

# RAZPOTJA

## 24. člen (načini uresničevanja javnega interesa)

Revija humanistov Goriške  
**JAVNI INTERES**

Država in lokalne skupnosti uresničujejo javni interes za kulturo po tem zakonu zlasti:

- z zagotavljanjem kulturnih dobrin kot javnih dobrin,
- z načrtovanjem, gradnjo in vzdrževanjem javne kulturne infrastrukture.

Država uresničuje javni interes za kulturo tudi

- z zagotavljanjem enotnosti delovanja javne službe,
- s podpiranjem občin, ki so ustanoviteljice občinskih javnih zavodov širšega pomena,
- s podeljevanjem statusa organizacije v javnem interesu na področju kulture,
- z registracijo samozaposlenih v kulturi v razvidu ministrstva, pristojnega za kulturo,
- s priznavanjem socialnih pravic (prispevek za plačilo socialnega in zdravstvenega zavarovanja in republiška priznavalnina).

Država in lokalne skupnosti zagotavljajo v zadostni meri (v nadaljnjem besedilu: javne kulturne dobrine).

Država oziroma lokalne skupnosti zagotavljajo javne kulturne dobrine na način javne službe in s podporo posamičnim kulturnim projektom ter javnim zavodom.

Kadar je v javnem interesu, jih zagotavlja država oziroma lokalna skupnost neposredno ali tako, da jih zagotavlja javni zavod.

Javne kulturne dobrine izvajajo na enakih pogoji in na način, ki velja za javno službo.

Pod enakimi pogoji in na enak način, ki velja za javno službo, zagotavljajo kulturnega programa drugih kulturnih zavodov, ki jih na podlagi večletnega javnega programa zagotavlja država oziroma lokalna skupnost.

Kadar gre za dejavnost, ki je urejena s posebnimi predpisi, velja tudi področni zakon.

- Osnove za izračun sredstev za dejavnost, ki je urejena s posebnimi predpisi, določa država oziroma lokalna skupnost.
- splošni stroški delovanja,
- stroški za plačilo dela v skladu s kadrovskimi predpisi,
- programski materialni stroški,
- stroški investicijskega vzdrževanja in navedenih stroškov.

Podrobnejšo metodologijo za določitev stroškov in vrednosti delovnega časa določa država oziroma lokalna skupnost na področju, določa vlada z uredbo.

Za javne zavode na področju kulture se uporabljajo predpisi o javnih zavodih razen, če ta zakon določa drugače.

## 29. člen (posebna ureditev)

Ne glede na ureditev v tem zakonu lahko posebni zakon na področju kulture posamična vprašanja uredi tudi drugače.

TO REVILJO  
IZDAJA  
DRUŠTVO\* V  
JAVNEM  
INTERESU  
NA PODROČJU  
KULTURE.

\*UPRAVIČENEC DO  
DONACIJ IZ  
NAMENITVE  
DELA  
DOHODNINE.



**WIRELESS**

STAN  
SKY

»VSEPOVSOD V ŽIVLJENJU SO RAZPOTJA.  
SLEHERNI ČLOVEK STOJI ENKRAT NA ZAČETKU,  
NA RAZPOTJIH — TO JE NJEGOVA POPOLNOST,  
BREZ NJEGOVE ZASLUGE.  
KJE STOJI NA KONCU — KAJTI NA KONCU  
JE NEMOGOČE STATI NA RAZPOTJIH — JE NJEGOVA  
IZBIRA IN NJEGOVA ODGOVORNOST.«

Søren Kierkegaard

**Dobro in zlo skozi finance**

Kako govoriti o javnem interesu, če se moramo izogniti, po šegah in navadah današnjosti, govoru o dobrem in zlu? Da je nekaj v javnem interesu, lahko pomeni le, da gre za neko dobro, ki je onkraj partikularnosti in zato zavezujoče za vse – torej obče dobro. Danes pa neradi govorimo o občih stvareh brez pene v ustih ali posmehljive grimase na obrazu. Ta nedorečenost, ta strah pred izgovarjanjem »občih resnic« in zvajanje vseh političnih argumentov v najboljšem primeru načasne, izpogajane pravice, v najslabšem pa na razmerja med dominantno skupino in (zatirano) manjšino, je gotovo cena, ki jo je morala Evropa plačati za svojo izkušnjo prejšnjega stoletja. Poudariti velja, da je to zadržanje v določeni meri pripeljalo do otipljive sprostitev, razpršitve in decentralizacije; do vsega tega, torej, kar prepoznavamo kot specifično liberalnih demokracij, kot jih poznamo na Zahodu. A ne da bi zapadli v neokonservativni diskurz o nujnosti vrednot za družbeno kohezijo, tj. o »vrednotah zaradi njihov samih«, lahko ugotovimo, da ima takšno zadržanje svojo negativno, celo samodestruktivno plat. Najprej, če vsako dobro znotraj občega (znotraj družbe ali politike) razumemo kot nekaj, kar ni spoznano, temveč vselej le izbojevano ali izpogajano, se ne moremo izogniti sumu, da je to dobro po svojem bistvu vedno partikularno in le pretendira po tem, da bi zavzelo mesto občega. To lahko opazimo na področju kulture (in analogno tudi na drugih področjih javnega interesa, kot so zdravstvo, izobraževanje, sociala, javna uprava in celo gospodarstvo s svojimi paradnimi konji nacionalnega pomena), kjer se o javnem interesu razpravlja skoraj izključno, ko je govora o delovnih mestih v javnih zavodih, isti pojem pa vzbuja le malo zanimanja, ko morajo taisti zaposleni spregovoriti o poslanstvu in dolžno-

stih, ki jih imajo kot vršilci javnega dobrega na področju kulture. Kot da ni javni interes nič več kot karta, ki jo zaposleni v javnem sektorju potegnejo iz rokava vsakič, ko morajo zaščititi svoje nadaljnje preživetje. Druga posledica pa je, da takšno zadržanje postopoma ustvarja šibki um, ki ni zmožen rigoroznosti v razmišljanju o skupnih stvareh, tudi zaradi nepoznavanja ustroja ter smotra institucij in predvsem države kot take. Povprečnemu sodobniku se zdi, da so te forme sobivanja prisotne od nekdanj in da obstajajo kar tako, po inerciji. Nihče se več ne trudi utemeljevati države, naddržavnih skupnosti, različnih oblik oblasti ali institucij na podlagi določene koncepcije dobrega; če že, se jih utemeljuje v negativni obliki, izhajajoč iz strahu ali gole koristi. EU imamo, da se evropske nacije ne vojskujejo, državo imamo, da se ljudje ne pobijejo med seboj. Uradniške službe obstajajo, da ni preveč nezaposlenih, kulturne dotacije zato, ker morajo tudi ti neproduktivni revčki od nečesa živeti. Takšna miselnost kaj hitro privede do teorij, ki bi katero od skupin preprosto črtale iz politične skupnosti: eni podjetnike, drugi kulturnike, tretji upokojenke, četrti kar celoten javni sektor. To, da obstajajo družbene sfere, ki so tako zelo sprte med seboj, gotovo kaže, da z družbo nekaj ni prav. Oziroma, natančneje, da nekaj ni prav z našo miselnostjo. Zato bi morda veljalo sestopiti iz kritiško-ocenjevalnega na izvršno razmišljanje. Obrniti bi morali perspektivo: sedanje institucije niso tu kar tako, temveč so izraz nekega premisleka o javnem dobrem, ki je botroval njihovem nastanku ali se formiral skupaj z njihovim razvojem – temu bi lahko rekli smoter institucij in je vsebovan že v zakonodaji ali vsaj v njenem duhu. Pravo vprašanje zato ni, ali je nekaj v javnem interesu, temveč kako zadeva, ki je v javnem interesu, zares postane tudi javno dobro.

**RAZPOTJA** številka 22, letnik VI, zimska izdaja

IZDAJATELJ:

Društvo humanistov Goriške, XXX. divizije 13a, 5000 Nova Gorica

GLAVNI IN ODGOVORNI UREDNIK:

Miha Kosovel

UREDNIŠKI ODBOR:

Martin Hergouth, Luka Lisjak Gabrijelčič, Blaž Kosovel, Aljoša Kravanja, Katja Pahor, Danijela Tamše

PRELOM IN OBLIKOVANJE:

Katja Pahor

FOTOGRAFIJE: Flickr, Wikimedia

LEKTURA: Martin Hergouth,

Aljoša Kravanja, Luka Lisjak Gabrijelčič, Danijela Tamše, Andreja Vetrih Humar

NAKLADA: 1.800 izvodov

LETO IZIDA IN NATISA: december 2015

TISK: Grafis Trade

CENA: 0 EUR

ISSN 2232-2582

Revija je vpisana v razvid medijev

Ministrstva za kulturo RS

pod številko 1607.

www.razpotja.si

Razpotja so del evropske mreže revij s področja kulture Eurozine.

# EUROZINE

Revija izhaja s finančno podporo Javne agencije za knjigo in Mestne občine Nova Gorica

**JAK**  
JAVNA  
AGENCIJA ZA  
KNJIGO RS



## TEMA \ JAVNI INTERES

04

ROK SVETLIČ

**Javni interes med razmejitveno in bojno črto**

08

BRANKO ŽLIČAR

**Javni interes v vitki državi**

11

ALEN ALEXANDER KLARIČ

**Čigav interes je javni interes?**

13

MARJAN FRANKOVIČ

**Kam z nacionalko?**

17

KIKO LLANERAS

**Nevarnosti politike zdravega razuma**

19

MARC BARNES

**Idiotska hierarhija**

22

EUDALD ESPLUGA CASADEMONT

**Nepopolna skupnost**

## INTERVJU

28

**Thomas H. Eriksen: »Breivik nas še vedno opominja, da lahko majhna skupina povzroči veliko zla.«**

## KOMENTAR

32

IZAK KOŠIR

**Skrivalnice evroposlancev**

33

ALJOŠA KRAVANJA

**Toleranca in**

**strpnost: nepopoln prevod**

## ISLAM

34

SAMI AL-DAGHISTANI

**Nasilje ali duhovni zakon?**

## KURDISTAN

38

ARNE ZUPANČIČ

**Sultanat, genocid in dvojne volitve**

## REFLEKSIJA

42

RAOUL PUPO

**Svoboda, nasilje, tragedija.**

## GORIŠKA

44

BLAŽ KOSOVEL

**Pozabljeni predhodnik Nove Gorice**

## REFLEKSIJA

48

ALJOŠA KRAVANJA

**Seinfeld, popustljivi vratar**

## KAVARNA EVROPA

52

MIKOLA RJABČUK

**Kako sem postal Čehoslovak**

## GLOSA

55

ALEŠ MAVER

**Borat sreča Benedikta**

## FILM

56

STEPHEN MULHALL

**Nismo, kar naj bi bili**

## RECENZIJE

60

URŠA PAJK

**László Nemes: Savlov sin**

OTTO GARDINA

**Sebastijan Pregelj:**

**Kronika pozabljanja**

## MARGINALIJE

62

MANCA G. RENKO

**Poraženci znanosti**

# Javni interes med razmejitveno in bojno črto

ROK SVETLIČ

Kar upravičuje zanimanje za pojem javnega (in zasebnega) interesa je že okoliščina, da je predmet živahnih polemik. To je pravzaprav vstopni pogoj, da si nek pojem zasluži filozofsko zanimanje. Od Protagorovih Antilogij dalje vemo, da so fenomeni zaznamovani z notranjo napetostjo med dvema poloma, ki sta si zoperstavljeni. Sofist mora le razstaviti celoto na dva dela in uporabiti tistega, ki mu gre na roko. V nadaljnjih vrsticah bomo zagovarjali, da je javni interes (tako kot zasebni) nekaj nesamosojnega, je le eden od momentov celote demokratičnega sobivanja. Kljub temu zasledimo težnje, da bi ga, tako kot so učili sofisti, izolirali in naredili za udarno pest dovršitve metafizičnega projekta. Projekta, ki izhaja iz predstave, da sta posameznik in njegova zasebnost grehotna. Gre za spregled kartezijanskega obrata, za kontinuiteto srednjega veka v družbe 21. stoletja.

Med javnim in zasebnim je potegnjena razmejitvena črta, ki jo moramo razumeti in varovati. Paziti moramo le, če parafraziramo Huntingtonga, da razmejitvena črta ne postane bojna črta. Črta, na kateri začne boj za »dokončno rešitev«, ki se lahko vodi v imenu javnega ali zasebnega. V prvem primeru se ofenziva zgosti okoli zahteve po totalitarizaciji javnega, pri čemer se demonizira zasebno (zlasti lastnino). Druga krene v obratno smer in enači svobodo s totalitarizacijo zasebne pobude. Toda njuna sredina – lahko jo poimenujemo demokratična skupnost – potrebuje obe.

Nasprotna pola sta ireduktibilna momenta nekega pojava, brez njiju, kot bi dejal Hegel, ta ne more biti živ.

Zato je naloga filozofskega mišljenja dvojna. Po eni strani mora vzdržati v tej diaforni situaciji, v nikolidokončnosti dialektike med javnim in zasebnim. Za to mora biti dovolj močno, zmochi mora prenašati bit sveta. Po drugi strani pa je njegova naloga tudi bdenje nad bližničarji, ki hitijo najti »alternative« liberalni demokraciji. Preden se lotimo prikaza teh dveh stranpoti, pogledjmo, kdo sta igralca v igri razkola med javnim in zasebnim.

## *Bourgeois in citoyen*

To sta stara znanca filozofije, ki sta sivila lase že filozofom 18. in 19. stoletja. Začne se s posameznikom, ki sprva (v 17. stoletju) še ni vedel, da je *bourgeois*. Novoveška konstitucija sobivanja je šla skozi popolno uničenje, ki jo prinese kriza resnice. Gre za zatón krščanske podobe sveta, skupaj s podedovano predstavo o naravni socialnosti človeka (*ho anthropos physei politikon zoon*). S Hobbe-

som se vse obrne na glavo. Človek ni več socialno bitje, je nekdo, ki se nemudoma zaplete v vojno vseh proti vsem. Nadalje, ni več prva skupnost, kot beremo v Aristotelovi *Politiki*, pač pa obratno, posameznik. In superiornost posameznika ni več le teleološka pač pa ontološka, saj je posameznik – kot sopogodbenu družbene pogodbe – njen stvaritelj. Sicer posameznik po sklenitvi pogodbe tudi sobiva, toda njegov odnos do drugih je sterilno negativen: edini cilj pogodbe je mir, ki naj bi bil le drugo ime za opustitev poseganja v sodržavljane. Ko vidiš drugega, pojdi proč!

Novi vek se je začel klavrno. Človek je zlezal skozi šivankino uho kartezijanstva, postal je Prvi – *fundamentum inconcussum* –, toda postal je tudi čisto sam: tako kot subjekt (Descartes) kot sopogodbenu (Hobbes). Da ta podoba človeka ne more biti zadnja beseda o njem, je postalo jasno kaj kmalu. Prvi, ki je še povsem v okviru Hobbesovega miselnega okvira začel zapuščati ekstrem individualizma v politični filozofiji, je bil S. Pufendorf. V svojem delu *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law* opozarja, »da mora biti (človek, op. a.), če želi biti varen, družaben (*sociable*); to pomeni, da se mora združiti z ljudmi, kot je sam, in se vesti do njih tako, da nimajo upravičenega razloga, da bi ga ranili, temveč da so, nasprotno, pripravljeni podpirati ga in skrbeti za njegove interese (*commoda*).« Človek je dolžan ne le bivati, pač pa tudi sobivati: izvrševati svojo eksistenco skozi drugega. Ko vidiš drugega, ne zbeži proč, pač pa mu pomagaj! Zdaj se prvič lahko *bourgeois* in *citoyen* – zasebnik in državljan – pogledata v oči.

Kar prinese nadaljnji razvoj politične filozofije bi lahko označili kot stopnjevanje pomena komponent sobivanja. Ena linija se razvija skozi kontraktualizem sam in doseže svoj vrh pri Rousseauju. Druga pa napade kontraktualizem frontalno in se eksplicitno vrne k romantični predstavi grške *polis*, skupaj s primatom skupnosti nad posameznikom. Poglavitni argument za prelom s kontraktualizmom je okoliščina, da ne more pojasniti državno organiziranega sobivanja skozi pojem individualne (samo)volje. Le-ta namreč ves čas potrebuje državni intervencionizem, da ne zaide v protislovja. Ta opazka je Heglova in leti na zadrege kapitalističnega gospodarstva zgodnjega 19. stoletja. Zato je edino možno – tako nadaljuje – pojasnjevanje sobivanja skozi pojem npravne substance kot zgodovinske upodobitve duha, ki presega posameznika. Toda substanca ne sme zadušiti posameznika, če naj bo primerna pojmu svobode. Z drugimi besedami, pri življenju mora ostati tisto, ob čemer npr. Marx stiska pesti: zasebnik in njegova zasebna lastnina.

Novi vek se je začel klavrno. Človek je zlezal skozi šivankino uho kartezijanstva, postal je Prvi – *fundamentum inconcussum* –, toda postal je tudi čisto sam: tako kot subjekt (Descartes) kot sopogodbenik (Hobbes). Da ta podoba človeka ne more biti zadnja beseda o njem, je postalo jasno kaj kmalu.

Tako sta se rodila *bourgeois* in *citoyen*. Prvi je nasledek kartezijanškega izhoda iz krize resnice, tj. ireduktibilno individualnega izkustva brezna niča, ki se izteče v aklamacijo: »*Cogito, ergo sum!*« Drugi se je pojavil skozi nujnost nadgradnje radikalnega individualizma, ki se konča z vračanjem k romantiki antičnega polisa. Kakšen je odnos med njima? No, dejstvo je, da sta (lahko) v konfliktu. Če skrbim zase, ne skrbim za druge (in obratno). Če je prva dolžnost preživetje skupnosti, potem posamezniku slabo kaže (in obratno). Antagonizem je nejasna situacija, ki se je metafizično šibko boji. Zato sta se oblikovali dve usmeritvi, ki verjameta, da se da konflikt rešiti tako, da enega utopimo v drugem. Razlika med njima je v tem, da eden pripiše *bourgeoisu* vlogo *bad guya*, drugi pa *citoyenu*. V temelju teh orientacij je vojna napoved, ki razmejitveno črto med javnim in zasebnim spremeni v bojno. Gre za, vulgarno rečeno, razkol med ekstremno levico in ekstremno desnico na ekonomskem področju, kot smo mu priča danes.

### Masa brez grudic

Problem obeh projektov iskanja dokončne rešitve je, da sta tako *bourgeois* kot *citoyen* ena in ista oseba. Dve plati enega in istega človeka. Tega se Rousseau zaveda in s pojmovno akrobacijo izpelje potopitev posameznika v občji volji. Tako pravi v *Družbeni pogodbi*: »Ta združitev iz zasebnih oseb vseh pogodbenikov na mah naredi moralno in kolektivno telo, ki je sestavljeno iz toliko udov, kolikor glasov ima celotno združenje, združenju pa podeli njegovo enotnost, njegov skupni jaz, njegovo življenje in voljo.«

Marx uči drugače. Verjame – tako kot A. Avguštin – v mesijanski trenutek zgodovine, ko se univerzalnost in partikularnost – tj. dobro in zlo – absolutno ločita. To je trenutek, ko je treba le zamižati in kar se da močno usekati. Bič zgodovine bo enkrat za vselej odrezal nezdravo tkivo s telesa skupnosti. To je afirmirani posameznik, ki ga trenutno ščitijo buržoazne – danes rečemo človekove – pravice. »Človek se zaradi tega ni osvobodil svoje religije, dobil je versko svobodo. Ni se osvobodil lastnine. Dobil je svobodo lastnine. Ni se osvobodil sebičnosti obrti, dobil je svobodo obrti.« (K. Marx: *Prispevek k židovskemu vprašanju*) Da, prav človekove pravice so za Marxa zgoščeni opis najgloblje patologije.

Sicer je vsako revolucijo spočel tisti, ki je stal na dnu prehrabne verige, ustrojene tako, kot je narekoval eksces posamičnosti (vladajočega razreda). Toda dokler se zgodovina še ni izčistila, se je nekaj lastnine – Hegel bi rekel: *obstoja* posameznika – našlo tudi na dnu družbe. In ta ostanek je skvaril vsako revolucijo in revolucionarja zmamil, da se je le presedel na prestol prejšnjega. Le proletarec – in tukaj stoji in pade Marxova soteriologija – nima nič. Prav ta nič pa je neskončno bogastvo, saj lahko postane vse. Proletarec je eksponent čiste univerzalnosti. Je nekdo, ki lahko naredi družbo zgolj *citoyenov*.<sup>1</sup>

Marx verjame, da se da filozofirati s kladivom. Da se da pojmovne naloge reševati na silo, ob veri, da je zgodovina (ali Bog, saj je vseeno) na naši strani. Hegel posveti celotno poglavje Občanska družba v *Filozofiji pravice* zadregi, kako od partikularnega preiti do občega, saj mora partikularno ohraniti svojo (resda omejeno) pravico. Sicer se ujamemo v past prve negacije, ki je le prikrita afirmacija negiranega. Marx, nasprotno, stavi na uničenje. V tem je čisti srednjeveški kristjan: dobro mora poraziti zlo, partikularno mora pokončati ogenj in meč univerzalnega. Partikularno je grehотно in pika. Z njim ni mogoč noben kompromis.

### Držati za roko nevidno roko

Obstaja tudi druga plat iskanja dokončne rešitve, pri kateri je *good guy* posameznik. V izhodišču je zavezana kartezijanskem individualizmu, ki naknadno vpelje razne koncepte, ki naj iz posamičnih interesov oblikujejo nekaj občega. Na področju politične filozofije je najbolj znan že omenjeni koncept družbene pogodbe. Družbena pogodba je miselni poskus, v katerem kot racionalno potrdimo odločitev za občje (za državo) v situaciji, ko je občje povsem odsotno (v vojni vseh proti vsem). To seveda ni realna pogodba, je v prvi vrsti ime za brezpogojno pravico posameznika do podelitve legitimnosti kakršnikoli oblasti. Obstaja pa še ena »prikazen«, nikjer viden toda povsod prisoten koncept prehajanja posamičnega v občje, Smithov nauk o *nevidni roki*. Gre za pojav, ko (na tržišču) vsak posameznik sledi izključno sebičnim interesom, pri čemer nastane nekaj nepričakanega: ne uničenje univerzalnega reda, pač pa njegova vzpostavitev.

<sup>1</sup> Tradicija inkarnacije odrešenika ni značilna le za krščanstvo, proletariat s svojim mesijanskim nabojem je dedič te miselnosti, ki se je zavlekla celo v 21. stoletje. Tako Badiou kot Žižek iščeta tistega, ki je čisti nič (pripoznanosti) in lahko postane vse: »obstajajo družbene skupine, ki zato, ker so brez determiniranega mesta v 'zasebnem' redu družbene hierarhije, neposredno zastopajo univerzalnost.« (S. Žižek: *Najprej kot tragedija, nato kot farsa*, Analecta, 2010)

Čprav gre v obeh primerih za sledenje zasebnim koristim, se koncept nevidne roke vendarle razlikuje od koncepta družbene pogodbe. Pri (namišljenem) sklepanju družbene pogodbe je potrebno vpeljati obči horizont, razmišljanje o zdravilu (tj. o državi), ki naj reši eksces partikularnega. V resnici je država rojena že pred podpisovanjem pogodbe, kot »ponudba«, pod katero posamezniki podpišejo. Nevidna roka tega ne potrebuje. Slepemu samoljubju je le treba dati prosto pot, ostalo se uredi samo od sebe. Je zaupanje v »previdnost«, ki bo mojo sebičnost sprevračala v dobroto za vse. Gre za angleško podobo razsvetljenstva, ki pozna le hrepenenje in optimizem. Brez eksistencialne teže, tako značilne za »zaskrbljene« kontinentalce. Svet je dober! V njem je prostor zame! Moj interes in interes drugih nista v poziciji ali-ali. Ne, ko skrbim zase, skrbim neizogibno tudi za druge.

