju vojne ("kakšna" je) postavlja kot nekaj najbolj samoumevnega. Vendar ni tako, saj gre za odločilno znanstveno/ideološko gesto, ki se pojavlja kot "nevtralna" in "neproblematična" ter "nadideološka". Najbolj samoumevno je, da vojno (v tem primeru predvsem to v Bosni) dojemajo kot nekakšno "naravno stanje", ki mu za civiliziranje primanjkuje samo blagoslovljena beseda izvedencev, poimenovanje, "žegen" tega ali onega objektivnega mojstra. Barbarskim hordam vsepovsod po Bosni je treba vtisniti znak reda, jih podrediti besedi na način Hobbesovega Leviathana in s tem zakonom oz. že dolgo ustaljenim pomenom.

Najpomembnejši pri tej operaciji je domnevno neideološki obrat, postopek nekakšnega "nevtralnega jezikovnega poimeno-

Moč ni zgolj stvar velikega ozemlja in številnega prebivalstva, zmaga ni zgolj stvar učinkovitega oboroževanja, varnost ni zgolj stvar visokih obzidij in globokih jarkov, avtoriteta ni zgolj stvar natančnih ukazov in pogostih kazni. Tisti, ki vzpostavijo življenjsko organizacijo, bodo preživel, čeprav so majhni, medtem ko bodo izginili tisti, ki vzpostavijo umirajočo organizacijo, četudi so veliki.

Sun Tzu, *Umetnost vojskovanja*



Foto: Bojan Štokelj

vanja". Recimo mu po domače kar krst, kajti krst je "v krščanskem okolju obred, s katerim se kdo sprejme med kristjane". Tega pa ne dosežemo kar tako, temveč na povsem določen način. Prvič tako, da se nekrščanski osebek "nese h krstu"⁸, in drugič, da prav tam "dobi ime" (SSKJ II, 512). Rečeno v prozi, poimenovanje je drobovina mitične oznake "krst", o kateri se je že zdavnaj prenehalo premišljevali, še posebej pa v znanstvenih krogih, za katere je samoumevno, da so "evropski", "civilizirani" in nadvse *wertfrei*, se pravi vzvišeni in naddoločeni glede na umazane zadeve mesarskega klanja, kot je denimo bosanska vojna.

KRSTITELJEVE TEŽAVE V BOSNI

Vendar pa ta tako samoumevni proces poimenovanja vojne tokrat – veliko bolj radikalno kot v dosedanjih vojnih primerih – ponesreči. Spodleti v tem smislu – vse kaže na to –, da drugače kot pri neskončnih verigah poprejšnjih poimenovanj tokrat vojna sama sebi daje ime. Kot predmetnost, kot popredmetenje se namreč upre sami možnosti poimenovanja, upre se tistemu, kar naj bi dobila od zunaj, kar naj bi bilo nekakšna pritiklina, kar naj bi ji darovalo kako v vojni neprisotno božanstvo, kak *wertfrei* znanstvenik ali pa modrijan za točilno mizo. Drugače povedano, zaradi značilnega "upora" vojne postane vprašljiv sam postopek poimenovanja, s tem pa spravljanja pod

⁸ "Nese" se zato, ker ne more hoditi, saj gre za osebek, star le nekaj dni, tednov ali mesecev. Nemara kaže opozoriti, kako zelo so imeli verski reformatorji svojčas prav, ko so opozarjali na problematičnost katoliške verske interpelacije, preden se subjekt tega zave.

mišljenjsko streho, ustvarjanja tistega znosnega, "razumevajočega", "racionalnega". S tem ko postane vprašljivo poimenovanje, se pravi udomačitev/ubeseditev vojne, odpade proizvodnja tistega, kar se še da razumeti, zapopasti.

Kako, predvsem pa zakaj? Zdi se mi, da odgovor na to vprašanje lahko kar najbolj skrajšam in ga poiščem v smeri nečesa, kar označim s "televizijska konstrukcija realnosti". S pojavom televizije, še posebej pa z njeno dominanco (telekracija, videokracija) se pripeti, da je vsa implicitna "neulovljivost realnosti" končno le ulovljena, upodobljena v neskončnem nizu slik: v primeru vojne v podobah mrtvih in zmasakriranih, ki že leta preplavljajo sobane televiziranega sveta. Odgovor na zgornjo spodletelost imenovanja/ubeseditve vojne lahko torej skiciram tako, da rečem, da "s(m)o" prispeli do tiste (civilizacijske) razvojne točke, za katero je značilna "(samo)upodobitev realnosti" in ne več njena ubeseditiv. Drugače povedano, zgoraj omenjena spodletelost je vsebovana predvsem v tem, takorekoč tehnološkem vidiku videokratijske problematike, v televiziji kot mediju, ki nadomesti funkcijo besede.⁹

Posledice tega utegnejo biti med drugim tudi takšne, da pravzaprav sploh ni več treba čakati na ubeseditiv (funkcija besede, jezika) in na mišljenje. Mišljenje se v tem "postmodernem obstoju", kot mu pravijo, zlomi, spremeni, če že ne povsem umakne. Tisti, ki mislijo po svoje, niso več potrebni, so moteči dejavnik: dovolj je – in še preveč – preprosto "videti" oz. "videti" tisto, kar ustreza. Nič več ni treba čakati koga, ki bo tekkel desetine in desetine kilometrov (denimo iz Maratona) ali pa ure in ure dirjal na konju, zato da bi prinesel ubesedeno sporočilo (ubeseditiv zgodenega), pri čemer bo oblika ubeseditve dominirala nad vsebino sporočila oz. bo sporočilo sama sebi in nam. Sedaj sta oblika in vsebina sovpadli ali pa forme/vsebine tako rekoč sploh več ni, zato tudi funkcija besede več ne najde pravega razloga za svoj obstoj. Prevezla jo je slika. Umberto Eco bi dejal, da živimo v času nadvlade tistih načinov percepcije in tistih osebkov, ki gledajo z glavo, mislijo pa – kolikor sploh – z očmi (*guardare con la testa, pensare con gli occhi*).¹⁰

⁹ Nič presenetljivega ni, da so to zadevo med prvimi "odkerili" prav ustvarjalci vojn. Upati je, da se današnje bralstvo še vedno spomni, da je bila v času t.i. zaliuske vojne izrecno prepovedana objava TV materialov brutalnih bombardiranj oz. da je tisto, kar je bilo sproti objavljano (mreža CNN kot monopolni ustvarjalec svetovne realnosti), veliko bolj zavajalo ("pomirjalo") kot pa informiralo ("vzemirjalo"). V tem primeru je

Spreten napad je takšen, da se mu napadeni ne zna ubraniti; večša obramba je takšna, da je nasprotnik ne zna napasti. Zato tisti, ki so večši obrambe, to niso zaradi zidov trdnjav. Zato visoki zidovi in globoki jarki ne jamčijo varnosti, medtem ko čvrsti oklepi in učinkovito orožje ne zagotavljajo moči. Če se nasprotnik hoče držati čvrsto, potem napadi tam, kjer je nepripravljen; če nasprotniki hočejo vzpostaviti frontno črto, se pojavi tam, kjer te ne pričakujejo.

Sun Tzu, *Umetnost voskovanja*

Bushevo ministrstvo resnice dobilo vsaj toliko vojaške teže kot priznani umetnik možnega na zemlji, gospod Schwarzkopf. O tem še najbolj priča dejstvo, da post festum objava resnic o tej vojni (po nekaterih podatkih okrog 200 000 pobitih nedolžnih civilistov) ni imela odmeva in vpliva,

kakršnega bi utegnila imeti sicer.

¹⁰ Čeprav se mi včasih zazdi pretirana poenostavitve, sem vedno bližje tisti interpretaciji vzrokov za prehod iz socializmov v postsocializme, ki poleg hlastanja po materialni blaginji razloge za neskončno navdušenje navadnega, nevednega in naivnega vzhodnjaka nad Zahodom izpeljuje prav iz televizijskega pogleda, iz neskončno bogatega kolorita, ki se

RAZSOJANJE IN IZBIRA KANALOV

Nekoliko bolj optimistično povedano, beseda in mišljenje sta sedaj le še močnejša, pač zato, ker prebivata v nekakšni odsotnosti. Sami se moramo odločiti za ali proti aktivni držbi, za ali proti besedi in mišljenju, s tem pa obenem prevzeti nase vsaj "del grehov" za tisto, kar se je zgodilo. V nasprotju z besedo je "nevtralna televizija" "objektivna", "dovršena" in ji ni česa dodati ter se je "ne da potvoriti". Medtem ko sta pomanjkljiva beseda in krhko mišljenje znak nekakšne aktivne udeležbe pri "predmetu", je TV slika idealna upodobitev tistega, kar sem imenoval objektivni opazovalec oz. *wertfrei* znanstvenik.

Vendar se s tem pri subjektu odprejo nove težave. Če nam je – sede pred televizijo – dana možnost, da bodisi vidimo

"vse" ali pa se delamo, da nismo ne slišali in ne videli (bili smo denimo na stranišču ali pa nas ni bilo doma...), smo si v primeru besede prisiljeni oblikovati takšno ali drugačno lastno interpretacijo/ubeseditev, ki si jo želimo. Medtem ko smo pri besedi prisiljeni poseči v dogajanje vsaj kot opazovalci, ki rezonirajo (politično tehtajo, se odločajo, zavzemajo stališča za in proti...), tako da smo pri zadevi udeleženi bodisi kot entuziasti ali pa kot apatični zasebniki, pa se pri (premikajočih se) slikah tako rekoč avtomatično zadovoljimo s preprosto spremembo kanala. Če v prvem primeru sami (so)ustvarjamo interpretacijo, imamo takšno ali drugačno "svoje stališče", iz katerega utegne slediti tudi takšno ali drugačno ne/ravnanje, potem v primeru premikajočih se slik svojo interpretacijo pričakujemo v gotovi obliki, ki naj bi prišla iz ust koga drugega, ustreznega kanala. Interpretacija in stališče ni več raven gledalca. Pričaku-

jemo ponudbo, ki bo bolj ali manj ustrezala našim preferencam.

Praviloma bomo izbrali tistega, ki nam je najbližji. Zadeva je dokaj preprosta: obnašamo se podobno kot v samopostrežbi. Vendar pa si pri tej "samopostrežni operaciji" kajpak praviloma izberemo tisto interpretacijo/podobo realnosti, ki nam je – glede na tostranske zakone plitkega žepa ter neskončne človeške zabitosti – najbolj dostopna. Če izvzamemo sila tanko plast tistih, ki so "drugačni", bomo izbrali najbolj ceneno in najbolj banalno, poenostavljeno, pogrošno... podobo. To pa je, če se spet vrnemo k vojni, da je vojna (ta v Bosni) religiozna, revolu-

Tao vojaških operacij je v harmoniziranju ljudi. Ko so ljudje v harmoniji, se bojujejo naravno, ne da bi jih bilo treba opogumljati. Če so oficirji in vojaki nezaupljivi drugi do drugih, se vojščaki ne bodo pridružili; če ni slišati poštenega nasveta, bodo majhne duše govorile in kritizirale na skrivaj. Ko se razširi hinavščina, ne moreš premagati niti kmeta, pa čeprav imaš modrost starodavnih vojaških kraljev - pusti množico na miru! Zato tradicija pravi: "Vojaška operacija je kot ogenj: če je ne zaustavimo, bo izgorela sama od sebe."

Sun Tzu, *Umetnost vojskovanja*

je na ozadju vzhodnjaške sivine (razdeljeni Berlin kot vrhunec nasprotja) razkazoval kot razlika med peklom in rajem, prehod iz socializma v postsocializem pa kot rešitev iz pekla ter vstop v raj.

cionarna, osvobodilna, osvajalna... Od tega, koliko denarja imamo in koliko lastne presoje smo pripravljeni investirati, je odvisno, kakšno resnico si "kupimo"/izberemo.

In kakšno zvezo ima to z *wertfrei* znanstvenim pristopom? Pri zdravorazumskem pristopu velja, da se odloča med tem, ali je zadeva bela, črna, rdeča, zelena... Ta vojna je bodisi religiozna, osvobodilna, osvajalna itd. *Wertfrei* znanstvenik bo dejal drugače, skorajda obratno. Zatrjeval bo, da je za to vojno značilno vse naštetu skupaj. In ne samo to. V tem oziru bi lahko dejali, da je "logika sklepanja" *wertfrei* znanstvenika zrcalna podoba zdravorazumske. Namesto zdravorazumskega izključevanja in premišljevanja na ravni ali-ali, velja za *wertfrei* pristop nasprotno: metodologija in-in. Po domače povedano, če za zdravi razum velja, da mu najbolj dišita bodisi fižol ali pa meso oz. krompir ali cvetača (vedno ločeno!), se *wertfrei* kuhinja nenehno zaganja v neužitno pojedino, ki sestoji iz nepreglednega števila "faktorjev". V njenem (bosanskem) loncu tako lahko najdete poleg fižola in mesa še topove, dinozavre in amebe, začinjene z energijami, željami, karizmo, strukturami, terpentinom in objektivnostjo. To še posebej velja za čase, ko je znanstveni biznis, ki trobi o "interdisciplinarnosti" oz. celo "transdisciplinarnosti", že postal kič.¹¹

In drugič, za *wertfrei* pristop je značilno, da dejavnost razsojanja, dejavnost, ki jo nemara lahko štejemo med vrhove človeške kreacije nasploh, poniža na raven samopostrežne ponudbe, zapakirane in enake vsem drugim. Mišljenje loči od razsojanja, izniči zmožnost človekove odgovornosti za svoja dejanja, njegovega skrivanja za kakršnokoli "objektivnostjo", za kakršnimkoli "Bogom", za Zakonom, kaj šele za takšno ali drugačno "Idejo", ki jo trosi TV!

NADALJEVANJE VOJNE Z ZNANSTVENIMI SREDSTVI

Vendar pa je pri subjektu¹² velika razlika med (našim) ravnanjem, ko gre denimo za toaletni papir ali pa za *wertfrei* znanstvene izdelke. Potrošniki si še vedno ne upajo spregledati ponudbe znanosti kot to, kar je, kot samopostrežna ponudba. Zato bodisi s (straho)spoštovanjem zrejo na police védenja, še pogosteje pa si v tovrstno samopostrežbo sploh ne upajo priti. Nič zato, kajti samopostrežba, o kateri govorim, ni več mesto, kamor bi bilo treba posebej odkorakati. Preganja nas vsepov-

¹¹ *Priznani poznavalec zgodovine balkanskih narodov Ivo Banac govori o "družboslovni solati", ki da je na delu pri pojasnjevanju vojne in od katere si ne gre veliko obetati.*

¹² *Seveda gre tu za politični subjekt, o katerem se že dolgo govori, bodisi da ga "nikoli ni bilo" ali pa da ga "več ni", ki pa se vedno znova pojavi, kadar ga najmanj pričakujejo oz. kadar ga najbolj ni. Kadar ga wertfrei srenja najgloblje zakoplje sredi močvirja družbenega, je*

V davnih časih se tisti, ki so dobro vladali, niso oboroževali, tisti, ki so bili dobro oboroženi, niso postavljali bojnih vrst, tisti, ki so postavili dobre bojne vrste, se niso bojevali, tisti, ki so se dobro bojevali, niso izgubili, tisti, ki so dobro izgubili, niso propadli.

Sun Tzu, *Umetnost vojskovanja*

to gotovo znak, da je tik pred vstajenjem. In obratno, kadar mu zavoljo konjunktturnosti (s tem včasih služijo tudi velikanske denarce) začno peti ode, smo lahko prepričani, da so ga že zagrebli. Pač do naslednje Walpurgine noči.

¹³ *Druga, komplementarna stran te iste zadeve je komercializacija vojne in vojni turizem kot do konca prignana hipokrizija nove dobe razvitega sveta. Kadar gre za območje duha, bi se dalo empirično pokazati, da so to vojno najbolj skomercializirali in v tem smislu tudi izkoristili številni umetniki in znanstveniki. Zavaljo neposrednejše zavezanosti materialu umetniki čedalje pogosteje odhajajo po svoje "inspiracije" kar v Sarajevo. Bodisi da se v tem mestu oplajajo umetniki iz New Yorka, Pariza, Berlina ali Ljubljane, pri vseh gre za to, da potenco njihovih peres zaenkrat dokaj uspešno nadomeščata značilna dodatka: "spisano v Sarajevu" ali pa "po obisku v Sarajevu".*

sod. Ker nas gleda in govori iz vsakega zvočnika, ekrana ali časopisa, kamorkoli se obrnemo, se naše osrednje vprašanje glasi: kako kljub enormni ponudbi, kljub prepolnim policam védenja spregledati, da gre za poceni znanstveno igro, da tam ni tistega, kar iščemo, in preprosto "oditi".

Nedavno so se tisti, ki si še danes zaslužijo oznako mislečih, spraševali, ali in kako bo še moč pisati (tudi poezijo) potem, ko smo doživeli Auschwitz. Tukajšnja znanstvena in intelektualna srenja pa ravna, kot da se (tudi poezija) piše toliko lažje in boljše, kolikor lažje in boljše se odmislijo Vukovar, Goražde, Sarajevo, Bihać, če se zamolčijo oz. ne tehtajo institucije posiljevalnic, ki so med največjimi inovacijami te vojne...¹³

V primeru vojn, o katerih skušam politično rezonirati, bi "oditi" in prenehati "odvzemati znanstvene dobrine" pomenilo tudi prepustiti znanost znanosti, ne kupovati (odjemati) njenih proizvodov, vojno samo pa "prepustiti" njej sami. Pomenilo bi, kar je njenega, prepustiti njej, njene mesarje in klavce pa sebi samim in – če bo sreča – ustreznim sodiščem, (*wertfrei*) znanstvenike pa na milost in nemilost njihovim znanstvenim resnicam.

Med razlogi, ki podpirajo možnost takšnega ravnanja, bi omenil samo enega. Gre za vojne, ki so nedvomno pokazale, da ni več nobene razlike med vojakom/vojno na eni in znanstvenikom/znanostjo na drugi strani. Iz različnih razlogov so puške in nože vzeli v roke tako sociologi kot filozofi, da o zgodovinarjih, psihologih in pesnikih niti ne govorim. Še več: eden osrednjih "uvidov" teh vojn je, po moji presoji ta, da pri omenjenih humanistih, znanstvenikih sploh ne gre za to, ali so Srbi, Hrvati, Slovenci (kar se ponavadi izpostavlja), pač pa za to, da so znanstveniki, humanisti... Današnje vprašanje bi se potemtakem lahko glasilo takole: kako je bilo in kako je možno, da počno grozodejstva ne le kot Srbi, Hrvati, Slovenci..., pač pa predvsem kot sociologi, filozofi, pesniki, zgodovinarji, psihologi..., kot družboslovci, humanisti!?

Vendar pa je neposredna udeležba v vojni (lasten patriotizem, šovinizem drugih, ljubezen do svojega naroda, nacionalni ponos...) samo prvi del stvari. Obstaja še nekaj drugega, kar še koreniteje meša štrene vsem, ki sodijo v širše dojeti družboslovni, humanistični ceh, pred našo generacijo pa postavlja tole vprašanje: kako se bo mogoče ukvarjati z znanostjo, družboslovjem in s humanistiko nasploh po Vukovarju in Sarajevu, potem ko je v posiljevalnicah humanistom uspelo prekositi dosežke Auschwitzta?

Moj tukajšnji odgovor je seveda odgovor v zadregi, je izhod v sili, saj gre za vprašanje, s katerim bomo nemara zaznamovani do izteka naših dni. Glasi se pa takole: politična dolžnost, kategorični imperativ, če hočete, rezonirajočih subjektov po teh vojnah bi bil, da tako (neposredno udeleženi) vojakom kot humanistom preprosto in radikalno odvzamemo možnost, da bi se

rešili na ta način, da bi nam prodali svoje skupno blago. Onemogočiti bi bilo treba, da bi se vojaki čez čas oprijeli rešilne bilke, ki bi jim jo ustvarili za to plačani znanstveniki, družboslovci, humanisti, ki bi v sobanah učenosti, v atmosferi sterilnih vonjav in dominantno belih barv ugotovili, da so te vojne bile potrebne, nujne, herojske, obrambne, osvobodilne... Onemogočiti bi kazalo vse humaniste, družboslovne znanstvenike, vse tiste "mesarje v belem", na oblačilih katerih nikoli ni kapljice krvi, ki pa prej ali slej uspejo zbalansirati tehtnico "za in proti" in sproducirati ime(na) teh vojn(e), s tem pa jih (in sebel) odrešiti/upravičiti za vse večne čase. Preprečiti bi jim bilo treba, da bi vzpostavili neskončne verige zatojev in njim ustreznih bleščečih pojasnil, ki bi se jih morale generacije zanamcev učiti v šolah kot nacionalno zgodovino in herojska dejanja pripadnikov lastnega naroda.

Znanstveno/objektivistično upravičevanje vojne je samo razumevanje, poimenovanje vojne, ki tudi v tem primeru nastopa kot "funkcija uma brez rezoniranja". Gre za upravičevanje, vključeno v veliko argumentacijsko verigo sredstev za doseg cilja (instrumentalnost), ki bo – ne glede na naše najboljše namene – za nazaj upravičila vso morijo, ki jo ta ali oni *wertfrei* znanstvenik skuša "objektivno analizirati".¹⁴

Morda se bo s tem odprla tudi drugačna perspektiva, možnost rezoniranja: če smo to vojno dosedaj skušali misliti iz perspektive prve in druge svetovne vojne, v kategorijah vojn, blokad in razmer v zgodovini Evrope, bi se z "zavrnitvijo poimenovanja" morebiti zdaj zadeva nekoliko obrnila in bi dobili možnost "drugačnega branja". Morda bi dobili možnost premisliti vojne za nazaj in v njih namesto "herojskih dejanj", prepolnih lepega in dobrega, dojeti klavnice brez dodatnih določil.

Po tej "operaciji" utegne postati jasno, da se več ne bi kazalo zavzemati za "popredmetenje", "objektivacijo", "racionalizacijo"... V nasprotnem primeru mišljenje ni nič drugega kot nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi, izbira med vojno in mišljenjem pa lažna. Vsaka vojna se že dolgo pred izbruhom začne v mišljenju. Tudi dejavnost mišljenja (*vita contemplativa*) je lahko dogajanje vojne, vojna, ki je stlačena v "sprejemljivejši okvir", v "mišljenje vojne", ki poteka na ravni "imen", znakov in oznak, takšnih ali drugačnih spekulativnih konstrukcij. Zato se utegne izkazati – in to je spoznanje, ki po tej vojni najbolj ubija – da so "jezikovne operacije" mnogo bolj krvave in da uspešneje od vseh buldožerjev tega sveta (od Hitlerjevih v Auschwitzu do Miloševićevih pri Vukovarju ali Karadžićevih v Omarski in drugod) zakrijejo množične in/ali individualne grobove.

¹⁴ *Drugačna argumentacija na tej točki bi lahko bila v tej smeri: vojno je nujno "poimenovati", saj se bo sicer nadaljevala vse do točke, ko na koncu "ne bo smisla", ki bi za nazaj, vse od začetka prešil, dogodka pa prikazal kot logično verigo, ki ima svoj smisel, začetek, razvoj in konec in v kateri velikanske žrtve in trpljenje niso bili zaman. Skratka, vojno bi prikazal kot proces, ki je na koncu le sproduciral katarzične učinke. Vendar bi s tem legitimiral zločine in pometel pod preprogo vse ubite mlade in stare, moške in ženske, vse odrezane roke, noge, ušesa, spolovila, vse posiljene, razčetrvene in zmrcvarjene, ki so jih metali v studence, da se svojci nikoli več ne bi vrnili na dom, vse ženske, ki so jim razparali trebuh, ker so bile noseče...*

Tonči Kuzmanič, magister politologije, raziskovalec na Inštitutu za družbene vede Univerze v Ljubljani.

LITERATURA

- BANAC, I. (1988): **Nacionalno pitanje u Jugoslaviji**, Globus, Zagreb.
- BENDERLY in CRAFT (1994): **Independent Slovenia**, St. Martin's Press, New York.
- BIANCHINI, S. (1983): **Nazionalismo croato e autogestione**, La Pietra, Milano.
- BROWN, A. (1983): **Small State Security in the Balkans**, Totava, New York, Barnes and Noble.
- BROWN, J. F. (1988): **Eastern Europe and Communist Rule**, Durham, N. C. Duke Univ. Press.
- CHARLTON, D. in SCHAEFER, C. (ur.) (1983): **South-Eastern Europe After Tito**, New York, St. Martin's Press.
- CROSS, G. (1993): **Time and Money, The Making of Consumer Culture**, Routledge, London.
- CVIIC, C. (1991): **Remaking the Balkans**, The Royal Institute of International Affairs, Pinter Publishers, London.
- ELSHTAIN, J. B. (ur.) (1992): **Just War Theory**, Blackwell, Oxford.
- GLENNY, M. (1992): **The Fall of Yugoslavia, The Third Balkan War**, Penguin Books.
- JELAWICH, C. (1990): **South Slav Nationalisms –Textbooks and Yugoslav Union Before 1914**, Ohio State Univ. Press (Globus, Zagreb, 1992).
- KUZMANIĆ, T. (1991): "Yugoslavhood and Subnational Conflicts in Yugoslavia", v **New Challenges for Europe After 1989**, The Consortium for the Study of European Transition, ur.: Mislitzewz, Budapest.
- KUZMANIĆ, T. (1993): **Yugoslavia, War...** Ljubljana, Schlaining.
- KUZMANIĆ, T. (1993): "Understanding the War in Former Yugoslavia, v Kuzmanić in Truger: **Yugoslavia, War**, Ljubljana, Schlaining, druga izdaja.
- KUZMANIĆ, T. (1992): "Jugoslavia: una guerra di religione?", v **Religione e Società**, Firenze, št. 14.
- KUZMANIĆ, T. (1993a): "La disgregazione della Jugoslavia come disgregazione dello "jugoslavismo", v **Europa**, Europe 4/1993a, Fondazione Instituto Gramsci, 1993, Roma.
- KUZMANIĆ, T. (1993b): "Von der Selbstverwaltung zur nationalen befreiung", v **Ost-West Gegen Informationen**, 3/1993b, Graz.
- KUZMANIĆ, T. (1994): "Guerra e religione nella ex-Jugoslavia", v **Mare di guerra, mare di religioni**, ECP, Firenze.
- LIBAL, W. (1991): **Das Ende Jugoslawiens, Chronik Einer Selbstzerstörung**, Europaverlag, Wien & Zurich.
- MAGAŠ, B. (1993): **The Destruction of Yugoslavia**, Verso, London.
- MASTNAK, T. (1992): **Vzhodno od raja**, CZ, Ljubljana.
- NELSON N. D. (1991): **Balkan Imbroghio, Politics and Security in South-Eastern Europe**, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford.
- PAVLOWITCH, S. K. (1988): **The Improbable Survivor, Yugoslavia and its Problems 1981-1988**, C, Hurst & Company, London.
- PETRANOVIĆ, B., ZEČEVIĆ, M. (1988): **Jugoslavija 1918/1988**. Rad, Beograd.
- SEKELJ, L. (1990): **Jugoslavija, struktura raspadanja**, Rad , Beograd.
- TAYLOR, A. J. P. (1991): **The Origins of the Second World War**, Penguin Books (vsebuje Second Thoughts).
- THOMPSON, M. (1992): **A Paper House, The Ending of Yugoslavia**, Vintage, London (Paperback, with additional afterword).
- VRKAN, S.: **The War in ex-Yugoslavia and Religion**, rokopis.
- WALTERS, E. G. (1991): **The Other Europe, Eastern Europe to 1945**, Dorset Press, New York (ponatis).
- ZAMETICA, J. (1992): **The Yugoslav Conflict**, Brassey's, The International Institute for Strategic Studies, London.
- ZWITTER F., ŠIDAK J., BOGDANOV V. (1962): **Nacionalni problemi v habsburški monarhiji**, Slovenska Matica, Ljubljana.

Proti površni antropologiji

Antropologi in vojskujoči se "Jugoslovani"¹

Antropološka tradicija nima prav zglednih izhodišč. Eden od virov zanimanja za "druge" je bil predsodkarski mik ekso-tičnega, izdatno oplemeniten z različnimi stereotipnimi predstavami o svetu onkraj evropskega "civilizacijskega" kroga, ki je spremljal zgodovino evropske misli vse od starogrških predstav o svetu antipoda dalje. Drugi vir je pragmatična potreba po razumevanju neevropskih kultur, da bi jih lahko Evropa lažje podjarmila in obvladovala kot kolonije (Hunter, Whitten, 1993: 3). Šele pozno so metodološko podkrepljeni znanstveni pristopi v marsičem presegli ta izhodišča, toda tudi pri antropogijih so prihajale na površje nekatere predstave, ki so se posebej jasno izkristalizirale v ideji o "primitivni misli" in se ohranile v tehničnem terminu "primitivne kulture". Kljub velikim naporom "razsvetljenih" antropologov od dvajsetih let dalje (kulturni relativizem) in dejansko izjemno pomembnemu antirasističnemu pristopu kulturnih in socialnih antropologov v tem stoletju pa se v antropogiji lahko še dandanes srečamo s predstavami, ki na nek način kot ekspertni pristopi še zmeraj ne uhajajo sponam množičnih stereotipnih predstav o nekaterih še zmeraj "divjih krajih". Ta predstava vsekakor ostaja kot prekletstvo v predstavah visoke evropske politike, ko se mora soočiti z vojno v Bosni oziroma z dogajanjem na Balkanu.

Dejstvo, da so se nekateri kulturni in socialni antropologi (da o zgodovinarjih, politologih in lingvistih ne govorimo) od

¹ Besedilo je nastalo na podlagi besnega branja zbornika *War Among the Yugoslavs, The Anthropology of East Europe Review*, Special Issue, vol. 11, št. 1 in 2, Spring and Fall 1993 (dve zaporedni izdaji, druga je nekoliko spremenjena).

začetka petdesetih let dalje ukvarjali z Jugoslavijo kot zanimivim antropološkim terenom (Halpern, 1969), še ne pomeni, da so antropologi na terenu ušli predstavam o Balkanu, ki danes strašijo po svetovnih javnih občilih in – kar je še bolj tragično – v beticah politikov, ki naj bi razvozlati balkanski voz. Opazovanje z udeležbo kot metodična predpostavka, kulturni relativizem in antirasizem kot ključni usmeritveni postavki, ter pahljača razlagalnih teorij, ki jih uporabljajo različne antropološke šole (Nanda, 1991), ne zadostujejo, da bi lahko v aktualno zastavljenih razmišljanjih zbornika *The Anthropology of East Europe Review* o vojni “med Jugoslovani” prebrali kaj takšnega, kar bi odstrlo nekatere bele lise obče vednosti o Balkanu in deželah bivše Jugoslavije. Nasprotno: prav ta zbornik pomeni pravo klofuto za (kulturno in socialno) antropologijo.

Čeprav se antropologija že lep čas ne ukvarja samo z eksotičnimi tereni (in tako imenovanimi primitivnimi ljudstvi), je antropološko obravnavanje področja bivše Jugoslavije bilo vendarle dovolj “inficirano” s pristopi v smislu raziskav primitivnih domorodcev, da nekoga, ki je pač preživel prvih 28 let življenja v tem “balkanskem tretjem svetu”, pogosto zbode neprijeten občutek “objekta morebitne antropološke raziskave” (čeprav zgolj na simbolni ravni).

Temeljni očitke nekaterim zbranim tekstom bi bil (ostalim pa v nekaterih točkah) nekompetentnost. Epistemološka vznemirljivost antropološkega početja (etnografske metode, če sem bolj natančen) je v tem, da mora opazovalec živeti med opazovanimi in se mora od znotraj “ujeti v mreže” načina življenja skupnosti, ki jo raziskuje, obenem pa ohranяти strogo znanstveniško metodo opazovanja, preverjanja dejstev in analize ter (tudi primerjalne zgodovinske in sinhronne) sinteze zbranega gradiva. Potoniti v “drugo kulturo”, prilagoditi se navadam in celotnemu tkivu druge družbe pomeni preseči lastna partikularna izhodišča in pogledati na stvari (na “druge” in na “samega sebe”) od daleč, bolj “zrelo”, če že ne – kolikor je to pač sploh mogoče – objektivno. “Radikalna drug(ačn)ost” je seveda mit (Keesing, 1990), toda glede na to, da raziskovalec v resnici poskuša gledati na svet skozi oči informatorjev, mora pretresti polje kompetentnosti svoje raziskave v samem jedru epistemološke veljavnosti opravljenega terenskega dela. Te samokritike pa večji del antropologov v svojem etnografskem početju ne premore, zato je edina rešitev ponavljanje istih raziskav v različnih okoliščinah in pri različnih znanstvenikih, ki v svojih malhah prinesejo drugačne predispozicije, drugačno predznanje in drugačne vzvode za razumevanje danega stanja.

Za razliko od “kolonialističnih” antropologij so bile nacionalne (evropske kontinentalne) etnologije (etnografije)

doslej vse preveč potopljene v domače ljudstvo, da bi se lahko prebile do nekaterih bolj obče veljavnih spoznanj. In tudi komparativna metoda ni mogla prikriti te "emske"² deformacije "realnega". Antropološki pogled od zunaj naj bi razkrival tiste dimenzije, ki jih etnolog v senci lastnega nosu ne more zaznati. Toda na koncu se izkaže, da je senca lastnega nosu pri antropološkem (zunanjem) početju lahko še večja. Med branjem omenjenega zbornika sem se najpogosteje spraševal, če je metodološka dogma o tem, da mora raziskovalec preživeti med opazovanim ljudstvom (skupnostjo ali skupino) vsaj eno leto, sploh ustrezna, saj je nekompetentnost nekaterih piscev prav nesramno udarjala na plano. Predvsem glede na poznavanje del "jugoslovanskih" etnologij (etnografij), ki so v tej luči o svojih ljudstvih zmožne povedati bistveno več od člankov iz tega zbornika. Toda namen zbornika ni bil razgrinjati mikro-monografije, ampak iz različnih, torej pahljačasto pluralnih zornih kotov osvetliti dogajanje na Balkanu. In prav v tem tiči razlog neupravičenega preskoka kompetentnosti, neupravičene širitve razlagalnega modela.

Tako na primer iz nekaterih prispevkov veje stališče, da je specifična pripadnost nekemu ljudstvu (etnični skupnosti oz. narodu) ne samo nevaren in zavajajoč regresiven padec v primitivizem, ampak da naj bi multikulturna država (p)ostala enotna.

Zbornik je sicer zastavljen v povsem humani(stični) optiki: raziskovalci, ki so neko obdobje (praviloma leto in več) preživeli v nekaterih krajih v bivši Jugoslaviji, naj bi poskušali – v luči aktualnega plesa krvavih orgij – osvetliti določene točke, na podlagi katerih naj bi svetovna javnost dobila nekakšen "vpogled od znotraj" na dogajanje v Jugoslaviji. Toda če so bile konkretne raziskave vsaj zadovoljivo kompetentne v okviru vnaprej zastavljenih ciljev in okvirov teh samih raziskav, pa se vsaka sled kompetentnosti izgubi, ko avtorji poskušajo razložiti, kaj bi se na Balkanu lahko dogajalo. Predpostavka povprečnega "humanista" na Zahodu pač je, da na Balkanu divjajo plemenske vojne in da so zato antropologi tisti, ki bodo pojasnili, kako to gre. V to past so se pustili ujeti celo antropologi sami. Povsem narobe! Na Balkanu – kot vemo vsi, ki smo nekoč živeli v Jugoslaviji – ne gre za plemenske vojne, ampak za klasično osvajačno vojno dominantnega (po številu in oborožitvi) naroda proti sosedom, ne gre za "izbruhe strasti", ampak za načrtni "tehnični" genocid, predvsem pa ne gre za stoletna (ali tisočletna sovraštva), ampak za problem dominacije enega naroda nad drugimi v tem (in samo v tem) stoletju. Predvsem slednje je točka, na kateri je pogrnil prenekateri avtor v zborniku. Iz zbornika v celoti je težko izluščiti dejstvo, da je bilo vprašanje nacionalnega na repu družbenih vrednot

² Termin "emski" (ang. **emic**) označuje opisovanje neke kulture od znotraj, s konceptualnim aparatom kulture, ki jo raziskujemo.

Etnologi, ki raziskujejo svojo kulturo, se ne morejo pousem postaviti na nasprotno, "zunanje" oz. "etsko" stališče.

³ *Poskus urednikov zbornika, da bi dobili zagovarjajoč pogled s srbske in hrvaške strani, je bil pogumen, toda neuspešen. Andrei Simic je srbski pogled utemeljeval z značilnimi primeri iz arsenala srbskega propagandnega stroja, ki je deloval vsa osemdeseta leta, in je – kar je za znanstvenika nedopustno, če hoče govoriti o dejstvih, ne pa o publicistični propagandi – navajal veliko številčk brez ustrezne kritike ter ponujal nepreverjena in falsificirana poročila kot dejanska. To je za bralca, ki s procesi (in srbsko "štampo") v Srbiji ni seznanjen, skrajno zavajajoče. Eleanor Despatalovičeva je pri svojem "zagovoru" Hrvatov veliko bolj previdna.*

in da je bilo malo mednacionalnih konfliktov že v obdobju pred 1. sv. vojno in ne le v "Titovi Jugoslaviji" (bolj pozorni opazovalci bi sicer v zadnjih desetletjih lahko opazili marsikaj, toda na površju ni bilo zaslediti niti latentnih konfliktov). A zgodovina antropologov tudi takrat, ko se ukvarjajo z "zgodovinskimi" ljudstvi (ali pa je osnovna predpostavka antropologov, ki so delali na terenu v bivši Jugoslaviji, dejansko ta, da so "Jugoslovani" ljudstva brez zgodovine?), očitno – z izjemami, seveda – ni zanimala kaj prida. Med drugim se to kaže že v zelo problematičnem naslovu zbornika, ki govori o "vojni med Jugoslovani". Niti po letu 1991 si očitno niso znali odgovoriti na vprašanje, kdo so Jugoslovani.

V besedilih, ki jih beremo, lahko ves čas sledimo razgaljenim "etskimi" predpostavkam, ki so jih raziskovalci prinesli s seboj. Ena od teh je, da je bila Jugoslavija zgledna brezkonfliktna multikulturna država. Morda res, toda lepota napaka te brezkonfliktnosti je bila komunistična (ali vojaško monarhična) diktatura. No ja, Titov komunizem je imel tudi nekaj "liberalnih" komponent, nekakšno poltržno gospodarstvo in samoupravljanje. Toda ponovno z lepotnimi centralističnimi in planskoekonomskimi "korekturami". In kaj se je skrivalo za temi "lepotnimi napakami"? Prav ta malenkost, pometena pod preprogo, malenkost nekompatibilnosti med centralizmom in decentralizacijo, med bratstvom in enotnostjo, med človekovimi pravicami in komunističnim utopizmom, itd. In teh "malenkosti" antropologi niso znali zaznati in upoštevati v svojih modrovanjih. Zakaj? Mar res samo zato, ker jih niso posebej poglobljeno in ekspertno raziskovali? Ali pa zato, ker so svoje početje na terenu namenoma skrivali za fasado, v kateri so nekoč živeli "Jugoslovani". In kakšna je znanost, katere domet določajo informatorji na terenu?³ Kje je v resnici analitična kritika? Če bi antropologi tako nekompetentno obravnavali vse tuje kulture, potem je vse to, kar sodi v korpus izjemno pomembnih dosežkov sodobne vednosti o drugih, bila le navadna otroška hišica iz kart, polmitološke strukture in konstrukti, ki jih ustvarjajo antropologi, medtem ko gre življenje svojo pot. Mar ni kritiški moment znanosti tisto, kar znanost loči od mita? Racionalno prodiranje k bistvu, ne pa konstruiranje realnosti glede na lastne intence. Kje so potemtakem meje empirizma? V teoretskem reševanju dejstev ali v "moči" orodij, s katerimi – kot antropologi – "nabiramo" podatke, dejstva? Vprašanje kompetentnosti, ki se zastavlja ob nemoči razumeti to, kar je očitno, je za katerokoli znanost ključno. Mar niso vse "vzhodne študije", pa naj gre za ekonomistične, politološke, historične ali etnografske, ob propadu socializma na Vzhodu enako zaprepadeno opazovale rušenja kipov velikih vodij kot neuko prebivalstvo pred TV zasloni? Kakšen je potemtakem skrajni domet

družboslovnih znanosti? Nikakršen? Kaj je z njenimi “univerzalnimi teoretskimi termini”?

Pogosto uporabljen termin za opisovanje dogajanja na Balkanu je “primitivnost”. Navdušenost zunanjih opazovalcev nad jugoslovansko različico multikulturalnosti (ki, mimogrede, ni samo značilnost Bosne, ampak tudi drugih bivših jugoslovanskih republik, celo relativno homogene Slovenije) je mogoče razumeti kot navdušenost nad “primitivnostjo” sredi Evrope. S tem pa še ni rečeno, da je mogoče prisojati razsežnosti “jugoslovanske” vojne nekakšnemu izbruhu primitivizma. Res je, da je z etičnega stališča vsako nasilje primitivno, toda to velja tudi (recimo) za francoski angažma v Alžiriji, angleškega na Falklandih ali ameriškega v Iraku. Z vojaško-političnega zornega kota ni bilo vedénje Srbov na področju bivše Jugoslavije nikoli primitivno (v smislu neobvladano). Govor o “etničnih spopadih” na Balkanu je govor lepe duše, ki v resnici še kako dobro ve, da gre pri spopadih na področju bivše Jugoslavije za različico osvajalnih vojn, kakršno so vodile sile osi v drugi svetovni vojni.

PROTI POVRŠNOSTI: SLOVENSKI PRIMER

S slovenskim pogledom na dogajanje se ubada (edino) Robert G. Minnich (1993a), ki je za to priložnost ponovno uporabil nekaj gradiva s terenskega dela v Kanalski dolini

Foto: Bojan Štokelj



(1993b), vendar njegovo pisanje o dogajanjih v Sloveniji ne temelji na neposrednem opazovanju dogajanja v letu 1991, tako da je tu in tam površen. Ostali Slovenijo in Slovence omenijo predvsem kot secesioniste.

Že v uvodniku (Kideckel, 1993) lahko preberemo nekaj površnih zadev v zvezi z bivšo Jugoslavijo, potem pa sledi tudi faktično neresnični pasus, v katerem Kideckel opisuje naraščanje krize po propadu vzhodnoevropskega komunizma, prihodu nacionalistov na oblast v Srbiji in na Hrvaškem ter "prvih incidentov na Kosovu" in konča s tem, da sta slovenska in hrvaška deklaracija o neodvisnosti jeseni 1991 privedli do prvega "izmenjavanja ognja med jugoslovanskimi republikami" (str. 4). Res je, da se ob krvavem plesu, ki se je – z vojaškim posredovanjem Jugoslovanske ljudske armade v Sloveniji – začel leta 1991, tudi prebivalci bivše Jugoslavije ne spomnimo več točnega sosledja dogodkov, kaj šele datumov, toda urednik časopisa, ki je – to bi si že upal predpostaviti – specialist za dogajanja na področju Vzhodne Evrope, si ne bi smel dovoliti takšne površnosti. Na Kosovu se je od leta 1981, ko so jo skupili albanski demonstranti, dogajalo marsikaj, Albanci na Kosovu so iz leta v leto izgubljali osnovne manjšinske pravice, dokler niso ostali brez šolstva, zdravstva in služb. Kosovo je jedro zapletanja jugoslovanskega problema, saj sta na Kosovu padla na izpitu tako multikulturnost (bratstvo in enotnost) kot samoupravni socializem, toda ta zgodba nas v tem kontekstu ne zanima.

Majhne napake imajo lahko strahotne učinke, metuljev efekt deluje tudi v kulturnih oz. mnenjskih in političnih sferah. Iz za malenkost napačno razumljenih premis lahko dobimo katastrofalno napačne sklepe. Svetovni skupnosti se na področju bivše Jugoslavije to dogaja že od samega začetka. Ne vem samo, kdo je bolj zatajil: operativci-obveščevalci s terena, biroji in veleposlaništva, zunanja politika, ali eksperti in "eksperti", ki svetujejo svojim vladam v takšnih primerih. Premisa, da ne gre za osvajalno vojno dominantnega naroda iz bivše Jugoslavije proti drugim (razen enemu bratskemu), ampak za etnične spopade, je v performativu izrekanja v New Yorku, Washingtonu, Londonu ali Parizu na Balkanu samo še dodatno razpihala vihar.

S slovenskega zornega kota je zelo frustrativno dejstvo, da večina "strokovnjakov za Jugoslavijo" ne razume slovenskega jezika. Kljub temu, da je recimo Eugene A. Hammel (1993) zelo ekspertno posegel v zgodovinske razlage razvoja narodov (*ethnicities*) v bivši Jugoslaviji, pa v praksi vseeno razmišlja, kot da bi v Jugoslaviji živeli samo Srbi in Hrvati (v oklepaju pa še Muslimani, Makedonci in Albanci). Slovenijo in Slovence omenja le v nekaj minornih točkah. Morda se mu Slovenci ne prilegajo k predstavi o medsebojnih etničnih konfliktih in se

pač samo neodgovorno "igrajo z ognjem"? Ne da bi navedel, da črpa iz srbske "štampe", piše o germanizaciji tega področja in da so Slovenci raje na dnu avstrijske ali italijanske lestvice kot na vrhu jugoslovanske in da so bili po neuspehu JLA v Sloveniji Hrvati "fatalno izpostavljeni" (str. 43). Kmalu za tem omeni še, da so naša tržišča premajhna, da bi lahko preživela (implicitno to pomeni, da je pač naše naravno mesto v Jugoslaviji). Ne le, da smo izgubljene in prodane duše, celo nemoralni smo, ker smo odgovorni za napad jugoslovanske vojske na Hrvaško! Takšna sodba je vse prej kot "znanstvena". Če že omenja, da smo Slovenci pritisnili na gumb (str. 45), potem bi se Hammel moral vprašati, kdo je napravil peklenski stroj!

NACIJA-NAROD NA BALKANU

Pojem naroda v srbohrvaškem jeziku ni skladen z istim terminom v slovenskem. Evropsko razumevanje naroda nima ničesar skupnega z ameriškim pojmom "nation", ki je vezan na državo, medtem ko so vzhodnoevropska (socialistična) izraza "narod" in "narodnost" na Zahodu največkrat prevajali kot "ethnic group" (Bringa, 1993: 73). Nisem pa povsem prepričan, da je kategorija "narod" izšla iz Stalinove definicije "nacije", kot navaja Tone R. Bringa. Problem je namreč v tem, da se v ruščini in srbohrvaščini v pojmu "narod" skrivata tako "narod" kot "ljudstvo", poleg tega pa je država tvorba, ki v imperialni vzhodnoevropski tradiciji nikoli ni imela nič skupnega z "narodom". Bringa premalo izrazito pudari, da je bilo otomansko pojmovanje "ljudstva" dodatno zakomplicirano z islamskim religioznim opredeljevanjem. Na Balkanu je narodno pripadnost v največji meri pogojevala prav pripadnost religiji, saj je bil jezik (pogojno rečeno) skupen. Toda korenine posameznih etničnih skupnosti, ki se od 19. stoletja naprej opredeljujejo kot narodi (Muslimani pa od petdesetih let tega stoletja dalje), segajo vendarle daleč v zgodovino in niso vezane samo na razmejitve med zahodnim in vzhodnim rimskim cesarstvom. Mimogrede, pravoslavni Črnogorci imajo svojo etnogenezo, ločeno od srbske (enako kot Makedonci v razmerju do Bolgarov).

Narodi so bili v komunizmu eno od gonil utopičnega "bratstva in enotnosti". Komunizem je nacional-šovinistično energijo, ki je ni mogoče zatreti, usmeril v lastni projektni voz. Samo popolni nepoznavalec razmer in razlogov razdružitve lahko napiše naslednji stavek: "V mednarodnem smislu je priznanje razpada Jugoslavije v države, ki jih opredeljuje etnonacionalizem na sami meji rasizma [...], zlovešč znak za tiste, ki so mislili, da so bili takšni politični koncepti diskreditirani za vse čase" (Hayden, 1993: 77). Res je, da nikoli ni preveč opozar-

janja na nevarnosti rasizma, toda pripisovati ga počez, tudi tistim procesom, ki pravzaprav kažejo hrbet rasizmu, je nepošteno. Tega skorajda ni mogoče razložiti nekomu, ki se ne zna postaviti v kožo pripadnika enega od manjših narodov, ki v 19. stoletju niso imeli pogojev, da bi "vstopili v zgodovino". Mar ni odrekanje pravice majhnemu narodu do samoodločbe in osvoboditve od (četudi latentne) dominacije večjega naroda ravno tako rasistična pozicija? Mar ni prisojanje odgovornosti za razpad Jugoslavije majhnim narodom, ki niso hoteli živeti pod dominacijo drugega, večjega, v resnici zagovarjanje nekaterih tez iz 19. stoletja, ko so se pojavile zamisli o "zgodovinskih" in "nezgodovinskih" narodih? Za (manjšo) etnično skupnost ni nobena svetla perspektiva živeti v svetu, v katerem neustavljivo izginja. Na avstrijskem Koroškem je v začetku tega stoletja živelo preko 100000 Slovencev, danes jih ni niti 20000, pa ne bi mogli reči, da je Avstrija nad njimi izvajala srbsko varianto "etničnega čiščenja". Vprašal bi se, ali je res vseeno, če majhni narodi ostanemo na karti Evrope ali pa izginemo. Dokler smo, je to vprašanje seveda absurdno, toda kdo naj o tem odloča? Evropa bo po jugoslovanski tragediji morala temeljito premisliti načine sobivanja različnih, meje tolerance do manjšin bo morala še bolj radikalno premakniti v smeri avtonomije. Ravno tako kot imajo posamezni priseljenci iz neevropskih držav ali subkulturni "odpadniki" pravico do osebne in skupnostne integritete in svojega načina življenja, tako ima tudi etnična skupnost, narod, pravico, da odloča o svoji usodi sama.

Koncept etničnosti je ena od zimzelenih tem v antropologiji. Antropološke izkušnje z raziskavami etničnosti so pester in so v marsičem zanikale temeljne evropske predstave pojmovanja naroda oz. etnične pripadnosti (Nanda, 1991: 289-291), toda določenega prebivalstva vendarle ni mogoče poimenovati drugače, kot se imenuje samo. Minnich je recimo pripisal, da moramo kot antropologi "razumeti neumestno razsežnost takšnih kategorij, še posebej kadar jih uporabljajo nacionalistični demagogi, pa tudi v lastnem pisanju" (Minnich, 1993a: 81). Potem to "neumestnost" pojasni s primerom lastne raziskave, pri kateri je ugotovil, da se ljudje v Ukvah (Kanalski dolini) in Bistrici (Ziljska dolina) ne prištevajo med Slovence, kljub temu, da vedo, da je njihovo narečje slovensko. Terenska izkušnja govori tako, toda ti prebivalci (ki jim je kot identifikacijsko področje ostala le ozka lokalna skupnost) so sredi neizprosne procesa asimilacije in tudi lokalno narečje bo ob asimilativnem procesu, ki so mu izpostavljeni, v doglednem času izginilo. S tem pa bodo pokopane zviškaste predstave o tem, da smo najprej ljudje, potem pa vse drugo. Ti – nekoč Slovenci – ljudje potem ne bodo "postali" zgolj in samo ljudje (pripadniki

nekakšne humane skupnosti), ampak bodo – ne le jezikovno – vpeti v dominantno (nacionalno) kulturo: italijansko ali avstrijsko. Ena zmuzljiva označitev se bo sprevrgla v drugo, kulturna, etnična ali nacionalna pripadnost bo spremenila ime, ne bo pa izginila. Ohranile se bodo le nekatere lokalne specifičnosti, ki tudi za pripadnost "slovenstvu" niso bile nikoli bistvene.

Z zviškastega antropološkega zornega kota je mogoče pomesti pod preprogo zgodovino neke etnične skupnosti in jo zreducirati na zgodovinski pojav 19. stoletja (Minnich, 1993a: 82), toda kaj poreči ob Trubarjevem nagovoru v 16. stoletju ("Ljubi Slovenci") bralstvu, ki naj bi bralo njegovo pisanje? Problem te antropološke površnosti je v tem, da sicer popolnoma drži, da je pojmovanje naroda in etničnih skupnosti v Evropi zgodovinski pojav od konca 18. do srede 19. stoletja, toda to ne pomeni, da operiranje s poimenovanji določene populacije ni legitimno. Tako kot se spreminjajo družbene formacije in pogoji identifikacijskih krogov skozi zgodovino, tako se spreminjajo tudi reflektirani pojmi tega pojava. In to, kar je narod pomenil pred sto leti, še zdaleč ni to, kar pomeni danes ali kar bo pomenil jutri; da pač obstaja neka povsem konkretna (vendar na mejah nedefinitna) skupnost živih ljudi, ki pripadajo nekemu "denominatorju", je pač očitno. Skratka: kritika etničnosti z antropološkega zornega kota je za Evropo več kot upravičena in nujna. Toda v imenu znanstvene redukcije ni mogoče uporabljati nekega statičnega pojmovanja za neko dinamično kategorijo. Ali rečeno drugače: ravno tako kot je nevarna uporaba kategorij "en narod, en vodja, ena država", ki je očitna zgodovinska kategorija določene elite, ki se bori za moč, je nevarno tudi relativizirati opredeljitvene kategorije določenih skupnosti ljudi in jih premerjati z univerzalnim antropološkim vatlom. Če je pojmovanje etnične skupnosti (naroda) zgodovinsko pogojeno in kulturno relativno, je treba to vzeti resno: eno je, kar si konkretna etnična skupnost misli o sebi (in se oklepa takšne ali drugačne mitologije), drugo je, kar si o tem misli intelektualna in politična elita, tretje pa je, kaj si o tem misli zunanji opazovalec. Če se predstava "balkanskih domorodcev" o pojmovanju naroda ne sklada s pojmovanjem etničnosti (*ethnosa*) v antropologiji, potem mora antropologija upoštevati stanje na Balkanu in ne obratno, tlačiti balkanske "narode" v svoje sheme razumevanja etničnosti. In če sem doslej živel v zmoti, da nek narod, ki mu pravimo Slovenci, pač obstaja, da je nekoč v zgodovini obstajala neka etnična skupnost, iz katere se je razvil ta narod, ter da je to povsem neproblematično, dokler ne vodi v konflikte z drugimi, potem bom svojo zmoto z veseljem zavrgel. Toda argument, da ni mogoče govoriti o Slovencih zato, ker antropološka spoznanja na nekem "obrobnem" terenu relativizirajo pojem "etničnosti",

ni dovolj resen. Pravzaprav relativnostni argument (in vloga elit etc.) doseže prav nasproten cilj: če so pojmi etnične skupnosti relativni in ni enotne opredelitve tega pojava, potem je legitimna tista, ki ima "največjo družbeno moč". Rečeno drugače: ali se bodo zaradi kulturnega relativizma t. i. veliki in zgodovinski evropski narodi (recimo Francozi, za katere vemo, da so se kot etnična skupnost razvili na podlagi vzdrževanja državnosti) odpovedali "svoji" nacionalni kulturi, imenu in zgodovini? Močno dvomim. Da bodo mimogrede v svojo orbito vsrkali majhne skupnosti, pa sploh ne dvomim.

Vprašanje, ki me po vsem skupaj muči, je, ali je vsak nacionalizem nujno tudi negativna opredelitev posameznika v družbi. Ali je kakršnakoli identifikacija v etničnem smislu že "pot v pekel, tlakovana z naivnimi nameni"? Glede na to, da pripadam majhni evropski etnični skupnosti, ki samo sebe razume kot narod, in da si ne znam predstavljati, da bi bil brez korenin in se poskušal odpovedati partikularni determiniranosti, in glede na to, da je majhna etnična skupnost, stisnjena v primež germanskih in romanskih (ter ostalih slovanskih) mastodontov, zelo krhka entiteta, si ne znam predstavljati, da me ne bi skrbelo za "preživetje" te skupnosti. Ne mislim toliko na fizično kot na kulturno preživetje. Ali je vsak prispevek k samozavedanju in samozavedanju lastne etnične skupnosti dejansko eden od krakov nacionalizma ali pa je med prisotnostjo nacionalnega čuta in šovinizmom vendarle vse prej kot zvezen prehod? Zase

Foto: Bojan Štokelj



sem prepričan, da se partikularni etničnosti ne nameravam in ne morem odpovedati, toda zavedam se, da moram kot posameznik ta občutek pripadnosti znati analizirati v tistih stopnjah, ki me determinirajo kot posameznika. Upoštevati in pretresti mikro- in makrolokalne determinante, mikro- in makronacionalne, še posebej pa vedno znova iskati most do občečloveških vrednot skupnosti v razlikah. Prav ta nivo samo-opredelitve je v sodobni Evropi najbolj problematičen in sprašujem: kaj pa je kozmopolitizem drugega, kot postavljanje nekakšnega evropskega "svetovljanja" kot paradigmo pripadnosti neki občečloveški skupnosti? Bolj abstraktno ko je človeštvo, ki mu pripada "svetovljan", manj konkretno človeškega je v njem samem. Prav zviškasto svetobolno svetovljanstvo je v resnici zelo pogosto krinka za ustvarjanje svetovne hegemonije ali dominacije neke kulture nad drugimi. Rimske v stari Evropi, ameriške v novi. Toda dokončnega formiranja enotnega svetovnega kulturnega sistema ob brisanju lokalnih specifik ni mogoče pričakovati drugače kot na podlagi hegemonije "večjih in močnejših". Rečeno naravnost: bolj ko so se Srbi v bivši Jugoslaviji deklarirali za najbolj jugoslovanske med "Jugoslovani", bolj so v resnici poskušali multikulturno Jugoslavijo ukrojit po svoji podobi. Takrat, ko od "Jugoslovanov" ni ostal več niti J, pa so se odločili vsaj tisti, del, na katerem so "njihova pradavna ognjišča", prekrojiti po svoji podobi. Kot pravijo, "milom ili silom". Rečeno še bolj naravnost: resnica jugoslovanske multikulturalnosti oz. "jugoslovanstva" je prav v požganih in izropanih predelih Jugoslavije, da o poklanem prebivalstvu ne govorimo.

PROTI POVRŠNOSTI: ZGODOVINA IN ETNOLOGIJA

Izjemno pomembna sestavina razlage družbenih fenomenov je upoštevanje zgodovine, določenih in določljivih zgodovinskih dejstev in ne frivolnih interpretacij zgodovine. Ne nagnam se k pretirani historizaciji družbenih ved, zgodovinska podlaga je le nujni pogoj za metodološko trdnost možnega razumevanja obstoječega stanja stvari, za obrambo pred površnostjo. Antropologi, še posebej ameriški, so v tem smislu pregovorno uspešni. V površnosti namreč, saj se z zgodovino področja, ki ga obravnavajo, praviloma (tudi zaradi le delno kompetentne uporabe jezika) ne seznani v potrebni meri. Lokalni etnologi so v tem smislu v izjemni prednosti, njihov manko pa je v prekratosti oddaljenega (tudi teoretično utemeljenega) pogleda.

Če je razlika med etnografijo in antropologijo v podrobni deskriptivnosti prve in teoretski komparativnosti druge, gotovo

več velja kakovostno izpeljano etnografsko delo kot površno antropologiziranje.

Velik del antropološke tradicije je bil izrazito protirasističen in v najboljšem duhu tradicije razsvetljenstva. Kljub takrat aktualnim rasističnim paradigmam se največji del antropologije (predvsem v Ameriki in v Veliki Britaniji) ni spustil na raven zagovarjanja rasističnih teorij, nasprotno, že s svojim objektivnim prikazovanjem "drugih" je antropologija odpirala vrata strpnosti. Toda tudi to ni njen skrajni domet. Robert M. Hayden recimo pripominja, da je imela antropologija v Jugoslaviji majhen vpliv, medtem ko je bila etnologija že v izhodiščih tesno povezana z opravičevanjem nacionalizmov (Halpern, Hammel, 1969). To v veliki meri tudi drži, toda obenem je etnologija (kot stranski proizvod) dosegala prav takšne učinke kot antropologija: vodila je v preseganje barier med različnimi narodi in predvsem v sprejemanje lastne kulture kot nekaj živega, spremenljivega, a obenem krhkega in v svojem samem bistvu internacionalnega. Globlje ko so etnologi tonili v samo "empirično gradivo", bolj jasne so postajale povezave med "narodnim blagom", kot so legitimacijo svojega naroda imenovali v 19. stoletju, in sosednjimi kulturami, tako da je na koncu spoznanje o tradicionalni (ali ljudski kulturi) približno takšno: skorajda ni mogoče pokazati na kakšno kulturno sestavino, ki si je ne bi delili z bolj ali manj oddaljenimi sosedi. Prav v tem, kar so (ne le nacional-romantiki) mislili, da je najbolj naše, se skriva tisto, kar je najbolj človeškega, najbolj skupnega. Bistvo razlik – znotraj nekega pojma – ni v substanci, ampak v akcidencah, če uporabim to sholastično terminologijo. Etnologija je zatoorej na nek način postregla s "potujitvenim efektom" v samem jedru "nacionalnega", in zato je ni mogoče kar tako ločevati od "svetovljansko razsvetljenske" antropologije ali ji pripisovati (nacionalističnih) grehov, ki jih (epistemološko) niti ni mogla zagrešiti.

PROTI POVRŠNOSTI: ANTROPOLOŠKI NAUKI

Antropologi ne morejo imeti čarobne palice za reševanje svetovnih problemov. Že z golim empiričnim opisovanjem kulturnih razlik in osvetljevanjem drugačnih načinov življenja prispevajo svoj neizmerno pomemben delež v domet sodobne tolerantnosti. Njihova naloga je razumeti in razložiti, ne pa pridigati. Dokler antropolog na terenu obdeluje svojo temo z lastnim metodičnim in teoretskim pristopom, je njegova stvar, kako bo material obdelal in ga predstavil javnosti, toda iz neke partikularne izkušnje izvajati (in pridigati) neke splošne

nauke je metodološko zelo sporno (indukcija), poleg tega pa je vprašljivo tudi etično, saj imajo lahko (tudi neznatno) napačne ocene zelo velik vpliv v povratnem delovanju na področje, ki ga obdelujejo. Če bi lahko pomagali politikom (in še prej novinarjem) pojasniti nekatere vzvode dogajanja (in vsaj osnovna zgodovinska in aktualna dejstva), potem bi naredili več, kot znanost od njih zahteva. Pisati o šoku zavoljo tragičnih dogodkov pa pomeni iz znanosti narediti deklo medijski in politični frivolnosti.⁴

Morda je treba posebej opozoriti tudi na dejstvo, da so antropologi, kadar so poskušali razumeti dogajanje v bivši Jugoslaviji v širšem (vojaškem ter politično zgodovinskem) smislu, izhajali iz zornega kota tiste etnične skupnosti, ki so jo raziskovali, saj so bili vezani na informacije s tistega konca (osebne, torej ustne, in pisne), še posebej pa so bili omejeni s poznavanjem jezika (zaradi česar "eksperti" za "Jugoslavijo" niso mogli spoznati "resnice" Slovencev, Albancev in Makedoncev). In pri tem je prav presenetljivo to, da se paleta razumevanja dogajanja dejansko prenese tudi na znanstveno raven, kar kaže na to, da pri antropologiji ni mogoče govoriti o nekakšnem Occhamovem rezilu, s katerim bi iz partikularnih opazovanj iste situacije izluščili nekakšen obči objektivni fundus. Ali je to problem nedozorelosti znanosti ali pa gre za inherentno metodološko načelo "znanosti o človeku" (oz. o kulturi ali družbi), naj za sedaj ostane odprto. Dejstvo pa je, da tudi metodološka odprtost ali celo anarhizem (Feyerabend, 1987) oz. postmoderna pluralnost (Rosenau, 1992) ne more postaviti ogrinja za zadovoljivo delujoči sistem vednosti. Govor o partikularnem se mora zmeraj držati lastnih meja, in prav v partikularnem je paradoks generalnosti: o partikularnem ni mogoče govoriti onkraj uporabe splošnih načel, pojmov in principov, ta obči korpus pa obenem pomeni, da narativnost etnografskih poročil ni raztegljiva v neskončnost, ampak temelji na nekakšni meta-jezikovni ravni, ki je antropologija doslej še ni uspela temeljito pregnesti (v formalni ali drugačen konsistentni občeveljavni teoretski sistem).