To je vzorec, preko katerega se da uzreti na izjemo širok spekter institucij sobivanja. Najbolj razvpita je v zadnjem času aplikacija te logike na (javno) šolstvo in zdravstvo. Praktični argumenti izpostavljajo ekonomsko učinkovitost privatnih sistemov v primerjavi z zasebnimi. Teoretski pa *svoboda*: vsak dogodek na tržišču je izraz neposredne demokracije. Logika javnega se naslanja na zasebno veljavnost politike (npr. glede javnega šolstva), ki ima edini vir legitimnosti na dan volitev. Pri zasebni logiki pa je na čisto vsak dogodek podpisana legitimnost pristanka vseh udeleženi. To pomeni, da bo, denimo, javno zdravstvo in šolstvo točno tako, kakšnega ljudje hočejo. Zdi se rajsko: absolutna odsotnost prisile, čisto utelešenje svobode.

#### Vrnitev na začetek

V resnici nobena bližnjica ne uspe. Marxov poskus, da bi iz posameznikov zgneti maso brez grudic, je v izhodišču obsojen na neuspeh. Je ujetnik bolezni prve negacije, ki z razglasitvijo posameznika kot grehotnega tega v isti sapi tudi učvrsti. Če za dostop do sveta, v katerem bo izobilje in ne bo krivic, razglasiš uničenje afirmiranega posameznika, tedaj je vsak dan, ko Indije Koromandije še ni, napotilo za iskanje »izdajalca«, ki se je uničenju izmaknil. Kako izgleda ta spirala slabe neskončnosti v praksi, ilustrira morilska blaznost boljšeizma, ki se je začela z uničevanjem bele garde, nadaljevala preko buržoazije, prešla na kmete, in naposled zajemala v lastnih vrstah.

Ni neprepričljiva teza, da bi boljšeizem na začetku 40. let propadel, če ga ne bi napadel nacizem. Tako se je negativna legitimacijska zanka, tj. boj-zoper, obrnila navzven in boljšeizem se je rešil skozi pozo antifazišizma. Kot borec zoper absolutno Zlo se skuša legitimirati kot Dobro še danes. Ogorčen kritik te argumentacije je P. Sloterdijk, ki duhovito pripominja: »Iznašli so višjo moralno matematiko, po kateri je moral za nedolžnega veljati tisti, ki je lahko dokazal, da je bil nekdo drug večji hudodelec od njega samega. Po zaslugi takih računov je Hitler za številne napredoval v rešitelja vesti.« (Srd in čas, Beletrina, 2009) Kdor vse stavi na boj-zoper-X, tedaj X postane njegov odrešitelj. Nujno ga potrebuje in ga, če je potrebno, išče tudi z lučjo pri belem dnevu.

Če je prekletstvo izganjalcev *bourgeoisa* neizogibni neuspeh, imajo izganjalci *citoyena* prav nasprotno težavo: neizogibno uspejo. Na njihovi strani je najosnovnejša vitalnost človeka. Ne glede na razmere, ne glede na čas in prostor, se po trgovski logiki vselej izoblikuje – »nekaj«. Ljudje vedno nekaj potrebujejo ali celo zgolj hočejo. Tudi naslednji dan po Hirošimi je začela delovati nevidna roka, ko so preživeli začeli menjavati dobrine. Toda to je kramarska nevidna roka, ki lahko ureja le tisto, kar se v točki (komercialne) odločitve takrat razgrne. In tu je njen fenomenološki problem.

Pogost očitek je, da nevidna roka ne deluje; da zaide v destruktivnost glede interesov, ki so ji zaupani. O tem naj bi pričale go-

spodarske krize, ki zahtevajo ekonomski intervencionizem. Naš očitek logiki nevidne roke je drugačen in ohranja veljavo, tudi če bi predpostavili, da je trg idealen model alokacije interesov. Defekt tržne logike lahko opišemo s pomočjo teorije hermenevitičnega horizonta. Horizont je stanje razprtosti, stanje zmožnosti videti nekaj. Če se povzpemo na neko vzpetino, denimo, se nam razpre horizont, ki nam omogoči dvoje. Po eni strani nekaj postane vidno, po drugi strani pa nekaj drugega izpade iz perspektive. Horizont je vselej omejen. Kar je izven obzorja, za ta pogled ne obstaja.

Tržna logika spregleda, da se človekova odprtost do sveta giblje na dveh ravneh, ki ju začrta njegova sočasna partikularnost in univerzalnost. S tem smo začeli te vrstice. Ta razkol je položen v slehernika. To ni njegova napaka, to je človek. Ko denimo boljšeizem pošlje na oder zgodovine *citoyena*, povzroči, da človek svoj partikularni del občuti kot grehoten, tuj. Toda človek je tuj samemu sebi tudi z druge strani, tj. če za *good guya* razglasimo *bourgeoisa*. Vzemimo tale primer. V Sloveniji velika večina podpira javno zdravstvo in šolstvo, ki se financirata (večinoma) iz davščin. Zamislimo si, da bi bili na trgovskih policah na voljo poleg obdavčenih izdelkov še neobdavčeni, pol cenejši. Najbrž ni dileme, kaj bi se znašlo v košarici. Odločitev potrošnika v tem primeru je resnica nevidne roke. Tudi če je njeno delo brezhibno, je že v izhodišču zgrešena njena optika, saj izolira privativen pogled na svet.

Argument v prid nevidni roki je demokratičnost: da omogoči razvoj tistega, kar ljudje hočejo. Vidimo, da je ravno to njen največji problem. Ne omogoči, da bi ljudje, če npr. hočejo javno šolstvo, tega imeli. Ne omogoči, da bi imeli opero, gledališče in drugo umeetniško produkcijo. Ni se potrebno sklicevati na to, da bi tržna logika odpravila omiko Zahoda, institute z zasebno vrednostjo. Njen problem je, da ne zadosti svojim lastnim standardom: ne omogoči, da bi ljudje dosegli, kar hočejo. Kajti če človekov odnos do sebe in

Logika javnega se naslanja na zasebno veljavnost politike (npr. glede javnega šolstva), ki ima edini vir legitimnosti na dan volitev. Pri zasebni logiki pa je na čisto vsak dogodek podpisana legitimnost pristanka vseh udeleženi. To pomeni, da bo, denimo, javno zdravstvo in šolstvo točno tako, kakšnega ljudje hočejo. Zdi se rajsko: absolutna odsotnost prisile, čisto utelešenje svobode.

sveta preizprašamo v situaciji, ko nekdo stoji na blagajni in odpira denarnico, tedaj smo mu prepričali prosto izbiro. Torej tisto, na kar se tržna logika sklicuje.

Kako spraviti skupaj javni in zasebni interes, je vprašanje, ki ne bo nikoli rešeno dokončno. Tukaj smo kritizirali obe »dokončni rešitvi«. Dejstvo je, da demokratična skupnost potrebuje dve plati, tako *bourgeoisa* kot *citoyena*. In ob jasni hierarhiji: država misli, ekonomija kopiči. Zasebni interes je kraljestvo slabe neskončnosti in je lahko tako učinkovit le, ker je slep. Ker pozna le formulo  $n + 1$  in njeno veriženje *ad infinitum*. Javno pa je kraljestvo orientacije in le tu obstaja »prav in narobe«, ki presega register »več ali manj«. In javni interes ni nekaj, kar bi stalo posamezniku naproti, nekakšen surovi *raison d'état*. Je kraj, kjer se potrди njegova univerzalna plat. \

## 2. člen (pomen izrazov)

Posamezni izrazi imajo po tem zakonu naslednji pomen:

- javni interes na področju kulture je interes za ustvarjanje, posredovanje in varovanje kulturnih dobrin na državni in lokalnih ravneh, ki se uresničuje z zagotavljanjem pogojev zanje (v nadaljnjem besedilu: javni interes za kulturo);
- nosilci javnega interesa so pristojni organi (Državni zbor Republike Slovenije, Vlada Republike Slovenije, ministrstva, organi lokalnih oblasti) in osebe javnega prava (javni skladi, javne agencije), na katere je z javnim pooblastilom preneseno izvajanje posameznih nalog. Nosilci javnega interesa izvajajo svoje naloge v sodelovanju s civilno družbo, ki jo predstavljajo nacionalni svet za kulturo in sveti lokalnih skupnosti, Kulturniška zbornica Slovenije in strokovne komisije ministra oziroma pristojnega organa lokalnih skupnosti;
- nacionalni oziroma lokalni program za kulturo je strateški dokument razvojnega načrtovanja države oziroma lokalne skupnosti, ki postavi cilje in prioritete kulturne politike;
- kulturna dobrina je kulturni proizvod ali storitev, ki je namenjena zadovoljevanju človekovih potreb na področju kulture;
- javna kulturna dobrina je tista kulturna dobrina, ki jo v javnem interesu zagotavlja država oziroma lokalna skupnost kot javno službo oziroma v



# Javni interes v vitki državi

BRANKO ŽLIČAR

Javni interes se v vsakdanjem političnem diskurzu pojavlja kot ključni pojem, ki ga lahko opredelimo kot nekakšen vezni člen za razumevanje relacije med posameznikom, ki zasleduje svoje partikularne interese, in državo kot kolektivno tvorbo oziroma družbenim prostorom, ki ga ti interesi opredeljujejo in sooblikujejo. Javni interes se na prvi pogled kaže kot enostaven, samoumeven pojem, ki označuje skupen interes posameznikov kot državljanov, ki živijo na skupnem prostoru znotraj določene nacionalne države ali nadnacionalne skupnosti (npr. Evropska unija), pri čemer prav konsenz o skupnem bivanju tvori enoto »javnosti«, ki jo homogenizirajo določeni skupni interesi. Pri poskusu natančnejšega definiranja javnega interesa pa se zadeva zaplete in izgubi vtis samoumevnosti in jasnosti, ki smo ga imeli pred premislekom.

Pri nadaljnji razčlenitvi se zdi, da je javni interes precej lažje opredeliti, če pojma »javnost« in »interes« obravnavamo ločeno. Interes lahko opredelimo kot korist, željo, stremljenje, tudi zahtevo. Posamezniki, ki živijo znotraj neke države, pa tvorijo javnost, ki označuje kolektiv. Težave nastopijo pri združitvi obeh pojmov. Če predpostavimo, da je interes v osnovi opredeljen partikularno (interes posameznika), javnost pa kot totaliteta v smislu kolektiva, to pomeni, da moramo pri razmisleku o javnem interesu hkrati upoštevati dva vidika: partikularnost in univerzalnost.

Tako pridemo do izhodiščnega vprašanja: če javni interes implicira skupni interes javnosti (interesi pa so v osnovi partikularni), kdo je nosilec javnosti? Ali drugače: na koga ali kaj se javni interes nanaša? Vprašanje je problematično, ker ne dopušča enoznačnega odgovora. Če interes opredelimo kot strogo partikularnost (individualni interes), lahko zapademo v imanentni subjektivizem, ki ne dopušča možnosti univerzalnega (javnosti, kolektivnega). V kolikor pa, nasprotno, interes razumemo kot partikularni del, izpeljan iz univerzalne totalitete (javnosti), tvegamo nastanek abstraktne, izpraznjene ideje o javnosti, ki ne dopušča nobene povezave z interesom kot »dejansko partikularnostjo«.

K tej problematiki lahko pristopimo z dveh zornih kotov. Javni interes lahko razumemo preprosto kot seštevek vseh posameznikov (in njihovih interesov), ki skupaj tvorijo interes javnosti. V drugi perspektivi javni interes obravnavamo kot kolektivno strukturo, ki je posledica izoblikovanja skupne identitete med posameznimi člani z enakimi ali podobnimi interesi. Izhodiščna točka prispev-

ka je prav slednja perspektiva, ki skuša javni interes konsistentno dojeti kot kolektivno strukturo. V tem kontekstu se bom v članku osredotočil na dva problema, ki sem ju že nakazal. Prvič: če javni interes implicira obstoj neke kolektivne strukture ali identitete, kdo je njegov nosilec? Kdo je subjekt javnega interesa? Drugič: kako (in ali lahko) javni interes kot kolektivna struktura obstaja v modelu neoliberalizma, ki se je uveljavil kot prevladujoči diskurz v današnji družbi?

## Laclau: vznik ljudstva

Ernesto Laclau se v knjigi *O populističnem umu* ukvarja predvsem z družbeno kategorijo ljudstva, ki jo jemlje kot način konstruiranja enotnosti množice. Pri tem ljudstvo ni dojeto kot vnaprejšnje družbeno dejstvo, pač pa je njegov vznik potrebno šele dokazati. Laclau tu vpelje pojem družbene zahteve, ki je zanj pogoj konstrukcije ljudstva. Pri tem moramo poudariti, da Laclau ljudstva ne razume kot seštevek posameznikov, ki med seboj niso v nikakršnem odnosu onkraj soobstoja na istem prostoru. Med posamezniki, ki tvorijo ljudstvo, obstaja kolektivna identiteta, ki jih povezuje, homogenizira v širšo enoto.

Tisto, kar jih povezuje, pa je ravno zahteva. Posameznik artikularizira zahtevo (terjatev), ki je naslovljena na politično oblast kot institucijo. Zahteva lahko zadeva karkoli, kar se nanaša na pogoje bivanja v družbi. Lahko je zahteva po višji plači, boljšem zdravstvenemu zavarovanju, večji varnosti itd. Oblast lahko reagira na dva načina: zahtevi lahko ugoti ali pa jo zavrne. V prvem primeru se situacija pomiri, v drugem pa nastane problem. Neizpolnjene zahteve se začnejo kopičiti, nezadovoljstvo ljudi raste, oblast se v njihovih očeh kaže kot vse bolj nekompetentna. Posamezne zahteve, ki se med seboj sicer razlikujejo, ljudje sčasoma začenjajo povezovati, prepoznavajo jih kot skupne. Laclau ta proces opiše kot vzpostavljanje razmerja ekvivalence med različnimi zahtevami. Čeprav imata lahko dva človeka povsem drugačne zahteve, ju med sabo združuje vsaj nezadovoljstvo.

Neizpolnjene zahteve ljudi, ki se med seboj ekvivalenčno povezujejo, povzročijo razkol v družbenem prostoru. Na eni strani je ljudstvo, na drugi pa oblast. Iz tega sledi ugotovitev, da je ljudstvo definirano negativno. Ključen je obstoj manka, vrzeli, odsotnosti popolnosti. Če bi bili ljudje popolnoma zadovoljni s svojim življenjem, ne bi oblikovali nikakršnih zahtev.

S tem prihajamo do točke, ki je relevantna za pričujočo razpravo.

Politiki z zavzemanjem nevtralne pozicije ne nastopajo več na podlagi jasno definiranih stališč, programa, opredelitev in lastne politične identitete. Zanašajo se le še na populistične prijeme, v upanju, da jim bo to prineslo največje možno število glasov. Gre za strategijo, po kateri se »ljudstvu pove tisto, kar hoče slišati«. V tem smislu je javni interes prazni označevalec. Funkcionira kot prazna beseda, ki jo posamezni volivec napolni s svojo partikularno vsebino. Javni interes je natanko to, kar »hočeš, da je«. Je nič, ki predstavlja vse.

Če zahtevo v Laclauovem smislu izenačimo z interesom, lahko privedemo do sklepa, da je nosilec javnega interesa prav ljudstvo, ki se je prek skupne identifikacije vzpostavilo nasproti instituciji oblasti. Razkol, ki loči ljudstvo od oblasti, je po Laclau nepremostljiv. Laclau se s tako definicijo ljudstva izogne težavam, ki izhajajo iz marksističnega pojma razredne zavesti. Za Laclaua je ljudstvo politična kategorija, ne pa objektivna družbena struktura. V kontekstu političnega diskurza lahko antagonizem ljudstva in oblasti prevedemo v razliko med ljudskim interesom (ljudstvom) in politiko (oblastno strukturo). V nadaljevanju bom to razlikovanje poskušal prikazati na primeru predvolilnih soočenj.

### Predvolilna soočenja: javni interes kot prazni označevalec

Zgoraj opisani družbeni razkol je lepo ponazorjen v televizijskih predvolilnih soočenjih. Primer je relevanten tudi zato, ker naj bi prav v soočenjih izvedeli, kaj je javni interes, na katerega se ves čas sklicujejo predstavniki političnih strank v volilni tekmi. Ob ogledu predvolilnih soočenj smo pogosto razočarani, tudi frustrirani. Soočenja potekajo v obliki pogovornih oddaj, v katerih voditeljice in voditelji predstavnik političnih strank pri postavljanju vprašanj ves čas priganjajo, naj odgovarjajo »kratko in povejo bistvo«. Vsakemu politiku je odmerjenih nekaj minut za predstavitev svojega političnega programa, sledijo kratke replike, ki naj bi pomenile konfrontacijo različnih mnenj, na neki točki pa voditelj ali voditeljica vse skupaj prekine in konča soočenje. Pri vsem tem se težko znebimo vtisa, da gre prej za nekakšen kviz, v katerem je potrebno v čim krajšem času odgovoriti na čim več vprašanj, kot pa za vsebinsko razpravo, ki bi potencialnim volivcem karkoli pomenila. Pri tem je še posebej zanimivo, kako politiki govorijo o javnem interesu. V tem kontekstu je v javni interes »vstavljen« partikularni interes stranke, kar se kaže v odgovorih tipa »v javnem interesu je, da volite za našo stranko« itd. Naslednja značilnost je mistifikacija pojma javni interes, pri čemer se le-ta uporablja ohlapno, nejasno, v obliki raznih metafor in poenostavitev. Lahko bi dejali, da je cilj te mistifikacije onemogočiti kakršenkoli poskus opredelitve javnega interesa. Če pri tem maskiranju sodelujejo vsi ali večina politikov, se lahko temu vprašanju uspešno izognejo. Tretjič, javni interes je pojem, ki ima funkcijo praznega označevalca. Po

tej logiki lahko besedna »javni interes« označuje karkoli, nima fiksnega označenca. To lahko razberemo v vse pogostejšem opredeljevanju za politiko »sredinskosti«, pri čemer gre dejansko za ohranjanje nevtralne pozicije in izogibanje jasnim opredelitvam glede konkretnih družbenih vprašanj. Politiki z zavzemanjem te pozicije ne nastopajo več na podlagi jasno definiranih stališč, programa, opredelitev in lastne politične identitete. Zanašajo se le še na populistične prijeme, v upanju, da jim bo to prineslo največje možno število glasov. Gre za strategijo, po kateri se »ljudstvu pove tisto, kar hoče slišati«. V tem smislu je javni interes prazni označevalec. Funkcionira kot prazna beseda, ki jo posamezni volivec napolni s svojo partikularno vsebino. Javni interes je natanko to, kar »hočeš, da je«. Je nič, ki predstavlja vse.

V predvolilnih soočenjih lahko opazimo še eno posebnost. V času soočenja lahko na spodnjem delu televizijskega ekrana vidimo komentarje, ki jih gledalci objavljajo na raznih socialnih omrežjih. Ključno je, da so ti komentarji predvajani v realnem času, sočasno s potekom predvolilnih soočenj. Komentarji so po večini kritični do politikov, ki nastopajo v oddaji. Tu smo priča vzpostavitvi dveh diskurzov, ki sta medsebojno neodvisna, med njima ni možnosti komunikacije. Gre natanko za delitev na ljudstvo in oblast v Laclauovem smislu. Ljudje soočenja dejansko ne poslušajo, komentarji ne nastanejo po koncu, pač pa med soočenjem. Ljudstvo se v tem primeru oblikuje okoli podobnih stališč do oblastnikov. Ta stališča so cinizem, očitki o privilegijih politikov, kritika njihove nesposobnosti, nekompetentnosti, ignorance, nerazumevanja »navadnega človeka«, predvsem pa temeljno strinjanje o tem, da politika (ne samo politiki, ki se potegujejo za oblast, temveč obstoječi politični sistem nasploh) ni zmožna ponuditi odgovora na družbene probleme (zahteve ljudstva).

### Friedman: ekonomski neoliberalizem

Razpravo zaključujem z obravnavo drugega problema, ki je bil zastavljen na začetku (ali lahko javni interes kot kolektivna struktura obstaja v modelu neoliberalizma). Milton Friedman v knjigi *Kapitalizem in svoboda* zagovarja model ekonomskega neoliberalizma, ki temelji na ideji svobodnega posameznika, aplicirani na ekonomsko ureditev v družbi. Friedman v središče svoje teorije postavi koncept prostega trga, ki ga opredeli kot prostovoljno sodelova-

nje med posamezniki. Ne gre torej za prosti trg v smislu nekega prostora v dobesednem smislu, pač pa za možnost interakcije med ljudmi. Na prostem trgu ljudje prostovoljno vstopajo v ekonomske odnose kot potrošniki in ponudniki izdelkov ali storitev, delavci in delodajalci itd. V kolikor v teh odnosih pride do konfliktov, se po Friedmanu le-ti najpogosteje razrešijo zaradi obstoja konkurence, ki se samodejno vzpostavlja med vsemi akterji na prostem trgu. Če kupec meni, da ponudnik prodaja nek izdelek po previsoki ceni, ali če po njegovi presoji ni dovolj kvaliteten, lahko preprosto preneha kupovati pri tem ponudniku in kupuje pri drugem – njegovem konkurentu –, ki isti izdelek ponuja po nižji ceni. Če bo ponudnik še naprej vztrajal pri visoki ceni in nižji kvaliteti svojih izdelkov, ga bodo drugi ponudniki sčasoma izločili s trga. Velja tudi obratno: če ponudnik ne uspe prepričati omenjenega kupca, obstaja realna možnost, da bo pridobil drugega, ki ima drugačno stališče. Enaka logika velja pri zaposlovanju: če delodajalec ni zadovoljen z delavcem, ga lahko odpusti in zaposli drugega. V kolikor pa delavec ni zadovoljen s svojim delovnim mestom (plačilom, pogoji dela itd.), lahko da odpoved in se zaposli drugje. Prosti trg tako ne potrebuje zunanje regulacije (s strani države), ker se regulira samodejno. V tem smislu je brezoseben. Friedmanova teorija temelji na absolutni svobodi posameznika, katerega ključna motivacija je zasledovanje svojega zasebnega ekonomskega interesa (profita). Očitni problem te teorije je seveda v tem, da ne upošteva izhodiščne pozicije posameznikov in relacije moči v družbi.

Friedman torej družbo razume kot vsoto posameznikov, ki na prostem trgu zasledujejo svoje zasebne interese. Če to apliciramo na tematiko pričujoče razprave: Friedmanova teorija ne dopušča možnosti kolektivnih struktur. Iz tega sledi, da tudi javni interes kot kolektivna identiteta ni možen, saj obstajajo le posamezni partikularni interesi. Po Friedmanu obstajata le dva načina družbene

organizacije. Prvi je na osebni svobodi temelječ prosti trg, drugi pa centralno upravljanje, ki ga izvaja država. Slednjega Friedman najpogosteje izenačuje s totalitarizmi ali monopolizmi, ki izkoriščajo ljudi in nad njimi izvajajo represijo.

Iz tega teoretičnega okvira izhaja ideja o vitki državi, ki se vse pogosteje implementira v današnjo družbo. Gre za znano zahtevo neoliberalizma, naj se država »ne vtika« v gospodarstvo, ker prosti trg ne potrebuje nikakršne regulacije, naj ne financira socialnih programov, ker so to le nepotrebni stroški itd. Neoliberalno mišljenje državo razume kot odvečno tvorbo, ki je toga, nefleksibilna, zastarela, kolektivistično naravnana, totalitarna, izkoriščevalska. Prosti trg na drugi strani zagotavlja svobodo, odprtost, fleksibilnost, prilagodljivost, mobilnost, sodobnost, demokratičnost, individualizem. Po Friedmanu mora država zagotavljati le še pravni sistem (kot posredovanje v sporih) in varnost (policija, vojska). Ideologija neoliberalizma v praksi ne dosega zavirljivih rezultatov. Svoboda najpogosteje pomeni svobodo do izkoriščanja, favoriziranje profita pred človeškim življenjem, kar se kaže v naglem naraščanju revščine, poglobitvi prepada med revnimi in bogatimi in prevladi etike darvinizma, ki spodbuja boj vseh proti vsem. Pierre Bourdieu neoliberalizem opredeli kot »program za uničevanje kolektivnih struktur«. V tem kontekstu gre tudi za konec javnega interesa, ki kot kolektivna identiteta v družbi, ki je reducirana na partikularne interese, ne more obstajati. Kljub vsemu pa se zdi, da se zasebni in javni interes stikata v vsaj eni, ključni točki: v dejstvu, da človek veliko lažje (pre)živi v skupnosti kot v izolaciji.

V kolikor pristanemo na dokončno implementacijo neoliberalne ideologije in s tem na konec vseh kolektivnih struktur (tudi javnega interesa), je na mestu vprašanje, ali si sploh želimo živeti v družbi. Povedano z Rousseaujem: je čas za prekinitvev družbene pogodbe in povratek v naravno stanje? \

## 8. člen (izhodišča)

Javni interes za kulturo temelji na zagotavljanju javnih kulturnih dobrin, s katerimi se uresničuje kulturni razvoj Slovenije in slovenskega naroda, za katerega skrbijo Republika Slovenija (v nadaljnjem besedilu: država) in lokalne skupnosti.

Javni interes za kulturo se uresničuje predvsem z zagotavljanjem pogojev za:

- kulturno ustvarjalnost,
- dostopnost kulturnih dobrin,
- kulturno raznolikost,
- uveljavljanje in razvoj slovenskega jezika,
- slovensko kulturno identiteto,
- skupen slovenski kulturni prostor,
- mednarodno prepoznavnost in uveljavitev slovenske kulture in umetnosti v mednarodnem prostoru.

# Čigav interes je javni interes?

ALEN ALEXANDER KLARIČ

**Vprašanje javnega interesa je vprašanje njegovega obstoja. Je vprašanje, ki se nanaša na sam izvor besedne zveze in interesa, ki se skriva za na videz altruističnim geslom. Ker je osebni interes nujen atribut človekovega obstoja, saj je človek bitje, ki si a priori želi dosežati realizacijo svojih potreb, je nespametno domnevati, da javni interes ni podvržen interesu nekoga, za namen nečesa.**

Seveda se o javnem interesu lahko razpravlja na različnih ravneh. V javnem interesu mora delovati javni sektor, obstajajo društva, ki delujejo v javnem interesu, zakoni, ki določajo, kako se javni interes na različnih področjih uresničuje, in tako dalje. V tem razmišljanju se posvetimo samemu izrazu in pomenu, ki se skriva za njim.

Javni interes je najprej politični izraz, ki promovira določene ideje in določenih ne, šele nato pravno-formalna institucija, ki ji nekaj lahko ustreza ali ne.

Javni interes je pogojen z javno koristjo – izvajati se mora na podlagi dejstva, da javnost (tj. družbena celota v dani državi) doživi izboljšanje situacije, ki jo zakonodaja, sprejeta na podlagi ustreznosti javnemu interesu, ureja. Dejstvo, da je potrebno interes ime-

novati kot »javni«, mora po logični nujnosti biti posledica dejstva, da obstaja še nek drug interes. Brez omahovanja lahko zaključimo, da je to njegovo nasprotje – privatni interes.

Dokaj hitro smo prišli do avtoironičnosti besedne zveze javni interes: pomenila naj bi tisto, kar je obče, vendar že njen obstoj predpostavlja izvzetost svojega nasprotja – zasebnega interesa. Če torej javni interes ni v službi vsakega od nas, je potrebno ugotoviti, komu služi.

Nikakršna skrivnosti ni, da demokratični politični sistemi niso podstat pravičnosti. Nikakor ne trdim, da je doseganje pravičnosti uspelo kakšnemu drugače strukturiranemu političnemu sistemu. Razlog je preprost. Pravičnosti na državni ravni ni mogoče urejati. Pravice za več milijonov ljudi v enem zamahu ni mogoče zagotoviti. Razlog tiči ravno pri interesu. Dejstvo, da ima vsak posameznik svoj etični kodeks, ki ga vodi do individualnih interesov, pomeni, da mora imeti svobodo ravnanja v skladu s svojim interesom. Če mu je na voljo slednje, si lahko zagotovi izid, ki ga bo razumel kot pravičnega. V kolikor je njegovo ravnanje za doseganje cilja zamejeno ali se o tem odloča na kolektivni ravni, se bo z vsakim novim človekom, ki bo poskušal zagotoviti pravičen rezultat za posameznika, posameznikov cilj zdel vedno bolj oddaljen.

Politična raba izraza »javni interes« je nič drugega kot odsev boja za oblast. Je odraz tekme za moč med tistimi, ki trdijo, da delujejo v javnem interesu, za namen razvrednotenja argumenta drugega, čigar interes naj bi bil (le) zasebni in s tem škodljiv za množico, ki ga obdaja.

Odgovor na ta »demokratski paradoks« ni več demokracije, temveč manj. Obstajajo interesi, ki so skupni vsem racionalnim posameznikom. To je na primer interes po preživetju, interes po ohranjanju zasebne lastnine, interes po varnosti. Nikakršnega razloga ni, da bi se na primer razpravljalo o tem, ali je v javnem interesu kaznovanje morilcev. Zato ob takih vprašanjih le redko zasledimo uporabo te besedne zveze, pa tudi redkokje bi lahko brali o takem preizpraševanju. To je eden izmed dokazov, da je to interes, ki je obče podprt, ki ga ni potrebno dokazovati kot javnega ali zasebnega. To je primer, ko velja, da je skupek zasebnih interesov zares vseobsegajoč.

Taisto ne velja za domnevni »javni interes«. Politična raba izraza je nič drugega kot odsev boja za oblast. Je odraz tekme za moč med tistimi, ki trdijo, da delujejo v javnem interesu, za namen razvrednotenja argumenta drugega, čigar interes naj bi bil (le) zasebni in s tem škodljiv za množico, ki ga obdaja. Vzemimo za primer podjetje, ki za svoje delovanje porabi velike količine energije ter v okolico sprošča velike količine svetlobe tudi v nočnih urah. V dani situaciji je prisotna »zelen« stranka, ki si želi pridobiti volivce v občini, kjer podjetje obratuje, ter izpostavi škodljivost obratovanja podjetja za sokrajane in okolje. Glede na trend in ideologijo okoljske varnosti, ki je venomer v prid antiindustrijskim interesnim skupinam (lobijem), lahko svoj cilj upraviči kot skrb za skupno dobro in ga tako postavi pod varno okrilje javnega interesa. Njihova ideologija jim dopušča, da zaradi prevelike porabe energije podjetje ne ustreza modelu trajnostnega razvoja, velike količine svetlobe

v nočnih urah pa povzročajo škodo pticam selivkam, za katere je znano, da jih na njihovih poteh lahko zmedejo umetni viri svetlobe v nočnih urah. Vodstvo podjetja in njegovi zaposleni so druga stran zgodbe. Njim pritiče le zasebni interes. Interes po ohranitvi zaslužka vodstva ter interes dolgoletno zaposlene gospe, ki jo skrbi, da podjetje nima sredstev za obratovanje v skladu z zelenimi standardi, v kolikor ne zmanjša svoje delovne sile.

Če bi zakonodajca ali zgolj ekstenzivni pritisk povzročila propad podjetja ali potrebo po odpuščanju, bi se delovanje za doseganje cilja politične stranke preoblikovalo v javni interes. Nikakor ne dejansko, saj bi oškodovani še vedno nosili breme zatrti možnosti doseganja zasebnega interesa, pač pa politično in idejno.

Pri tem moramo ostati previdni, da skupinam pritiska, ki cirkulirajo okoli »rešitve v javnem interesu«, ki jo promovirajo, ne pripišemo absolutnega vedenja in poznavanja dejanskih razmer na področju, ki ga želijo reformirati. Njihova realnost služi njihovemu interesu. Nikakor ne moremo pravičnosti odločanja in deklariranja občega interesa utemeljevati po načelu številčnosti reprezentacije. V imenu javnega interesa človeštvo ni zagrešilo le majhnih zamejitev svobode posameznika, pač pa veliko več. Izkoriščanje tega nadvse hipokritično altruističnega izraza je na plečih dominantnega obnašanja večine nad manjšino. Besedna zveza javni interes je le estetska verzija diktature večine. V imenu javnega interesa sta propaganda in indoktrinacija večine (v ekstremnih primerih tudi manjšine) skupnosti z različnimi interesi pripeljali do kratenja človekovih pravic in v žalostnih poglavjih zgodovine tudi do grozljivih scenarijev, kjer so izven javnega interesa pristala celo življenja celih etničnih skupnosti.

Pridih ekstremizma v zapisanem je posledica zgolj tega, da živimo v času in kraju, kjer razsvetljenstvo in racionalnost nista popolnoma izumrla. Nikakor pa to ni veljalo za vse in v vseh obdobjih zgodovine. Velja pa, da je obstoj institucije javnega interesa povod za boj med interesnimi skupinami in skupinami pritiska, ki želijo zanihati tehtnico politično pravičnega v svojo smer, da bi pobrali sadove državnega proračuna.

Tako, kot je družba le skupek inviduumov, je javni interes lahko le skupek individualnih zasebnih interesov. Vsakdo, ki trdi, da je moj ali vaš interes tudi javni interes, je izrabil trenutek nezmožnosti ugovora posameznika ali manjšine, da si zagotovi svoje mesto na piedestalu družbene volje, ki bo tokrat služila njemu. Boljšega izgovora za svoja dejanja si človek skorajda ne more izmisliti. \

## Kam z nacionalko?

MARJAN FRANKOVIČ

Pogosto naletimo na očitke, ki zadevajo ta zavod in se z njimi največkrat tudi strinjamo. Najglasnejši očitek je, da je novinarskoinformativna ter komentatorska dejavnost nacionalke politično neuravnotežena, pogromaško izkrivljena ali vsaj enostransko navijaška. Nedvomno. Da pa je lahko ostala in celo eskalirala kot taka – čeprav je v nekem obdobju devetdesetih vendarle že kazalo, da se bo nekoliko unesla ter tudi s tem upravičila privilegij nacionalke, ki naj bi služila vsem državljanom – obstaja kar nekaj vzrokov.

Najprej je treba povedati, da se zdi politična instrumentalizacija novinarskega poklica bistveno povezana s samorazumevanjem velike večine nosilcev tega poklica. Za takšno samorazumevanje pa nikakor ni kriva zgolj neka šola – nekdanji FSPN, sedanji FDV – saj smo bili pred nedavnim opozorjeni, da številni novinarji, tudi mnogi njihovi uredniki, prihajajo v ta poklic s povsem drugačno izobrazbo, kot jo nudi ta proslula visokošolska ustanova. Kako naj si torej razložimo instrumentalizacijo novinarjev, ko pa je vendarle marsikdaj enako vpadljiva kakor tista pri najboljših adeptih iz nekdanje Dolančeve učno-vzgojno-varnostne ustanove? Odkod, denimo, pogromi in ekstremni medijski ekscesi, ki jih v enem od prevladujočih medijev uprizarjata novinarja, izšolana na teološki fakulteti? Znano je tudi, da področje kulture pokrivajo večinoma na filozofski fakulteti izšolani novinarji, toda nemalokrat iz povsem levih, celo fanatično levih izhodišč, ki prej pačijo in prikrivajo pravo stanje v kulturi, kot pa da bi ga obdelovali s profesionalnim znanjem in večino. Kajti izkazalo se je, da je prav tod, po manj oprijemljivem svetu duha in artefaktov, še kako mogoče sprenevdavo prenehati stanje ali iniciirati katerokoli vprego svojevrstnih mask ter idolov za namen, ki opravičuje sredstva. Tudi tu je torej enako kot drugod dobrodošla vsakršna izprijena kazuistika, ki slu-

ži cilju, sleherni zelotizem pravšnje orientacije in »veroizpovedi«. Potemtakem je mogoče sklepati, da so poglobitni vzroki za prevladujočo instrumentalizacijo in »glajhšaltungo« novinarstva kljub vsemu druge. Spomnim se novinarke, ki mi je sredi osemdesetih – tedaj je v svojem mediju »pokrivala« odnose s cerkvijo – z odkritim prezirom govorila o marksistični religiološki misli, hkrati pa je z vsakim svojim člankom pokazala, da kljub temu zastopa trenutku in aktualni oblasti ustrezna stališča – prav taka, kot jih je v teoretskem in družbenopolitičnem smislu utemeljil in terjal vsega njenega prezira vredni vulgarni marksizem. Takoj sem se spomnil na poduk, ki ga daje župnik Jermanu v Cankarjevih *Hlapcih*: »Nikomur, ki je moj kruh, ne gledam na usta, če se je pokrižal, preden je ugriznil; ne vprašam ga za grehe, ne gonim ga v cerkev. Ali eno je potrebno in je ukaz: da pokaže name, kadar ga vprašajo, kdo mu je gospodar.« Ta paradigma kolaboracije z gospodarjem velja še danes. Do tod in nič dlje seže svoboda dandanašnjega medijskega hlapca. Kajti: še te svobode ne bo, če pride na oblast tisti Drugi! »Tam nekje v hribih – na Goličavi, se mi zdi – tam je župnik, ki gleda ob blagoslovu izpod monštrance, če je učitelj pokleknil; in durce tabernaklja so mu ogledalo, da vidi, če se je ob darovanju pokrižal ...« Tam nekje je nekdo, s katerim ni pametno zobati češenj. Prav zato smo ga poslali v Puščavo, in še ga bomo, če bo sila, da vas obvarujemo pred njegovim fundamentalizmom ... Strah pred Drugim je torej poglobitni vzvod za »uravnavo«, bolje rečeno deformacijo medijskega prostora. Strah mojstri novinarjevo pero, urednikovo razsodnost, hkrati – in kot posledico – tudi politično kulturo glavnine volilnega telesa, ki je še voljna odločanja ...

### Žurnalizem in aktivizem

Naš prevladujoči tip novinarja torej ni le posledica vsakokratne osebne izbire, temveč je tudi slika razmer, bolje rečeno produkt

## 4. člen (kulturne dejavnosti)

Kulturne dejavnosti po tem zakonu so vse oblike ustvarjanja, posredovanja in varovanja kulturnih dobrin na področju nepremične in premične kulturne dediščine, besednih, uprizoritvenih, glasbenih, vizualnih, filmskih, avdiovizualnih, intermedijskih in drugih umetnosti na področju založništva in knjižničarstva, kinematografije in na drugih področjih kulture.

Čeprav se povsem zavedamo, da se mora še pred tem medijem reformirati celotna družba, poudarjamo izostanek reformne prenovе RTVS predvsem zato, da bi lažje razumeli njegove aktualne posledice, ki pomembno vplivajo tako na javno mnenje kot tudi na produkcijo kulturnih dobrin, ki bi morale biti primarni cilj in smisel te kulturne ustanove.

specifične konstrukcije realnosti, saj je v skladu z njo voljan novinar že *a priori* vpet v tehnologijo vladanja, v borbo za oblast in njeno utrjevanje ter razgradnjo tiste oblasti, do katere bi se po logiki demokracije, katere paravana ni mogoče povsem zanemariti, vendarle lahko kdaj dokopala tudi tista druga stran, ki jo je treba prav zato permanentno onemogočati in je odločno premalo, če ji rečemo samo *opozicija*.

Sistem, ki se perpetuira v nedogled, in družbena razmerja, ki ga utrjujejo, namesto da bi težila k njegovi vsestranski transformaciji oz. reformi, v resnici zapostavljajo in onemogočajo novinarjevo na svobodni razmislek oprto samorazumevanje, njegovo intelektualno in moralno presojo svojega poklica, saj avtomatsko generirajo njegovo podrejeno družbeno pozicijo, s katere je prisiljen hlapčevati režimu. Prisiljen?! Prevladujoče razmere in konstrukcija javnosti, medijska indukcija splošne družbene atmosfere in nastrojenost na ta način vzpostavljene in vzdrževane večine ter lastni nagon mu razkrivajo, kdo premika vzvode v sistemu, kdo je gospodar. Intelektualna poštenost, samorefleksija, avtonomija in svoboda: kaj bi s tem?!

Sleherna sistemska zakonodaja, ki je ali bo posegla na področje medijev, pomeni brez predhodnih radikalnih družbenih reform zgolj utrjevanje obstoječe paradigme. Sedanja »nacionalka« relativno dobro ponazarja stanje v družbi, zato bi bilo napak opustiti analizo njene širše sestave. Predvsem je treba opozoriti, da se ob hipertrofičnem razraščanju njene politično-informativne funkcije, ki je bila vsakokrat doslej edini motiv za zakonske in sistemske ter statutarne »izboljšave«, pozablja na njen temeljni *raison d'être*: na njeno zasnovanost v nacionalnosti in kulturi. Kajti, bodimo odkriti: novičarjenje, šport in razvedrilo sodijo enako tudi v komercialne medije, medtem ko bi za dokumentarni, izobraževalni, igrani in glasbeni program težko našli ustrežnejšega producenta, kot je nacionalka. Prav tu, nikakor ne na polju informativnega programa, stoji in pade družbeno, nacionalno in kulturno poslanstvo RTVS. Zato je treba na vsak način analizirati še druge, iz splošno družbenega izvedene vzroke za današnje stanje na RTVS. Ob tem se je treba vprašati, ali je reforma, ki bi reaktualizirala njen v praksi nikoli dovolj dorečeni smisel, modaliteto in funkcijo, sploh še v interesu te ustanove in današnje slovenske družbe. Ali je v jedru aktualnega samorazumevanja RTVS kot *javnega servisa* sploh še govor o *nacionalnem in kulturnem* poslanstvu te ustanove, ki ga je nekoč ob prvem TV-dnevniku v slovenščini na ljubljanski televiziji

tako poudarjal tedanji predsednik SAZU Josip Vidmar (ne da bi slutil, da ga bo prav ta politinformativnost, četudi v slovenščini, nekoč onesmisllila).

V pluralnem demokratičnem sistemu, ki naj bi segal tudi na področje informiranja, se zdi vsesplošna »žurnalizacija« RTVS še tem bolj zgrešena. Do tega procesa je prišlo tako zaradi odsotnosti notranjega kot tudi javnega kritičnega premisleka, zato je postajal iz leta v leto bolj samoumeven. Tudi demokratične stranke, ki so občasno prevzemale zunanji formalni nadzor nad zavodom, so se potegovale zanj predvsem zato, da si podredijo ali vsaj nevtralizirajo novinarje, nikogar pa ni motilo, da je medtem na vseh ravneh, prav do arhivov, napredovala »žurnalizacija« medija. Nihče se ni javno in argumentirano obregnil ob napačno kadrovanje, ki je največkrat služilo prav temu, nikakor pa ne pozabljenemu osnovnemu namenu obstoja zavoda. Novinarji FDV, ki so si bili prisiljeni deliti svoje primarno področje s priučeni protežiranci politike, so v zameno za izgubljeno »avtonomijo« potihem zavzemali vsa druga področja, čeprav jim niso bili kos: kulturno-umetniške, izobraževalne in razvedrilne programe, celo TV-dokumentacijo in skupne službe ... Vodenje zavoda je bilo od nekdanj domena režimskih novinarjev – se ve – družbenopolitičnih delavcev, podrejenost na vseh področjih se je razraščala v njihovem ključu.

Čeprav se torej povsem zavedamo, da se mora še pred tem medijem reformirati celotna družba, poudarjamo izostanek reformne prenovе RTVS predvsem zato, da bi lažje razumeli njegove aktualne posledice, ki pomembno vplivajo tako na javno mnenje kot tudi na produkcijo kulturnih dobrin, ki bi morale biti primarni cilj in smisel te kulturne ustanove. Tako kot enostransko poročanje in komentiranje maliciozno pači družbeno atmosfero in odzivnost svojih odjemalcev, enako tudi škodljiva programska politika na kulturno-umetniških področjih sčasoma deformira okus gledalstva, izzove nizka pričakovanja, ki jih povzročitelji te devalvacije nato uzakonijo kot normo.

Med pglavitne cilje reformne prenovе zavoda sodi predvsem funkcionalna uskladitev njegove notranje organiziranosti z njegovo osnovno dejavnostjo. Potrebo po tej uskladitvi v organiziranosti pa bo mogoče za začetek lažje zaznati *per negationem*: iz zgrešenih sedanjih razmer, ki generirajo zadrege v načrtovanju in produkciji, predvsem pa pešanje in marginaliziranje kulturno-umetniškega programa, kamor sodi dramski, glasbeno-baletni, dokumentarni, izobraževalni, verski ter otroški in mladinski program.

Ko govorimo o ustrezni organiziranosti, je treba najprej naštetih poglavitne segmente dejavnosti tega medija, pravzaprav opredeliti njegov osnovni produkt ter pripravo, realizacijo in distribucijo ter uskladičenje tega produkta. V osnovi gre torej za organigram nastajanja TV-oddaje, ki mora *mutatis mutandis* veljati za vse zvrsti oddaj. Zagotoviti je treba materialna, kadrovska in tehnološka sredstva ter prostorske kapacitete za načrtovano produkcijo, to pa zasnovati na način, ki lahko upraviči monopolni položaj zavoda na avdio-vizualnem polju slovenske kulture. To seveda pomeni, da lahko RTVS načrtuje in proizvaja le tiste vrste kulturne produkte, ki jih ni mogoče pričakovati od komercialnih ponudnikov. Konkurenca in s tem primerljivost v kvalitativnem in stroškovnem smislu se lahko vzpostavi le na mednarodni ravni. Zavod se torej ne sme več ukvarjati ne s športnim, ne z razvedrilnim in tudi ne informativnim programom, izjema je lahko le parlamentarni program, pa še tega bi bilo mogoče s koncesijo in pod točno določenimi zakonskimi pogoji oddati komercialnim studijem. V preostalih programih pa mora nacionalni zavod povsem na novo opredeliti tako svoje standarde kot tudi prioritete.