Avtonomnost antropoloških pogledov na dogajanja po svetu je zakon. Tudi to, da se antropološka spoznanja najpogosteje križajo z interesi lokalnih in globalnih politik, je jasno. Toda antropologija zaradi tega ni v nevarnosti. Nasprotno, njen klic je klic po razumevanju ljudi, osebnosti v danih situacijah, skupin in skupnosti v določenih okoliščinah, in tudi lokalnih in globalnih skupnosti, pa naj bodo definirane zgolj etnično (*peoples*) ali državno (*nations*). Slovenci ločujemo med temi kategorijami. Tudi če bi rasistične kategorije znova postale "dejstva" zdrave pameti, se antropologija ne more vrniti nazaj.

Kadar raziskujemo pojave, ki so v svojem bistvu posamični, unikatni, se vseeno ne moremo izogibati znanstveni oz.

⁴ *Stvari se je mogoče lotiti tudi korektno. Mary Kay Gilliland Olsen, ki je v začetku osemdesetih let raziskovala Slavonski Brod, se je v članku jasno omejevala na svoje raziskovalno področje in izkušnje (in ker je kompleksno obdelovala prav medetnične odnose, ji ni ušlo niti dejstvo, da med južnoslovanskimi narodi ne gre za stoletna dedna sovraštva in da vojna v bivši Jugoslaviji ni niti etnična niti državljanska). Trdi, da "nacionalizem in sovraštvo, izraženo med pripadniki nacionalnih skupin nasproti pripadnikom drugih takšnih skupin, ne pomenita preporoda, ampak transformacije, nove izraze ekonomske in politične tekmovalnosti in nezadovoljstva" (1993: 54). Ni treba posebej dodati, da se je Olsenova spustila tudi (četudi ne dovolj globoko) v zgodovino.*

strokovni odgovornosti ter se skrivati za potencialno neskončno možnimi interpretacijami istega dogodka/procesa. Znanost zanima resnica tudi v posamičnem. Tudi če je resnic več, je treba upoštevati tudi druge možne v jasno zamejenem polju. Kajti če antropologija zviška odmisli resnico kot temeljni smoter svoje dejavnosti, zavrže tudi znanstvenost. In če ni znanost, kaj antropologija potem je, oz. kaj postane? Zgolj bolj ali manj sofisticirano ali umetelno pripovedovanje zgodbic? Subtilni realizem (Hammersley, 1992) je – o tem sem zmeraj bolj prepričan – v tem smislu edini možen odgovor na etnografsko dejavnost.

SKLEP

Možnost rešitve problema v bivši Jugoslaviji se kaže le v luči maksimalnega varovanja in zagotavljanja pravic manjšinam na vseh nivojih, lokalnih, novodržavnih in tistih državnih, ki bodo nastale na podlagi ponovnega povezovanja (Bosna in Hercegovina).

Na področju bivše Jugoslavije so bile zadnja leta štiri vojne, prva proti Albancem na Kosovu od 1981 dalje, druga proti Sloveniji (1991), tretja proti Hrvaški (1991-1992) in četrta proti Bosni in Hercegovini (1992-?). Skupni imenovalec teh vojn je Beograd (le deloma Srbija), ki ga ni nihče "napadel". Vojno dejansko vodijo elite (tudi srbsko prebivalstvo na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini se je še tik pred izbruhom spopadov večinoma jasno opredeljevalo proti konfliktom), pravzaprav v bistvu ena sama, beograjska unitaristična elita, katere maksimalni cilj je bila že od leta 1987 (prihod Miloševića na čelo srbske komunistične partije), ali morda že vse od Titove smrti dalje (1980), unitaristična – torej iz Beograda vodena – Jugoslavija (z republikami kot "kulturnimi" rezervati), minimalni cilj pa je artikulirala v sloganu: "Vsi Srbi v isti državi". In pri udejanjanju obeh ciljev – s srbske strani – nikakor ne gre za etnično vojno. Etnična pripadnost je le motor za udejanjanje ciljev elit in ni generator konfliktov. Edino, kar je v etničnem smislu mogoče očitati Srbom (njihovi intelektualni in politični eliti), je tiho strinjanje z načinom reševanja problema manjšin znotraj Srbije. Po praktično enotnem mnenju Srbov so imeli Albanci na Kosovu po jugoslovanski ustavi iz leta 1974 "preveč pravic" (in so jih "zlorabili"), in Srbi se niso znali ustaviti na najnižji evropsko sprejemljivi meji pravic, ki naj bi jih "dali" manjšinam. In ker sami niso bili pripravljeni svojim manjšinam priznati modernih "manjšinskih" pravic (avtonomije), niso mogli prenesti misli na to, da bi lahko Srbi zunaj meja Srbije postali manjšina, saj so bili prepričani, da bi jih "drugi" obravnavali tako, kot

oni obravnavajo "druge". Ta predstava je motor dogajanja, vseeno pa je bistveno, kako motor upravlja tisti, ki sedi za krmilom.

Rajko Muršič, diplomirani etnolog, prof. filozofije, mladi raziskovalec na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Avtor knjige *Neubesedljive zvočne igre. Od filozofije k antropologiji glasbe*, 1993.

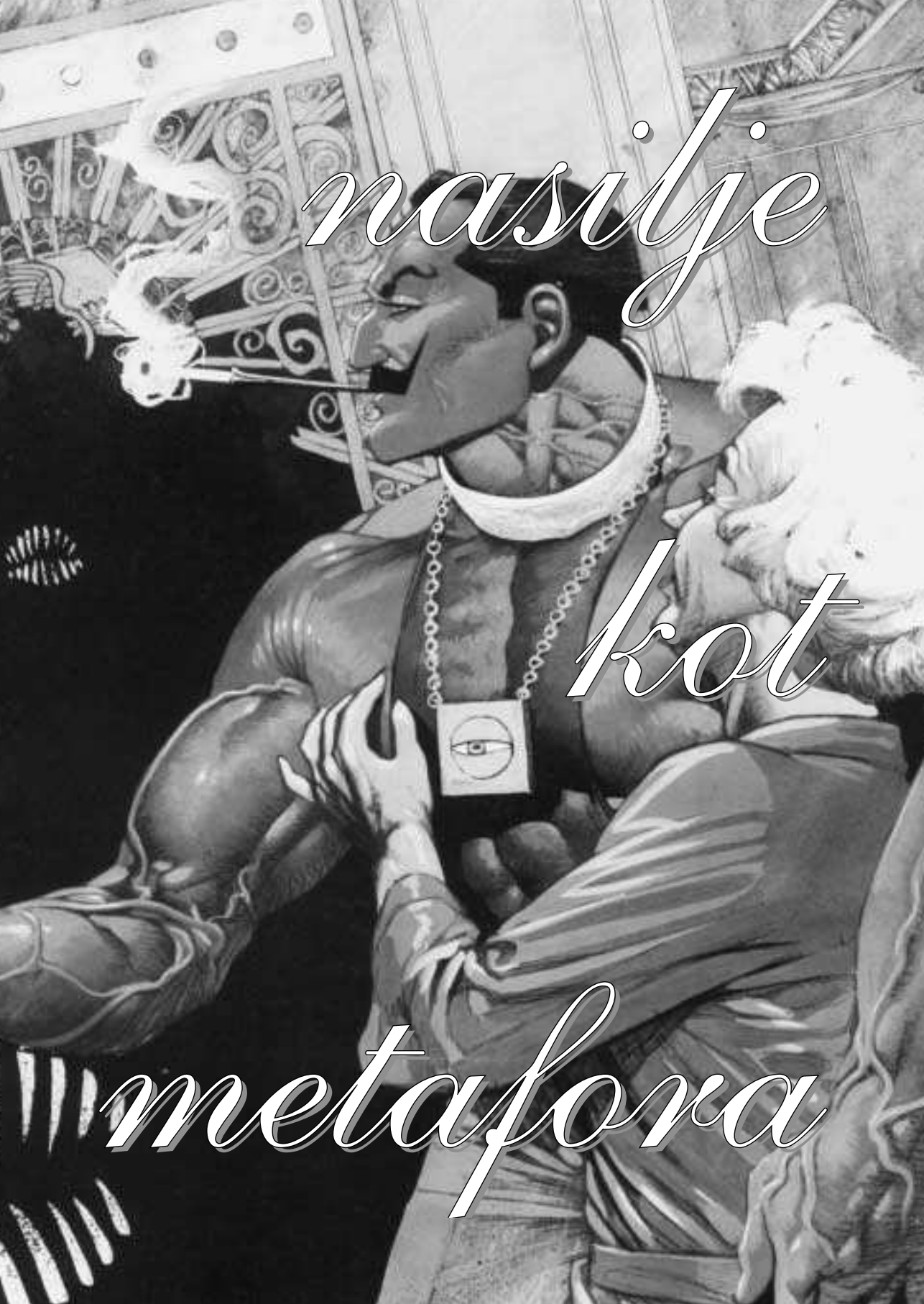
LITERATURA

- BRINGA, Tone R. (1993): "Nationality Categories, National Identification and Identity Formation in 'Multinational' Bosnia." **The Anthropology of East Europe Review**, Special Issue, vol. 11, št. 1 in 2, Spring and Fall 1993, str. 69-76.
- FEYERABEND, Paul (1987): **Protiv metode, Skica jedne anarhističke teorije spoznaje**, Veselin Masleša, Sarajevo.
- GILLILAND Olsen, Mary Kay (1993): "Bridge Over Sava: Ethnicity in eastern Croatia 1981-1991." **The Anthropology of East Europe Review**, Special Issue, vol. 11, št. 1 in 2, Spring and Fall 1993, str. 54-62.
- HALPERN, Joel M. (1969): *Bibliography of English Language Sources on Yugoslavia*, druga izd., Research Report št. 3, Department of Anthropology, University of Massachusetts, Amherst, april 1969.
- HALPERN, Joel M., HAMMEL, Eugene A. (1969): "Observation on the Intellectual History of Ethnology and other Social Sciences in Yugoslavia." **Comparative Studies in Society and History**, The Hague, vol. 11, št. 1, januar 1969, str. 17-26.
- HAMMEL, Eugene A. (1993): "The Yugoslav Labyrinth." **The Anthropology of East Europe Review**, Special Issue, vol. 11, št. 1 in 2, Spring and Fall 1993, str. 35-42.
- HAMMERSLEY, Martyn (1992): **What's Wrong With Ethnography?, Methodological explorations**, Routledge, London in New York.
- HAYDEN, Robert M. (1993): "The Triumph of Chauvinistic Nationalisms in Yugoslavia: Bleak implications for anthropology." **The Anthropology of East Europe Review**, Special Issue, vol. 11, št. 1 in 2, Spring and Fall 1993, str. 63-68.
- HUNTER, David E. K., WHITTEN, Phillip (1993): **Finding Anthropology. Anthropology, Contemporary perspective**, 7. izd., Harper Collins College Publishers, New York, str. 3-8.
- KEESING, Roger M. (1990): "Theories of Culture Revisited. Canberra Anthropology", 13 (2), str. 46-60. /Slov. prev.: "Ponovno o teorijah kulture". **Antropološki zvezki** 3, Ljubljana 1993, str. 23-32.
- KIDECKEL, David A. (1993): "Editor's Notes." **The Anthropology of East Europe Review**, Special Issue, vol. 11, št. 1 in 2, Spring and Fall 1993, str. 3-4.
- MINNICH, Robert G. (1993a): "Reflections on the Violent Death of a Multi-Ethnic State: A Slovene perspective." **The Anthropology of East Europe Review**, Special Issue, vol. 11, št. 1 in 2, Spring and Fall 1993, str. 77-84.
- MINNICH, Robert G. (1993b): "Socialni antropolog o Slovencih", **Zbornik socialnoantropoloških besedil**, Slovenski raziskovalni inštitut (SLORI) in Amalietti, Ljubljana.

NANDA, Serena (1991): **Cultural Anthropology**, 4. izd., Wadsworth Publishing Company, Belmont.

ROSENAU, Pauline Marie (1992): **Post-Modernism and the Social Sciences, Insights, Inroads, and Intrusions**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

SIMIC, Andrei (1993): "The First and Last Yugoslav: Some thoughts on the dissolution of a state". **The Anthropology of East Europe Review**, Special Issue, vol. 11, št. 1 in 2, Spring and Fall 1993, str. 14-20.



nasilje

kot

metafora

Racionalno argumentiranje je vojna

O METAFORI

Nasilje je kulturni in komunikacijski fenomen. Ker je tehnologija komuniciranja postala nepogrešljivi del zahodne kulture in njene globalizacije, ga moramo, če hočemo razumeti njegovo današnjo vlogo, premisliti v kontekstu množičnega komuniciranja.

Medij ene najbolj razširjenih oblik sporazumevanja med ljudmi, za katero sociološka fenomenologija šteje, da je prisilna, je jezik. "Kot znakovni sistem ima jezik značaj objektivnosti. Z njim se soočamo kot z zunanjo dejanskostjo, ki je v bistvu prisilna" (Luckmann, 1987, str. 44). Čeprav hermenevitični jezik, v katerem se dogaja postmoderni diskurz, razkraja takšno realnost, ostaja ena temeljnih metafor, ki jo uporabljajo jeziki zahodne kulturne sfere, prav nasilje. Če sem še malo natančnejši: boj (npr. za obstanek) in vojna sta metafori, ki določata temeljni mišljenjski vzorec zahodne kulture. George Lakoff in Mark Johnson sta v knjigi z naslovom "Metafore, s katerimi živimo" pokazala, da metafore tvorijo globinsko strukturo vsakega jezika (Lakoff & Johnson, 1980). Določajo latentno raven mišljenja. Zato so kognitivna, estetska in moralna raven jezika le projekcije majhnega števila temeljnih prispodob.

Stavek "Da bi spoznali, kakšen okus ima hruška, jo je treba preobraziti z žvečenjem" je recimo izjava, ki jo razumemo neposredno ali pa na podlagi ene ali dveh metafor, ki so v

naši kulturi v konstantni uporabi. Ti sta: IDEJE SO RASTLINE ali/in IDEJE SO HRANA. V tem drugem primeru gre za *posredno razumevanje*, v katerem si svoje čustveno in družbeno izkustvo pomagamo predstaviti z besedami drugačnih, fizičnih entitet in izkušenj. Razumevanje ene vrste entitet in izkušenj z besedami druge vrste entitet in izkušenj je razumevanje skozi metaforo.

Tako nam metafore na podlagi osnovnih telesnih funkcij pri-skrbijo nekatere osrednje koncepte, kot so: gor-dol, levo-desno, v-izven, pred-za, svetlo-temno, toplo-hladno, moško-žensko itd., ki so podlaga za konceptualizacijo občutkov, časa, dela, institucij pa tudi fizičnih stvari, ki so brez inherentnih meja. Lakoff in Johnson menita, da pri posrednem razumevanju uporabljamo iste vire kot pri neposrednem. To so: struktura stvari, orientacijska struktura, izkustvene dimenzije, predpripravljene (*gestalt*) izkušnje, podlaga, poudarjanje, interakcionalne lastnosti in prototipi. Za namen pričujoče raziskave je zanimivo predvsem to, da se v posrednem razumevanju: a) struktura stvari in njenega bistva vzpostavlja skozi *ontološko metaforo*, b) orientacijska struktura skozi *orientacijsko metaforo*, c) da *strukturalna metafora*, ki nastane iz prvih dveh, omogoča izkustvo dimenzije, vzpostavlja predpripravljeno (*geštalt*) izkustveno strukturo in da ta igra vlogo podlage metaforičnega razumevanja ter d) *metafore nekatere lastnosti*, ki sodijo v njeno dimenzijo, poudarjajo *druge pa spregledajo*.

Nove metafore so nove zato, ker *osvetlujejo stvari, ki jih stare spregledajo*. Konvencionalna, temeljna ontološka metafora zahodne kulture izhaja iz izkustva sebe kot entitete, ki je ločena od ostalega sveta – sebe kot posode z notranjostjo in zunanostjo. Prav tako neposredno, kot se pojavijo koncepti: gor-dol, svetlo-temno itd., naj bi se pojavili tudi koncepti: objekt, bistvo in vsebovalec. Z uporabo dveh metafor o času: ČAS JE GIBAJOČI SE OBJEKT in ČAS JE VSEBOVALEC, ki ga “prostorsko” zamejujeta, pa izkustvo časa prevedemo v dogodke in dejanja ali vsebujoče objekte. Vendar izkustvo časa omogoča človeku tudi drugačno, izvirnejšo zamejitev. In sicer biti/ne biti. Realnost, ki vznikne na podlagi te zamejitve, je znanost, zato ker temelji na metaforiki Platona in Aristotela, spregledala. Čeprav je ontološko izvirnejša, je znanost s takšno realnostjo v postmoderni dobi prvič seznanjena.

Iz temeljnih ontoloških in orientacijskih metafor (ki so same po sebi revne, vendar brez njih ne moremo funkcionirati) izhajajo, kot rečeno, strukturalne metafore, ki so najbogatejši vir razdelave. Taki sta, na primer, tudi dve kompleksni strukturalni metafori, ki funkcionirata kot temeljni metafori zahodnih industrijskih družb: DELO JE BOGASTVO in ČAS JE BOGASTVO. Obe temeljita na (kulturalnem!) izkustvu naravnih (materialnih) bogastev, ki jih je moč kvantificirati in ovrednotiti pa tudi namensko uporabiti.

Kar nam omogoča, da delo in čas kvantificiramo, torej izmerimo, ovrednotimo in uporabimo v različne namene, je uporaba ontološke metafore. DELO JE BOGASTVO uporablja ontološko metaforo DEJAVNOST JE BISTVO, ČAS JE BOGASTVO pa ontološko metaforo ČAS JE BISTVO. Naj poudarim, da sta ti metafori le osrednji metafori naše kulture, ki določene zadeve poudarjata, druge pa skrivata. Nimata nobene univerzalne vrednosti! Če, na primer, vidimo delo kot *določeno* vrsto aktivnosti, ga lahko identificiramo in ločimo od tega, kar ni delo. Produktivno dejavnost ločimo od neproduktivne, delo ločimo od igre. Če, dalje, delo vidimo kot vrsto dejavnosti, ki je neodvisna od izvajalca, nam ostaja skrito tudi to, kako ga izvajalec izkuša. Skriva, da je lahko delo zanj nesmiselno, nehumano in da mu ne prinaša nobenega zadovoljstva. Časovna kvantifikacija dela pa, skupaj s predpostavko, da mora imeti določen smoter, proizvede tudi prosti čas. Celotna industrija, ki je namenjena prostočasnim aktivnostim, se je razvila prav zato, ker se v naši kulturi smatra, da neaktivnost nima nikakršnega smotra. Zato je prosti čas postal bogastvo, ki ga lahko pametno izkoristimo, koristno zapolnimo, zapravimo itd.

Kar metafori o delu in času kot bogastvu skrivata, pa je, da obstajajo tudi drugačne vrste njune konceptualizacije. V mnogih kulturah (tudi nekaterih zahodnih subkulturah) obstajajo namreč predstave o delu kot igri, o produktivni neaktivnosti in celo predstave o nesmotrnosti dela.

RACIONALNO ARGUMENTIRANJE JE VOJNA

Kot eno izmed temeljnih strukturalnih metafor zahodne kulture navajata Lakoff in Johnson tudi metaforo: RACIONALNO ARGUMENTIRANJE JE VOJNA (vseh proti vsem) (Lakoff & Johnson, 1980, str. 61). Ta nam, na podlagi fizičnega konflikta, pomaga konceptualizirati, kaj je racionalni argument in prav zaradi nje se zahodnjaku cel svet kaže kot nenehen boj (za hrano, seks, teritorij, nadzor itd.).

Z institucionalizacijo nasilja je zahodna kultura ustvarila temeljno razliko med družbo in naravo. Nasilje je institucionalizirala kot navzven, proti naravi ali drugim (ne)kulturam obrnjeno vojno, druga oblika institucionalizacije nasilja, ki naj bi (znotraj družbe) omogočila dobiti željeno, ne da bi se pri tem podvrgli nevarnosti fizičnega konflikta, pa je institucija verbalnega argumenta. Zato se verbalno argumentiranje, če ne doseže željenega, v vsakdanjem življenju marsikdaj sprevrže v bolj nazorno, fizično nasilje.

Zahodnjak, ki razmišlja na ta način, se smatra za politično žival. Prehod od pogajanj k pretepu doživlja kot prehod iz

političnega v naravno. Proti naravi pa se bojuje z njenimi, torej fizičnimi nasilnimi sredstvi. Tak način razmišljanja je tudi danes prej pravilo kot redkost, čeprav so že moderne družbe z naravo sklenile faustovsko pogodbo in fizično nasilje uvrstile med politična sredstva. Najbolj jasno je to novost sformuliral pruski general in vojaški teoretik Carl von Clausewitz v svoji znani frazi: "Vojna je nadaljevanje politike z drugačnimi sredstvi."

Zaradi institucionalizacije nasilja gre, tako v vojni kot v jeziku, za družbeno zmago ali poraz, za napadanje in obrambo. Zaradi metafore RACIONALNO ARGUMENTIRANJE JE VOJNA najdejo znanstveniki v besednih sredstvih iste elemente kot pri preučevanju spopadov med živalmi: zastraševanje, sklicevanje na avtoriteto, žaljenje, omalovaževanje, izogibanje (temam), barantanje, izzivanje avtoritete in dobrikanje. Vsa ta sredstva so tako zraščena z našim vsakdanjim življenjem, da jih pogosto niti ne opazimo.

Obstajajo pa tudi družbeni svetovi, v katerih so takšne taktike prepovedane. V akademskem, pravnem, diplomatskem, cerkvenem in novinarskem svetu naj bi spoštovali "višjo" obliko racionalnega argumentiranja. V teh svetovih naj bi veljala specifična logična pravila. Vendar tudi z logičnimi argumenti pozicije utemeljuješ in braniš, v besednem dvoboju lahko zmagaš ali izgubiš, nasprotnika napadaš in poskušaš sesuti ali pobiti njegove argumente. Če si popolnoma uspešen, ga uničiš. Čeprav se morda nikoli v življenju nismo niti stopli, kaj šele vojskovali, konceptualiziramo in izvajamo racionalnost kot fizični spopad.

Zato tudi racionalna prisvojitve časa, kakršna je moderna zgodovina, ne more biti nič drugega kot razvrstitev vojnih dogodkov. Da je takšna prav zaradi formalizacije fenomena življenja in izkušenj, v skladu z metaforičnimi predpostavkami naše kulture, potrjujejo tudi raziskovanja Haydna Whita, ki je v 70-ih letih razvil poetiko in hermenevsko historiografijo (Leitch, 1983, str. 125-129).

Vprašanje, ki se postavlja, je: kaj se z nasiljem zgodi, ko se zavemo, da je zgodovina političnih in vojnih dogodkov samo ena izmed mnogih zgodovin, ki jo pišejo zmagovalci, da bi v zgodovinski podobi ohranili samo to, kar legitimira njihovo moč. Kakšen status dobi nasilje, ko se takšni – metafizični – perspektivi zoperstavi zgodovina življenjskih slogov, ki afirmira estetske in retorične izkušnje resničnosti? In kaj bi se, dalje, zgodilo, če "hermenevničnega instrumentarija ne bi usmerjali zgolj k razpiranju zgodovinskih horizontov, ampak bi ga uporabljali za dešifriranje mnogoznačnih in večplastnih vsebin sodobne vednosti: od znanosti prek tehnike in umetnosti do vednosti, ki prihaja na dan prek *množičnih medijev*, kakor nam predlagata Gianni Vattimo in Hans Georg Gadamer? (Vattimo, 1988, str. 165.)

NASILJE V JEZIKU PODOB

Da današnja teorija svojega smisla ni prisiljena iskati v metafizičnih predstavah grških mislecev, je zdaj že jasno. Ker živimo v McLuhanovi galaksiji, v kateri je človeško izkustvo posredovano prek slik in sporočil elektronskih medijev, je to, o čemer se moramo vprašati, narava medijske "resničnosti", ki ne niha med resničnim in lažnim. Estetska izkušnja te resničnosti, menijo nekateri, nam omogoča nemetafizično perspektivo, v kateri se resničnost ne kaže kot objekt, ki si ga prilščamo, ampak kot horizont in polje.

* * *

Zamisel, da se okoli zvena orfične lire zbirajo in umirjajo vizije nasilja, ni nobena novost. Kako ta zamisel funkcionira v modernih družbah, je premislil Theodor W. Adorno (Adorno, 1993). Ugotovil je, da živimo v – orfični nasprotni – dobi dionizijske glasbene zavesti.¹ Isto kot za glasbo velja po Adornovem mnenju za vse moderne oblike komuniciranja med ljudmi. Prav tako kot posamezni trenutki v današnji glasbi ne predstavljajo nikakršne "zmage" individualne svobode nad kolektivno prisilo, so tudi vsi drugi "kritični momenti" osebne svobode žrtvovani reificirani unitarni sintezi moderne družbe. Tišina je izginila iz praznih prostorov med ljudmi. Tudi Adornov sodobnik Herbert Marcuse je ugotovil podobno: "Obstoječe vrednote postajajo lastne vrednote ljudi: adaptacija se spreminja v sposobnost, avtonomijo, izbira med družbenimi nujnostmi pa se pojavlja kot svoboda" (Marcuse, 1972, str. 143).²

Vendar množično komuniciranje ni izključno moderni pojav. Že v predmodernih časih so obstajale različne oblike prenašanja kompleksnih sporočil. Pesmi, stavbe, slike, kovanci, raznovrstni rituali... so ravno tako kot sodobna komunikacijska sredstva prenašali svoja sporočila precej širokim množicam. Brez omenjenih medijev bi, navsezadnje, neka lokalna italijanska cerkev brez vojske in velikega bogastva nikoli ne mogla postati najvplivnejši fevdalni dvor v Evropi.

Zato ne moremo mimo dejstva, da je jezik podob, ki nam govori skozi elektronske medije, vpet v tradicijo evropske kulture. Resničnost, ki jo posreduje, moramo premisliti vsaj v primerjavi s podobami resnice iz Platonove votline. In prav to je, v svoji knjigi o rojstnem kraju današnje podobe sveta – fotografiji, storila Susan Sontag (Sontag, 1993). Razkrila je delo fotografa, v katerega senci teče današnja trgovina med umetnostjo in resnico. Fotografa, ki ne fotografira tako kot slikar, torej ne kot umetnik, ampak kot "navaden" človek, ki mu moderna tehnologija obljublja, da si bo s prevodom izkustev v

¹ Adornovo razlikovanje implicira Nietzschejevo interpretacijo tragedije kot igre dionizičnega in apoloničnega principa. Dionizičnemu nasprotno apolonično načelo nastopa kot pogoj tragične individuacije, ki je značilna za helenško kulturo.

² Kljub temu stavi na tehniko, ki bo pripomogla k umetniškemu oblikovanju resničnosti. Osvobojena družba naj bi izšla iz Estetskega etosa in njegove moči, da, nasprotno kot Mitos, prepreči agresijo (Marcuse, 1972, str. 153).

podobe prisvojil (imaginarno) preteklost in prostor, v katerem se počuti negotovega. Množična proizvodnja fotoaparátov je umetnost snemanja spremenila v družbeni ritual, v obrambo pred strahom in tudi v orodje moči. Vsaka uporaba kamere namreč implicira agresijo, ker vsak fotograf vsiljuje merila svojim subjektom.

Vendar je (ravno tako kot agresija z impotenco) snemanje vedno povezano z določeno distanco, odmaknitvijo pogleda. Čeprav je uporaba fantazijske naprave, kakor kamero imenuje Sontagova, morda zaslužnjevalska, pa vsekakor ni smrtonosna. "Kamera ne posiljuje ali celo poseduje, čeprav lahko domneva, vsiljuje, zlorablja, izkrivlja, izrablja in, če pripeljemo metaforo do skrajnosti, mori" (Sontag, 1993, str.13). Kamera je torej po njenem mnenju sublimirana puška, ki odpira možnost, da agresijo kanaliziramo v simbolično prilaščanje.

Fotografski posnetki so bili po letu 1839, ko je bila izumljena fotografija, preliti najprej na papir in v albume meščanskih salonov, nato na celuloidni trak in z njim na zaslone kinodvoran ter nazadnje še v elektronsko komunikacijsko živčevje celotnega planeta. Prav globalizacija govorce posnetkov pa v marsičem spreminja zamejitve našega sveta – votline. Posnetki nas učijo novega jezika – jezika podob. Toda, ali je ta zares, ravno tako kot jezik besed, še vedno psevdoprezenca in simbol odsotnosti hkrati?

Ker jezik podob, še veliko lažje kot jezik besed, sprejemamo v njegovi samoumevni "naravnosti", ne moremo mimo vprašanja o njegovi ideološki funkciji. Že Althusser nas je namreč opozoril, da gre ravno v analogiji med "To je očitno" in "To je resnično" iskati ključ do generalne funkcije ideologije. Še preden se lotimo vprašanja, ali je nasilje, najstrašnejše grozote, s katerimi nas vsakodnevno zasipajo množični mediji, le metafora v jeziku podob, s katerim zahodna kultura vzdržuje svojo identiteto, si moramo razjasniti, kako sploh funkcionira ta novi – vizualni – kod, ki smo se ga začeli učiti s fotografijo. Je vizualna informacija elektronskih podob res kodirana enako kot tista, ki jo zahodnjak neutrudno ponavlja že dve tisočletji in pol?

DIGITALNO KODIRANJE

Teoretik vizualnega komuniciranja Bill Nichols je prepričan, da je tako (Nichols, 1993). Ob predpostavki, da je zajemanje posameznih enot izkustvenega kontinuuma izvajanje osnovne oblike digitalizacije, je zamejevanje podob kot enot ali znakov vizualnega jezika definiral kot digitalno kodirano branje realnosti. Takšna definicija se navezuje na številne kulturološke in družboslovne raziskave, ki binarno kodiranje štejejo za temelj družbe in kulture (npr. antropološke študije Edmunda Leacha,

ki je ugotovil, da vse kulture temeljijo na binarnih nasprotjih: npr. črno-belo, čisto-nečisto, dobro-zlo, ali pa sistemska teorija Niklasa Luhmanna, ki je za pogoj funkcioniranja avtonomnih družbenih sistemov predpostavil njihove binarne kode: npr. resnično-lažno, lepo-grdo itd.).³

Ob uvedbi gibanja v vizualni jezik pa se poleg meje med posameznimi podobami, ki je vir binarnih izbir v imaginarnem, jasno pokaže še druga pomembna ločnica – ločnica med podobo in podlago. Ta ne pripada ne podlagi ne podobi, pač pa ravni organizacije posnetka, ki je odvisna od tistega, ki snema. Snemalec izbira mejo ravno tako, kot je novoveški slikar izbiral točko, iz katere je pričaral *iluzijo resničnosti*. Pogled skozi snemalne leče pričara ikonične znake, za katere se nam zdi, da reproducirajo nekatere bistvene lastnosti predstavljenega predmeta. Kot denotati, ki predstavljajo prisotnost z odsotnostjo, so lastnost vizualnega koda. Ker si referenčnost prisvajajo v komunikaciji, pripadajo kulturi. Z drugimi besedami, *smisel jim je že podeljen*.

Realistični posnetki so objektivacije. Informacija, ki jo prinašajo, recimo posnetki morij v Bosni, je smiselna le, če ustreza določenemu načinu zaznavanja. Še drugače: smiselna je le, če jo procesiramo v določenem kodu. Če podobe zremo skozi politično prizmo, nas podobe prepričajo o svoji "naravnosti" in krvava realnost postane samoumevna. Spremenljivost vsakdanjega sveta začnemo sprejemati v skladu s kodi, ki jih posredujejo posnete podobe. Njihove reference spremenijo okolje v tekst, ki se ga bere kot vsak drug tekst. Njihovo nepoznavanje pa nas spremeni v nepismene otroke, ki se gibljejo skozi nerazumljiv svet (Nichols, 1993 str. 28).

Virtualni posnetki, narejeni z optičnimi napravami letal, ki so napadla Irak, pa *so kodirani estetsko*. So "kodirana konstrukcija vizualnega, v katerem poteka orientacija s pomočjo estetike" (Strehovec, 1991, str. 84), le da njihova estetika ni klasična, kantovska in nezainteresirana, ampak demonska, temelječa na užitku ob lepem uničevanju.

Čeprav so z analitičnega vidika kodi le konstrukcije tistega, ki analizira, je vizualno kodiranje, funkcionalno gledano, *algoritmiranje nezavednega*. Funkcionalni kod vizualnega jezika je internalizacija, ki, še temeljiteje kot kod pisanega/govorjenega jezika, prikriva, da je sporočilo metaforično. Vendar je po Nicholsovem mnenju ravno to! Vizualni kod ohranja konstante, ki označujejo odnose med gibajočimi se entitetami, kar pomeni, da je odnos med njimi metaforičen.

Gledalec je deležen užitka šele ob spoznanju identitete. Šele ob prehodu skozi zrcalno fazo (skozi negativno povratno zanko, ki potrjuje paradoksalno nihanje med binarnimi izbirami v imaginarnem) se lahko postavi v vlogo subjekta in sprejme simboliko,

³ Glede na tezo, da komunikacijska tehnologija globalno prevzema osnovne kulturne funkcije, je na tem mestu pomembno opozoriti, da digitalni računalniški sistemi, ki funkcionirajo po principu DA/NE ali 0/1, torej s pomočjo binarne koda, izpodrivajo analogne, ki omogočajo simulacijo realnih pojavov brez posredovanja števil in računanja. Digitalizacija je torej specifična oblika simulacije, ki predpostavlja racionalizacijo in numeralizacijo (beseda ratio izhaja iz besede rear - računati). Zato se v kulturnem kontekstu digitalizacija kaže kot ustvarjanje sintetičnih svetov, ki se proti smrti postavlja na tipično zahodnjaški, racionalističen način.

ki ne označuje entitet, ampak odnose med njimi. S tem, ko zaslon predstavi že smiseln svet, ko proces podeljevanja smisla skrije za masko "naravnega" ali "samoumevnega" smisla podobe, skrije proces njegovega družbenega konstruiranja. Na ta način si lahko razložimo tudi spoznanje o neizbežnosti vojne na tleh nekdanje Jugoslavije kot samospoznanje, ki vznikne na zaslonu, za katerim je skrita ideološka konstrukcija realnosti.

Vizualni jezik torej ne opušča konstantnega spominjanja na nasilje. Osnovna funkcija vojne kot metafore je ohranitev identitete zahodne kulture in ohranitev njene specifične – politične – oblike družbene organizacije.

NASILJE V VIRTUALNI RESNIČNOSTI

Končna resnica temelji na veri vanjo! Vera, ki se je selila iz mita v religijo, iz religije v znanost in nazadnje, ko je že kazalo, da se je iztrošila, še v medije, je bila v zgodovini Zahoda vedno sredstvo politične manipulacije. Skrivnost, ki se je levila iz filozofskih v teološke in kasneje še v strokovne, znanstvene spopade, je danes zakamuflirana v dejstva, podatke in dogodke, ki jih posredujejo mediji. Zato ker so dejstva takšna, kot jih posredujejo mediji, je treba ravnati na določen način. Konkretno: ker v Bosni divja vojna, se moramo uriti v bojevanju in oboroževati. Danes je torej medijska realnost ta, ki diktira, v kaj moramo verjeti in kako ravnati.

Medijska institucionalizacija realnosti je postala najvidnejša oblika današnje dogme. Vendar ta nima nobenega vrhovnega štaba in nobene končne avtoritete več. Moderna, ki se je rodila kot nasprotovanje lahkoverni izenačitvi vidnega in realnosti, je proizvedla (delokalizirajočo) tehnologijo, ki vizualizira, v kaj je treba verjeti. Čeprav brez vrha, postaja medijska fikcija, ki definira namene in cilje, najpomembnejša referenčna točka postmodernega sveta.

Zadnja (de)lokalizacija vere na obzorju je torej *simulaker*. Simulaker je po Jeanu Baudrillardu, teoretiku, ki je razmislek o učinkih komunikacijske tehnologije na kulturo zaostрил do skrajnosti, *nasprotje iluzije*, s katero se vsaka kultura zoperstavlja realnosti. Znanstveno in tehnološko simuliranje je po njegovem prepričanju izganjanje iluzije z najbolj dovršenimi tehničnimi sredstvi. Simulaker je sredstvo znanstvene in tehnološke "realizacije", orodje, s katerim se iluzija spreminja v realnost (Baudrillard, 1993a, str. 184).

Po tej interpretaciji vera v medijsko generirano resničnost ne temelji na nevidni drugosti, ki je skrita za znaki, saj gledalci vedo, da so simulakri manipulacije. Za realnost jih priznavajo zato, ker simulaker kot zadnje sredstvo institucionalizacije

realnosti uporablja citiranje. Michel De Certeau pravi: "Citirati pomeni podeliti simulakru moč realnosti, ki izhaja iz vere, da drugi verjamejo vanjo, ne da bi se pri tem oskrbeli z objektom, v katerega verjamemo" (de Certeau, 1993, str. 154). Simulaker se ves čas sklicuje na aktivnosti, ki so po konvenciji kulturne: politiko, umetnost, spolnost..., (re)citira in kopira jih, a se izvirnik pri tem izgubi. Takšno situacijo je Baudrillard imenoval: "Kserokсна stopnja kulture" (Baudrillard, 1993b, str. 9).

Se pravi, da mediji ves čas (re)citirajo golo nasilje, kljub temu da je cesar izginil z ekrana. In zato je z nasiljem v medijih ravno tako kot z ljubeznijo v pornografiji.

* * *

Resničnosti digitalnega videza se je prijelo ime *virtualna resničnost*. Ta je, kot je zapisal Marjan Kokot, "logični naslednik in zadnja stopnja človekove zgodovine zavojevanja novih prostorov" (Kokot, 1992, str. 6). Brez spiritualnih strojev, kakor je računalnike imenoval Umberto Eco, pa si materializacije duha, prisvajanja tega, kar so religije postavljale v zagrobno življenje, ni mogoče predstavljati. Neposredna priključitev človeka na digitalno tehnologijo omogoča tosvetno odrešitev binarnih izbir, ki jih človeku nalaga telo. Priključitev na virtualne stroje, torej take, ki namesto "materije" v tradicionalnem smislu predelujejo podatke (računalniki, avdio in video naprave, informacijski vmesniki itd.), in se, nasprotno kot stroji industrijske dobe, prilegajo telesu (Strehovec, 1992), obljublajo človeku tosvetno odrešitev. "Posameznik sliši, vidi, tipa in okuša več, kot mu omogočajo njegove naravne 'danosti' (telo)" (Strehovec, 1991). Virtualni stroji naredijo iz človeka freudovskega "protetičnega boga", "ustvarjajo tele-telo in so tako cesarjeva nova telesa, nova telesa duha" (Weibel, 1992, str. 91).

Spiritualni "stroji so postali nujno potrebni za vzdrževanje in rast naše kulture" (Weibel, 1992, str. 75). Zaslona fraktalne pojavnosti torej ne tvorijo samo televizijski ekrani, ampak celotno komunikacijsko živčevje našega planeta (s čimer Baudrillard razume tudi mreže, električne napeljave, perforirane trakove, magnetne trakove, modele simulacije, vse naprave za snemanje in nadzor ter vse površine, ki so namenjene zapisovanju), ki se napaja z vseprisotno električno energijo. Ker digitalna tehnologija omogoča prevod algoritmov fraktalnega jezika v realnost, nekateri ljudje, ki se ukvarjajo z neposrednim priključevanjem človekovega telesa na računalnik, že blodijo o vrednotah neodvisnosti, samospoštovanja in upora avtoriteti, ki naj bi izhajale iz tega, da lahko človek aktivno izpelje, kar vidi pri svojih idolih na televiziji (Leary, 1992, str. 14). Zaradi vse številnejših vmesnikov med čutili in ekranom, ki ukinjajo dis-

tanco med gledalcem in prizoriščem, že vidijo, kako se duh materializira. V prihodnost, ki bo omogočila konstruirati nove objekte zgolj z mislijo in ki bo spremenila strukturo duha, so se napotili preko neposredne povezave elektronskih poti z našim nevronskega omrežjem (De Kerckhove, 1992).

In res, računalnik je namesto človeka začel opravljati naloge kalkulativnega mišljenja sveta, ki ni sposobno samo analize, ampak tudi sinteze. Omogočil je paradoksalno spoznanje, da so sintetizirani, umetni svetovi, ki izhajajo iz simbolov kalkulativnega mišljenja (ki ga je Descartes postavil za edino zanesljivo pot do resnice), torej algoritmov, prav tako resnični ali pa prav tako lažni kot ves svet, ki nas obdaja. "Naš eksistencialni problem je v tem, da moramo vse, z nami vred, razumeti kot digitalni privid" (Flusser, 1992, str. 65). Realno je postalo mreža bitov, materija pa nič drugega kot bloki zamrznjenih digitalk. Spoznanje, da videz in resnica nista ločena, pa pomeni, da nam kot edini sprejemljiv kriterij resnice ostaja lepota.

Vse skupaj spominja na učenje Pitagore in Platona, ki sta trdila, da za vsemi strukturami pojavov stojijo števila in da njihova razmerja tvorijo harmonijo. Prav zaradi njunega učenja se še danes za izraz dovršene harmonije smatra idealno številčno razmerje zlatega reza, ki mu je avra božanskosti pripadla iz čisto estetskih razlogov. Bistvena razlika med realnostjo, ki so jo živeli grški misleci, in virtualno resničnostjo postmoderne dobe pa je v tem, da so zaradi neposredne priključitve na "spiritalne proteze" sintetizirani računalniški svetovi postali dobesedno otipljivi. Zaradi tega so postali čuti prvi pogoj orientacije v prostoru in času. Resnica estetskega koda, ki ukinja distanco med opazovalcem in predmetom, je zato bistveno drugačna od resnice, ki jo govori institucija evropske umetnosti. Ukinitev razlike med resnico in videzom, med znanostjo in umetnostjo pa ukinja tudi metafiziko, ki temelji na metafori nasilja.

POLITIKA IZGINJANJA

Najbrž res. Vendar se moramo takoj vprašati, ali se iz sveta, ki je kodiran estetsko, z metaforo nasilja umika tudi nasilje samo. Odgovor je: Nikakor ne! Sintetizirani alternativni svetovi so še vedno le zamisli vladajoče elite (Flusser, 1992).

Čeprav se napredovanje mnogim operaterjem medijev in tvorcem mišljenja, kar oblikovalci digitalnih svetov so, že kaže kot vse hitrejša drvenje po strmih ovinkih navzdol, še vedno razmišljajo le o nadzoru. Mnogim izmed njih kaj drugega kot hierarhična struktura z vrhom in centrom, ki omogoča koordiniranje in usmerjanje spodnjih nivojev (ki sicer sami razrešujejo probleme svoje kompleksnosti), ne pride na misel (glej npr.

intervju Marka Košnika z Rokom Sosičem v: Košnik, 1992, str. 37-42). Ustvarjajo čudovite virtualne svetove in, prav tako kot klasični gospodarji, odločajo, kaj v njih bo in kaj ne. Zato tudi v današnjem svetu – kjer namesto s tribun v bleščeče slike apolonskih mask Sofoklovih junakov (Nietzsche, 1983b, str. 71) zremo v svetlobo digitalnih alternativnih svetov in si z njimi osvetljujemo zevanje praznine, ki nas obdaja (Flusser, 1992, str. 68) – nasilja še nismo opustili.

Ceprav ne živimo več v linearnem času (ki ga razmejujejo vojne), se prostorsko-časovna vez še vedno ohranja s pomočjo vojne. V jeziku podob poteka "vojna slik in tonov, ki nadomešča vojno projektilov" (Strehovec, 1992, str. 44). Vzorec zahodnega mišljenja se ohranja v neki obliki vizualnega opazanja, ki je glede na ljudi avtonomno. Sateliti nepretrgoma snemajo, kartografirajo in določajo mesta objektom, računalniki neprestano in sami od sebe analizirajo situacijo, ljudje pa, ne glede na to, ali so znanstveniki, verniki ali politiki, na to samomorilsko dogajanje s svojo voljo kakor da ne morejo vplivati (Virilio, 1989, str. 53).

Nova estetika – *estetika izginjanja* – v kateri so stvari toliko bolj prisotne, kolikor hitreje se izmikajo zavesti in izpuhtevajo, se je po Viriliovem mnenju rodila hkrati s kinematografijo. "Vendar je estetika izginjanja postala tudi *politika izginjanja*" (Virilio, 1989, str. 54). Danes, ko je ves svet izpostavljen pogledu kamer, ni medijem prav nič težko najti podob koncentracijskih taborišč, gulagov in pobijanja, kjer ljudje izginjajo kot v kakšni čarovniji.

Tako je elektronska tehnologija naši realnosti podelila dimenzijo mitskega. "Živimo v mitskem, mislimo pa še vedno fragmentarno in v posameznih sklopih" (McLuhan, 1964, str. 39). Marshall McLuhan, ki se je zavedal, da za medije velja isto kot za znanost ali orožje – da je namreč samo s stališča tehnološkega idiota možna izjava, da šteje le (dober ali slab) način njihove uporabe (McLuhan, 1964, str. 32), je razvil optimistični model komunikacijske skupnosti. Globalna vas, ki človeštvu ponuja možnost, da se znebi strahu pred grožnjo zunanega sovražnika, stoji na strategiji igre in humorja. Kljub temu so proti izgradnji komunikacijske tehnologije naperjeni številni etično utemeljeni argumenti, ki terjajo drugačen način "obvladovanja sveta".

Takšno, fundamentalistično držo je Peter Goltz poimenoval *etično motivirani minimalizem* (Goltz, 1993, str. 1368). Najresnejši argument minimalistov je nemara ta, da utegne imeti naveza moderne oblasti na medijsko tehnologijo zares pogubne posledice. Predstavljajmo si samo, kako učinkovito bi utegnil Heinrich Himmler s svojim gestapom uporabiti sodoben komunikacijski sistem, kakršen je, recimo, CNN. Tudi Goltz

priznava, da argumenti minimalistov v primerjavi z zdravo-razumskim stališčem množic vzdržijo. Vendar so množice na pritisk kulturne kritike, ki se sprašuje, kam vodi presežna akumulacija informacij, imune.

Zato je Neil Postman razvil McLuhanovi nasprotno, pesimistično vizijo globalne vasi. Imenoval jo je Tehnopolis (Technopoly). Tak naslov nosi njegova knjiga s podnaslovom "Vdaja kulture tehnologiji" (Postman, 1992), v kateri dokazuje, da birokracija, strokovno znanje in tehnologija, od moderne pododovani sistemi, v novih razmerah opravljajo več funkcije selekcije informacij. Ker gre za sklenjene tokove, količino informacij le še povečujejo, kar vodi v razpad sistema. Podobno (ne enako!) je na podlagi McLuhanove formule, medij = sporočilo, zaključil tudi Jean Baudrillard. Njegov prevod omenjene formule je: *informacijski mediji uničujejo smisel*.

BREZUMNA REALNOST

Ko se zavemo, da je realnost, v kateri smo se znašli, v marsičem drugačna od tiste, v kateri kot metafizični predpogoj družbenosti nastopa realno nasilje, moramo malce postati in se premisleka o njem lotiti na nov način. Če poleg tega vemo, da iz modernega stanja ne izstopamo s kritičnim preseganjem, ampak tako, da ga izpeljemo do skrajnih konsekvenc, potem je skoraj nujno premisliti, kakšno mesto ima nasilje v postmoderni dobi. Kakšne možnosti nam nudi planetarno gospodstvo razvite tehnologije? V odgovoru bi veljalo še enkrat štartati od fotografije – tokrat z razmišljanji Rolanda Barthesa (Barthes, 1992).

* * *

Kodi, o tem ni dvoma, usmerjajo branje fotografije. Fotografije lahko nalepimo v album, lahko jih zložimo v vrsto (kakor ikone v pravoslavnih cerkvah), lahko jih vključimo v ritual in jih ujamemo v film. Vendar Barthes, ki piše o svoji lastni izkušnji s fotografijo, meni, da v primeru, ko se prepustimo kodom, zavestno zanemarimo "neznosno polnost" posamične fotografije, ki edina zares zadene. Zato je prepričan, da o fotografiji ni mogoče govoriti nasploh. Prav v drugačni govorici o praznini in dejstvu fotografije pa se nam odpirajo novi horizonti.

Kar človeka na posamezni fotografiji zares zadene v živo, kar ga smrtno rani, je po Barthesovem mnenju *punctum*, presenetljivo naključje, ki je vezano izključno na spomin opazovalca. Vendar punctum ni kodiran, ne sloni na metafori, njegova sila je metonimična. Ta je čisto naključna in izven smisla. Nobene kulture ni v njej, nobene dialektike, ki bi omogočala

refleksijo, nobene tragike, ki bi omogočala katarzo. Čeprav je njeno doživetje vezano na spomin gledalca, fotografija sama ni spomin. Je čisti mimohod praznine, brez posrednika. Zato navzočnost stvari na fotografiji ni nikoli metaforična. Takšna fotografija, ki jo Barthes piše z velikim F, ni več znak, ampak stvar sama. Ne vzpostavlja na novo, kar je bilo nekoč odpravljenno.

Zato tudi nasilje Fotografije ni v tem, da kaže nasilje, ampak v tem, da na njej ni mogoče ničesar zavrniti ali spremeniti. Ponuja politično prezenco, ki je preprosta in butasta kot metafizika satorija, politična pa v smislu, da se tako kot vsaka druga umetnost (saj Fotografijo konsumiramo estetično, ne politično, op. R. B.) s pomočjo podobe udeležuje sodobnih dogajanj. Gre za nov način soočanja s smrtjo, ki je popolnoma asimbolično, zunaj religije in obredja. Fotografija namreč ne vzpostavlja samo odsotnosti objekta (ali podobe ničnosti objekta, kot temu pravi fenomenologija), ampak hkrati tudi gotovost, da je njen objekt zares obstajal. Fotografski referent je, meni Barthes, nujno realna stvar, brez katere ne bi bilo fotografije. Zato Fotografija ni prezentacija, ampak retencija preteklosti.

Prav ta – brezumna – halucinacija, ki je, s tem da preteklost zadržuje v sedanjosti, napačna na ravni percepcije in resnična na ravni časa, je razlog, da jo družba poskuša udomačiti skozi umetnost ali s posplošitvijo. Umetnost, recimo filmska, ali pa umetnost digitalne manipulacije posnetkov spreminja brezumno norost fotografske halucinacije v njeno nasprotje – iluzijo. Posplošeno imaginarno spreminja svet v podobe. Na filmu pride do bistvene spremembe, do obrata, v katerem človeški svet konfliktov in želja postane ilustriran in s tem tudi popolnoma derealiziran. Zato Barthes končuje svojo knjigo takole: “Brezumna ali modra? Fotografija je lahko prvo in drugo: modra, če njen realizem ostane relativen, umirjen s pomočjo estetičnih ali empiričnih navad (listati revijo pri frizerju, zobozdravniku); brezumna, če je realizem absoluten in, če lahko tako rečem, izviren, ki v zaljubljeno in prestrašeno zavest prikličie črko časa: čisto revulziven vzgib, ki obrne tok stvari in ga bom za konec imenoval *fotografska ekstaza*.”

To sta dve poti fotografije. Izbira je moja: njen spektakel lahko podredim civiliziranemu kodu popolnih iluzij ali pa se v njej soočim s prebujenjem nepopustljive realnosti.” (Barthes, 1992, str. 101.)

BAUDRILLARDOVO SOOČENJE Z EKSTATIČNO REALNOSTJO

Za drugo pot, za *soočenje z ekstatično realnostjo*, se je odločil Jean Baudrillard. Upošteva Nietzschejevo spoznanje, da iz modernega stanja ne moremo izstopiti z namenom, da bi ga presegli, ampak da ga moramo izpeljati do skrajnih konsekvenc, se je odločil za metodo napredovanja v smer totalne ekscentričnosti – k temu, kar je bolj drugo od Drugega, v radikalno drugost. "To drugo je mesto naše skrivnosti, vsega v nas, kar ne pripada kraljestvu (ang. *realm*) resnice. To drugo zato ni, kot v ljubezni, mesto naše podobnosti, niti, kakor v odtujenosti, mesto naše difference; ne idealna podoba tega, kar smo, ne obscuren model tega, kar nam manjka. To drugo je prej mesto tega, kar nam uhaja (...), za katerega bi kdo (toda ne mi) lahko dejal, da je mesto svetljenja biti." (Baudrillard, 1993b, str. 174.)

To, o čemer Baudrillard govori na enak način kot Barthes o fotografiji, je virtualna resničnost, hiperrealnost, ki ni preprosta negacija realnosti (kakršna je iluzija), ampak simulacija realnosti, ki ima mitološke razsežnosti. "Realnost ne izginja v korist imaginarnega, temveč v korist bolj realnega od realnosti: hiperrealnosti" (Baudrillard, 1991a, str. 10). Hiperrealni svet je sproduciran z *gadgeti*, protetičnimi igračkami (televizija je le najbolj razširjena med njimi), ki ukinjajo dialektiko realnega in imaginarnega. Med nami in elektronskimi napravami ni več nobene distance, nobene igre realnega in imaginarnega. Zasloni nas zato ne pošiljajo nazaj v realno! Skupaj z njimi smo ujeti v mitično hiperrealnost virtualnega sveta. Vendar mitološka razsežnost našega življenja ni enaka predracionalni, čeprav se kaže prej v podobah kot v racionalnih diskurzih. Današnja podoba resničnosti je digitalno generirana in v takšnem razmerju do predracionalnega kot hiperrealistična umetnost do pred-abstraktne.

Čeprav je Baudrillard McLuhanova spoznanja o globalnosti in mitotvornosti medijske družbe pripeljal do skrajnosti in zaključil, da informacijski mediji uničujejo smisel, se pravi tudi imaginarno in družbeno (Baudrillard, 1983), bi težko trdili, da je njegov pogled pesimističen. Navsezadnje se je skozi brezumno obscenost vizualnega, v kateri se resnica sveti z močjo lažnega, napotil v subtilno obliko iluzije, v *skrivnost zapeljivega*, kjer se iluzija sveti z vso močjo resnice. Kritično distanco teoretika sprevrča v ironijo, ki skupaj s smislom teksta zaigra proti sistemu nesmisla (Baudrillard, 1993a, str. 138). Prav zato vzbuja njegova govorica o katastrofi več optimizma kakor poduhovljene vizije odrešenja, ki ga človeštvu obetajo množični masakri.

* * *

Baudrillard zanika literarnost svojega dela, a je le-to vseeno estetsko. Vsaj v smislu estetike izginjanja, o kateri govori Paul Virilio. Torej v tem, da si Baudrillard v teoriji privoščiti "čudovite efekte izginjanja" (Baudrillard, 1993a, str. 115), ki razkrajajo princip realnosti. Zato njegovega dela ne gre meriti kritično, v okviru analize ideologije ali kot destruktivno metaforo, marveč ravno kot *umetnost izginjanja* (obstajajo namreč trije načini izginjanja: 1. digitalno izginjanje subjekta v sistemu kloniranja, ki eliminira smrt, 2. polarno izginjanje v smrti, ki je metaforična oblika subjekta, ter 3. dualno izginjanje v igri). Njegova teorija je simulacija resnice, ne pa objektivacija stvari, ki spreminja svet. Je igra okoli praznega mesta resnice, izdelovanje praznine, zapeljevanje, ki drugega provocira in napeljuje k temu, da bi padel vanjo. V Baudrillardovi teoriji torej ne gre za proces zavojevanja in osvajanja, ampak za implozivni proces igre, v kateri drugega izziva, da bi izginulo znova potrdil (Baudrillard, 1993a, str. 124-125).

"Po mojem mnenju je teorija preprosto izziv realnemu" (Baudrillard, 1993a, str. 122), le da realno ni objektivno stanje stvari, ampak točka, na kateri teorija ne more storiti ničesar enostavno zato, ker so zaradi rabe diskurza, ki je v domeni metafore, stvari vedno za korak pred teorijo. Edino, kar teorija lahko stori, je, da sledi ekstatični realnosti. "Ekstaza je" namreč "lastnost, ki je dana vsaki stvari, ki se vrti okoli sebe vse do izgube smisla ter potem izžareva iz svoje čiste in prazne oblike" (Baudrillard, 1991a, str. 9). Ekstaza družbenega so množice, ekstaza resničnosti je simulacija, ekstaza lepote je moda, ekstaza resnice model, ekstaza nasilja pa teror. Umetnost izginjanja je umetniška praksa hiperrealnega sveta digitalnega videza, ki so jo, s pospešenim kroženjem smisla, proizvedli elektronski mediji.

Gre za svet, v katerem je metafora postala stvar. Prav nazorno nam takšno stanje sveta predočajo vojaško nasilje, ki ga iz dneva v dan, kot nadaljevanko, ponujajo mediji. Enako kot je Barthes dejal za Fotografijo, bi lahko rekli tudi za vojne, ki jih spremljamo na TV zaslonih: onemogočajo refleksijo, so izven dialektične logike, v njih ni nobene tragike in onemogočajo katarzo. Nobene kulture ali koda ni v njih. Le da – nasprotno kot fotografija – TV posnetki delujejo v trenutnosti. V elektronsko omrežje svetovnih medijev so poslani v istem trenutku, ko so posneti. Dogodki "so takoj ujeti v univerzalno difuzijo in prav v njej izgubijo svoj smisel, svoje reference in svoj prostor-čas, tako da so nevtralizirani" (Baudrillard, 1993a, str. 84). Prav to je digitalna oblika izginjanja, ki fascinira kot črna luknja. Nobene zrcalne faze ni v njej, nobene igre in nobenega izziva.

Ekstaza (medijske) komunikacije je proizvedla absoluten prostor brez metafore. Vse kar smo nekoč živeli kot duševno ali metaforično sceno, je projicirano v hiperrealnost (Bau-

drillard, 1987, str. 80). Ko je televizijski ekran metaforo izgnal iz realnosti, je na njeno mesto stopila totalna metonimija (Baudrillard, 1993b, str. 7).

TRANSPOLITIKA

Izginjanje na TV zaslonih spreminja ves bivalni prostor v arhaični okvir (Baudrillard, 1987, str. 81). In če na zaslonu vlada popolna zamenljivost, kakšno je potemtakem razmerje med umetnostjo izginjanja in politiko izginjanja, ki jo je nakazal Virilio?

Politiko izginjanja bi lahko označili, kakor nam sugerira Janez Strehovec, tudi kot "zainteresirano estetiko", estetiko, ki nas navaja, da bi privzeli gospodarjev, digitalno generirani pogled in njegovo destruktivno željo (Strehovec, 1991). Paul Virilio in Jean Baudrillard sta jo imenovala *transpolitika* in jo razčlenila vsak s svojega zornega kota. Njuna skupna ugotovitev je, da je ta, kot se da sklepati že iz samega imena, do skrajnih konsekvenc pripeljana politika, absolutna moč medsebojnega zastraševanja, ki se ne dogaja v realnem, ampak v virtualnem prostoru. Transpolitika ni nasilna. Nasilje je le realni učinek njene totalne (virtualne) grozljivosti (ang. *terror*). Vsaka konvencionalna politika (nacionalnih držav), ki se dogaja v realnem, je v hipu posrkana v hiperrealni prostor, kjer izgubi kakršenkoli smisel. Nemoč vojaškega razreda, da bi se uprl hiperrealnemu terorju, vodi v njegovo samouničenje, pri čemer žre svojo civilno družbo.

Virilio in Baudrillard se torej strinjata, da v hiperrealnem terorju transpolitike, v njeni estetiki, izginjata tako politika kot njen referent. Razlika med teoretikoma je v tem, da se prvi osredotoča na apokaliptični proces v realnem, medtem ko je za drugega apokalipsa mitološki termin in intelektualni zastavek. Z Baudrillardovimi besedami: "Mene bolj kot vojaški hardware zanima njegov software. Relevantna se mi zdi oblika njegove ideje." in "Če bi (jedrska, op. S. G.) apokalipsa nastopala kot absolutni termin v domeni realnosti, potem bi pri priči nehal, sploh ne bi več pisal" (Baudrillard, 1993a, str. 116). Baudrillard je transpolitično, fašizmu podobno, izvotljeno in potencializirano formo politike, ki je ni mogoče razložiti s političnim, označil kot "mit, ki se ga ne da opisati na logičen, koherenten in sprejemljiv način, ker je podivjan" (Baudrillard, 1993a, str. 118). Virilio mu je zaradi tega zameril, češ da mu primanjkuje čut za tragično.

V svetu totalne metonimije, kjer so vse individualne kategorije, kot seks, politika, biznis, šport..., zamenljive med seboj, ni torej prav nič narobe, če Baudrillardovo ugotovitev, da: "Seksualnost ne izginja v sublimaciji, represiji in morali, ampak najbolj zagotovo v najbolj seksualnem vsakega seksa: v porno-

grafiji" (Baudrillard, 1991a, str. 10), apliciramo na nasilje. Tudi nasilje ne izginja v sublimaciji, represiji in morali, ampak v svoji ekstatični obliki – v terorju. Vendar terorja ne gre enačiti s terorizmom, čeprav se je v času, ko je Baudrillard pisal o njem, zares najbolje kazal prav v terorizmu in šovinističnem nasilju nogometnih huliganov. Terorizem, ki bi bil nemogoč, če ne bi bilo medijev (kjer ni medijev, ni terorizma; Baudrillard, 1993), je bil le začetna stopnja fuzije nasilja. Kjer mediji obsojajo izrabljanje strahu za politične namene, hkrati propagirajo brutalno fascinacijo s terorističnim nasiljem. To velja tudi za medijsko kampanjo proti ksenofobiji.

Baudrillard je prepričan, da teror, kot ekstatična oblika nasilja, izrablja novo konstelacijo strahu: ne gospodar/suženj, ampak terorist/talec. Ljudje smo postali talci samih sebe in svojih držav. Logiko, po kateri samega sebe vzameš za talca, da bi uresničil svoje zahteve, morda najbolje ponazarja prav vojna v bivši Jugoslaviji. Zato, da bi se ohranila, se je država obrnila proti lastnim ljudem, proti lastnemu referentu. Cela mesta so postala talci na muhi države. "Države so se lotile uničevanja svojih lastnih mest, svojih lastnih pokrajin, svoje lastne substance in, prav zares, samih sebe z besom, ki ga lahko primerjamo samo z besom, ki so ga nekoč usmerjale v uničevanje svojih sovražnikov" (Baudrillard, 1993b, str. 79).