Vse naštetu potegne ob pravilni načrtovanosti za seboj tudi nove zaposlitvene kriterije. Podobno kot stremi pametno avtomobilsko podjetje k temu, da ima zaposlene najboljše delavce v stroki, od načrtovalcev in konstruktorjev do preskusnih pilotov in dirkačev, velja tudi za nacionalni zavod, da mora zaposlovati najboljše kadre na vseh ravneh.

Vendar ni ne v javnosti ne v osrednjem mediju zaznati nikakršne prevladujoče volje niti ne upoštevanja vredne analize trenutnega stanja, ki bi vzbujali upanje na skorajšnje spremembe. Populistična RTVS v svoji zasnovi in praksi niti simbolno ne premore apolitične note, pač pa piskajočega efeba, katerega namen in smisel je prejkone opominjanje, grožnje in zavračanje neposlušnega gledalca nazaj k čredi, ki se pase v tem mediju, ne pa ubrano in zbrano muziciranje, ki bi vsaj občasno sublimiralo hrup sveta in segalo v presežnost. Kalinov fantek s svojim piskanjem simbolno perpetuira večni infantilizem avditorija, ki je žrtev te ustanove. Drastična perspektiva medija tako ostaja: vse prežemajoča politična pornografija informativnega in kvazikomentatorskega trobezljanja.

### Mandatne igre

Spomnim se izidov glasovanj zaposlenih, ko smo se odločili o podpori kandidatom za odgovorne urednike. Velika večina je podprla tiste kandidate, ki v svojih programskih izhodiščih niso omenjali kakšnih resnih organizacijskih ali programskih sprememb, saj se je z leti povsem akomodirala na obstoječe razmere. Spomnim se, da sem enega od njih (*nomina sunt odiosa*), ko je ponovno kandidiral za OU KUP-a, ob predstavitvi njegovega »programa«, kjer je prisotnim zagotavljal, da se že zaradi svojih let ne namerava lotevati nikakršnih revolucionarnih sprememb, vprašal, s kakšno utemeljitvijo se je tem spremembam izogibal doslej, v pravkar izteklem mandatu, saj ga je vendarle začel štiri leta mlajši, pa se je iz zadrege reševal z naštevanjem bojda uspešnih hišnih projektov

in koprodukcij, ki da jih je program izpeljal v njegovem mandatu. O uspešnosti teh projektov že zaradi cehovske solidarnosti neradi javno polemiziramo, vendar sem le dodal, da ponavljam, kar sem mu ob neki priliki že povedal: uspešno nadaljuje zgolj zgrešeno politiko svojih predhodnikov. TV in njihov »kulturno-umetniški« program sem primerjal z jalovo kravo, ki pa se nenehno goni in zategadelj k njej manično pripušča vsakega bika, ki pride mimo. No, to velja še tem bolj danes, le da so v zadnjem desetletju poleg jalovih programskih idej začeli tudi bika znova izbirati po njihovi družbenopolitični primernosti. Saj veste, prosto po Cankarju: ne le putka in jajce – *tudi petelin mora biti moralen* (kar se danes prebere: *biti mora vstajniško orientiran aktivist*, vse drugo ni pomembno). Po vseh teh letih je namreč omenjenemu odgovornemu uredniku sledilo troje izjemnih uredniških kalibrov (*nomina sunt ...*), in res se je izkazalo, da so bila tista slaba leta KUP-a pravzaprav napol uspešna. Kajti zdaj smo pred tem, da nam jalova krava crkne.

Konec KUP-a je bil torej pričakovan in načrtovan: programirani stečaj. Iz stečajne mase bodo poplačani zgolj tisti, ki so ga pokopali: novinarji in politični administratorji. Ta sklep pa nas znova popelje k problemu, ki sem ga nakazal že uvodoma in je v ozadju vsega tega: k postopni »žurnalizaciji« nacionalne televizije v celoti in k usodnim zakonskim, statutarnim ter organizacijskim zablodam, ki so se z leti sistemsko utrjevale in poglobljale.

### Kaj je polje delovanja nacionalke

Zmeraj me je motila skovanka »kulturno-umetniški«, s kakršno so od nekdanj naslavljali tisti del programa slovenske nacionalne televizije, ki bi moral biti že po definiciji najpomembnejši del te kulturne ustanove, pa seveda to nikoli ni bil. Prav nasprotno – dolgoletna tendenca kaže, da bo v svojem izvornem smislu sčasoma povsem usahnil. Da si je mogoče predstavljati nekaj, kar je sicer »kulturno«, ne pa tudi umetniško, o tem ne more biti dvoma. Da pa je lahko nekaj »umetniško« in hkrati »nekulturno«, to si je nekoliko težje predstavljati, kolikor še vedno velja, da umetniško in umetnost ni nekaj docela poljubnega. Pa tudi če bi bilo tako in četudi v resnici je tako, da se dandanes ravno karkoli lahko samorazglasi za umetnost, in nemara prav zato zaman pledira na občost, saj slej ko prej obvelja pri mnogih za neumetnost ali celo za šarlatanstvo, ki niti s kulturo oz. kulturnostjo nima nikakršne zveze, lahko vendarle sklenemo, da vse, kar pri določeni publiki in stroki obvelja za umetniški artefakt, obvelja v najmanj istih krogih tudi za kulturni pojav, medtem ko v očeh drugih ne gre za nikakršno umetnost, kvečjemu za specifičen fenomen ali produkt kulture brez presežne, morda tudi brez vsakršne vrednosti. Kulturnost je torej obvezni in zavezujoči atribut umetniškega fenomena in kultura njegov neizogibni dogajalni okvir in kontekst, medtem ko umetniškost še zdaleč ni ne prevladujoči smoter ne določujoči atribut vseh kulturnih fenomenov. Če je potemtakem skovanka »kulturno-umetniški« sestavljena iz enako poudarjenih dveh pojmov, potem prej ločuje kulturno od umetniškega, kot pa združuje, saj govori o kulturnih in umetniških programih, pri čemer prvi niso hkrati tudi drugi in

enako ne drugi hkrati tudi prvi. Če pa je skovanka s poudarkom na prvem ali drugem od v njej zaobseženih pojmov, potem gre v prvem primeru za pleonazem, saj smo vendar poprej ugotavljali, da ne obstajajo nikakršni umetniški pojavi, ki ne bi sodili v domeno kulture, da bi torej bili »nekulturni«, v drugem primeru pa za programe, ki se tičejo kulture zgolj zato, ker so umetniški. Sam bi se seveda zavzemal za slednje: v kulturno-umetniški program sodi le produkcija in posredovanje umetniških programov. Kulturnoizobraževalne, kulturnoinformativne, kulturnozabavne in telesnokulturne programe bi treba organizacijsko ločiti od kulturno-umetniškega programa, vse našete programske segmente pa v imenih razbremeniti pleonastičnega dodatka »kulturno«, kakor ga že zdaj ni najti ob »informativnem« programu. In seveda, glede na nanovo utemeljen osnovni smoter in smisel nacionalke izločiti, kar ne sodi vanjo: vse dosedanje informativne, kulturnoinformativne, kulturnozabavne in telesnokulturne programe. Povsem jasno je tudi, da vanjo ne sodi ne verski ne manjšinski program, enako ne regionalni centri. Slednje morajo vzeti pod svoje okrilje regije, verski program pač verske skupnosti, manjšinske programe narodne manjšine ter regionalnimi centri. Seveda morajo imeti vsi našeti mediji in programi zakonito podlago, ki bo zagotavljala njihov materialni obstoj in usklajenost s siceršnjo vlogo in ustavnim položajem regij, manjšin in verskih skupnosti.

Reformirana nacionalka se mora s svojim očiščenim programom osredotočiti predvsem na produkcijo, distribucijo, predvajanje in hranjenje naslednjih umetniških programov: igranih filmov vseh dolžin lastne in tuje produkcije, igranih nadaljevanj višjega kakovostnega razreda, in priredb dramskih predstav. Sem sodijo

glasbeni in baletni filmi ter studijske oddaje, umetniške priredbe zunanjih predstav in spektaklov, umetniško zasnovani etnodokumentarni in portretni filmi; originalni in tuji otroški in mladinski filmi, kvalitetne igrane serije, animirani filmi in umetniške priredbe lutkovnih in drugih predstav za otroke in mladino; umetniško zasnovan domači in tuji dokumentarni program.

Nacionalka mora gojiti izvorni in visoko kvalitetni izobraževalni program, predvajati mora tudi izbrane tuje dokumentarnoizobraževalne oddaje in serije; s kvalitetnimi izobraževalnimi vsebinami mora »servisirati« otroke in mladino.

Nacionalka mora po strogo izdelanih kriterijih kvalitete in nacionalne oz. splošne pomembnosti neposredno prenašati izbrane kulturne prireditve, umetniške predstave in državne proslave; skrbeti mora za vsesplošno kulturno in umetniško osveščenost prebivalstva, zato mora vpeljati studijske pogovorne oddaje, ki bodo z izobraženimi in retorično spretnimi voditelji ter z izbranimi gosti obravnavale teme s področij umetnosti, družboslovja in humanistike, jezika, dediščine, zgodovine, religij in znanosti.

### Post scriptum

Tako zamišljeni nacionalki – seveda je nekaj predlogov precej drznih in bi bili potrebni nadaljnje razprave – je treba z zakonodajo zagotoviti stalen proračunski vir za programe, ki bi se *ipso facto* proizvajali in emitirali brez reklam, izvzemši tiste za samopromocijo. *Ad hoc* pozivi k neplačevanju in ukinitvi obveznega prispevka in s tem k neizogibni takojšnji destrukciji RTVS so preuranjeni vse dotlej, dokler v politiki ne prevlada demokratična volja po celovitih družbenih reformah in *ipso facto* po reformi nacionalnega medija. \

## 1.2. Postopek javnega razpisa

### 114. člen (besedilo javnega razpisa)

Besedilo objave javnega razpisa mora vsebovati:

- jasno navedbo, da gre za javni razpis za izbiro kulturnih programov ali projektov, pri katerem bodo financirani v okviru sredstev, ki so na razpolago za posamezen javni razpis, tisti programi oziroma kulturni projekti, ki bodo v postopku izbire ocenjeni oziroma ovrednoteni višje,
- področje oziroma področja kulturnih programov ali projektov, ki so predmet javnega razpisa,
- umetniške, kulturnopolitične, strokovne in druge kriterije, po katerih se bo posamezen prijavljeni kulturni program ali projekt ocenjeval oziroma vrednotil;
- pogoje, ki jih morajo izpolnjevati izvajalci,
- okvirno vrednost razpoložljivih sredstev, namenjenih za predmet javnega razpisa,
- obdobje, v katerem morajo biti porabljena dodeljena sredstva,
- razpisni rok,
- način pošiljanja in vsebina vlog,
- navedbo uslužbencev ministrstva oziroma organa v njegovi sestavi, pristojnih za dajanje informacij v zvezi z javnim razpisom,
- informacijo o morebitni razpisni dokumentaciji, ki je vlagateljem na razpolago.

Poleg navedenih podatkov iz prejšnjega odstavka se lahko objavijo tudi drugi podatki, če so potrebni glede na vrsto predmeta javnega razpisa.

Vsebinsko razpisne dokumentacije posebej določa besedilo javnega razpisa.

# Nevarnosti politike zdravega razuma

KIKO LLANERAS

Zadnjih nekaj let lahko v številnih perifernih evropskih državah opazimo poseben fenomen: uspeh diskurza zdravega razuma. V Španiji – primeru, ki ga osebno najbolj poznam – ga stranke obožujejo. Še zlasti novi formaciji, *Podemos* in *Ciudadanos*, ki sta izšli iz krize in izzvali tradicionalni dvostrankarski sistem.

*Podemos* je zrasel iz levice in se z diskurzom, usmerjenim proti establishmentu, razširil proti levi sredini. *Ciudadanos* je stranka s socialno-liberalnimi koreninami, ki je nastala v Kataloniji in se uveljavila kot sila, ki najodločneje nasprotuje katalonskemu nacionalizmu, na vsedrjavno raven pa se je zavihтела s sporočilom o moralni in generacijski prenovi španskega političnega življenja. Med strankama obstaja mnogo razlik, vendar imata obe vsečnega, mladega in telegeničnega voditelja; obe sta svojo podobo zgradili okoli karizmatičnega voditelja, s čimer uveljavljata izrazito personalističen model političnega delovanja; obe poskušata ubežati tradicionalni delitvi levica-desnica v prid delitvi staro-novo oz. zgoraj-spodaj. In obe imata posebno nagnjenje do »zdravega razuma«, najljubše oznake za politike, ki ju zagovarjata.

Vodja gibanja *Podemos* pravi, da njegova stranka predlaga »zdravorazumske ideje«, v gibanju *Ciudadanos* pa počnejo enako, saj »uvajajo zdravi razum«. Obe si prizadevata oviti se v zastavo nevtralnosti (in ob tem izkoriščata meglico, ki spremlja novost), da bi se približali čimveč volivcem. Z manjšimi razlikami v niansah, je to nekaj, kar poskušajo vse stranke.

## Zapletenost in negotovost politike

Težava je, da se za takšnim odnosom skriva slabost strankarske politike: njena izjemna površinskost. Politika živi na utvari, ki zanika obstoj zapletenih dilem in vprašanj. Naši voditelji se pretvarjajo, da poznajo rešitev za vse težave, zanikajo negotovost in se ne ozirajo na legitimno nestrinjanje. Poskušajo nas prepričati, da v vsaki razpravi – od nuklearne politike do izobraževalnega sistema in delovne zakonodaje – obstaja samo ena prava in očitna pozicija, ki izhaja tako rekoč iz zdravega razuma.

Vendar je to prepričanje napačno. Nobena stranka se ne more predstavljati kot nezmotljivi branilec splošnega interesa, saj, kot bom poskušal razložiti, stranke niso nezmotljive, poleg tega pa ne obstaja nekaj tako jasnega in neizpodbitnega kot splošni interes. Začel bom s preprostejšo izmed trditev: politične stranke niso nezmotljive, saj večino časa ne moremo vedeti, če bodo njihove po-

litike delovale. Kraljuje negotovost. Vlade sprejemajo odločitve, ki nimajo zelenih učinkov, povzročajo kolateralno škodo ali se izkažejo celo za kontraproduktivne.

Pomislimo na primer na programe za zmanjšanje kriminala, ki so jih pred nekaj leti preizkušali v Združenih državah. Ti programi so temeljili na intervjujih, ki so jih morali z jetniki opraviti mladi, da bi tako – kot pravi zdrav razum – spregledali bedo kriminalnega življenja in dvakrat pomislili, preden bi se odločili za tako pot. Zgodilo se je ravno obratno: udeleženci programa so zagrešili več kaznivih dejanj kot drugi mladostniki s primerljivimi lastnostmi. Drugi primer nas popelje na ceste v Gani. Leta 2010 se je ganska vlada odločila, da bo izkoreninila podkupnine, ki so jih od tovarnjakarjev zahtevali skorumpirani policisti. V ta namen je podvojila plače policistov, saj naj bi bili bolje plačani manj podkupljivi. Čeprav je bila ta ideja smiselna, prav tako ni delovala. Ne le, da so skorumpirani policisti nadaljevali s prejemanjem podkupnin, te so se zdaj še povišale.

## Enotne utopije ni

Iz teh primerov lahko povlečemo nauk, da ne moremo vedno vedeti, kateri ukrepi so najbolj primerni za doseg konkretnega cilja. Ni jasno, ali bo na učni uspeh naših šolarjev bolje vplivalo zmanjšanje števila učencev v razredu ali zvišanje plač učiteljev. Prav tako je lahko predmet razprave, ali je brezplačno visoko šolstvo koristno za tiste z nižjimi dohodki ali ravno obratno. Katerakoli javna politika ima tako prednosti kot slabosti, te pa so lahko tako jasno vidne kot tudi nepredvidljive. Zdrav razum ponavadi ne zadostuje za sodbe o tem, ali so javne politike dobre ali ne. Alternativa je seveda spodbujanje politik, ki temeljijo na dokazih: opazovanje izkušenj drugih držav, občasno testiranje pilotnih programov in nenehno preverjanje, ali določena politika dosega zastavljene cilje. Drugi razlog za nezaupanje v politiko zdravega razuma se pojavi ob vprašanju obstoja ene same utopije. Ali obstaja stanje sveta, v katerem sočasno vladajo vse naše vrednote? Odgovor je ne. Ljudje se razlikujemo po svojih preferencah, in čeprav si mnoge vrednote delimo, si vendarle nekaterih ne, niti jim ne pripisujemo istega pomena.

Četudi bi bili vsi ljudje identični, bi si le s težavo zamislili enotno utopijo. Poleg tega so vrednote, ki se predstavljajo kot univerzalne, večkrat v medsebojnem konfliktu. Isaiah Berlin, znameniti oxfordski profesor, je v govoru na Univerzi v Torontu rekel naslednje: »Temeljne vrednote, po katerih se je ravnala večina ljudi – v mno-



Katerakoli javna politika ima tako prednosti kot slabosti, te pa so lahko tako jasno vidne kot tudi nepredvidljive. Zdrav razum ponavadi ne zadostuje za sodbe o tem, ali so javne politike dobre ali ne. Alternativa je seveda spodbujanje politik, ki temeljijo na dokazih: opazovanje izkušenj drugih držav, občasno testiranje pilotnih programov in nenehno preverjanje, ali določena politika dosega zastavljene cilje.

gih čudovitih deželah in mnogih čudovitih obdobjih – in so skoraj, a ne popolnoma univerzalne, niso vedno v medsebojni harmoniji. Nekateri so, druge ne.«

Kot je pojasnil Berlin, so ljudje vedno hrepeneli po svobodi, varnosti, enakopravnosti, sreči, pravičnosti ali znanju. Vendar absolutna svoboda ni združljiva z absolutno enakopravnostjo. Če bi »bil človek popolnoma svoboden, bi imeli volkovi pravico pojesti ovce«. Pravičnost je v konfliktu z usmiljenostjo, enakopravnost z odličnostjo, avtonomija posameznika s socialno kohezijo. Ustvarjalnega mišljenja in spontanosti ni mogoče uskladiti s potrebo po planiranju in organiziranju. Tudi znanje – ki je po Berlinu najbolj plemenito izmed vseh stremeljenj – ni vedno usklajeno s srečo, saj

me spoznanje o tem, da imam neozdravljivo bolezen, ne bo osrečilo. Enotne utopije torej ni. Najprej zato, ker si ne prizadevamo vsi za isto – obstajajo ljudje, ki potrebujejo varnost, da bi se počutili srečne, in oni, ki potrebujejo nevarnost, da bi se počutili žive. In drugič zato, ker nam, kljub nenehnemu trudu, nikoli ne bo uspelo uskladiti vseh vrednot naenkrat.

#### Zdrav razum kot ekstremizem?

Kot sem omenil že na začetku prispevka, se politične stranke pretvarjajo, da v vsaki razpravi obstaja ena sama pravilna, zdravorazumska pozicija. Kot smo videli, je ta ideja napačna. In če jo pripeljemo do skrajnosti, je lahko tudi nevarna. Najprej, če se prepričamo, da obstaja nekaj takega kot utopija na dosegu naše roke – preprosta in očitna rešitev za vse probleme človeštva –, bi moji somišljeniki in jaz, kot nas je opozoril Berlin, morali zaključiti »da nobena cena ni previsoka za vstop v takšen raj«. In drugič, če zavračamo negotovost, moramo sprejeti, da tisti, ki se ne strinjajo z nami, to počno iz egoističnih vzgibov. V obeh primerih razprava izgubi svoj pomen in se zvede na nesmiseln boj med dobrimi in zlimi.

Menim, da ti dve nevarnosti obstajata od nekdaj in sta še vedno prisotni. Kljub temu ni razloga, da bi zapadli v fatalizem ali relativizem. Dovolj je že, da nadaljujemo s tem, kar pravzaprav že vseskozi počnemo: z ustvarjanjem civilnih sfer, ki se poslužujejo demokracije za dosego soglasja, in napredujejo tako, da pomirijo napetosti med vrednotami. Zato včasih žrtvujemo del samostojnosti v prid varnosti, iščemo ravnovesje med redom in spontanostjo ter žongliramo med željo po znanju in blaženo nevednostjo. \

PREVOD: KATJA PAHOR

# Idiotška hierarhija

## Skupno dobro v katoliški perspektivi

MARC BARNES

Težko je zagovarjati dejstvo, da je hierarhija ključna za doseganje dobrega pri človeških bitjih. Beseda ima sicer pozitiven izvor, »ureditev angelov«, a v naši odčarani dobi jo uporabljamo skoraj izključno v pomenu ureditve od najvišjega do najnižjega člana v nekem sistemu, v splošni zavesti pa se beseda nanaša na nekakšno nepresojno piramidno shemo. Odpor do tega pojma ni neutemeljen. Ljudje »hierarhijo« ponavadi izkusimo kot zatiranje in korupcijo, bodisi znotraj korporacij, kjer mezno suženjstvo spodnjih slojev služi zaslužku zgornjih, ali znotraj birokracij, kjer tisti spodaj trpijo zaradi napak tistih zgoraj.

Težko je torej biti katolik. Rasti znotraj pedagogike katoliške cerkve pomeni rasti v hierarhiji in skozi hierarhijo. Naj je izražena v estetski obliki, na primer v »poljubu miru«, ki ga pri tridentinski maši duhovnik prenese na diakona, ta na poddiakona, ta pa končno na ministrante, ali pa v ureditvi avtoritete od papeža do škofa vse do duhovnika, ki si jo mora zapomniti vsak otrok, ki odrašča v ameriškem Biblijskem pasu (*Bible Belt*), da bi se lahko spopadal s protestantskimi vrstniki – hierarhija je povsod.

Glede na očitne primere korupcije, ki spodjedajo hierarhijo Cerkev, je za vsakega katoličana, ki bi rad ohranil svojo vero, ključno, da razvije filozofijo hierarhije oziroma da razišče, kaj hierarhija lahko ponudi svetu, ki se mu upira sam koncept hierarhije. Brez pozitivnega zagovora tega pojma lahko katoličani zapademo v nekakšno ekleziastično kartezijanstvo, po katerem ločujemo med Resnično cerkvijo (ki je izključno duhovna entiteta) in Hierarhično cerkvijo (ki je izključno zgodovinski slučaj). Katoliško razumevanje hierarhije pa ne služi le ohranjanju enotnosti Cerkev in njene specifične identitete: človeka kot takega razume kot hierarhično bitje in s tem razširja domet hierarhije onkraj cerkvenih zidov v vsakdanje življenje, kjer služi kot ključen element za razcvet človeštva.

#### Hierarhija, struktura moči in vzpostavitev skupnosti

Idejo lahko najbolje razložimo negativno: če hierarhija obstaja zato, da služi določeni plasti svoje ureditve (najbogatejšemu odstotku Zemljanov, škofom ali pa šefu), ni več hierarhija kot taka, temveč struktura moči. Šele ko hierarhija obstaja zato, da bi služila smotru izven sebe, si zasluži polni pomen te besede. Tako lahko

### 96. člen (javni interes)

V pogodbi mora biti konkretno in jasno določeno, kateri namen in cilji pogodbe sestavljajo javni interes, kot je splošno opredeljen v predpisu oziroma nacionalnem programu za kulturo.

### 97. člen (sprememba pogodb)

Če je bil znesek javnih sredstev v pogodbi določen glede na predvidevanje, da sredstva proračuna, namenjena za kulturo, v času veljavnosti pogodbe ne bodo manjša kot so bila ob podpisu pogodbe, pa so se kasneje zmanjšala v takšnem obsegu, da kulturnega programa oziroma projekta ni več mogoče izpolniti v dogovorjenem obsegu, se pogodba iz tega razloga v javnem interesu spremeni.

ločimo med dvema tipoma hierarhije; med hierarhijo v strogem pomenu in strukturo moči, ki se izdaja za hierarhijo. Pri slednji gre za idiotsko hierarhijo (iz *idios*, »kar je lastno nečemu«), torej hierarhija, ki se je obrnila proti sami sebi, da bi služila nekemu razredu, medtem ko je prva ekstatična hierarhija (iz *ex-stasis*, »stati izven sebe«) in je usmerjena k smotru onkraj sebe.

Težko je zanikati, da je ekstatična hierarhija nekaj veličastno človeškega. Če gradim hišo in se mi pri tem pridruži prijatelj, ki se na stvar spozna bolje od mene, bova spontano vzpostavila hierarhijo. Sam se bom odpovedal svojim poskusom kompleksnega zidarstva in se osredotočil na naloge z nižjo zahtevnostjo (npr. na mešanje betona), prijatelju pa pustil, da uporabi svoje znanje višje stopnje. Prijatelja zaradi njegovega »nadrejenega« položaja ne bom preziral, ker nama bo ravno takšna ureditev najboljše služila pri doseganju najinega skupnega cilja – hiša bo zgrajena bolje kot sicer. Najina hierarhija stremi k nečemu. Sva ekipa.

Nekaj radostnega je v tem, da najdem nekoga, ki je boljši od mene – v kolikor je cilj, h kateremu stremim, izven mene. Če pa hlepim po lastnem zadovoljstvu, udobju ali napredovanju, postane obstoj višjega položaja v hierarhičnem redu priložnost za odpor. Moj prijatelj ni več ključen za doseg cilja dobro zgrajene hiše in postane tekmeč pri doseganju lastne sreče. Ima boljšo plačo in zaseda položaj, ki njegovim potrebam služi bolje, kot moj položaj služi mojim. V tem primeru obstoj višjega zanika nižjega, prej pa je obstoj višjega služil skupnemu cilju tako nižjega kot višjega. Nižji postane zgolj uporaben za višjega, prej pa sta oba prispevala k cilju izven nji. Hierarhija postane idiotska, njeni člani se namesto na dobro zgrajeno hišo osredotočajo nase.

Hierarhija je nekaj čudovitega, če jo razumemo ekstatično. Ni nekaj grobo vsiljenega. Je družbeni red, ki ga ljudje zarišejo sami, v

svoji skupni viziji cilja. Hierarhija v tem pomenu ni v nasprotju z enakostjo – vsi člani so enako usmerjeni k skupnemu dobremu. V nasprotju ni niti z raznolikostjo – z njo se napaja, saj je prava konfiguracija nizkega in visokega najbolj učinkovit način za doseg cilja, ki presega vsako posamezno raven znotraj hierarhije. Vsakdo, ki je izkusil navdušenje nad pripadnostjo ekipi, pozna ta občutek, ko se hierarhija vzpostavi kot spontan odziv človeškega srca, ko stremi po nečem izven sebe.

### Radost hierarhije

Taka je tudi narava cerkvene hierarhije. V svojih temeljih je urejena tako, da dosega smotre izven sebe – čaščenje Boga, odrešenje duš in univerzalno združitev vsega človeštva v Kristusu. Ureditev višjih in nižjih redov – škof, duhovnik, diakon, laik – je učinkovit način za doseg teh smotrov. Napetost med »duhovščino« in »laiki« je jasen znak, da smo pozabili, kaj kot Cerkev počnemo. Pozabili smo cilj, ki presega vse nas in nas združuje v raznoliki enakosti.

Ideja o skupnem smotru, ki človeško skupnost razvršča med višje in nižje, v svojih temeljih nasprotuje marksistični dialektiki, ki predpostavlja neizogiben razredni boj, ki kulminira v izginotju razredov. Enotnost, ki tako nastane, izvira iz sploščitve raznolikosti in se ne opira na tisto skupno dobro, za doseg katerega je potrebna raznolikost v položajih. Vplivna okrožnica *Rerum Novarum*, ki jo je objavil papež Leon XIII. leta 1891, danes zveni naivno, ko pravi, da mora Cerkev »povezati razrede v prijateljstvu in dobrem duhu« in da »vzajemen dogovor med razredi vodi do lepote dobre ureditve« (navajam po uradnem angleškem prevodu). Zavračanje razrednega boja in njegova zamenjava z razrednim prijateljstvom pa v resnici sledi iz katoliškega dojemanja hierarhije. Vsaka raven hierarhije je v ljubezni povezana z ostalimi ravnmi, v kolikor je

## 1.2. Postopek javnega razpisa

### 114. člen (besedilo javnega razpisa)

Besedilo objave javnega razpisa mora vsebovati:

- jasno navedbo, da gre za javni razpis za izbiro kulturnih programov ali projektov, pri katerem bodo financirani v okviru sredstev, ki so na razpolago za posamezen javni razpis, tisti programi oziroma kulturni projekti, ki bodo v postopku izbire ocenjeni oziroma ovrednoteni višje,
- področje oziroma področja kulturnih programov ali projektov, ki so predmet javnega razpisa,
- umetniške, kulturnopolitične, strokovne in druge kriterije, po katerih se bo posamezen prijavljeni kulturni program ali projekt ocenjeval oziroma vrednotil;
- pogoje, ki jih morajo izpolnjevati izvajalci,
- okvirno vrednost razpoložljivih sredstev, namenjenih za predmet javnega razpisa,
- obdobje, v katerem morajo biti porabljena dodeljena sredstva,
- razpisni rok,
- način pošiljanja in vsebina vlog,
- navedbo uslužbenec ministrstva oziroma organa v njegovi sestavi, pristojnih za dajanje informacij v zvezi z javnim razpisom,
- informacijo o morebitni razpisni dokumentaciji, ki je vlagateljem na razpolago.

Poleg navedenih podatkov iz prejšnjega odstavka se lahko objavijo tudi drugi podatki, če so potrebni glede na vrsto predmeta javnega razpisa.

Vsebinsko razpisne dokumentacije posebej določa besedilo javnega razpisa.

Če jo gledamo skozi prizmo individualnosti, hierarhija mora biti idiotska – ureditev, ki je ne upravičuje skupni cilj, temveč ugodnosti, ki jih nudi svojim posameznim članom. Takšen je vsaj pogled ameriškega liberalizma, ki je utemeljen na teoriji družbene pogodbe, po kateri se človeštvo združi in privoli v to, da mu vladajo – ne zaradi kakšnega višjega cilja izven posameznika, temveč za zaščito posameznika pred drugimi posamezniki.

vsaka izmed njih potrebna za dosego skupnega, transcendentnega dobrega.

Skozi svoje hierarhično razumevanje stvarstva (in ne *kljub* njemu) Cerkev istočasno zagovarja radikalno enakost v dostojanstvu med razredi, ljudmi, laiki in duhovščino in tako naprej. Enakost za Cerkev ne korenini v nekem jedru enakomerne in identične vrednosti, ki naj bi bila skupna in *a priori* dana vsem ljudem, temveč v statusu slehernega človeka kot Božjega otroka. Cerkev ta status opisuje kot usodo, ki jo je človeštvo doseglo skozi posvojitve – Bog sprejme človeštvo v svojo družino preko osebe Jezusa Kristusa. Tukaj mi ni potrebno opisovati teoloških podrobnosti. Dovolj je, če povem, da usmeritev celotnega človeštva h *končnemu* transcendentnemu cilju – pridružitve k Božji družini – človeštvo ureja v hierarhijo in služi kot pozitivna podlaga za univerzalno človeško dostojanstvo, tako kot cilj dobro zgrajene hiše ureja delavce v hierarhijo in jih krati blagoslavlja z enakostjo, lastno ekipi.

### Individualizem in idiotizem

Večji, kot je transcendentni cilj, bolj grozno je, če ga izpodrinejo s cilji imanentnega jaza. Povsem razumljivo je, da je sebičnost duhovščine ustvarila ozračje nasprotovanja hierarhiji. Toda resnični razlog za naš navidezno »naraven« odpor do hierarhije (če odmislimo primere idiotskih antihierarhij) morda tiči v dejstvu, da živimo vpeti v relativno mlado in vprašljivo filozofijo individualizma. Totalna kritika individualistične filozofije presega smoter tega eseja, lahko pa izpostavim dve izmed njenih predpostavk, ki nas usodno ovirata pri vsakršnem zdravem razumevanju hierarhije.

Prva je ideja, da obstajamo brez kakršnegakoli definitivnega končnega smotra, da torej svojega *pravega jaza* ne odkrivamo, udejanjamo ali izgubimo izpred oči, temveč *se odločamo*, kdo smo. V luči te ideje se urejenost k nekemu definitivnemu smotru kaže kot nekaj tujega, kar je človeku vsiljeno od zunaj. Če smo res po svojem bistvu bitja brez definitivnega smotra, potem je ekstatična hierarhija, ki je po svoji naravi naravnana k določenemu smotru, za nas nekaj nenaravnega. Kaže se nam kot nekaj nebistvenega in samovoljno izbranega.

Druga ideja, da posameznik obstaja pred skupnostjo, namesto da se konstituira v skupnosti in skozi njo (vselej že v odnosu do drugih ljudi, vselej že sin, vselej že hči), spet postavlja hierarhijo v ektrinzičen položaj glede na človeštvo. Če je individualnost naša

resnična narava, potem naša naravna usmeritev ne more stremeti proti nikakršnemu *skupnemu* dobrem ali cilju, ampak mora biti orientirana k individualni izpolnitvi in zadovoljstvu. Če jo gledamo skozi prizmo individualnosti, hierarhija *mora* biti idiotska – ureditev, ki je ne upravičuje skupni cilj, temveč ugodnosti, ki jih nudi svojim posameznim članom. Takšen je vsaj pogled ameriškega liberalizma, ki je utemeljen na teoriji družbene pogodbe, po kateri se človeštvo združi in privoli v to, da mu vladajo – ne zaradi kakšnega višjega cilja izven posameznika, temveč za zaščito posameznika pred drugimi posamezniki.

Ko se te amerikanizirane ideje združijo s kritiko cerkvene hierarhije, dobimo smešne rezultate. Ironično je, da se užaljeni laik in pokvarjeni škof ujemata v skupni predpostavki – da mora hierarhija služiti posamezniku. Duhovnika preziram in se pritožujem nad tem, da si prilašča zmožnost opravičevanja grehov ali da svoj poklic omejuje na moške, ker verjamem, da mora biti Cerkev v svojih temeljih urejena tako, da zagotavlja moje individualno zadovoljstvo, da podpira moje pravice in mojo izpolnitev. Izenačenja laiške in duhovniške funkcije si želim zato, ker mi hierarhična ureditev Cerkve odreja to, kar mi pripada. Tako tudi škof, ki živi v graščini, si prisvaja darove vernikov in še na druge načine zatira Cerkev, implicitno verjame, da je Cerkev namenjena njegovemu individualnemu zadovoljstvu in izpolnitvi njegovih želja. Res je, da si ne želi izenačitve med laiki in duhovščino, ampak le zato, ker je fokus idiotske, navznoter obrnjene hierarhije omejil na specifičen razred posameznikov – ali nemara celo izključno nase. V obeh primerih je ekstaza opuščena zavoljo idiotizma in transcendentni smoter opuščen zavoljo zadovoljevanja lastnih potreb.

Če pa je človekova narava ekstatična, če lahko postanem resnično jaz šele s preseganjem samega sebe in vzponom preko individuuma v Družino, s prehodom iz egoističnega »jaz« k ekleziastičnemu »mi«, iz sebe v drugega – potem je hierarhija umetnost, modus operandi človeka in izpolnitev naše narave. Mati Cerkev tako v svoji hierarhični strukturi postane šola ljubezni, ki človeštvo odvrta stran od egoizma in proti skupnemu dobremu. Radost, ki nam jo vzbuja udejstvovanje v hierarhičnih strukturah, pa naj gre za otroško veselje nad pokemoni ali za odraslo nagnjenost k dobro urejeni skupnosti, nas tako ne razkrinka kot prikriti fašiste ali reakcionarje, temveč je nekaj naravnega za cvetoča človeška bitja. \

PREVOD: PETER PAHOR

# Nepopolna skupnost

EUDALD ESPLUGA CASADEMONT

**Med številnimi akademskimi dogmami, ki naseljujejo sodobne eseje o filozofiji in politični teoriji, bode v oči zlasti eden: moralni pluralizem. Kdorkoli se želi vključiti v sodobne razprave s področja etike in politične misli, mora sprejeti dejstvo, da je njihov nepremostljivi horizont pluralizem moralnih prepričanj. To »dejstvo pluralizma«, kot ga imenujejo nekateri, je postalo pravi *factum* vsake teorije. Pluralizem kot splošna ideja se tu nanaša na sobivanje – in ne le na soobstoj – različnih predstav o tem, kaj ljudi osrečuje, in o tem, kaj naj bi počeli; nanaša se torej na sobivanje različnih pojmovanj dobrega in pravilnega.**

Toda zdi se, da v naših družbah bolj kot dejanski obstoj različnih pojmovanj ideje dobrega življenja prevladuje nekakšen »aksiološki politeizem«. Na osnovi tega pojma, ki izvira iz Webrove sociologije religije, nekateri misleci (npr. Adela Cortina: *Etica minima*) zaskrbljeno opozarjajo, da sekularizacija in individualizacija etičnih smotrov ne vodita v odprt dialog in h konsenzu usmerjeni razpravi, ampak ustvarjata družbo, v kateri ima vsak svojega »osebne boga« – pa naj bo to delo, krščanska ljubezen ali novi iPhone 6. Posledica svobodne izbire vrednot torej ni dejansko sobivanje različnih pojmovanj dobrega in pravilnega, temveč naključen sočasni obstoj medsebojno nezdružljivih doktrin.

## Nelagodje v času ironije

Če je moralni pluralizem logično povezan z duhom strpnosti in kulturo dialoga, je za aksiološki politeizem značilna ironija. V svetu, v katerem ima vsakdo svojo zasebno resnico, je napor, da bi prepričali ali pretentali soljudi, odveč. Esejist in romanopisec David Foster Wallace je najbolje med vsemi zapopadel pošastno, hromečo moč ironije, saj jo je doživljal na lastni koži. V njej je videl hrbtno plat gluhega sobivanja neprimerljivih doktrin, ki so izgubile možnost medsebojne komunikacije: »Sarkazem, parodija, absurd in ironija so genialne formule, s katerimi lahko odstranimo masko s stvari, da bi razkrinkali neprijetno stvarnost, ki se skriva za njimi. Težava je v tem, da /.../ ko smo s pomočjo ironije izpostavili stvari in diagnosticirali probleme: kaj potem? /.../ Redki so umetniki, ki si drznejše spregovoriti o načinih odreditve in njihovih pomanjkljivostih, saj bi v očeh razdraženih ironikov izpadli sentimentalno in naivno. Ironija se je iz osvoboditeljice spremenila v ječarja. Obstaja imeniten esej, v katerem je zapisano, da je ironija pesem jetnika, ki je vzljubil svojo kletko.« (Stephen J. Burn: *Conversations with David Foster Wallace*)

Videli bomo, da je vsak poskus preseganja omejitve aksiološkega avtizma, ki se skriva za ironičnim pristopom, označen za naivnega ali nevarnega. Za naivnega, ker očitno ne upošteva hipoteze, da je človek racionalni egoist; za nevarnega, ker je poskus razprave o končnih smotrih človeškega življenja razumljen kot arhaičen fundamentalizem. Če si danes drznemo govoriti o smislu obstoja, o človeštvu z veliko začetnico ali o skupnem dobrem, izpademo kot Voltairov Kandid ali srednjeveški inkvizitor. Prav takšni – ironični, pokroviteljski, »civilizirani« – so bili odzivi kritikov komunitarizma. Ko njegovih zagovornikov niso obtoževali, da se jim vzbujajo skomine po preživelih vzorcih preteklosti – Vrnitev k nacionalizmu!, Pobožanstvenje družine!, Zadušujoči paternalizem! – ali jih prikazovali kot nevarne primitivce, so se norčevali iz njihovih teoretskih postavk kot okornih in nostalgčnih zablod. Priljubljena tarča takšnih liberalnih karikatur je sociolog Robert D. Putnam, avtor zdaj že klasične študije *Bowling Alone*. Prikazujejo ga kot dobronamerne preprosteža, izgubljenega v velemestu, ki hrepeni po stari, častivredni predmoderni Ameriki bowlingških društev, sosedskih združenj in nedeljskih šol.

Bolj zaskrbljujoč pa je vpliv, ki ga ima v aksiološkem politeizmu temelječa sofisticirana ironija na področje politične filozofije: ta vpliv nam onemogoča, da bi odprto spregovorili o ključnih pojmih, na katerih je utemeljena zahodna politična misel. Danes se lahko sklicujemo na »skupno dobro«, »bratstvo« ali »občo voljo« le še prek evfemizmov in parafraz: »javni interes«, »občanska vez«, »ustavni patriotizem«. Še celo za idejo »skupnosti« v njeni najbolj ohlapni obliki se zdi, da gre onkraj meja dobrega okusa, saj predpostavlja nedopustno breme za racionalni interes posameznika. Zato se zdi dvojno vprašanje, ki ga v svojih delih neposredno ali posredno zastavlja pragmatistični filozof Richard Rorty, danes še kako vmesno: je mogoče obnoviti idejo skupnosti? In če je odgovor pritrdilen: ali je to nekaj zaželenega?

## Strašljivo: civilna religija in vrnitev k vaški skupnosti

Začnimo s prvo obtožbo: vrnitev k ideji skupnosti, skupaj z njeno teoretsko prtljago, njenimi predstavami in pripovedmi o javni sferi, njenimi oblikami političnega podrejanja posameznikov, ki se opirajo na močno pojmovanje skupnega, pa naj bo to poudarjanje vezi, ki nas družijo, končni smoter sobivanja ali, ne nazadnje, avtoritativna definicija človekovega smotra (sreča, odrešitev ali samoizpolnitev v najširšem pomenu), je strašljivo podvzetje. Po

Obstaja velika razlika med priznavanjem nedokončne in delne narave lastnega sistema vrednot ter sprejetjem življenja v aksiološkem politeizmu. Slednji je nezakonski otrok relativizma in vsiljuje življenjsko prakso, ki hromi napore človeka, usmerjenega k polnemu življenju. Težava sploh ni v tem, da nam prostaški relativizem onemogoča, da bi govorili o Resnici in Skupnem dobrem: onemogoča nam že, da govorimo o resnicah, v množini in z malo začetnico.

eni strani nas priklanja na partikularen in izključujoč nauk o dobrem, ki naj bi ga zasledovali, po drugi pa predpostavlja politični ideal, ki uničuje svobodo ter vodi v dominacijo in totalitarizem. Če skupnost enačimo z zaprtim občestvom, s tradicionalno in homogeno družbo, ki svojo občansko moč utemeljuje na metafizični ali esencialistični viziji kolektivne ali osebne identitete, in ki za ceno medsebojne pomoči, uzakonjene pod revolucionarnim geslom »bratstva«, dejansko izničuje svobodo, se zdi razumno, da imamo namesto tega ideala raje model družbe, ki se odreka ali celo dejavno onemogoča vsiljevanje določenih pojmovanj dobrega življenja na škodo drugih.

Toda kaj sploh pomeni vsiljevanje partikularne in izključujoče doktrine dobrega, h kateremu naj bi stremeli? Definicije človekovega bistva so bile dolgo domena teologije. Religiozne vizije kozmosa so opravljale funkcijo legitimacije družbenih ureditev, saj so omogočale vzpostavitev njenih moralnih in pravnih temeljev; s tem pa so sočasno upravičevale tudi politično dominacijo. Lockova *Prva razprava o vladanju* je predstavljala zgodnji liberalni ugovor proti patriarhalnemu modelu oblasti in odločanja o tem, kaj velja za krepotno in družbeno zaželeno. Razsvetljenstvo, ki je, vsaj na področju politične misli, svoj začetni zagon dobilo z angleško liberalno revolucijo iz leta 1688 in se izteklo skoraj natančno stoletje kasneje v francoski revoluciji, je odločilno pripomoglo k uveljavitvi te linije razmišljanja. Razsvetljenstvo je privzelo smer, s katero je začel Locke, da bi se otreslo cerkvenega monopola nad vzvodi definicije človekovega smotra. Razloček med nevtralno javno sfero, v kateri kraljuje emancipirani razum, in zasebno sfero, zaščiten v imenu pravic in preferenc posameznikov, je postala osnovna os teorij in praks, ki so iz političnega zemljevida izgnale vsakršno vseobsegajočo etiko. Moralna izpopolnitev državljanov je prenehala biti naloga suverene oblasti – postala je izključna domena posameznika. Pripoved o titanskem boju med Svetlobo in Temo se pogosto izteče v manihejsko zgodbo, ki jo tako njeni apologeti kot kritiki zaključijo z zmagoslavjem avtonomnega razuma, z neizbežnim pohodom sekularizma in nasilno smrtjo Boga, ki nas je pustila z odmevom besed, pripisanih Dostojevskemu: »Vse je dovoljeno.« Toda v resnici je zaton teologije, tega edinega vira legitimnosti moralnega življenja, pripeljal do vznika mnogoterih oblik opravičenja, saj vse vendarle ni dovoljeno. Res pa je, da je nezaupanje do vsakršne dokončne kolektivne sodbe o smotru bivanja omogočilo,

da je prevladal koncept nevtralnosti javne sfere, v kateri naj bo edini arbiter, ki sme razsojati o pravih tekmovanja, država oziroma suverena oblast.

Religija in etika, ki sta postali omejeni na zasebno sfero, sta ubrali različni poti. Če lahko vera preživi zaprta v intimni sferi – njena domena je odrešenje posameznikove duše –, to za etiko ne velja, saj je neločljiva od delovanja v skupnosti soljudi (ta razloček med etiko in religijo je podrobno razdelal Mark Hunyadi v eseju *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*, 2014). Tako se je liberalnemu nauku, ki zanika možnost političnega delovanja, temelječega na kraljestvu skupnih vrednot, zoperstavil koncept »civilne religije«. Najznamenitejši teoretik tega pojma je bil sicer Jean-Jacques Rousseau, a v resnici je zgodovina koncepta veliko pestrejša; vanj lahko vključimo tako Robespierrovo tezo o »vrhovnem bitju« kot tudi spise Benjamina Franklina. V zadnjih časih ga je reaktualiziral ameriški sociolog Robert Bellah, ki izhaja iz Tocquevillove kritike individualistične družbe. Bellahov premislek izhaja iz predvidevanja, da je po zatonu krščanske zgodbe, vsaj kot univerzalnega vira kolektivnega pomena za zahodne družbe, treba oblikovati alternativo, ki bo prav tako religioznega značaja. To ne pomeni, da bi stremela k nadomeščanju verskih tradicij, temveč naj bi služila motiviranju državljanov za življenje v občestvu in jih skušala celostno povezati v politično skupnost onkraj partikularnih razlik. Ne gre za metafiziko, ki bi tekmovala z verskimi prepričanji, temveč za ustroj simbolnih praks, ki je omejen na civilno sfero in osredinjen na institucije politične skupnosti, katerih eksplicitni smoter je povzdigovanje političnega sobivanja med svobodnimi državljanji.