Vendar, to je treba poudariti, pri tem ne gre za arhaično vrsto nasilja! Ne gre za entuziastično žrtvovanje, ampak za hipermoderno nasilje, ekshibicionizem, ki prihaja z ekrana. "Mediji so vedno na prizorišču pred terorističnim nasiljem" (Baudrillard, 1993b, str. 75). Spomnimo se samo, kako je CNN že ob poročanju o zalivski vojni prikazoval zemljevid Jugoslavije. Ne gre torej za iracionalne zgodbe iz življenja naše (z državnimi mejami označene) družbe, ampak za nekaj, kar je v popolnem skladu z globalnim izginotjem družbenega v praznino. Gre za implozijo. Nasilje je v luknji, ki jo ekran odpira v mentalnem. Mentalni prostor sodbe se je pred njim znašel brez kakršnekoli zaščite.

Prav omenjeni padec nasilja v črno luknjo pa je, meni Baudrillard, za zahodno družbo poguben (Baudrillard, 1993b, str. 75). V družbi, ki je svoje ljudi izpostavila srepemu pogledu tehnologije, so ti ostali brez kakršnekoli možnosti, da bi se uprli njenemu žarčenju; "in so, posledično, obsojeni tudi na beljenje (izpiranje) vseh aktivnosti – na prebeljene družbene odnose, na prebeljena telesa, na prebeljen spomin – skratka, na popolnoma aseptično belino. Nasilje je pobeljeno, zgodovina je pobeljena, vse kot del velikanskega podviga lepotne operacije, na koncu katere ne bo ostalo nič drugega kot družba, za katero, in posamezniki, za katere bosta vse nasilje in vsa negativnost striktno prepovedana" (Baudrillard, 1993b, str. 44-45).

Nasilje se ohranja s tem, da ga neprenehoma izganjamo. Ohranja se tako, da izginja na zaslonu. Poskus medijev, da bi dokončno izprali in očistili vojno, sta tudi nadaljevanke "Spopad v Zalivu" in "Masaker v Bosni". In prav zaradi poskusa, da bi hudiča nasilja dokončno izgnali, se to spreminja v vseprisotni teror. Politika medsebojnega zastraševanja (ang. *deterrence*; pri nas se ji reče "odvračanje sovražnika"), ki jo je Baudrillard imenoval "konsenzualni sistem medsebojnega terorja", pravzaprav ni več politika. Zato samouničevanja visoke tehnologije ne moremo videti drugače kot akt izganjanja vojnega zla (Baudrillard, 1993a, str. 185).

Vendar, naj to poudarim še enkrat, vojne nadaljevanke niso simbolične. V njih ne gre za politični – simbolični – umor. Tehno-realistična mašinerija s svojimi nesimboličnimi sredstvi popolnoma ukinja iluzijo. Nobene skrivnostnosti ali žrtvenega obreda ni v njih. Samo goli medijski ekshibicionizem. Ker so moderne, racionalne družbe likvidirale obredne in magične oblike nasilja, so ostale brez simboličnih obrambnih sil.

Simbolično pa vedno zmaguje nad realnim (Baudrillard, 1991 b). Zato kljub transpolitičnemu terorju sodobne tehnologije (ki sovražnika zgolj nevtralizira, ne pa tudi premaga) nasilje ni izginilo. Pojavlja se kot zavrnitev politike, ki je edina kultura Zahoda. Današnje nasilje je zavrnitev eklektične politične kulture, ki je vase sprejela črepinje vseh drugih kultur in v kateri ni nič več nesprejemljivo. Gre za nasilje, ki mu je gnusno vse, kar bi utegnilo biti politično. Gre za gnus množic do političnega reda, ki se samo pretvarja, da ima moč. Kajti prava moč, oblast "je, prav tako kot resnica, tisto prazno mesto, ki ga je treba znati *ne zasesti*, temveč pripraviti za drugega, da v njem propade. Oblast, ki zavzame to mesto, oblast, ki predstavlja oblast, obscena in gnusna, se bo slejkoprej zrušila v krvi ali pa bo podvržena posmehu." (Baudrillard, 1991a, str. 67.) Žal se je jugoslovanski oblasti zgodilo prvo.

NASILNO IN NENASILNO ZOPERSTAVLJANJE MEDIJSKEMU TERORJU

"Nasilne so le še zavrnitve – projekti pa ne več" (Baudrillard, 1993b, str. 72). Moč ni v rokah politike, ampak v rokah množic, ki zavračajo medijski teror!

Da ne bo pomote – množice v Baudrillardovem pomenu niso seštevki posameznikov, ki bi jih lahko locirali. Njegova teorija, ki izhaja iz analize razvitih družb, se resda nanaša na ves svet (prvega, drugega in tretjega), ki je ves hkrati vstopil v novo, medijsko fazo. Vendar "množica zagotovo ni nekaj, kar bi imelo opravka z 'milijoni posameznikov'. Množica je *oblika*,

vrsta inercije, moč inercije, ki jo ustvarja kroženje informacij na ravni nacionalne televizije, ravni lokalnega videa itd." (Baudrillard, 1993a, str. 90.) Vsakršna informacija, bodisi "globalna" ali "mikro", ki je spuščena v omrežje elektronskih medijev, ustvarja neko maso, množico. To je množica, ki, namesto da bi nasedla terorju medijev, njegovo manipulacijo izrablja za to, da izgine v molku. Države, institucije, tehnični in tehnološki sistemi so že tako izpopolnjeni, da jih ne more spreobrniti nobena subverzivna ali revolucionarna strategija. Prav višek njihovih moči proizvaja paradoksalni protiučinek, nerazrešljivo konjunkcijo množic in medijev. Prav tako kot mediji nevtralizirajo smisel in proizvajajo informirano, kar lahko prevedemo tudi kot neformirano (op. J. B.) množico, tudi množica sprejema medijska sporočila, ne da bi se nanje odzivala. "So množični mediji na strani moči in manipulacije z množicami ali pa so s tem, da likvidirajo smisel, da povzročajo nasilje nad smislom in fasciniirajo, na strani množic?" (Baudrillard, 1983, str. 105). Na eni strani je politični razred, kulturni razred itd., ki producira smisel, na drugi strani pa množice, ki ga zavračajo. "In to je resnična moč" (Baudrillard, 1993a, str. 88). Množice sistemu vračajo njegovo lastno logiko tako, da jo zrcalijo, ne da bi jo absorbirale.

To strategijo je, nekoč, uprizarjal NSK. Njihova zavrnitev je bila nenasilna in se je dogajala v virtualnem. Nasilne zavrnitve pa se dogajajo v realnem. Za nasilje nasploh velja isto kot za vojno: "Na eni strani je totalna, toda virtualna, orbitalna vojna, na drugi strani pa multiplikacija realnih vojn na zemeljski ravni. Njuni merili sta popolnoma različni in ne podlegata istim pravilom." (Baudrillard, 1993b, str. 27.) Realno nasilje, ki se razteza v pahljači od skinheadovskih batin vsem, ki ne sodijo v njihov bend, prek spopadov navijaških band, do versko-ideološkega terorizma in lokalnih vojn, potrebuje moč simbolnega. Gre za nasilje, v katerem stopijo namesto igralcev na prizorišče medijev množice, kjer – do konca! – odigrajo tragično igro. Vzamejo si pravico participacije, ki državi služi kot legitimacija za uporabo (povratnega) nasilja. Država in terorizem se na ta način medsebojno podpirata in vzdržujeta v realnem.

Toda: ker je prizorišče, scena njune cirkularnosti obscenost medijskega ekrana, ki uničuje distanco in z njo za teater in politiko značilno logiko reprezentacije, je realnost njenega nasilja v trenutku posrkana v indiferentni transpolitični teror. Kakršnakoli akcija se nemudoma ujame v obsceno objektivnost medijskega pogleda, v katerem simbolično zanikanje realnosti izginja v prazno.

Na ta način biva in se ohranja globalni fraktalni subjekt. Pri njem ne gre za razliko, za diferenco med subjektom in drugim, temveč za neskončno interno razlikovanje enega in istega subjekta (Strehovec, 1990, str. 1643). Kot pristen Narcis biva v

⁴ *Poleg magičnega je takšno tudi racionalistično mišljenje, ker daje človeku upanje, da bo z močjo misli premagal kruto realnost vsakdana.*

logiki radikalne indifferene. Potrjuje se skozi teror, ki uničuje drugost znotraj njega samega. Ali bi za njegov obstoj sploh lahko našli boljši dokaz, kot sta vojna v Jugoslaviji in ksenofobično nasilje v Evropi?

* * *

Naša kultura se je na neki časovni točki (po odkritju fotografije in računalnika) kakor raketa v ognjemetu razpršila v fraktalni vzorec. Vse njene vrednote in ideje se raztapljajo in izginjajo v nasičeno transparentnost. Če so vrednote v svoji prvi, naravni fazi še imele svojo uporabno vrednost, v drugi, ki je temeljila na splošnem ekvivalentu, svojo menjalno vrednost in v tretji, ki je temeljila na kodu, svojo znakovno vrednost, potem se v svoji četrti, fraktalni fazi razpršijo in izgubijo kakršnokoli referenco ali zakon. Ne ve se več, kaj je resnično in kaj lažno, dobro in zlo, lepo in grdo... In čeprav so vse ideje izginile, stvari še vedno funkcionirajo v svoji samo-referenčnosti. Kakor človek brez sence (Baudrillard, 1993b, str. 3-13).

Nad stanjem stvari, nad položajem človeka kot talca pa vseheno ne gre kar obupati. Prav človek kot talec, kot neizmenljiv in čisti objekt, kot center operacije, ki se ji reče *vsemogočno mišljenje*, se namreč najbolj radikalno postavlja po robu čistemu, fraktalnemu subjektu. Ker je talec kot čisti objekt – fetiš – neizmenljiv (Baudrillard, 1991a, str. 40), je njegova strategija izven komunikacije – v umetnosti. Ne v umetnosti reprezentacije, ki vzdržuje vrednostni sistem politike in teatra, ampak v umetnosti vsemogočnega mišljenja⁴, ki zapeljuje dogodke, da se zgodijo. Moč mišljenja, ki se osvobaja s spoznanjem, da je realnost sveta sestavljena iz znakov, je v tem, da simulira. Zaradi medijev, ki fascinirajo s svojim spreminjanjem resničnosti v sistem znakov, je privilegij umetelne simulacije realnosti pripadel vsem. Zaradi medijske transformacije izmenjave v komunikacijo, zaradi avtonomije sistema podob, ki drži roko nad smislom, se osvobajajo imoralne energije, "ki razbijajo na platonski predstavi utemeljen smisel. Te energije se stapljajo z magičnimi in arhaičnimi, ki so vedno stavile na *vsemogočnost mišljenja proti vsemogočnosti realnega sveta*" (Baudrillard, 1991a, str. 63).

Strategija tega mišljenja pa ni aktivna. Ne postavlja ciljev in sredstev za njihovo doseganje. Moč objekta je v tem, da je brez imaginarnega, da ni ujet v identifikacijo, željo, zrcalo, produkcijo... Ali, kakor Baudrillard pravi sam zase: "Vse kar lahko storim, je, da ustvarim področja strateške indifferene, vendar to ni brez nevarnosti, ker pri tem zastavim življenje. To je ne-militantno, ne-spektakularno žrtvovanje, nasprotje tega, kar ponavadi razumemo z akcijo" (Baudrillard, 1993a, str. 196). To tudi ni heideggerjanska varianta mišljenja, ki jo Baudrillard

imenuje *nekrospektiva* (Baudrillard, 1993b, str. 89). Ni perverzna fascinacija z vračanjem k virom smrti. V svetu, kjer je realnost filtrirana skozi medije, je zgodovinsko razumevanje tragičnih dogodkov preteklosti nemogoče. Edino, kar lahko storimo, da se nam ne bodo, kakor prvotna scena, vedno znova ponavljali, je njihova mitološka rekonstrukcija.

Indiferenca je to, kar Baudrillardovo strategijo loči od metafizike nasilja in akcije. "Indiferenca lahko postane igra, v kateri nasprotnika ujameš v past difference, prav tako kakor ga v perverznosti ujameš v past zakona" (Baudrillard, 1993a, str. 192). "Indiferenca je predvsem indiferenca sveta brez kvalitete, vse bolj nediferenciranega sveta, ki nas obdaja, sveta, v katerem ljudje izkušajo in govorijo karkoli; nekomu govoriti karkoli pomeni spremeniti ga v kogarkoli. Ta indiferenca je indiferenca puščave v negativnem smislu. Indiferenca, o kateri govorim jaz, popolna indiferenca želje, pa je puščava duše, kjer odsotnost kvalitete postane nenavadna kvaliteta. Narediti nekoga indifereentnega do samega sebe, rešiti ga njegovih lastnih diferenc, mu odvzeti vlogo igralca, da bi izgubil ravnotežni položaj subjekta ... to je strategija" (Baudrillard, 1993a, str. 191).

Objekt je ogledalo subjekta, ne pa njegova reprezentacija. "Čisti objekt je suveren zato, ker se na njem lomi suverenost subjekta in ker se subjekt ujame v lastno past" (Baudrillard, 1991a, str. 99). Njegova subverzivna moč je v zapeljivosti, ki narekuje pravila igre. Zapeljivost pa ni ljubezen, ker je imoralna in perverzna in ker ne spoštuje sublimacije in idealizacije. Zapeljivost je, v nasprotju z ljubeznijo, poganska in ezoterična, dualna ne pa univerzalna. "Zapeljevanje ugrablja bitja iz kraljestva metafore in jih vrača v kraljestvo metamorfoze" (Baudrillard, 1991a, str. 120). Metamorfoza pa ni nič drugega kakor starodavni način prehajanja iz ene oblike v drugo, ne da bi se šlo skozi sistem smisla.

Zato Baudrillard, ki s svojo umetnostjo izginjanja digitalno relacijo (ki pravzaprav ni več "relacija" ampak digitalni spoj, ludična erotizacija sveta, brez igralnih vložkov) pretvarja v dualno relacijo (ki vlada igri in ritualnemu, v kateri je igralni vložek lastna eksistenca, lastna smrt; Baudrillard, 1991), ni interpret ampak prerok, ki napoveduje usodo. Njegova ironična strategija je prerokba, ki fascinaciji z moderno banalnostjo napoveduje pretvorbo v nasilno ceremonijo. "Vloga kakršnihkoli ritualov ni v tem, da bi se z bajejanjem izognili prvobitni nasilnosti – liturgija ni katarza! *Ceremonija in teorija sta nasilna*." (Baudrillard, 1991a, str. 148). In čeprav je prepričan, da je teorija dobra le če je radikalna, prav tako kot je bila vedno radikalna ceremonija, ki je striktno ločevala posvečeno od neposvečenega, je zapeljivosti navsezadnje raje pripisal tragični kakor sveti aspekt (Baudrillard, 1993a, str. 110).

UMETNOST ŽRTVOVANJA

Oba, Barthes in Baudrillard si v osmišljanju današnje – ekstatične – realnosti pomagata s koncepti vzhodnih kultur. Morda so za opisovanje digitalno generirane realnosti koncepti neaktivnosti, satorija in pekinške opere zares primernejši od konceptov platonistične metafizike. Tehnološka konstrukcija realnosti je, nemara, bliže vzhodnjaškemu zaslonu ničā, na katerem se odvija igra nasprotij, kakor votlini, v kateri človek opazuje igro svojih senc. Naj to smatramo za dokaz poraza zahodne kulture?

Če razmišljamo na podlagi metafore sveta kot prostora nenehne borbe, potem je odgovor pritrdilen. Če pa, kot Baudrillard, željo, da bi se osvojil prazni prostor borilne veščine (kakor tudi željo, da bi se osvojilo prazno srce resnice), kar počneta zahodna politika in teater, predstavimo kot norost in ji zoperstavimo metaforo sveta kot igre in ceremonije, potem..., no, potem imamo še nekaj možnosti, da svet uzremo v drugačni luči. V tem primeru se bedni svet nekoristnega nasilja, nasilja konfuzije, prikaže kot svet usodnega izginjanja in nastajanja. Lahko ga uzremo kot igro ritualnega, ceremonialnega izginjanja in divje kreativnosti, ki so ji Grki rekli *paideia*.

V tem primeru bomo stavili na umetnost. Le da tokrat v umetnosti ne bo šlo za povezanost smisla, ampak za povezanost pojavov, kjer – kakor v pekinški operi – vsako telo podvaja gib drugega telesa in se prikazuje kot vaba, v kateri najdeva samo praznino. Stavili bomo na zapeljivo ceremonialno lepoto igre, katere pravilo je skrivnostno in neizrekljivo. V tem primeru bomo tudi obsceni medijski prostor uzrli kot sceno, kjer se spreminjajo, kjer v skladu s skrivnostnim pravilom, izginjajo stara in nastajajo nova – znana – pravila igre.

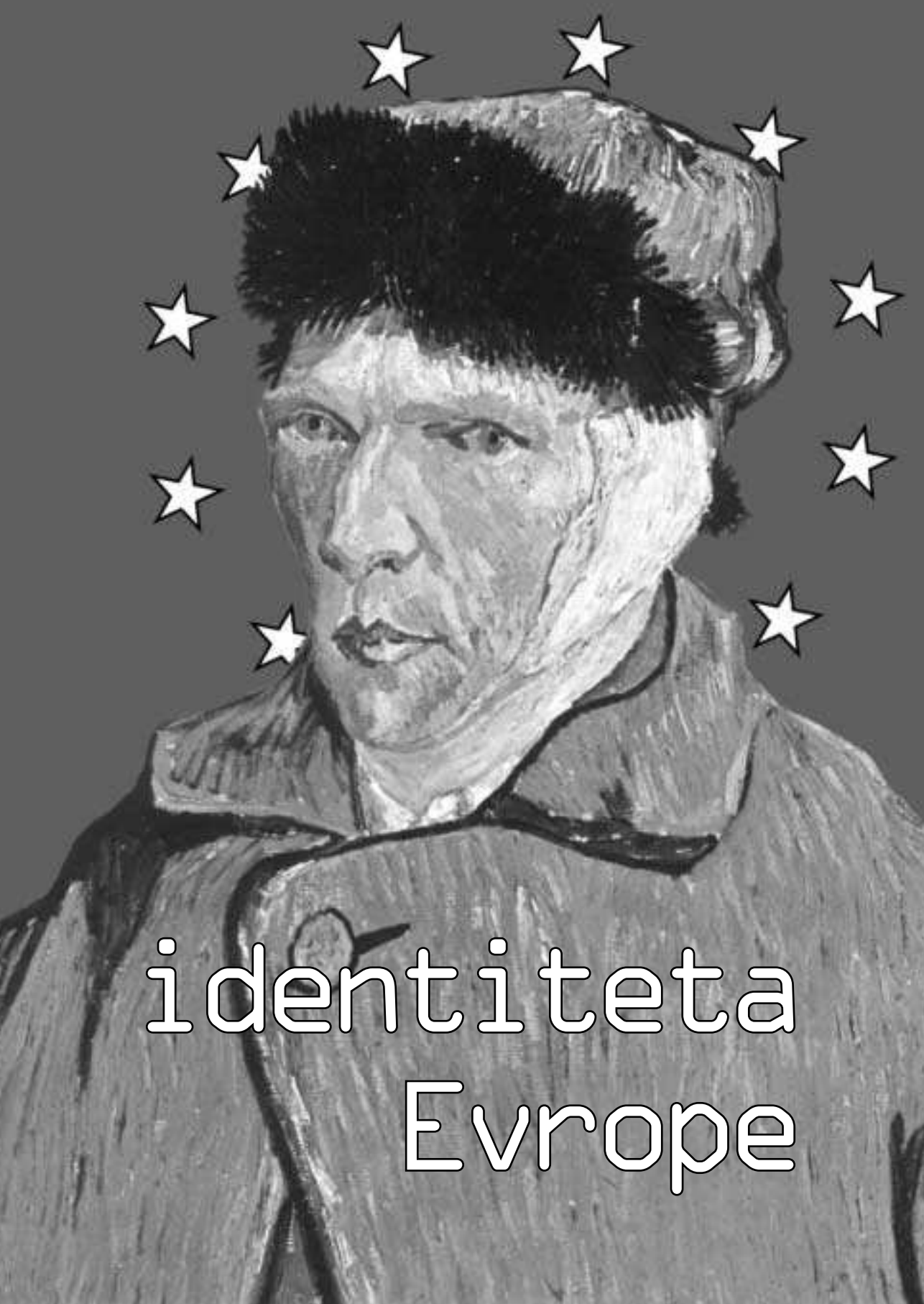
Skrivnostno pravilo pa je kruto. Veliko bolj rigorozno kot Zakon, ki ga je vedno mogoče preseči. Naša želja, da bi zmotili ceremonijo in spremenili usodo, je nasilje, vendar nasilje, ki je predestinirano s krutostjo ceremonialnega reda. Vsaka ceremonija je nasilna, vendar ne v smislu kršenja zakona. Oba, tako ceremonija kot igra, sta namreč brez smisla. Ne proizvajata difference, ki nosi smisel, ampak diskriminacijo, kot najbolj rigorozno in najbolj nasilno obliko označevanja. Ceremonija je *umetnost žrtvovanja*, ki človeku zagotavlja suverenost.

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

LITERATURA

- ADORNO, Theodor W. (1993): **On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening**, v Skelly: **Culture, Communication and Peace**, EPU, Stadtschlaining.
- BARTHES, Roland (1992): **Camera lucida**, Studia Humanitatis, Ljubljana.
- BAUDRILLARD, Jean (1983): **In the Shadow of the Silent Majorities, The End of Social**, Semiotexte(s) Foreign Agents Series, New York.
- BAUDRILLARD, Jean (1987): "Ekstaza komunikacije", **Literatura** št.1, Ljubljana.
- BAUDRILLARD, Jean (1991a): **Fatalne strategije**, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad.
- BAUDRILLARD, Jean (1991b): "Sovražnik je izginil", **Delo** št. 39, Ljubljana.
- BAUDRILLARD, Jean (1991c): "Dualno, polarno, digitalno", **Dnevnik**, Ljubljana, 12. 10.
- BAUDRILLARD, Jean (1993b): **The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena**, Verso, London-New York.
- CERTAU, Michel de (1993): "The Jabbering of Social Life", v Skelly: **Culture, Communication and Peace**, EPU, Stadtschlaining.
- De KERCKHOVE, Derrick (1992): "Virtualna resničnost za kolektivno kognitivno obdelavo", **Časopis za kritiko znanosti** št. 150-151, Ljubljana.
- FLUSSER, Vilém (1992): "Digitalni videz", **Časopis za kritiko znanosti** št. 150-151, Ljubljana.
- GANE, Mike (1993a): **Baudrillard Live: Selected Interviews**, Routledge, London-New York.
- GOLTZ, Peter (1993): "Software in suverenost", **Nova revija** št.139-140, Ljubljana.
- KOKOT, Marjan (1992): "VR+ cyberpunk = tehnopoganska revolucija", **Časopis za kritiko znanosti** št. 150-151, Ljubljana.
- KOŠNIK-VIRANT, Marko (1992): "Česa se spominjaš iz prihodnosti, Rok Sosič", **Časopis za kritiko znanosti** št. 150-151, Ljubljana.
- LAKOFF, George & Johnson, Mark (1980): **Metaphors We Live By**, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- LASH, Scott (1993): **Sociologija postmodernizma**, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- LEARY, Timothy (1992): "Virtualna resničnost po Timothyju Learyju – intervju", **Časopis za kritiko znanosti** št. 150-151, Ljubljana.
- LEITCH, Vincent B. (1983): **Deconstructive Criticism**, Columbia University Press, New York.
- LUCKMANN, Thomas & BERGER, Peter (1987): **Družbena konstrukcija realnosti**, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- McLUHAN, Marshal (1964): **Understanding Media: The Extensions of Man**, The New American Library, New York.
- McLUHAN, Marshal (1967): **The Medium is the Massage: An Inventory of Effects**, Bantam Books, Quentin Fiore-New York.
- MARCUSE, Herbert (1972): **Esej o oslobođenju**, Stvarnost, Zagreb.
- NICHOLS, Bill (1993): "Ideology and the Image; Social Representation in the Cinema and Other Media", v SKELLY, **Culture, Communication and Peace**, EPU, Stadtschlaining.
- NIETZSCHE, Friedrich (1983): **Rođenje tragedije**, BIGZ, Beograd.
- POSTMAN, Neil (1992): **Technopoly: The Surrender of Culture to Technology**, Alfred A. Knopf, New York.
- SONTAG, Susan (1993): "On Photography", v SKELLY: **Culture, Communication and Peace**, EPU, Stadtschlaining.

- STREHOVEC, Janez (1990): "Subjekt umetniške prehodnosti", **Nova revija** št.104, Ljubljana.
- STREHOVEC, Janez (1992): "Umetnost virtualnih strojev", **Časopis za kritiko znanosti** št. 150-151, Ljubljana.
- STREHOVEC, Janez (1991): "Zamenjave paradigem, težave s sedanjostjo", **Literatura** 12, Ljubljana.
- VATTIMO, Gianni (1988): "Konec modernega stanja", **Literatura** 6, Ljubljana.
- VIRILIO, Paul (1989): "Hitrost i poslednji grad", **Delo** 9-12, Beograd.
- WEIBEL, Peter (1992): "Virtualni svetovi: cesarjeva nova telesa", **Časopis za kritiko znanosti** št. 150-151, Ljubljana.



identiteta
Evrope

Drugi rt¹

Spomini, odgovori in odgovornosti

Ali lahko staremu imenu Evrope pripišemo kulturno identiteto? Kadar se sprašujemo po genealogiji ali prihodnosti takšne identitete, paradoks aksioma ne dopušča več, da bi ga pozabili: *kulturi je lastno, da ni identična sama s seboj* – in da je treba reči “jaz” ali “mi” v nasprotju *s seboj*. To velja za vsako identifikacijo: ni odnosa do sebe, ki ne bi bil kultura samega sebe kot notranja razlika in izkušnja drugega. Naj bi Evropa bila preprost primer ali eksemplarična možnost tega zakona? Ali smo bolj zvesti dediščini neke kulture, če negujemo razliko do sebe (*s seboj*), ali tako, da se oprimemo identitete, v kateri se ta razlika ohranja *zbrana*? To vprašanje ima kar najbolj zaskrbljujoče učinke na politike kulturne identitete.

ZEMLJEPIS DUHA

Valéry v *Veličini in dekadenci Evrope* (*Grandeur et décadence de l'Europe*) izziva namišljenega sogovornika, hkrati domačega in še neznanega. V nekakšnem nagovoru mu vrže besedo: “*DANES*”, napisano z veliki tiskanimi črkami, in v njej je izziv: “*No torej, kaj boste naredili? Kaj boste naredili DANES?*” Zakaj te velike tiskane črke? To, o čemer težko razmišljamo in kar danes težko naredimo za Evropo, iztrgano samo-identifikaciji kot ponavljanju same sebe, je enkratnost tega danes,

¹ Besedilo je prevod teksta *L'autre cap. Mémoires, réponses et responsabilités*, ki je izšel v časopisu *Liber, Revue européenne des livres*, št. 5, oktobra 1990. Gre za časopis, ki, kot pravi Derrida neke druge, “skuša ubežati pravilu, kajti na nenavaden način je istočasno inseriran v druge evropske časopise (*Frankfurter Allgemeine Zeitung, l'Indice, El País, le Monde*) in istočasno v štiri jezike”. Tekst je nastal na podlagi avtorjevega prispevka za kolokvij *Evropska kulturna identiteta*, ki je potekal spomladi leta 1990 v Torinu in mu je predsedoval italijanski filozof Gianni Vattimo. Leto zatem je z enakim naslovom izšla pri

založbi Minuit daljša različica teksta, objavljenega v *Liber*, ki mu je Derrida pridružil še krajši intervju *Odložena demokracija (La démocratie ajournée)*. Časopis za kritiko znanosti je objavil recenzijo te knjige (št. 142-43) in prevod intervjua (št. 144-45). (Op. ur.)

² *Cap* iz naslova, katerega etimologijo in iz nje izhajajočo večpomenskost Derrida tu pojasnjuje, je v nadaljevanju glede na kontekst in avtorjev poudarek slovenjen z enim od navedenih pomenov, največkrat kot *rt* ali kot *smer*. Na nekatere besede v nadaljevanju besedila, ki v francoščini ohranjajo etimološko povezavo z latinskim *caput* in jih prevod ni ohranil, je opozorjeno z navedkom izvirnika. (Op. prev.)

nekakšnega nenavadnega nastopa Evrope. Ali je kak povsem nov evropski "danes", katerega novost ni podobna temu, kar imenujejo – program je znan in je med najnesrečnejšimi – "nova Evropa"? Pasti tega tipa niso pasti govornice in srečujemo jih na vsakem koraku. Ali torej obstaja neki evropski "danes" onstran izčrpanih, izčrpujočih, a nepozabnih programov *evrocentrizma* in *anti-evrocentrizma*? "Danes" si ne želimo več niti prvega niti drugega. Za katero "kulturno identiteto" onstran teh predobro znanih matric moramo torej odgovarjati? Pred kom, pred katerim spominom, za katero obljubo? In ali je "kulturna identiteta" dobro izbrana beseda za ta "danes"?

Naslov je *rt (cap)*, glava poglavja, kar je na čelu. "*Drugi rt*" najprej spomni na navigacijsko govorico. Na morju ali v zraku se plovilo usmeri (*fait cap*): na primer proti drugi celini, proti začrtanemu cilju. Smer lahko tudi spremenimo ("*changer le cap*"). Beseda (*caput, capitis*), ki pomeni glavo ali ekstremni del ekstremitete, cilj in konec, končno, poslednje, končino, *eshatološko* nasploh, v navigaciji označuje pol, konec, *telos* usmerjenega, urejenega, preračunanega gibanja:² najpogostejše od nekoga, saj je najpogostejše *človek* tisti, ki odloča o smeri, o naprej moleči konici, ki je on sam, kljun na čelu ladje ali letala, ki ga pilotira. *Kapitan* ukazuje posadki, on ima v rokah krmilo in ročico, on je *na čelu* posadke in strojev.

"Drugi rt" bi lahko namigoval, da obstaja druga smer ali da je treba spremeniti cilj (včasih z zamenjavo kapitana, zaradi starosti ali spola), vendar tudi, da se spomnimo drugega rta, *na drugi rt*. Rt ni le naš, ampak je tudi *rt drugega*, pred katerim moramo odgovarjati in ki morda zarisuje pogoj identitete, ki ni uničevalski egocentrizem – sebe in drugega. Toda onstran *našega rta* moramo imeti v mislih ne le *drugi rt* in predvsem *rt drugega*, temveč tudi *drugo rta*, v odnosu identitete do drugega, ki se ne pokorava več obliki, znaku ali logiki rta niti *proti-rta* – ali obglavljenja. Četudi je naslov *rt* ali glava poglavja, me je naslov tega razmišljanja usmeril bolj proti drugemu rta. V njem razbiram, kar je mogoče izpeljati iz slovnice in skladnje rta, iz razlike v spolu, se pravi tudi iz kapitala (*le capital*) in prestolnice (*la capitale*). Kako lahko neka kulturna identiteta odgovorno – do sebe, do drugega in pred drugim – odgovarja na dvojno vprašanje kapitala in prestolnice?

V "danes", ki ga Valéry piše z velikimi tiskanimi črkami, se Evropa nahaja v trenutku svoje zgodovine (če sploh ima kakšno, ki jo je mogoče identificirati), zgodovine svoje kulture (če se v spominu nase sploh lahko identificira in odgovarja zase), v katerem se zdi vprašanje rta neizogibno – in to ne le zaradi vsega, kar se je minule mesece pospešeno dogajalo na Vzhodu ali v sredini Evrope. To vprašanje se zdi tako staro kot Evropa sama, toda izkušnja *drugega rta (l'autre cap)* ali drugega

samega rta (l'autre du cap) se zastavlja na nov način, ki ni "nov kot zmeraj", ampak novo nov. Kaj pa, če je bilo to, Evropa, odprtost neki razsrediščeni zgodovini, v kateri je sprememba smeri, odnos z drugim rtom ali z drugim rta občuten kot zmeraj mogoč? Odprtost in neizključnost, za kateri naj bi bila Evropa na neki način odgovorna? Zgodovina neke kulture brezdvoma predpostavlja smer, ki jo je mogoče identificirati, neki *telos*, okoli katerega se združujejo gibanje, spomin in obeti, pa četudi kot razlika *s seboj*. Toda zgodovina predpostavlja tudi, da smer ni dana vnaprej in enkrat za vselej. Enkratnost drugega "danes" mora biti pričakovana kot nekaj, česar ni mogoče anticipirati, obvladati, identificirati, kot nekaj, o čemer še nimamo spomina. Naš stari spomin nam kljub temu pripoveduje, da je treba smer tudi anticipirati in varovati, kajti motiviran z neanticipabilnim ali povsem novim – kar lahko postane tudi slogan – se lahko povrne fantom najslabšega, ki smo ga že identificirali. Biti moramo nezaupljivi torej *tako* do ponavljajočega se spomina *kot tudi* do ireduktibilne novosti.

Evropo maje potres s tako problematičnimi imeni, kot so *perestrojka*, *demokratizacija*, ponovno združevanje, vstop v *tržno ekonomijo*, dostop do političnega in ekonomskega liberalizma. To tresenje tal po definiciji ne priznava meja. S ponovno zastavitvijo vprašanja evropske kulturne identitete opozarja na tisto, kar je Evropo *zmeraj* istovetilo z rtom. Od *zmeraj*, in ta "zmeraj" pove nekaj o vseh današnjih dneh v spominu Evrope, v spominu nase kot evropske kulture. Evropa se je v svoji geografiji in v tem, kar so pogosto, tako kot na primer Husserl, imenovali njena *duhovna geografija*, istovetila z rtom, z izhodiščem za odkritje, izum in kolonizacijo, *bodisi* kot štrlina celine, na zahodu ali jugu, *bodisi* kot samo središče tega jezika v obliki rta, Evropa sredine, stisnjena, zbrana v svojem spominu, komprimirana kot grško-germanska os, v središču središča rta.

Evropa ni le zemljepisni rt, ki si je *zmeraj* nadeval podobo ali obliko duhovnega rta, hkrati kot načrta, naloge ali neskončne, se pravi univerzalne ideje, spomina nase, ki se zbira in akumulira, se kapitalizira v sebi in zase. Svojo podobo, svoj obraz, svojo obliko in svoj kraj, svoje dogodevanje, z naprej štrlečo konico – falusa, če hočete – je zamenjala za svetovno civilizacijo ali človeško kulturo nasploh. Ideja eksemplarične naprej štrleče konice je ideja evropske ideje, njen *eidos*, hkrati kot *arché* – ideja začetka, vendar tudi poveljevanja (končina kot glava, kraj povzemajočega spomina in odločanja, kapitan) in kot *telos*, konec, meja, ki sklene, na koncu izvršitve, na kraju izpolnitve. Konica je hkrati začetek in konec, deli se kot začetek in konec. To je kraj, od *koder* in *glede* na katerega se vse dogaja. Evropa neguje svojo lastno identiteto v podobi rta, v biti za sebe svoje lastne razlike kot razlike *s seboj*.

RT DRUGEGA, DRUGO RTA

Zdi se, da je stara Evropa, kar zadeva lastno identifikacijo, izčrpala možnosti diskurza in protidiskurza. Morda imajo oblikovanje, uveljavljanje, prisotnost identitete same po sebi (nacionalne ali ne, kulturne ali ne – toda identifikacija ni nikoli naravna) zmeraj kapitalno obliko ladijskega kljuna: naprej štrleča konica in kapitalizirajoča rezerva. Od Hegla do Valéryja, od Husserla do Heideggera je ta *tradicionalna* govorica, kljub razlikam, ki ločijo te velike zglede, *moderna*. Izvira iz časa, ko se Evropa uzre na *horizontu*, od njenega konca (horizont je po grško meja), odkar je njen konec skorajšnji. Kot eksemplarna in eksemplarištična, je to že *tradicionalni diskurz moderne*, ki je zaradi tega priokusa konca, če ne celo smrti, tudi govorica anamneze.

Toda prav za ta diskurz moderne tradicije moramo odgovarjati. Kapitalizirajoči spomin, ki ga ohranjamo nanjo, je tudi odgovornost za to zapuščino. Nismo je izbrali, vsiljuje se nam tem bolj imperativno, ker je jezik našega jezika. Kako odgovoriti? Kako sprejeti protislovno odgovornost, ki nas vpisuje v neke vrste *double bind*: prevzeti vlogo varuhov neke ideje o Evropi, neke *različnosti* Evrope, ki je prav v tem, da se ne zapira v lastno identiteto in v zglednem napredovanju k tistemu, kar ni ona, k drugemu rtu ali rtu drugega, ali celo, in to je nemara nekaj povsem drugega, drugemu rta, kar bi pomenilo preseganje te moderne tradicije, drugo strukturo obale, drug breg? Mar naj bi pošteno odgovarjati *za* ta spomin in torej dosledno odgovoriti *na* to dvojno zapoved pomenilo ponavljati ali prekiniti, nadaljevati ali nasprotovati? Ali nemara poskusiti iznajti *drugo* gesto, ki spomin predpostavlja prav za določitev identitete, izhajajoč iz drugosti, drugega rta in drugega rta (*l'autre cap et l'autre du cap*), iz povsem drugega brega? Ta hipoteza ni le klic v smeri ali, od koder se to kaže kot protislovno in nemogoče. Ne, to se dogaja zdaj. Ne da bi bil dan, ta dogodek nastopa kot tisto, kar prihaja, se išče ali se obeta *danes*, v Evropi, kot danes neke Evrope, katere meje niso določene, še ime ne, saj Evropa v tem smislu ni drugega kot paleonim. Če se danes kaj dogaja, se dogaja tam, v tem dejanju spomina, ki je izdaja reda kapitala za zvestobo drugemu rtu in drugemu rta. In to se napoveduje v trenutku, za katerega beseda *kriza*, kriza Evrope ali kriza duha, morda ni več ustrezna.

Samozavedanje, *Selbstbesinnung*, ponovno prisvajanje kulturne identitete kot kapitalnega diskurza, se je v tradiciji moderne razgrnilo kot trenutek, ki so ga poimenovali kriza, trenutek odločitve, trenutek *krinein*, hip še nemogoče in pritažene, skorajšnje in preteče odločitve.

Kriza Evrope kot kriza duha, pravijo vsi, v trenutku, ko se zarisujejo meje, obrisi, *eidos*, konci in razmejitve, končnost

Evrope, se pravi v trenutku, ko je zaloga idioma, kapital neskončnosti in občosti v nevarnosti. Ta kritični trenutek lahko dobi različne oblike. Kljub hudim razlikam označujejo vse isto analogijo. Bila je oblika heglovskega momenta, ko se evropski diskurz uglasil z vračanjem duha k sebi v absolutnem vedenju, s tistim koncem zgodovine, ki danes omogoča klepetavo zgovornost nekega svetovalca Bele hiše, ki medijsko hrupno razglašajo omenjeni konec, češ da postaja evropski model tržne ekonomije, parlamentarnih in kapitalističnih demokracij univerzalno priznan model in se vse države – nacije planeta pripravljajo, da se nam pridružijo v moštvu na čelu, na konici napredka.

Bila je tudi husserlovska oblika "krize evropskih znanosti", ali "krize evropskega človeštva": teleologijo, ki usmerja zgodovino te krize, vodi ideja transcendentalne skupnosti, se pravi subjektivnost nekega "mi", katerega zgledna figura je Evropa. Od nastanka filozofije naj bi prav ona kazala smer.

V istem trenutku – in to kakšnem trenutku – leta 1935-1936 pa se je zgodil tudi heideggrovski diskurz, ki obžaluje *Ent-machtung* duha, se pravi odstavitev Zahoda, in ki, kljub njegovemu nasprotovanju kartezijansko-husserlovskemu transcendentalnemu objektivno-subjektivizmu, nič manj ne kliče k razmišljanju o nevarnosti kot nevarnosti *duha*, duha kot zahodno-evropske zadeve, v zatiranem središču, v evropski *Mitte*, med Ameriko in Rusijo.

V istem trenutku, med dvema vojnama, Valéry definira krizo duha kot krizo evropske identitete. Valéry je sredozemski duh. Zaradi tiste besede "kapital", ki me počasi pelje proti najbolj oklevajoči, trepetajoči, ločeni točki, hkrati nedoločljivi in določeni točki, jaz, ki prihajam iz Alžirije, z druge obale, če ne z drugega rta (z obale, ki ni niti francoska niti evropska, ne romanska ne krščanska), poudarjam, da je njegov opus delo Evropejca grško-rimskega Sredozemlja, ki mu je Italija domača tako po rojstvu kot po smrti. Beseda "kapital" kapitalizira v istem telesu idioma, če lahko tako rečem, dve vrsti vprašanj, *vprašanje z dvema spoloma* (*deux genres de questions*, une question à deux genres).

KAPITAL, PRESTOLNICA

1. Vprašanje prestolnice (*la capitale*). Ali odslej obstaja vsaj simboličen kraj za evropsko kulturno prestolnico, te Evrope, ki se je dolgo pojmovala kot prestolnica človeštva ali planeta in ki se tej vlogi, kot verjamejo mnogi, ne bo odrekla, dokler bo zgodba o planetarizaciji evropskega modela količkaj verjetna? Uradne prestolnice evropske kulture seveda ne bo. Vprašanje torej napeljuje na boje za kulturno hegemonijo. S pomočjo

prevladujoče moči nekaj idiomov, nekaterih industrij kulture, s pomočjo izrednega naraščanja novih medijev, časopisov in založb, prek Univerze, s pomočjo tehno-znanstvenih oblasti, so se začele strahovite vojne, na nove načine, v položaju, ki se naglo spreminja in kjer se centralizatorski nagibi ne izražajo vedno prek države (previdno lahko celo upamo, da nam v nekaterih primerih stare državne strukture pomagajo v boju proti zasebnim in transnacionalnim imperijem).

Prav ob upoštevanju novosti teh oblik kulturne prevlade, pa tudi geografsko političnih polj, ki se ponujajo pohlepu od perestrojke naprej, od uničenja berlinskega zidu, od časa tako imenovanih demokratičnih gibanj in vseh drugih tokov, ki preplavljajo Evropo, moramo vprašanje hegemonске centralnosti ponovno obdelati znotraj problematike, ki so jo preoblikovale tehno-znanstvene in ekonomske danosti na področju produkcije, prenosa, struktur in samih učinkov diskurzov, v katerih skušamo formalizirati to problematiko: zadevajo tudi obličje teh, ki te diskurze proizvajajo ali zastopajo – te, ki smo jih nekoč imenovali intelektualci.

Evropska kulturna identiteta se ne more razpršiti v množico idiomov ali majhnih ljubosumnih in neprevedljivih nacionalizmov; ne sme se odreči velikim prevodnim in komunikacijskim avenijam, torej avenijam mediatizacije. Prav tako pa ne sme sprejeti hegemonstva neke prestolnice, ki s pomočjo transevropskih kulturnih aparatov, državnih ali ne, nadzira, uniformira, normalizira, podrejškoč diskurze in umetniške prakse situumljivosti, filozofskim ali estetskim normam, kanalom učinkovite in takojšnje komunikacije, raziskavam odstotkov občinstva ali komercialne rentabilnosti, ki s ponovnim vzpostavljanjem lahkih, demagoških in vnovčljivih konsenzov s pomočjo mobilnih medijskih mrež, povsod navzočih in izredno hitrih, v trenutku prestopijo vse meje in namestijo medijsko centralo v novem imperiju, kjerkoli in kadarkoli. *Remote control*, kot v angleščini pravimo za TV, daljinsko vodena povsodnost, malone takojšnja in absolutna. Kulturne prestolnice odslej ni več potrebno vezati na geografsko politično, vprašanje prestolnice pa kljub temu ostaja nedotaknjeno in tem bolj pereče.

In toliko hujše protislovje: tako imenovana demokratična gibanja se v veliki meri širijo prav *na račun* te nove tehno-medijske sile, tega naglega in neustavljivega kroženja podob, idej, modelov in diskurzov. Medijske avenije se odpirajo v imenu svobodne razprave, ki meri na konsenz, v imenu neke določene demokracije. O boju proti njim, zato da bi jih parcelizirali, marginalizirali, zapirali, prepovedovali in trgali, ni govora. Toda tudi tu, tako kot drugod, ukaz ostaja dvojen in protisloven: treba je paziti, da se centralizatorska avtoriteta ne bi obnovila, ne da bi pri tem manjšinske razlike, neprevedljive

idialekte, nacionalistična nasprotja, šovinizme idioma negovali zaradi njih samih. Odgovornost je v tem, da se ne odpovemo nobenemu od teh dveh imperativov. Izumiti je torej treba diskurze, politično institucionalne prakse, ki bodo imele vpisano zaveznitvo dveh pogodb: prestolnica in drugo prestolnice. Vzpostaviti odgovornost, ki bi odgovarjala za in na oba protislovna ukaza, se resda zdi nemogoče. Toda prav tako je res, da ni odgovornosti, ki ne bi bila izkušnja nemogočega. Kadar se kaka odgovornost izvaja v redu možnega, sledi pobočju, izvaja program. Ne izhaja več iz praktičnega uma ali odločitve: postajati začne neodgovorna. Če pustimo ob strani vsa posredovanja, je moč reči, da mora evropska kulturna identiteta kot identifikacija nasploh, če naj bo enaka *sebi in svojemu drugemu*, v skladu z lastno čezmerno različnostjo "s seboj", pripadati tej izkušnji nemogočega.

V skladu s katero novo topologijo naj bi se danes zastavljalo vprašanje vsaj simboličnega kraja evropske kulturne prestolnice, kraja, ki ne bi bil niti politično-državno-parlamentaren niti center ekonomskega ali administrativnega odločanja, niti določen s svojo zemljepisno središčno lego, z velikostjo letališča ali zmogljivostmi hotelske infrastrukture po meri volumna Evropskega parlamenta (spomnimo se znamenitega tekmovanja med Brusljem in Strasburgom)? Hipoteza te prestolnice zmeraj zadeva jezik, ne le prevlado enega nacionalnega jezika ali idioma, temveč prevlado koncepta jezika ali govorice, idejo idioma, ki jo je treba uresničiti.

Podčrtajmo splošnost, ne da bi navajali kakršenkoli primer: znotraj te strategije, ki skuša kulturno identiteto urediti okoli prestolnice, ki je še toliko močnejša, ker je mobilna, evropska v hiper- ali supra-nacionalnem smislu, nacionalne hegemonije niso nikoli zahtevali v imenu empirične superiornosti, se pravi v imenu preproste posebnosti, ampak (in prav zato je nacionalizem, nacionalno uveljavljanje kot filozofem) v imenu privilegija glede odgovornosti in spomina na univerzalno, torej na transnacionalno ali transevropsko in končno transcendentalno, v imenu "tem bolj nacionalno, ker je evropsko, tem bolj evropsko, ker je transevropsko, kozmopolitsko in internacionalno". Po logiki tega "kapitalističnega" diskurza naj bi bilo takemu narodu ali idiomu lastno, da je smer za Evropo; Evropi pa naj bi bilo lastno, da je smer za obče bistvo človeštva. Ker govorim francosko in da ne bi sprožil kakršnekoli med-narodnega *polemos*, navajam skupno govorico vseh večin Republike Francije. Za Francijo, se pravi za Pariz, za Pariz vseh revolucij in za današnji Pariz, vse zahtevajo vlogo avantgarde, na primer glede ideje demokratične kulture, se pravi svobodne kulture, kulture, utemeljene na ideji človekovih pravic, ki naj bi jih, pa naj danes trdijo Angleži, kar hočejo, izumili v Franciji, človekovih

pravic, med katerimi je tudi "svoboda mišljenja", kar pomeni, še enkrat navajam Valéryjevo *Svobodo duha*, "svobodo objavljanja" ali "svobodo poučevanja".

Uradni dokument, ki prihaja iz zunanjega ministrstva (Državni sekretariat za mednarodne kulturne odnose) v trenutku, ko naj bi na prepričljiv način definirali "evropsko kulturno zgradbo", izpiše stavek s Kongresa o evropskem kulturnem prostoru (Stuttgart, 18. junij 1988), ki povezuje motive osvajanja, uveljavljanja in duha, "Duha", ki je med drugim, poleg "Brite" in "Race" (angleška beseda, ki pomeni tudi "tekmovanje" in "konkurenco"), tudi naslov, ime enega izmed programov tehnološkega razvoja Evropske skupnosti: "*Ni politične ambicije brez predhodnega osvajanja duhov: zatoorej mora biti kultura tista, ki mora uveljaviti občutek enotnosti, evropske solidarnosti.*" Besedilo omenja tudi "odločilno vlogo" Francije v "kolektivnem ozavedenju" in navaja sporočilo ministrskega sveta, ki ugotavlja, da "francoska kultura" "poučuje druge, naj gledajo na Francijo kot na ustvarjalno deželo, ki pomaga pri izgrajevanju sodobnosti" in natančneje (podčrtujem besedišče odgovora, odgovornosti in danes): "*Le-ta (Francija in francoska kultura) daje odgovore prav za danes, in to je tisto, kar od nje pričakujemo.*" Francoska kulturna identiteta naj bi bila torej odgovorna za evropski danes, s tem pa kot zmeraj tudi za transevropskega, zunaj-evropskega. Isto besedilo opozarja tudi, da mora Francija "*ohraniti svoj avantgardni položaj*". Avantgarda je zelo lepa beseda, če jo omejimo na njeno strateško-vojaško kodo ali ne: združuje podobo premca, falične štrline, ki moli naprej kot kljun, kot pero, kljun peresa, je potemtakem podoba rta in garde, spomina, ponovnega zbira, odgovornosti gardista, še posebej če gre za ohranitev, "konservacijo", kot pravi to uradno besedilo, "avantgardnega položaja". Gre seveda za državni diskurz, vendar čuječnosti ne gre namenjati samo njim. Tudi evropski projekti z najboljšimi namerami, izrecno pluralistični, demokratični in tolerantni, lahko v tej lepi tekmi za "osvojitev duhov" podležejo skušnjavi vsiljevanja homogenosti enega medija, norm razprave, diskurzivnih modelov.

To se lahko zgodi preko konzorcijev časopisov, revij, mogočnih evropskih založniških hiš (projekti, ki se danes množijo, kar je dobro, seveda če se naša pozornost ne uspava; naučiti se moramo odkrivati nove oblike prevzema kulturne oblasti, da bi se jim lahko uprli). To se prevaja tudi preko novega univerzitetnega prostora in predvsem preko filozofskega diskurza, ki se z navideznim zavzemanjem za transparentnost ("transparentnost" je poleg "konsenza" ena ključnih besed "kulturnega" diskurza, ki sem ga pravkar navajal) in soglasnost demokratične razprave, komunikacije v javnosti, "komunikacijskega delovanja" nagiba k produkciji modela govornice, ki

ustreza tej komunikaciji. Na ta način se utegne tudi nagibati k reduciranju, diskreditiranju, dvomu ali celo k zatiranju vsega, kar v praksi ali teoriji zapleta, pregiba, na novo določa ali celo izprašuje ta model ali to idejo govornice. Pomislimo na nekatere retorične norme, ki obvladujejo analitično filozofijo, ali na to, kar v Frankfurtu imenujejo "transcendentalna pragmatika". Ti modeli so tudi modeli institucionalnih oblasti, ki niso omejene na Anglijo ali Zahodno Nemčijo.

Gre torej za skupni prostor, za nekakšen dogovor tiska, založništva, medijev in univerze, filozofije univerze in filozofije na univerzi.

2. To vprašanje *prestonice* se lahko naveže na novo vprašanje *kapitala*. Zahteva namreč kulturo, ki izumlja drug način branja in analiziranja *Kapitala*, Marxove knjige, in kapitala nasploh, pri čemer se je treba izogniti tako grozljivi totalitarni dogmatiki, ki so se ji nekateri med nami znali upirati vse do zdaj, kot tudi protidogmatizmu, ki se danes vgrajuje na levičari in na desnici, in gre celo tako daleč, da izganja besedo "kapital", pa tudi kritiko nekaterih učinkov kapitala kot diabolčnih ostankov nekdanje ortodoksije. Treba je imeti pogum in bistrost za *novi* kritiko *novih* učinkov kapitala (v še neznanih tehnosocialnih strukturah). Ta odgovornost pade; *nas doleti*, najprej pa doseže tiste, ki niso nikoli popustili pred marksističnim zastraševanjem. Kot beseda "*cap*", kot besedi "kultura" (iz "kolo" kot "kolonija", "kolonizacija") in "civilizacija", je tudi beseda "kapital" latinskega izvora. Akumulacija organizira večpomenskost okoli osrednje zaloge (tudi same kapitalne) nekega idioma. Omenjanje jezika, v katerem pišem, opozarja na tale zastavek: vprašanje idiomov in prevoda, filozofije prevajanja, ki bo prevladala v Evropi in ki se bo morala izogibati tako nacionalističnim nestrpnostim jezikovnega razlikovanja na eni strani kot na drugi nasilni homogenizaciji jezikov, nevtralnosti prevajalskega medija, navidezno transparentnega, metalingvističnega, občega.

VSI KAPITALI, KI SI JIH LAHKO ZAMISLIMO

Svoboda duha je izšla leta 1939, na predvečer vojne. Valéry je opozoril na neposredno grožnjo potresa, ki tega, kar imenujemo Evropa, ne bo le raztreščil, temveč bo Evropo uničil prav v imenu tiste ideje o Evropi, ki ji je skušala zagotoviti hegemonijo. To, kar imenujemo zahodne demokracije, pa je po drugi strani v imenu neke druge ideje o Evropi preprečilo določeno poenotenje celine tako, da je uničilo nacizem, ki se je za kratek, a odločen čas združil s Sovjetsko zvezo. Neposredna grožnja leta 1939 ni zadevala le strahovite kulturne konfiguracije Evrope,

ki bi se oblikovala s pomočjo izključitev, priključitev in iztrebljenj. Ta grožnja je bila tudi pretnja vojne in zmage, po kateri bo porazdelitev kulture zamrznjena, čas kvazinaturalizacije meja, v kateri so intelektualci moje generacije preživeli obdobje svojih odraslih let. *Dandanašnjik (le jour d'aujourd'hui)* z uničenjem berlinskega zidu, s perspektivo združitve Nemčije, perestrojko in vsemi "demokracijskimi" gibanji, z legitimnimi, a včasih zelo dvomnimi težnjami po nacionalni suverenosti, je denaturalizacija teh strahovitih delitev. *Danes* ponovno prevladuje občutek neposredne grožnje, upanja in pretnje, groze zaradi možnosti novih vojn neznanih oblik, vrnitve starih ali novih oblik verskega fanatizma, nacionalizma ali rasizma.

V tem besedilu o neposredni grožnji, katerega zastavek je prav usoda evropske kulture, Valéry posebej opozarja na besedo *kapital*, in to prav takrat, ko definira kulturo – in Sredozemlje. Omenja navigacijo, menjavo, "isto ladjo", ki je prinašala "blago in bogove; ideje in postopke": "Tako je nastal zaklad, ki mu naša kultura dolguje skoraj vse, vsaj v njenih izvorih; rečem lahko, da je bilo Sredozemlje pravi stroj za izdelovanje civilizacije. Vse to pa je ob spodbujanju poslov nujno porajalo tudi svobodo duha. Na obalah Sredozemlja najdemo torej tesno povezane: duh, kulturo in trgovanje."

Potem ko je to analizo razširil še na porenska mesta in vse do hanzeatskih pristanišč, drugih "strateških položajev duha", ki jih je zagotovila povezanost banke, obrti in tiska, je Valéry spravil v pogon polisemijo besede kapital, ki s presežno vrednostjo obogati pomen spomina, kulturne akumulacije, zaupniške vrednosti. Valéry privzame retoriko teh tropov, na katere napotujejo figure kapitala, ne da bi jih bilo mogoče prikleniti na kako lastnost dobesednega pomena. Kateri moment v tej semantični ali retorični kapitalizaciji vrednosti "kapitala" je najbolj zanimiv? Moment, ko regionalna ali partikularna nujnost kapitala proizvede ali terja zmeraj ogroženo produkcijo občega. Evropska kultura je v nevarnosti, kadar je ta idealna občost, idealnost občega kot proizvodnja kapitala ogrožena: "Kultura, civilizacija, to sta precej nejasna pojma, ki ju lahko skušamo razlikovati, postaviti nasproti ali povezati. Ne bom se zadrževal pri tem. Po mojem mnenju gre, kot sem vam povedal, za kapital, ki se oblikuje, ki se troši, propada kot vsi kapitali, ki si jih lahko zamislimo – in med katerimi je nedvomno najbolj znan tisti, ki ga imenujemo naše telo..." (Podčrtal Valéry.)

"Kot vsi kapitali, ki si jih lahko zamislimo": analogija opravičuje retoriko kapitala. Sam bi podčrtal "naše telo", "najbolj znan" kapital, tisti, ki naj zagotovi najbolj dobeseden pomen glave ali končine: telo, tako imenovano lastno, "naše telo", *seksuirano* ali ločeno s spolno razliko, je eden izmed krajev tega vprašanja: kraj jezika, idioma in rta.

Valéryjeva diagnoza zadeva krizo, ki ogroža kapital kot kulturni kapital, *“pravim, da je kapital naše kulture v nevarnosti”*. Kot zdravnik Valéry analizira simptom *“povišane temperature”*. Zlo nahaja v strukturi kapitala, ki predpostavlja hkrati materialno kulturo in človeški obstoj. Retorika je hkrati kulturalna, ekonomska, tehnična, znanstvena in vojaško strateška: *“Iz česa je sestavljen ta kapital, Kultura ali civilizacija? Tvorijo ga predvsem stvari, materialni predmeti – knjige, slike, instrumenti itd., ki imajo svojo predvidljivo trajnost, svojo krhkost, svojo manjkavost, ki je lastna stvarjem. Toda ta material ne zadošča. Hektar plodne zemlje ali stroj nista nič bolj kapital kot palica zlata, če ni ljudi, ki bi ju potrebovali in se ju znali posluževati. Zapomnite si ta dva pogoja. Da bi bil material kulture kapital, tudi on zahteva obstoj ljudi, ki ga potrebujejo in ki ga lahko uporabijo – se pravi ljudi, ki bi bili lačni spoznavanja in moči notranjih sprememb, lačni razvoja svoje občutljivosti; in ki bi po drugi strani znali privzeti in negovati toliko navad, intelektualne discipline, dogovorov in praks, da bi lahko uporabljali orožarno dokumentov in instrumentov, ki so jih akumulirala stoletja.”* Govorica spomina (ustvarjanje zaloge, akumulacija) se križa tako z ekonomsko kot s tehnološko govorico polemologije (*“spoznavanje”, “inštrumenti”, “moč”, “orožarna”*). Nevarnost preti *“idealnosti”* kapitala: naš *“idealni kapital”*, pravi Valéry. Idealnost je odvisna od tega, kar se v sami kapitalizaciji razmejuje, prestopa meje čutne empirije, da bi odprlo vrata neskončnemu in ustvarilo obče. Program te logike poznamo. Kot strokovnjaki, kakršni smo, bi ga lahko formalizirali, mi, stari evropski filozofi. Te logike tukaj nočem kritizirati. Podnjo bi se bil celo pripravljen podpisati: vendar z eno roko, drugo hranim za pisanje ali iskanje česa drugega, nemara zunaj Evrope.

Kar preti evropski identiteti po tej kapitalni logiki, ne preti Evropi, ampak občosti, za katero odgovarja in katere hram, kapital ali prestolnica je. To, kar spravlja kulturni kapital v krizo, je izginotje teh ljudi, ki so *“znali brati: vrlina, ki je izgubljena”*, teh ljudi, ki *“so znali slišati in celo poslušati”*, ki *“so znali videti”*, *“ponovno prebrati”*, *“ponovno prisluhniti”*, *“ponovno pregledati”* – z eno besedo, teh ljudi, sposobnih tudi ponavljanja in spomina, ki so znali odgovarjati *za* in *na* to, kar so enkrat že slišali, videli, brali, vedeli.

OBČOST EDINSTVENEGA: ISTA IN DVOJNA DOLŽNOST

Kar se je oblikovalo v *“trdno vrednost”*, je s tem odgovornim spominom proizvedlo absolutno presežno vrednost, namreč

povečanje nekega občega kapitala: "*Obči kapital se je z njim povečeval.*"

Potem ko sem temu diskurzu pritrdil s pogledom, usmerjenim drugam, drvim k mojemu sklepu (takšno drvenje je tudi gesta glavarja, ki nas pošilja nositi glavo na prodaj) o tem paradoksu. V njem se križajo antinomije, zaradi katerih ni splošne rešitve, samo nehvaležna suhoparnost aksioma: izkušnja kulturne identifikacije ne more biti drugega kot vztrajanje teh antinomij. Če bi šla mimo tega vztrajanja, če ne bi ohranila znamenj te preizkušnje, bi bilo izumljanje novega nevarna in neodgovorna mistifikacija.

Vrednost občega kapitalizira vse antinomije, ker se mora povezati z antinomijo *zglednosti*, ki vpiše obče v telo posameznega, nekega idioma ali neke kulture, naj je to posamezno nacionalno, državno, federalno ali konfederalno. Naj samozastrjevanje identitete dobi nacionalno obliko ali ne, naj bo pretanjeno, gostoljubno ali agresivno ksenofobno, vedno bo zase zahtevalo, da mu pripišemo občost.

Ta zakon ne trpi nobenih izjem. Nobena kulturna identifikacija se ne predstavlja kot neprosojno telo neprevedljivega idioma, ampak vedno kot nenadomestljiv *vpis* občega v posamezno, edinstveno *pričevanje* človeškega bistva in tega, kar je lastno človeku. Vsakokrat je govorica *odgovornosti*: imam, enkratni "jaz" ima odgovornost, pričati o občem. Zglednost zgleda je vsakokrat enkratna. Zato se postavi v niz in se pusti formalizirati v zakon. Spet bom navedel Valéryja: obtožuje galocentrizem, ko ta prejme obliko, ki je hkrati najbolj "smešna" in najlepša.

Na istem prizorišču skorajšnjosti leta 1939, ko govori o tem, kar imenuje "naslov" Francije, se pravi vnovič o njenem kapitalu, kajti vrednost nekega pravnega naslova je rt ali kapital, zaključí esej, naslovljen *Francoska misel in umetnost* (*Pensées et art français*): "... Moj osebni vtis o Franciji: naša posebnost (in včasih naša smešnost, toda večkrat naš najlepši naslov) je, da verjamemo v svojo občost, da se čutimo obče [Valéry torej opisuje neko verovanje in neko občutenje, bolj namero kot resničnost] – reči hočem: ljudje sveta. Opazujete paradoks: imeti za posebnost občutek za obče." (Tudi Husserl je o evropski filozofiji govoril kot o "funkcionarju človeštva".)

Paradoks je bolj nenavaden, kot je mislil Valéry: biti "človek sveta" ni rezervirano samo za Francoze. Brez dvoma tudi samo za Evropejce ne. Začenši s tem paradoksom paradoksa, z verižno fuzijo, se vse zapovedi razcepijo, rt se razkolje, kapital se razidentificira: njegov odnos do samega sebe ni več samo zbiranje v razliki *do samega sebe* in do drugega roba drugega rta, temveč odpiranje, ki ne omogoča več zbiranja na *drugi obali drugega rta* in na drugem rta (*l'autre du cap*) nasploh,

in še bolj radikalno, na drugem, ki ga v odnosu do sebe ne more več razumeti kot svojega drugega, drugega s seboj (*l'autre avec soi*).