Tako razumljena »civilna religija« je teoretski okvir, ki nam omogoča, da govorimo o komunitarizmu kot bolj ali manj homogeni smeri politične misli. Avtorji, ki sestavljajo to skupino, so izjemno raznoliki, toda imajo skupno točko, ki bi jo lahko opisali takole: verjamejo, da lahko civilna družba preživi le skozi »gosto« pojmovanje človekove narave, tj. na podlagi premisleka o smotrih človekovega življenja in političnih skupnosti, ki jih vzpostavlja s soljudmi. Zato lahko le obstoj »civilne religije« prepreči fragmentacijo družbe, okostenelost vrednot in individualistični razkroj skupnega v vojni vseh proti vsem. Komunitarne teorije se krešejo glede vprašanja, kako gosta naj bo vizija kozmosa in človeka, ki legitimira življenje v politični skupnosti, a izhajajo iz iste premise:

naša dejanja se morajo napajati iz deljenega moralnega občutja, ki predhodi in omogoča svobodno delovanje.

Kot sem nakazal že na začetku tega razdelka, vidi večina sodobnih oblik liberalizma v političnih dejanjih, ki se napajajo iz vizije vseobsegajoče javne etike, nevarno grozno svobodi. Nasprotje med Lockom in Rousseaujem, na katerega sem opozoril, ni prisotno le v naivnih pregledih zgodovine filozofije, temveč je momentum, ki odločilno zaznamuje samorazumevanje sodobnega liberalizma. Prav na tem nasprotju temelji implicitna interpretativna shema, ki jo je skozi svoj vpliven razloček med negativno in pozitivno svobodo razdelal Isaiah Berlin; razloček je doživel tak uspeh, da ga označujemo za enega od temeljev hegemonске vizije sodobnega političnega liberalizma. Iz tega Berlinovega pojmovanja izhaja prepričanje, da je vsak poskus politične ureditve, od Platonovega do Rousseaujevega in od Rousseaujevega do Stalinovega, ki ni usmerjen v »pustiti biti«, ki torej ne sledi logiki ne-intervencije, nelegitimen poseg v svobodo posameznikov – tudi, ko je izveden v imenu svobode same. Berlin na podlagi Popperjega koncepta odprte družbe razvije idejo, da se nihče ne sme odločati namesto nas, niti se ne sme sklicevati na skupno dobro ali splošni interes, da bi deloval v imenu »našega resničnega interesa«. To je bila Rousseaujeva pretenzija, ki se je iztekla v totalitarizmih 20. stoletja. Od tu občutljivost političnega liberalizma na vsakršno obliko splošnega pojmovanja javnega dobrega oziroma, če uporabimo izrazoslovje, ki ga je populariziral John Rawls, »celovitega moralnega nauka«, na katerega se naslanja obča volja. Zato postane moralni pluralizem znotraj liberalnega konteksta aksiološki politeizem: različni ideali ter globalna pojmovanja sveta in človeka ostajajo, kot je tudi prav, nemerljiva – zaprta sama vase in poleg tega omejena na zasebno sfero.

### **Naivno: »Šlo je za skupnost interesov, bedak!«**

Moramo pa opozoriti še na drugo obtožbo: očitke o naivnosti. Ta se ne odraža v apokaliptičnem tonu zagovornikov negativne svobode: čeprav ne zanika katastrofičnega potenciala kolektivnih idealov, je duh tega očitka drugačen. Gre za pesimistično antropologijo, ki človeka prikazuje kot racionalnega egoista. Poveljevanje idej, kot so »skupnost«, »skupno dobro« ali »novi človek«, iz te perspektive ni napačno zato, ker bi šlo za protiliberalna pojmovanja, temveč zato, ker gre za nedelujoče utvare.

Hegemonija te hipoteze ne izhaja toliko iz priljubljenosti sociobioloških razlag ali scientističnih racionalizacij, temveč predvsem iz dejstva, da jo je za svojo vzela teorija družbene pogodbe, ki je osrednjega pomena za glavne tokove liberalne misli. Vse teorije, ki operirajo s pojmom družbene pogodbe – od Hobbesa do Rawlsa in od Rawlsa do neohobbesovskih stališč Davida Gauthiera –, sprejemajo trditev, da je interes medsebojne koristi temelj pogodbenega razmerja. Posledice te predpostavke so bile podvržene številnim analizam, a dovolj bo, če opozorimo zgolj na eno: ker teorija pogodbe ne pripoznava nobenega moralnega, političnega ali religioznega načela, ki bi bilo na hierarhični lestvici višje od nje same,

pušča odprte možnosti, da pred vrati civilne družbe ostanejo vsi tisti, ki iz različnih razlogov ne morejo pripomoči k skupni koristi oziroma h koristi posameznikov, vključenih v pogodbeno razmerje, in katerih odsotnost ne predstavlja nobene škode za produktivne člane družbe. To, da osmešena teorija racionalne izbire nazadnje ugotovi, da sta sodelovanje in medsebojna pomoč najboljši strategiji za optimalizacijo interesov, še ne pomeni, da je hipoteza o egoističnem posamezniku kaj manj škodljiva

Najboljši primer te paradigme je Gauthierjeva teorija »nepopolnega egoista«. Gauthier ne izhaja iz etičnega egoizma, tj. doktrine, po kateri naj bo končni smoter vsakogar od nas najvišja možna stopnja osebne sreče. Takšen egoizem predpostavlja obstoj osebe, katere takšni ali drugačni interesi nimajo nobene nujne notranje povezave z interesi drugih – zato lahko ta oseba stanje stvari ocenjuje na podlagi lastnih vrednot, neodvisno od vrednot drugih. Takšen egoizem ne more ustvariti konsistentne države pri usmerjanju posameznikove izbire, hkrati pa je kontraproduktiven: navsezadnje vsi vemo, da so egoisti pri doseganju svojih ciljev praviloma manj uspešni kot nekateri tipi neegoistov. Zato Gauthier izpostavlja nepopolni značaj egoizma: »Egoist je lahko vsakdo, a ne vsi.« Iz tega izhaja paradokсна ideja, ki so jo sicer predstavljali že nekateri razsvetljski klasiki, in sicer da se morala rojeva iz razumnega interesa, tj. iz zavestne omejitve egoizma, da bi tako maksimirali možnosti za doseganje individualnih ciljev. Za posameznika je koristno, da je moralen, da torej zavestno omeji možnosti svojega delovanja: morala se, tako kot družba, rodi iz nenapisanega sporazuma med posamezniki, ki jih zanimajo sfere nastajanja medsebojnih koristi.

Če odmislimo filozofsko ozadje Gauthierjeve teorije, bi lahko rekli, da predstavlja spontano pojmovanje vsakdanjega ironika, našega soseda ali spretnega prijatelja, ki se ponaša z žepnim političnim realizmom in dobro ve, da svet deluje na podlagi igre interesov. Že samo dejstvo, da se nam ta hipoteza, ki predstavlja eno radikalnejših in bolj presenetljivih legitimacij človeške morale, ne zdi le verjetna, temveč skoraj samoumevna, zgovorno priča o stopnji naše pripravljenosti, da sprejmemo aksiološki politeizem kot brezprizivno obzorje mišljenja.

Iz vsega povedanega izhaja dvojen negativni odgovor na Rortyjevo vprašanje: obnovitev ideje skupnosti – in enako bi lahko rekli za katerikoli globalni in javni etični ideal – je nepotrebna in nezaželena.

### **Nepopolna skupnost: poskus orisa**

David Foster Wallace je v citatu, ki ga navajam na začetku eseja, opozoril, da je ironija v zgodovini zahodne misli opravila zelo pomembno vlogo: omogočila je oblikovanje radikalnih in trajnih dvomov glede pojmovanj življenja, »zdravega razuma« ali »dokončnega besednjaka« (*final vocabulary*), tj. sklopa besed, ki jih uporabljamo za upravičenje svojih ravnanj, verovanj in življenjskih praks. Še več: ironija pokaže, da dvomov ne moremo odstraniti ali stabilizirati zgolj na podlagi našega besedišča ali lastnih pojmovanj. Skrat-

ka, ironija predpostavlja, kot pravi Rorty v delu *Kontingenca, ironija in solidarnost*, da »sami sebe motrimo kot zgodovinsko naključje«.

In nadaljuje:

»To je nasprotje prepričanja, da smo vezani na usodo, ki jo lahko imenujemo Razum, Narava, Bog ali Zgodovina. To, da sami sebe pojmujejo za zgodovinsko naključje, pomeni, da stvari, ki so nam najpomembnejše, razumemo kot poljubne: pomembne so nam, ker smo imeli določene starše, ker smo odraščali v določeni družbi in tako naprej.«

Toda obstaja velika razlika med priznavanjem nedokončne in delne narave lastnega sistema vrednot ter sprejetjem življenja v aksiološkem politeizmu. Slednji je nezakonski otrok relativizma in vsiljuje življenjsko prakso, ki hromi napore človeka, usmerjenega k polnemu življenju. Težava sploh ni v tem, da nam prostaški relativizem onemogoča, da bi govorili o Resnici in Skupnem dobrem: onemogoča nam že, da govorimo o resnicah, v množini in z malo začetnico. Ko izgine možnost razsojanja na podlagi določenega kriterija – ki ga moramo zavrniti, češ da vodi v totalizacijo –, ni več mogoče primerjati različnih življenjskih izbir. Ne gre le za to, da ne moremo doseči sporazumov, kot od nas zahteva etika dialoga. Težava aksiološke nemerljivosti je, da ne moremo koherentno opisati niti nesporazumov med nami.

Vendar hočem tu opozoriti na dejstvo, da obstajajo med civilno religijo in koordinacijo interesov – oziroma, rečeno drugače, med komunitarno in liberalno perspektivo – številne vezne točke. Če povežemo kritike aksiološkega politeizma, ki izvirajo iz obeh paradigem, pridemo do zanimivih rešitev. Tako bi lahko v analogiji z Gauthierjevimi tezami govorili o »nepopolni skupnosti«: o skupnosti, katere meje, načela in temelji – ki so lahko tako gosti kot pri kateremkoli tradicionalističnem fundamentalizmu – so vselej kontingentni, eksperimentalni in odprti za revizijo. Toda te ideje o »nepopolni skupnosti« ne smemo razumeti v strogo geopolitičnih kategorijah: tu ne merim nujno na nacionalne, regionalne ali

občinske skupnosti. Prav tako je ne bi smeli zvesti na obrabljeno nasprotje med šovinizmom in kozmopolitizmom. Ideal »nepopolne skupnosti« je ideal stremjenja k političnemu sobivanju, ki omogoča in spodbuja skupinsko delovanje.

Kakšna naj bi bila tovrstna »nepopolna skupnost«, da bi lahko bila mogoča in hkrati zaželena? Lahko bi jo mislili s pomočjo analogije s taborjenjem, saj je to eden od arhetipov občestvenega življenja v sodobni družbi. Ko se odpravimo na taborjenje, se podamo v obliko sobivanja, ki nima obstojnih hierarhij, ima pa skupni smoter, in sicer imeti se fino – natančneje, imeti se fino, ker bomo počeli tisto, kar nam je najbolj všeč (lovili ribe, hodili v hribe ali šotore). Da bi bila izkušnja uspešna, moramo upoštevati tako načelo enakosti in pravičnosti – razdelitev nalog in »ugodnosti« –, kakor tudi načelo skupnosti. Enakost ni dovolj: četudi se strogo držimo domenjenih pravil, se lahko čisto po nesreči zgodi, da se izlet za nekoga sprevrže v slabo izkušnjo. Izrednega obnašanja, ki ga v takih primerih terja vrednota tovarštva, v skladu s katero se vedemo do nesrečnika, ne moremo upravičiti skozi ideal pravičnosti in enakosti. Toda zdi se nesporno, da je taborjenje, na katerem se eden ali več udeležencev počuti slabo, spodletelo taborjenje. Da bi prišli do tega zaključka, ni nujno, kot bi utegnil misliti nekdo s komunitaristično senzibilnostjo, da je oseba, ki se v skupnem podvzetju ne počuti dobro, naš dober prijatelj, prebivalec iste soseske ali sonarodnjak: posebno pozornost do nesrečnika zahteva namreč sama narava skupnega podvzetja.

Načelo skupnosti v tem primeru pomeni, da ne dopustimo določenih vrst neenakosti. Ta ideal bi lahko razširili s pomočjo Rortyjeve ideje, da nas za moralne subjekte dela naš položaj bitij, ki so lahko ponižana. Krutost je, po ameriškem mislecu, meja liberalizma. In zdi se mi, da ta meja sovпада z mejami, ki definirajo načelo skupnosti. Namreč, v idealu »koordinacije interesov«, kakor ga razumejo Gauthier in teoretiki družbene pogodbe, je nesprejemljivo ravno dejstvo, da lahko posameznike, ki niso družbeno produktivni in

141. člen  
(društva v javnem interesu)

Društva, ki so dobila status društva, ki deluje v javnem interesu na področju kulture po dosedanjih predpisih, ostanejo društva v interesu do poteka obdobja, za katerega so dobila ta status. Po poteku tega roka morajo, če želijo imeti status po tem zakonu, ponovno vložiti

142. člen  
(razveljavitvene določbe)

Z dnem uveljavitve tega zakona preneha veljati zakon o uresničevanju javnega interesa na področju kulture (Uradni list RS, št. razen 55., 56. in 57. člena, ki veljajo do uveljavitve novega zakona, ki ureja društva.

Z dnem uveljavitve tega zakona preneha veljati 34. člen zakona o knjižničarstvu (Uradni list RS, št. 87/2001).

Podzakonski predpisi, sprejeti na podlagi zakona iz prvega odstavka tega člena, se uporabljajo do uveljavitve podzakonskih pretemu zakonu.

143. člen  
(končna določba)

Ta zakon začne veljati petnajsti dan po objavi v Uradnem listu Republike Slovenije.«.

katerih izguba ne prinaša nobene škode za ostale, preprosto odslavimo. Če si sredi vzpona na goro fant, ki ga nihče ne pozna, ki ne sodeluje pri skupnih opravilih in ki ga iz takšnega ali drugačnega razloga vsi globoko preziramo, zvije gleženj, nam nič ne dovoljuje, da ga pustimo sredi gore, da bi lahko nadaljevali z ekskurzijo (četu-di teoretično vemo, da ga ne bi pogrešali niti oni, ki niso del naše skupine in bi nas lahko klicali na odgovornost). Težava morale, ki temelji na lastnem interesu, je, da medsebojno pomoč omeji na sporazume, sklenjene za zagotavljanje medsebojne koristi.

Seveda bodo zagovorniki koncepta negativne svobode, smrtni sovražniki nadindividualnih vrednot – ki so implicirane v idealu skupnosti – upravičeno spraševali, kje so meje te skupnosti ter kakšni so vstopni in izstopni pogoji iz tega skupnega »mi«: glede na to, da ne moremo iti na taborjenje vsi naenkrat, kdo sme iti z nami? Ideja, da gre tu za nepopolno skupnost, želi ta problem nagovoriti pri samem izvoru, saj se pridevnik nanaša na dvoje: a) nepopolna je v smislu, da se nikoli ne more izpolniti: v tem članku predstavljena logika razjasnjuje, zakaj je kozmopolitska skupnost protislovje – onemogoča nam moralni angažma, kakršnega zahteva ideal skupnosti; b) nepopolna je v smislu, da mora ostati vedno odprta: vzpostavitev arbitrarnih kriterijev sprejema v skupnost je v nasprotju s temeljnim načelom skupnosti, saj posameznikov ne spoštuje kot moralnih subjektov.

Metafora, ki najbolje ponazarja nepopolno skupnost, je »krog, ki se razširja«. Gre za podobo, ki jo v povezavi z idejo *philadelphie* najdemo že pri stoikih, skriva pa se tudi v filozofski tradiciji Davida Huma, Petra Singerja in Richarda Rortyja. Metafora kroga, ki se razširja, odlično povzema paradoks, s katerim se mora spopadati ideja skupnosti, pa tudi vsaka druga ideja, ki predpostavlja partikularni ideal dobrega: narava kroga predpostavlja mejo, ki notranje loči od zunanjega, nas od njih. Gre za mejo, ki je razširitev kroga logično ne ukinja – krog brez zunanosti pač ni krog –, toda širjenje in ožjenje premera, ki to mejo določa, izraža ultimativni

Ideje o »nepopolni skupnosti« ne bi smeli zvesti na obrabljeno nasprotje med šovinizmom in kozmopolitizmom. Ideal »nepopolne skupnosti« je ideal stremjenja k političnemu sobivanju, ki omogoča in spodbuja skupinsko delovanje.

pomen njene ekspanzivne dinamike: krog, ki določa skupnost, je nestabilen, kontingenten in ne togo izključujoč.

\*\*\*

Vztrajanje pri pojmu nepopolne skupnosti je vztrajanje proti aksiološkemu politeizmu zaprtih in nemerljivih krogov ter logiki gostih zasebnih etik in nevtralne javne morale, je vztrajanje pri pluralizmu okopov, spopadov in pozicijskih vojn. Liberalna ironija mora trčiti ob mejo, ki jo predpostavljata načelo skupnosti in neprehodna narava njene morale. V tem prispevku smo to mejo začrtali s pomočjo rortyjevskega odpora do krutosti na eni in protosocialističnega pojmovanja skupnosti, ki izhaja iz dela G. A. Cohena, na drugi strani. Vendar sta to le dva od številnih normativnih okvirov, ki so nam na voljo. Ključno je razumevanje, da je nujni pogoj dejanskega pluralizma skupno delovanje, ne pa hromeče zapiranje v ločene predalčke, ki ga predpostavlja čaščenje zasebnih bogov. Protiutež tem »strašljivim vizijam kozmosa«, ki tako skrbijo liberalce, najdemo v samem pogoju za obstoj skupnosti, kakor smo jo predstavili: v kontingentnosti in časovni določenosti, ki izhaja iz njene pogodbene narave, v nenehnem boju za ravnovesje ter v pulziji med stabilnostjo in transgresijo. \

PREVOD: LUKA LISJAK GABRIJELČIČ

## 6 let revije **RAZPOTJA**

**1800**

IZVODOV

**930**

NAROČNIKOV

**22**

ŠTEVILK

**210**

SODELAVCEV

[www.razpotja.si](http://www.razpotja.si)



# TOREK *ob petih*

*Majhen zaslon, velike zgodbe.*

Prvi slovenski mobilni časopis.  
Vsak torek ob 17. uri.

PRENESI BREZPLAČNO!



Na voljo v trgovini  
App Store

  [torekobpetih](#)



Na voljo v trgovini  
Google Play

[www.torekobpetih.si](http://www.torekobpetih.si)

# »Breivik nas še vedno opominja, da lahko majhna skupina povzroči veliko zla.«

## Thomas H. Eriksen, antropolog

DAŠA LIČEN

Thomas Hylland Eriksen, profesor za socialno antropologijo na Univerzi v Oslu, pooseblja mešanico pesimizma in optimizma, ki tvori podlago njegovega aktivizma. Ko je lani na konferenci *Democracy in Europe Challenged* v Oslu izjavil, da bo težko poiskati način za preživetje v enaindvajsetem stoletju, je marsikomu zastal dih. Nekaj je kaj takega prebrati v popularnih medijih, nekaj drugega pa slišati iz ust verjetno najuglednejšega antropologa Stare celine. Kljub temu, da jih šteje le nekaj čez petdeset – kar velja v akademski sferi za nizko starost –, je Eriksen relevanten glas svetovne znanosti; njegova knjiga *Majhni kraji, velike teme* je prevedena v številne jezike, tudi v slovenščino. Verjame, da mora znanstvenik stopiti iz akademskih vrst in poseči v širšo skupnost. S komentarji tragedije, ki jo je povzročil Breivik, ali s sodelovanjem pri podelitvi Bjørsonove nagrade Edwardu Snowdnu, se je tudi sam javno izpostavil. Eriksen je v Slovenijo prišel konec novembra: na simpoziju *Why the World Needs Anthropologists*, ki je potekal v Ljubljani, je spregovoril o najbolj žgočih težavah našega pregretega planeta.

**Profesor Eriksen, redno pišete blog, na youtube imate kanal s posnetki s terena, na katerih se predstavite skoraj kot Indiana Jones. Pišete tudi članke, namenjene širši javnosti. Očitno verjame, da so mediji pomembni za antropologijo.**

Antropologija bi se morala bolje zavedati svoje vloge v širši javnosti. Danes smo priča mnogim žgočim težavam, od podnebnih sprememb do identitetnih politik, a tudi razpravam o človeški naravi. To so monopolizirali nevropsihologi in sociobiologi, vendar lahko antropologi izpostavimo drugačne zgodbe. V preteklosti so bili antropologi javni intelektualci, ki so pomembno vplivali na percepcijo ljudi. Danes ni več tako. Danes je najbolj znani sodobni »antropolog« verjetno geograf in evulucijski biolog Jared Diamond, avtor uspešnic o večnem vprašanju, od kod človek prihaja in kam gre. Njegov pogled antropologom ni pri srcu, ker stvari razume le približno; nima antropoloških veščin razumevanja lokalnih skupnos-

ti skozi prakso, vendar uporablja podobne vire in si zastavlja enaka vprašanja kot mi, pri čemer odgovore ubesedi tako, da ljudje radi posegajo po njegovih knjigah.

**Če zdravnik hodi po ulici in vidi poškodovano osebo, ji je dolžan pomagati. Ali imajo podobno dolžnost tudi antropologi?**

Da, tako mislim. Pri svojem delu se soočam z dvema vprašanjema, prvim v sklopu projekta z naslovom *Overheating* (Pregrevanje), v katerem uporabljamo antropologijo kot orodje za razumevanje sodobnega sveta. Drugo vprašanje išče odgovor na to, kaj je človek. Obstajata dve veliki družini odgovorov na to vprašanje. Za prvo skupino odgovorov je človek zgolj poganjek na velikem drevesu življenja: to je seveda zgodba o evoluciji živih bitij, ki nam ponuja le delni vpogled v človeka. Če se vprašamo malo drugače, in sicer, kaj vse pomeni biti človek, se nenadoma soočimo s subjektivnostjo in čustvi, s kompleksnostjo življenja. Antro-

pologi prispevajo k temu, da pridobi vprašanje, kaj pomeni biti človek, več odtenkov. Človek je mnogo več kot le *homo oeconomicus*, ki ga nagoni ženejo k maksimiranju ugodja in skrbi za gensko nasledstvo. Pogosto slišimo, da smo ljudje agresivne in sebične živali, a že Clifford Geertz je v svojih raziskavah nazorno pokazal, da smo predvsem bitja s sposobnostjo označevanja in samodefiniranja.

Antropološki pogled prispeva k boljšemu razumevanju človeka, ima pa tudi moralne implikacije, zato ne smemo zapostaviti pomena popularizacije naše vede. Iz študentskih let se spominjam smešenja profesorjev, ki so delovali tudi izven akademske sfere, šepetali smo si, da so popularizatorji, ker so pač slabi kot raziskovalci; a zdaj mi je jasno, da take ljudi znanost potrebuje.

**Kako bi opisali svoj projekt *Overheating*?**

Ta projekt vidim kot del nastajajočega globalnega pogovora o tem, kdo smo in kam



**Thomas Hylland Eriksen** (roj. 1962) je norveški antropolog, ki predava na Univerzi v Oslu in vodi Evropsko združenje socialnih antropologov. V središču njegovih zanimanj so nacionalizem, globalizem, identitete, klimatske spremembe ter preteklost in prihodnost same discipline. Do sedaj je napisal oziroma (so)uredil štirinajst knjig, med katerimi so bile mnoge prevedene in ponatisnjene. V slovenščini je izšel uvod v antropologijo, *Majhni kraji*, velike teme. Eriksen je dejaven tudi zunaj akademskega polja, saj redno naslavlja širšo javnost z besedili o aktualnih temah.

gremo. V njem ne sodelujemo le antropologi, temveč vsi, ki jih zanima trenutno stanje planeta – to se pravi, tudi ljudje, katerih življenja raziskujemo. Po letališčih in knjigarnah se prodaja veliko literature o globalizaciji in njenih posledicah, a pogosto se mi zdi, da v teh popularnih delih manjka nekaj ključnega. Obljubljajo mi dobro večerjo s tremi hodi, dobim pa zgolj predjed in posladek; na glavno jed, to se pravi življenje ljudi na terenu, pozabijo. Če antropologija ve kaj o čem, je to o življenju ljudi v vsej njegovi raznolikosti. S projektom *Overheating* skušamo zapolniti to vrzel v proučevanju globalizacije. Ne govorimo zgolj o življenju na eni lokaciji, temveč želimo povedati nekaj splošnega o napetosti med lokalnim in globalnim. Malo pretenciozno bom rekel, da ustvarjamo antropološko zgodovino zgodnjega enaindvajsetega stoletja, ki je

antropologija lokalnih razumevanj globalne krize okolja, ekonomije in identitet. Metafora, ki jo rad uporabim, je, da smo v tem projektu zbrani družboslovci, ki sedimo v helikopterju in skozi daljnogled gledamo na svet, sočasno pa s povečevalnim steklom na terenu proučujemo razmerja v zelo majhnih skupnostih. Tako skušamo premostiti nasprotja med dvema ravnema.

#### **Kaj lahko naredimo kot antropologi?**

Nismo geofiziki, ne moremo predvideti prihodnjih temperatur na planetu, lahko pa opazujemo odzive ljudi, ki se sprašujejo predvsem, koga lahko krivijo in kaj lahko sami naredijo za reševanje globalnih težav. Težko je kogarkoli vnaprej kriviti. Recimo, ste meščan majhnega perujskega mesta in opazite nenavadne težave z reko, ki teče drugače kot prej. Opazite tudi, da se lede-

Breivik je bil že prav obseden z mano: zanj sem bil značilni predstavnik brezhrbteničnega srednjega sloja, nekakšen požensčen kozmopolitski ljubitelj muslimanov.

niki topijo, a veste, da se je v bližini nedavno odprl nov rudnik. Situacija je resna, ker ljudje vodo potrebujejo. Predvidevate, da je krivo novo podjetje, ki upravlja z vodami in destabilizira lokalno podnebje. To jim poveste, pa vam odvrnejo, glejte, za to nismo krivi mi, gre za globalne podnebne spremembe. Kam se lahko potem obrnete? Naj napišete pismo Obami? Stopite v stik s Kitajci? Kaj lahko naredite? Tak občutek nemoči nas lahko hitro zavede. Najpomembnejše, česar sem se naučil na terenu, je, da morajo globalne politične pobude za spremembe upoštevati realnost na lokalni ravni.

**Se kdaj kot antropolog počutite nemočnega, ko vas ljudje vprašajo za konkreten nasvet?**

Verjetno moramo vsi najti lasten način ukrepanja, ki je najbolj učinkovit. Nekoč sem imel zelo verno učiteljico, ki so jo vzgajali misijonarji na Japonskem. Biti kristjan na Japonskem je zelo težko, saj ljudi krščanstvo ne zanima. Učiteljica nam je nekoč rekla, da je poznala nekoga, ki je bil vse življenje misijonar na Japonskem in spreobrnjen le eno osebo, a to je dalo njegovemu življenju smisel. Menim, da ne bi smeli biti preveč ambiciozni glede tega, kaj lahko dosežemo. Moramo sodelovati v javnih razpravah, da jim dodamo kanček kompleksnosti, kapljico dvoma. Včasih je to morda dovolj ali pač celo vse, kar lahko naredimo. V primeru podnebnih sprememb so lokalne aktivnosti izjemno pomembne. Poglejte, recimo, Grčijo – ne čakajo jih lepi časi. Največja težava je, da imajo Grki občutek, da jim politike diktirajo od daleč. Zdi se jim, da jim napotke dajejo ljudje, ki njihovih težav ne poznajo, ker ne živijo v Grčiji. Sporočilo antropologije je ravno to, da ljudi, ki o teža-

vah specifičnih lokalnih okolij govorijo zelo splošno, ne smete jemati preveč resno.

**Verjetno poznate Slavoja Žižka, saj je v svetu skoraj bolj znan od Slovenije. On trdi, da bi morali za uspešno preprečevanje globalnega segrevanja najprej izvesti revolucijo. Se strinjate?**

Gre za protislovje med gospodarsko rastjo in trajnostjo. Z njim se težko spopademo, saj so fosilna goriva zelo dolgo »hranila« naš razvoj. So temelj življenja, kakor ga danes poznamo, vendar so se iz blagoslova prelevila v prekletstvo, ki grozi naši civilizaciji. Žižka bolj zanima neka druga napetost, in sicer med razredno in zeleno politiko. Je pomembnejše ukrepati glede neenakosti ali rešiti svetovno podnebje? Včasih ni mogoče zasledovati obeh ciljev. Sam menim, da so ključni predvsem ukrepi za reševanje podnebnih sprememb, vendar bi jih morali zasledovati v skrbi za družbeno pravičnost. Sem član norveške zelene stranke, ki sodeluje tako s konservativci kot z liberalci in socialisti. Sam sem vedno menil, da bi se morali usmeriti bolj levo, saj lahko le tako resno rešujemo problem trajnosti. Prvi izziv je ustvariti trajnostna delovna mesta: če izgubiš milijon delovnih mest zaradi sprememb v produkciji, jih moraš nekje nadomestiti. To bi morala biti prioriteta.

Takšen premislek izvira iz pozicije, ki Žižku ni znana, namreč iz antropološke diskusije o t. i. človeških ekonomijah. Pripadnika te šole sta npr. Keith Hart in David Graeber. Oba iščeta alternative globalnemu neoliberalizmu. Tu ne gre za socializem. Slovenci dobro veste, da socializem ni pretirano osrečil ljudi, pa tudi okolju ni bil prijazen. Govoriti moramo o ekonomiji, ki zadovoljuje potrebe ljudi: ne le materialne, temveč tudi potrebo po pomenu, občutek, da delam ne-

kaj, kar je smiselno in ima pozitiven vpliv na soljudi in skupnost, da vidim rezultate svojega truda. Smisel ekonomije ni le dobiček, saj je človeško delo tudi napor proti odtujenosti. Če na ekonomijo ne gledaš le kot na sistem za maksimizacijo dobička in proizvodnje, temveč kot odraz teh antropoloških resnic, dobiš drugačne odgovore na vprašanje, kaj bi morali početi. Zato se mi je zdelo dobro, da so Grki na referendumu izbrali »ne«. Ljudem je smiselno omogočiti, da vodijo svojo ekonomijo v skladu s pravili, ki jih postavljajo sami.

**Nekje ste napisali, da levica zanemara razmerje med multikulturalnostjo in okoljskimi težavami. Oboje je zdaj izjemno pomembno.**

Ja, verjetno je Žižek prav zato občasno tako jezen, ker se še vedno identificira z levico, ki ga je zapustila. Mislim, da imamo mnogi občutek, da smo v ideološkem vidiku brezdomci. Fosilna goriva so bila dolgo recept za rešitev vseh težav, tako na levici kot na desnici, a so nenadoma postala del problema. Levica je bila dve stoletji uspešna pri spodbujanju enakosti, a njena prizadevanja so temeljila na pričakovanju, da se bo ekonomska rast nadaljevala. V osemdesetih letih prejšnjega stoletja je levica skušala posvojiti multikulturalizem, a ji ni uspelo, saj je bila uspešna pri spodbujanju enakosti, ne raznolikosti. Okoljska problematika je vse skupaj še otežila. Kaj sploh lahko narediš, ko moraš izbrati med razredno in zeleno politiko? Na začetku morda izbereš razredno politiko, a kmalu ugotoviš, da je ta del širših težav. Mimogrede, ne strinjam se s tem, kar pravi Žižek o multikulturalizmu. Kadar se norčuje iz njega in ga karikira, pravzaprav ne ve, o čem govori. Podkovan je v številnih področjih, a multikulturalizem ni njegova najmočnejša točka.

**Bili ste član odbora za podelitev Bjørsonove nagrade, ki jo je letos prejel Edward Snowden. Toda dejansko je ni prejel, saj ni znano, ali jo bo lahko prišel iskat na Norveško. Je o tem že kaj znanega?**

Ne, ne bo prišel ponjo. To je za Norveško

Sporočilo antropologije je ravno to, da ljudi, ki o težavah specifičnih lokalnih okolij govorijo zelo splošno, ne smete jemati preveč resno.

sramota. Od trenutne desne koalicije pravzaprav nismo pričakovali, da bo naredila karkoli, kar bi vznemirilo Američane. To kaže, da Norveška nima neodvisne politike, je odvisna od Američanov. Isti politiki so glasno nastopili v javnosti, ko se je v Parizu zgodil grozni masaker na uredništvu revije *Charlie Hebdo*. Poudarili so pomen svobode govora, odprtosti, demokracije in transparentnosti. Zgolj dva meseca pozneje smo oznanili, da bomo nagrado podelili Snowdenu in od vlade zahtevali, naj mu omogoči varen prihod na Norveško. Ko so nam po dolgem času le odgovorili, so nas preprosto napotili na sodišče. Z drugimi besedami: niso se želeli odločiti. Pravno gledano razloga, da Snowden ne bi smel priti na Norveško, ni, vendar je to zelo malo verjetno. Seveda menimo, da si Snowden zasluži nagrado, vendar je njena podelitev obenem način za razkrinkanje hipokrizije norveške vlade in, širše, dvoličnosti vseh evropskih vlad, razen ruske, do tega vprašanja.

### **Vpleteni ste bili tudi v polemike po tragediji, ki jo je povzročil Breivik ...**

Kakšne tri tedne sem počel le malo drugega, razen tega, da sem se pogovarjal s tujimi novinarji in pisal članke o terorističnem napadu. Mediji stika z mano niso vzpostavili le zato, ker pišem o identitetnih politikah in nacionalizmu, temveč predvsem zato, ker je bil Breivik že prav obseden z mano: zanj sem bil značilni predstavnik brezhrbteničnega srednjega sloja, nekakšen poženščen kozmopolitski ljubitelj muslimanov. To so sicer značilni klišeji, ki smo jim izpostavljeni antropologi, toda če smo bili pred dvajsetimi leti zagovorniki kulturne raznolikosti izpostavljeni le očitkom o naivnosti, so se v zadnjih časih stvari zelo zaostrole: danes nas mnogi obtožujejo izdaje, to pa je nekaj

drugega. Breivik je npr. v meni videl simbol vsega, kar je narobe z Norveško: v svojem manifestu in na posnetkih, objavljenih na *youtu*, me omenja približno petnajstkrat. Klicali so me celo na sodišče, da bi nastopil kot priča obrambe. Psihiatri so ga namreč sprva označili za duševno motenega, za kar bi se moral zdraviti, obramba pa je trdila, da je šlo za premišljeno politično dejanje. Jasno je, da je moraš biti nor, da ubiješ toliko nedolžnih mladih ljudi, toda ideje, ki jih je zagovarjal, niso izmišljiva blaznega posameznika, temveč uživajo široko družbeno podporo. Norveške spletne strani, ki so bile Breiviku najbolj pri srcu, imajo do dvajset tisoč obiskov na teden. Na procesu naj bi torej pričal o razširjenosti njegovih stališč, a mi na koncu tega ni bilo treba, saj so iz dolgega seznama prič poklicali le nekatere.

### **Vas je bilo strah?**

Niti ne. Navsezadnje je bila vsa dežela v tednih po napadu v šoku, tako da na lastne občutke sploh nisem bil pozoren. Ko pa sem se po koncu poletja vrnil na univerzo, sem opazil, s kolikšno prijaznostjo do mene pristopajo ljudje, ki sem jih komaj poznal; pomislil sem, da številni med njimi mislijo, da me vidijo zadnjič. Toda kmalu so se stvari vrstile na stara pota. Seveda se ne moreš počutiti povsem varnega, Breivik nas opominja, da lahko majhna skupina naredi veliko zla. Norveška družba je po napadih postala nekoliko manj zaupljiva, nekoliko bolj zaskrbljena. Seveda tudi mene skrbi za varnost družine, a za osebno varnost se ne menim. Ne smeš dopustiti, da postaneš ujetnik lastnih strahov: to pomeni zmago nasprotnika.

### **Bi si drznili reči, da se je Norveška nekaj naučila iz te tragedije?**

Žal ne. Imeli smo to priložnost in mnogi smo upali, da se bo po tem, ko je Breivik ubil skoraj osemdeset ljudi in rnil še številne druge, ideja etnične čistosti razblinila, saj je vendar nora in nemogoča v tem stoletju. A potrebnih je bilo le nekaj tednov, da se je običajna polarizacija vrnila in ljudje, ki so bili proti priseljevanju, so postali še bolj agresivni.

### **Ne nazadnje ste tudi sam belopoliti antropolog. Ste se zaradi tega kdaj med raziskovalnim delom, denimo v Trinidadu, počutili neprijetno?**

To je seveda ovira, ki jo lahko premostimo le deloma. Toda ko te ljudje spoznajo, kmalu ugotovijo, da si le običajna oseba. Fredrik Barth, znani norveški antropolog, je raziskoval na Novi Gvineji, kjer so ga imeli zaradi bele polti in višine za boga, a so po dveh mesecih ugotovili, da je povsem običajen človek, medtem ko tega njegovi študentje na Norveškem niso dojeli še dolgo ... Antropologija ima kolonialno preteklost; tudi zato skušamo pri projektu *Overheating* sodelovati neposredno z domačini in jih vpeti v raziskavo.

### **V Slovenijo prihajate na mednarodni simpozij *Why the World Needs Anthropologists* (Zakaj svet potrebuje antropologe), ki skuša antropologijo približati širši javnosti. Se vam vprašanje iz naslova morda ne zdi nekoliko pretenozno?**

Ne vem, ali svet potrebuje pisatelje. Verjetno ne. Kot so povedali že modri ljudje pred mano, je človekova potreba po pomenu prav tako močna kot potreba po hrani. Pomen, ki ga daje antropologija, je velik, gre za razumevanje človeka in sveta. Mislim celo, da lahko antropologija naredi ljudi boljše, saj jim omogoča, da se identificirajo z drugimi. Ko vidiš begunce v Sredozemlju, veš, da bi lahko bil med njimi tudi sam. Glavno sporočilo antropologije je, da imajo vsa življenja vrednost, ne glede na to, kako tuja in nenavadna se nam morda zdijo. In da, tudi zato svet antropologijo potrebuje. ✕

ILUSTRACIJA: KATJA PAHOR

# Skrivalnice evroposlancev

IZAK KOŠIR



**Evropski parlament novinarjem (in posledično javnosti) preprečuje dostop do podatkov o porabi denarja za dodatke, ki jih evroposlanci dobivajo poleg mesečne plače (8.020 evrov bruto na mesec).**

Mar evropska javnost nima pravice vedeti, kako so porabljeni dodatki, ki jih prejema 751 evroposlanec? Ti dobijo povrnjene potne stroške do vrednosti 4.264 evrov letno, za financiranje pisarniških stroškov, telefonije in najem pisarne mesečno prejema 4.320 evrov t. i. žepnine, za plačilo svojih asistentov pa prejema do 21.379 evrov na mesec. Poleg tega so upravičeni tudi do dnevnice v višini 306 evrov za čas parlamentarnih zasedanj. Skupaj EP za dodatke evroposlanec nameni okoli 400 milijonov evrov davkoplačevalskega denarja na leto. Poraba tega denarja je v veliki meri nepojasnjena, nad njo pa ni urejenega ustreznega nadzora.

Za bitko Davida proti Goljatu sta se odločili Delova raziskovalna novinarka Anuška Delić in nekdanja informacijska pooblaščenka ter pravnica Nataša Pirc Musar, ki sta gonilni sili iniciative, v kateri je skupina novinarjev iz vseh držav članic EU na Sodišču Evropske unije v Luksemburgu vložila tožbe proti Evropskemu parlamentu. Vpleteni novinarji se zavzemajo predvsem, da bi poraba javnega denarja postala transparentna, kar bi moralo instituciji kot je EP sicer že samoumevno. To, da se EP pri tem vprašanju brani z vsemi štirimi in igra skrivalnice je milorečeno »neevropsko«, Bruselj pa s tem še utrjuje mite o nekoristnosti

evroposlanec, ki si na račun prebivalcev EU polnijo žep s plačami in dodatki, ki so za veliko večino Evropejcev nepredstavljeni. Nena zadnje so evropski poslanci na svoje položaje izvoljeni s strani ljudstva, v takšnih primerih pa imajo z ljudstvom skupnega bore malo. Transparentnost je ena od ključnih pogojev za demokratičnost. In če Evropski parlament funkcionira nedemokratično, kako lahko Bruselj potem sploh še trdi, da služi ljudem? To, da je poraba javnega denarja transparentna ne bi moral biti zgolj interes javnosti, temveč tudi interes Evropskega parlamenta (EP), ki bi s tem pokazal svojo etičnost. In higieno.

Komu pravzaprav te skrivalnice koristijo? Na kratki rok morda evroposlancem, ki si bodo zaradi »zamočlane« porabe dodatkov lahko privoščili kakšno materialno stvar več, na dolgi rok pa jim bodo te skrivalnice prinesle vse prej kot kaj dobrega. Na dolgi rok jim bodo škodile in za njimi puščale od daleč vidne stopinje, ki jih bodo spremljale kamorkoli bodo šli. In na koncu se bodo spraševali, ali je bilo vse to res vredno. Za tistih nekaj tisoč evrov?

Anuška Delić je v enem od intervjujev pojasnila, da bi se sicer lahko obrnili direktno na poslance, vendar so se raje na EP, saj želijo institucijo odpreti evropskih državljanom, družbi in javnosti. Dodala je, da nekateri tuji poslanci javno objavljajo podatke o svoji porabi, a so ti podatki precej neuporabni, ker njih zanima ozadje. To je ponazorila s sledečim primerom: »Če mi poslanec reče, da je v mesecu porabil 500 evrov za pisarniške potrebščine, še zmeraj ne vem, pri komu jih je kupil. Morda jih je kupil v podjetju svojega brata za tri cente na kos, prikazal pa je desetkrat višjo ceno. V ozadju je še vedno veliko nepojasnjenih vidikov, za katere mislim, da bi morali biti razjasnjeni, saj gre za izvoljene predstavnike ljudstva. Če se morajo evropske institucije držati pravil o

javnem naročanju, se poslancem na drugi strani ni treba. Oni lahko z denarjem od dodatkov počnejo, skorajda kar hočejo. Gre za ogromno sivo področje, ki ga je institucija, kot je EP, dolžna regulirati.«

Uredba 1049/2001, ki regulira preglednost evropskih institucij, je po mnenju Nataše Pirc Musar ena najslabših, kar jih je. Slabše zakone s področja transparentnosti imajo po njenem le še v Španiji, Italiji in Avstriji. Pirc Musarjeva pravi, da ima veliko držav – tudi Slovenija – boljšo zakonodajo od evropske, predvsem ko gre za iskanje ravnovesja med pravico vedeti, na katero se tesno navezuje dostop do javnih informacij, in varstvom osebnih podatkov.

Če bodo evropski novinarji na sodišču uspeli, pomeni, da so lahko naslednji tudi evropski komisarji in drugi funkcionarji. Zmaga bi pomenila prvo v nizu boja za transparentnost denarja v vseh evropskih institucijah. No, vsaj na tem področju je Slovenija bolj »evropska« od Evrope, saj pri nas velja zakon iz leta 2005, ki pravi, da je vse, kar je povezano z javnim denarjem, javno – torej v javnem interesu.✕

PODPRITE  
NEODVISNE  
MEDIJE

razpotja.si/podprite

# Toleranca in strpnost: nepopoln prevod



ALJOŠA KRAVANJA

**»Nestrpnost« je zanimiva beseda. Nestrpen je v izvornem smislu tisti človek, ki ne zna potrpeti v zamudnih okoliščinah. »Ne bodi tako nestrpen,« rečemo nepotrpežljivemu otroku v dolgi vrsti.**

A izraz ima – preko metaforične razširitve – tudi političen pomen. Z njim se označuje tiste ljudi, ki ne sprejemajo drugih rasnih, religiozних in spolnih skupin. »Ne bodi tako nestrpen,« rečemo človeku, ki noče biti v vrsti skupaj s Kitajcem.

Ta razsežnost besede se je uveljavila zlasti v devetdesetih letih. V nastajajoči politični stvarnosti je igrala dvojno vlogo. Po eni strani je odgovarjala zahtevam nove, identitetno naravnane politične debate, ki je nadomestila idejni ali svetovnonazorski politični diskurz, značilen za vzhodno Evropo in Balkan pred padcem komunizma. Strpen si lahko do begunca iz Bosne, geja ali Roma, manj primereno pa bi bilo reči, da si strpen do partijca ali zagovornika demokratizacije. Po drugi strani pa je »strpnost« pričela nastopati kot prevod nekega klasičnega termina liberalne tradicije: kot prevod za »toleration« ali »tolerance«. Z drugimi besedami, s strpnostjo smo posvojili toleranco.

Toda pomena teh terminov se nikakor ne pokrivata. Res je, da oba označujeta sprejemajočo držo do drugačnosti; a nanašata se na dve različni stvarnosti. Če odpremo Lockovo Pismo o toleranci – ključno besedilo za razume-

vanje politične razsežnosti tolerance –, lahko vidimo, da se zahteva po toleranci vedno naslavlja na neko oblast. Locke pravi: vladar ne more pričakovati, da se bodo podložniki drugačne veroizpovedi spreobrnilo po njegovem nareku; v najboljšem primeru bodo konverzijo kvečjemu hlinili. Zato se mora vzdržati vseh religiozних odredb. Svojo oblast mora zadržati zato, ker bi bilo njeno izvajanje brez zelenega učinka, tj. brez pristne, notranje spreobrnitve drugače verujočih.