UKVARJATI SE Z DANAŠNJIM RAZSVETLJENSTVOM

Tako je naloga opozarjanja na to, kar se je obljubljalo pod imenom Evropa, reidentifikacija Evrope, naloga, ki narekuje tudi njeno odpiranje, izhajajoč iz rta, ki se deli, ker je tudi obala: odpiranje tistemu, kar ni, nikoli ni bilo in nikoli ne bo Evropa. *Ista naloga* narekuje ne le sprejemanje tujca in njegovo integracijo, ampak tudi priznavanje in sprejemanje njegove drugačnosti. *Ista naloga* narekuje kritiko totalitarnega dogmatizma, ki je s pretvezo, da bo naredil konec kapitalu, uničil evropsko demokracijo in dediščino, kritizirati pa je treba tudi religijo kapitala, ki umešča svoj dogmatizem v nove podobe, ki se jih moramo naučiti prepoznavati. *Ista naloga* narekuje sprejetje evropske dediščine neke ideje demokracije, hkrati pa priznanje, da slednja nikoli ni dana: da ni niti regulativna ideja v kantovskem smislu, ampak prej nekaj, o čemer je treba razmišljati in kar še pride: ne jutri, ampak kot nekaj, kar ima strukturo obljube in torej prinaša prihodnost tukaj zdaj. *Ista naloga* narekuje spoštovanje razlike, idioma, manjšine, posameznega, pa tudi občosti formalnega prava, željo po prevajanju, sporazum in soglasje, zakon večine, nasprotovanje rasizmu, nacionalizmu, ksenofobiji. *Ista naloga* ukazuje strpnost in spoštovanje vsega, kar se ne umešča pod avtoriteto razuma.

Lahko gre za vero, za različne oblike vere. Lahko gre tudi za vprašanja ali trditve, ki za to, da bi mislile zgodovino uma, presežejo njegov red, ne da bi pri tem postale iracionalne, še manj iracionalistične; ostanejo lahko celo povsem zveste idealu Razsvetljenstva, *Aufklärung* ali *Illuminisma*, ob priznavanju njegovih meja, da bi se ukvarjala z *današnjim* razsvetljenstvom. *Ista naloga* zahteva odgovornost mišljenja, govorjenja in delovanja v skladu z imperativom, ki se zdi protisloven.

Toda to ne pomeni zagovarjanja pred katerimkoli institucionalnim sodiščem. Dobro vemo, še se spominjamo, da se je lahko ždanovstvo, v primeru intelektualcev, obsojenih neodgovornosti do Družbe ali Zgodovine, ki ju je predstavljala ta ali ona država družbe in zgodovine, skratka ta ali ona Država, izvajalo tudi s pomočjo diskurza o odgovornosti. Predvsem bi bilo treba izluščiti še neznane oblike takšne naloge v današnji Evropi.

Jemati resno staro ime Evrope pomeni nemara tudi jemati ga previdno, v narekovajih, kot najboljši paleonim, v določenih okoliščinah: za tisto, česar se spominjamo, ali za tisto, kar si

obetamo. Misel, da smo evropski intelektualci, nam je lahko vseč, ne da bi to hoteli biti od glave do pet. Se počutiti Evropejca *med drugim*, pomeni to biti *bolj ali manj evropski*? Nedvomno oboje. In iz tega je treba potegniti posledice.

Prevedla Tanja Lesničar-Pučko



TV

Poglej in ugani, kaj je zabavnega

Analiza razvedrilnega programa

slovenske nacionalne televizije

Dejstvo je, da je slovenska nacionalna televizija že nekaj let – in glede na sedanje razmere tudi nič ne kaže na spremembe – predvsem torišče žgočih političnih razprav in da je najbolj gledana oddaja prav drugi TV dnevnik (na sporedu od 19.30 do 20.00), kar hkrati definira najbolj elitni, *prime time* termin slovenske televizije: ta obsega pol ure pred drugim TV dnevnikom in pol ure za njim.

ZAKAJ RAZVEDRILNI PROGRAM

Izstopa termin razvedrilo. Razvedrilo je nekaj, kar se nanaša na človekov prosti čas, ki vedno bolj pridobiva status aktivnega in ga človek neobhodno potrebuje. Je nekaj, kar v teoriji religije pomeni novo sfero “zadnjega pomena” in je v sodobni družbi vedno bolj na udaru t.i. kulturne industrije, ki gledalca prepričuje, da je v toku zanimanja, da ve, kaj se dogaja v svetu, da je uspešen in srečen.

ZAKAJ RAZVEDRILNI PROGRAM SLOVENSKE TELEVIZIJE

Mislimo seveda na zabavne oddaje, ki jih producira televizija sama, in ne na uvoz tujih programov.

1. Ker v državah s postkomunističnimi režimi, torej tudi v Sloveniji, popularnost tržnega liberalizma osupljivo narašča. V skladu z zeitgeistom je že gledanje razvedrilne oddaje profitno – delijo namreč nagrade.
2. Ideologija zabavne oddaje je že zgolj v tem, da odloči, kaj je zabavno ter kako in koliko se zabavati. Kajti, če je TV dnevnik trobilo uradne ideologije (naslanjamo se na ugotovitve J. Vogrinca), razvedrilna oddaja pokaže, kako se uradna ideologija udejanji v načinu življenja ljudi.

Seznam oddaj Razvedrilnega programa je dokaj obsežen: imamo paket polurnih ugankarskih TV igrice, sklop poljudno-razvedrilnih oddaj (*Magija in moda*, *Gore in ljudje...*), regionalne primerke (mariborski šov *Poglej in zadeni*), cel sveženj glasbenih oddaj (*Po domače*, *Sobotna noč*, *Karaoke*. Za nas je zanimiv tudi *Videošpon* in njegov voditelj Jonas Ž., ker na televizijo prinaša za slovenski prostor novo estetiko šoka, grdega.), obetajo se nove (*Poglej me*).

Naš izbor je zajel oddaje, ki se: 1. predvajajo na prvem programu slovenske televizije, 2. se s časom predvajanja ujemajo z elitnim terminom (z začetkom do 20.30), 3. so omejene na vikend paket (soboto in nedeljo), 4. zaznamuje pa jih poudarjena prisotnost reklamnega momenta in oglaševalnih potez. To so: po stažu najstarejša in v teku let najmanj modificirana oddaja *Križ kraž*, njeno v preoblikovanju in iskanju popolno nasprotje – oddaja *Ona in on* ter problem nedeljske zabave: oddaja *Nedeljskih 60*.

KRIŽ KRAŽ

(talk-show, voditeljica in scenaristka Miša Molč)

Glavna zvezda oddaje *Križ kraž* je seveda voditeljica sama. Šarmanтна, prijazna, sproščena, vedno lepo oblečena in počesana, zapeljuje gledalce tudi z veliko mero seksapilnosti: kaže nam bleščeče nasmeh, dekolte in noge. Njen imidž je vsakokrat prilagojen temi oddaje, a nikoli brez elegance in ne skromen. (Nenazadnje, kadar v soboto zvečer, ko je na sporedu oddaja, odpremo TV sprejemnik, ga dostikrat odpremo tudi zato, da vidimo, kakšno podobo nam bo MM ponudila tokrat.) Zapeljivosti voditeljice naseda tudi kamera, ki iz srednjega plana studia dostikrat preide na veliki plan Miše M., posebej v dramatičnih trenutkih.

Ker pa bi bila oddaja, gradeča samo na videzu voditeljice, plehka, so glavni Mišin adut in hkrati adut oddaje pogovori z gosti v studiu. Njen stil dialoga z gosti (gre za bolj ali manj znana imena iz kulturnega sveta, ki je tudi topus programskega sklopa oddaj – označuje ga avizo) je poln opozicij: je hkrati

tekoč in spodbujen z neopazno usmerjevalnimi vprašanji voditeljice, je lahkoten in resen, je sproščen in globoko individualističen, voditeljica kaže spoštovanje do uglednih gostov, hkrati pa jim je v pogovoru enaka. Na ta način zaseda mesto splošnega predstavnika TV občinstva, saj s pravšnjo mero samozavesti in neubranljivosti sprašuje natanko to, kar najbolj zanima vse ljudi. To pa ni obravnavana tema oddaje, temveč intimen svet gostov; opravljanje, v *Križ kražu* zavito v plemenit celofanski papir, saj so iztočnice za pogovor življenjske resnice (pri teh Miša M. gleda v kamero) in otroški svet, kar ne more biti ceneno. Hkrati pa pogovore preveva modernistični duh, za katerega velja, da je proizvod tu le zato, da nam govori o tvorcu samem. Slikarsko in literarno namreč gledamo portrete.

Ritmična protiutež lagodnim pogovorom je namreč hitrejši, zato po obsegu krajši in malce bolj grob kontaktni del oddaje. Čeprav MM gledalce-ugibalce skritega gosta obravnava prav tako sproščeno in lahkotno, se čuti, da je tu popolnoma suverena voditeljica; diktira tempo in karakter pogovora. Pri tem si pomaga s komentarji ("A zgleda kot Martin Krpan?! Ne, ni!"), pohvalami ("No, te ne bo nihče pozabil!" – Žogice Marogice namreč), kritikami ("Ne, ni poštar in tudi nagrade ni!"), laskanjem ("Vera, kako lep glas imate!"). Spodbujanje je iz kroga v krog močnejše.

Kaj je pravi *raison d'être* in komu je oddaja pravzaprav namenjena, nam kaže reševanje TV križanke. Uganjevanje TV gesel se prepleta skozi celo oddajo, iztočnica so jim posnetki, točke, gostje, voditeljici uводи. TV gesla so tudi zelo prikladna za povezovanje, napovedovanje, polnjenje praznin in interpeliranje gledalcev v posamezne delčke oddaje. Gledalcu se zastavljajo na zelo izčrpen način:

1. gledalec zve, kaj bo videl (uvodni opis),
2. ilustracija gesla (točka v studiu ali posnetek),
3. med predvajanjem točke ali posnetka se vprašanje še enkrat – grafično ponovi.

Gesla so preprosta, precejšnja je pomoč grafije, ki reševalca varno vodi in opominja, da česa ne pozabi. Kljub enostavnosti reševanja je treba biti neprestano na preži, zato je v oddaji čutiti razkorak med reševanjem TV križanke za nagrado in preostalim dogajanjem, saj je užitek gledalca, ki uganjuje, manjši od gledalca, ki se predstavi pasivno prepušča.

Že podelitev nagrade – podelijo denar in ne praktičnih nagrad kot v drugih oddajah – pa je bolj kot nagrada zaslužek.

ONA IN ON

(igra-kviz, do nedavnega je oddajo vodila
Nataša Bolčina Žgavec, zdaj mesto moderatorke
zaseda Mira Berginc)

Oddaja svojim gledalcem ponuja sprostitev po enoličnem življenju celega tedna. Neprestano se gledalcem kaže, kako pestro in zabavno je nastopati; s svojo ustaljeno, ritualno shemo pošilja naslednje sporočilo: "Ne bojte se, to že poznate, to zmorete!" Gledalec ima nekaj priložnosti že, če se usede med studijsko občinstvo, če pa se k sodelovanju prijavi kot tekmovalec, z malce truda in sreče dobi nagrado (več nagrad). Ker tekmovalci tekmujejo za dokaj bogate nagrade, čutijo odgovornost, da nalogo-igro izpeljejo relativno resno. To je strukturno nasprotje v primerjavi z gosti, ki si lahko privoščijo sproščenost in neobremenjenost, saj ne tekmujejo za nagrade in zato nimajo česa izgubiti. Oddaja temelji na pravičnem, socialnem tekmovalnem sistemu, ki ima resda le enega zmagovalca, a tudi nobenega poraženca.

Studio je pregleden, enakomerno osvetljen, lahkotno in pisano urejen, v katerem dominira modno oblečena voditeljica. Oddaji (ki apelira na najbolj produktiven del družbe, tj. na generacije srednjih let) ustreza s starostjo, zunanostjo in kadar je potrebno – z avtoriteto staršev, ki ji tekmovalci podlegajo, gledalci pa se ji prostovoljno pridružujejo. Z impliciranjem vrednostnih opozicij v igrah (npr. pravilno-narobe, več-manj, slabše-boljše, lepo-manj lepo...) oddaja svoje gledalce tudi poučuje in vzgaja.

Igra *Ona in On* je v bistvu oglaševalna igra glavnega sponzorja oddaje (Revoza iz Novega mesta), ki poleg tega, da v oddaji reklamira svoj izdelek, deluje tudi kot stimulans za gledalce in kot zaščitni znak oddaje: nenazadnje si imamo pred oddajo možnost ogledati reklamni spot za R5. Glavna privlačnost za TV gledalce pred sprejemniki pa tiči v primerni izbiri gostov oddaje, ki s tekmovalci sestavljajo pare: biti morajo znani Slovenci, humoristično razpoloženi in predvsem "nerodno uspešni".

Kar se tiče začetne predstavitve tekmovalcev, je pomembno tole: da ima udeleženec oddaje službo, da ima družino (število otrok ni pomembno in predvidevamo, da število ločitev tudi ne), da se ukvarja s hobiji (pa čeprav ne z nobenim resno).

Primer in zgled pravega TV čveka:

Tekmovalec: "Nimam časa za hobije, ne sprašujte me."

Voditeljica: "Ne bom. Ampak menda zelo radi kuhate in pečete?"

Splošne razmere v Sloveniji so takšne: vlada ekonomsko-gospodarska kriza, brezposelnost, politični škandali, balkanska vojna, polemичno vprašanje splava itd. Oddaja te razmere spre-

vrne v neko mistificirano mitologijo: vsi udeleženci oddaje so zaposleni, imajo otroke, si kupujejo in opremljajo stanovanje ali zidajo hišo. Njihovo življenje je razgibano, saj imajo svoje konjičke. Oddaja se kaže odprta vsemu slovenskemu občestvu, v resnici pa najdejo v njej svoj prostor le normalni, urejeni, resni in odgovorni ljudje. Nezaposleni, Neslovenci, homoseksualci, "koruzniki"... so v tej oddaji negirani.

Ali kot je Robin Gutch komentiral BBC-jevo oddajo *That's life*: "Iz hlada zgodovine stopimo v toplo zavetje mita, ki je narejen posebej za nas."

NEDELJSKIH 60

(razvedrilna oddaja, ki se predvaja enkrat tedensko ob nedeljah in jo vodi Mario Galunič)

Končno je besedno formuliran problem nedeljske TV zabave. Problematičnih 60, res! Oddaja, ki se je prav boleče spoprijemala s psihologijo dni v tednu, nedeljski večer je pač tisti žalosten trenutek koledarskega časa, ki označuje konec vikenda.

Oddaja *Nedeljskih 60* se (in nas) pred resnico dolgega delovnega ponedeljka rešuje z že preverjenimi prijemi: tako "starimi" (amaterske video smešnice) kot "novimi" (igrice s povabljenimi gosti) rubrikami, ki s svojo stalnostjo gradijo obstojnost in domačnostno predvidljivost oddaje in, kar se zdi najpomembnejše, novačijo TV občinstvo v TV svet.

V prijetnem, intimno zatemnjenem studiu, dovolj razgibanem, da zmore nuditi razkošne obete enourne dinamike, si oddaja ustvarja imidž uspešnega šova, ki ima svoje ime (pesem v avizu) in zadnje čase tudi stalnega voditelja, ki oddaji daje dovolj močan pečat.

Ne bomo se odrekli vabljeni primerjavi z mariborskim spektaklom Stojana Auerja, voditeljem oddaje *Poglej in zadeni* (na sporedu vsak petek ob 20.05), ki je svojo meteorsko pot do zvezd (v kontekstu slovenskega zabavništva!) odkril v televizijski varianti popotovanja od Litije do Čateža. Resnici na ljubo je popolnoma vseeno, ali Auerjeva ekipa ta teden gostuje v Kranju in naslednji v Višnji Gori: v okvirih TV reprezentacije med občinstvi, dvoranami in odri ni razlik!

Potujoči cirkus Stojana Auerja je ambiciozno zastavljen šov, v katerem mrgoli estradnih slavčkov, najstniških misic, leponogih plesalk, čarovniških trikov in skritih zakladov v nagradnih igratih. Komercialni element premočrtno označuje oddajo, zvestim gledalcem pa se dobrikata tako diskretno koketirajoči voditelj kot ljubeznivi Večerko z malho, polno denarja.

Auer, ta hip prvi človek šovbiznisa, ve, kako osvajati in prodajati krepostnim Slovencem. S svojo varietesko oddajo

¹ *Vogrinc 1990: 47.*² *Vogrinc 1989: 42.*

(ki ji lahko očitamo le, da je malce predolga) zaslužno sodi v sam vrh slovenske (televizijske) razvedrilne scene.

ZABAVNA ODDAJA ALI...

Svojevrstni zaščitni znak, ki se mora ujemati tako z imenom kot avizom razvedrilne oddaje, je moderator, voditelj oddaje. Za voditelja veljajo določeni normativi: gostoljubnost, prijaznost, ne sme biti premlad in biti mora ravno prav zapeljiv. V skladu s statusom svoje oddaje mora artikulirati tudi svoje določene lastnosti oziroma retorične videze. Tako Nataša Bolčina Žgavec kaže urejenost, patriarhalno dominantnost in ne npr. lepih nog (ki jih nedvomno ima), kar si lahko privošči Miša Molk in ji to podeli skorajda sublimnost filmske zvezde, njenim popularno kulturnim oddajam pa razsežnosti klasične umetnine. V skladu z "odštekanostjo" svoje oddaje je Jonas Ž. "frajer z možgani in s srcem" (pa ga kljub temu, ali pa prav zato, nihče resno ne jemlje), mladi Mario pa nadebudni očarljivec, ki zgolj s širokim nasmehom "podira" gledalke.

Ker voditeljska TV osebnost funkcionira kot svojevrstno zagotovilo TV instituciji, da bodo gledalci oddajo še gledali, je izjemnost seveda nujen kriterij voditelja. S tem je voditelj ujet v neko protislovje, ki je protislovje TV mehanizma nasploh: na eni strani težnja po produkciji vedno več novih, boljših oddaj (in voditeljev), na drugi pa iskanje in graditev izvirne oddaje (in voditelja). V kontekstu vodenja TV dnevnika je voditelj karakteriziran takole: "Voditelj je univerzalni bližnjik, ne sme biti prezapeljiv, ker te ne zapeljuje zase, marveč te zapeljuje na mlin institucije."¹ Definicija je glede na gostitelja zabavne oddaje pomanjkljiva: že res, da zapeljuje na mlin institucije, vendar mora zapeljevati tudi nase (zgovorne so tračarije: Je Miša Molk "taka" samo na televiziji ali tudi v vsakdanjem življenju? Kaj je Saša Einsiedler po horoskopu in kako to vpliva na njeno delo?), ker preko ustvarjanja lastne privlačnosti gradi občutek privlačnosti v gledalcih. Orodje, ki ga pri tem uporablja, je seveda estetika studia. Ker lepota danes pomeni vrednoto, moramo poudariti, da gre največkrat za estetiko *lepega*; zbir elementov (opozorimo samo na cvetlične aranžmaje – iz zgolj retorične sfere prehajajo že v simbolno), ki asociirajo, nakazujejo, konotirajo občutke, vzdušja, stanja, ki jih danes definiramo kot lepa, prijetna, zabavna, sproščujoča.

Ker televizija pač ne more sprovcirati vtisa, da TV voditelj obišče vsakega gledalca posebej, optiko obrne in smo vsi voditeljevi – gostiteljevi gosti.² Vtis, ki ga želi vsaka oddaja doseči, je, da se šov odvija pred TV gledalci "v živo". Pri tem uporablja naslednje taktike prepričljivosti:

- reakcije TV občinstva (smeh in aplavzi vidne ali nevidne publike),
- voditeljevo komuniciranje s TV ekipo v zakulisju (na naši TV je – bil – najizrazitejši primer te poteze interakcija med Jonasom in Košakom v *Videošponu*),
- voditeljevo osredotočanje pozornosti na dogajanje v studiu in zanemarljivo majhno kontaktiranje z imaginarnim TV občestvom pred ekrani (ustvari se vtis, da smo dejansko vsi priča dogajanju v studiu).

³ *Kako je tovrstna komunikacija lahko direktna in argumentativno neoporečna, nam pokaže zgled iz oddaje Križ kraž: z grafično najavo kontaktnega dela oddaje (obris človeka in telefona, izžrebano telefonsko omrežje in začetnice priimkov) televizija izbrane gledalce pokliče in opozori, naj nemudoma pokličejo nazaj.*

Nastopajoči v studiu so tipizirani predstavniki TV gledalstva; pogled, kako si televizija svoje gledalce predstavlja, in ideološki način, kako gledalce oblikuje. Zaradi intimizacije odnosa jih mora poimenovati, če želi vzpostaviti stik z njimi. Tako imamo tekmovalce, aktivne goste (s pravico do govora in dejanj), pasivne goste (s pravico do govora), zunanje goste (označuje jih status poročevalcev s terena), "literarne označevalce" (vloga, ki jo v razvedrilnih oddajah "za odrasle" igrajo otroci), studijsko publiko... pred TV sprejemniki pa sedijo "kontaktni" gledalci: poštni in telefonski – z najmanj poimensko, tudi krajevno identifikacijo.³ Pristop *nomen est omen* je signifikanten tudi za predstavitev v oddaji nastopajočih gledalcev, ki posameznika v isti sapi interpelira v subjekt (Althusser) in objektivira – napravi ga vidnega. Nastopajoči tako postane "primer", ki se ga s pristopom hvalnega govora javno "rešuje" (obravnavava).

Prav lahko, da je *hic et nunc* televizijskega dogajanja čisti dozdevnik (dvomljive realnosti, ujete v majhen ekran), vendar ne v razvedrilni oddaji, kjer nam predstavijo Bojana Dolšaka iz Maribora. In z gotovostjo vemo, da je to B. D. iz MB; kadar pa gledamo posnetke vojne v Bosni ali privlačnosti Sejšelskih otokov, se ne moremo upreti občutku začudenja, presenečenja, tudi nejevere. Z gotovostjo tudi izvemo, da ta B. D., ki ga televiziji za njegovo predstavitev javnosti bogato nagradijo, nadvse nujno potrebuje vrtno kosilnico oziroma otroški voziček. Nagrajevanje udeležencev zabavne oddaje je zgolj simbolna prisposoba za ekonomsko menjavo, zato fasciniranost gledalcev ne more biti večja od pozitivne ničle... kljub temu, da vedo, da so udeleženi v igri, ki se imenuje...

...ZGODBA O USPEHU

Komercialni moment se po naših opažanjih v slovenskih razvedrilnih oddajah skokovito povečuje, kar seveda ni presežek, saj je, po rezultatih raznoraznih anket sodeč, za Slovence sreča tam, kjer je denar. Nekatere oddaje skušajo ta pridobitniški interes sugerirati že z imenom (npr. oddaja *Poglej in zadeni*).

⁴ Citat v Keane 1992: 85.

⁵ Keane: 87.

Angleški teoretik John Keane oglaševanje obsoja (in z njim vred koncept tržnega liberalizma), ker "oglaševanje ne le spodbuja posameznike, da se valjajo v dobrinah, ki jih v resnici niti ne potrebujejo, ampak 'izdeluje' svoj lastni proizvod: potrošnika, nenehno nezadovoljenega, nemirnega, vznemirjenega. Oglaševanje ne služi toliko reklamiranju proizvodov kot promociji trošenja kot načina življenja."⁴ In dalje: "Oglaševanje neguje domnevo, da je poraba tržnih dobrin ključni pokazatelj družbene identitete. V tem smislu je oglaševanje ideologija."⁵ Tudi kadar je v igri denarna nagrada, denarja ne bomo videli, spravljen je v kuverti in simboliziran zgolj s številko.

Ne gre zgolj za promocijo trošenja (ki ustvarja pohlep po denarju, denar željo po trošenju...) kot načina življenja, temveč za odrejanje *edino pravega* načina življenja. Ideološka je že narava nagrad (nadvse lepo zavritih, spravljenih, označenih, "mobilnih", skrivnostno zastrtih), ki v sebi nosijo kali naslednjih interesov:

- interes po delu (orodje za delo na vrtu, v hiši),
- interes po urejenem bivanju (stanovanjska oprema, čistila),
- interes po zdravem življenju (kolekcije živil, kozmetike, zdravil, naravne medicine),
- družinski interes (nosečniške obleke, oprema za dojenčke, gospodinjski aparati),
- interes po mobilnosti (kolo, avtomobil).

Narava iger, pogovorov... (za katere je pregovorna pridnost Slovencev konstitutivni element) se ujema s prostočasnimi dejavnostmi, ki so tipično slovenske oziroma že napol sodijo v slovensko mitologijo: petje, nogomet, smučanje, peka, vrtičkarstvo, zidanje hiše. Gledalci se s tekmovalci (npr. v Ona in On), ki gojijo tovrstne dejavnosti, identificirajo, kajti to je ravno tisto, kar že imajo ali si želijo imeti.

Za razvedrilne oddaje nacionalne televizije je konstruktiven zaimek *mi*, ki iz gledalcev ustvarja skupnost, ko jo reprezentira voditelj. Ker voditelja v govoru označuje neizrekljivi "jaz" (skrit v glagolski obliki, ki se nanaša na delovanje telesa), le-ta uporablja izpeljavo "nam" in vedno pogosteje (z dodajanjem osebne note!) izpeljavo "meni". S preprostim anagramiranjem besede dobimo dve: *en mi*. Gre za TV reprezentacijo skupnosti v varnem zavetju studia, pri čemer je načeloma vseeno, ali uporabljamo ednino, dvojino ali množino. V virtualni skupnosti sta že Janez iz Ljubljane, ki dan za dnem preklaplja z enega satelitskega programa na drugega, ter Eva Longyka, ki se ravnokar smehlja na ekranu, ker napoveduje nocojšnji spored na prvem programu TV Slovenija. In vsak hip se jima lahko pridružim tudi jaz.

TV REPREZENTACIJA V RAZVEDRILNI ODDAJI

Tri postavke TV reprezentacije v temeljih sučejo realnost, ki zaradi travmatične nerazločljivosti med posnetkom in posnetim postane dvoumna, negotova, nestalna, plitva in površna. To so prislovi: *prav zdaj* (ki označuje čas), *prav tukaj* (ki označuje prostor) in *prav to* (ki označuje dogodek).

TV čas

V svoji dvojni manifestaciji nastopi kot *materialni* in kot *proizvedeni* čas.

1. Materialni čas oddaje:

- “koledarska” umestitev oddaje v TV programu; predvajanje enkrat mesečno ali enkrat tedensko, na isti dan in ob isti uri, ponovitve;
- dolžina oddaje; traja 60 minut, vendar je “čistega” dogajanja (brez špic, EPP blokov) manj – približno 45 minut, to je čas šolske ure in čas dramske serije;
- delitev oddaje v 3-minutne bloke; to je dolžina prispevka, videospota, igre, nastopa, pogovora...

2. Proizvedeni čas oddaje: Edini kriterij, ko označuje “čas, v katerem smo”, je “čas, v katerem govorimo” (Benveniste). To je na televiziji vedno sedanjik: čas ideologije (Althusser).

Najodličnejši pokazatelj televizijskega časa je *avizo*. Za avizo velja, da je kratek, hiter, zgoščen, nerealen oziroma globoko metaforičen, privlačen in udaren. Oddajo predstavi ne samo poimensko, temveč tudi narativno in vsebinsko. Po obliki se približuje kvintesenčni televiziji: reklami in videospotu. Kot začetna in zaključna špica (na katero so pripeta imena sponzorjev, poreklo voditeljevih oblačil, izvor cvetličnih šopkov in identifikacija TV ekipe) se avizo pojavi dvakrat, vendar ne pomeni začetka in konca, temveč brez konca in začetka; s hitrostjo simulira iluzijo vrtiljaka, formo kroga. Krog nima izvira in nima zaključenosti v zadnji instanci, to je trajanje *in infinitum*.

TV prostor

Definicija prostora se vedno nanaša na kako praznino, ki jo je treba omejiti in zapolniti. Ker se vprašanje TV vsebine giblje v negotovih mejah pojmov prisotnosti in odsotnosti, je temeljni problem TV prostora problem razmerja med *interierjem* in *eksterierjem*. Začnimo z osnovno lokalizacijo:

- notranjost televizije; studio, ki z dekorativnostjo hoče vzbuditi vtis intimnosti,
- zunanja postavitev televizije; v družinski dnevni sobi, spalnici ali v javnih prostorih, lokalih, prevoznih sredstvih, kjer vedno zavzema privilegirano mesto in z očiščem perspektive zgodnjereenesančne slike kot oko Gospodarja nadomešča nekdanji Bogkov kot.

Delitev sproži verižno reakcijo: delijo se TV dogodki na interne (npr. pogovor) in eksterne (npr. reportaža), deli se TV gledalstvo na gledalce v studiu in gledalce pred sprejemniki. V skrajni točki proizvede razliko med "izvirnostjo" notranjosti (studia) in predvidljivostjo zunanosti. Razliko lahko ponazorimo s prakso "brskanja" v internem dogodku in s tipiziranim obravnavanjem eksteriernega dogodka (če gre za posnetke narave, imamo preprosto oblečenega človeka in negibnost; če gledamo posnetke mesta, vidimo množico, reprezentativne stavbe, bežanje kamere, ki dogajanje poenoti). Kar se tu zdi vznemirljivega, je *interno-eksterni odnos* v internih TV dogodkih. Vzemimo si za primer oddajo *Križ kraž* (ki se vseskozi odvija v studiu): merilo oddaje je reševanje TV križanke, torej iskanje TV gesel; gesla iščemo s poglobljanjem v duševni svet gostov in s posnetki iz zunanjega sveta. Merilo TV igre (*Ona in On*) je igra sama: "noter" so aktivni udeleženci oddaje, "zunaj" pa studijska publika. In še zgled s *TVarietejem*, ki je prostor popularne kulture *par excellence* in hkrati primer, kako "nižje oblike" kulture (skeči, nagrada – vloga notranjega) požirajo "višje" (ples, glasba – vloga zunanjega).

Televizijo problem še kako vznemirja; saj bolj kot so dogodki notranji, večja prepričljivost jih obvladuje. Odkod sicer mistični čar skritega gosta, slast uganjevanja, zapeljivost skrivnostno skritih nagrad. Težnja podeliti predmetu kultno vrednost, ki je vedno označevala človeški obraz, se kaže v TV posnetku obraza (v intimni razdalji do 60 cm), ki je že po definiciji slika "bad boy", v katerem, enostavno rečeno, do kontakta TV kamere in TV obraza ne sme priti, sicer lahko TV pogled zdrkne skozi oči, nos, ušesa, usta (v dobi poudarjanja čutov in čutnosti so to občutljive in nevarne odprte telesne!) do nedoumljive duše idiota.

Še celo *pars pro toto* posnetki so sila redki in zgolj funkcionalne narave.

TV dogodek

Kot bi se televizija gledalca bala, ga nadzoruje. Nadzoruje pa ga z vidnim opazovanjem njegovega telesa. Scott Lasch navaja, da po pojmovanju Foucaulta in Deleuza dogodke ustvarjajo telesa s tem, ko se spopadajo, se mešajo in se loču-

jejo. Dogodki se ustvarjajo na površini teles. Foucault v *Nadzorovanju in kaznovanju* meni, da kaznovalni diskurz reproducira oblast, ki je družbi imanentna, v ta namen individualizira, normalizira in mobilizira človeška telesa: nanje ne deluje z neposredno fizično okrutnostjo, temveč s stremljenjem, ki učinkuje na dušo, s "slabo vestjo", ki je pripeta na telesa.⁶

Predmet javne debate in družbene obdelave postaja torej telo: telo, ki mora biti pravilno hranjeno, okusno oblečeno, okrepljeno, dresirano, trenirano (odtod kuharski recepti, skrbni shujševalni jedilniki, modne novosti, športna rekreacija...) in ga je treba zato prav paranoično ščititi in preverjati, saj je njegova popolnost odsev popolnosti duše. Pri čemer pa naključja, banalne slučajnosti dobijo prav usoden pomen. Če se denimo voditeljica ali pa tekmovalec spotakne v studiu, ni isto, kot če se spotakne na ulici: v TV sliki to postane prispodoba za osebnostno neodločnost, omahljivost, nerodnost, neiznajdljivost.

NAMESTO SKLEPA: O IDEJI

"V postmoderni medijski civilizaciji ni nikjer 'prve' slike: vse je že posejano s 'teksti', v katerih se utapljaajo umetnost in narava, zgodovina in sodobnost. Vse podobe so povsem umetne in umetelne, kopije brez originala, serijski izdelki brez prototipa. Ideologija ne izdeluje originala, znotraj ideologije ne obstaja izvirnost, obstaja samo paradoks in njegova razrešitev. Ideologija izdeluje moč, klonirane ponovitve lastne podobe." (Tomaž Brejc, *Slikarske metamorfoze*, Equina 1982-1992)

T. Brejc je umetnostni zgodovinar (in jaz tudi), citat pa je iztrgan iz celote, ki obravnava likovne probleme zadnjih nekaj let. Po zaslugi te heterogenosti, nepreglednosti televizijskih vsebin in tudi form zmora televizijski diskurz prežvečiti marsikatero primerjavo, izpeljavo, napeljavo. Zato skladno z duhom časa recimo takole: Če original omogoča kopije, potem je tudi res, da prav kopije vzpostavljajo original kot original.

Problematično razmerje med televizijo in njenim gledalcem ustreza odnosu med kopijo in originalom. Dilema "je televizija v gledalcu ali je gledalec v televiziji" se zaostri v paradoks "je gledana televizija ali je gledan gledalec". Tako enega kot drugega označuje nenehna svojevrstna panoptična vidnost.

Zdi se nam razumljivo, da je dolgčas edina pravilna estetska reakcija gledalcev⁷ in nezadovoljstvo ob gledanju nujen učinek TV dispozitiva,⁸ saj je edina možna posledica obscenega razkazovanja bleščeče površine, na kateri se zrcali škodoželjno razkrita človeška intima.⁹

Situacija presenetljivo spominja na umor v urejeni malomeščanski sobi (in "fine italijanske prste" Agathe Christie): dejanje

⁶ Lasch 1993: 65-70.

⁷ Jameson: 136-137.

⁸ Vogrinc 1990: 19.

⁹ Opozorimo naj, da se naša špekulacija vseskozi naslanja na izsledke analiz razvedrilnih oddaj.

je storjeno, lopova in detektiva pa nikjer. Lopovi in detektivi smo namreč mi sami, in če gledamo televizijo, gledamo sebe in svoje početje, če televizije ne gledamo, obstaja nevarnost, da ona gleda nas. Ali je sploh možna kakšna alternativa!

TV je vedno doma.

Lili Šturm, študentka umetnostne zgodovine in sociologije kulture na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Prispevek je povzetek diplomske naloge z istoimenskim naslovom.

REFERENCE

- BARTHES, Roland (1990): **Retorika Starih. Elementi semiologije**, *Studia humanitatis*, Ljubljana.
- BENVENISTE, Emile (1988): **Problemi splošne lingvistike I**, *Studia humanitatis*, Ljubljana.
- BREJC, Tomaž, **Slikarske metamorfoze**, Eurna, 1982-1992.
- JAMESON, Frederic (1992): **Postmodernizem**, *Problemi-Razprave*, Ljubljana.
- KEANE, John (1992): **Mediji in demokracija**, *Znanstveno in publicistično središče*, Ljubljana.
- LASCH, Scott (1993): **Sociologija postmodernizma**, *Znanstveno in publicistično središče*, Ljubljana.
- LUTHAR, Breda (1992): **Čas televizije**, *Znanstveno in publicistično središče*, Ljubljana.
- MASTERMAN, Len (ur.) (1984): **Television mythologies: Stars, Shows and Signs**, London.
- MOČNIK, Rastko (1983): "O položaju kinematografije v zgodovini idej", **Ekran** 7/8 (**Problemi** 12).
- MOČNIK, Rastko (1985): "Postmodernizem in alternativa", **Ekran** 5/6 in 7/8.
- VOGRINC, Jože (1989): "Rokovnjači, Radio London in 'Ostanite še naprej z nami'. Esej o zgodovinskih tipih oblastnega nagovora", **Ekran** 9/10.
- VOGRINC, Jože (1990): **Televizija kot informativni ideološki aparat države: analiza ideoloških mehanizmov dnevnika TV Slovenija**. Magistrska naloga, razmnožena kot tipkopis.
- VREČKO, Janez (ur.) (1981): **Misel o moderni umetnosti**, Ljubljana.
- WILLIAMS, Raymond (1989): "Televizija kot tehnologija in kulturna forma", **Ekran** 9/10.

Skrivna magija Santa Barbare

Santa Barbara je ameriška dnevna soap opera, katere priljubljenost je segla prek meja ZDA, zato bi jo lahko označili kot transnacionalni fenomen. Serijo gledajo tudi v evropskih državah (Italija, Španija, Belgija, Nemčija, Luksemburg, Finska, Hrvaška ..), v Avstraliji, Japonski, na Tajvanu in Kitajskem in v dveh afriških državah. V ZDA Santa Barbaro predvajajo v dopoldanskem času, kar priča o tem, kakšnemu občinstvu je namenjena. Magija serije deluje predvsem na žensko občinstvo, medtem ko ostajajo moški gledalci do serije predvsem indiferečni ali odklonilni. Če želimo poiskati povezavo med soap operami in ženskim občinstvom, moramo najprej pogledati v zgodovino tega žanra. Soap opere so nastale kot radijski programi za žensko poslušalstvo v ZDA v 30. letih 20. stoletja. Predstavljale so nadomestno družbo gospodinjam, ki so med štirimi stenami živele razmeroma enolična in prazna življenja. Tovrstne oddaje so dobile ime po svojih sponzorjih – tovarnah mila. Ukvarjale so se predvsem s čustvenimi in praktičnimi problemi žensk. S prihodom televizije so se soap opere uspešno preselile na novi medij, ki je poleg glasbe in besedila izrabil še vizualne možnosti.

“Premierno predvajanje Santa Barbare je bilo 3. julija 1984. V središču serije so bile štiri družine: aristokratski Lockridgei, vplivni Capwelli, srednji razred Perkinsov in nizki sloj španske družine Andrades.”¹

¹ Mary Ann Copeland, **Soap opera history** (Mallard Press, 1991), str. 206.

Njena glavna pisca Jerome in Bridget Dobson sta se zaradi slabega odziva po štirih mesecih odločila za uprizoritev potresa. Posledica filmskega potresa, ki se je nepričakovano in sočasno res zgodil v Santa Barbari, so bili novi igralski obrazi.

Igralci so se nato še nekajkrat zamenjali, dokler producenti niso našli tistih z ustrezno karizmo. Televizijska ekipa deluje v studiih Los Angelesa in je posnela že več kot dva tisoč epizod. Santa Barbara je vsebinsko in tehnično občutno bolj okrnjena kot nočne soap opere (*Dallas*, *Dinastija*), ki vsebujejo več moških elementov akcije, poslovnega sveta, kriminala in so pogosto osnovane na literarnih predlogah. Čeprav je serija postala že sinonim za slabe in cenene nadaljevanke, je očitno, da občinstvo njene pomanjkljivosti (studijsko snemanje, slabi scenariji, dialogi, igra...) spregleda oziroma odmisli. Zastavlja se vprašanje, kaj je tisto, kar pritegne sicer diferencirano, nehomogeno in z nacionalno kulturo zaznamovano žensko občinstvo različnih držav. Širšega medijskega odziva je bila Santa Barbara deležna tudi v slovenskem prostoru, kamor je serijo l. 1992 vnesla hrvaška radiotelevizija. Serija je na programu vsak dan ob 18.35, razen nedelje. Kateri spol tudi pri nas takrat zaseda prostor pred televizijskimi sprejemniki, ni težko uganiti, vendar je potrebno pri tem upoštevati, da se pod kategorijo "ženska" skriva množica različnih ženskih subjektov. Na podlagi intervjujev z naključno izbranimi gledalkami, ki sem jih dobila po verižnem principu širjenja kroga informatoric, sem skušala odgovoriti na vprašanje, zakaj in kako gledajo ženske Santa Barbaro pri nas. Ker sem analizirala heterogen vzorec, iz katerega so razvidni različni vplivi razredne stratifikacije, generacijske pripadnosti, poklicne strukturiranosti, sem za glavni dejavnik izbrala njihov samski oziroma poročni status. Za identiteto žensk je namreč zelo pomembna njihova pripadnost sorodstvenim skupinam. Vse intervjuvanke živijo v Ljubljani in imajo v glavnem srednjo izobrazbo, prevladuje končana srednja ekonomska in srednja upravno administrativna šola. Starostna lestvica je od 18 do 66 let. Nedvomno obstaja tudi moška publika, vendar jo v raziskavo nisem vključila. Pri analizi so me zanimale tako razlike kot podobnosti njihovega gledanja in doživljanja serije, pri čemer sem se osredotočila predvsem na njihovo spolno specifično kulturno kompetenco. S citati intervjuvank skušam prikazati razlike v načinu gledanja, subjektivno obarvanost in pogojenost odgovorov, ki pa ne zabrišejo osnovne matrice gledanja serije, v katero je vtisnjen predvsem emocionalni realizem.

Na vprašanje, zakaj gledajo Santa Barbaro, so bili najpogostejši odgovori: zaradi sprostitve, zabave, preproste in zanimive vsebine, pozabe realnega življenja, estetike in ugodja ob gledanju, napetosti, karakterjev...

Glavna problematika Santa Barbare je intimno življenje in njegovo uresničevanje v medsebojnih razmerjih. Vsi zapleti in dogodki so vzrok oziroma posledica medsebojnih odnosov, ki oblikujejo ogrodje zgodbe. Najpogostejše teme so: ljubezenski trikotniki, ločevanja, zaroke, poroke, nosečnost, prešuštvo, dedovanje, umori, posilstva, nezgode in bolezni... Pretirana pripovedna struktura ni toliko pomembna zaradi literarne in referencialne vrednosti kot zaradi spodbujanja čustev pri občinstvu.

Serija ženskam pomaga živeti nadomestno življenje ali zabrisati realnost njihovih lastnih življenj. Imaginarne identifikacije dajejo gledalkam možnost, da so lahko sentimentalne, obupane in žalostne. Zadovoljstvo ob gledanju ne izhaja nujno iz identifikacije s karakterji, pač pa iz zgodbe in njenih delčkov, ki vzbujajo v gledalkah določene spomine, želje in hrepenenja. Zaradi serijske narave, ki ponuja opise karakterjev v različnih situacijah in njihov razvoj, ima publika občutek, da postaja del življenja karakterjev. Ločena ženska (A – l. 1942, ekonomski tehnik): *“Na te ljudi sem se tako navadila, da jih moram vsak dan videti.”*

Študentka filozofske fakultete (H – l. 1968): *“Gledam, ker so notri problemi v odnosu moški-ženska, starši-otroci, ki jih imaš ti v življenju.”*

Ločena ženska (C – l. 1953, ekonomski tehnik): *“Če si v težkem položaju, rabiš nekaj lahkotnega, da gre mimo.”*

Neporočena ženska (E – l. 1945, ekonomski tehnik): *“Santa Barbaro rada gledam zaradi preproste in zanimive vsebine, lepih stvari in sprostitve. Všeč mi je to življenje.”*

Ločena ženska (F – l. 1943, ekonomski tehnik): *“Vidiš lepe obraze, to je nekaj za mojo dušo. Za pol ure si zapeljan v drugo življenje in izklopiš realnost. Zato to gledam, ker so sanje, ne pa zato, ker je to možno.”*

Užitek gledanja Santa Barbare je povezan s prostim časom, ki ne vsebuje

Capwellsovi: (sedi) Sophia (Judith McConnel), (od leve proti desni, v sredi) Eden (Marcy Walker), Kelly (Robin Wright), (zadaj) Mason (Lane Davies), Ted (Todd McKee) in C.C. (Jed Allan).



² Ellen Seiter, Hans Borchers, Gabriele Kreutzner, Eva Maria-Warth, **"Don't treat us like we're so stupid and naive": Towards an ethnography of soap opera viewers.** *Remote Control* (Routledge London/New York, 1989), str. 233.

družbenih zahtev in prepovedi in se zato nanj navezujejo predvsem pozitivni občutki in asociacije.

Za večino gledalk je čas predvajanja Santa Barbare ustrezen, nekaj jih redno gleda Kolo sreče, ki je pred tem, ali pa gledajo ponovitev Sove. Glede na način gledanja sem gledalke razdelila v dve prevladujoči skupini. Za prvo je značilno nemoteno, skoncentrirano gledanje celotne nadaljevanke, za drugo pa razpršeno, prekinjano in selektivno gledanje.

V prvi skupini je razvidno večje število samskih žensk in upokojenk, v drugi skupini pa so večinoma poročene ženske in študentke. Veliko gledalk ne spremlja nadaljevanke vsak dan, kar so največkrat komentirale kot "saj takoj veš, za kaj gre". Težko bi torej lahko govorila o točno določenem in ustaljenem urniku pri poročenih ženskah in študentkah, lažje pa pri upokojenkah in samskih ženskah. Poročene ženske z majhnimi otroki morajo usklajevati svoje želje s potrebami drugih, zato je nemoteno gledanje Santa Barbare za njih privilegij. Gospodinje se nikoli ne koncentrirajo samo na eno stvar in delujejo običajno v raztresenosti in zmedu. Soap opera je program, ki navaja ženske na raztresenost in prekinitve ter na zadovoljstva življenja po koščkih. Mnogo intervjuvank je omenilo gledanje samo določenih odlomkov, ki so ali dramatični ali pa v njih nastopajo njihovi priljubljeni igralci. Na nezanimivih delih ali ob določenih igralcih in parih nekatere gledalke ne hajo gledati serijo in se posvetijo gospodinskemu ali ročnemu delu, branju časopisov in knjig. Gledalke pogosto sprejemajo serijo v stanju raztresenosti, ki ga predpostavljajo tudi pisci tekstov, tako da pomembne elemente zgodbe večkrat ponavljajo. Čisti in takojšnji prelomi za Santa Barbaro niso značilni. Tako je npr. končni prelom nekega razmerja večkrat nakazan. Na začetku vsake nadaljevanke so gledalke seznanjene s posameznimi ključnimi prizori iz prejšnje serije.

Veliko intervjuvank je zaposlenih v ženskih kolektivih, kjer je Santa Barbara pogosta tema pogovora. Zaradi tega je kar nekaj žensk začelo gledati serijo, saj so bile sicer izključene iz pogovorov. Komentiranje in napovedovanje dogodkov je del užitka, ki ga producira serija. Bolj seznanjene in izkušene gledalke uvajajo novinke v njeno gledanje. Pogovori se pri nekaterih gledalkah odvijajo tudi potem, ko je televizija že ugasnjena. Proces komunikacije sega do užitka, ki ga nudi izmenjava mnenj s prijateljicami. Torej gledanje ni pasiven proces in sega tudi v druga področja vsakdanjika. Lahko bi torej govorili o vnašanju sfere privatnega v okvir javnega. "Teksti soap oper niso produkt individualnega ali izoliranega branja, ampak predvsem kolektivni konstrukti – kolaborativna branja, ki se dogajajo v majhnih družbenih skupinah, v družini, kolektivu, krogu prijateljev, sosedov."²

Odgovori na vprašanje, ali menite, da je življenje v Santa Barbari lahko realnost, so bili tako nikalni kot pritrdilni, kar kaže na ambivalentno doživljanje serije. Santa Barbara za gledalke je in ni realnost. Veliko jih je bilo mnenja, da takšno življenje velja le za višji sloj prebivalstva v Ameriki. Bogati naj bi imeli čas za zabavo, spuščanje v ljubezenske avanture, eksperimentiranje z življenjem, medtem ko se revni ljudje ukvarjajo predvsem z eksistenco. Fantazija in blišč življenja bogatejšega sloja sta sicer privlačna, vendar nikakor ne odločilnega pomena za gledanje Sante Barbare. Nekatere gledalke so bile mnenja, da takšno življenje velja za vse ljudi, bogate in revne, pri nas in v Ameriki, kar priča o realnosti serije na neki drugi ravni. Meja med fiktivnostjo in realnostjo serije je gibljiva in zabrisana. Santa Barbara je prepoznana kot realna predvsem na čustveni ravni.

Poročena ženska (G – l. 1964, prehrambeni tehnik): *“Stvarnost je takšna, da se vedno lahko najde kdo, ki ti hoče vzeti ženo, denar, ti je najprej dober prijatelj, potem pa te zajebe...”*

Študentka filozofske fakultete (H – l. 1968): *“Kakšni segmenti bi lahko bili realni, npr. vsakodnevni nesporazumi in prepirčki med moškimi in ženskami.”*

Upokojenka (K – l. 1928, delavka): *“Takšni ljudje, ki uživajo v nesreči drugih ljudi, resnično obstajajo.”*

Prav toliko, kolikor je bilo odgovorov, da je Santa Barbara lahko resničnost, je bilo tudi nasprotnih mnenj, ki so serijo označili predvsem kot fikcijo. Na ravni empiričnega realizma Santa Barbara ne prepričuje.

Ločena ženska (C – l. 1953, ekonomski tehnik): *“Nemogoče je, da se v okviru ene družine toliko stvari zgodi. Vsak teden je nekdo obtožen umora ali pa ga s kolom po glavi. Človek bi se v realnem svetu ubadal s služenjem denarja.”*

Poročena ženska (L – l. 1968, geodetski tehnik): *“Nerealno je, kako naklapajo otroke skupaj, pa en umre, potem pa spet oživi po producentovem mnenju, samo da se kaj dogaja.”*

Upokojenka (M – l. 1935, administrativni tehnik): *“V realnosti ljudje ne morejo tako živeti. Nihče nič ne dela, samo preganjajo se.”*

Poročena ženska (B – l. 1945, ekonomski tehnik): *“Če imajo na polica slike otrok, to še ne pomeni odnos mati-otrok. Čudne so te mame v Santa Barbari.”*

Ena osnovnih karakteristik Santa Barbare je, da se nikoli ne konča in da se uganke v njej nenehno množijo. Z nenehnim odlaganjem zadovoljitve želje v pripovedi so gledalke postavljene v pozicijo neskončnega pričakovanja, ki ustvarja zgolj navidezen občutek, da se stvari v pripovedi stalno dogajajo.

“Po Rolandu Barthesu deluje hermenevitična koda, ki sproža uganke, tako da ustvarja pričakovanje (...) osnovni pogoj za

³ Tania Modleski, *Loving with Vengeance: Mass-produced fantasies for women* (Hamden, Conn.: Archon, 1982), str. 88.

resnico: 'resnica, nam povedo te pripovedi, je to, kar je na koncu pričakovanj. Ta oblika implicira vračanje k redu, ker je pričakovanje nered. Toda soap opere se seveda ne končajo. Zato resnice, kot jo vidijo ženske, ni "na koncu pričakovanj" in v vrnitvi k redu, pač pa v samem pričakovanju in neredu.'"³

Nenehni zapleti, skrivnosti, uganke, ki pravzaprav nimajo končnih odgovorov in rešitev, so pomembni dejavniki pri gledanju serije. Zapleti so polni vohunskih in zločinskih labirintov, časovnih in prostorskih skrivnosti. Ko se začne odvijati en klobčič, se začne takoj zapletati že drugi. Številni sledovi in znamenja, ki vodijo k resnici, se izkažejo za zgrešene, kar vzbuja željo gledalk po iskanju "Ariadnine niti". Serija se konča v najbolj napetih trenutkih, ko npr. ostanejo skrivnosti napol izdane ali pa se karakter znajde v novi konfliktni situaciji.

Na ta način gledalke pritegnejo k nadaljnemu gledanju serije. Končnih zaključkov in rešitev ni, saj pripoved temelji na stalnem prekinjanju.

Kontinuirana narativnost, ki ne vsebuje klasične pripovedne sheme, red-motnja reda-vzpostavitev reda, razblinja iluzijo celote, ki jo gledalcem sicer dajejo klasične filmske narativne tehnike. Začasno stabilnost in harmonijo vedno znova ogrožajo prihodnji dogodki, srečen zakon ločitev, harmonično družino sovražniki, skupna praznovanja prepri.

GLEDALSKA KOMPETENCA

Gledalska kompetenca gledalk se kaže na različne načine. Vse so poznavalke drugih soap oper (*Dallas*, *Dinastija*), kar priča o poznavanju specifičnih kodov in konvencij soapopernega žanra. Poleg tega imajo specifično znanje o pripovedih in o karakterjih Santa Barbare. Napovedovanje dogodkov je za velik del gledalk svojevrsten užitek, saj imajo določeno znanje in vednost o preteklosti karakterjev. Tako gledanje serije spremlja občutek domačnosti, ki ni prekinjen kljub uvajanju novih karakterjev in zgodb. Kaj se bo zgodilo, je torej napovedljivo, vendar se zgodi lahko na mnogo načinov, kar dela nadaljevanke zanimivo. Večina intervjuvank ima le grobo predstav o tekstu kot celoti. To pomeni, da sprejemajo ogromne dimenzije teksta selektivno in se osredotočajo predvsem na subjektivno privlačne dele zgodb. Serije so ocenjevale predvsem z vidika resničnosti fikcij oziroma primerjanja z realnim življenjem. Vsebinske kritike najpogostejše zadevajo nerealnost zapletov, redukcijo življenja zgolj na medsebojne odnose, neprikaz delovne sfere življenja, odsotnost prikazovanja materinstva, neprepričljivost in spremljivost karakterjev, sicer pa so gledalke kot najpogostejše negativne značilnosti serije navajale ponavljanje, neizvirnost,

pretiravanje in razvlečenost. Za vse je tudi moteče snemanje serije v studiu in prevlada interierjev ter vmesno reklamno oglašanje. Pogosto je bilo razlaganje osnovnih elementov žanra (nobena od gledalk npr. ni verjela v smrt Masona), kritična distanca do scenarija, pritoževanje nad neustreznim uvajanjem in jemanjem karakterjev iz serije. Večino je motila zamenjava igralcev, tako npr. predvsem Kelly in Kita. To priča o navezavi gledalk na karakterje in na potrebo po določeni konstantnosti in predvidljivosti serije. Nestabilnost vedenjskih kodov karakterjev, ki se vedejo glede na svoje trenutne odnose z drugimi karakterji, je bila večkrat omenjena kot moteča. Večina gledalk je kritizirala plehko in patetično vsebino dialogov in njihovo nenehno ponavljanje ter neizvirnost. Študentka ekonomske fakultete (P – l. 1976): "Dialogi so vseskozi enaki, enolične fraze in standardne fore. Že naprej veš, kaj bo kdo rekel komu. Na dialoge bi mogli dati več poudarka."

Neporočena ženska (O – l. 1963, slavistka): *"Karakterji so se izredno spremenili in niso v skladu s tem, ko sem jih prej gledala. Vidi se, da je na začetku pisal scenarij eden, potem pa drugi."*

Neporočena ženska (O – l. 1963, slavistka): *"Neverjetno, toliko sovražnikov in kriminalcev, ki so proti Capewelovim. Cruza hočejo ubiti samo zato, da lahko Eden jamra."* Neporočena ženska (O – l. 1963, slavistka): *"Vse se vleče. Ko se je hotel C. C. poročiti, pa se ni mogel, se je to vleklo štiri mesece."* Poročena ženska (L – l. 1968, geodetski tehnik): *"Igra je slaba in preveč statična. Samo z rokami malo mahajo."* Študentka filozofske fakultete (I – l. 1970): *"Kadri so ustaljeni, situacije točno predvidene z istimi pari ljudmi,*

Eden (Marcy Walker) se je l. 1988 končno poročila s Cruzom.



⁴ Christine Geraghty, **Women and Soap opera: A Study of Prime Time Soaps** (Polity Press, Cambridge, 1991), str. 44.

⁵ Christine Geraghty, **Women and soap opera: A study of Prime Time Soaps** (Polity Press, Cambridge 1991), str. 132.

⁶ Tania Modleski, **Loving with a Vengeance: Mass-produced fantasies for women** (Hamden, Conn.: Archon, 1982), str. 98.

tako da je vse skupaj zelo statično.” Poročena ženska (B – I. 1945, ekonomski tehnik): “*Moti me, ker je vse snemano v studiju in nič iz narave.*” Iz omenjenih komentarjev je razvidno, da so gledalke kritične do serije, da se lahko od nje distancirajo in jo komentirajo. Zastavlja se vprašanje, kaj je torej tisto, kar kljub vsem pomanjkljivostim dela serijo privlačno in omogoča fikciji, da prodre v življenja gledalk.

ŽENSKI ŽANR

Številne teoretičarke so že iskale razloge za popularnost soapopernega žanra pri ženskem občinstvu. Navedla bom nekaj teorij, katerih relevantnost se mi je posredno potrdila tudi v intervjujih z gledalkami Santa Barbare. Tania Modleski pravi, “da soap opera ne ponuja zrcalne podobe gledalkine lastne družine, ampak nekakšno razširjeno družino, ki je direktno nasprotje njene lastne izolirane, nuklearne družine”.⁴ Družine v soap operah so običajno sestavljene iz več generacij in živijo v istem mestu ter izpolnjujejo kolektivno fantazijo in željo po skupnosti. Soap opere pomirjajo strahove pred družbeno izolacijo in nudijo tolažbo ženskam (zlasti upokojenkam in samskim ženskam), katerih izoliranost korenini v realnih izkušnjah. Poleg tega neskončne in nerešljive dileme soap oper nudijo gledalkam zagotovilo, da niso same s svojo nemočjo in nesposobnostjo ustvarjanja harmonične, trdne družine.

“Mary Cassata je v članku z naslovom “*The More Things change, the More They are the same*” napisala, da je interakcija karakterjev v soap operi znotraj trdne socialne mreže tista, ki nam vzbuja občutke ugodja in varnosti.”⁵

Kljub navidezni spremenljivosti soap opera zagotavlja, da se svet ne spreminja tako hitro, kot je videti. Soap opere z vsemi svojimi zapleti pravzaprav ne presenečajo, prav nasprotno, njihov namen je pomiritev. Soap opere torej ponujajo občinstvu stabilnost in konstantnost ter tako postajajo nepogrešljivi del njihovega življenja.

“Marcia Kinder meni, da je na odprti konec, počasno dogajanje, več viškov naravnana soap opera v skladu z žensko spolnostjo... Poleg tega soap opera kot pripovedna oblika odseva in vzdržuje ‘pravo’ psihološko razpoloženje ženske doma.”⁶ Ženske aktivnosti doma vključujejo neprestano skrb za otroke in prilagajanje moškim potrebam. Oskrbovalsko delo in reprodukcija označujeta ponavljajočo se neprekinjenost brez “napredka”. Tematski redukcionizem prikazovanja medsebojnih odnosov v Santa Barbari za gledalke ni moteč, saj bi socializacijo žensk lahko definirali kot socializacijo za vezanost v medsebojne odnose. Ženske se učijo tkati niti in prepoznavati sebe

v odnosih, vezeh, odvisnosti, skrbi ter imajo zato večje težave z individualizacijo kot moški.

“Konflikti, ki jih ženska prepozna, so torej konflikti vezanosti in vpletenosti. V socializaciji moškega so v ospredju drugačna sporočila: treba se je čimprej osamosvojiti, obvladati meje, ščititi neodvisnost, nevpletenost.”⁷

Soap opere torej osvetlujejo probleme iz življenja, ki se gledalkam zdijo domači in relevantni, in tu je treba začeti iskati razloge za gledljivost in atraktivnost Santa Barbare, ki nenehno ponavlja procese čustvenih dilem v medsebojnih razmerjih, v katerih iščejo ženske svojo samouresničitev.

Santa Barbara je prežeta s tisto posebno “kemijo”, ki ustvarja mehko erotično atmosfero, oblikovano v skladu z žensko naravo.

Spolnost se najpogosteje začne in konča pri poljubih in objemih. Čeprav vseskozi vlada erotično vzdušje in napetost pričakovanja združitve, pa je le-ta samo diskretno nakazana ali pa do nje sploh ne pride. Preden se karakterja intimno zblížata, mine veliko serij. Serija je prežeta z žensko erotično željo, ki vzkipeva ob pričakovanju prvega poljuba. Vse, kar ovira in zavlačuje ta poljub, je treba odkriti. Santa Barbara dovoljuje odprto razkazovanje ženskih fantazij o ženski erotični energiji. Ženske junakinje sledijo predvsem svoji strasti, ne pa zahtevam konvencionalnega zakona.

KARAKTERJI IN EMOCIONALNI REALIZEM

Ien Ang je ugotovila, da je osnova za užitek gledanja soap oper konstrukcija psihološke realnosti. Santa Barbara je realistična na čustveni ravni, kar pomeni, da izkušnja užitka gledalk izhaja iz vlaganja emocionalne energije v gledanje. Užitek je predvsem užitek prepoznanja in je povezan z načinom, kako gledalka bere tekst s svoje specifične subjektivne pozicije.

Dogodki in situacije, obdani z miti in fantazijami, gledalke berejo na metaforičen način. Konkretno situacije v soap operi so simbolične reprezentacije občnih življenjskih izkušenj. “Kar gledalke prepoznavajo za realno, ni vedenje o svetu, temveč je subjektivna izkušnja sveta...”⁸

Življenje so padci in vzponi, nenehen tok med srečo in nesrečo. Ta negotovost in minljivost sreče vzbuja v gledalkah čustva, ki jih je Ien Ang definirala kot tragično strukturo občutenja. Vsaka izpolnitev želje že nosi s seboj svoj konec, nadaljnjo napetost in trpljenje za dosego minljive sreče. Tragična struktura občutenja je po mnenju Ien Ang inkompatibilna s feministično naravnanoostjo, saj ženske še naprej verjamejo v ideale patriarhalne ideologije in pristajajo na stoletja dolga, nerešljiva nasprotja.

⁷ Gabi Čačinovič-Vogrincič, “Notranjost družine: soočenje in odgovornost”. *Časopis za kritiko znanosti* 136/137 (1991), str. 23.

⁸ Ien Ang, *Watching Dalass: Soap opera and the melodramatic imagination* (Routledge London: Methuen, 1985), str. 45.

Kot je bilo že ugotovljeno, Santa Barbara deluje na gledalke na čustveni ravni. Zato poskrbijo karakterji serije, ki po mnenju gledalk predstavljajo realne ljudi v stvarnosti. Bolj kot je karakter pristen, življenjsko in psihološko prepričljiv, večji je njegov uspeh. Učinek naravnosti je najpomembnejši za gledalke, ki težijo k eliminaciji fikcijskih elementov.

Odnos do karakterjev se je pri nekaterih sčasoma tudi spremenil, kar pomeni, da določen karakter postane bolj ali manj priljubljen.

V intervjujih se je izkazalo, da se mnoge gledalke na karakterje čustveno navezujejo in identificirajo z njimi in njihovimi zgodbami. To kaže na psihološko zlitje gledalk s serijo, ki delijo občutek in mnenja o karakterjih, sodijo, ali imajo prav ali ne, se z njimi veselijo in žalostijo, skratka živijo njihov svet. Gledalke najdejo nekaj, kar se navezuje na njihovo življenje, in nato podoživljajo svoja izkustva. Identifikacija s karakterji služi konceptualiziranju konfliktov, ki jih gledalke doživljajo v lastnem življenju in vpletenosti v različna razmerja. Identifikacija z kakim karakterjem se nikoli ne odvija v vakuumu, temveč je možna le znotraj mreže celotne strukture pripovedi.

Stalno vprašanje, ki se poraja ob gledanju serije, je, kakšen človek je to.

To je vprašanje, na katerega sem dobila tudi v intervjujih najbolj izčrpne odgovore, za vsak karakter posebej. Gledalke v intervjujih karakterjev niso samo komentirale, pač pa so razlagale tudi notranjo logiko njihovega ravnanja. Pri ocenjevanju dogajanja in moralnih standardov v Santa Barbari pa so nekatere v luči tega vrednotile tudi lastna realna ali fiktivna dejanja. V Santa Barbari je resničnost mnogokratna, odpira možnosti za različne perspektive moškega in ženske. Moški karakterji ostajajo v senci ženskih, ki so gledalke najbolj pritegnili. Ženski karakterji v Santa Barbari skušajo afirmirati aktivno vlogo ženske. Nemočni ženski karakterji, ki ponavljajo teme ženskega trpljenja, so redki. V seriji je poudarek predvsem na mladih ženskah in ženskah srednjih let, ki iščejo svoje poti s partnerji ali brez njih. Najstnic in babic v seriji ni, s čimer je razpon ženskih karakterjev okrnjen. Tudi karakterja poročene ženske z odraščajočimi otroki in družinskimi obveznostmi skoraj ni. Ženski karakterji niso misteriozni ali enigmatični, kot so pogosto v noir filmih, grozljivkah, kriminalkah. Vedenje in ravnanje žensk v seriji je razumljivo in transparentno, svoja čustva izražajo odprto in neposredno. Številni so močni ženski karakterji, ki izzivajo in blokirajo kontrolo in moč moških ter jim ponujajo svoje alternative, v katerih naj bi bile izpolnjene njihove potrebe in pričakovanja. V Santa Barbari več glavnih ženskih karakterjev govori o stereotipnih vlogah moškega in ženske na način inverzije

oziroma nasprotja od pričakovanega. Ženske pripovedi v veliki meri zadevajo problematično naravo moške identitete in izzivajo tradicionalne socialne spolne definicije. Pozornost avtorjev serije je usmerjena v dramatičnost likov, ki se zavestno sprašujejo o moškosti in ženskosti.⁹

Za večino gledalk je Julija najprepričljivejši ženski karakter Santa Barbare. Sledita ji Eden in Kelly, ki sta zlasti priljubljeni pri mlajših gledalkah, medtem ko sta bili kot negativen in antipatični ženski karakter največkrat omenjeni Gina in Sofija. Ločena ženska (F – l. 1943, ekonomski tehnik): *“Julija mi je najbolj všeč, stabilen in pošten karakter, ki ima smolo v življenju, podobno kot jaz.”* Neporočena ženska (J – l. 1972, upravno-administrativni tehnik): *“Trudim se, da bi bila podobna Eden in da bi reagirala tako kot ona. Včasih mi to uspeva, včasih ne. Eden je dobra, vsakemu hoče pomagati, razumna, nobenemu noče nič žalega. Rada bi imela tudi takšen odnos s svojim fantom.”* Študentka ekonomske fakultete (P – l. 1976): *“S Kelly se še najbolj identificiram. Dogaja se v življenju, da se ne moreš odločiti med dvema.”*

Neporočena ženska (J – l. 1972, upravno-administrativni tehnik): *“Gina mi ni všeč. Je nesramna in se maščuje za vsako stvar.”*

Poročena ženska (L – l. 1968, geodetski tehnik): *“Sofija je skozi ista, sladka, nemogoča, glupo igra. Dolgo je rabila, da je po 30 letih spoznala samoosvajanje.”*

Ženski karakterji Santa Barbare so “konceptualizirani kot tekstualne konstrukcije možnih modelov ženskosti... Karakterji ne funkcionirajo kot modeli vlog, pač pa kot simbolične realizacije ženskih subjektivnih pozicij, s katerimi se gledalke lahko identificirajo v fantaziji.”¹⁰

Fantazija je pojem, ki se izmika empiriji. V skladu s psihoanalitično teorijo fantazija ni neresničnost, iluzija, pač pa realnost zase, del človeške eksistence. Skozi fantazijo se lahko ženska umakne

⁹ Martha Nochimson, **No End to Her: Soap Opera and the Female Subject** (University of California Press, 1992), str. 105.

¹⁰ Ien Ang, “Melodramatic Identifications: Television Fiction and Women's Fantasy”, v M. E. Brown (ur.), **Television and Women's Culture**, (London/Newbury Park/New Delhi: Sage, 1990), str. 83.

Eden in Cruz (A. Martinez) sta prestala premnoge preizkuse, vendar je bila njuna ljubezen dovolj močna, da ju je znova povezala.



onstran omejenosti vsakdanjega življenja in izkorišča druge situacije, druge identitete in življenja. To pomeni, da lahko ženske v fantaziji divje prešuštujejo, morijo, se prepuščajo strasti, perverzijam, želji po moči in nadvladi... Užitek je predvsem v dajanju možnosti subjektu, da zavzame pozicijo, ki je v realnem življenju ne more zavzeti. V fantaziji in fikciji ni konsekvenc in kazni za prevzem različnih identitet kot v realnem življenju. Fantazija in fikcija sta varen prostor prekoračenja urejenega, socialnega življenja, v katerem se je treba obvladovati.

Gledljivost Santa Barbare izhaja tudi iz tega, da fikcijski karakter ni poenoten.

Na razpolago je veliko različnih in protislovnih pozicij ženskosti, seveda v kulturno legitimnem okviru.

V intervjujih so bili moški karakterji pomembni predvsem kot partnerji ženskih karakterjev. V ospredju zanimanja gledalk so bili njihovi odnosi in relacije z ženskami. Glede priljubljenosti ni mogoče narediti nikakršne prednostne liste, ker so mnenja o moških karakterjih zelo različna. Najbolj pozitiven moški lik je Cruz, do drugih (Mason, C. C., T. J., Kit) imajo gledalke ambivalenten odnos in mešane občutke gledalk. Najbolj negativna in nesimpatična lika sta Major in Jeffrey.

Poročena ženska (B – l. 1945, ekonomski tehnik): *“V začetku mi je bil Mason negativen, potem pa mi je postajal čedalje bolj simpatičen. Par mesecev sem gledala samo zato, da bi videla, kaj se bo razvilo med Julijo in Masonom. Navijala sem za njiju in komaj čakala, da bo prišlo do prvega objema.”*

Neporočena ženska (E – l. 1945, ekonomski tehnik): *“C. C. je krasen človek, uspešen in pravi moški. Imajo ga za grobijana, pa ni. V bistvu je družinski človek, vse žene so ga varale.”*

Poročena ženska (G – l. 1964, prehrambeni tehnik): *“Cruz je pošten do vseh ljudi in iskren v ljubezni do Eden. Obdrži svoj karakter.”*

Ločena ženska (A – l. 1942, ekonomski tehnik): *“Jeffreyja ne morem videt. Kako se je morala Kelly zaljubiti v takšno glisto. Ne prenašam živčnih ljudi, se takoj prenese name. Vedno se spomnim, ko je silil vame eden takšen živčen suhec.”*

Poročena ženska (B – l. 1945, ekonomski tehnik): *“T. J. je tip moje mladosti. Blazno rada bi videla, da bi se začela s Kelly že lubčkati. Naj si ga kar privošči. Nakažejo zvezo, potem pa je treba čakati.”*

V Santa Barbari prevladujejo dialogi med nasprotnima spoloma. Ženski karakterji iščejo razumevanje in podporo pri svojih partnerjih, bratih, očetih in prijateljih. Dialogi med istima spoloma so redkejši.

Del ženskega diskurza v Santa Barbari je težnja po feminizaciji moških karakterjev, ki govorijo predvsem o čustvih in se ukvarjajo z medsebojnimi razmerji. Njihova sposobnost

empatije je na visoki ravni, pozorni so na majhne podrobnosti, znamenja, ki nakazujejo žensko čustvovanje in doživljanje.

Moški karakterji skušajo biti torej takšni, kot si ženske želijo, da bi bili. Podobni njim. Čar ženskega narcizma ni toliko v ženski lastni podobi kot v njeni podobi, ujeti v pogledu moškega. Kljub težnji po feminizaciji moških karakterjev v Santa Barbari, ostaja moški svet s svojo drugačnostjo na nasprotni strani in s tem omogoča "pomenjanje" razmerja med spoloma. Tako se ženski karakterji vedno znova znajdejo pred nečim, kar je znano in skrivnostno, blizu in daleč, pomirjujoče in grozeče. Na koncu bi se rada še enkrat ustavila pri fantaziji, ki izraža žensko željo. Javne fantazije so zaznamovane s spolno razliko in posredujejo spolno zaznamovane modele. Če je za moške fantazije značilno izpostavljanje nevarnostim in preizkušnjam, je v središču ženskih fantazij vpletenost v medsebojna razmerja. Fantazije običajno zadovoljujejo nezavedne želje občinstva tako, da ne nasprotujejo družbenemu pojmovanju sprejemljivega. Santa Barbara izraža ženske kolektivne fantazije, ki imaginarno izpolnjujejo emocionalne potrebe žensk in se v svojih arhetipih očitno ne razlikujejo bistveno po kontinentih in državah. Ženske imajo povsod podobne sanje, njihovo središče je ljubezen kot gonilo ženske želje.

V osnovno matrico pripovedi Santa Barbare je vpisana spolna razlika. Odsotnost popolne zveze in komunikacije med moškim in žensko je transparentno gonilo pripovedi, ki jo označujejo ločitve, nesporazumi, oddaljenost, srečanja. Želja po intimnosti in bližini poganja zgodbo naprej. Le tako ostaja spolna razlika, kot tisti vmesni prostor, ki omogoča "pomenjanje". V temelju vseh konfliktov je spolna razlika in iskanje, izguba objekta želje, torej ljubezni. Santa Barbara vseskozi ponavlja spodbudila dejanja v govorici in v ljubezni. Svet Santa Barbare tako afirmira subjektovo usodo ponavljanja dejanj, kar dokazuje dvojje: da smo bitja govorice in da se vsakemu od dejanj omogoča vnovična ponovitev.

Andreja Paljevec, diplomirala sociologijo kulture in etnologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

LITERATURA

- ANG, Ien (1990): *"Melodramatic Identifications: Television Fiction and Women's Fantasy"*. V: M. E. Brown (ur.): **Television and Women's Culture**, London/Newburg Park/New Delhi: Sage.
- ANG, Ien (1985): **Watching Dallas: Soap opera and the melodramatic imagination**, London/Methuen, Routledge.

- COPELAND, Mary Ann (1991): **Soap Opera History**, United States, Mallard Press.
- ČAČINOVIC-VOGRINCIC, Gabi (1991): "Notranjost družine: soočenje in odgovornost". **Časopis za kritiko znanosti** št. 136/137, str. 23.
- DOANNE, Mary Ann (1993): "Ljubezenska zgodba", **Problemi-Eseji** 1-2, 1993.
- GERAGHTY, Christine (1991): **Women and Soap Opera: A Study of Prime Time Soaps**, Cambridge, Polity Press.
- MODLESKI, Tanja (1990): **Loving with a Vengeance: Mass-produced fantasies for women**, New Yourk/London, Routledge.
- NOCHIMSON, Martha (1992): **No End to Her: Soap Opera and the Female Subject**, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press.
- Revija **Stop**, l. 1993 (junij, julij), Ljubljana.
- SEITER, E., BORCHERS, H., KREUTZNER, G., WARTH M., (1989): **Don't treat us like we're so stupid and naive: Towards an ethnography of soap operas viewers**, Remote Control, London/New Yourk, Routledge.

INTERVJUVANKE:

- Ločena ženska (A – l. 1942, ekonomski tehnik)
- Poročena ženska (B – l. 1945, ekonomski tehnik)
- Ločena ženska (C – l. 1953, ekonomski tehnik)
- Neporočena ženska (D – l. 1966, ekonomistka)
- Neporočena ženska (E – l. 1945, ekonomski tehnik)
- Ločena ženska (F – l. 1943, ekonomski tehnik)
- Poročena ženska (G – l. 1964, prehrambeni tehnik)
- Študentka filozofske fakultete (H – l. 1968)
- Študentka filozofske fakultete (I – l. 1970)
- Neporočena ženska (J – l. 1972, upravno-administrativni tehnik)
- Upokojenka (K – l. 1928, delavka)
- Poročena ženska (L – l. 1968, geodetski tehnik)
- Upokojenka (M – l. 1935, administrativni tehnik)
- Ločena ženska (N – l. 1951, administrativni tehnik)
- Neporočena ženska (O – 1963, slavistka)
- Študentka ekonomske fakultete (P – 1976)
- Neporočena ženska (R – l. 1953, prevajalka)
- Upokojenka (S – l. 1932, kuharica)

Ilustracija: Maxfield Parish



OIKOS

Filozofija smeti

12 tez

1) *Pri opredeljevanju pojma dobro življenje danes upoštevamo predvsem človekovo sožitje z naravo.*

Antični pojem dobrega življenja je bil usmerjen v *socialno skupnost*. Človek kot zoon politikon, kot družbeno bitje, je svojo pravo naravo lahko razvil šele v družbi. Življenja v polisu se je udeleževal kot svobodni prebivalec mestne države. Sodeloval je v demokratičnih govorih in pri odločanju. Moderna družba pa ni bila več usmerjena v avtarkijo in samozadostnost, temveč v *bogastvo in ekspanzijo*. Kot *homo faber* ali *homo oeconomicus* je človek proizvajal blago. Njegove predstave o dobrem življenju so temeljile na potrošništvu oz. na kopičenju bogastva, ki je predstavljalo potencialno potrošništvo. Sedaj pa se pojem dobrega življenja opredeljuje glede na *sožitje z naravo*. Ker je človek del narave, se vsako nasilje proti zunanji naravi obrne v nasilje proti človeški naravi sami. Zdi se, da lahko dostojno živimo le v naravi, ki je ne degradiramo na raven golega sredstva, temveč jo priznamo zaradi nje same.

2) *Smeti so simptom motenih odnosov med človekom in naravo in s tem tudi simptomi spodletelega življenja.*

Maloštevilno prebivalstvo, prednostna vloga kmetijstva, idilične oblike obrti in trgovanja so v antičnih časih omogočali, da smeti niso povzročale težav. Ekspotencialna rast prebivalstva, industrijska revolucija in mednarodna trgovina pa so povzročile, da so smeti v moderni dobi postale dejstvo, ki ga ni mogoče spregledati. Toda dozdevalo se je, da je narava na voljo v neomejenih razsežnostih, ki ne zagotavljajo le dobave vode, zraka, energije, rudnin itd., temveč tudi prostor za odlaganje umazanije in odpadkov. Šele sedaj se smeti pojavljajo kot simptom *motenih odnosov* med človekom in naravo in s tem kot simptom *spodletelega življenja*. Nespremenjeni industrijski sistem, ki se neovirano razrašča, boleče nasprotuje predstavam o dostojnem človeškem življenju.

3) *Smeti ogrožajo ekološko ravnovesje in s tem življenje, zato so zadobile univerzalni pomen.*

Smeti so zaradi svoje univerzalnosti postale simptom spodletelega življenja. Smeti niso več tisto, kar vržemo v koš in kar potem odpeljajo smetarji ter odstranijo na način, ki dovoljuje tabuizacijo. Prvič, smeti so *navzoče povsod*: v zraku, vodi, zemlji; v obliki saj, strupenih snovi,

žarčenja itn. Naša čutila morajo neprestano sprejemati in obdelovati dražljaje (smrad, hrup, kožne dražljaje, strupe v hrani), ki prihajajo iz onesnaženega okolja. Drugič, odpadki povzročajo *bolezni* (alergije, rak na žlezi ščitnici, kožne bolezni), *izumiranje* mikroorganizmov, rastlin in živali. Le znanost, ki presega preproste kavzalne povezave in naravo razume v celostnih povezavah in prepletenosti, lahko zapopade, do kakšne mere lahko odpadki motijo celotno ekološko ravnovesje in ogrožajo obstoj življenja.

4) *Smeti so končna točka v izmenjavi snovi med človekom in naravo, so nekaj mrtvega, ki pa hkrati razvija uničujočo aktivnost.*

Človeško življenje temelji na izmenjavi snovi z naravo, to izmenjavo pa omogoča delo. Dokler človek diha, je, pije itn., le da bi zadovoljil svoje preproste, telesne potrebe, ostaja vpet v ekološke *krogotoke*. Pri tem sicer nastajajo odpadki (ostanki, umazana voda, blato itn.), ne pa smeti v pravem pomenu besede. Čim pa človek svoje potrebe razširi in izpili, prične prelamljati krogotoke snovi. To ne postane očitno kar takoj, ampak šele z razvojem proizvodnje. Na eni strani človek naravi odvzema stvari (rudnine, energijo itn.), ki jih narava ne more reproducirati ali pa vsaj ne tako hitro, kot ji jih človek odvzema. Po drugi strani pa človek naravi vrača stvari (iztrošene rudnine, kemične in jedrske odpadke), ki jih le-ta ne more uvesti nazaj v svoje presnovne cikle ali pa vsaj ne tako hitro, kot ji človek to nalaga. Smeti so torej *končna točka linearnega procesa*. So končna točka procesa, v katerem narava izgublja zmožnosti, da bi vstopila v krogotok izmenjave snovi s človekom ter spočetjala in ohranjala življenje. Smeti so potemtakem nekaj (za pregledne, človeške časovne razsežnosti) *dokončnega, absolutnega* in *mrtvega*, so snov, ki je izgubila vse produktivne možnosti. Hkrati pa so smeti tudi začetek. So nekaj mrtvega, kar razvija izredno *uničujočo aktivnost*, nekaj, kar asimilira živo in ga potegne v vrtnec propada.

5) *Industrijska proizvodnja je proizvodnja smeti (ki poteka posredno preko proizvodnje uporabnih proizvodov).*

Zelo razširjeno je mnenje, da so odpadki le akcidentalije proizvodnje in potrošnje, da nastajajo po naključju, nehote, zaradi površnosti in nepazljivosti in bi se jim lahko izognili, če bi skrbneje načrtovali, poskrbeli za gospodarnejšo embalažo ali pa se povsem odpovedali razkošni embalaži. Potemtakem naj bi industrijska proizvodnja prinašala 1) hotene uporabne proizvode in 2) nehotene stranske proizvode (kot so izpušni plini, odplake, iztrošeni stroji). Dejstvo pa je, da so smeti bistveni in substancialni del industrijske proizvodnje oziroma da bi industrijsko proizvodnjo lahko definirali prav kot spreminjanje narave v smeti. Razlikovali bi lahko tri oblike smeti:

- prvič: odpadke, ki nastanejo kot nehoteni stranski proizvod pri proizvodnji uporabnih predmetov (npr. izguba energije);
- drugič: odpadke, ki jih tvorijo industrijski proizvodi, ki jih na trgu ni bilo mogoče prodati;
- tretjič: odpadke, ki jih tvorijo sami industrijski proizvodi, potem ko jim poteče rok uporabnosti.

Uporabni proizvodi so torej potencialni odpadki. Samo vprašanje časa je, kdaj se bodo iz enega spremenili v drugo, pri čemer slaba kakovost, spremenljiva moda, tehnične inovacije itn. prispevajo k temu, da rok uporabnosti postaja vedno krajši in da se to spreminjanje odvija pospešeno. Precej realistično zveni šala proizvajalca smuči: "Proizvodnja para smuči traja le še eno uro, najboljše pri tem pa je, da so smuči tehnično zastarele, čim so izdelane."

6) *Uporaba energije proizvaja odpadke v obliki toplote, ki segreva zemeljsko atmosfero.*

Enačenje industrijske proizvodnje s proizvodnjo odpadkov (uporabni proizvodi so posredna, vmesna stopnja) potrjuje tudi uporaba oziroma izguba energije. Vsaka proizvodnja temelji na izgubi in s tem na *disipaciji energije*. "Disipacija" pomeni, da se energija, ki je vezana v premogu, olju, elektriki, gibanju itn., spreminja v prosto, "potujočo" energijo (t.i. toploto nizkih temperatur). Prvič: v zaprtih sistemih teče energija vedno le v *to* smer, z višje na nižjo raven. Drugič, disipirana energija ni več na voljo, to pomeni, da je ni več mogoče spremeniti v uporabno energijo. Po drugem zakonu termodinamike (oz. z njegovim prenosom na področje

ekonomije, kot ga je prvi storil *Nicolas Georgescu-Roegen*) bi lahko smeti na splošno definirali kot disipacijo energije v smislu entropije ali kot prehod iz reda v kaos. Segrevanje zemeljske atmosfere kot energetski odpadke je torej druga končna točka linearnega razvoja odnosov med človekom in naravo. Dosedanji napredek entropije, ki je "temeljni zakon o propadanju", srečujemo v obliki naraščajočega segrevanja zemeljske atmosfere in kopičenja snovnih ostankov industrijske proizvodnje.

7) *Preimenovanje smeti v "uporabne odpadke" je ideologija v interesu neprekinjenega, naivnega potrošniškega načina življenja.*

Preimenovanje smeti v "uporabne odpadke" in smetarjev v "zbiralce uporabnih odpadkov" ni le efemizem. V njem se skriva tudi ideologija, ko iz resničnega drobca nastaja absolutna celota. Drži, da ni vse, kar vržemo v stran, zato tudi že smet. Med tem se najde marsikaj (npr. star papir, staro železo, odplake, odpadni gradbeni materiali), kar še ima uporabno vrednost, kar še lahko recikliramo in kot "sekundarno surovino" uvedemo nazaj v proizvodni postopek. Napačna pa je domneva, ki jo predpostavlja takšno preimenovanje, namreč, da bi lepega dne bilo mogoče celotno proizvodnjo organizirati v ciklih. Takšne predstave prestrašenim potrošnikom omogočajo, da se znebijo slabe vesti in se prepustijo stari naivnosti. Reciklaža zgolj upočasni spreminjanje narave v smeti, ne pomeni pa prekinitve tega linearnega procesa.

Ta hip mnogi proizvajalci avtomobilov v reklamah razglašajo, da je njihove proizvode mogoče reciklirati. V nekem oglasu lahko preberemo: "Novi saab. Teža: 1410 kg. Od tega lahko recikliramo kar 1269 kg." Nikjer podatka, kaj se zgodi s preostalimi 141 kg; nikjer podatka, kolikokrat je mogoče ponoviti postopek recikliranja in kolikšna je pri tem izguba kakovosti; nikjer podatka, koliko izpušnih plinov bo avto v svojem življenju izdihnil; pa tudi podatka, koliko smeti je nastalo že med samo proizvodnjo, ne najdemo nikjer.

8) *Meja med odpadki in smetmi ima zgodovinsko razsežnost.*

Odvoz smeti, ki je po tradiciji naloga občin, v vedno večji meri prevzemajo privatna

podjetja. To nas opozarja na dejstvo, da ni jasne *meje med odpadki in smetmi*, torej med tem, kar še vsebuje snovi, ki jih je mogoče reciklirati, in tistim, kar takšnih snovi ne vsebuje več. Pri tem ne gre le za vprašanje snovi, temveč predvsem za vprašanje profita. Smeti pravzaprav ne moremo preprosto definirati kot tisto, kar nima nobene uporabne vrednosti več, temveč kot tisto, kar se ne splača več reciklirati, ker ob potrebnem vložku kapitala, tehnike in energije ne obeta zadostnega ekonomskega dobička. S tem pojem smeti zadobi tudi *zgodovinsko razsežnost*. Morda bomo nekoč z uporabo cenejše (npr. sončne) energije to mejo lahko premaknili, prav gotovo pa je ne bomo mogli odpraviti.

9) *Vsakršno odstranjevanje smeti je končno skladiščenje. Napredek je mogoč le na področju prostorske koncentracije.*

Obstoj čistilnih naprav in filtrirnih sistemov, novih zažigalnih tehnik in biogenetskih razgrajevalnih postopkov itn. zamegljuje dejstvo, da navsezadnje obstaja le en način odstranjevanja smeti, namreč *končno skladiščenje*. Na deponiji se na koncu zbere vse, kar nima nobene ekonomske ali uporabne vrednosti več. Napredek pri odstranjevanju smeti je mogoče doseči le tako, da smeti *prostorsko koncentriramo*, jih npr. ne razpihavamo v zrak, temveč jih ujameмо s filtri ali zgostimo s sežigom. Smetem se na ta način sicer ne izognemo, a vsaj vemo, kje so, in na ta način jih lažje nadziramo. Toda: za večino in predvsem za najbolj ogrožajoče oblike smeti (izpušne pline, ogljikov dioksid, toploto nizkih temperatur itn.) do danes še ne obstajajo načini prostorske koncentracije. Negotovo je, če bo takšne postopke sploh kdaj mogoče tehnično izvesti.

10) *Trenutne diskusije o problemih s smetmi predpostavljajo ekonomsko rast. Okvirni družbeni pogoji za proizvajanje smeti ostajajo nedotakljivi.*

Udeleženci aktualnih diskusij problem smeti obravnavajo predvsem s treh vidikov. Z ekonomskega vidika: kako naj s podražitvami preprečimo nastajanje smeti, ali pa, kako naj finančno uredimo odstranjevanje smeti. S tehničnega vidika: kako naj "logistično" ali na

tehnično učinkovitejši način odstranjujemo smeti. S pravnega vidika: kako naj definiramo odgovornost in kako naj jo porazdelimo med udeležence na trgu. Okvirni družbeni pogoji, ki določajo ekonomsko rast, pri tem ohranjajo nedotakljivi status dejanskih in nujnih predpostavk. Preprosta soodvisnost ekonomske rasti in kopičenja smeti v teh diskusijah ni priznana za teoretski in praktični izziv, pač pa je takšen izziv iskanje načinov, kako bi zagotovili ekonomsko rast takšno, kot je, in hkrati čim boljše preprečevanje kopičenja smeti. Toda to kopičenje bo naraščalo tako, kot narašča onesnaženje ozračja: katalizatorji sicer zmanjšujejo strupene izpuhe pri posameznih avtomobilih, medtem pa se število avtomobilov na cestah stopnjuje. Vsako zmanjševanje smetenja pri proizvodnji posameznih artiklov izgublja pomen zaradi vedno večjega obsega proizvodnje v procesu ekonomske rasti. Tako se bodo smetišča še naprej širila, človekov življenjski prostor pa se bo krčil.

11) Ekološko tržno gospodarstvo temelji na protislovju, saj država pobira davke iz rasti kapitalizma, ki proizvaja smeti, višina pobranih davkov pa določa obseg ekološke regulacije in s tem tudi obseg preprečevanja proizvodnje in odstranjevanja smeti.

Ekološko tržno gospodarstvo poskuša s pomočjo države uravnati gospodarske procese. Z uvajanjem *ekoloških davkov* na potrošno energijo in emisijo ogljikovega dioksida, kar med drugimi zagovarja tudi Al Gore, ter s *subvencioniranjem* nadomestnih snovi ali nadomestnih tehnologij naj bi kapitalistična rast postala znosna (tako kot naj bi *socialno tržno gospodarstvo* omogočalo, da bi kapitalistična rast postala *socialno* znosna). Država zbira davke ravno iz tiste rasti, ki jo namerava uravnati; višina zbranih davkov pa določa obseg regulativnih ukrepov. Rast (s porastom proizvodnje smeti) kot ekonomski cilj hkrati spodbuja in zavira uresničevanje ekoloških ciljev (preprečevanje smeti, recikliranje smeti). Oba cilja lahko potemtakem uresničujemo le hkrati, čeprav se vzajemno izključujeta. Medtem ko ob pospešeni rasti poskušamo (vsaj deloma) popraviti "stare grehe" dosedanje rasti, se nove smeti kopičijo in bohotijo v samostojnem življenju, ki ga naravoslovci sploh še niso raziskali.

12) Dobrega življenja ne moremo uresničiti niti na obstoječih temeljih osamosvojenе ekonomske rasti niti s ponovno vključitvijo človeka v "kozmične krogotoke". Potrebujemo nove oblike družbene organizacije.

V družbi trenutno prevladuje nekakšen smetarski pragmatizem. V liberalni demokraciji dobro življenje temelji na svobodnem potrošništvu, ki ga omogoča ekonomska rast. Ta je nedotakljiva; ekološko tržno gospodarstvo poskuša zgolj upočasniti in zavlačevati uničenje, ki ga povzroča ekonomska rast. Kot alternativa se je razvila nekakšna metafizika smeti, ki dobro življenje definira kot reintegracijo človeka v naravne, "kozmične krogotoke". Zaradi odgovornosti za svet in za bodoče rodove naj bi pragmatično hierarhijo, ki vključuje preprečevanje, recikliranje in odstranjevanje smeti, nadomestili izključno le s preprečevanjem smetenja. Pri tem ne manjka namigov, da je ta cilj treba uresničevati tudi s prisilo in omejevanjem liberalnih svoboščin. – Kdor se želi izogniti omejenim pragmatičnim oz. metafizičnim skrajnostim, t.j. svobodi brez odgovornosti oziroma neposredni odgovornosti, mora ukrepati. Če priznavamo, da je obstoječa oblika gospodarske rasti vzrok za naraščanje količine smeti, se nam (hipotetično) odpirata dve poti. Prva možnost je, da predstavimo, kakšna bi bila kvalitativno drugačna rast, ki ne bi proizvajala smrtno nevarnih smeti. Druga možnost pa je, da pokažemo, kako bi dinamične družbe lahko spremenili v stacionarne, rastoče ekonomije pa v upadajoče – oziroma kako bi takšno spremembo lahko izvedli brez socialnih uporov in političnega diktata.

Prevedla Špela Košnik Virant

Wolfgang Habermeyer, magister, doktorand etnologije, München.

Konrad Lotter, doktor filozofije, predavatelj na Inštitutu za splošno in primerjalno književnost Univerze v Münchnu.

Besedilo je prevod razprave "Philosophie des Mühlhs – 12 Thesen", iz münchenskega časopisa za filozofijo Widerspruch, letnik. 14. (1994), zv. 25, str. 11-16.

Zelena ostrina

Kakor hitro je nemški biolog Ernst Haeckel leta 1866 formuliral termin "ekologija", je ta pojem postal podlaga za najrazličnejše radikalne družbene filozofe. Medtem ko so eni na tej podlagi iskali nove, pozitivne rešitve nepravčnosti, revščine, lakote, trpljenja ipd., so bili drugi nevarnejši. Young (1990: 128) med najnevarnejšimi omenja naciste, ki so verjeli, da človeška družba ne more transcendirati zakonov narave, kapitalizmu in *laissez-faire* ekonomiji pa so naprotovali tudi iz domnevnih ekoloških razlogov¹. Ukvarjali so se z organskim kmetovanjem; tako je Himmler ustanovil več eksperimentalnih organskih kmetij, med njimi tudi koncentracijsko taborišče Dachau. Hess se je navduševal nad biodinamičnim kmetovanjem, homeopatsko medicino in naturizmom, vendar je njegova "izdaja" leta 1941 sprožila odpor proti organskemu kmetovanju in nudizmu, kar je bilo odslej videno kot deviantni pojav.

Radikalno naravovarstvo je povezano s protesti proti vojni v Vietnamu, bojem za pravice črncev in drugih manjšin. Mejnik naj bi bil po navedbah Manesa (1990: 47-49) 22. april 1970, dan Zemlje, ko je 250 tisoč ljudi na demonstracijah v Washingtonu zahtevalo odločnejše akcije za zaščito narave, 100 tisoč ljudi v New Yorku protestiralo proti industrijskemu onesnaževanju, v šolah po vsej ZDA pa so razpravljali o naravovarstvenih temah. To naj bi bil dogodek, ko so se Američani zavedeli, da so prišli do "zadnje meje" neomejene ekspanzije v omejenem svetu.

¹ Omenimo naj tudi čas romantike, ki je v 19. stoletju dala dodaten zalet antisemitizmu. V tej dobi so se že začele kazati pogubne ekološke posledice industrializacije. Častilci narave romantiki so za ekološko škodo okrivili tiste, ki naj bi bili nosilci industrializacije, to pa naj bi bili, glede na implicitno navzoč antisemitizem, bogati Židje, ki naj bi na škodo narave (pa tudi ljudi) hoteli brezobzirno postati še bolj bogati, kot naj bi tudi sicer že bili.

Manes še navaja, da je bilo že v zadnjem obdobju 60-ih let sprejetih kar nekaj zakonov za zaščito narave (nacionalni zakon o politiki do okolja 1969, zakon o zaščiti ogroženih vrst 1969, zavrnitev nacionalnega zakona o zaščiti in gospodarjenju z gozdovi, katerega pokrovitelj je bila industrija gradbenega lesa, ki je poskušala izkoristiti takratno potrebo po lesu za dovoljenje za intenzivno izsekavanje gozdov), vendar od dneva Zemlje politiki niso več mogli zanemarjati naravovarstvenih vprašanj.

Naravovarstvene organizacije, celo tiste konzervativnejše (*Sierra Club*, *Audubon Society*), so postajale čedalje uspešnejše, čeprav so ugotavljale, da vprašanja okolja vzbujajo pozornost tudi takih ljudi, katerih končni cilj naj bi bil rušenje demokratičnih institucij. V 70-ih letih, ko je njihova vloga postajala čedalje pomembnejša in so za svoje delovanje začele dobivati večje vsote denarja, pa so začele zaposlovati profesionalce. Tako so se po mnenju tistih, ki so trdili, da je čas za radikalnejše rešitve, spremenile v potrošniško usmerjene korporativne birokracije oz. postale idealen kraj predvsem za karieristične profesionalce in manj za idealistične naravovarstvenike. Tudi oblasti so začele upoštevati mnenja naravovarstvenih organizacij, začele pa so tudi zaposlovati ljudi iz teh organizacij. Manes še dodaja, da so se mnogi, ki so želeli narediti kariero v vladi, začeli seliti v Washington, hkrati pa so njihova stališča postajala bolj kompromisna in zmernejša, da se z ekstremnimi predlogi ne bi zamerili potencialnim delodajalcem.

V očeh mnogih je bila to izdaja. Tako je norveški filozof Arne Naess leta 1973 objavil prvo napoved moderne ameriške radikalne ekologije. Gre za kratek članek "Plitka in globinska, dolgoročna ekologija", v katerem opisuje razkol med profesionalnimi, velikimi, birokratskimi organizacijami, ki si prizadevajo le za kozmetične popravke in zmanjšanje onesnaževanja, drugo, manj vplivno gibanje pa je bilo globinsko v zahtevi po radikalni spremembi odnosa naše civilizacije do naravnega sveta. Do pravega razkola pa je prišlo ob koncu 70-ih let, ko naj bi bil sprejet zakon, ki bi določal, katera območja bi ostala nedotaknjena in katera naj bi bila odprta za eksploatacijo. Ta zakon, imenovan RARE II (*Roadless Area Review and Evaluation*), so podprle tudi vse glavne naravovarstvene organizacije, čeprav mu je bilo očitano, da je pristranski v korist lesne industrije, da je predlagal premalo ozemlja, ki naj bi bilo zaščiteno, pa še tu je bil preveč restriktiven in ni upošteval številnih dejavnikov, zaradi katerih bi kako območje moralo biti zaščiten.

Zakon, ki je zaradi številnih protestov kasneje sicer neslavno propadel, je tako pokazal ne samo nemoč glavnih naravovarstvenih organizacij, temveč tudi stopnjo njihove povezanosti z oblastjo. Mnogi naravovarstveniki se tako niso

več mogli istovetiti s tako politiko. Eden izmed njih je bil tudi Dave Foreman, član *Wilderness Society*, ki je leta 1980 skupaj s prijatelji ustanovil eno prvih radikalnih organizacij *Earth First!*

Radikalni naravovarstveniki niso več verjeli, da bo znanost, ki je ekološke probleme povzročila, te težave kdaj v prihodnosti tudi rešila. V ekoloških problemih so videli imanentno posledico tako kapitalizma kot socializma, zato so zahtevali radikalne družbene spremembe (Manes, 1990: 58-69).

Radikalni ekologi trdijo, da za ekološko uravnoreženo sožitje človeka z živim in neživim okoljem ni primeren noben družbeni sistem. Mc Laughlin (1993: 30) trdi, da kapitalizem že v temeljih ni kompatibilen s skrbjo za okolje iz treh razlogov. Prvič, trgi niso ekološko primerni modeli človekove interakcije s preostalo naravo, saj družbeni dejavnik določa, zakaj in kako se bo proizvajal neki izdelek in ne kak drug. Drugi razlog je ta, da ima kapital vedno svojo ceno, zato je dejavnik prihodnosti sistematično prezrt, kar pa je nezdružljivo z idejo ekološke uravnoreženosti. In tretjič, kapitalizem zahteva neomejeno rast v svetu omejenih virov.

McLaughlin (1993: 49-54) pa tudi v socializmu oz. komunizmu ne vidi alternative. V začetku je kazalo, da bo v socializmu moč doseči uravnoreženo sožitje.

Kmalu potem, ko so boljševiki prevzeli oblast, je Lenin sprejel stroge ukrepe za ohranjanje narave. Leta 1920 so tako na južnem Uralu ustanovili naravni rezervat, v katerem so bili prepovedani vsakršno ribarjenje, lov in celo nabiranje jajc. Kmalu so ustanovili številne druge rezervate, kjer so znanstveniki preučevali nespremenjene ekološke ekosisteme. V letih 1925 do 1929 se je površina takih naravnih rezervatov v Sovjetski zvezi s 6000 km² povečala na 21000 km². Toda v spreminjajočih se družbenih okoliščinah in uveljavljajoči se aplikativni znanosti se je krepila struja, ki je zagovarjala ekonomsko upravičenost teh rezervatov. Leta 1929 je sovjetski kongres za ohranjanje narave razglasil potrebo po ekonomski upravičenosti takih rezervatov, leta 1934 pa je prišlo do prvih aretacij uglednih ekologov, ki se s to usmeritvijo niso strinjali. Ekologija je v očeh novih oblastnikov tako postala reakcionarna, saj je dokazovala, da narava postavlja meje človekovi kreativnosti pri spreminjanju okolja. Do zgodnjih 50-ih let sta bili dve tretjini prejšnjih rezervatov namenjeni lovu in kmetijstvu, tretjino pa so spremenili v eksperimentalne kmetijske postaje.

Izkazalo se je, da je s centralnim planiranjem mogoče skrbno in pametno voditi politiko ohranjanja naravnega okolja, vendar je mogoče že s preprostimi administrativnimi prepovedmi in ukazi vse napore tudi izničiti. Ker je bila v Sovjetski zvezi pro-

***Radikalni naravovarstveniki verjamejo,
da bo le korenita družbena
sprememba, ko bodo ljudje spet živeli
podobno kot lovsko-nabiralniška
plemena, omogočila sožitje z naravo.***

dukcija najvažnejši cilj, je bilo to na škodo ohranjanja narave. McLaughlin (1993: 52) namreč trdi, da mora vsaka družba poskrbeti vsaj za minimalno materialno blaginjo ljudi, več blaginje pa pomeni tudi bolj poslušne državljane in torej večji politični nadzor. Sovjetska vlada je centralni plan zlahka podredila temu načrtu.

Tudi socializem pa je že načeloma nezdružljiv z ekološko uravnoveženim razvojem, nadaljuje McLaughlin (1993: 53). Vsak centralizirani socializem mora namreč uporabljati birokratske procedure za izvajanje potrebnih administrativnih nalog pri vodenju družbe. Ekologija pa je nezdružljiva z birokratsko racionalnostjo. Drug problem se pojavlja ob domnevi, ali je človek res sposoben voditi ekološko uravnovežen ekološki razvoj.

* * *

Radikalno naravovarstvo torej ne verjame, da bo človeštvo v prihodnje sposobno voditi ekološko uravnoveženo politiko in da bo znanost v prihodnosti toliko napredovala, da bo rešila vse ekološke potrebe in probleme. Radikalni naravovarstveniki verjamejo, da bo le korenita družbena sprememba, ko bodo ljudje spet živeli podobno kot lovsko-nabiralniška plemena, omogočila sožitje z naravo.

Radikalni naravovarstveniki se za ohranitev narave državi upirajo z vsemi sredstvi, tudi nasilnimi, predvsem takrat, kadar uničevalci narave ne spoštujejo zakonov. Razvili so številne tehnike *ekotaže*, ekoloških sabotаж, ki naj izkoriščevalcem narave preprečijo možnost izropanja. Zabijali so žeblje v drevesa, da bi tako poškodovali lesne mline, ko bi bil les v obdelavi. Ko so gozdni delavci začeli odkrivati žeblje s pomočjo detektorjev kovin, so se tudi radikalni ekologi modernizirali: začeli so uporabljati keramične žeblje, ki jih detektorji niso mogli odkriti. Sabotirali so delovne stroje, pripravljali prepreke, da bi tako onemogočali ekološko sporna dela, plezali na drevesa, da jih gozdarji ne bi mogli požagati... Škoda, ki so jo tako povzročali, se je kmalu povzpela v desetine milijonov ameriških dolarjev.

Oblasti držav, ki so se srečevale z dejavnostjo radikalnih naravovarstvenikov, so se ostro odzvale, lahko bi celo rekli, da pretirano. Manes (1990: 184) tako navaja, da so policisti in agenti FBI sredi 70-ih let v Minnesoti proti kmetom, ki so protestirali proti škodljivim ukrepom elektroindustrije, uporabili nasilje, aretirali 140 oseb, več ljudi pretepli in enega od protestnikov naredili invalida. Francoska vlada je julija 1985 v vodah Nove Zelandije razstrelila ladjo *Mavrični bojevnik* ekološkega gibanja *Greenpeace*, v eksploziji pa je umrla ena oseba (ibid.: 200). Tudi sicer se francoska vlada ne obotavlja

uporabiti sile, ko gre za vprašanja jedrske energije. V francoskem Melvillu je policija leta 1977 med protijedrskimi demonstracijami ubila eno osebo in več sto ranila (ibid.: 201).

Oblasti prizadetih držav pa so razvile tudi druge, manj drastične metode. Pri aretaciji Davida Foremana, enega od ustanoviteljev radikalne organizacije *Earth First!*, je ameriški FBI leta 1989 uporabil metodo, ki bi jo pripisali kakšnim zakrknjenim stalinistom. Foremana so aretirali ravno na obletnico njegove poroke, ženi pa so prijazno svetovali, naj se čimprej loči, da bi si tako rešila glavo (ibid.: 194).

Za nadvse dobro metodo zastraševanja radikalnih naravovarstvenikov so se izkazale tudi tožbe. Velika podjetja tožijo radikalne naravovarstvenike za materialno in/ali moralno škodo, ki naj bi jo utrpela zaradi njihove dejavnosti. Posamezniki, čeprav kasneje večinoma dokažejo, da so obtožbe neupravičene, se morajo braniti na sodišču. Za obrambo najamejo odvetnike, katerih honorarji pa se vzpenjajo v desetisoče dolarjev. Ker naravovarstveniki takih vsot ne morejo plačati, so prisiljeni, zato da bi podjetja umaknila tožbe, obljubiti, da se umikajo iz javnega življenja. Manes (ibid.: 204) navaja ugotovitve triletnih raziskave, ki sta jo leta 1988 objavila Penelope Canan in George Pring z denverske univerze, da gre za načrtovano in organizirano politiko.

Celo tradicionalno liberalna islandska vlada je pri Paulu Watsonu ravnala histerično. Ta radikalni naravovarstvenik in dva

*Oblikovanje panoja in foto:
Mizz art – Živo Zeleni.*



njegova prijatelja so leta 1986 v protest, ker je neko islandsko podjetje spretno izkristilo pravne praznine v prepovedi lova na ogrožene kite, povzročili veliko škodo na predelovalnih obratih za kitovino in uničili dve kitolovki. Zatem so vsi trije pobegnili. Watson se je leta 1988 vrnil v Islandijo in se prijavil oblastem. Spoštoval je pravila svoje organizacije, da člani sprejmejo moralne in legalne posledice svojih dejanj. Islandska vlada ga sicer ni postavila pred sodišče, saj bi tako opozorila na svojo politiko do lova na kite, ga je pa brez obtožbe za 24 ur zaprla in kasneje izgnala, ne da bi navedla razlog za to. To je bilo dejanje brez predsedana v zgodovini liberalne Skandinavije. Še več, islandski policisti so zaprli več novinarjev, ki so Watsona želeli samo intervjuvati (ibid.: 114-117).

Do danes naj bi se oblikovalo pet glavnih vej radikalnega naravovarstva (McLaughlin 1993: 198):

1. *Na človeka usmerjeno naravovarstvo (human centered*

Osnovna podmena ekofeminizma je "prepričanje o podobnosti mišljenja moških, da imajo na eni strani pravico izkoriščati naravo, na drugi pa izkoriščati ženske ... Sedanja ekološka kriza je posledica tradicionalne izključitve žensk iz patriarhalnih institucij, med katerimi je najbolj nevarna 'znanost', ki v današnjih časih nadomešča religijo."

environmentalism). Izhodišče je priznavanje ekološke krize, zato so v interesu človeštva potrebne radikalne družbene spremembe. Ta pristop je zlasti privlačen za tiste, ki se še niso odrekli antropocentristični poziciji. Omejenosti tega pristopa postanejo vidne pri vprašanjih, kot je divjina, primeren obseg človeštva, ipd. (McLaughlin: 198).

Med glavnimi kritiki te veje so tisti radikalni naravovarstveniki, ki poudarjajo, da se na človeka usmerjeni naravovarstveniki še vedno gibljejo v antropocentrični perspektivi. Radikalni naravovarstveniki si namreč prizadevajo

za "ekocentrično" pojmovanje človeka. Naj tu izpostavimo razliko med biocentričnim in ekocentričnim. Medtem ko biocentризem poudarja, da je življenje, *bios*, središče nove etike, pa se zagovorniki "ekocentrizma", predvsem globinski ekologi, zavzemajo za etiko, ki bi vključevala celotno skupnost živega in neživega, ki tvori ekosistem (Manes, 1990: 144).

2. *Socialna ekologija*. Ta poudarja potrebo po ukinitvi vsakršnih hierarhij, da bi lahko vzpostavili ekološko skladne odnose med človeško družbo in preostalo naravo. Človeštvo namreč ne more spremeniti načina ravnanja s svojimi viri, dokler ne spremeni načina ravnanja s sočlovekom. Ko bi bila odpravljena vsakršna hierarhija, bi človeštvo lahko posegalo v evolucijo in jo na neki način pospeševalo (McLaughlin, 1993: 215).

"Narava bo zaradi človekovega posega tako pridobila intencionalnost, možnost razvoja kompleksnejših življenjskih oblik in možnost lastne diferenciacije... gre za etiko, ki daje v naravnem

svetu mesto človeku kot agentu pospeševanja in omogočanja evolucije – družbene in naravne – popolnoma samozavedajoče se in karseda svobodne, in možnost kar najbolj racionalnega pospeševanja evolucije, ki bi zadovoljevala tako človekove kot nečlovekove potrebe.” (Bookchin, 1990: 203-204.)

Kritiki tega pristopa poudarjajo, da so socialni ekologi prezrli dejstvo, da centralizirane birokracije in vlade niso inherentno sovražne do ekologije. Zatiralska sužnjelastniška staro-egipčanska družba ali starodavna polinezijska kraljestva so bila ekološko stabilna, kar je omogočala ravno avtoriteta hierarhično organiziranega duhovništva (Young, 1990: 133).

3. *Eko-feminizem*: Tudi ta je zelo blizu Bookchinovi trditvi, da je glavni vzrok ekološke krize dominacija nekaterih nad drugimi. Ekološki feminizem trdi, da je vir vseh ekoloških, predvsem pa družbenih težav dominacija moških nad ženskami. Tako kot si je moški podredil naravo, si je podredil tudi žensko. Ekofeminizem skrb za okolje povezuje z “žensko duhovnostjo” in gibanji *new agea*. Povezan je z oživiljanjem oz. raziskovanjem kulta Boginje; začetnice so feministične teologinje, ki jih je zanimal izvor teoloških razlag podrejenosti žensk. Osnovna podmena ekofeminizma je “prepričanje o podobnosti mišljenja moških, da imajo na eni strani pravico izkoriščati naravo, na drugi pa izkoriščati ženske ... Sedanja ekološka kriza je posledica tradicionalne izključitve žensk iz patriarhalnih institucij, med katerimi je najbolj nevarna ‘znanost’, ki v današnjih časih nadomešča religijo.” (Salleh v Young: 134.) Ekofeminizem zato na širši ravni kulturnih vrednot zahteva zamenjavo glavne kulturne, moške metafore “boj” za metaforo “rojstvo” (Bednarowski, 1992: 175). Ženske naj bi bile tudi sicer zaradi svoje reproduktivne funkcije bližje naravi kot moški.

Ekofeministkam najbolj nasprotujejo ravno feministke. Poudarjajo, da ekofeministke ženske opisujejo kot “pasivne, s sintetičnim mišljenjem, emocionalne, že v bistvu drugačne od moških”, kar so natančno tiste oznake, ki jih uporabljajo zagrizeni konzervativci pri razlagi, zakaj ženske niso primerne za javno življenje in zakaj morajo biti podrejene moškim.

4. *Bioregionalizem*: Ta je precej idej povzel iz anarhistične tradicije Petra Kropotkina (1842-1921), navdihuje pa se pri kulturah plemenskih ljudstev in uspešnejših radikalnih skupnostih (npr. ameriški Amiši). Bioregionalizem je relativno samozadostna skupnost, del zemeljskega površja, ki je definiran v okvirih “biotične spremembe” oz. procentualnih sprememb prostora ene vrste glede na drugega. Če je 15-25 odstotkov vrst na nekem kraju različnih od vrst na drugem kraju, potem gre za različne bioregije (npr. močvirske, gorske...). Ponavadi imajo bioregije tudi različno klimo in vrsto prsti. Različne bioregije so tudi različna ozemlja posameznih plemen (Young, 1990:

135). Glavna značilnost je radikalna decentralizacija človeške družbe tako na politični kot na gospodarski ravni, kar naj bi omogočilo resnično demokracijo in lokalni nadzor nad gospodarskimi dejavnostmi. Decentralizacija je potrebna za doseg pomembne politične demokracije, saj v velikanskih in številčnih nacionalnih državah ta ni možna. Manjše politične enote ne bodo mogle biti suverene brez nadzora nad lokalnimi gospodarskimi dejavnostmi in minimalizacije izvoza in uvoza bioregij. Tako kot je nacionalna politična suverenost izgubljena zaradi tržnih odnosov v razmerah globalnega gospodarstva, tako tudi lokalne skupnosti začnejo izgubljati svojo suverenost, ko se začnejo gospodarsko vpletati v širši prostor. Politična in gospodarska decentralizacija bo zahtevala ekološko racionalnejše načine življenja, ker bodo povezave med ekološko škodo ter političnimi in gospodarskimi odločitvami vidnejše. Manjše prostorske enote bodo tudi ugodno vplivale na ljudi in na družabno življenje ter na večjo solidarnost in kohezivnost (McLaughlin, 1993: 205-208). Bioregionalizem zagovarja tudi duhovnost, ki naj bi bila posebna oblika spoštovanja in čaščenja življenja.

“Samouresničitev ni le združljiva, temveč je skladna z identifikacijo z drugimi bitji. To je človeška narava v družbi, kjer imamo priložnost polnega razvoja svojih čustev.”

Do bioregionalizma so kritični že radikalni naravovarstveniki, ki opozarjajo na nevarnosti nasilja v procesu devolucije v manjše skupnosti, čeprav nasilje v tem primeru ne bi bilo tako obsežno, kot je nasilje nacionalnih držav. Nevarno je tudi zapiranje bioregij v lastne meje in problematična je tudi majhnost, ko je treba delovati globalno.

Dodali bi lahko, da je bioregionalizem tudi reakcija na določeno nemoč nacionalnih držav ob nastajanju “supranacionalnih” oblik (kot npr. ES ali NAFTA), ko gospodarska in politična moč prehajata z nacionalne na internacionalno raven in nastane vakuum, kar zadeva vprašanja moči, legitimnosti in družbene integracije (Richmond 1985: 4-18).

5. *Globinska ekologija*: Prvi, ki je začel oblikovati novo etiko, je bil Norvežan Arne Naess. Leta 1973 je v reviji *Inquiry* objavil članek o “globinski ekologiji”, s predpostavko, da je človeška vrsta le del biotične skupnosti in da je treba iskati in racionalizirati neantropocentrični pristop do življenja. Naess in njegovi privrženci so napore drugih naravovarstvenikov šteli za jalove in plehke, ker naj bi delovali v skladu z antropocentrično predpostavko, da je človek središče vesolja. Naess postavlja kot središčni problem redefinicijo osebne identitete. Termin “samouresničitev” po Naessovem prepričanju ponavadi označuje tekmovalni razvoj človekovih talentov in delovanje v skladu s človekovimi specifičnimi in individualnimi interesi

(Young, 1994: 126-127). Naess se zavzema za Samouresničitev, pisano z velikim S, ki naj bi pomenila le, da "sebstvo po definiciji vsebuje druga živa bitja. Možnosti svoje uresničitve omejujemo, če smo kruti do živali, ko si zakrivamo oči pred trpljenjem drugih živih bitij, čeprav tega trpljenja sami ne moremo preprečiti. Samouresničitev ni le združljiva, temveč je skladna z identifikacijo z drugimi bitji. To je človeška narava v družbi, kjer imamo priložnost polnega razvoja svojih čustev." (Naess, 1992: 36-37.)

V okviru globinske ekologije naj omenimo še dva manjša miselna tokova:

1. *Hipoteza o Gaji*. James Lovelock, član skupine NASA, katere naloga je bila odkriti, ali obstaja življenje na Marsu in Veneri, je bil deležen nemalo nejevere in posmehovanj, ko je postavil hipotezo o življenju na Zemlji, ki naj bi se v svojo korist dejavno prilagajalo in prilagaja fizikalne in kemijske razmere na površju, v ozračju in v oceanih.

Hipoteza nasprotuje tradicionalnim prepričanjem, da se je življenje prilagodilo planetarnim razmeram (J. E. Lovelock, 1994: 138). Lovelock je hipotezo o Gaji kot živem organizmu prvič predstavil leta 1969 na nekem predavanju v Princetonu, ni pa bil prvi, ki je razmišljal na ta način. Že leta 1785 je James Hutton, "oče geologije", na predavanju Kraljevega društva v Edinburghu postavil teorijo, da je Zemlja živa, najprimernejša znanost, ki naj jo preučuje, pa je fiziologija (Young, 1990: 120-121).

Kritiki poudarjajo, da globinski ekologi ne delajo razlik med belimi in bogatimi in med črnimi in revnimi ter različnim obsegom in vrsto ekološke škode, ki jo povzročajo. Vendar pa poudarjamo, da je najresnejša nevarnost globinske ekologije dovzetnost za "socialni darvinizem" in povsem fašistične ideje. David Foreman, ustanovitelj organizacije *Najprej, Zemlja!*, se v nekem intervjuju čudi: "Ko ljudem rečem, da je najslabše, kar lahko naredimo proti lakoti v Etiopiji, to, da jim pošljemo pomoč, in da bi bilo bolje, če bi pustili naravi, naj vzpostavi ravnovesje, in naj ljudje stradajo, mislijo, da je takšno razmišljanje pošastno" (Young, 1990: 128). Čeprav sam Lovelock ostaja na naravoslovni ravni, pa njegova hipoteza o Gaji ponuja način razmišljanja, po katerem je npr. AIDS nujno potrebno sredstvo kibernetičnega sistema za vzpostavitev populacijskega ravnotežja, zato za to bolezen nima smisla iskati zdravila.

2. *Transpersonalna ekologija*. Warwick Fox, vodilni avstralski globinski ekolog, pa zahteva še nadaljnjo redefinicijo globinske

Tudi sicer je tretji svet sumničav do pomoči Severa. Skrb za globalno okolje naj bi bila le pretveza, da bi revni še naprej ostali revni, opozarjajo na Jugu in svoje domneve potrjujejo z dejstvom, da industrializirane države vodijo selektivno gospodarsko politiko na škodo tretjega sveta in so tudi sicer nepripravljene deliti (tudi ekološke) inovacije z nerazvitimi, v čemer vidijo novo rekolonizacijo.

ekologije v transpersonalno ekologijo. To pomeni, da se *jaz* ne identificira le z družino, prijatelji, etničnimi skupinami, vrstami ipd. Fox zahteva, naj se ne identificiramo samo s svojim listom (svojim osebnim, biografskim jazom), svojo vejo (družino), svojo manjšo podvejo (našo skupnostjo), svojo glavno podvejo (našo raso) in tako naprej, temveč naj se identificiramo z drevesom. Gre za to, da nepristransko, vendar globoko občutimo identifikacijo z vsem posamičnim in posebnim, skratka z vsemi listi na drevesu (Fox, 1990).

Globinski ekologi (pa tudi drugi) tudi niso razrešili etičnega problema ubijanja: če je vsako življenje sveto in človek samo del naravnega sveta, potem človeku nihče ne daje pravice ubijati za svoje preživetje. Če ubija, se pri tem lahko sklicuje samo na boj močnejšega v naravi. Radikalni naravovarstveniki pa tak boj priznavajo, saj npr. Manes (1990: 256) eksplicitno poudarja, da bo v novi – plemenski družbi precej ljudi po nepotrebnem umiralo zaradi manj sofisticirane medicine in slabših življenjskih pogojev. To je pač le del boja za preživetje in ni nikakršnega razloga, zaradi katerega bi bil človek privilegiran. Če torej priznavamo boj močnejšega v naravi, potem pride do paradoksa, saj lahko tudi mi ubijamo v imenu tega zakona, ne da bi nam bilo treba spoštovati živo in neživo naravo kot enakovredno. Na videz se zdi, da bi morali upoštevati argument, da živali pobijajo iz potrebe in ne iz zabave. Vendar,

*Oblikovanje panoja in foto:
Mizz art – Živo Z*



kako pa bomo določili mejo, kdaj bomo pobijali iz potrebe, kdaj pa že iz čisto človeških kapric?

Radikalni ekologi zahtevajo "ukinitev" civilizacije, ki nujno vodi k degradaciji okolja. Kako naj bi do tega prišlo, ali po nasilni ali po mirni poti, ne vedo. Meja med civilizacijo in kulturo se jim ne zdi vprašljiva. Nova idealna družba naj bi bila podobna plemenu Penan v malezijskem Sarawaku, ki je ohranilo tradicionalni način življenja. V njem živijo tako, kot so že tisočletja pred njimi živeli njihovi predniki, v harmoniji z okoljem. Penan je lovsko-nabiralniško plemo, ki dodatno hrano pridobiva s kolobarjenjem in skrbno pazi, da ne bi prišlo do osiromašitve prsti. Gozdovi pripadajo vsem članom plemena, vendar imajo ti le pravico *usus*, vzamejo lahko le toliko, kolikor resnično potrebujejo. Ker plemo živi ekološko zmerno, potomcem ne zapušča opustošene narave, zanj sta narava in kultura v krhki, a popolni harmoniji. Apetiti multinacionalnih družb pa to krhko ravnotežje ogrožajo, ker si prizadevajo izsekavati gozdove (Manes, 1990: 239). Proti temu so protestirali številni radikalni in drugi naravovarstveniki.

Neki drug ekolog, Alistair S. Gunn (1994: 24-37) pa opisuje nekatere naravovarstvene dileme ravno na primeru malezijskega Sarawaka. Glede izsekavanja gozdov in krčenja življenjskega prostora tamkajšnjih plemen navaja malezijske trditve, da je izsekavanje gozdov del tradicionalne prakse, ne pa posledica pospešene industrializacije. Vlada v Sarawaku zavrača očitke, da nabiralske kulture zaradi izsekavanja gozdov ostajajo brez vsega, kar dokazujejo tudi nekatere neodvisne študije, in dodajajo, da je ljudem bolje po ustalitvi, kot pa jim je bilo, ko so bili še nomadi. Tudi sicer v tretjem svetu sumijo, da radikalne naravovarstvenike, ki nasprotujejo izsekavanju gozdov, financirajo konkurenti stavbnega lesa.

V tretjem svetu niso vedno navdušeni nad skrbjo (radikalnih) naravovarstvenikov in jo celo zavračajo. Tako trdijo, da mednarodne agencije največkrat ne poznajo dobro lokalnih razmer in prevečkrat streljajo kozle. Tudi sicer je tretji svet sumničav do pomoči Severa. Skrb za globalno okolje naj bi bila le pretveza, da bi revni še naprej ostali revni, opozarjajo na Jugu in svoje domneve potrjujejo z dejstvom, da industrializirane države vodijo selektivno gospodarsko politiko na škodo tretjega sveta in so tudi sicer nepripravljene deliti (tudi ekološke) inovacije z nerazvitimi, v čemer vidijo novo rekolonizacijo. Da naj bi bila skrb razvitega sveta za okolje le dušebrižništvo, naj bi spet dokazoval primer v Sarawaku, kjer je bil pred nekaj leti velik naravni požar. Sever se zanj ni zmenil, čeprav je grozila ekološka katastrofa, in je poslal pomoč pri gašenju šele na prošnjo malezijskega premiera. Na Jugu radikalnim naravovarstvenikom tudi očitajo, da ne živijo ravno tako, kot pridigajo, na radikalno

ekologijo pa gledajo kot na stališča prebogatih, kot na *post-affluent* fenomen. Šlo naj bi za ravnanje, podobno ravnanju francoske kraljice Marije Antoinette, ki se je v svojem najljubšem dvorcu Trianonu v bližini Versailles skupaj s svojimi spremljevalkami "igrala" kmetico oz. pastirico. V hlevu so imele krave, ki jih je včasih pomolzla kraljica sama. Tudi za današnje naravovarstvenike naj bi bilo "preprosto" življenje le nekakšna igra, malce zabave v sicer vsega polnem življenju, pomembno pri tem pa je, da je mogoče "igro" v vsakem trenutku končati.

Gunn navaja tudi malezijske nacionalne parke. Radikalni ekologi ravno v primeru Sarawaka opozarjajo na neustrezno ekološko politiko in domnevno veliko škodo, ki zato nastaja. Neodvisne študije pa so pokazale, da je politika sarawške vlade glede nacionalnega parka dobra in v skladu z ekološkimi zahtevami. Odpira se torej vprašanje, komu verjeti, neodvisni komisiji ali radikalnim ekologom, ki ostajajo pri svojih trditvah.

* * *

Mnogi radikalno naravovarstvo umeščajo med postmoderne pojave. Robert Foreman (1992: 107-129) meni, da je radikalno naravovarstvo kompatibilno s postmoderno, zato ker:

- tako radikalno naravovarstvo kot posmoderna moderno racionalnost vidita uničujočo. Postmoderna gre še dalje, ko napada osnovne premise modernosti, da je jaz edini izvor pomena, zavrača kvantitativne metode kot edino sredstvo spoznavanja in nasprotuje ekskluzivnosti in opoziciji različnih konceptov (npr. moški/ženski);
- oba sprejemata zunajevropske ideje (iz taoizma, daoizma, budizma ipd.);
- oba vidita povezavo med dominacijo nad naravo in dominacijo nad drugimi;
- radikalno naravovarstvo je ekocentrično, postmoderna pa anti-avtoritativna.

Vendar pa med njima obstajata tudi razliki:

- postmoderna ne razlikuje med metafizičnim in političnim kontekstom. Zahteva spoštovanje razlik, ne vidi pa, da razlike nastajajo tudi zaradi odnosov dominacije;
- radikalno naravovarstvo zavrača subjektivizem in individualizem postmoderne.

Zlasti slednja razlika je tako bistvena, da lahko ugotovimo, kako radikalno naravovarstvo nikakor ni postmoderni pojav in je z idejo postmodernizma nezdružljivo. Radikalno naravovarstvo namreč ne presega rousseaujevskega razsvetljskega okvirja, čeprav se bori proti razsvetljski logiki. "Divjaki" so še vedno "plemeniti", človek po naravi sicer dober, vendar pa ga pokvari institucije (in civilizacija). Tako kot J. J. Rousseau tudi oni

sanjajo o lepoti in harmoniji življenja v daljni, "mitski" preteklosti, ki naj bi obstajala, kar po trditvah radikalnih naravovarstvenikov dokazujejo številne še obstoječe lovsko-nabiralske kulture. Dejstvo, da življenje v takih skupnostih morda le ni tako idilično, radikalnih naravovarstvenikov ne zanima preveč.

Radikalni ekologi so s svojimi radikalnimi metodami, ki se upirajo postmoderni moralni mlačnosti, simpatični, saj so za uveljavitev svojih prepričanj pripravljeni poseči tudi po manj konvencionalnih sredstvih. Postmoderni niso tudi takrat, ko za vse ljudi, ne glede na njihove želje in interese, v imenu višjega cilja (ohranitev narave oz. življenjskega prostora človeka) pripravljajo isti scenarij, po katerem naj bi vsi živeli. Tudi še ni znano, kako naj bi sploh prešli v idealnejši način življenja, znano pa je, da prav gotovo ne s pomočjo (informacijske) tehnike, ki bi pripomogla k "razpršitvi" (dekoncentraciji) mest in k okolju prijaznejšemu načinu življenja. Tehnika po trditvah radikalnih naravovarstvenikov namreč ne more rešiti vseh težav. Če ne drugega, bi za povezavo med razpršenimi človeškimi bivališči še vedno potrebovali ceste in promet po njih, ki uničujejo divjino.

Poseben problem je demografska eksplozija in preveliko število ljudi, ki s svojimi potrebami po naravnih virih ogrožajo Zemljo. Rešitev te težave bi se prav hitro pokazala v obliki najrazličnejših nalezljivih bolezni, ki bi tudi zaradi pomanjkljivejše medicine zdesetkale človeštvo. Preživeli bi le najmočnejši, ki bi se, tako kot nekoč nekateri nacisti, ukvarjali z anorganskim kmetijstvom in homeopatsko medicino. Kaj hočemo, svetovni duh pač mora na svoji poti pohoditi kar precej rožic.

Barbara Potrata, diplomirana sociologinja analitične smeri Fakultete za družbene vede, zaposlena kot svetovalka za odnose z javnostmi v Studiu Marketing, Ljubljana.

VIRI IN REFERENCE

1. FARREL BEDNAROWSKI, Mary (1992): *The New Age movement and Feminist spirituality, Perspectives on the New Age*, SUNY.
2. BOOKCHIN, Murray (1990): *Remaking Society – Pathways to a Green Future*, South End Press, Boston.
3. FOREMAN, Robert (1992): "Political Roots of Postmodern" v: *Environmental Ethics*, winter 1992.
4. FOX, Warwick (1990): *Toward a Transpersonal Ecology*, Shambala Publications, Boston.
5. GUNN, Alistair S. (1994): "Environmental Ethics and Tropical Rain Forrest" v: *Environmental Ethics*, let. XVI, št. 1.
6. LOVELOCK, E. (1994): *Gaja: nov pogled na življenje na Zemlji*, Cankarjeva založba, zbirka BIOS, Ljubljana.

7. McLAUGHLIN, Andrew (1993): **Regarding Nature –Industrialism and Deep Ecology**, SUNY, New York.
8. NAESS, Arne (1992): "Interiju" v: **Časopis za kritiko znanosti**, št. 36-37.
9. RICHMOND, Anthony (1985): "Ethnic Nationalism and Postindustrialism" v: **Ethnic and Racial Studies**, let. I. št. 7.
10. YOUNG, John (1990): **Sustaining the Earth**, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets.

Postsocialistična obnova

Narava avtocestnega projekta

Prav nič ne preseneča, da se je tudi "postsocialistična obnova" začela z velikim gradbeniškim zagonom. "Umetnost zidave" (Rotar, 1981) pač na najbolj čutno nazoren način označuje in uvaja "novo" dobo.¹ Dejstvo, da gre pri slovenskem projektu stoletja za dokončanje avtocestnih načrtov, ki so nastali že pred desetletji, v najboljših letih prejšnjega sistema, stvari ne spreminja. Ponovni zagon avtocestnega projekta kaže pripravljenost in sposobnost novega režima uresničiti tisto, česar prejšnji ni bil sposoben. Graditev postsocializma se torej dokaj logično začena v točki, kjer je "socialistična" modernizacija opešala oz. ostala na pol poti.² Navezava na neuresničene obete socialistične modernizacije, tj. dokončanje že pred desetletji zastavljenih načrtov pomembno določa celotno zgodbo.³ Pospešena dograditev avtocestne mreže je potemtakem zamudniški modernistični projekt, ki se dobro vklaplja v hlastno postsocialistično lovljenje izgubljenega časa.

Tako obsežen gradbeniški projekt torej še zdaleč ne zadeva zgolj "umetnosti zidave", in zato je potrebno ustrezno razširiti tudi zorni kot opazovanja in analize. V prvi vrsti ga je mogoče interpretirati kot preverjeno zanesljiv legitimizacijski projekt, kar je nedvomno zelo dobrodošel prispevek h konsolidaciji novega režima. Če pogledamo na avtocestni projekt s tega zornega kota, se nam nakažejo številne "funkcionalne" razlage smiselnosti koncentriranih gradbeniških naporov, povezanih s

¹ Sposobnost ustvarjanja "umetne narave" je bila od nekdaj priljubljena metoda dokazovanja operativne sposobnosti konkretnega režima. Ilustracij ne manjka in ni jih treba iskati v zgodnjih civilizacijah, čeprav so npr. egipčanske piramide v ta namen nadse primerne. Fraza "graditev socializma" zato je ni bila zgolj obrabljena metafora, temveč je pomenila dobesedno konkretizacijo zgodovinskega projekta, tj. fizično ustvarjanje novega (prostora).

² Spomnimo se "cestne afere", ki je sklestila graditeljske oz. avtonomistične ambicije "liberalne" politične garniture iz začetka sedemdesetih let.

³ Slovenske krščanske demokrate, ki si "lastijo" zasluge za slovenski cestni "križ", je na to dejstvo slikovito opozoril J. Černivec (1994).

⁴ Kljub naraščajočemu skepticizmu mnogo avtorjev argumentirano zagovarja tezo, da je demonstracijski učinek zahodne modernizacije na vzhodu vsaj na začetku popolnoma zaslepil, tj. onemogočil kritično distanco do modernističnega razvoja (Sztompka, 1993; Genev, 1994; Mich-nick/Habermas, 1994; Hobsbawm, 1994).

travmatičnimi posegi v naravno in bivalno okolje. Čeprav se sliši kar precej obrabljeno, pa je vendarle smiselno interpretacijo kontekstualnih dimenzij tega projekta neposredno navezati na praktično in simbolno središčno vlogo avtomobila oz. avtomobilizma (*automobility* – Huttman, 1989) v modernih prostorsko vedno bolj dinamičnih družbah. Individualistična "prometna filozofija" prav gotovo spada med najbolj popularne "pridobitve" modernizma. Infrastrukturni sistemi, ki omogočajo prostorsko svobodo in realizacijo t.i. "*pleasure* principa" (Jones, 1987), imajo zato v modernih (večinskih/populističnih) sistemih zelo pomembno legitimizacijsko funkcijo.

S tega širšega vidika ima torej gradnja avtocest nedvomno večrazsežnostno racionalno logiko. Ker pa gre v konkretnem primeru vendarle za zamudniški modernizacijski projekt, se soočimo s "problemom", ki je bil "pionirjem" modernizacije prihranjen. Zamudniki poznajo oz. imajo možnost spoznati tudi manj ugodne "stranske učinke" že izvedenih modernizacijskih projektov. Omogočen ji je nekakšen "pozitiven eklekticizem", tj. sprejemanje pozitivnih modernizacijskih inovacij in omejevanje poznanih, nedvomno manj zaželenih ekoloških posledic dinamičnega modernizacijskega razvoja. Skratka, zamudniki imajo to prednost, da se lahko učijo na napakah "pionirjev". Če bi bil postsocializem sposoben, kljub nestabilnim in kaotičnim tranzicijskim procesom, uveljaviti princip pozitivne eklektične selekcije, bi bila to lahko ena ključnih strateških prednosti zapoznele modernizacije.

Samo po sebi se nam torej zastavi vprašanje, ali slovenski gradbeniški projekt stoletja dopušča intervencije, ki bi spodbujale eklektično združevanje "*pleasure in reality* principa" (Jones, 1987), tj. dograditev moderne (avto)cestne mreže ob minimiziranju nezaželenih stranskih učinkov delovanja (avto)cestnega prometnega sistema. Eno osnovnih vprašanj je torej, ali zaka-snela modernizacija (avto)cestnega sistema v postsocializmu lahko selektivno kritično upošteva izkušnje tovrstnih že izvedenih modernizacijskih projektov.

Splošne razmere v postsocializmu takšnemu temeljitemu razmisleku prav gotovo niso naklonjene.⁴ Zgodovinski dogodki po padcu berlinskega zidu so (začasno) vsilili prepričanje, da so vsi temeljni problemi moderne rešeni (Fukuyama, 1992) in da družbam, ki še niso modernizirane, ne preostane drugega kot prenos "razvitih" družbenih institucij in principov delovanja v svoje okolje (Sztompka, 1993). Na tem mestu se ne bom spuščal v temeljito kritiko takšnega prepotentnega, vendar vplivnega in zelo razširjenega poenostavljanja. Pri obravnavi velikih posegov v prostor pa se zdi nujno potrebno problematizirati vsaj ekološko (okoljevarstveno) razsežnost "dokončanja zgodovine". Na osnovi obsežne evidence je mogoče dokaj

zanesljivo sklepati, da prav ekološka razsežnost modernističnega razvoja prepričljivo izpostavlja krhkost teze o koncu zgodovine.

Tudi zaradi tega, ker se dokončanje slovenskega (avto)cestnega sistema dogaja v hiperkompleksnem tranzicijskem obdobju, je stopnja kritične presoje ekološko zelo občutljivega posega manjša, kot bi bilo sicer zaželeno. Projekta ni mogoče opazovati in analizirati zgolj kot obsežen gradbeniški poseg v prostor, niti zgolj kot modernizacijo cestne mreže. Nanj se prav zaradi nestabilne prehodnosti obdobja veže še več drugih aktualnih družbenih in političnih vsebin, kar povečuje neprepričljivost enodimenzionalnih interpretacij.

Prav zaradi teh navezav je avtocestni projekt mogoče opazovati in raziskovati kot paradigmatični postsocialistični projekt, ki dovolj transparentno nakazuje nekatere osnovne značilnosti in pomanjkljivosti idealizirane moderne paradigme. Največji projekt "nove dobe" pove veliko o postsocializmu, slovenskem predmodernizmu oz. tradicionalizmu, odnosu do Evrope in na prvem mestu o realni stopnji ekološke senzibilnosti in odzivnosti na Slovenskem. Analiza zamudniške modernizacije (avto)cestnega sistema omogoča torej vpogled v mehanizme, ki preprečujejo oz. otežujejo ekološko kritično dopolnitev modernizacijske paradigme. V določenem smislu je aktualno opazovanje vzpostavljanja modernizacijskih mehanizmov vpogled v "preteklost", tj. v zgodovino, ki se je že zgodila.

Ta teza bi seveda zahtevala obsežno obdelavo in argumentacijo. V tem tekstu si zastavljam skromenjši cilj. Odgovoriti

*Oblikovanje panoja in foto:
Mizz art – Živo Zeleni.*



poizkušam na vprašanje, zakaj tak gigantski poseg v "krhki slovenski prostor" ne sproži pomembnejše razprave o mnogostranskih (pozitivnih in negativnih) učinkih. Zakaj smo soočeni z domala "neizbežnim" transferjem cestnoprometne modernizacije "v paketu", z vsemi "plusi in minusi". Analiza splošnega (javnomnenjskega) odnosa do največjega modernizacijskega infrastrukturnega posega v prostor nakazuje majhne možnosti eklektične, tj. selektivne postsocialistične modernizacije. Zasnove sicer obstajajo, vendar pa se je izkazalo, da je vsaj v prvih letih tranzicije nerealno pričakovati, da bi modernizacijski procesi v postsocializmu lahko vključevali tudi radikalnejše (ekološke) korekcije. Kljub nazornim problematičnim točkam "demonstracijski" učinek "zahodne modernizacije" v tranzicijskih deželah učinkovito preprečuje kritičnoanalitični odnos do velikih in dolgoročno usodnih razvojnih infrastrukturnih projektov.

To je osnovni razlog, zaradi katerega tudi slovenski avtocestni projekt ne sproža prav veliko relevantnih pomislekov oz. mobilizacij. S tem seveda ne zanikam, da kritik ni, temveč da tudi najbolj utemeljene pripombe na javnomnenjski ravni ne dosegajo praga, ki bi bil potreben, da bi se sprožile radikalnejše spremembe oz. dopolnitve že sprejetega načrta. Zdi se celo, da se v Sloveniji motivacija obstoječih in tudi v javnomnenjskih raziskavah registriranih ekoloških pomislekov napaja bolj iz predmodernih, še vedno tradicionalistično utemeljenih vrednot kot pa iz v svetu naraščajoče postmoderne ekološke senzibilnosti. Zaradi tega za sedaj obstajajo majhne možnosti, da bi se pojavila vplivna alternativna razmišljanja, predlogi ali celo gibanja, ki bi bila sposobna sinergetsko združevati nedvomno potrebno modernizacijo (avto)cestnega sistema z ekološko kritičnimi dopolnitvami obsežnih in velikokrat neizbežno grobih posegov v (naravni in bivalni) prostor.

Simbolna integracijska razsežnost avtocestnega projekta je po mojem mnenju zelo pomembna, bistveno bolj, kot se zdi na prvi pogled, in bistveno bolj kot je mogoče izluščiti z analizo javnega diskurza o gradnji avtomobilskih cest v Sloveniji. Zdi se, da na tej ravni obstaja temeljni konsenz med vsemi glavnimi akterji postsocialistične "prenove". Avtocestni konsenz je še toliko pomembnejši glede na siceršnjo notranjo razklanost oz. razdrobljenost političnih interesov in delovanja v postsocialističnem obdobju. Graditev avtocest je eno redkih stabilizacijskih sider, pri katerem je dosežena tolikšna stopnja interesnega soglasja, da se zdi projekt zelo varno utirjen.

Prav zaradi te, za postsocializem tako redke "ubranosti", se zdi avtocestni projekt primeren tudi za širšo razpravo o značilnostih sedanje postsocialistične modernizacije. Mnogi dosedanjji poizkusi se namreč niso prebili preko parcialnih ugotovitev, ki se stikajo zgolj v najbolj splošni oceni, da je tranzicija zelo oz.

preveč kompleksen proces, da bi ga bilo mogoče racionalno koordinirati (več o tem v: Kos, 1994). Avtocestni projekt pa nedvomno kaže, da tudi v tako kaotičnih prehodnih družbenih razmerah obstajajo področja ujemanja in skladnosti, če že ne kar enotnosti interesov. Dejstvo, da je visoka stopnja poenotenja dosežena pri tako obsežnem gradbeniškem modernizacijskem posegu v prostor, pa samo po sebi postavlja to panogo v "privilegiran" položaj oz. utemeljuje posebno vlogo "praks zidave" pri vzpostavljanju in konsolidaciji novih družbenih ureditev.

Nastajanje grajenega okolja, ustvarjanje "umetne narave" kot legitimizacijska praksa je še zlasti pomembna v ti. "prehodnih obdobjih", ko so novemu režimu potrebni čim konkretnjši fizično realno zaznavni učinki novega družbenega reda. V kaotičnih visokokompleksnih in zatoj netransparentnih družbenih situacijah "fizična graditev nove družbe", novih prostorskih struktur še vedno deluje klasično, kot uspešen stabilizator, ki ima blagodejne učinke na druga področja življenja v tranziciji. V nepreglednih družbenih razmerah enostavna dojemljivost fizičnih struktur omogoča hitro identifikacijo in enostavno kalkulacijo novih "pridobitev". Gradbeniški projekt, ki nedvoumno prispeva k realizaciji dolgo časa omejevanih, vendar intenzivno prisotnih želja, je zelo primeren za to "pomirjevalno" funkcijo. Celovitejša analiza oz. ocena projekta, ki zajame opaznejše kontekstualne učinke, se ne more izogniti simbolno integrativnim funkcijam projekta. Avtocestni sistem naj bi končno tudi fizično združil "zedinjeno Slovenijo", tj. povezal celoten prostor nove države, omogočil boljšo prehodnost slovenskega prostora, odprl novo družbo navzven, jo trdno povezal z evropskim prostorom; predvsem pa dal močno infrastrukturno podporo nadaljnjemu razvoju "avtomobilije" (Huttman, 1989) v deželi.

Nedokončana oz. delna modernizacija prometnega sistema je v zadnjih desetletjih socialistične razvojne faze privedla do precejšnjega nesorazmerja med stopnjo avtomobilizacije⁵ in slabo infrastrukturno opremljenostjo. Ne da bi se spuščali v temeljito preučevanje, je tudi ta nesorazmerja nemogoče pojasniti zgolj endogeno, tj. zgolj z analizo funkcioniranja prometnega sistema. Pritegniti je treba tudi eksogene "ideološke" komponente.

Začel sem s tezo, da praksa zidave presega ozko disciplinarno gradbeniško področje.⁶ Še bolj je mnogostranskost oz. "presežek" funkcij in pomenov očiten v širokem razponu na avtomobilizem vezanih praks. Razvoj avtomobilizma zajema mnoge spremljevalne dejavnosti, ki zavzemajo posebno mesto v modernizacijskem procesu. Povsem nezadostno ga je torej obravnavati zgolj kot funkcionalno izdiferenciran transportni sistem. Nanj se vežejo vzporedne realne in simbolne vsebine, ki jih ni mogoče ozko funkcionalno umestiti. Avtomobilizem v

⁵ Stopnja motorizacije v Sloveniji je 3,3 prebivalca na osebno vozilo. V razvitih zahodnoevropskih državah pa je ta stopnja 2 do 3 prebivalci na osebno vozilo. (Vir: Stat. letopis, 1993.)

⁶ To tezo je že pred leti ustrezno argumentiral B. Rotar (1981).

⁷ Na avtomobilsko industrijo je vezanih ca. 10-15% delovnih mest v razvitih modernih družbah. O centralnosti avtomobila v modernih družbah oz. o prometni odvisnosti vsakdanjega življenja od avtomobila je bilo v preteklosti povedanega že veliko (Mumford, 1988; Huttman, 1989; Fairlie, 1991; etc.).

⁸ Demonstracijski učinek je tako močan, da spreminja celo "normalni" prioriteten vrstni red zadovoljevanja potreb (Sztompka, 1993).

najširšem pomenu je mnogo več kot zgolj transport ljudi in blaga. Mogoče je govoriti o dominantnem življenjskem stilu, tj. o specifični modernistični socialno kulturni praksi (Mumford, 1988; Huttman, 1989; Fairlie, 1991).

Navezave so zaradi tega številne, in čeprav so zelo očitne, so velikokrat podcenjene. Zgoščeno jih je mogoče strniti v ugotovitev, da spada "avtomobilčnost" modernih družb med najbolj popularne dosežke modernistične tehnologije oz. modernih družb nasploh. Ta teza se zdi morda že nekoliko zastarela in obrabljena, vendar pa je zlasti za analizo postsocializma še kar uporabna (Sztompka, 1993; Nowicki, 1994). Pomembnost avtomobilističnega podsistema je mogoče ilustrirati z ekonomskimi in socialnimi indikatorji.⁷ Na avtomobilizem je naravnani moderni življenjski stil, v razvitih modernih družbah pa ima tudi zelo močan "demonstracijski učinek" (Bocock, 1993), ki učinkovito določa aspiracije v predmodernih oz. polmodernih okoljih, torej tudi v postsocializmu.⁸ Skratka, avtomobilizem ima toliko dodatnih funkcij in pomenov (Fairlie, 1991: 234), da je govoriti o njem kot zgolj "transportnem" sredstvu lahko tudi zavajajoče. Zadovoljstvo oz. užitek, ki ga nudi imeti avtomobil, lahko presega funkcionalno učinkovitost avtomobila kot transportnega sredstva.

Prav zaradi te večpomenske uporabnosti je postal avtomobil eden središčnih objektov (subjektov) populistično naravnanih modernih družb. Populizem pa je v modernih družbah nujen in samoumeven način delovanja. Princip "večinskosti" neizbežno sili v to smer in zato je velike pozornosti deležen vsak pojav, ki lahko doseže populistično raven. Skrivnost modernistične uspešnosti je dejansko v pravočasni registraciji in skrbnem obvladovanju populističnih potencialov.

Projekt torej, ki združuje legitimizacijski potencial graditeljstva in individualistični (avtomobilistični) užitek, postane v populističnem modernizmu nezaustavljiva kombinacija. Prvi učinek deluje na simbolni ideološki ravni, drugi pa na vsakodnevni pragmatično hedonistični ravni. Prvi je povzdignjen v neizbežno razvojno nujnost, drugi pa dela to nujnost sprejemljivo in celo zaželeno.

Takšna kombinacija pa je še dodatno nezaustavljiva v razmerah, ki so značilne za postsocializem. Ta "prehodna družbena formacija" je utemeljena prav z dejstvom, da predhodna ni bila sposobna trajno zagotavljati "populističnih" rešitev. Zato je seveda povsem logično, da projekt, ki obeta hitro uresničitev enega najbolj zaželenih ciljev, ne more naleteti na resno kritiko, ne glede na morebitno utemeljenost argumentacije.

Povsem konkretno: ker močno prevladujejo predvidevanja, da slovenski avtocestni projekt uresničuje mnoge populistične investicije v "novo dobo" in ker je močno podprta tudi ocena,

da lahko v relativno kratkem času res privede do povsem otipljivih rezultatov, je projekt dejansko obsojen na skoraj konsenzualno podporo, pomisleki, dopolnila in celo dobronamerne kritike pa na marginalizacijo.

Če strnem: zaradi nedvomne legitimizacijske vloge gradbeništva in zaradi prevladujoče populistične (avtomobilistične) naravnosti modernizma je zgodba o nastajanju avtocestnega sistema v Sloveniji praktično že napisana. Ni dovolj močnega dejavnika, ki bi bil sposoben korenito vplivati na načrtani tok dogajanja. Kot sem poizkušal izpostaviti, je osnovni razlog preprost: v populističnem modernizmu je zelo težko sprejemati nepopularne ukrepe. Še zlasti pa je takšno ravnanje malo verjetno v nestabilnih kontingenčnih procesih konsolidacije novonastajajočih postsocialističnih modernizmov.

Analize javnomnenjskega odnosa⁹ do slovenskega avtocestnega projekta to tezo močno podpirajo.

Primerjava pogostosti miselnega ukvarjanja z avtocestno problematiko in drugimi pomembnimi (oz. pomembnejšimi) temami pokaže, da je problematika "gradnje avtocest" zelo prisotna v splošni javnomnenjski zavesti oz. da po pomembnosti ne zaostaja za temeljnimi družbenimi vprašanji. Analiza javnega mnenja kaže, da je mogoče z veliko mero verjetnosti potrditi visoko stopnjo legitimnosti oz. upravičenosti projekta.

Večinsko javno mnenje podpira tudi glavne smeri poteka novih avtocest, čeprav relativno slabo poznavanje načrtovanih smeri relativizira to podporo. Omembe vredna je ugotovitev, da nestrinjanje z osnovnimi smermi komaj preseže desetino populacije. Pri opredeljevanju o prioriteth smereh gradnje sta na prvih dveh mestih oba "severna" kraka. Glede na javno mnenje bi bilo potrebno najprej zgraditi severovzhodni "štajerski" krak, potem severozahodni "gorenjski" krak. Jugozahodni "primorski" krak je na tretjem mestu, najnižja prioriteta pa je bila izmerjena za jugovzhodni "dolenjski" krak. Takšen vrstni red se ujema s splošnimi aktualnimi zunanjepolitičnimi preferencami in tako potrjuje nedvoumno kontekstualno določenost javnomnenjskega odnosa do avtocestnega projekta.

Avtocestne prometne povezave naj bi predvsem a) izkoristile dobro prometno lego Slovenije in b) povezale slovenske kraje in pokrajine. Ta cilja sta za splošno javno mnenje najpomembnejša in iz tega pričakovanja črpa avtocestni projekt največ legitimnosti. Opazna je tudi solidarnost s prebivalci tistih predelov Slovenije, ki so prometno že sedaj podpovprečno opremljeni in bodo po dograditvi avtocestnega projekta relativno še v slabšem položaju.

Pomisleki so sicer relativno močni, vendar v primerjavi s pozitivnimi pričakovanji praviloma šibkejši. Med temi strahovi je najizrazitejši "strah pred tujci" oz. bojazen pred preveliko

⁹ Ugotovitve temeljijo na reprezentativni javnomnenjski raziskavi, ki se je ukvarjala z odnosom slovenskega javnega mnenja do avtocestnega projekta, ki sta jo v začetku novembra 1994 izvedla Center za prostorsko sociologijo in Center za raziskovanje javnega mnenja pri Raziskovalnem inštitutu Fakultete za družbene vede v Ljubljani. Raziskava omogoča primerjavo med splošnim reprezentativnim javnim mnenjem in mnenji neposredno prizadetih, tj. tistih, ki stanujejo v bližini bodočih avtocestnih tras.

podreditvijo tujim prometnim in ekonomskim interesom. Posredna kritika projekta pa najbolj izstopi z močno zastopanim stališčem, da bi bilo pametneje graditi počasneje.

Ekološki zadržki so relativno zelo pomembni za približno četrtino vprašanih. Vendar pa stališča o alternativnem okoljevarstveno primernejšem železniškem prometu povedo, da je proavtomobilistična prometna usmeritev za večino prebivalcev Slovenije povsem nevprašljiva. To se zlasti jasno pokaže pri dajanju prednosti dograditvi avtocest pred modernizacijo železnic ter pri pristajanju na poseben vir financiranja gradnje avtocest oz. nesprijemanju podobnega vira za posodobitev železnic. Najbolj splošna stališča kažejo torej visoko naklonjenost do avtocestnega načrta. Odklonilna stališča so v manjšini in ne presegajo četrtine vprašanih.

Iz razvrščanja večjega števila meril po pomembnosti je mogoče sklepati, da javno mnenje z varstvom naravnega okolja večinoma razume varstvo kmetijskih zemljišč in da "varovanje neokrnjene narave" in "varovanje bivalnega okolja" zavzema nižje mesto kot nekateri izrazito prometno funkcionalni kriteriji.

Naravno okolje je v javnomnenjski zavesti vrednota, potrebna visoke zaščite predvsem kot vir (*resurs*), ki je nujno potreben za človekovo življenje. Rezervati pitne vode in kmetijska zemljišča so tako najbolj potrebni varovanja. Javno mnenje

*Oblikovanje panoja in foto:
Mizz art – Živo Zeleni.*



zahteva tudi visoke standarde zaščite bivalnega okolja, manj pa je zavzetosti za zaščito tistega naravnega okolja, ki po javnomnenjskih predstavah ni v neposredni povezavi z življenjem ljudi. Vendar pa so ekonomska merila tudi v ozadju vrednotenja okoljskih kvalitiet. Sama narava je najpogosteje obravnavana antropocentrično oz. ekonomistično, tj. predvsem kot bogastvo, gospodarski vir.

Visok legitimizacijski pomen projekta potrjujejo zlasti ugotovitve, da stopnja zaupanja v institucije in skupine, ki so najbolj odgovorne za projekt, izrazito presega stopnjo nezaupanja. Primerjava med posameznimi skupinami je najbolj ugodna za strokovnjake in gradbeno operativo, pa tudi vladne institucije dosegajo visoko stopnjo zaupanja. V razmerah naraščajočega skepticizma na praktično vseh področjih je takšna ugotovitev nedvomno še pomembnejša.

Kritičnost ljudi se po pričakovanju zaostri pri finančnih zadevah. Dvom v odgovorno gospodarno ravnanje z velikimi finančnimi sredstvi povzroča relativno največ pomislekov. Večina sicer verjame, da se z "denarjem ravna pametno", vendar pa delež izrazito nezaupljivih precej presega delež povsem zaupljivih. Ne glede na pričakovan skepticizem na tem področju je takšen rezultat vreden pozornosti. To ugotovitev lahko povežemo z večinskim mnenjem, da informiranje o pomembnejših zadevah pri avtocestnem projektu ni dovolj izčrpno in jasno.

Relativno močno nezaupanje se pokaže tudi pri mnenjih o načinih obravnave najbolj prizadetih ljudi, tj. lastnikov nepremičnin na trasah in ob njih. Opaziti je mogoče precejšnjo stopnjo solidarnosti zaradi domnevne neustrezne obravnave in precejšnjo podporo večji odločevalski vlogi teh ljudi. Kljub solidarnosti do tistih, ki se bodo morali preseliti, pa so relativno močno zastopana tudi mnenja, da pri teh vprašanjih ne gre zgolj za eksistenčna človeška vprašanja in okoljevarstvene dileme, pač pa tudi za pogajalsko taktiko ene strani v postopku odkupovanja zemljišč.

Odnos do avtocestnega projekta naj bi bil po predvidevanjih različen, v veliki meri odvisen od dejanskih neposrednih in posrednih koristi, ki jih projekt prinaša za celoten slovenski prostor, pokrajine, lokalne skupnosti in posameznike. S tega vidika so posebej zanimiva stališča ljudi, ki živijo na lokacijah, kjer je gradnja načrtovana v najbližji prihodnosti.

Pomembna je ugotovitev, da prebivalci teh območij dajejo relativno večjo podporo načrtovani gradnji, kot pa je ugotovljeno povprečje podpore projektu na nacionalni ravni. Ta podpora ima pomembno težo in potrjuje domnevo, da je avtocestni projekt večinsko obravnavan kot pozitivna modernizacijska pridobitev.

Osnovni tok javnomnenjskega razporeženja do avtocestnega projekta je torej dokaj jasno razpoznaven. Večina priznava

upravičenost, celo nujnost tega projekta, delež zavračanja je na splošni ravni zelo nizek. Analiza serije mnenj in stališč pokaže tudi, da je pri približno 20-25% delež javnosti bolj kritičen kot večina in da se pri vprašanjih, ki zadenejo ob tradicionalne vrednote, kot je "dom in zemlja", ta delež še dvigne. Kljub temu pa je mogoče trditi, da je na nacionalni ravni avtocestni projekt javnomnenjsko povsem zanesljivo podprt, prav tako pa tudi na neposredno prizadetih lokacijah.

To splošno oceno potrjujejo tudi ugotovljene relativno majhne razlike v stališčih in odnosu do avtocestnega projekta glede na osnovne socialno demografske razsežnosti (starost, izobrazba, socialni položaj, politična usmerjenost). Analiza daje osnovo za sklepanje, da srednja aktivna generacija relativno bolj podpira projekt, pri mlajših je mogoče opaziti več okoljevarstvenih pomislekov, pri starejših pa je zaznaven odpor, ki ga je mogoče pojasnjevati s splošnim odklonilnejšim odnosom starejših do "velikih novosti". Nedvomno pa je zanimivo, da so višje izobraženi na več točkah relativno manj kritični oz. relativno bolj podpirajo avtocestni projekt. V povezavi s tem zasluži pozornost tudi ugotovitev, da višje izobraženi dajejo ekonomskim kriterijem manjši pomen kot nižje izobraženi.

Čeprav je mogoče z analizo ugotoviti rahlo politično določenost odnosa do avtocestnega projekta (nezaupanje v vlado in politiko na sploh se prenaša tudi na nezaupanje do projekta), pa analiza pokaže, da odnos do avtocestnega projekta, prometa in varstva okolja še najbolj določa "življenjski" slog. Razlike v vrednotenju so najizrazitejše glede na "individualno vozniško prakso". Nevozniki in tisti, ki relativno malo "uporabljajo ceste", se v tem pogledu precej razlikujejo od ljudi, ki prevozijo dvajset in več tisoč kilometrov na leto.

Analiza javnomnenjskih stališč torej nedvomno potrjuje, da so avtoceste na projektivni ravni, tj. kot glavni modernizacijski postsocialistični projekt splošno sprejete. Vsaj za sedaj pomembnost različnih, predvsem okoljevarstvenih zadržkov ni tolikšna, da bi ogrozila optimistična pričakovanja. Opazna je sicer zbežanost oz. neusklajenost med željami in bolj ali manj razvidnimi negativnimi posledicami uresničitve teh želja. Vendar pa je mogoče dokaj zanesljivo sklepati, da razen pri manjšini ta dvom še ne povzroča velikih pretresov ali celo šokov.

Vsaj toliko kot o samih avtocestah ugotovljena javnomnenska stališča povedo tudi o realnem dometu ekološke senzibilnosti slovenske populacije. Večinska zavest je izrazito, skoraj izključno antropocentrično naravnana, tj. usmerjena bolj v ščitenje okoljskih vrednosti in manj v vrednote, ki (še) nimajo izračunljive ekonomske vrednosti. Varstvo kmetijske zemlje, prizadevanje za boljšo prometno varnost, nezaupanje v porabo denarja in strah pred prevlado tujih prometnih interesov so

najpomembnejši motiv kritičnih pomislekov do avtocestnega projekta. Res je, da ima tudi prizadevanje za varovanje okolja precej podpore, vendar pa je pri veliki večini tovrstna kritika podrejena funkcionalno pragmatičnim kriterijem dokončanja avtocestnega sistema.

Zdi se torej, da analiza splošnega odnosa do tega modernizacijskega projekta dokaj nedvoumno potrjuje monopolno pozicijo dveh sklopov legitimizacijskih praks, ki zasedata skoraj celoten interpretacijski prostor in učinkovito marginalizirata alternativne poglede in pobude v zvezi z modernizacijo cestnoprometnega sistema v Sloveniji.

Drago Kos, dr. sociologije, docent na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani.

LITERATURA

- BECK, U. (1992): **Risk Society –Towards a New Modernity**, Sage, London.
- BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S. (1994): **Reflexive modernization**, Polity Press, Cambridge.
- CATTON, W. R. (1987): "Zmogljivost okolja in meje svobode" v: **Teorija in praksa**, št. 3/4, Ljubljana.
- CIFRIČ, I. (1989): **Socijalna ekologija**, Globus, Zagreb.
- FAIRLIE, S. (1991): "Quotas Against the Great Car Economy" v: **The Ecologist**, zv. 21, št. 6, nov./dec. Dorset.
- GANTAR, P. (1990): **Sociološka kritika teorij planiranja**, FDV, Ljubljana.
- GENEV, N. (1994): **Transformation Risks: Structure and Dynamics**; referat predstavljen na konferenci Social Science Information Needs and Provision in a Changing Europe, 11.-13. 11. 1994, Berlin.
- GIDDENS, A. (1990): **The Consequences of Modernity**, Polity Press, Cambridge.
- GRUEN, L. & JAMIESON, D. (1994): **Reflection on Nature**, Oxford University Press.
- HABERMAS J., MICHIK, A. (1994): "Germany and the East" v: **New Left Review**, št. 203, London.
- HOBSBAWM, E. (1994): "Nova grožnja zgodovini" v: **Razgledi**, 4. 3. 1994.
- HUTTMAN, J. (1989): **World Automobility in the Global Environment**, referat na konferenci ECOSOS, Videm, Italija.
- JONES, A. (1987): "The violence of materialism in advanced industrial society: an eco-sociological approach" v: **The Sociological Review**, zv. 35, št. 1, London.
- KIRN, A. (ur.) (1991): **Ekologija –ekonomija –entropija**, Maribor.
- KOS, D. (1993): **Racionalnost neformalnih prostorov**, FDV, Ljubljana.
- KOS, D. (1994): **The Hypercomplexity of the transition**, referat predstavljen na XIII. Sociološkem kongresu v Bielefeldu.
- MUMFORD, L. (1988): **Grad u historiji**, Naprijed, Zagreb.

- “Nacionalni program izgradnje avtocest v Republiki Sloveniji”,
Poročevalec Državnega zbora Republike Slovenije, št. 30,
Ljubljana.
- NIJKAMP, P. & PEERELS, A. (1994): **Sustainable Cities in Europe**
Earthscan, London.
- NOWICKI, M. (1994): “The Challenge of Sustainable Production and
Consumption in the Countries of Central Europe” v: **Sustainable**
Consumption, Oslo.
- O’CONNOR, D. (1994): **Managing the Environment with Rapid**
Industrialisation: Lessons from the East Asian Experience,
OECD, Paris.
- PEPPER, D. (1993): **Eco-socialism (From deep ecology to social**
justice), Routledge, London, New York.
- ROTAR, B. (1981): **Pomeni prostora (Ideologije v urbanizmu in**
arhitekturi), DE, Ljubljana.
- SIMMONS, G. (1993): **Interpreting Nature-Cultural Constructions of**
the Environment, Routledge, London.
- SZTOMPKA, P. (1993): “Civilizational Incompetence: The Trap of Post-
Communist Societies” v: **Zeitschrift fuer Soziologie**, Jg. 22, Heft
2, Stuttgart.
- TOŠ N., GANTAR, P., KOS, D. (1993): **Ekološke sondaže**, FDV,
Ljubljana.
- WARDE, A. (1990): “Introduction to the sociology of consumption”
v: **Sociology**, zv. 24, št. 1, feb.



Citabnica



Ivan Čolović

BORDEL RATNIKA

Folklor, politika i rat

Biblioteka XX vek,
števila 78, Beograd 1993
172 str.

Čeprav nas uradni srbski mediji dobesedno bombardirajo z idejami o duhovni prenovi celotnega srbskega naroda, objektivnejši opazovalec ugotovi, da gre za skrajno intelektualno osek, padec vseh ustvarjalnih kriterijev in podrejanje novi duhovni matriki, ki jo oznanja ideja o "vseh Srbih v eni državi". Nekoč so bili Beograd, Novi Sad pa tudi Niš in Subotica znani po izvrstnih liberalnih intelektualcih, pisateljih, slikarjih in teoretikih. Danes pa, kot da jih ni več. Nekateri so že dolgo raztreseni po svetu, drugi so se uklonili oblastem, tretji živijo v pasivnem uporu, četrti pa v teh burnih spremembah ne vidijo vzroka za kreativno dejanje. Eden od redkih, ki je ostal pokončen na bojnem polju, aktiven in še vedno intriganten kot nekdaj, je dr. Ivan Čolović, lingvist, etnolog, urednik, založnik, prevajalec itd.

Etnologom Čolovića ni treba posebej predstavljati, ker tisti, ki so se ukvarjali z urbano folkloro (majhna, a simpatična tautologija!), niso mogli prezreti njegovih študij *Književnost na groblju*, *Divlja književnost*, *Vreme znakov* in *Erotizam i književnost*. Njegove študije besedil novih ljudskih pesmi, ki jih je objavljali v časopisih *Kultura* in *III. program radija Beograd*, so nepogrešljive za raziskovalce različnih strok. K temu moramo dodati, da je pred dvajsetimi leti začel urejati zbirko *XX vek*, v kateri je bila izdana vrsta prevodov temeljnih knjig iz teorije religije, književnosti, mitologije, kiča itd. Izhajala je v različnih založbah in na koncu pristala v njegovih zasebnih rokah.

Čolovićevo najnovejša knjiga *Bordel ratnika*, s podnaslovom *Folklor, politika i rat*, je kompilacija več esejev, ki jih je objavil ob različnih priložnostih v različnih publikacijah v Evropi, nastajali so pa v okviru projekta Etnološkega inštituta Srbske akademije znanosti in umetnosti z naslovom *Etnološko proučavanje gradskih sredina u Srbiji*. Globoke družbene spremembe v Čolovićevem okolju pomenijo za tega znanstvenika poligon skrajno zanimivih, predvsem pa nujnih raziskav, ki se jih loteva hitro in natančno. Rezultat teh raziskav so ti eseji in ta knjiga. S tem se ni izneveril svojemu prejšnjemu delu, ko je zbiral nagrobne napise, grafite, parole nogometnih navijačev, besedila narodnozabavne glasbe, časopisnih osmrtnic, sporočila radijskih oddaj "po željah" itd. ter jih analiziral s pomočjo francoske strukturalistične šole, ki ji je najbližji in jo je pogosto prevajal. Njegovo novo delo je nadgradnja prejšnjega.

Jugoslavija je razpadla, nekdanja matrika "rušenja bratstva in enotnosti" je zamenjana s strnjevanjem (eno)nacionalnih vrst. Vse se korenito spreminja, duhovno prizorišče je nespoznavno. Na področju t. i. paraliterature, ki jo

Čolović tako vestno preučuje, pa se pojavlja vrsta novih podžanrov, primernih za raziskovanje. Ta prekipelava, razburkana družbena stvarnost, ta nova "duhovnost" Čolovića zadeva in je zanj turbulentna in plodna. Čolović se odziva sproti, njegovi eseji ne nastajajo z desetletno zamudo, tudi niso rezultat dolgotrajnega, natančnega raziskovanja, kakor so njegove prejšnje knjige. Zdaj je znanstvenik, katerega "duhovne" tvorbe nastajajo hipoma in prav tako zginevajo. Poleg vsega je teh paraliterarnih žanrov toliko, da mora biti raziskovalčeva reakcija ne le hitra, temveč tudi natančna. Čolović postavlja pri preizkušanju teh žanrov v novih okoliščinah na preizkušnjo vse svoje dosedanje znanje, izkušnje in teoretsko spretnost. Nekateri pravijo, da je vojna pravična, družbene in politične spremembe so drastične, pogosto nepričakovane, mitologija je popolnoma spremenjena, na prizorišču so novi junaki in novi sovražniki – mnogo jih je spremenilo vloge, nacija se je od Gazimestana dalje homogenizirala na neki dosedaj neznan način. Čolović vse to beleži s pomočjo znanstvenega aparata, ki ne boleha za pačenjem, evforijo, pretiravanjem. Hkrati pa ni mehanicistično hladen, niti se ne ukvarja z golo aplikacijo teorije na celotno dnevno prakso.

Čolovićevo novo knjigo bomo kot kriminalni roman. Bodisi da gre za mit o nepremagljivem in šarmantnem kapetanu Draganu, evropskem kriminalcu Ljubi Zemuncu, o krutem bojevniku proti kriminalnemu podzemlju z nežnim srcem, o novih junaških pesmih (narejenih po melodičnih vzorcih iz časa "socialističnega udarništva" ali pa z obnovo potlačene dediščine), o besedilih, ki opevajo nogometne junake ("Crvena zvezda" osvoji naslov prvaka Evrope 1991), ali pa o "pesmih po želji" na novi lokalni radijski postaji "Radio Ponos", ki predvaja izključno nove nacionalistične pes-

mi, o propagandi novih kapitalističnih kartelov in bank, katerih delovanje je skladno s kaosom družbe, v kateri se rojevajo, – vse to Čolović preplete s svojimi razmišljanji o obnovi srbskih mitov, ki prihajajo iz drobovja temačnih obdobij, o smrti in erosu kot gibalcih bojnih vzklikov, o vrnitvi k folklornim vzorcem preteklosti, o novih nacionalnih junakih, ki prevzemajo lastnosti srbskih epskih junakov, prav tako pa tudi iz vsakdanjosti (kapetan Dragan kot sodoben, civiliziran junak, uglasen in eleganten, ki ubija nežno, zgolj v nuji in s skrajnim spoštovanjem etosa nasprotnika, povsem v nasprotju z bradatimi in umazanimi četniki iz začetka vojne). Vojna je nekaj strašnega, vendar pa prav tako poligon in prostor mitske žrtve za visoke nacionalne cilje in verske ideale, nekaj, kar je sveto in vzvišeno. To je priložnost za izenačitev z velikani preteklosti, za transcendenco iz profane vsakdanjosti onkraj banalnosti dnevnega življenja v prostore, kjer kraljujejo zgolj mitski junaki preteklosti, s katerimi se je potem mogoče enakopravno primerjati. Te teze prihajajo v ospredje v treh Čolovićevih ključnih esejih v knjigi: "Kapital mržnje", "Sveti ratnici" in "Srbi i drugi" (zadnji s podnaslovom "Etnički identitet u savremenom političkom folklorizmu").

Ne pravim naključno, da se ta knjiga bere kot kriminalka! V njej je toliko vsakdanjih primerov, kjer nekateri silijo na smeh, drugi zbujajo grozo in strah (tega drugega je seveda veliko več!), medtem ko je kot celota esejistični izraz kombiniran z znanstvenimi sodbami, ki so skrajno bistroumne in temeljijo na širokem kategorialnem aparatu, ter z izseki iz fantazmagorične vsakdanjosti. Viharni vsakdan in umirjeni teoretski pristop se združujeta v amalgam, iz katerega kipijo sklepi, asociacije in daljnosežne smernice.

V bibliografiji v knjigi najdemo znamenite svetovne avtorje,

kot so Edgar Morine, Denis de Rougemont in Serge Moskvicij, Tzvetan Todorov in Mirce Eliade, pa tudi dela etnologov, folkloristov in drugih raziskovalcev iz bivše Jugoslavije: dela Dunje Rihtman-Auguštin in Radeta Ivekovića iz Zagreba so prav tako relevantna kot dela Dušana Bandića, Vladete Jerotića in Mirjane Pavlović iz Beograda, ki so zdaj na oni strani bojne črte. Še en dokaz več, da se je dr. Ivan Čolović še enkrat potrdil kot znanstvenik, ki se dviga nad primitivne silnice vsakdanjosti, zato da bi se lahko ukvarjal prav z njimi. V tem je tudi temeljna vrednost zbirke esejev *Bordel ratnika*.

Ognjen Turtković

Mary Ellen Brown

SOAP OPERA AND WOMEN'S TALK The Pleasure of Resistance

Sage 1994

Ženske rade govorijo. Ampak način, kako govorijo, ne sodi v red kulturno kanoniziranega javnega diskurza, ki govorca postavlja na podlagi legitimiziranega avtorstva besede; tisto, kar izreka ženska, je raje interpretacija podane teme, je medklic iz dvorane, oralna intervencija, ki ne pride do literarne, in tedaj zgodovinske legitimizacije.

Ženske rade pripovedujejo. Ampak način, kako pripovedujejo, ni zares urejeno pripovedivanje zgodbe z začetkom, sredino in koncem, temveč raje drobljenje po tekstu sem in tja, najraje s koncem nekje na sredini; žensko pripovedovanje je izrazito izkrivljena literarna konvencija, je pravzaprav konvencija, ki ji za konvencijo ni mar (s čimer se izriva tudi iz regalov estetskih permutacij

duhovno-zgodovinskih literarnih modusov).

Nazadnje, ženske rade govorijo o sebi in drugih, obakrat na enako intimen in zaupljiv način. Z drugimi besedami, ženski diskurz ne loči med privatno in javno sfero, temveč obdeluje obe z istimi retoričnimi sredstvi, lastnimi ženski konstituciji. Prav zato ji je njeno srečevanje z javnim odmerjeno doma.

Splošna predstava tako je, da ženske ljubijo govorjenje; da je to govorjenje govoričenje; in da je to govoričenje pogosto samo op ravljanje. Splošna predstava tudi je, da ženske zaradi presežnega govorjenja ne povedo kaj dosti; da zaradi neurejenosti svojih misli ne zmorejo racionalnega govora; in da je to, kar povedo, itak samo ženska stvar.

Mary Ellen Brown se v svojem najnovejšem delu *Soap Opera and Women's Talk* odloči, da ta kliše drži. Izhodiščni problem potem je, kaj to pomeni: ali so poteze oralne kulture, ki jih avtorica pripiše rajonu ženskega diskurza, zgolj eksklamacije družbeno zatirane grupe, ki se vrti v krogu svoje lastne nemoči in nevstopljivosti v polja oblasti; ali pa gre za svojevrstno držo svojeglavosti, ki zavestno vztraja znotraj obroča represije, kjer edino obstaja zadosti prostora za svobodno prekučevanje vladajočih družbenih, ekonomskih in kulturnih parametrov bivanja. Odgovor knjige je nedvoumen: ženski diskurz, vznikel med poglavji ženskega vsakdana, je uporniški. Namesto, da bi upošteval pravila kulturne paradigme, kot jih postavlja "dvojni sistem" kapitalizma-patriarhata, z jasno določeno in izrisano podobo ženske družbene pozicije, raje kramlja o družbenih "horizontih pričakovanja", ki se tičejo ženske. Namesto da bi svet gradil z očmi ženske v dominantni podobi (moške) oblasti, to podobo oblasti raje odtuji, vzame zase in potem gleda skozi po svoje. *Soap Opera and*

Women's Talk izprašuje prav ta obrat v družbenem konstituiranju ženske vloge, ki vodi k njeni emancipaciji.

Da bi natančneje raziskala mehanizme transgresivnih ženskih branj, si Brownova ogleda specifični segment ženske kulture, ki se organizira okoli gledanja soap opere. *Soap Opera and Women's Talk* je tedaj lahko tudi knjiga o soap operi. Da to drži, potrjuje prikrita prisotnost nekega temeljnega vprašanja, ki ga knjiga sama po sebi nikoli ne naslovi direktno, a je potem od samega začetka – ne le knjige, temveč prvih kritičnih analiz soap opere, ki so jih v prvi polovici 80-tih začele pisati feministične avtorice. Vprašanje obdeluje neko (navidezno) nevzdržno dihotomijo med žanom, ki je specifičen produkt dvojnega sistema za ženske (in je tam tudi zato, da se ta dvojnost obdrži v celoti), in žensko vztrajanje v gledanju tega žanra, ki reproducira njihovo podrejeno vlogo v "sistemu". Z drugimi besedami, če je soap opera konservativen žanr, kako to, da ga ženske, ki so liberalne po funkciji svojega podrejenega mesta v družbi, tako rade gledajo? Odgovor lahko pade v marksistično preverjanje sfere "napačne zavesti", kjer izkoriščane družbene in razredne grupacije sodelujejo pri reprodukciji lastnega izkoriščanja, ali pa, kot ponudi v odgovor Brownova, gre za luknjičavost hegemonistične prakse, ki "dovoli" vnos drugačnega branja svojih tekstov. Zasuk v problemu, kot ga izpelje avtorica, je v tradiciji kritičnih študij soap opere pravzaprav že podan (na primer v Brunsonini študiji *Crossroads: notes on soap opera* (1983), Angovi *Watching Dallas* (1985) ali Allenovi *Speaking of Soap Opera* (1985)), predvsem s prehodom iz strukturalističnega vztrajanja na moči teksta k fenomenološki zavezanosti moči bralca in od tam k etnografskim študijam. Tu izvorno težavno razme-

rje pojasni analiza gledanjske izkušnje, ki priča o ambivalentni proizvodnji pomena na strani gledalke; njeno razumevanje žanrske konvencije, kulturna kompetenca, ki ni dana ostalim gledalcem, dnevno brano s problematično realnostjo vsakdana, ponudi možnost repetitivnega vstopanja v fikcijo in ven iz nje v zanjo rezerviranem času, na način, ki si ga izbere sama. V zgodovini literature bi tej izkušnji ustrezalo le branje romanov v nadaljevanjih (s katerim v prejšnjem stoletju začne Dickens), kar pa je bilo takointako spet ženske domena. Kar je, po Brownovi, izrednega pomena, je prav način gledanja: četudi se soap opere predvaja s previdno noto programske umestitve, ki ne moti poteka dnevnih hišnih opravil, a hkrati zavesti gospodinje dovoli pribeležitev oglašanih artiklov, ki jih bo potrebno nakupiti, je dejansko gledanje raztegnjeno čez čas predvajanja t.i. *gossip networks*, ženske gledalske krožke, kjer se šele konstituirajo pomeni videnega.

Avtorica zato izpelje etnografsko študijo sedmih takšnih skupin v Veliki Britaniji, Avstraliji in ZDA ter, v skladu z zahtevami metode, participira pri srečanjih soap opera fanov. Odkrije, da tam ženski diskurz soap opere, to je, kako soap opera in posredno televizija naslavlja žensko, postane ženski diskurz v soap operi, to je kako ženska naslavlja samo sebe, kot videno na televiziji. Razpravljanje o karakterjih, zapletih, razmerjih in predvidenih razrešitvah konflikta v določeni soap operi plete mreže "govorjenega teksta", teksta govoric, opravljanj in intimiziranih spekulacij o življenju drugih, ki kakor v zraku obmjenjena omleta na koncu pristanejo na ponvi prevrednotenja lastnega življenja.

Bistveno za gledanjske izkušnje tako postane govorjenje o vidnem, ki vzratno proizvaja ugodje gledanja. Brownova vidi v ugodju gledanja, ki je govorjenje v tradiciji oralne kulture, nastavke

uporništva, ki sčasoma lahko spreminjajo družbene norme, kot jih med drugim vzpostavlja literarna tradicija evropsko-ameriškega prostora. Med primeri, ki jih navaja, se zdi izredno posrečen ta, ki posega v stebričevje patriarhalne družine: ena od intervjuvank namreč s seboj v denarnici nosi vestno spravljeno sliko Boja in Hope, dveh akterjev iz ameriške soap opere *Days of Our Lives* in ju predstavlja kot člana svoje družine. Njeno početje, pravi Brownova, je pravzaprav parodično dejanje, ki komentira splošno predstavo vladajoče kulture, da gledalke soap opere ne ločijo med življenjem in fikcijo; še več, privoščijo si, da ju potegne v svojo sorodstveno mrežo in s tem načne veljavnost družbenih razmerij še od znotraj.

Soap Opera in Women's Talk je feministična etnografska študija gledanja televizijskega žanra skozi oči ženske. Prej kot analiza televizijskega diskurza je to analiza moči glasu ženske. V nasprotju z marksistično perspektivo, ki vidi možnost osvoboditve ženske šele v tem, ko se odrečejo svojemu ugodju, ali psihoanalitično zaporo ženske v okvir moške želje, to delo vztraja na tem, da ženske ostanejo pri svojih ugodjih. Pretirano govorjenje ženske, ki je govoričenje, ki je opravljanje, ji odpira možnost prevrednotenja dominantnih konstrukcij ženskosti kakor tudi izzivanja principov sistema nasploh.

Problem Browninega dela je problem ideološke orientacije in metode. Najprej je tu vprašanje moških gledalcev. Statistični podatki, ki jih mimogrede navaja tudi Brownova, kažejo, da soap opera ni samo ženska, pač pa je 30% gledalstva soap opere moškega. Če socio-ekonomska struktura in psihični ustroj moškega gledalca lahko le na splošno predpostavljamo kot heterogena, potem lahko na ravni specifičnega pribeležimo, da sta soap opero

gledala Andy Warhol in Thurngold Marschall. Takšen podatek sam na sebi ne vzbuja sociološki interes, saj kaže na svojevrstno intelektualistično prisvajanje žanra s strani moške avantgarde. Nadalje tudi ni res, da bi rade govorile samo ženske. Kot avtorica sama poda, pa potem ne tudi analizira, ameriška televizija v zadnjem času doživlja izredno ekspanzijo talk showov, ki, kot pravi sama spolno nespecifično, jih ljudje gledajo vse raje. Nazadnje, da moški ne opravljajo, empirično ne drži (morda velja le, da ne vedo tako dobro kot ženske, kaj z opravljanjem početi). Strnjeno, tisto kar se imenuje, producira in reproducira kot ženski diskurz, ni nujno zvezano z izkušnjo ženske gledalke. Če že, potem je pogled te ženske fragmentiran; razpolovljen je tudi po oseh rasne, razredne ali nasploh ideološke umestitve v družbi, ki jih je prav tako treba analitično upoštevati.

Etnografija kot metoda, po drugi strani, poskuša odpraviti patriarhalno avtoriteto raziskovalca, ki po koncu prebiranja med empiričnimi gradivi izlušči resnico, kot jo razume ideološko konstituiran subjekt-raziskovalec. Namesto sekundarnega nizanja že interpretiranih dejstev predstavlja kot avtohtone resnice transkripcije intervjujev, kjer si vsaka lahko sama postreže z njej ljubo razlago. Etnografija pomeni možnost demokratičnega dostopa do raziskovalnega materiala, ki je bil nekoč rezerviran za hirearhično dvignjeno mesto raziskovalca. Od najbolj splošnih in morda še najbolj zanemarljivih težav, ki jih prinaša ta pristop (kriteriji selekcioniranja gradiva, ki nam je dano v branje, vpliv raziskovalke-participantke pri gledanju na samo gledanje televizije, narava vzorca, itn.), se v primeru etnografskega študija gledalke soap opere pokaže še prav posebno moralno dvomljivo obdelovanje predmeta analize: če se je etnografija kon-

stituirala prav zato, da bi se izognila paternalističnemu obdelovanju oralne kulture, ki ne pozna in ne razume literarne, potem bi se mogla zavedati tudi produkta svojega početja – namreč, da gledalke že vsaj deset let, se pravi od prvih feminističnih etnografskih študij soap opere, vedo, da je soap opera konservativen žanr z osvobajajočimi učinki. Da je torej uporniški naboj, ki ga čutijo, ko skupaj obdelujejo razmerje med Bojem in Hope ali Marleno in Romanom, naboj, pripeljan iz kritičnih analiz in ne nujno televizije; da je gledalka soap opere že kontaminirana z vednostjo, ki jo ima raziskovalka; da torej avtentične gledalke ni (več).

Etnografsko raziskovanje gledalke soap opere je sproduciralo svojo lastno gledalko, ki jo bo v prihodnje potrebno vključiti v raziskovanje. S tem ugodja ob gledanju in raziskovanju soap opere in njene gledalke še ni nujno konec. Kar zdaj manjka, sta soap opera in moški.

Ksenija H. Vidmar

Jacques Derrida

SPECTRES DE MARX

L'Etat de la dette,
le travail du deuil et
la nouvelle Internationale

Galil, Pariz 1993

279 str.; cena: 160 FF

„*Ein Gespenst gehts um Europa.*“ „*Pošast hodi po Evropi – pošast komunizma. Vse moči stare Evrope so se zvezale za sveto gonjo proti tej pošasti.*“ Ta sloviti začetek *Manifesta komunistične stranke* Derrida postavi v izhodišče svoje knjige, posvečene Marxu, marksizmu in ne samo njima. K njemu se stalno vrača in v njem

najde skoraj vse, kar potrebuje, da bi razpletel svoje misli o Marxu v času, ko skoraj ni politika ne teoretika, ki ne bi sprejel ali kar prostovoljno prevzel vloge mrliškega oglednika in dodal svoj podpis pod mrliško izjavo o dokončni smrti Marxa in njegovih nauk, zlasti ne v javnostih „držav v tranziciji“, v „postkomunističnih“ in „postsocialističnih državah“. V obdobju, ko je Marxova specifična teža v javnih razpravah in geopolitičnih razmerjih moči najmanjša vse od časov njegove fizične smrti naprej, in vsi, ali skoraj vsi hitijo, da bi s svojo avtoriteto in ugledom potrdili to, kar je po padcu berlinskega zidu vsem na jeziku, je Derrida napisal knjigo o teh dveh smrtih, o njuni razliki, o tradiciji, bodočnosti in prihodnosti, o dolgu, delu žalovanja, o tistih, ki se vračajo in preganjajo, ker so preganjani in izganjani; knjigo o Marxu, ki je, kljub vsem svojim pogojnikom, nedvomno tudi knjiga za Marxa, vendar hkrati tudi *J'accuse* časov, za katere je misel na Marxa neznosna do te mere, da je nedopustna celo akademska filološko filozofska obravnava Marxa kot filozofa med filozofi.

Derrida ne bi bil vreden svojega slovesa, če bi se oživitve vrednostno pozitivne javne rabe Marxovega imena s svojim pričevanjem lotil tako, da bi omrtvil to, kar je najbolj nelagodno živega v njegovi misli, in se zavzel za takšno aseptično obravnavo Marxa, ki bi ga ločila in nemara celo postavila proti tradiciji, ki jo je sprožil. Potrebo po filološko filozofskem branju Marxa priznava, vendar odločno nasprotuje temu, da bi prevladala „nevtralizirajoča anestezija novega teoretstva“ (str. 62), in sam daje zgled nekonvencionalnega branja tisočkrat interpretiranih mest, ki le redkokdaj zadene na železen repertoar tez, na katerih se je gradila marksistična in protimarksistična tradicija. Težišče razprave premesti na že omenjene

teme, ki so milo rečeno nenavadne za razprave o Marxu, na vprašanja, ki v dolgih "digresijah" vzpostavijo vzporednico med Hamletovim srečanjem z duhom svojega očeta in srečanjem človeka današnjega časa z Marxom. Za Derridaja Marx ni inerten korpus teoremov, ki bi jih lahko izrgali iz zgodovine, ga ločili od vseh interpretacij in s tem iz nje kot Lažnivi Kljukci potegnili tudi sebe. Zlasti tega ni mogoče storiti z Marxom, ki je radikalen mislec zgodovinskosti, in zlasti ne z Marxom v današnjem času, ki se tako enotno odvrča od Marxove misli in s tem od priznavanja njegove dediščine; ni mogoče misliti na takšen način, ne da bi bila rezultat takšnega pristopa karikatura nas samih, položena v Marxa in transformacija Marxovega duha v prikazen, ki nas bo obiskovala in homo njene obiske doživljali kot pregon zlega duha. Tudi zato je "treba vzeti nase zapuščino marksizma" (str. 93). Drugi razlog nujnosti oživitve Marxove dediščine, ki ga Derrida navede, je da je ob ponovnem branju *Manifesta* pomislil, kako morda ni filozofa, katerega nauk bi bil danes nujnejši (str. 35).

Derrida se zaveda političnih razsežnosti svojega posega. Knjižno besedilo *Marxove prikazni. Stanje dolga, delo žalovanja in nova Internacionala* je nastalo kot razširitev besedila, ki je bilo prvotno izrečeno. Priložnost za to se mu je ponudila ob mednarodnem kolokviju, ki je potekal aprila 1993 v Kaliforniji pod igrivim naslovom *Whither marxism?* (Kam gre marksizem?), ki se igra s homofonijo besed *whither* in *wither* (odmirati). Odgovor na to vprašanje ne more biti predikcija, ki bi pozabila na svoje lastno dejanje posega v tradicijo, katere prihodnja usoda je predmet vprašanja, na svoje posredniško mesto, ki se s svojimi učinki vključuje in oblikuje iskani odgovor. Zato Derrida vprašanje, vsebovano v naslo-

vu srečanja, "materialistično" preoblikuje v "Kam voditi marksizem?" (str. 103) in nanj poda tudi nekaj odgovorov, ki ne morejo obiti razmerja med marksistično kritiko ideologemov in dekonstruktivizmom. Eden od Derridajevih odgovorov je vsebovan v njegovem stališču do 11. teze o Feuerbachu ("Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo"). Med dvema miselinima držama, med ločevanjem interpretacije od spremembe na eni in ortodoksijo *speech act theory* na drugi strani, ki spremembo misli kot sočasno govornemu dejanju in kot vektorsko usmerjeno v prihodnost, ki se začenja v sedanjosti govornega dejanja, Derrida zagovarja tretjo pot, zavestno transformativno interpretacijo, ki spreminja to, kar misli tudi tedaj, ko je predmet mišljenja dan, kot je to tradicija (str. 89). Razmerje med dekonstruktivizmom in marksizmom je določeno s predhodnostjo marksistične kritike vsaki dekonstrukciji: "Takšna dekonstrukcija bi bila v predmarksističnem prostoru nemogoča in nemišljiva. Dekonstrukcija, razen kot radikalizacija – torej tudi v tradiciji nekega marksizma, v nekem duhu marksizma – vsaj zame, nikoli ni bila zanimiva in ni imela smisla." (Str. 151.) Navdihovanja v neki marksistični tradiciji ne opredeli uporaba določenih konceptov, sklicevanje na določen korpus tez, naukov, pač pa "zvestoba do tega, kar je marksizem vedno načelno in predvsem postavljalo za radikalno kritiko, namreč do postopka, ki je pripravljen na samokritiko" (str. 145). Tak marksizem, izvotljen svojih specifičnih konceptov in dedič razsvetljenskega duha kritike – koncepti dela, družbenega razreda, razrednega boja, diktature proletariata so povsem odsotni in povzeti v ontoteleološkosti marksističnega nauka, ki jo Derrida kratkomalo zavrne brez vsakršnih finejših *distinguo* – je sprejemljiv duh mar-

ksizma, med mnogimi, ki so ne sprejemljivi.

Da bi razglasil svojo nepripadnost marksizmu, se ironično sklicuje na znameniti Marxov stavek, v katerem zatrdi, da sam ni marksist. Derrida to res nikoli ni bil. V povojnem času ni sledil tistim intelektualcem v Franciji, ki so se zanimali za Marxa, bil je med tistimi, ki so se uprli realnemu socializmu, vendar "nikoli s konzervativnimi ali reakcionarnimi motivacijami, celo s stališč zmerne ali republikanske desnice ne" (str. 36). Tedanje filozofske skušnje so oblikovale njegove poglede na diskurze o koncu, ki so nastali v osemdesetih letih in med katere sodi tudi diskurz o koncu marksizma v občutek "dējā-vu" V Derridajevih reminiscencah na francosko duhovno ozračje v povojnem obdobju je ta čas označen s teorijami o koncu. Hegel, Marx, Nietzsche in Heidegger so bili tedaj pozvani, naj zastopajo ideje o koncu filozofije, zgodovine in človeka. Učinek izkušnje teh, tedaj filozofskih razprav na udeležence, ki morajo poplavitve inace teorij konca spremljati v njihovem tele tehnno-medijsko podprtem naskokovanju mesta dominantnega diskurza v devetdesetih, je doživljanje tega procesa kot "*nadležnega anahronizma*" (str. 38). To velja tudi za razglašanje smrti marksizma, ki skuša v svoji vnemi zbrisati njegove učinke v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti in ne misliti tega, da smo zaradi njegovega ogromnega vpliva na zgodovino zadnjih 150 let njegovi dediči vsi, če to hočemo ali ne. Hlastnost, maničnost, vzneseno in zarotivno pojavnost nastopajočega dominantnega diskurza novega svetovnega reda brez marksizma in komunizma, ki z nenehnim ponavljanjem obrazca izrekanja resničnosti te smrti na ravni izjavljanja postavlja sebe na laž, primerja s tem, kar Freud v *Žalovanju in melanholiji* imenuje triumfalna faza dela žalovanja. Primerja ga z

zaklinjanjem, ki s tem, ko skuša z magičnim obrazcem od sebe odvmiti prežečo realno nevarnost, generira virtualne pošasti in preganjavico. Status, ki ga je Marx pripisal komunizmu na začetku *Manifesta*, je tudi njegov današnji status, le da je bil komunizem tedaj pošast, ki je prihajala in je prav z *Manifestom* postala manifestna, danes pa je to pošast, ki odhaja, vendar še vedno kot pošast, ki se lahko tudi vrne. Proces njenega nastajanja je v obeh primerih enak. Če Marx v *Manifestu* govori o sveti gonji in drugod o Sveti aliansi, Derrida tudi temu momentu najde ustrezen pandan v svojem zajedljivo kritičnem branju uspešnice Francisa Fukuyame, *The End of History and the Last man* (1992; gl. recenzijo I. Lukšiča v *Časopis za kritiko znanosti* št. 154-155), "te šolske vaje mladega, prizadevnega, vendar zapoznelega bralca Kojèva" (str. 98), ki reprezentira parodično vrnitev diskurzov o koncu zgodovine. V njem prepozna "neoevangelijski ton": veselo oznanilo, ki ga Fukuyama sporoča svetu, je, da je liberalnodemokratska ureditev po sesutju komunizma prevladala v svetu. Vendar, kot opozarja Derrida, Fukuyama govori o prevladi liberalne demokracije včasih kot o empiričnem dejstvu, včasih v pomenu njegove napovedi, kar predpostavlja razkorak med normativnim in empiričnim, med idealom in stvarnostjo – torej eshatološko, in kar je najpomembnejše, to svojo dvojno rabo pojma prikriva. Kot je znano, se Fukuyama v argumentaciji svoje teze o koncu zgodovine opira na Kojèvovo branje Hegla (*Introduction à la lecture de Hegel*), ki je na podlagi svojih potovanj v ZDA, neposredno po koncu druge svetovne vojne, v eni od opomb pod črto zapisal, da so ZDA popolna uresničitev univerzalne in homogene države, države univerzalnega priznavanja. Temu Fukuyama pol stoletja kas-

neje pritrdi in doda še Evropo, pri tem pa prezre, da njegov posredovalec Hegla nekaj stavkov kasneje svoje razmišljanje o dogajanju konca zgodovine in o "pogodovinskem človeku" sklene z mislimi, ki ostanejo pri Fukuyami nekomentirane in jih ni mogoče brati v smislu naturalizacije posthistoričnega človeka, ki jo zastopa Fukuyama z domnevno pomočjo Kojèva. "Groba manipulacija," pravi temu Derrida (str. 125).

Derrida opozori na Fukuyamovo "idealistično logiko" ideala, ki je že na dosegu roke in zato že ni več ideal (str. 142), na vse madeže "črne slike" empirije tega stoletja in poleg Fukuyamove poti zmanjševanja razkoraka med idealom in resničnostjo predlaga drugo, marksovsko pot, namreč analizo bistvenih predikatov tega ideala, in celo zažene idejo nastanka nove Internacionale, ki ne bi bila formalna organizacija, ampak neformalna in anonimna zarota vseh, ki bi soglašali z ugotovitvijo, da še nikoli poprej ni bilo na zemeljski obli nakopičenega tolikšnega nasilja, lakote, neenakosti, trpljenja in zatiranja kot prav v obdobju slavljenja prihoda liberalne demokracije med vse ljudi, in iz tega sklepali, da so v mednarodnem pravu potrebne globoke in daljnosežne spremembe.

Nasproti Fukuyamovemu neoevangelizmu Derrida vztraja pri Marxovem mesijanstvu in pri mesijanski eshatologiji enega od Marxovih duhov – recepcija, ki je v ostrem nasprotju z danes najbolj vplivno "francosko" interpretacijo Marxa, ki jo je proizvedel Althusser in njegova šola, v kateri je Marx očiščen vsakršne teleologije ali eshatologije –, pri duhu kritike, ki se je pripravljen podvreči samokritiki in prestati proces preoblikovanja, da bi lahko mislil in transformiral nove ideologije, novo odvisnost juridičnega od socio-ekonomskih občesti v državi, in pri duhu obljube, ki ne premine in ga ni moč dekonstruirati, ker je

njen vir in pogoj njene možnosti: "Kar ostaja nezvedljivo na kakršnokoli dekonstrukcijo, kar se ohranja tako nedekonstruktibilno kot sama možodna dekonstrukcija, je morda izkustvo emancipatorne obljube; je morda sama strukturalna formalnost mesijanstva, mesijanstva brez religije, celo mesijanskega, ki je brez mesijanstva, ideja pravičnosti – ki jo še vedno razločujemo od prava in tudi od človekovih pravic – in ideja demokracije, ki jo razločujemo od njenega zdajšnjega koncepta in njegovih današnjih določenih predikatov" (str. 102). Derridajev Marx je bližji Heideggro in Lèvinasu, stalnima referencama Derridajevega miselnega itinerarija. Ker je fantazmatsko zanj tudi odprtost do tega, kar prihaja iz prihodnosti, ki ni določena s preteklostjo, do dogodka, ki ga ni mogoče pričakovati ne predhodno prepoznati, dogodka, ki je sam tujec: tistemu ali tisti, ki mu ali ji je treba vedno pustiti prazno mesto v spomin na upanje, se Derridajevo navezovanje na marksistično tradicijo vpišuje v tisti njen tok, ki ga reprezentirata Benjamin (izrečno omenjen) in Bloch.

Vsebinska "preliminarne eseja" (str. 117, op.), kot Derrida imenuje svoje delo, s tem še zdaleč ni izčrpana. Sledi obsežna analiza *18. brumaira Louisa Bonaparteja*, v kateri se Derrida ne posveča več prikaznim Marxa, ampak "spektrologiji" Marxovih prikazni: tistih, ki jih je sam teoretiziral kot iluzije sprevrjene zavesti, kot ponovitev v zgodovini, kot prevlado preteklega nad sedanjim, mrtvega nad živim. Za Marxa je spektralni komunizem, denar in blago in ta Marxova obsedenost s prikaznimi ga približuje Maxu Stirnerju, ki je v *Edini in njegova lastnina* razumel človeka in boga kot fantazmi jaza. Derrida oživi tezo o bližini Marxa in Stirnerja, ki ju družijo njuna ghostbusterska vokacija. Vsak na svoj način skušata afirmirati prevlado živega nad mrt-

vim, dejanskega bivanja nad njegovo fantomatsko prisotnostjo.

Derrida nikoli ni sodil v skupino filozofov *engagé*, kot na primer Foucault ali Sartre. Zato ga je Rorty v *Contingency, Irony and Solidarity*, kjer pisce razvrsti na tiste, ki se posvečajo redeskrpciji lastne subjektivnosti, in tiste, ki hočejo socialno emancipatorično učinkovati, upravičeno uvrstil v prvo skupino. Vendar so politične konotacije v njegovih zadnjih objavah (*Drugi rt*, njegova nedavna knjiga, je v večjem delu analiza "premen" javnega prostora v tele-tehno-medijski dobi) in drugih dejanjih (njegov pristop k Mednarodnemu parlamentu pisatelj; *Marxove prikazni* je posvetil južnoafriškemu marksistu) vse pogostejše. Spričo velikega ugleda, ki ga Derrida uživa po svetu, zlasti pa v ZDA, njegovo branje Marxa gotovo ne bo ostalo brez učinkov.

Igor Pribac

Helmut Dubiel

KRITISCHE THEORIE DER GESELLSCHAFT – Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer – Kreis bis Habermas

Juventa Verlag; Weinheim
und München 1992

142 str.

Nemogoče je mogoče – vse kar ste si vedno želeli izvedeti o Kritični teoriji družbe, pa si niste upali nikoli upati, da bi to lahko našli v eni knjigi. Dubielu je uspelo sestaviti jednat, jasen in pregleden zemljevid o enem največjih intelektualnih kontinentov našega stoletja kot da bi se s pisanjem hotel mojstriti ob razvpitem



motu jasnosti mojstra Wittgensteina. Ko preberete to knjigo, se vam zdi pred skoraj 15 leti izdan in že dolgo razprodan zbornik tekstov *Kritična teorija družbe*, ki sta ga uredila S. Žižek in R. Riha, knjiga, preobremenjena s patosom govora o KTD kot "tragični zavesti poraza delavskega gibanja", in izrazito informacijsko nedodelana in podhranjena ter kot taka zrela za antikvariat.

Dubielovo delo ni enodimenzionalna in s *fast food* informacijami nabasana avtokarta glavnih miselnih "avtobanov", ne žargonsko premlevajoča ezoterika zaklinjanja zvestobe velikim očetom, ampak zemljevid, na katerem je topografsko razpoznavna intelektualna vročica Benjaminovih pejsažev, interdisciplinarna tertonika Neumanovih in Pollockovih politekonomskih analiz poznega kapitalizma, drastična estetika tektonskega preloma *Dialektike razsvetljenstva* in počasno meriandriranje veletoka Habermasove revizije totalne kritike uma s sredstvi uma. Dubiel se ima za uspeh svojega podjetja verjetno zahvaliti že sami zasnovi njegovega izhodišča, ki ni (za razliko od večine sorodnih del) izključno filozofsko, ampak, nasprotno, integrira filozofijo v najširši okvir družboslovne

zastavitve in zaobjame, z zavestno odpovedjo historicistični perspektivi, celotno KTD skozi prizmo dandanašnjih problemov teorije družbe.

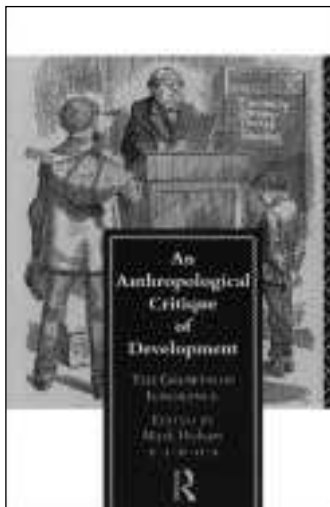
V uvodnem eseju nas avtor kot ameriškega turista, ki se je znašel na "Campusu" frankfurtske univerze in išče zgradbo frankfurtske šole opazi prepletenost in vzajemno posredovanost zgodovine in sedanosti. Dokaz, da je postmoderna tudi tevtonsko hladne Germane prepričala v obredje "user's friendly" zapeljevanja bralca in dokaz kulturnih poganjkov nemško-francoskega prijateljstva kot nasledka dolgoletne politike nemško-ameriškega. Potem se avtor loti orisa *Časopisa za raziskovanje družbe* kot platforme KTD, da bi nas preko vrtnjenega teksta o *Dialektiki razsvetljenstva* pripeljal od obsežne obravnave Habermasove teorije s posebnim poudarkom na *Teoriji komunikativnega delovanja*. Na tem mestu se sintetični tok naracije razpre v provokativno preizpraševanje njene kontinuitete. Dubiel se kot dedič Benjaminove in Adornove kritike Heglove filozofije (oz. programa nemškega klasičnega idealizma) izogne slehernemu namigovanju o možnosti branja Habermasa kot sinteze izvorne zietschriftovske vere v moč razuma in adorno-horkheimerjeve antiteze, ki oropa vse v carstvo razuma vstopajoče vsakega upanja. Tudi kot rešiteljico obeh momentov se Habermasova drža v epistemološkem in metodološkem utemeljevanju te rešitve tako razlikuje od predhodne zgodovine KTD, da na koncu lahko govorimo o KTD le v množini oziroma v najboljšem (?) primeru v dvojnici. Da bi ji lahko ostal zvest, jo je nujno moral izdati. Namreč Habermas KTD.

Verjamem, da ta suspenzivna dramatika naracije zadovolji tudi holywodsko strukturiran pogled ameriškega spektatorja. Toda, ker ima turist v deželi teorije, v tradi-

ciji Adornove in Horkheimerjeve analize "kulturne industrije", katere izreden pomen v *Dialektiki razsvetljenstva* (in za dialektiko razsvetljenstva) prizna tudi Dubiel, oči za to, da ne vidijo, bi moral po našem mnenju Dubiel divergentne elemente KTD, kot izhodišča današnjih teoretskih interpretacij in nestrinjanj, tako prikriti že v samem sintetičnem prikazu, da bi kot štrleči deli ogrožali neznosno prebavljivost turističnega pogleda vsaj kot moteča bruna v očesu. Bolje nadležno solzenje in mencanje oči, ki vendarle daje nekaj upanja, da bo turist o možnostih alternativnih branj KTD, npr. o križih in težavah njenega spogledovanja z blagovno formo od Adornovega spogledovanja s Sohn-Rethlom do Backhousove detaljne analize konsekvenc tega spogledovanja za interpretacijo Marxovega Kapitla, že med trevelingom dobil nekaj koristnih in nasprotujočih si napotkov, kot pa da je napoten v varno deželo mencanja teorije.

Kakorkoli že, knjigo lahko toplo priporočimo tako študentom FF kot FDV, in to v obeh primerih. V primeru, da se o KTD v okviru rednega študija še kaj sliši, je to nadvse priporočljivo, lahko (140 strani) in polnovredno študijsko gradivo, za katerega se splača investirati tudi v mednarodno medknjižnično izposajo. V primeru, da o KTD slišite bore malo ali nič, pa si morate knjigo priskrbeti. Nujno! In "zanalašče"!

Andrej Klemenc



Mark Hobart (ur.)

AN ANTHROPOLOGICAL CRITIQUE OF DEVELOPMENT The Growth of Ignorance

London: Routledge, 1993
235 str.

Zahodni pogled na tako imenovane nerazvite in zaostale dežele označuje ideološko pogojena iluzija o razvoju in napredku, ki ga altruistično razpoloženi evropski in severnoameriški prosvetitelji učijo med topoumnimi in malce prismuknjenimi divjaki, kmeti in kar je še podobnih izrazov. Toda iluzija, v kateri prav ti prosvetitelji živijo, je v tem, da razvoj in napredek za ljudi, ki jim je vsiljen od zunaj, pomeni isto kot za tiste, ki so jim ga prinesli. Prihod novih znanj, orodij in novega načina razmišljanja ne pomeni le manj dela za več proizvoda in boljših materialnih pogojev, čeprav tudi to vedno ne drži, temveč predvsem izumiranje tradicionalnih znanj, ki so običajno mnogo bolj prilagojena življenjskemu

okolju po zahodnih standardih nerazvitega ljudstva kot od zunaj vsiljeni vzorci. S spremembo produkcijskega načina se usodno spreminjata tudi socialna in kulturna podoba razvijajočega se ljudstva ali prostora. Hkrati pa je vsiljevanje "moderna" produkcijskega načina le drugačna oblika kolonizacije, ki je meč zamenjala z mnogo bolj učinkovitim orožjem, orodjem in specifičnimi znanji. Da je takšno vsiljevanje dvorezen meč, so med prvimi spoznali prav antropologi, čeprav je treba opozoriti, da tudi oni niso imuni na etno- in evropocentrizem, kar pa bržkone ni nujno le slabo, saj je verjetno največja iluzija prav mnenje, da se je teh "centrizmov" sploh mogoče otresti. Knjiga *An Anthropological Critique of Development* predstavlja antropološki poskus obračuna s prevladujočim pogledom na razvoj in napredek. Ključna predpostavka malone vseh avtorjev je, da prihod novih tehnologij in znanj pomeni umiranje tradicionalnih znanj in hkrati dokazuje nemoč zahodnega znanja, ki tradicionalnih ni sposobno nadomestiti. Ob tem velja pripomniti, da je praktično cela knjiga namenjena le kmetijskemu vidiku razvoja, s čimer ljudstvom, ki naj bi se razvijala, vnaprej določijo njihov gospodarski in socialni domet. Morda gre to pripisati tudi dejstvu, da je kar pet avtorjev s fakultete za kmetijstvo v Wageningen.

Mark Hobart v uvodnem članku (*Introduction: The growth of ignorance?*) opisuje nekatere temeljne dileme razvoja, ki so se na površju antropološke misli znašle šele nedavno. Poudarja, da problem ni le izginjanje tradicionalnih znanj pri tako imenovanih nerazvitih, temveč tudi, da sam pojem nerazvitosti in razvoja izhaja iz zahodne znanstvene in politične paradigme. Tradicionalna znanja so v tem duhu razumljena kot ovire za razvoj, ki je zlasti tehnološki, pozablja pa na socialne pos-

ledice, kar je eden od vzrokov, da tudi dobronamerni napor, da bi z razvojnimi projekti pomagali t.i. nerazvitim, ne dosežejo načrtovanega.

V članku *Segmentary knowledge: a Whalsay sketch* Anthony P. Cohen na podlagi raziskave na enem od šetlandskih otokov ugotavlja, da je vsaka vednost segmentirana in se zato na isti zunanji impulz odziva drugače navzven in navznoter. Poudarja, da problem zunanjega znanja in vedenja ni njegova neusposobljenost, temveč dejstvo, da je zunanje znanje nedojemljivo za modalnosti lokalnega znanja, kar pomeni, da se spor med zunanjim in lokalnim znanjem ne tiče toliko samega znanja, pač pa njegove primernosti. Bržkone je vzrok tega tudi dejstvo, da lokalna vednost predstavlja tudi lokalno identiteto, ki vzpostavlja razliko do zunanjega sveta. Velja pa poudariti, da stališča lokalnega vedenja kajpada niso vedno pravilna, saj so odvisna od razmerij v sami lokalni skupnosti na eni in odnosov te skupnosti do zunanjega sveta na drugi strani.

Walter E. A. van Beek v *Processes and limitations of Dogon agricultural knowledge* prikaže neke vrste kulturno ekologijo Dogonov, v kateri jih preučuje z vidika interakcije z njihovim fizičnim in socialnim okoljem. Na podlagi sprememb, ki so jih povzročili, vsak v svojem obdobju, lovci na sužnje, kolonizacija in nato še dekolonizacija, pokaže, da je dogonsko znanje praktično in natančno ter da temelji na osebni izkušnji posameznika, s tem pa je tudi bolj odprto za novosti. Kljub temu pa nekateri omejevalni dejavniki takega znanja, zlasti nesposobnost obravnavanja problemov onkraj lokalne ravni, ogrožajo dolgoročno preživetje Dogonov.

V članku *Cultivation: knowledge or performance?* Paul Richards ugotavlja, da razvojni strokovnjaki lokalna znanja zavračajo,

medtem ko jim antropologi radi pripisujejo večji pomen, kot ga dejansko imajo, saj iz obredov, ki so jasni vsem, le njim ne, delajo intelektualne skrivnosti. Na podlagi tega Richards učinkovito pokaže, da je lokalna agrikultura v Zahodni Afriki predvsem predstava (performance), ki naj zagotovi večji in varnejši pridelek, hkrati pa ima povsem svojo notranjo logično vrednost.

Richard Burghart v članku *His lordship at the Cobblers' well* opisuje, kako je v nepalskem mestecu Janakpur poskušal najti kontekst in razmerje med lokalnim in biomedicinskim razumevanjem higijene, zlasti pitne vode. Pri čiščenju lokalnega vodnjaka pa se je izkazalo, da ga domačini ne sprejemajo kot strokovnjaka ali raziskovalca, pač pa mu pripisujejo božanske lastnosti. Ko se je izkazalo, da ima vodnjak lastno očiščevalno sposobnost, pa je ugotovil, da ni razumel metaforičnega pomena njegovega čiščenja, kjer je okus vode predstavljal življenjske razmere domačinov.

Piers Vitebski v bržkone najboljšem članku knjige *Is death the same everywhere? contexts of knowing and doubting* na podlagi primerjalne analize žalovanja, kot ga je interpretiral Freud in kot ga prakticira indijsko ljudstvo Sora, ugotavlja, da sta vedenje in neznanje bolj vrednostna kot kognitivna termina. Ker je postmoderna doba zaradi odtujenosti zavrnila t. i. univerzalistično koncepcijo vedenja, se je obrnila k lokalnim in tradicionalnim znanjem, ki pa jih je ovrednotila skozi lastno kulturno prizmo, in jih prečiščene in "oplemenitene" vrnila prvotnim ljudstvom, ki pa lastnega znanja ne morejo več prepoznati za svojega. Morda je zanimivo, da Vitebski zahodno zanimanje za lokalna znanja pripiše vakuumu, ki ga je ustvarilo izginjanje pomena sorodstva v moderni družbi.

V članku *Scapeboat and magic charm: law in development*

theory and practice Franz von Benda-Beckmann pokaže, kako se srečujeta moderna zakonodaja na eni in lokalni zakoni in navade na drugi strani. Pri tem je prvim pripisana čarovna moč, drugi pa so grešni kozli za neuspeh razvojnih programov. Na primeru ljudstva Minangkabau s Sumatre Benda-Beckmann poudari nerazumevanje razvojnih ideologov za lokalne zakone in navade, ki so raznolike in fleksibilne in lahko služijo tudi kot izraz nestrinjanja z vmešavanjem tujcev (za razvoj odgovornih birokratov) v lokalne zadeve.

Philip Quarles van Ufford v sestavku *Knowledge and ignorance in the practices of development policy* opozori na razliko med uradnimi verzijami razvojnih agencij glede sodelovanja lokalnih prebivalcev v razvojnih programih in dejansko odsotnostjo te udeležbe, kot so jo zabeležili antropologi. Problem je nerazumevanje agencij, ki ne upoštevajo dejanskih potreb in socialnega položaja prebivalcev in raje vsiljujejo lastne vzorce. Zaradi tega se domačini, ki doživljajo prekrivanje vsiljene razvojne ideologije in lastnega diskurza, zatekajo v pretvarjanje, izmikanje in tišino ali pa iščejo primeren način za ohranjanje lastne prakse in uklanjanje tujim normam, kar se lepo pokaže pri zahtevi krščanskih duhovnikov, da morajo biti otroci takoj po rojstvu registrirani in krščeni, kar je v nasprotju z lokalnimi običaji na Javi.

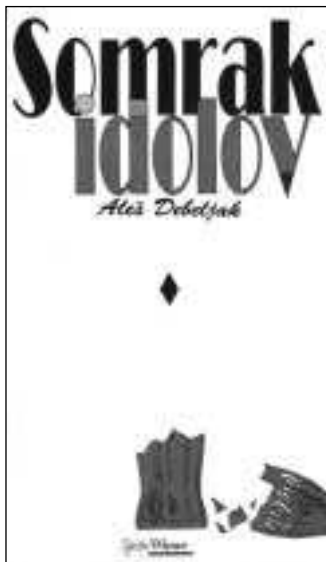
V prispevku *The negotiation of knowledge and ignorance in China's development strategy* Elisabeth Croll opisuje kitajsko razvojno politiko med leti 1949 in 1976. Vladajoča ideologija je tedaj trdila, da mora znanje prihajati od ljudstva. To načrpano znanje pa naj bi se potem oplemenitenilo in kajpada dodobra prefiltrirano vrnilo med ljudi. Seveda gre ponovno za strategijo vsiljevanja znanja, ki predpostavlja neznanje in nesposobnost pri razvijajočih se skup-

nostih, pri čemer ljudje, ki naj bi s svojim delom prispevali k razvoju, postanejo tisti, ki se morajo spremeniti.

Zanimivost članka *Alberta Arca in Normana Longa Bridging two worlds: an ethnography of bureaucrat-peasant relations in western Mexico* je v tem, da problem razvoja zaostale pokrajine analizirata s treh različnih vidikov in opazata tri nemožne smeri komunikacije. V krogu kmetje, kmetijski pospeševalec in razvojni urad prihaja vedno vsaj do enega kratkega stika, ki onemogoči dejansko izboljšanje proizvodnega načina. Tako razvojni urad nima razumevanja za potrebe in značilnosti pridelave v regiji in vsiljuje svojo kulturo (koruzo), pospeševalec se znajde med kmeti in njihovimi upravičenimi potrebami na eni, uradno politiko urada na drugi in lastnimi idejami in ambicijami na tretji strani, kjer se izkaže, da njegovo angažiranje za urad pomeni ustvarjanje težav in ga zato premestijo, kmetje pa tako ostanejo brez vsake pomoči.

V zadnjem prispevku v knjigi z naslovom *Potatoes and knowledge Jan Douwe van der Ploeg* na primeru vzgoje krompirja v Andih opozori na razcep med lokalnim in znanstvenim znanjem, pri čemer se izkaže, da so lokalno vzgojene sorte precej bolj odporne in donosne kot kultivarji iz laboratorijev, vendar se kmetje kljub temu odločajo za slednje, na eni strani zaradi pritiska razvojnih uradov, ki z izborom kultivarjev povezujejo posojila, na drugi strani pa zaradi "magične" moči kultivarjev, ki so jih vzgojili znanstveniki. Problem je kajpada v tem, da magična moč v nekaj letih izgine, kultivar pa se izpridi.

Dorijan Keržan



Aleš Debeljak

SOMRAK IDOLOV

Založba Wieser;
Celovec-Salzburg 1994
45 str.; cena: 1.819 SIT

KONTURE SPOMINA

Boj pozabe in spominjanja: kunderovsko izhodišče ni omejeno le na večni antagonizem med amnezijo, *memoricidom*, ki si ga v pregrešni strasti jemlje oblast, in zvestobo izginulemu, spominjanjem na večplastno preteklost, ki ga v skrivnih izbah srca tiho pestujemo ostali. Spopad tli v vsakomer, v najbolj intimnih dilemah, ki jih prebujajo in prebija nemir duha in čutov; nemir, ki nastaja zaradi človekove in družbene najtežje preizkušnje – soočanja z lastno preteklostjo. V njej prijetne spomine grenijo debela zrna kasnejše pogube, ki si je tedaj nihče ni mogel predstavljati. Odmaknjeno otroško zvedavost in brezskrbno naivnost življenja v prejšnjem *najboljšem od svetov* strezni trpljenje

generacij kasnejših, prav tako nedolžnih. Te bodo morale svoj svet graditi v pomanjkanju, vsakdanji grozi in hkrati v mrzličnem optimizmu glede jutrišnjega dne, ki ne more biti hujši od današnjega; ob hrupni disharmoniji svetovne zgodovine.

Kako spomine misliti, doživljati, jih imeti zase in jih priznati za del sebe tudi po vsem tistem, kar se je potem – dobrega in slabega – primerilo? Selekcionirano oziranje v preteklost lahko zlahka postane, tako v oblastnem diskurzu kot pri vsakem posamezniku, avtodestruktivna hoja s hrbtom naprej ali tribunal minulemu v trenutku nove razsvetlitve; alibi sveti furioznosti sedanjosti ali oporekanje tej izza okopov nostalgичne užaljenosti; prepuščanje sladkim radostim minulega ali njihovo puho presajanje. Vsak trenutek človekovega in družbenega življenja ohranja in spodbuja divjo dialektiko spominjanja in pozabljanja: dvosmiselnim izvirnikom postavlja ob rob sedanjosti dopadljivejše retuše brez obremenjujočih nians; v imenu ponigljavaosti neke nove svečane vzvišenosti obsoja, obtožuje – ali pa slavi in napihuje – stare zgodbe; tankočutno vzljubi patino preteklosti ali jo razglasi za rjo. Spomini ne govorijo sedanjosti, ampak o njej.

Toda prav tragična izkušnja Drugega je tista, ki človeka spodbudi k poglobljenemu samoizpraševanju. Peklenski sij, ki ga žarčijo človeške katastrofe blizu in manj blizu nas, počasi in postopno zarisuje notranje krajine pozabljenih spominov in spominov na pozabe, neenakomerno naloženih v različnih globinah. Konture spomina se v novem redu zamakne skušajo – z razsvetlenskimi zvijačami objektiviranja stvarstva – potemniti s preobiljem poceni poročevalske hladnosti, privoščljivim kazanjem na neuspešnost miru sredi razlik, z orgijami številnih krvavih in nekrvavih žrtev ali z izgubljanjem v blodnjaku kvazidu-

šeslovnih razprav. Pošastna svetloba se noče zlit s samozadostno sivino inertnega ozadja. Zaprepadenost ob očitnih tragedijah in posurovelih nrevah bele civilizacije gre onkraj nečimnosti novega samozavedanja in pogrošnih racionalizacij dejanj in nehanj, projiciranih na prizadete: vsakogar prisili, da znova ovrednoti svojo zgodbo, begajoči med žilavimi pomnjenji in neizprosnimi dejstvi, osebam in datumi, podobami in pokrajina-mi, besedami in čustvi.

Pričujoči esej, ki je s takojšnjimi prevodi spregovoril tudi v drugih jezikih, ni le Debeljakov doneči *J'accuse*, ki se ga z njimi torej daleč sliši. Po eni strani sicer je javna obtožba nasilnih balkanskih bakanalij; silovita kritika brezdušne volje gospodarjev tankov in raket, ki prosto po Kirkinem zgledu ljudi spreminjajo v pošasti ali mrhovino; obsodba boja prerokov, ki se konča z velikim plesom angelov smrti; glasni protest proti razdejanjem, ki jih prej nihče niti v najbolj obskurnih breuglovskih ali boschevskih morah ni mogel niti slutiti; napad na brezbriznost svetovnih odličnikov, katerih kratkovidnost dopolnjuje fizično in nazorsko krivičnost lokalnih gospodarjev in ki svojo vest perejo v krvavi kopeli oddaljenih *divjih gorjanov*.

Toda strast do razumevanja trde stvarnosti ne prevlada nad poudarjenim čustvom obsojanja. Esaj je zato po drugi strani, in ta je gotovo izrazitejša, težja, intimna obramba vezi, zaupanja, spominov, ki jih avtor ima in goji o ljudeh, časih ter gorovjih in povodjih, ki so bili – ne glede na vse protislovnosti oziroma prav zaradi njih – njegovi. Gre za zago-varjanje nekoč udejanjenega dokaza, da je bila šifra miru lahko tudi razlika. Tihe besede resignirane žalosti prežemata tako jeza kot vseskozi navzoče upanje na pomiritev. Knjižica torej ni še eno od ambicioznih razglabljanj o *zgodovini*, *usodi* ali *resnici* nekdanje

države, ki jih praviloma zamejujeja skrajnosti: paseistična nostalgija ali počezno omalovaževanje.

Ravno nasprotno: zgodba Aleša Debeljaka prinaša angažirano privrženost sledem preteklosti, afirmativen obračun z minulim časom, izgubljenimi deželami in svojevrstnim vzdušjem, ki so pomembno vplivali na profil kulturne in tudi družbene identitete sedanjih generacij in njega samega. Zavzemanje za svoje spomine pomeni tudi njihovo javno obrambo zoper učinke delovanja *kulture analgetika* (Leszek Kolakowski) in zoper naravnost neverjetno lahkoto, s katero pripovedi preteklosti izginejo pod naplavinami zdajšnjosti. Gre za vznemirjeno potrjevanje vloge specifične izkušnje skladnosti v drugačnostih, ki smo je bili deležni in ki jo je v hipu izravnala prisilna kolektivna amnezija vojskujočih se. Pisec svojih spominov ne izpusti: nepovratna preteklost lahko preživi le z njihovim priznavanjem in upiranjem pozabi.

Umik vase bi bil najlažji odziv na poblzneli takt divje jage razkačenih novodobnih besov, na pogoriščih katerih najdemo strahljive dokaze za neverjetno iznajdljivost človekove uničevalnosti. Golo oklepanje spominov iz preteklosti, ki se sedaj zdijo bolj izgubljene iluzije kot minula resničnost, bi se zdelo kot edino možno kljubovanje naletom logike brutalne moči. Vanje se da zateči pred bridkostmi sedanjosti. Toda ali ne bi šlo pri tem bolj kot za karkoli drugega za sebični strah, da bi konec sveta okoli nas pomenil tudi konec sveta v nas? Ali ni to prav tako obsojanja vredno kot pozaba? *Da bi grmadam le pošel ogenj* – ne zavedajoč se, da bi pasivno zaprtje vase, v katerem si užaljenost in udobnost podajata čiste roke, zares prispevalo k miru in tišini: toda miru zmagovalcev in tišini mrtvih. Avtistični eskapizem v navidez nezavzetne *Masade duha* je le kratkotrajno slepilo in izgovor dušebrižništva.

Zato je avtorjeva zvestoba spominom hkrati tudi zvestoba svetu *tam zunaj*, tistemu, ki ga je v preteklosti naseljeval prav tako kot on njega. Le na ta način je zares *njegov* kljub bolečemu dejstvu, da ni in ne bo več takšen, kot je bil. Tesnobna doživetja in mrakobna občutja, ki spremljajo vsak zaton idolov, ne smejo postati opravičilo za pobeg, varljivo lagodje indiferentnosti ali izdajalsko ekvidistanco. Zaveza spominom zahteva zavzetost za njihovo ohranjanje, javno obsodbo propada mišljenja in čutenja tistih, ki v brezna svoje krvoločnosti vlečejo cele narode. Drugače rečeno: sprejeti svojo preteklost pomeni tudi zastaviti svojo besedo, dvigniti glas za ohranjanje spominov nanjo; ne dovoliti, da bi vladajoči sistem strahu zmel tudi njih.

Mitja Velikonja

Giovanni Levi in Jean-Claude Schmitt

STORIA DEI GIOVANI

1. knjiga:

**Dall' antichità
all' età moderna,**

XXI + 430 str., 45.000 LIT

2. knjiga:

L'età contemporanea,

464 str., 45.000 LIT;

Laterza, Rim-Bari 1994

Pristašu analitične filozofije zgodovine, ki o zgodovinopisju razmišlja na sledi Hemplu in njegovim zahtevam po objektivizmu, se bo ob branju knjige, kakršna je *Zgodovina mladih*, bržčas zastavljala vrsta epistemoloških vprašanj in najmanj, kar lahko upravičeno domnevamo, je, da bo projekt ocenil za neznanstvenega. Če zgodovinsko vedo skušamo mo-

delirati po vzoru naravoslovja, kot to počne analitična filozofija, in od nje zahtevamo pojasnitvene metode, ki bodo v zgodovini pokazale na enako nujnost posledic glede na dane vzroke, kot jih prikaže naravoslovje, se nam ob branju te zgodovinopisne knjige – pa ne samo te, temveč ob večjem delu sodobne zgodovinopisne produkcije – pač obeta veliko nezadovoljstva in neizpolnjenih pričakovanj.

Vendar so bralci s takšnimi pričakovanji redki. Veliko lažje kot takega, metodološko hudo kritičnega bralca *Zgodovine mladih* si predstavljamo bralca, ki mu bo obljuba v naslovu ulila veliko spoštovanje do vednosti, ki naj bi mu jo knjiga s tem naslovom posredovala. Tudi ta bralec utegne biti ob branju razočaran. Dejansko je naslov v tem primeru nekoliko preodločen; nemara iz tržnih razlogov, ki sta jih – spet sklepam – v ospredje postavili obe založbi, slastnici izdajateljskih pravic (italijanska Laterza in francoska založniška hiša Seuil). Za predstavitev knjige je zato najbolje, če začnemo s usklajevanjem naslova in vsebine.

Zgodovina mladih, zajeta v dveh obsežnih knjigah, ni zgodovina mladih vseh poldnevnikov in zemljepisnih širin in iz vseh obdobj, od nastanka sveta naprej, kot bi si kdo morda obetal. Njeno področje je ožje od zgodovine mladih zahodne civilizacije in celo od zgodovine mladih na tleh današnje Evrope. Le silno redko – zlasti v poglavju, posvečenem mladim Židom od leta 1300 do 1800 – so v obravnavo pritegnjeni tudi zgodovinski viri ali sekundarna literatura iz vzhodnoevropskih dežel. Evropskih tal pa *Zgodovina mladih* tako rekoč ne prestopi. Izjema je le zaključno poglavje drugega dela, ki se posveča tudi razpravi o mladih v ZDA iz petdesetih let. Restrikcij s tem še ni konec. Tudi sama Zahodna Evropa je zastopana zelo neenakovredno.

Ne le da v njej težko najdemo kakršnekoli izsledke o nekdanih mladostih na evropskem severu, tudi geografsko kulturno področje Velike Britanije je izrazito zastavljeno – to velja tudi za obdobja gospodarskega in političnega primata Anglije, denimo za časa industrijske revolucije. Ugotovimo lahko, da je *Zgodovina mladih* v moderni dobi osredotočena na ozemlje treh jezikovnih področij: zlasti na italijanskega in francoskega, delno tudi na nemškega. Ta področja so postavljena v ospredje tudi ko gre za zgodovino srednjega veka. V teh jezikih in s teh koncev sveta je pretežni del uporabljenih virov, navedena literatura in tudi, kar povsem predvidljivo sledi iz vsega povedanega, avtorji posameznih člankov.

Zgodovina mladih je namreč skupinski projekt, ki sta ga urednika (Giovanni Levi je predavatelj ekonomske zgodovine na Univerzi v Benetkah, eden od začetnikov mikrozgodovinskega pristopa v italijanskem zgodovinopisju; Jean-Claude Schmitt je Directeur d'études na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales v Parizu, ki se posveča predvsem srednjeveški zgodovini, med drugim je avtor knjige o gibu v srednjem veku) vodila in usklajevala, ne da bi razen uvodne besede sama v njem podpisala kakšno poglavje. Pri tem izdajateljskem projektu je sodelovalo vsega 17 avtorjev, vsak s po enim poglavjem. S približevanjem sodobnemu času se po pričakovanju nekoliko zgosti tudi obravnava. V prvi knjigi je po en esej posvečen antični Grčiji in Rimu, svetovom mladih Židov, mladostnemu obdobju, kot ga je oblikovala socialna etika viteštva in dvorjenja, predstavam o mladini v srednjem veku, mladim v urbanih okoljih italijanskih mest v 14. in 15. stoletju, ritualom mladostniške kulture na začetku novega veka in plemiški mladini v času absolutizma. Druga knjiga se začneja s prispevkom o upodab-

ljanju mladih v moderni umetnosti, vsebuje pa še članke o vojaški preizkušnji mladih, o njihovih prazničnih navadah, o vstopu mladih v tovarniško delovno okolje, o mladih v šolskem okolju 19. stoletja, o doživljanju revolucionarnosti med mladostniki v času med francosko in oktobrsko revolucijo, po en prispevek je namenjen tako mladim v času fašizma kot mladim v času tretjega rajha. Druga knjiga in s tem *Zgodovina mladih* se zaključi s člankom, ki spremlja dve reprezentativni razpravi o mladini, tisto v Mussolinijevi Italiji in tisto v ZDA v petdesetih letih, ko je mladina postala metafora družbene spremembe.

Iz tega prikaza vsebine je razvidno, da posameznih člankov ni mogoče obravnavati kot posameznih poglavij kronološko zasnovane zgodovine, ki bi spremljala in morda celo skušala pojasniti transformacije v življenju mladih, v njihovih samorazumevanjih in v pojmovanju mladih med tistimi, ki to niso več. Gre za relativno samostojne študije, ki včasih poudarek postavijo na kako dobo, največkrat pa raziskujejo le kak vidik okoliščin odraščanja in dozorevanja mlajših članov družbenih okolij v kaki dobi. Kot urednika odkrito zapišeta v uvodni besedi, se avtorji opirajo na literaturo in vire, ki so jim bili najbolj dostopni.

Bralec *Zgodovine mladih* zaman skuša izslediti enoten referenčni koncept mladosti ali mladine, ki bi bil enotna podlaga in okvir posameznim študijam. Prispevke poenoti le stališče, da je mladost "socialna in kulturna konstrukcija", ki jo označuje "vmesnost" (str. vi) v gibljivih mejah, nedoločljivih z zgolj fiziološkimi ali pravnimi parametri, ali še preprosteje, le z leti starosti. Za vsakogar je točasno stanje, ko prek serije obredov prehoda in vaještve vstopi iz otroške dobe kot enakopraven član v svet odraslih. Za razliko od otrok, ki se jim je posvečal Ariès, velikih mutcev zgo-

dovine, so nekateri mladostniki zapustili avtobiografske zapise in ti so obravnavani v nekaterih esejih. Del prispevkov je ikonografsko zastavljenih. Ti skušajo predstave o mladostništvu izslediti s pomočjo analize njihovih reprezentacij, ki so v zgodovino pisju pogosto zapostavljene (v obe knjigi je vključenih tudi nekaj reprodukcij umetniških del in fotografij).

Naj sedaj o delu spregovorimo še afirmativno, kot to tudi zasluži. Tako kot je mladostništvo obdobje nemirnih iskanj in nihanj, je tudi zgodovino pisje, ki se z njim ukvarja, določeno s svojim predmetom: "zgodovina mladostništva se konfigurira kot prednostni teren historiografskih iskanj" (str. viii). Zato kaže prispevke, zbrane pod tem naslovom, ki ne ponujajo priročnih velikih in velikokrat zavajajočih sintetičnih sodb, oblikovanih na podlagi več kot vprašljivih uveljavljanj enotnih kriterijev za obširno in raznoliko področje zgodovinskih realnosti – kriterijev, ki bi nujno nivelizirali velike kulturne razlike v pojmovanju mladih v različnih kulturnih okoljih in obdobjih in bi mladostno obdobje postavili drugega ob drugo in ga merili z istim vatlom denimo v življenju starih Grkov, meščanov v italijanskih renesančnih mestih in delavcev v prvih industrijskih obratih – razumeti kot primeren način zgodovinskega vstopa na področje, ki je v veliki meri še *terra incognita*. Čeprav je projekt nekoliko manj obsežen, ga lahko postavimo ob bok podobno zasnovanemu *Zgodovini družine* in *Zgodovini ženske*.

Igor Pribag

Lev Menaše

MARIJA V SLOVENSKI UMETNOSTI

Mohorjeva družba,
Celje 1994

373 str. in 309 barvnih ilustracij;
cena: 3.730 SIT

Marijanske upodobitve so kot obsežen segment zakladnice slovenske umetnosti postale predmet poglobljene analize Leva Menašeja. V uvodni besedi k svoji monografiji poudarja, da je bistveno izhodišče marijanske umetnosti – ob izjemnem bogastvu tipov in njihovih variant – eno samo: "Marija je *Mati Božja*. Marija je torej mati, ki razume, tolaži in odpušča, in kot tista, ki je rodila Boga, z njim živela in z njim trpela, srednica med njim in človeštvom: to vero izražajo vsa dela, ki so ji posvečena. Osnove Marijinega češčenja se torej niso spreminjale, spreminjale pa so se okoliščine, v katerih so ga verniki spoznavali in sprejemali." (str. 14.)

Medtem ko je češčenje svetnikov in svetnic prestajalo velika nihanja, ko so obdobjem verskega navdušenja nad posameznim svetnikom sledila obdobja pozabe nekoč slavljenega dobrotnika, se je češčenje Matere Božje stalno ohranjalo. Marijanska pobožnost si je zaradi številnih adeptov tako med širšimi ljudskimi plastmi kot med višjo cerkveno hierarhijo pridobila v zgodovini katoliške Cerkve mesto najbolj popularnega kulta. V svetniških vrstah je Mati Božja imela sloves univerzalne varuhinje, ki je vernikom nudila svojo pomoč še posebej v času najhujših stisk. Nenaključno so se priprošnje Mariji pomnožile vsakič, ko so tla katoliške Evrope pretresala travmatična dogajanja: kuge, lakote in vojne. Ob najhujših notranjih trenjih in zunanjih na-

padih so se tudi vrhovi cerkvene institucije vselej zatekali pod Marijin plašč. Spopad rimske Cerkve s protestanti, ki so med drugim napadali katoliško povzdigovanje Matere Božje in poudarjanje njenega sredništva, se je odvijal pod Marijino zastavo. Podobno se je Marijine pobožnosti leta 1854 poslužil Pij IX., ko je z bulo *In effabilis Deus*, ki je razglasila Marijino brezmadežno spočetje, poskušal katoliško srenjo obraniti pred prvim večjim sekularizacijskim valom. Namen papeževega razglasa je bil med drugim oživeti Marijino češčenje, obnoviti Marijine bratovščine, da bi med žensko populacijo širile Marijin zgled, lik ponižne in pobožne žene. Potemtakem, če se ozremo po zgodovini katolištva, ugotovimo, da se Mati Božja pojavlja kot gonilna figura cerkvenega delovanja, kot sila, ki združuje katoliško skupnost v najbolj travmatičnih trenutkih, ko je le-ta najbolj ogrožena in potrebna višje, božje pomoči.

Motili bi se, ko bi na odnos Marija-verniki-Cerkev gledali kot na linearno in neproblematično razmerje. Ko Lev Menaše začrta okvir in razvoj ikonologije slovenske marijanske umetnosti od 13. stoletja vse do prve svetovne vojne, seznanj bračla z razširjenostjo marijanske pobožnosti v slovenskih deželah in drugod po katoliški Evropi, hkrati pa mu tudi predstavi razsežnosti teoloških debat o Marijini vlogi v katoliškem univerzumu. Med cerkvenimi možmi najdemo namreč bolj in manj zagnane Marijine častilce, takšne, ki so Marijo imeli za splošno srednico in pomiriteljico, takšne, ki so v Mariji prepoznavali drugorazredno posrednico, ki deluje prek Kristusa in ne sama po sebi, kot tudi nekatere, ki so, neozirajoč se na teološke nauke, privedli Marijino češčenje do idolatrije: zanje je bila Mati Božja mogočnejše od samega Boga.

Višja cerkvena hierarhija si je sicer po tridentinskem koncilu pri-

zadevala odpraviti kulturne skrajnosti, ki so bile razširjene še posebej med širšimi ljudskimi plastmi, toda teološke debate o Marijini vlogi in njenem mestu v onstranski hierarhiji niso doživele pričakovanega odmeva. V cerkvenem imaginariju je Marija kljub teološkim omejitvam še naprej ohranjala polivalentno vlogo Matere Božje, Kristusove neveste, Pomočnice, Priprošnjice, Zmagovalke nad kačo, Kraljice angelov, Kraljice rožnega venca in še bi lahko naštevali, s katero je z lahkoto zasenčila ne le bolj specializirane svetnike in svetnice, temveč tudi za goreče vernike preoddaljeni figuri Boga očeta in Boga sina.

Likovna umetnost je bila, kot poudarja Menašjeva umetnostozgodovinska študija, ena najučinkovitejših oblik širjenja in pospeševanja Marijinega češčenja – sredstvo, ki se ga je Cerkev vseskozi posluževala kljub prežehi nevarnosti malikovanja Marijinih podob in izkrivljenih umetniških interpretacij. Slikarji in kiparji so nevidno prikazovali z vidnim, onstranstvo so približevali tuzemstvu in občudovalcem svojih stvaritev omogočali intimno druženje z božjimi osebami. Ob Marijinih upodobitvah so se verniki lahko vživljali v Marijino trpljenje, seznanjali s sredniško močjo in svetniškimi krepostmi Matere Božje. Želja naročnikov Marijinih podob je bila, da bi umetnost služila Bogu, da bi ganila vernikovo dušo in dajala zgled za doseg popolnosti in za vstop med blažene. In tem zahtevam so likovni umetniki skušali zadostiti. Odmike od stereotipnih vzorcev in cerkvenih navodil so tolerirali le v detajlih.

Menašjev umetnostozgodovinski prikaz sloni na reprezentativnem vzorcu, zajemajočem 3558 enot, s pomočjo katerega avtor preučuje težnje in mode v slovenski marijanski ikonografiji. Ker ni avtorjev namen natančen popis primerkov marijanske umetnosti na Slovenskem, so v ospredju

njegove tipološke analize umetniško najbolj zanimivih in odmevnih upodobitev. Marijine upodobitve na slovenskih tleh, ki so nastale v teku osmih stoletij in se ohranile, avtor razvršča in obravnava v treh sklopih. V prvem nam predstavi dogmatične upodobitve, ki so izražale verske resnice, v drugem nabožne, to je tiste, ki so dajale zgled in krepile verske pobožnosti, v tretjem pa upodobitve Marijinega življenja. Bralec se seznanja s prevladujočimi tipi Marijinih upodobitev v poznosrednjeveškem obdobju, v protireformacijskem, baročnem času, s problematiko Marijinih poimenovanj, z upodobitvami Marije kot Kristusove neveste, Marije kot Nove Eve in Apokaliptične žene, Brezmadežne itd. Na Slovenskem kot tudi drugod po Evropi so se v teku stoletij marijanski tipi prepletali. Srednjeveški vzorci so na primer v protireformacijskem času dobivali "čiste" primesi, nove simbole. Potridentska Cerkev je z detajlnimi navodili umetnikom in naročnikom vodila svojo bitko proti apokrifni tradiciji in neortodoksnim upodobitvam, diktirala je norme Marijinega upodabljanja, za katere so bili najmanj dovzetni umetniki, ki so delovali na podeželju.

Upodabljanje Marije na slovenskih tleh, dokazuje Menaše, je sledilo tokovom, ki so se širili po Evropi. Slovenski umetniki so se prilagajali ikonografskim modam, ki so se uveljavljale na tleh katoliške Evrope. Opirali so se na klasične opise Marijine podobe. Pri tem so se držali pravila, da morajo biti v ospredju upodobitve postavljene njene duševne vrline in da Marijina telesna lepota nastopa le v funkciji poudarjanja njene vzvišenosti. Po prevladujočih klišejih, kot nazorno kaže izbor 309 kakovostnih barvnih reprodukcij (delo fotografa Marjana Smerketa), ki bogatijo Menaševo študijo, so v slovenskih upodobitvah prevadovale svetlopolte,

svetlolase, modrooke Marije, obležene v kombinacijo rdeče in modre, barve krvi in življenja ter barve neba.

Menašejevo delo s široko zasnovano, izčrpnim bibliografskim aparatom in obsežnim seznamom tuje literature odlično zapolnjuje ne le vrzel na področju marijanske umetnosti, temveč nam razkriva socialne dinamike, predhodne realizaciji cerkvenih podob, odnose, ki so se vzpostavljali med Cerkvijo in družbo. S komparativnim pristopom, ki mestoma presega meje umetnostnozgodovinske analize, avtor posredno vabi k novemu preučevanju Marijinega češčenja na Slovenskem. Še povsem neraziskane ostajajo socialne implikacije marijanske pobožnosti in vloge, ki jo je Mati Božja s svojo nekajstoletno ubikoviteto pridobila v slovenskem imaginariju. Kajti vprašanje je, kakšne posledice je v družinskem okolju zapustil vedenjski vzorec Matere Božje, žene in matere, ki je stala na samem vrhu dolgotrajno obvezujoče cerkvene vrednostne hierarhije.

Marta Verginella

Aristotel

O DUŠI

Prevedel, napisal uvod in komentar ter dodal opombe in glosarij grških terminov Valentin Kalan.

SM, Ljubljana 1993

305 str.; cena: 2.968 SIT

O prevodu *O duši* je bilo napisanih že mnogo recenzij, ki so predvsem skušale kaj povedati o vsebini te knjige; moje misli pa so se zaustavile pri prevodu in zunanji obliki.

Prevod Aristotelovega teksta *O duši* pomeni veliko praznino manj med prevodi iz grščine v slovenščino. Valentin Kalan nam je besedilo približal tudi s spremeno študijo ter izčrpnim filološkim in teoretskim komentarjem. Knjigi je dodan slovar grških izrazov, ki je uporaben za vsakogar, najsi ga zanima razlaga kakega Aristotelovega termina ali pa želi le preveriti, kako se kaka grška beseda pravilno napiše. Knjiga je torej bogato opremljena, kar je za časovno toliko oddaljeno literaturo edino prav in najbolje.

Glede na Kalanove dosedanje prevode iz grščine smo lahko takšen njegov prevajalski podvig tudi pričakovali. Že seznam izbrane literature z več kot 200 enotami pove, da je prevod plod večletnega natančnega dela. Valentin Kalan bere grški tekst po izdaji D. Rossa (Oxford Classical Texts) in upošteva tekstovne variante A. Jannona (Les Belles Lettres). Preoddaja antičnih tekstov pomeni napake pri prepisovanju, prepisovalci in bralci vedno spreminjajo izvirnik. Pri Aristotelovih spisih je zadeva veliko bolj zapletena, ker je težko določiti "Klartext", saj so njegovi "spisi" zapiski s predavanj.

Valentin Kalan v poglavju Tekst in prevod zapiše, da tekstovna analiza *De anima* zaostaja samo še za filološko analizo Biblije. Nesporno je tudi pri manj zapletenih grških besedilih prevajalčevo delo zelo naporno. Prevajanje Aristotela pa zahteva leta študija in spoznavanja misli tega velikega filozofa, sicer prevajalec zgolj riše po mivki. Valentin Kalan izbira možnosti branja in najboljše rešitve, v opombah pa ponuja bralcu še druge možnosti razumevanja teksta in navaja tudi različice prevoda. Pri prevajanju grških tekstov je navajanje več možnosti prevoda zelo pomembno, ker je le redko možen en sam smiselni prevod. Večplastnost, barvitost in časovna oddaljenost jezi-

ka namreč onemogočajo enopomensko razumevanje stavka. Kalanov prevod je natančen in bralcu predloči mnoge različice, včasih pa to stavek po nepotrebem še bolj zaplete.

V knjigi je na začetku spremna študija "Aristotelov magistrale o življenju in duši". Razdeljena je na pet poglavij. Njihovi naslovi so zgovorni, zato jih navajam: Mesto spisa "O duši" v corpusu Aristotelovih del, Vprašanje o duši kot vprašanje o biti, Določitev biti duše, Bit in bistvo zaznavanja ter Mišljenje in um kot (pri)sostvovanje biti. Študija razlaga Aristotela in njegovo delo z zgodovinskimi podatki. *O duši* umesti v drugo skupino Aristotelovih spisov, to je med naravoslovne, biološke in psihološke. V njej spoznamo mesto in pomen psihologije v Aristotelovi teoriji in njegov pogled na problem zaznavanja. Študija je napisana v maniri antične učenosti; toliko različnih vej vednosti je pisec uporabil pri razlagi: retoriko, zgodovino, literarno teorijo, biologijo, filozofijo.

Valentin Kalan se strinja z Martinom Heideggerjem, ki je "v metafizičnem pojmu duše videl način, kako je tradicionalna filozofija zastavljala vprašanje človekovega odnosa do biti: 'Duša' služi kot ime za razmerje do biti (pri)sostvovanje vidika) in s tem do neskritosti. V to razmerje sta vključena telo in živeče bitje, v čemer zgodovinski človek je" (Aristotelov magistrale o življenju in duši, str. 9). Podobno kot Heidegger Valentin Kalan rad uporablja etimologijo, da ponazori kak pomen: beseda duša je v sorodu z indoevropskim korenom 'dych-, iz katerega izhaja glagol dihati. Grški sorodnik psychē je glagol, ki poleg dihati pomeni tudi pihati in živeti. Valentin Kalan razloži, da je duša to, kar življenje napravi za življenje. Teorija duše govori o bistvu življenja in o stopnjah žive narave, torej gre za metafizično živga sveta in človeka, ki je

najvišja stopnja žive narave (str. 9). To, da Valentin Kalan razume spis *O duši* v fenomenološkem teoretskem okviru, kaže tudi uporaba terminov: ouσία je med drugimi tudi sotnost, prisotnost...

Spis *O duši* je razdeljen na tri knjige, alfa, beta in gamma, kot običajno poimenujejo prvi, drugi in tretji del antične knjige. Takšna razdelitev ni najbolj smiselna. Posebej to velja za prehod med drugo in tretjo knjigo. Prva knjiga predstavi nazore Aristotelovih predhodnikov, na koncu pa je Valentin Kalan dodal povzetek 3., 4. in 5. poglavja. V drugi in tretji knjigi Aristotel prikaže svojo teorijo o duši.

Knjiga *O duši* je opremljena z vsem potrebnim za razumevanje zapletenega teksta. Kazi pa jo nekaj manjših pomanjkljivosti. Ker se bo *O duši* uporabljala kot učbenik za Aristotela, je žalostno, da visokoznanstveni vsebinski ravni ne ustreza tudi zapis, saj je v njem preveč tipkarskih napak. Drugo vrsto napak zasledimo pri pisanju grških besed. Te so v grški pisavi večinoma pravilno napisane, pri transliteraciji pa naglasov na besedah tu in tam ni, nakar se spet pojavijo (primer je str. 66, v opombi št. 32 je thymós z naglasom, v opombi 33 pa brez njega). Vsem, ki bodo hoteli uporabiti grško besedo iz besedila, svetujem, da preverijo v glosariju na koncu, kako se jo pravilno napiše z naglasom, ali pa naj naglas kar izpustijo. Morda je takšna rešitev še najbolj enostavna, saj je očitno tudi v vsebinsko tako skrbno pripravljeni knjigi težko brez napak napisati vse grške besede. Torej, pri knjigi je slabši ravno tisti del, ki ni najpomembnejši, a vseeno so takšne pomanjkljivosti pri tako dragoceni knjigi odveč. Žal se korektor ni preveč potrudil. Enako velja tudi za lektorja, saj sem poleg tipkarskih opazila celo kakšno slovnično napako.

Prevod, spremna študija, komentar z opombami in glosarij so

veliko delo. Upajmo, da se bo Valentin Kalan lotil še kakšnega podobnega podviga.

Darja Šterbenc

Janez Strehovec

VIRTUALNI SVETOVI

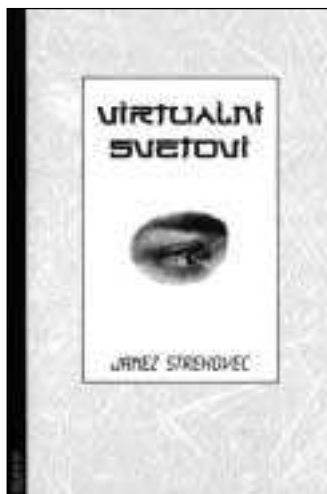
zbirka SOPHIA 5/94

Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1994

215 str.; cena: 2.625 SIT

Janez Strehovec je eden prvih slovenskih piscev, ki je v naš medijski prostor prinesel virtualno resničnost. Kot vsak pionir se je tudi on znašel v terminološki zagati, ki jo povzroča neprehodnost jezikov. V polemiki, ali uporabiti besedo virtualen ali navidezen, se je zaradi latinskega korena, ki namesto videza prinaša moč (silo), odločil za virtualnost. Knjiga virtualni svetovi je nastala v želji popisati estetiko kibernetične umetnosti in pomeni začetek obsežne raziskovalne naloge o teoriji medijske umetnosti, ki si jo je zadal ta petinštiridesetletni doktor filozofije.

Na oblikovni ravni podajanja estetike kibernetične umetnosti, to je v obliki knjige, je stvar problematična, saj kibernetična umetnost s svojo vsebino, anarhično strukturo in interakcijskim delovanjem med umetnikom in porabnikom zahteva uporabo sodobnih medijev. Na srečo naša informacijska družba še ni zadosti razvita, sicer tudi to pisanje ne bi imelo smisla. Podobna samoreferenčna mesta, kot je zadnji stavek, najdemo v knjigi posebej na začetku, ko avtor vnaša vedenje o sebi kot piscu. Pri uporabi referenc si največkrat pomaga z deli Virila, Flusserja, Baudrillarda, Welscha in Hartmana. Prehajanje od estetike k sociologiji se odvija v ok-



viru vedenja, da je umetnina kot umetnina možna le, če je kot umetnina v družbi priznana. Tako je družba popisana podrobneje kot kibernetična umetnost sama. Metafora berlinskega zidu kot preloma med elitno in trivialno umetnostjo je vprašljiva prav tako kot nomadski zid virtualnih svetov. Da bi ujel prelom umetnosti, pisec črpa iz miljeja modernizma 20. stoletja, ki je skozi postmodernizem postal otrok naše dobe.

V čem je torej epohalnost padca berlinskega zidu? V literaturi, ki se ukvarja s sodobno zgodovino, lahko beremo o odločujočem trenutku padca komunizma. Drugačno optiko nam razkriva Jean Baudrillard, ko je pod vprašaj postavljena epohalnost dogodka, in to kateregakoli. Zgodovina je primerjana s termodinamičnim procesom, ki je ob podhladitvi zaradi prevelike gostote informacij začel teči recerzibilno. To pomeni, da se pojavljajo določene poteze daljnih preteklih dogodkov kot trenutne fascinacije. V tej luči lahko razumemo tudi ponoven pojav baroka, ki prinaša fraktalni subjekt kot novo globalno duhovno paradigmo. Nastopilo je stanje zgodovine, ko nenehno prihaja do kratkega stika med dogodkom in medijsko reprezentacijo. Vse poteka prehitro,

prepočasi ali pa preveč dovršeno. Zgodovina se piše in bere, zgodovina se slika in gleda. Na tej točki se zastavlja vprašanje, v čem je potem zgodovina različna od zgodovine in če je zgodovine zares konec. Tako zgodovina kot zgodovina ustvarjata fikcijo, in če je razlika le v metodi in ne v predmetu, je ta nepomembna. Resnica, vera, verjetnost in gotovost so postale irelevantne.

Knjiga je refleksija estetike sodobnega sveta, razdrobljena, razsrediščena, večsmerna in do skrajnosti zrelativizirana. V desetih delih združuje bolj ali manj povezane eseje. Spremljanje medijev je v toliki meri spremenilo način pisanja, da se težko najde kdo, ki še piše dolga in povezana besedila. Umetnost je bila vedno povezana s stopnjo tehnike in tehnologije. Tako so se v dvajsetem stoletju zgodili film, radio, televizija, računalnik, video in kot zadnja stopnja virtualna resničnost. Vse te novosti so spremenile človeka in družbo in s tem se je spremenila tudi umetnost. Kibernetični prostor je paralelen prostor običajnemu zaznavnemu prostoru in nastaja z interakcijo človeka in stroja. Z vzpostavitvijo kibernetičnega prostora se zmanjša naša gotovost v percepcijo običajnega prostora. Človekova bit dobi s strojem novo razsežnost, novo ontološko vsebino. Današnji človek si tako zastavlja vprašanje, sem človek ali stroj. Povnanjenje človekove biti v svet strojev, ki smo jih sami ustvarili, spreminja okolje in bistveno zaznamuje človekove mentalne procese.

Vsebinsko umetnine razbiramo s pomočjo prepoznavanja plasti. Pri tem je bil v preteklosti v ospredje postavljen par videti/vedeti, ki se mu je z virtualno resničnostjo pridružil še otip. Če se je s sodobnimi mediji pozornost publike pomikala od besede v knjigi preko zvoka pri radiju do slike in zvoka pri televiziji, je virtualna resničnost z dotikom prvi

medij novega tisočletja. Percepcija slike je vso vsebino pomaknila na površino. Notranjost ni več bistvena. Na tem mestu Strehovec opiše bodibilderja kot nosilca estetskega učinka na površini, ki funkcionira kot skrajni fetišizem (ogledalo ukine pogled drugega, sam mišičnjak postane drugi samega sebe). Poleg umetnosti bodibilderjev je opisan tudi performance, ki je sodobna interaktivna dejavnost. Ker je performance žanr, ki združuje gledališče in lepe umetnosti, ki se jim v obliki kibernetike priključuje še virtualna resničnost, mu je v knjigi med umetnostmi odmerjen največji kos prostora. Igrajočemu se človeku ne zadostuje več vloga opazovalca kreativnega početja, ampak hoče sam ustvarjati in s tem osmisлити svoj prosti čas. Tehnologizem je na pohodu, virtualni svetovi so podobni v Ljubljani, Singapuru, Sydneyju, Londonu ali New Yorku. Otroci odraščajo ob računalniku, televiziji in virtualni resničnosti, ki bodo bistveno spremenili jutrišnji svet. Sicer pa se leto 2000 tako ali tako ne bo zgodilo. Knjiga *Virtualni svetovi* je eden zadnjih modernističnih poskusov opisati pisani krasni novi svet. Bo knjige sploh še kdo prebiral?

Klemen Fele

Helmut Willke

SISTEMSKA TEORIJA RAZVITIH DRUŽB

Znanstvena knjižnica

Fakulteta za družbene vede,
Ljubljana 1993

152 str.; cena: 1.470 SIT

Pred seboj imamo knjigo, v kateri njen avtor Helmut Willke želi postaviti osnove sistemske teorije o modernih, visoko razvi-

tih družbah. Na začetku nas postavi pred pomembno ugotovitev. Ob bok popperjanskemu učinku teorij postavi preprosto besedico – morda. Sam se rajši odloči za uspešno koncipiranje besednih iger, ki nam pomagajo definirati univerzalne probleme. Tako poizkuša usmeriti teorijo v reševanje konkretnih problemov. Drugi vidik uporabnosti neke teorije najde v njeni zmožnosti interdisciplinarnega povezovanja, kar vsekakor velja za sistemsko teorijo.

Osrednja problematika, iz katere izhaja, je problem vzpostavljanja kompleksnosti modernih družb. Dokončno postane jasno, da za žive in simbolne sisteme ni končnih zakonov, na katere bi lahko reducirali visoko kompleksne sisteme. Problemov in vprašanj modernih družb ni več mogoče reševati, če jih opazujemo iz perspektive enega samega simbola. "Nadaljujoč" delo Durkheima, Webra in Simmla, Willke v prvi vrsti izpostavlja strukturalno diferenciacijo oziroma povečevanje števila opcij, ki prevladajo nad segmentarno ali slojevsko diferenciacijo. Zaradi nje nastane specifična zahodna, z racionalnostjo in kapitalistično miselnostjo prežeta družbena struktura. Vendar razvoj divergentnih etik racionalnih posebnih področij vodi v paradoksalno racionalnost. Pojavi se zaradi razkoraka med ciljno racionalnostjo in sistemsko racionalnostjo.

Vendar pa kadar govorimo o razlikah med podsistemskimi smisli, moramo spregovoriti tudi o njihovi medsebojni odvisnosti. Rastoča funkcionalna diferenciacija poleg mnogih prednosti prinaša tudi slabosti. Neskladja in protislovja, ki se razvijajo zaradi tega, vodijo sodobno družbo v samoogroženost. Težave so nerešljive z instrumentom konsenza. Ob zavrnitvi tako dediferenciranja (diferenciacijo je Weber označil za zgodovinsko nepovraten proces) kot difuznega prepletanja družbenih področij nam preostane le še

takšno povezovanje, ki bolj ustreza strukturi modernih družb. Ključna pri tem je Willkejeva ugotovitev, da mora teorija usmeriti svojo pozornost na rastočo problematiko posledic zaradi operiranja specifičnih podsistemov.

Izhod iz konfliktna racionalnosti nam avtor ponuja v obliki proceduralne racionalnosti. Le-te nič več ne iščemo v vsebini cilja, temveč v postopkih usklajevanja in odločanja. Metoda decentralnega kontekstualnega usmerjanja je metoda ustvarjanja diskurzivne racionalnosti. Organizirana je v pogajalskih sistemih, koncentriranih akcijah in podobno.

Neustrezno ločevanje na osi država-družba zabriše ugotovitev, da se spremembe dogajajo v odnosu med državo in drugimi družbenimi podsistemi. Zato je pomembno na novo osvetliti pozitivizacijo prava in vloge države kot suverena akterja. Pojem pozitivizacije pomeni zavest o tem, da red ni nič več dan od boga. Red ustvarja človek sam, in to narmemo. Na sleherni vidik družbene realnosti je možno vplivati z zakonodajnim odločanjem. Oblike družbenega reda niso več samoumevne. Potrebujemo tudi institucijo legitimnosti, če želijo dobro delovati. Vendarle pa čista poljubnost ni mogoča. Na eni strani je omejevana s postopki diskurzivnega oblikovanja volje in na drugi strani s funkcijskimi pogoji pravnega sistema. Zaradi tega velja pravni sistem, do določene mere samoreprodukcijski.

Socialni subsistemi se generirajo na podlagi komuniciranja, zato za nastanek sprememb v družbi ne zadošča le vplivanje na osebe. Predvsem je potrebno vplivati na način njihovega operiranja. Socialni subsistemi niso avtistični sistemi. Imajo stike z okoljem, in sicer na tak način, da se samoreferenčni sistem odzove na dogodke v okolju z notranjim delovanjem. Hkrati pa tudi sam "posega" v subsisteme, ki zanj predstavljajo

jo okolje. Transferenčna operacija pomeni poseganje sistema čez njegove meje. To mu omogoča razumeti njegovo okolje in tudi učinke oziroma posledice, ki jih povzroči s svojim delovanjem v okolju. Willke sklepa, da noben subsistem ne more reprezentirati in razreševati ali celo rešiti problematike celotnega sistema.

Sistem se do dogodkov v svoji okolici obnaša selektivno, kar je praktična posledica visoke kompleksnosti samega sistema. Pri redukciji dogodkov se naslanja na načelo lastne kontingence. Willke navaja naslednje lastnosti kompleksnih sistemov: so nelinearno strukturirani; neznatno se odzivajo na spremembe mnogih sistemskih parametrov; na "reform" se zato morda sploh ne odzivajo (institucionalni imobilizem); burno pa se odzovejo na nekatere parametre. Netrivialnost sistema pomeni, da ga ni moč razumeti kot *black-box*. Isti *input* da lahko različne *outpute*, pač glede na trenutno stanje sistema.

Samoreferenčni sistem je strukturno determiniran. Zanj velja, da se s specifičnim načinom operiranja zagotavlja reprodukcija natančno določenih struktur. Predpisane so tudi možnosti za spremembe struktur. Identiteta, ki si jo pridobi podsystem, je zavest o tem, kako eksistira sistem sam zase, hkrati pa tudi kot okolje za druge podsysteme. Država in politika sami ne moreta več določati identitete sistema. Funkcionirata le še kot splošni pogoj. Kljub temu pa je opaziti hudo lakoto po spremembah identitete. Kako je torej sploh mogoče vplivati na subsisteme? Družbeni sistemi si pomagajo z gramatiko transformacijskih pravil. Na podsysteme lahko vplivamo s spremembo zunanjih pogojev. Interakcija je pri tem usmerjena. Sistema neprestano opazujeta strukturne spremembe tako pri sistemu v interakciji kakor tudi s samoopazovanjem. Zakaj pa bo podsystem pristal na

sodelovanje pri spreminjanju lastne strukture, je evidentno: ker si od tega obeta emergentno korist.

Za usmerjanje razvitih družb sta dosedaj razviti tehniki reševanja problemov postali neustrezni. Nadomesti ju lahko le kontekstualno usmerjanje. Temelji na refleksivnosti in samoreferenčnosti samousmerjanja vsakega podsystema. Nujen pogoj kontekstualnega usmerjanja pa je samoomejevanje in institucionalizacija heterogenosti. Willke v tem smislu govori o civiliziranju evolucije.

Pomen pogajalskih sistemov, ki neprestano procesirajo družbene odnose, postane še posebno evidenten ob visoko strukturiranih problemih. Subsystemi se vedejo egoistično. Želijo doseči svoje cilje. Najpogosteje uporabljajo strategijo maksimiranja. Manj privlačna pa je opcija optimiranja. Zanj je značilno kontinuirano obvladovanje protislovij, kalkulacija stroškov in predvidenje dolgoročnih posledic. Izidi z ničelnimi vsotami so v kompleksnih situacijah malo verjetni, kooperacija vodi v igro pozitivnih vsot.

Vztrajanje subsistema politike nad drugimi subsystemi, ki predstavljajo preostalo družbo, ni več potrebno. Učinek politične moči postane paradoksen. Čim manj jo uporablja politični subsistem, tem večji je njen učinek in obratno. Tudi politični sistem se mora zateči h kontekstualnemu usmerjanju. Spreminjanje pogojev v okolju pomeni, seveda ob ustreznih spremembah, učinkovito "poseganje" v sam sistem. Ker pa je takšno usmerjanje domena vseh subsystemov, lahko Willke govori o decentraliziranem usmerjanju.

Kljub temu, da je knjiga najprej namenjena razumevanju visoko razvitih družb, je privlačna tudi za analizo hitro spreminjajočih se vzhodnih družb. V njej sicer ne bomo našli eksplicitnih receptov, kako pripeljati kako družbo v krog visoko razvitih družb. Je pa opisano zaželeno stanje. Hkrati nam

ponuja uporabne razlage porajajočih se težav teh družb zaradi prehoda. Njihov greh v polpretekli zgodovini je bil nepremostljiv prepad med v veliki meri že izvedeno funkcionalno diferenciacijo in simbolno enodimenzionalnostjo, ki je bila ujeta v dominacijo političnega subsistema nad drugimi subsystemi. Kljub popuščenju političnega nadzora nad drugimi subsystemi, kar naj bi prineslo njihovo osvoboditev in možnost lastnega usmerjanja, pa so do končnega cilja (visoko razvite družbe) še daleč. Dogaja se celo, da v obdobju prehoda zaradi nemoči ob soočanju s problemi ponovno iščejo zavetje pri političnem subsystemu. To nas opozarja, da moramo biti pri aplikaciji teorije, namenjeni predvsem analizi zahodne družbe, na druge tipe družb (zaenkrat) previdni.

Tomaž Krpič

Revija

ZGODOVINA ZA VSE – VSE ZA ZGODOVINO, št. 1 in št. 2

Zgodovinsko društvo Celje 1994

Majhnost slovenskega tržišča tiskane besede tudi najresnejše strokovne revije sili k temu, da skušajo biti privlačne za širšo bralsko publiko in ne le za ozke strokovne javnosti. Te so na Slovenskem tako majhne, da težko upravičijo tiskanje revije v nakladi nekaj sto izvodov. Že obstoječe revije se prenavljajo v tem smislu, nove pa na takšne zahteve računajo že v svoji zasnovi in jim denimo ni težko nameniti nekaj zadnjih strani propagandnim oglasom.

Primer takšne nove revije, ki uspešno združuje strokovne zah-



teve s potrebo po širjenju svojega kroga bralcev, je tudi revija *Zgodovina za vse* - Vse za zgodovino, ki je začela izhajati letos spomladi v Celju in jo izdaja Zgodovinsko društvo Celje. Nedavno je izšla njena druga številka, ki tako kot prva obsega približno 100 strani formata A4. To že dovoljuje prve ocene njene uredniške usmeritve in novosti, ki jih prinaša. Brez dvoma gre za novost ne le v ozkem krogu slovenskih historiografskih edicij (poleg Zgodovinskega časopisa in *Kronike*), temveč za prijetno osvežitev v slovenski ponudbi humanistično-družboslovnih revij. In vemo, kako pomembne so takšne revije za oblikovanje samorazumevanja kulturnega okolja, v katerem nastajajo.

O reviji in njeni usmeritvi veliko pove že njeno ime. Poimenovanje "*Zgodovina za vse*" lahko razumemo na vsaj tri različne načine. "Za vse" lahko razumemo v pomenu za vse, ki jih zgodovina zanima. Revija ni namenjena le strokovnjakom, ki naj na njenih straneh izmenjajo svoja najnovejša dognanja na način, ki je za poprečnega bralca težko dojemljiv. Namenjena je vsem, ki jih svetovi preteklosti zanimajo vsaj ljubiteljsko. Rekli bi lahko celo, da je namenjena vsem, ki v pripovedovanju "resničnih zgodb preteklosti" najdejo svoj užitek, saj veliko ob-

javljenih člankov lahko uvrstimo v smer zgodovinopisja, ki v zadnjem času v Evropi doživlja preporod in se v svojem pristopu ne izogiba pripovednosti in poetičnih razsežnosti. Če je zgodovinopisje spremljanje sprememb v času, so pripovedne prvine tega spremljanja neogibne in jih potemtakem ne kaže potlačevati.

Vendar nikakor ne bi mogli reči, da je to glasilo neke zgodovinopisne šole. Nasprotno, "za vse" deluje tudi kot označba odprtosti revije do vseh zgodovinopisnih usmeritev in pristopov, ki domujejo na Slovenskem, tudi do pripovedni nasprotne, strukturne zgodovine, ki zgodovinopisje približuje družboslovju in se poslužuje tabel in diagramov, iz katerih razbere strukturna razmerja in morebiti celo vzroke evlucijskih trendov preučevanega fenomena.

In zdaj še beseda o tretjem pomenu, nemara najpomembnejšem: "za vse" lahko beremo tudi v pomenu "za vse, kar ima zgodovino". In kaj je nima?

Vsi smo se v šolah učili zgodovino ali se je še. Zgodovina kot šolski predmet se predstavlja kot zgodovina z veliko začetnico, kot obča zgodovina človeštva in kot začetek vsega pomembnega o preteklosti, kar mora vedeti vsak človek. Takšna zgodovina nima svojega predmeta, zato ker obsega vse. Vendar se zlasti ob obravnavanju moderne dobe in nam bližnje preteklosti to domnevno obče gledišče izkaže za nevzdržno. Izkaže se, da je neimenovani predmet, saj mu poučevanje zgodovine v vseh državah posveča s posebno ljubeznijo, nacionalna zgodovina. Poučevanje zgodovine se spremeni v genealogijo nacije, dobi podobo nacionalne epopeje, saj govori predvsem o njenem rojstvu in boju za preživetje, v katerem nacija ni več le njen objekt, temveč tudi subjekt. Pomembnost dogodkov za blaginjo naroda kaj hitro lahko postane vrhovno merilo vseh preso-

Pomen zgodovinskih raziskav za oblikovanje nacionalne identitete je neprecenljiv zato, ker so te že vnaprej naravnane na njeno slavljenje in povičevanje.

Kakor hitro zgodovino zvedemo na politično zgodovino, se ta lahko prelevi v (nekritično) nacionalno zgodovino. Nobena nacionalna država, naj bo velika ali majhna, ni imuna pred to nevarno kaljo nestrpnosti do drugih narodov, še najmanj pa tiste nacionalne države, katerih herojsko obdobje samokonstitucije se še ni dobro izteklo. Tudi Slovenija v tem ni nobena izjema. Zato ne preseneča število historiografskih objav in posvetov v času po osamosvojitvi in pred njo, posvečenih zgodovini slovenske državotvornosti. Njihova politična uporabna vrednost je tolikšna, da zlasti njihov odmev v širši javnosti zmanjša pomen vseh tistih raziskav, ki te uporabne vrednosti nimajo. Mislim na mikrozgodovinske in socialnozgodovinske pristope, študije o zgodovini vsakdanjega življenja, ki se približujejo zgodovinski antropologiji, in na metodološke refleksije.

Revija *Zgodovina za vse* - Vse za zgodovino s prvima dvema številka dokazuje, da hoče postati združevalni pol vseh teh pristopov, ki se odklikajo dogodkovni zgodovini. Čeprav revija domuje v Celju, je njen uredniški odbor, ki ga od druge številke vodi Andrej Studen z Inštituta za novejšo zgodovino v Ljubljani, sestavljen širše in ne skriva ambicij, da bi revija bila vseslovenskega pomena. Rečeno bo najbolje izpričal pregled avtorjev in tem prvih dveh števil, zato si jih v telegrafskem stilu oglejmo.

Marko Štuhec (Kranjska suita za zrcalo, vilico, nož, žlico, kavno ročko, čajnik in njuhalni robec) razpravlja o obednih navadah na Kranjskem v 17. in v začetku 18. stoletja, Aleksander Žižek ("Una dua so bli sraun, ko so babo saklali") na podlagi sočasnih doku-

mentov razčlenjuje preiskavo o zločinu, ki se je zgodil leta 1840 v Trnavi na trgovski poti med Dunajem in Trstom, in odkriva mehanizme iskanja grešnih kozlov med tujci. Čeprav so v tem primeru imeli preiskovalci namreč skoraj nespodbitne dokaze, da je zločinec mož umorjene, sta bila osumljena italijanska delavca, ki sta delala v bližnjem Preboldu. Anton Šepetavc (Pridiga o prijaznih, gostoljubnih, dobrih Slovencih, ki niso (bili) vedno taki) brska po dokumentih iz 19. stoletja, ki Slovence samoupodablja kot prijazne, gostoljubne in pridne ljudi, ter ugotavlja njihovo povezanost z nastajanjem negativnih stereotipov o sosednjih narodih. Janez Cvirn ("Sapralot! To bo pa močan strel"), izhajajoč iz dogodkov ob

dvoboju, do katerega je prišlo leta 1889, opisuje tedanje razpoloženje do dvobojevanja v slovenskih deželah. Trije članki so posvečeni Ljubljani pred prvo svetovno vojno. V svojem drugem članku se Janez Cvirn (Vsega je kriv Buffalo Bill) posveča tedanjemu boemskemu življenju, Andrej Studen (Smrdelo je kot kuga) preučuje tedanje ljubljanske higienske razmere in politike, Bojan Cvelfar ("No, zdaj pa če imaš denar, daj ga sem, potem se pa hitro z menoj spolsko združi") pa objavlja svoje izsledke o tedanji ljubljanski tajni prostituciji. Peter Vodopivec v svojem članku prispeva k zgodovini žensk v slovenskem prostoru v pomarčnem obdobju in do konca stoletja, Dušan Kos v svoji raziskavi vloge poročnih

prejemkov v življenju kranjskega in štajerskega plemstva seže v 14. stoletje, Marjan Drnovšek ("S cu-gom do Bremna in do Noviga Jorka") spremlja izseljenčevo doživljanje poti v Ameriko, Igor Grdina pa se v svojih dveh prispevkih ukvarja z literarnim zgodovinopisjem na Slovenskem in z Brižinski-mi spomeniki.

Teme člankov dovolj nedvomno pričajo o novem vetru, ki ga prinaša Zgodovina za vse - Vse za zgodovino v slovenski kulturni prostor, in o dosežkih mlajše generacije slovenskih zgodovinarjev, ki si prizadevajo, da bi se z novimi metodološkimi prijemi polnopravno vključili v življenje slovenske historiografske strokovne srenje.

Marta Verginella



zusammenfassungen

povzetki

abstracts

POVZETKI

Aleš Debeljak

ISLAMSKA "SVETA VOJNA" MED DUHOM IN TELESOM

(Povzetek)

V evropski zavesti nastopa islam predvsem kot grožnja, ki je pogosto določala njeno identiteto. Verski fundamentalizem velja za konzervativni odgovor na izzive modernizacije z dobesednim razumevanjem svetih spisov in ustreznim ravnanjem. Islam pa ne pozna stroge ločitve med vero in politiko, religijo in vsakdanjim življenjem, kar pomeni določen izziv zahodnemu pojmovanju moderne države in pogojuje vrsto nesporazumov. Pojem "jihad" je ena od ključnih točk, okoli katere se osredotočajo mnogi strahovi in nerazumevanja. Izvirno pojem ni v neposredni zvezi s "sveto vojno", temveč zavzema vrsto konotacij od prizadevnosti za vero, ki se odreka posvetnega bogastva in sebičnega jaza do mističnih opredelitev sufijev. Pojem "jihad" približuje "sveti vojni" zgodovinske okoliščine, ki jim je botroval ekspanzionizem Abasidske dinastije (8. do 13. st.), ki pa do drugoverujočih ni nikoli zavzel izključujočega odnosa. Tudi v tem smislu je imela "sveta vojna" do "nevernikov" strogo določene meje, ki so dajali "jihadu" defenzivni pomen.

Ključni pojmi: študije religij, islam, Koran, jihad, sveta vojna

Tomaž Mastnak

"INSTITUIT NOSTRO TEMPORE PRAELIA SANCTA DEUS"

(Povzetek)

Članek razkriva začetke svete vojne, ki sega v naš čas. Kot sveto vojno par excellence obravnava križarsko vojno, ki se opira na vrsto starejših ideoloških mehanizmov svetih vojn in na epohalne preobrazbe 11. stoletja, ki so postavile cerkev za dominantno institucijo tudi v svetnih rečeh. Prelivanje krvi, ki ni grešno, vojskovanje, ki pelje v nebesa, sta podobi krščanstva kot posvetne moči. Mir, zapovedan kristjanom, je uveljavljal predstavo o enotnosti krščanske družbe, ki jo

navznoter povezuje bratska ljubezen, navzven pa boj proti skupnemu sovražniku. Cerkev, ki se je začela reformirati, da bi se očistila, in ki je videla vire polucije v krvi, denarju in ženskah, je namesto za kleriško čistost pričela skrbeti za čistost krščanstva in spodbujati k prelivanju nekrščanske krvi. Ko je reformirana cerkev zavladala krščanski družbi, je krščanstvo krenilo v napad, da bi zavladalo svetu. Islam je bil označen za temeljnega sovražnika, kar je opravičevalo genocidno ekspanzijo na Bližnji vzhod.

Ključni pojmi: krščanstvo, sveta vojna, križarske vojne, krščanski fundamentalizem

Samir Osmančević

PRINZIP HOFFNUNGSLOSIGKEIT

(Povzetek)

Filozofska refleksija vojne mora postati sestavni del filozofije in kulture, ter predvsem politične filozofije. Vojna ni samo psihozgodovinska objektivacija, *Prinzip Hoffnungslosigkeit*, temveč je tudi metafizična kategorija, ki zgolj zaradi tega, ker se kamen spreminja počasneje od misli, ni odmrla skupaj z metafiziko, oz. zato, ker ta sploh ni odmrla.

Toda ali zmore človeški um skupaj z razvitim pojmovanjem in slutenjem pomena eksistence drugega za samega sebe, torej s toleranco, razlastiti ontološki status virusa nebiti malignosti, ki od znotraj najeda že tako omahljivo tkivo sveta?

Ključni pojmi: *Prinzip Hoffnungslosigkeit*, filozofija vojne, zgodovinska pravičnost, eksistenca drugega, politična filozofija

Darko Štrajn

PREVEČ, DA BI ZAPOPADLI...

(Povzetek)

Izhajajoč iz klasifikacije diskurzov v zvezi s prakso vojne, avtor pokaže, da se vojna – kot dokončno zlo – skozi ideologije, dominantne kulture in vsebovane mitologije, vpisuje v strukturo realnega v obeh smislih besede – kot neka dejanskost in kot konvencionalni imaginarij. Intelektualni, nasproti vojni kritično zasnovani, diskurz je v polju te realnosti nujno marginaliziran,

“neozdravljivo” civilen in konec koncev edini, ki lahko nudi neko oporo utopiji sveta brez vojn. Nacistični holokavst je po avtorjevem mnenju treba razumeti kot demonstracijo razsežnosti modernih vojn, ki jih označuje radikalni nesmisel.

Ključni pojmi: *filozofija, kritični diskurz, nacizem, holokavst, civilizacija, kultura, utopija*

Vlasta Jalušič

NEKROLOG MIROVNEGA GIBANJA

(Povzetek)

Avtorica se sprašuje po razlogih za odnos zahodnoevropske levo in mirovniško usmerjene inteligence do vojne v bivši Jugoslaviji, predvsem pa v Bosni in Hercegovini. Mirovno gibanje ni preprečevalo vojne, ampak je s svojim stališčem do oblasti kot izvora vsega slabega prispevalo k ohranjanju Jugoslavije za vsako ceno. Moteče pri razpadu Jugoslavije je bilo predvsem nastajanje novih držav. Nastanek novih držav, ki so nove oblasti, pomeni za to stališče, ki oblast v končni instanci enači z nasiljem, nepotrebno zlo. Čim manj oblasti, tem manj nasilja, je bilo stališče mirovnega gibanja, ki je deloma izviralo iz študentskega revolta, deloma pa iz nenasilnega protijedrskega gibanja blokofske Evrope. In ker ni reflektiralo svojega stališča do države in oblasti, ker je enačilo oblast, državo in nasilje, je mirovno gibanje z vojno v Bosni in Hercegovini nujno razpadlo. Ta razpad je bil najbolj očiten v manično depresivnem aktivističnem obnašanju, ki ni imelo nobenih političnih učinkov in v “humanitarni smrti”. Nenasilna ideologija je pripomogla k skrajno nasilnemu razpletu vojne v Bosni in Hercegovini.

Ključni pojmi: *država, oblast, demokracija, levica, mirovno gibanje, vojna, Jugoslavija, Bosna in Hercegovina, Slovenija*

Tonči Kuzmanić

WERTFREI OPRAVIČEVANJE VOJNE

(Povzetek)

Avtorjev poskus je branje treh vojn na področju nekdane SFR Jugoslavije v nekem jeziku, ki ga te vojne ne zmorejo ne brati in ne pisati. V nasprotnem primeru bi, pravi avtor, moral stori-

ti vsaj dvoje: bodisi dobesedno ubijati ali pa ustvarjati Smisel, ki bo kot sneg zakril neskončno kolono morilcev in posiljevalcev. Kljub možnemu očitku antiintelektualizma, je avtor poskušal odpreti vprašanje: zakaj ustvarjanje “Objektivnega”, “Smisla” in podobnih “nevojnih” ter znanstvenih lepot (tudi) v teh vojnah sovпада z vojskovanjem samim, oz. zakaj je to nekakšno “nadaljevanje vojne z znanstvenimi sredstvi”? Možen odgovor, ki mu pravi, da je “odgovor v zadregi”, pa oblikuje takole: Onemogočiti bi bilo treba, da se vojaki čez toliko in toliko časa opri- mejo za rešilno bilko, ki jim jo bodo ustvarili za to plačani znanstveniki, družboslovci, humanisti, ki bodo v sobanah učenosti, v atmosferi sterilnih vonjav in dominantno belih barv, ugotovili, da so te vojne bile potrebne, nujne, herojske, obrambne, osvobodilne... Toda kako to doseči?

Ključni pojmi: *vojna, SFR Jugoslavija, objektivna znanost, televizija, politika, politično rezoniranje*

Rajko Muršič

PROTI POVRŠNI ANTROPOLOGIJI

(Povzetek)

Antropologi in etnologi, ki delajo na domačem terenu, so v določeni prednosti pred raziskovalci, ki pridejo na zanje tuj teren. Predvsem zaradi poznavanja zgodovinskih okoliščin imajo več možnosti za celovitejši vpogled v stanje na terenu, čeprav je po drugi strani res, da tisti, ki pridejo iz drugega kulturnega okolja, opazijo – in problematizirajo – stvari, ki jih domačini niti ne opazijo. Na primeru antropoloških raziskav terena v bivši Jugoslaviji je mogoče trditi, da so prispevki, ki so objavljeni v zborniku *The Anthropology of East Europe Review* (posebna izdaja, let. 11, št. 1 in 2, *War Among the Yugoslavs*, pomlad in jesen 1993), večinoma tako površni, da zahtevajo kritiko. Posebej sporna je širitev kompetenc iz področij (in tem), ki so jih raziskovali (večinoma) ameriški antropologi, na “pogled na celoto”, kar je nevzdržno tako epistemološko kot moralno, še posebej, kadar si znanstveniki privoščijo pridiganje o rečeh, ki jih ne razumejo najbolje. Antropologi, ki so se v omenjenem zborniku spraševali o vojni “med Jugoslovani”, so večinoma napravili slabo uslugo svoji vedi, katere prednosti so prav v mikroštudijah zelo konkretnih segmentov življenja med različnimi ljudstvi na

svetu, ne pa v globalnih ocenah tako srhljive reči, kot je vojna.

Ključni pojmi: *antropologija, Jugoslavija, psevdoznanost, stereotipi, vojna*

Sašo Gazdić

RACIONALNO ARGUMENTIRANJE JE VOJNA

(Povzetek)

Avtor izhaja iz predpostavke, da vsaka predstava o svetu temelji na majhnem številu metafor, ki določajo temeljne mišljenjske vzorce. Ena takšnih, ki tipičnemu zahodnjaku pomaga razumeti racionalnost, je metafora: "Racionalno argumentiranje je vojna". Dokler je bil najpomembnejši komunikacijski medij sporazumevanja v zahodnih kulturah jezik besed, se je fizično nasilje uporabljalo zgolj za komunikacijo s kulturami, ki niso štele v krog racionalne skupnosti ali za komunikacijo z naravo. Vsakršna druga oblika fizičnega nasilja je štela za deviantno in je bila sankcionirana s še hujšim nasiljem. Ko pa je najpomembnejši komunikacijski medij postal jezik podob, ki ga generira elektronska tehnologija, je fizično nasilje postalo hiperrealno. Čeprav v jeziku podob nastopa kot metafora, je njegova moč realna in morilska. Brezumni in pogubni realnosti postmodernega nasilja ni kos nikakršna racionalna ali politična strategija akcije. Učinkovito se mu lahko zoperstavi le umetnost mišljenja, ki je individualna, neaktivna in se dogaja v virtualnem.

Ključne besede: *nasilje, racionalnost, komunikacija, (hiper)realnost, umetnost*

Lili Šturm

POGLEJ IN UGANI, KAJ JE ZABAVNEGA

Analiza razvedrilnega programa slovenske nacionalne televizije

(Povzetek)

Tekst obravnava razvedrilni program slovenske nacionalne televizije kot eno pomembnejših programskih področij televizije v popkulturni praksi 90. let.

S pomočjo analiz naključno izbranih, gledalcem dovolj poznanih oddaj (Križ Kraž, Ona in On, Nedeljskih 60, Poglej in zadeni), privilegirano uvrščenih v udarni termin prvega programa, sem specifičnost virtualnega razmerja med TV instanco in TV gledalstvom v razvedrilni oddaji skušala pokazati v naslednjih elementih:

1. V zapeljivosti voditelja, ki kot sklepni člen tega razmerja s pomočjo poudarjene estetike studia, igra vlogo oznanjevalca novih duhovnih vrednot, predvsem lepote.

2. Velik poudarek razvedrilnega sklopa tiči v komercialnem momentu. Ta kroji tako uredniške vsebine kot spektakelske forme oddaj. Jasno je, da tržni liberalizem trdno sedi v nacionalni ideologiji slovenstva.

3. Tretji element je TV reprezentacija v razvedrilni oddaji in pojem aktualnosti, ki ga definirajo čas, prostor in dogajanje. Aktualnost v zabavni oddaji (ne gre za isto vrsto aktualnosti, ki smo ji priča v denimo informativni oddaji), sem izenačila s pojmom "notranjosti", ki razvedrilno produkcijo še kako vznemirja, saj bolj kot so TV dogodki interni, večja prepričljivost jih obdaja. Merilo "notranjega" je stopnja in način udeležbe TV gledalca v oddaji: najizrazitejša je v igri, pogovoru, varietetu, kvizu, skratka v zaprtem TV showu.

Ključni pojmi: *sociologija kulture, množični mediji, Televizija Slovenija, razvedrilni program*

Barbara Potrata

ZELENA OSTRINA

(Povzetek)

Ekološka kriza, ki je v 60. letih našega stoletja ni bilo več mogoče prezreti, je zamajala zaupanje v znanost. Medtem ko so glavne naravovarstvene organizacije še verjele, da bo znanost sama v prihodnosti našla rešitve za ekološke probleme, pa je bilo čedalje več tistih, ki so verjeli, da lahko sama radikalna sprememba družbe in s tem načina življenja, reši svet pred ekološko katastrofo. Ti radikalni naravovarstveniki niso več verjeli, da lahko kapitalizem, pa tudi socializem oz. komunizem omogočata harmonično sožitje človeka z živim in neživim svetom. Ker je bila impotenca glavnih naravovarstvenih organizacij čedalje očitnejša, so radikalni naravovarstveniki tam, kjer uničevalci narave niso spoštovali že

sprejetih naravovarstvenih zakonov, vzeli pravičo v svoje roke. Razvili so številne tehnike ekotáže, ekoloških sabotaž, in tako uničevalcem in onesnaževalcem prizadejali škodo, ki se vzpenja v desetine milijonov dolarjev, na njihova dejanja pa so se države zelo ostro odzvale. V 80. letih se je oblikovalo pet glavnih vej radikalne ekologije: na človeka usmerjeno naravovarstveništvó, socialna ekologija, ekofeminizem, bioregionalizem in globinska ekologija, ki za vzgled postavljajo način življenja tradicionalnih skupnosti. Te pa so pogosto zelo skeptične do idej in delovanja vsakršnih naravovarstvenikov. Zlasti problematična je tudi dovzetnost radikalnih naravovarstvenikov za socialni darvinizem, vprašanje pa je tudi, ali radikalna ekološka misel res presega moderno paradigmo ali pa ostaja v razsvetljensko-rousseaujevski optiki.

Ključni pojmi: *radikalni ekologizem, globinska ekologija, ekofeminizem, bioregionalizem, socialna ekologija, postmodernizem, na človeka usmerjeno naravovarstvo*

Drago Kos

POSTSOCIALISTIČNA OBNOVA

(Povzetek)

Legitimizacijska funkcija velikih gradbenih posegov se potrjuje tudi pri "graditvi postsocializma". Hitro dokončanje avtocestnega sistema naj bi demonstriralo modernizacijsko superiornost novega sistema. Avtocestni projekt, ki transparentno nakazuje nekatere osnovne značilnosti in pomanjkljivosti idealizirane modernistične paradigme. Izrazita nekritična proavtomobilistična postsocialistična naravnost pušča malo možnosti ekološko motiviranim pomislekom in dopolnitvam prometne modernizacije. Posebne okoliščine postsocialistične modernizacije preprečujejo "pozitivni eklekticizem", tj. učenje na napakah pionirjev modernizacije. Le malo možnosti je, da bi se takšno stanje v kratkem bistveno spremenilo.

Ključni pojmi: *infrastruktura, posegi v prostor, avtomobilizem, ekologija*

ABSTRACTS

Aleš Debeljak

ISLAMIC HOLY WAR BETWEEN BODY AND SPIRIT

(Abstract)

In the European consciousness Islam appears primarily as a threat, which has often defined its identity. Religious fundamentalism is considered to be a conservative response to the challenges of modernisation by a literal understanding of the holy scriptures and appropriate behaviour. However, Islam does not recognise a strict division between religion and politics, religion and everyday life, which represents a certain challenge to the Western conception of a modern state and in this way creates the reason for a number of misunderstandings. The notion of "jihad" is one of the key points around which many fears and misunderstandings are centred. Originally the notion was not directly connected to the "holy war", but rather it encompassed a number of connotations ranging from striving for a religion which renounces secular riches and the egotistic self to the mystical beliefs of Sufis. The notion of "jihad" became closer to a "holy war" because of historical circumstances, which were the consequence of the expansionism of the Abassid dynasty (8th-13th century), which, however, never had an exclusivist attitude towards other religions. Also in this sense the limits of the "holy war" with the "infidels", which gave "jihad" its defensive meaning, were quite strictly defined.

Key words: *study of religions, Islam, Koran, jihad, holy war*

Tomaž Mastnak

"INSTITUIT NOSTRO TEMPORE PREALIA SANCTA DEUS"

(Abstract)

This article uncovers the beginnings of the holy war, which reaches into our times. The author considers the Crusades to be a holy war par excellence, leaning on a number of older ide-

ological mechanisms of holy wars and on the momentous transformations of the 11th century, which established the Church as the dominant institution in secular matters too. Blood spilling which is not a sin, warfare which leads to heaven, are the images of Christianity as a secular power. The peace commanded unto Christians established a notion of the unity of Christian society, which was internally bonded by fraternal love and externally by fighting a common enemy. The Church, which began to reform itself in order to achieve purification and which saw the origins of pollution in blood, money and women, began to care for the purity of Christianity and encouraged the shedding of non-Christian blood instead of the purity of the clergy. When the reformed Church began its reign over Christian society, Christianity began its raids in order to rule the world. Islam was pronounced the main enemy, which justified a genocidal expansion towards the Middle East.

Key words: *Christianity, holy war, Crusades, Christian fundamentalism*

Samir Osmančević

PRINZIP HOFFNUNGSLOSIGKEIT

(Abstract)

Philosophical reflection on war must become an integral part of philosophy and culture, and, above all, of political philosophy. War is not only a psycho-historical objectifying, a *Prinzip Hoffnungslosigkeit*, but also a metaphysical category which has not become extinct together with metaphysics only because a stone changes more slowly than a thought and because metaphysics itself never really became extinct.

But is it possible for the human mind, together with a developed notion and an inkling of the meaning of existence of another for oneself, i.e. with tolerance, to dispossess the malignancy of the ontological status of the virus of non-being, which is eating away at the already fickle tissue of the world from the inside?

Key words: *Prinzip Hoffnungslosigkeit, philosophy of war, historical justice, existence of another, political philosophy*

Darko Štrajn

TOO MUCH TO COMPREHEND...

(Abstract)

Starting from a classification of discourses of and about war the author demonstrates that war – as the ultimate evil – is inscribed into the structure of the real in both senses of the word: as a reality and as conventional imagery. This takes place through ideologies and the dominant cultures containing mythologies. The critical intellectual discourse is inexorably marginalised within the field of such reality. It is “incurably” civil but finally the only one that gives ground for a Utopia about a world without war. The Nazi holocaust should, the author believes, be understood as a demonstration of the dimensions of modern warfare, marked by a radical absurdity.

Key words: *philosophy, critical discourse, Nazism, holocaust, civilisation, culture, Utopia*

Vlasta Jalušič

OBITUARY TO THE PEACE MOVEMENT

(Abstract)

The author questions the reasons behind the West European left-wing and pro-peace intelligentsia's attitude towards the war in the former Yugoslavia and especially in Bosnia and Herzegovina. The peace movement did not prevent the war, rather it contributed to keeping Yugoslavia in one piece at all costs as a result of its view of the authorities as the origin of all evil. The creation of new states after the disintegration of Yugoslavia was particularly disturbing. In view of this attitude, which at the end of the day equates authority with violence, the creation of new states means new authority and therefore unnecessary evil. The less authority, the less violence, was the attitude of the peace movement, which had its origins partly in student revolt and partly in the non-violent anti-nuclear movement of a bloc-divided Europe. And since it did not reflect its attitude towards the state and the authorities because it equated authority with state and violence, it was inevitable that war in Bosnia and Herzegovina would result in the disintegration of the peace move-

ment. This disintegration was most obvious from the manic-depressive behaviour of the activists, who had no political effect and in "humanitarian death". The ideology of non-violence contributed to the extremely violent denouement of the war in Bosnia and Herzegovina.

Key words: state, authority, democracy, left-wing, peace movement, war, Yugoslavia, Bosnia and Herzegovina, Slovenia

Tonči Kuzmanić

WERTFREI JUSTIFICATION OF WAR
(Abstract)

The author has tried to read the three wars in the area of the former SFR Yugoslavia in a language which these three wars can neither read nor write. If they could, the author says, there would be at least two consequences: either to literally kill or to create a Meaning which would cover an endless number of murderers and rapists like snow. Although risking strong reproach for anti-intellectualism, the author attempts to pose the following question: Why does the creation of the "Objective", the "Meaning" and similar "non-war" and scientific niceties coincide with warfare itself in these wars (too), or why is this in a way "the continuation of war by scientific means"? The author finds an answer, which he classifies as "an answer in a pickle", in the following: soldiers should be prevented from clutching at a straw after some time passes, a straw which would be created from them by scientists paid to do so, sociologists and humanists who would discover that these wars were necessary, inevitable, heroic, defensive, liberating ... in an atmosphere of sterile smells and predominantly white colours. But how to achieve this?

Key words: war, SFR Yugoslavia, objective science, television, politics, political reasoning

Rajko Muršič

AGAINST SUPERFICIAL ANTHROPOLOGY
(Abstract)

Anthropologists and ethnologists working on home terrain have a certain advantage com-

pared to researchers encountering what is for them a foreign terrain. Knowledge of historical circumstances in particular is the reason why they have a greater opportunity to get a more rounded view of the situation on the ground, although, on the other hand, it is true that those coming from a different cultural background observe – and expose – issues which the locals do not even notice. It is possible to say that the example of the papers on anthropological research of the terrain of the former Yugoslavia, which were published in *The Anthropology of East Europe Review* (Special Issue, Vol. 11, Nos. 1 and 2, *War among the Yugoslavs*, Spring and Fall 1993) are in general superficial to such an extent that they demand criticism. Particularly contentious is the generalisation of competencies from the areas (as well as themes) researched by (mainly) American anthropologists to get a "view of the whole", which is untenable in an epistemological as well as in a moral sense, especially where scientists dare lecture on issues which they do not really understand. The anthropologists who, in the review mentioned above, ask themselves about the war "among the Yugoslavs" generally did no favours to their science, the advantages of which lie in the micro-studies of highly specific segments of life among various peoples in the world and not in a global evaluation of an eerie issue such as war.

Key words: anthropology, Yugoslavia, pseudo-science, stereotypes, war

Sašo Gazdić

RATIONAL ARGUMENTATION IS WAR
(Abstract)

The author's starting point is a supposition that every image of the world is based on a small number of metaphors which define the basic thinking patterns. One of these metaphors, which help a typical Westerner to understand rationality, is: "Rational argumentation is war". When the language of words was the most important medium of communication in Western cultures, physical violence was used only to communicate with cultures that did not belong among rational communities, or to communicate with nature. Any other kind of physical violence

was regarded as deviant and was sanctioned with even greater violence. However, when the language of images generated by electronic technology became the most important medium of communication, physical violence became hyper-real. Although a metaphor in the language of images, its power is real and murderous. The absurd and fatal reality of post-modern violence cannot be matched by any kind of rational or political strategy of action. Only the art of thinking, which is individual, non-active and which takes place in the virtual, can effectively oppose it.

Key words: *violence, rationality, communication, (hyper)reality, art*

Lili Šturm

**TAKE A LOOK AND GUESS WHICH
PROGRAMME IS ENTERTAINING**
**Analysis of Entertainment Programming
on Slovene National Television**
(Abstract)

This paper looks at the entertainment programming of Slovene national television as one of the more important areas of television programming in the popular cultural practice of the nineties.

By analysing programmes selected at random, programmes which are familiar to audiences (Križ Kraž, Ona in On, Nedeljskih 60, Poglej in zadeni) and which are shown prime time on Slovenia 1, I have tried to show the specific nature of the virtual relationship between the TV instance and TV audiences in an entertainment programme in the following elements:

1. The seductiveness of the presenter, who as the final party in this relationship plays the part of the announcer of new spiritual values, especially beauty, with the help of the accentuated aesthetics of the studio.

2. The commercial component plays a major part in the entertainment block. It is decisive for the editorial content as well as for the "spectacular" type of programmes. It is clear that market liberalism has a safe place in the national ideology of Slovene.

3. The third element is TV representation in an entertainment programme and the notion of actuality, which is defined by the time, place

and action. I equated actuality in an entertainment programme (which is not the kind of actuality encountered for instance in a news programme), with the notion of "interior". This notion is highly exciting for entertainment production, since the more TV events are internalised, the more convincing they are. The criterion of the "internal" is the degree and the way in which the audience takes part in a TV programme: it is most expressed in game-shows, talk-shows, variety programmes, quizzes, in short, in an encapsulated TV show.

Key words: *sociology of culture, mass media, TV Slovenia, entertainment programming*

Barbara Potrata

THE GREEN ACUTENESS
(Abstract)

The ecological crisis, which in the sixties could no longer be overlooked, shook our trust in science. While the main environmentalist organisations still believed that science itself would find solutions to the ecological problems in the future, more and more people believed that it was only a radical transformation of society, and hence of our way of life, that could save the world from ecological catastrophe. These radical environmentalists did not believe that either capitalism or even socialism or communism enabled a harmonious coexistence of man with his animate and inanimate surroundings. Since the impotence of the main environmentalist organisations was becoming ever more obvious, the radical environmentalists took charge in those situations where polluters failed to respect the existing environmental laws. They developed numerous techniques of eco-guard and ecological sabotage and in this way caused tens of millions of dollars worth of damage to polluters, while governments reacted very severely to their actions. In the eighties five main branches of radical ecology evolved: human-centred environmentalism, social ecology, eco-feminism, bio-regionalism and in-depth ecology, which all point to examples of life in traditional communities. These, however, are often very sceptical of the ideas and actions of any kind of environmentalists. The susceptibility of radical environmentalists to social Darwinism is also especially

problematic. And there is another question – does radical ecological thought in fact exceed the modern paradigm or does it remain within the optics of the Enlightenment and Rousseauism.

Key words: *radical ecology, in depth ecology, eco-feminism, bio-regionalism, social ecology, post-modernism, human-centred environmentalism*

Drago Kos

POST-SOCIALIST RENEWAL

(Abstract)

The legitimising function of major constructions is confirmed in the case of the “building of post-socialism”. The rapid completion of the motorway system is supposed to demonstrate the modernising superiority of the new system. A motorway project which cannot help but indicate some of the basic characteristics and deficiencies of the idealised modernist paradigm. The clearly uncritical pro-motoring post-socialist tendency leaves little option for ecologically motivated considerations and completions of transport modernisation. The particular circumstances of post-socialist modernisation prevent a “positive eclecticism”, i.e. learning from the mistakes of the pioneers of modernisation. The chances of this situation changing significantly in the near future are slight.

Key words: *infrastructure, environmental intervention, motoring, ecology*

Translated by AMIDAS

ZUSAMMENFASSUNGEN

Aleš Debeljak

DER ISLAMISCHE “HEILIGE KRIEG” ZWISCHEN GEIST UND KÖRPER

(Zusammenfassung)

Im europäischen Bewußtsein erscheint der Islam vor allem als Bedrohung, wodurch oft seine Identität bestimmt wird. Der religiöse Fundamentalismus, bei dem die heiligen Schriften wortwörtlich genommen werden und in diesem Sinne das Handeln bestimmen, gilt als konserva-

tive Antwort auf die Anforderungen der Modernisierung. Der Islam kennt keine strikte Trennung zwischen Religion und Politik, Religion und Alltagsleben, was eine Herausforderung für die westliche Auffassung des modernen Staates darstellt und eine Reihe von Mißverständnissen hervorruft. Der Begriff “Jihad” ist ein Angelpunkt der Angst und der Verständnislosigkeit. Der Begriff steht ursprünglich nicht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem “heiligen Krieg”, sondern hat eine Reihe von Konnotationen: von den Bemühungen für einen Glauben, der frei von weltlichem Reichtum und Selbstsucht ist, bis zur Mystik der Sufis. Der Begriff “Jihad” wird durch den Expansionismus der Dynastie der Abbasiden (8. bis 13. Jh.) in den Zusammenhang mit dem “heiligen Krieg” gebracht. Dieser Expansionismus aber bedeutete nicht die Ausschließung der Andersgläubigen. Auch in diesem Sinne wurden dem “heiligen Krieg” strenge Grenzen gesetzt, die dem “Jihad” einen defensiven Charakter gaben.

Schlüsselworte: *Religionsstudien, Islam, Koran, Jihad, heiliger Krieg*

Tomaž Mastnak

“INSTITUIT NOSTRO TEMPORE PRAELIA SANCTA DEUS”

(Zusammenfassung)

Im Aufsatz werden die Ursprünge eines heiligen Krieges aufgezeigt, der bis in die heutige Zeit reicht. Als der heilige Krieg *par excellence* werden die Kreuzzüge behandelt, und zwar vor dem Hintergrund älterer ideologischer Mechanismen und des epochalen Wandels im 11. Jahrhunderts, durch den die Kirche zur dominanten Institution in sakralen Angelegenheiten gemacht wurde. Blutvergießen ohne Sünde und Krieg, der in den Himmel führt, sind Bilder des Christentums als weltlicher Macht. Der den Christen anbefohlene Frieden etablierte die Vorstellung von der Einheitlichkeit der christlichen Gemeinschaft, die von Innen durch brüderliche Liebe und von außen durch den Kampf gegen einen gemeinsamen Feind zusammengehalten wird. Die Kirche leitete Reformen ein, um sich zu reinigen. Sie sah die Quellen der Beschmutzung im Blut, Geld und in den Frauen, aber anstatt für die Reinheit des Klerus sorgte sie für die Rein-

heit des Christentums und forderte das vergießen von nicht-christlichem Blut. Als die reformierte Kirche die Herrschaft in der christlichen Gesellschaft übernahm, ging das Christentum zum Angriff über, um die ganze Welt zu erobern. Der Islam wurde zum Hauptfeind erklärt, wodurch die Expansion und der Genozid im Nahen Osten rechtfertigt wurden.

Schlüsselworte: *das Christentum, heiliger Krieg, Kreuzzüge, christlicher Fundamentalismus*

Samir Osmančević

**DAS PRINZIP DER
HOFFNUNGSLOSIGKEIT**
(Zusammenfassung)

Die philosophische Reflexion des Krieges muß ein Teil der Philosophie und der Kultur werden, insbesondere der politischen Philosophie. Der Krieg ist nicht nur eine psycho-historische Objektivierung, ein Prinzip der Hoffnungslosigkeit, sondern auch eine metaphysische Kategorie, die nur deshalb nicht zusammen mit der Metaphysik abgestorben ist, weil der Stein sich langsamer verändert als die Gedanken, bzw. weil die Metaphysik selbst nicht abgestorben ist.

Kann jedoch der menschliche Vernunft durch Erfassen und Erahnen der Bedeutung, die die Existenz des anderen für ihn selbst darstellt, also durch Toleranz, die Krankhaftigkeit des ontologischen Status des Virus des Nicht-Seins enteignen, der den zaghaften Stoff der Welt von Innen zersetzt?

Schlüsselworte: *Prinzip der Hoffnungslosigkeit, Philosophie des Krieges, geschichtliche Gerechtigkeit, Existenz des anderen, politische Philosophie*

Darko Štrajn

ZU VIEL, UM ZU ERFASSEN ...
(Zusammenfassung)

Der Autor geht von der Klassifikation der Diskurse über den Krieg aus und zeigt, daß sich der Krieg – als das endgültige Übel – durch Ideologien, dominierende Kulturen und immanente Mythologien in die Struktur des Realen einschreibt – in zweifacher Bedeutung – als Wirk-

lichkeit und als konventionelles Imaginarium. Der intellektuelle, kritische Diskurs ist im Bereich dieser Realität notwendigerweise marginalisiert, “unheilbar” zivil und letztendlich der einzige, der die Utopie einer Welt ohne Kriege unterstützen kann. Der narzißtische Holocaust muß nach Meinung des Autors als eine Demonstration jener Dimension des modernen Krieges verstanden werden, die vom radikalen Unsinn geprägt wird.

Schlüsselworte: *Philosophie, kritischer Diskurs, Nazismus, Holocaust, Zivilisation, Kultur, Utopie*

Vlasta Jalušič

**NACHRUUF AUF DIE
FRIEDENSBEWEGUNGEN**
(Zusammenfassung)

Die Autorin versucht die Beziehungen der westeuropäischen pazifistisch- und linksgerichteten Intellektuellen zum Krieg im ehemaligen Jugoslawien, vor allem in Bosnien und der Herzegowina, zu hinterfragen. Die Friedensbewegungen haben den Krieg nicht verhindert, sondern haben mit ihrer Auffassung der Machtstrukturen als Quellen allen Übels die Erhaltung Jugoslawiens um jeden Preis unterstützt. Störend war vor allem die Entstehung neuer Staaten. Neue Staaten bedeuten neue Machtstrukturen, die von den Friedensbewegungen mit neuer Gewaltausübung gleichgesetzt werden. Je weniger Macht, desto weniger Gewalt – so könnte man den Standpunkt der Friedensbewegung formulieren, der zum einen Teil aus der Studentenbewegung und zum anderen aus den Bewegungen der Atomgegner im geteilten Europa entstanden ist. Die Friedensbewegung mußte mit dem Krieg in Bosnien zusammenbrechen, weil sie ihre Beziehungen zum Staat und zur Macht nicht reflektierte, weil sie Staat und Macht mit Gewalt gleichsetzte. Der Zusammenbruch wird am deutlichsten am “humanitären Tod” und an ihrem manisch-depressiven Verhalten sichtbar, das keine politischen Wirkungen hervorbrachte. Die Ideologie der Gewaltlosigkeit förderte die extrem gewaltsame Entwicklung des Krieges in Bosnien.

Schlüsselworte: *Staat, Herrschaft, die Linke, Friedensbewegung, Krieg, Jugoslawien, Bosnien und Herzegowina, Slowenien*

Tonči Kuzmanić

WERTFREIE APOLOGIE DES KRIEGES

(Zusammenfassung)

Der Autor versucht drei Kriege auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens in einer Sprache zu lesen, die von diesen Kriegen weder geschrieben noch gelesen werden kann. Andernfalls müßte er etwas unternehmen: entweder töten oder einen Sinn entwerfen, der wie Schnee eine ganze Kolonne von Mördern und Vergewaltigern bedecken würde. Trotz der Gefahr, des Antiintellektualismus beschuldigt zu werden, versucht der Autor die Frage zu stellen: warum gleicht (auch) in diesen Kriegen die Produktion des "Objektiven", des "Sinns" und ähnlicher "nicht-kriegerischer" und wissenschaftlicher "Schönheiten" der Kriegführung selbst, bzw. – wozu dieses "Weiterführen des Krieges mit wissenschaftlichen Mitteln"? Die mögliche Antwort: den Soldaten muß die Möglichkeit gegeben werden, daß sie nach gewisser Zeit den rettenden Strohalm ergreifen, der von bezahlten Wissenschaftlern und Humanisten ausgefertigt wird, die in Gelehrtenzimmern, in denen eine sterile Atmosphäre vorherrscht, feststellen werden, daß diese Kriege notwendig und heldenhaft waren, daß es Verteidigungs- und Befreiungskriege waren ... Doch wie kann das erreicht werden?

Schlüsselworte: *Krieg, SFR Jugoslawien, objektive Wissenschaft, Fernsehen, Politik, politisches Reflektieren*

Rajko Muršič

GEGEN EINE OBERFLÄCHLICHE ANTHROPOLOGIE

(Zusammenfassung)

Anthropologen und Ethnologen, die in heimatischen Gegenden tätig sind, haben gewisse Vorteile vor Forschern, die fremden Gebieten arbeiten. Da sie die Geschichte der Gegend gut kennen, verfügen sie über mehr Möglichkeiten, die Lage im Forschungsgelände zu überblicken, obwohl andererseits Forscher, die aus anderen Kulturkreisen kommen, gewisse Erscheinungen wahrnehmen und problematisieren, die von Einheimischen gar nicht bemerkt werden. Die anthropologischen Forschungsarbeiten in den Gebieten, die einst zu Jugoslawien gehörten, zeigen, daß die, im Sammelband *The Anthropology*

of East Europe Review (Special Issue, Vol. 11, No.1, 2; *War Among the Yugoslavs*, Spring and Fall 1993) veröffentlichten Beiträge größtenteils sehr oberflächlich sind. Besonders kritisch ist die Kompetenzerweiterung von den einzelnen (meistens von Anthropologen aus Amerika untersuchten) Bereichen auf "das Ganze". Dies ist epistemologisch und ethisch unhaltbar, besonders wenn Wissenschaftler sich das Recht nehmen, über Dinge zu predigen, die sie nicht genügend kennen. Die Anthropologen, die im erwähnten Sammelband über den Krieg "unter den Jugoslawen" schreiben, richten in ihrem Wissenschaftszweig mehr Schaden als Nutzen an, da die Stärken der Anthropologie gerade in detaillierten Studien konkreter Lebensbereiche verschiedener Völker liegen, und nicht in verallgemeinernden Urteilen über den Krieg.

Schlüsselworte: *Anthropologie, Jugoslawien, Pseudowissenschaft, Stereotype, Krieg*

Sašo Gazdić

DIE RATIONALE ARGUMENTATION IST KRIEG

(Zusammenfassung)

Der Autor geht von der Prämisse aus, daß jede Weltvorstellung auf einer geringen Anzahl von Metaphern basiert, durch die die grundlegenden Denkmuster bestimmt werden. Eine dieser Metaphern, die dem Menschen im Westen hilft, die Rationalität zu verstehen, lautet: "Rationale Argumentation ist Krieg". Solange in den westlichen Kulturen die Wort-Sprache das wichtigste Kommunikationsmedium war, wurde die physische Gewalt nur für die Kommunikation mit den außerhalb der rationalen Gemeinschaft stehenden Kulturen und der Natur gebraucht. Alle anderen Formen der physischen Gewalt galten als deviant und wurden mit noch größerer Gewalt sanktioniert. Mit der elektronisch generierten Bild-Sprache als dominantem Kommunikationsmedium wurde die physische Gewalt hyperreal. Obwohl sie in der Bild-Sprache als Metapher auftritt, ist ihre Macht real und mörderisch. Keine rationale oder politische Aktionsstrategie kann die verderbenbringende und wahnwitzige Realität der postmodernen Gewalt bewältigen. Einen wirksamen Widerstand kann nur eine Kunst des Denkens bieten, die individu-

ell und inaktiv ist und die sich im Virtuellen abwickelt.

Schlüsselworte: *Gewalt, Rationalität, Kommunikation, (Hyper)Realität, Kunst*

Lili Šturm

**SCHAU UND ERRATE,
WAS UNTERHALTEND IST
Eine Analyse des Unterhaltungs-
programms im slowenischen National-
fernsehen**

(Zusammenfassung)

Im Aufsatz wird das Unterhaltungsprogramm des slowenischen Nationalfernsehens als ein wichtiger Programmbereich innerhalb der Popkultur der 90er Jahre behandelt. Anhand willkürlich ausgewählter, den Zuschauern wohlbekannter Sendungen, die im Hauptabendprogramm des Slowenischen Fernsehens laufen, wird versucht, die Spezifik der virtuellen Beziehung zwischen der Instanz des Fernsehens und den Zuschauern in folgenden Elementen zu erhellen:

1. Der attraktive Moderator in einem betont ästhetisch ausgestatteten Studio spielt als Bindeglied in dieser virtuellen Beziehung die Rolle des Verkünders neuer geistiger Werte, insbesondere der Schönheit.

2. Im Unterhaltungsprogramm wird der kommerzielle Aspekt sehr unterstrichen. Er bestimmt Inhalt und Form der Sendungen. Es ist offensichtlich, daß der marktwirtschaftliche Liberalismus fest in der nationalen Ideologie der Slowenen verankert ist.

3. Zwei weitere Elemente sind die Fernsehrepräsentation und der Begriff der Aktualität, die durch Zeit, Raum und Geschehen definiert werden. Die Aktualität in einer Unterhaltungssendung (es handelt sich nicht um die gleiche Art von Aktualität, wie wir sie z.B. aus Nachrichtensendungen kennen), wird im Aufsatz mit dem Begriff des "Internen" gleichgesetzt, das im Unterhaltungsprogramm sehr beliebt ist, denn je "interner" die Fernsehereignisse sind, desto überzeugender wirken sie. Das Maß für das Interne ist der Grad und die Art der Beteiligung des Zuschauers in der Sendung. Am ausgeprägtesten ist es im Spiel, Gespräch, Varieté oder Quiz – kurz: in der geschlossenen Fernsehshow.

Schlüsselworte: *Soziologie der Kultur, Massenmedien, Slowenisches Nationalfernsehen, Unterhaltungsprogramm*

Barbara Potrata

GRÜNE SCHÄRFE

(Zusammenfassung)

Die ökologische Krise, die in den 60er Jahren nicht mehr zu übersehen war, erschütterte den Glauben an die Wissenschaft. Während die meisten Naturschutzgruppen noch glaubten, die Wissenschaft würde in der Zukunft selbst Lösungen der ökologischen Probleme finden, glaubten immer mehrere, daß nur eine radikale Veränderung der Gesellschaft und der Lebensweise die Welt vor der ökologischen Katastrophe retten könne. Diese radikalen Naturschützer vertrauten weder dem Kapitalismus noch dem Sozialismus bzw. Kommunismus, daß sie ein harmonisches Zusammenleben des Menschen mit der lebendigen und nicht-lebendigen Welt ermöglichen können. Da die Impotenz der führenden Naturschutzorganisationen immer offensichtlicher wurde, nahmen die radikalen Naturschützer die Sache in eigene Hand überall dort, wo die Verschmutzer die schon gültigen Gesetze nicht befolgten. Zahlreiche Techniken der Ökologie, der ökologischen Sabotage, wurden entwickelt. So erlitten die Umweltverschmutzer beträchtlichen Schaden. Die Reaktionen der einzelnen Staaten waren heftig. In den 80er Jahren entstanden fünf Hauptrichtungen der radikalen Ökologie: auf den Menschen ausgerichtete Ökologie, soziale Ökologie, Ökofeminismus, Bioregionalismus und Tiefenökologie, die das Leben der traditionellen Gemeinschaft als Vorbild setzt. Alle betrachten die Ideen und Unternehmungen anderer Naturschützer mit Skepsis. Besonders problematisch ist die Empfänglichkeit der radikalen Naturschützer für den sozialen Darwinismus. Es stellt sich auch die Frage, ob die radikale ökologische Denkweise das moderne Paradigma überwunden hat, oder ob sie in der Rousseauschen Aufklärung verbleibt.

Schlüsselworte: *radikaler Ökologie, Tiefenökologie, Ökofeminismus, Bioregionalismus, soziale Ökologie, Postmoderne, human centered environmentalism*

Drago Kos

POSTSOZIALISTISCHE ERNEUERUNG

(Zusammenfassung)

Die Legitimierungsfunktion großer Bauprojekte wird auch beim "Bau des Postsozialismus" bestätigt. Der schnelle Ausbau des Autobahnnetzes soll die Superiorität des neuen Systems bei der Modernisierung demonstrieren. Das Autobahnprojekt weist auf einige grundlegende Eigenschaften und Mängel des idealisierten modernistischen Paradigmas hin. Die unkritische proautomobilistische postsozialistische Einstellung läßt wenig Möglichkeit für ökologisch motivierte Bedenken zu und erlaubt keine Modifikationen bei Modernisierung des Verkehrssystems. Die besonderen Gegebenheiten der postmodernistischen Modernisierung verhindern den "positiven Eklektizismus", d.h. das Lernen aus den Fehlern der Modernisierungspioniere. Es gibt kaum Hoffnung, daß dieser Zustand sich in kürze wesentlich ändern wird.

Schlüsselworte: *Infrastruktur, Raumgestaltung, Automobilismus, Ökologie*

Übersetzt von Špela Košnik Virant.