Ali lahko od vlade prav tako zahtevamo, naj bo strpna? Slišimo, da je nekaj napačnega na takšni rabi izraza. Strpnost se nanaša na razmerje med posamezniki in ne na odnos med vlado in vladanimi. Bistvo strpnosti namreč ni v tem, da znamo zadržati svojo moč v razmerju do drugačnih. Strpen človek se vpricho drugačnega ne vzdrži neke aktivnosti, analogno tolerantni vladi, ki se odreče nekemu področju svoje dejavnosti. Nasprotno: strpnost označuje zmožnost, s katero obvladujemo svoje prenašanje drugačnosti. »Moram biti tukaj s teboj – v isti vrsti, v isti skupnosti – in tvoja prisotnost mi je mučna; a znam se povzpeti čez to trpljenje in potrpeti tvojo prisotnost; sem strpen.« Strpnost je mojstrenje lastne trpnosti; je natanko tista umetnost, s katero ljudje v dolgi vrsti prenašajo svoje čakanje.

Kaj se zgodi, ko ta umetnost prične izginjati? V primeru tolerance je zadeva jasna. Na vlado, ki bi omejevala pravice drugačnih, lahko naslovimo peticije, proti njej protestiramo, jo naznanimo mednarodni javnosti, v skrajni sili se ji upremo. Proti nestrpnosti ne zaležejo ista orodja. Nobeno javno pismo, manifestacija, državljanska pobuda ali kampanja proti sovražnemu govoru ne more izsiliti večšine, s katero potrpiamo nelagodje ob nekem radikalno drugačnem človeku. Ta večšina je namreč del tiste mešanice omike in vlnudnosti, ki jo

Angleži imenujejo »civility«. Ta uvidevnost – če uporabimo še en nezadosten prevod – je sestavljena iz sistema nenapisanih pravil in hkrati pripravljenosti, da drugim ljudem sprejemo neupoštevanje teh pravil. Je omikanost in hkrati prizanesljivost do tistih, ki si te omikanosti ne delijo z nami. Civility obstaja, lahko se jo počasi goji – ne moremo pa je priklicati v obstoj.

Civility vedno vsebuje kanček superiornosti; strpnost ni tu nobena izjema. Do drugačnega človeka smo lahko nazadnje strpni samo tako, da se – posebej zanj – odpovemo delu pričakovanj, ki ga sicer gojimo do članov naše skupnosti (ali do tistih z isto »omiko«). Je prizanesljivost. Evropa se morda mora naučiti izrekati dobrodošlico – vendar brez te prizanesljivosti. ✕

## PODPRITE REVIJO RAZPOTJA

Podprite **kvalitetno pisanje** in **edinstven prostor** izmenjave mnenj.

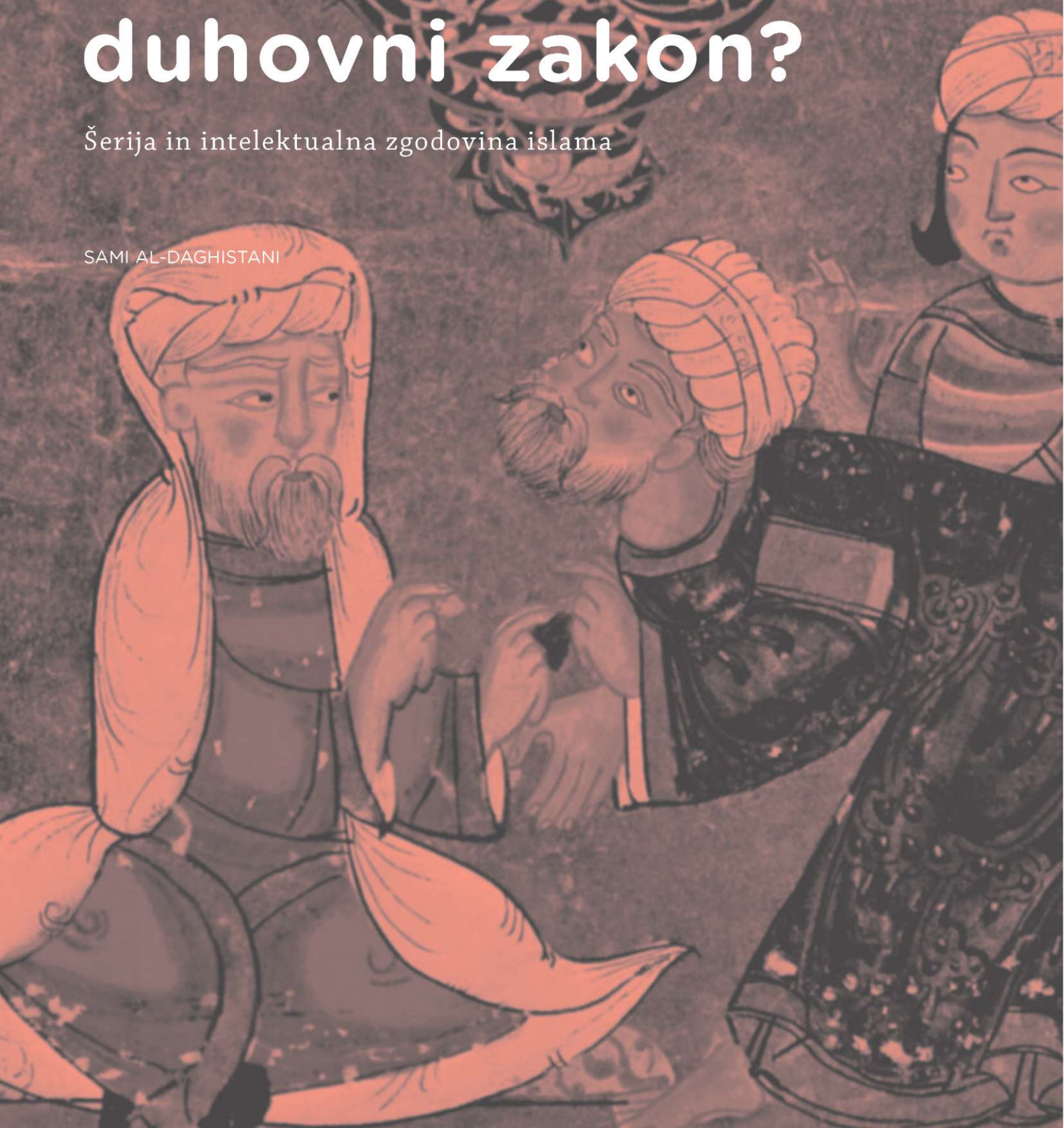
Ponujamo vam tudi možnost generalnega pokroviteljstva celotne revije oziroma sponzoriranja posamezne rubrike.

[razpotja.si/podprite](http://razpotja.si/podprite)

# Nasilje ali duhovni zakon?

Šerija in intelektualna zgodovina islama

SAMI AL-DAGHISTANI





Šerijo so islamski učenjaki in zahodni orientalisti velikokrat napačno razumeli. Da bi zares poznali in razumeli šeriat, moramo proučiti njegovo zgodovino in notranjo dinamiko ter poiskati aplikacije in spodrsolja tega, kar imenujemo islamsko pravo. To je danes za mnoge sporen koncept, ki pa velja v islamski tradiciji za srčiko pravnega in teološkega diskurza.

### Kaj je pravzaprav šerija oz. islamsko pravo?

Najprej osnovna definicija. Šeriat je tradicionalni prevod za »Alahov zakon«. Beseda *šerija* sodi v tradicijo predaje (Hadis) in se v Koranu ne pojavlja – tam se uporablja izraz *šir'a*, kar pomeni pot proti vodi. Šeriat torej ni niti zakonik niti represiven sistem. Za muslimane predstavlja Alahovo sporočilo v svoji celovitosti, to je način življenja, utemeljen v svetem besedilu.

Proučevalci islamskega prava svoje študije praviloma začenjajo pri terminologiji. Namreč, arabščina kot paradigma in medij prenosa islamskega sporočila igra izredno pomembno vlogo pri obravnavi teologije, filozofije in logike prava (duhovno pomembnost arabščine med drugimi poudarja tudi Osman Emin v besedilu iz zbornika *Klasična islamska filozofija*). Šerija velja za sveti zakon, ali, bolje rečeno, znanje o svetem zakonu, ki temelji na Koranu in Hadisu preroka Mohameda. To, kar danes označujemo za islamsko pravo (v arabščini *fiqh*), ni šerija. *Fiqh* je ime za človeško zmožnost razumevanja in interpretacije šeriata (v arabščini glagol *fahama-yafhamu*), medtem ko sta metodologija prava oz. preučevanje islamskega prava utemeljena v konceptu *uṣūl al-fiqh*. Roger Garaudy (v delu *Živi islam*) pravi, da je šerija »prisotnost Alahove volje v človeškem življenju in zgodovini«. Prav tako obstaja v islamski pravni tradiciji razlika med glagolom *hakama* in njegovimi izpeljankami, in glagolom *qaḍā*, ki je v Koranu omenjen v povezavi z odlokom božje zapovedi. *Hakama* označuje arbitražni proces, ki ga je izjavil Mohamed-Prerok; *qaḍā* pa njegovo avtoriteto odločanja, ki se uteleša v pravniku, muftiju oz. voditelju. Pozicija preroka je dala Mohamedu veliko večjo avtoriteto, kot bi jo imel v vlogi pravnega subjekta. Zahodni orientalist Schacht trdi, da Mohamedova želja pravzaprav ni bila ustanovitev novega pravnega sistema, temveč podučitev človeka o moralnem delovanju. Alija Izetbegović (v delu *Moj bijeg u slobodu*) pravi: »Opazovanje in razmišljanje predstavlja ta v Koranu dve različni poti in cilja. Razlika med njima je razlika med fiziko in metafiziko. 'Opazovanje' je začetek sleherne znanosti. To je neka vrsta pozitivizma Korana. Nasprotno, cilj metafizike je bil zmeraj odkritje nekega absolutnega načela, ki bi lahko pojasnilo raznolikost sveta. Znanost je ubrala pot opazovanja, dotikajočega se, da bi tako našla zakone, po katerih se vršijo stvari v zunanjem svetu.«

Potrebno je razlikovati med pravno strukturo in religijsko-duhovnimi paradigmi, saj je islamska tradicija pomen religije ločevala od državne tvorbe. Strokovnjak za islamsko pravo Wael Hallaq (v *The Impossible State*) tako opozarja, da kalif, tj. politična avtoriteta, nikoli ni bil tudi izvajalec religioznih zakonov; ta avtoriteta je

v formativnem obdobju (7.–10. stoletje) pripadala muftijem, pozneje pa *qāḍijem* oz. sodnikom. Islam v nasprotju s katolicizmom nikoli ni poznal institucije cerkve, ki bi predstavljala strukturo verske (pa tudi politične) oblasti, temveč prej diskordanco med svetim zakonom šeriata in realnostjo politične prakse. Islamsko pravo je, tudi zavoljo dinastičnih in političnih razlogov, svoj pravni in administrativni razcvet doživelo v času abasidskega kalifata (750–1258). Naloga *qāḍija* kot specialista za šeriat je bila aplikacija svetega zakona brez vmešavanja kalifa, saj je bilo njegovo delovanje ločeno od politične veje oblasti. Kalif je sicer bil del pravnega sistema (pravo je bilo dojeta normativno), vendar je le potrjeval nova pravila.

Hallaq trdi, da, četudi dojeta kot sveto pravo, šerija nima iracionalnega značaja. Metodologija interpretiranja je racionalna in zato je šerija prej abstraktne kot pravno-legalne narave. Kot poudarja tudi Thomas Bauer (v *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*), cilj šeriata pravzaprav ni uveljavitev pravnih zapovedi, ampak korpusa moralnih norm. Šele islamsko pravo vzpostavi raven pravne legitimnosti, ki so jo izvajali islamski pravni specialisti. Ti leta 715 predstavijo verske in etične ideje znotraj okvira islamskih norm, s tem pa jih tudi inkorporirajo v sklop določil, ki naj bi jim sledili muslimani. Pravni specialisti so se pri razumevanju in interpretaciji pravnih pravil in etičnih vprašanj naslanjali na t. i. stebre islamskega prava, ki, kakor so jih definirali zgodnji islamski učenjaki, predstavljajo vire prava, in sestojijo iz dveh besedilnih – *Korana* in *Hadisov* – in dveh nebesedilnih virov – konsenza učenjakov (*ijma'*) in analogije (*qiyas*). Šerija je torej božji zakon, medtem ko je islamsko pravo človeško razumevanje tega zakona, ki je podvrženo proučevanju, potrjevanju, napakam, včasih tudi subjektivnemu sklepanju.

### Od duhovnosti do pravnih norm – mnogoterost islamskega prava in idžtihād

Večina koranskih verzov, ki se nanaša na pravo, zadeva verovanje (*'ibādat*) in predstavlja približno 500 od več kot 6200 verzov. Mohamed Baqr al-Sadr (v *Iqtisaduna*) trdi, da Koran s svojim duhom preko (pravnega) koncepta meja (*ḥudud*) spodbuja kulturo prava in zagovarja filozofijo zmernosti. V zgodnjih debatah so se islamski pravniki osredinjali predvsem na metaraven, s tem pa na ontološka in epistemološka vprašanja, torej na to, kako naj se islamsko pravo razume v navezavi na ostale pravne sisteme. Za odločanje o pravnih vprašanjih so po drugi strani najpomembnejši štirje pravoverni kalifi iz časa po Mohamedovi smrti: Abu Bakr, Omar bin Khattab, Uthman in Ali bin Abi Talib. V formativnem obdobju so se oblikovale pravne šole (sunitskega) islama, ki jim večina muslimanov sledi še danes:

**Abu Hanifa** (umrl 767) je pripadal pravni šoli v iraški Kufi. Po njem se imenuje šola, ki je preferirala pravno mnenje (*ra'y*). Hanafiti so veljali za racionaliste, saj so njihove izpeljave temeljile na osebni mnenju in ne na analogijah.

**Malik ibn Anas** (umrl 796) je bil ustanovitelj šole Malikitov. Pri-

Šerija kot sveti zakon ne pomeni *a priori* kaznovanja in je bila v zgodovini islamske misli redko povezana z njim. Cilj kaznovanja ni niti preprečevanje dejanj niti prevzgoja posameznika, temveč vzpostavljanje ravnotežja moralnega napredka v družbi. Kazen bo zmeraj ohranila svoje izvorno jedro, to je neutilitarni moralni odgovor na nemoralno dejanje, morda celo v obliki fizične ali praktične škode. Kazen torej ni motivirana s pojmom koristnega ali z zaščito interesa žrtvovanja, saj zmeraj cilja na moralni učinek in nosi konotacijo družbene koristnosti.

padal je t. i. Medinski šoli, saj je proučeval predvidoma neprekinjeno tradicijo prebivalcev Medine, ki naj bi sledili izvedbi Mohameda -Preroka. Pri proučevanju islamskega prava se je Malik zanašal na Mohamedovo klasifikacijo hadisov.

**Mohamed ibn Idris al-Shafi'** (umrl 820) velja za ustanovitelja islamskega prava in islamske jurisdikcije. Svoje pravne argumente je razvil prek raziskovanja izvorov islamskega prava, pri čemer je za kodifikacijo prava kot predmeta proučevanja uporabil razumsko metodo: predmet prava mora biti po njem pravno izpopolnjen, za vsako dejanje pa obstajata tako določilo kot tudi nujnost sistematizacije prava in metode analogije. Shafi' je suno (pričevanja in dejanja Mohameda-Preroka) postavil ob bok Koranu. Zagovarjal je, da se morajo pri pravnih vprašanjih in odlokih uporabljati potrjeni hadisi ter s tem zavrnil pomembnost lokalne tradicije. Tako je Shafi'jeva poteza prekinila tradicijo Medinske šole.

**Ibn Hanbal** (umrl 855) je pripadal šoli tradicionalistov in velja za ustanovitelja Hanbalitske pravne šole, ki je pod svoje okrilje sprejela izjemne islamske pravnike in učenjake. Hanbaliti so nasprotovali razumski komponenti in osebnemu mnenju. Preferirali so šibko naracijo hadisov nad močno uporabo analogije.

Bauer poudarja, da je že v času nastanka pravnih šol obstajala pluralnost pravnih, teoloških in filozofskih pogledov, kar priča o mnogoterosti in večpomenskosti islamske pravne tradicije. Smisel pravne vede je bilo proučevanje prava, hadisov in teologije. Razumska komponenta ter nagnjenost k pluralizmu in dvoumnosti sta bili, kot pravi Bauer, že od začetka inherenten del islamskega prava, zato je le-to vedno veljalo za področje preudarjanja, debatanja, preizpraševanja in fluidnosti. Imelo je torej tiste lastnosti, ki

jih danes na Zahodu s konceptom šerije povezujemo izjemno redko. Beseda **idžtihād** izvira iz korena **džā-ha-da**. Je peta glagolska vrsta tega glagola, pomeni pa napor oziroma boj. **Idžtihād** označuje mentalni proces – v pravu korespondira z mentalnim naprežanjem in trudom, da bi dosegli ustrezen pravni odlok. Na drugi strani termin **taqlīd** označuje slepo zrenje ali posnemanje prepričanja, najsi bo to filozofsko, teološko, pravno ali povsem osebno. To je posnemanje že obstoječih idej, ki ne vključuje razumske komponente in ne temelji na lastnih odločitvah. Že omenjeni Hallaq trdi, da se vsako pravo giba med **idžtihādom** in **taqlīdom**.

### Zahodna fantazma šerije kot kazenskega prava

Zahod šerijo pogosto razume kot kazensko pravo. Ta percepcija je preprosto napačna. Kazensko pravo je namreč del pravno-kazenskih norm islamskega prava, ki je odvisno od človeškega razumevanja in interpretacije svetega zakona, ta pa je s tem podvržen pozornemu preučevanju, pogosto pa tudi osebnim odločitvam islamskih sodnikov pri določanju vrste in teže kaznovanja.

Šerija kot sveti zakon ne pomeni *a priori* kaznovanja in je bila v zgodovini islamske misli redko povezana z njim. Cilj kaznovanja ni niti preprečevanje dejanj niti prevzgoja posameznika, temveč vzpostavljanje ravnotežja moralnega napredka v družbi. Kazen bo zmeraj ohranila svoje izvorno jedro, to je neutilitarni moralni odgovor na nemoralno dejanje, morda celo v obliki fizične ali praktične škode. Kazen torej ni motivirana s pojmom koristnega ali z zaščito interesa žrtvovanja, saj zmeraj cilja na moralni učinek in nosi konotacijo družbene koristnosti. Tako je islam molitev spremenil v **namaz**; miloščino v **zakat**; duhovno skupnost v duhovno-politično **ummo**. Poleg tega je, tako Izetbegović v *Islam između istoka i zapada*, islamsko kazensko pravo poznalo sistem preizpraševanja mladoletnikov, podoben današnjemu sistemu socialne službe, kar kaže na sociološko dojetje delikta in delikventa. Kot povzema Mohamed Hamidullah (*Uvod u islam*), številni islamski učenjaki islamsko pravo razumejo kot sredstvo usmerjanja človeškega življenja, ki teži k njegovi celokupnosti in pokriva tako materialni kot duhovni vidik.

Arabska beseda **ḥad** (mn. **ḥudud**) označuje »mejo«, v pravni terminologiji pa telesno kaznovanje. Islamsko pravo pozna kaznovanje za šest vrst **ḥudud** kršitev. Te so: sariqa ali kraja, **ḥaraba** ali oborožen upor proti (islamski) državi, zinā ali prešuštvo, **qadhif** ali nepotrjeno/krivo pričevanje o prešuštvu, **sukr** ali intoksikacija in **ridda** ali apostazija. Primer prešuštva je dobro poznan tudi na Zahodu, in nemalokrat lahko slišimo, da šeriat ogroža versko in človeško svobodo ter izražanje, in da so zato muslimani inherentno nagnjeni k nasilju. Res je, da obstajajo interpretacije šerije, ki dajejo zaslombo veri v trdnost in nefluidnost islamskega prava ter omogočajo skrajnim skupinam in posameznim pravnikom izrabljanje sistema za politične namene, vendar to ne pomeni, da lahko šerijo enačimo s kazenskim pravom in nasiljem. Če bi telesno kaznovanje temeljilo na Koranu, potem bi lahko poznali le prve štiri kategorije. Šesta kršitev temelji na hadisih, **sukr** pa ni omenjen

Kaznovanje za **ḥudud** kršitve v dvajsetem in enindvajstem stoletju je bilo uporabljeno pogosteje kakor v celotni zgodovini islama. To kaže, da uporaba kazenskega prava ni verska paradigma ali norma, ampak je k potenciranju kaznovanja v imenu islama v arabskih oziroma pretežno muslimanskih državah pripomogel geostrateški, politični in ekonomski kontekst.

niti v Koranu niti v hadisih. Kar se tiče prešuštva, je dobro poznana tudi pravna maksima, ki pravi, da **zinā** ne more biti potrjena in je treba sum ovreči, če ni mogoče potrditi penetracije med domnevni zunajzakonskim raznospolnim občevanjem. Penetracijo pa lahko potrdimo le, če je bila javna. Za verodostojno pričevanje o prešuštvu bi morale na sodišču nastopiti štiri priče, ki so akt videle.

Skozi celotno zgodovino islama je izvrševanje kazenskega prava slonelo na odločitvi sodnika in procesu **ta'zir**. Gre za diskrezijsko kaznovanje, ki ga med posameznimi primeru na sodišču izvaja sodnik. Islamsko pravo je tako veliko bolj fleksibilno in fluidno kot se danes na splošno verjame. Koran ni pravno besedilo, čeprav je v njem veliko prostora za pravno razsojanje. Hamza Yusuf trdi, da šariat ljudi brani pred krivičnostjo in nepravico. Prav tako opozarja, da je bilo kaznovanje za **ḥudud** kršitve v dvajsetem in enindvajstem stoletju uporabljeno pogosteje kakor v celotni zgodovini islama. To kaže, da uporaba kazenskega prava ni verska paradigma ali norma, ampak je k potenciranju kaznovanja v imenu islama v arabskih oziroma pretežno muslimanskih državah pripomogel geostrateški, politični in ekonomski kontekst. V času kolonializma in po koncu Otomanskega imperija je v arabsko-muslimanskih državah šariat postopoma nadomestilo zahodno kazensko pravo. Tako danes prevladuje verska racionalizacija šariata, kar po mnenju Abdullaha Naima (glej *Islam and the Secular State*) ni dovolj za vzpostavitev modernega pravnega sistema teh držav. Kljub temu pa Naim trdi, da sta zahodno kazensko pravo oziroma zakonodaja izpodrinila šariat, zato je šerija v državah z večinsko muslimanskim prebivalstvom dojeta kot neadekvatna.

### O nasilju in politiki v imenu šerije in islama

Danes se islam in predvsem šerija nemalokrat omenjata v povezavi s terorističnimi dejanji na Bližnjem vzhodu in v Evropi, čeprav sta imela malo opraviti z grozovitimi napadi v New Yorku, Veliki Britaniji, Španiji, Franciji in drugje. Ti napadi na nedolžne civiliste so se zgodili v imenu politike in ne islama oziroma šerije. Pogosto so bili napadi na cilje v Evropi odgovor na vojaško posredovanje zahodnih sil v Iraku, Palestini, Afganistanu in Siriji. Strah pred (versko) radikalizacijo je upravičen, prav tako kot tudi strah pred izprično politiko in nešteti padajočimi bombami nad mesti Bližnjega vzhoda. Je pa neupravičen strah pred islamom kot takim oziroma šerijo kot njegovim kulturnim ekvivalentom, saj meji na islamo-

fobijo. Teroristično nasilje v imenu islama zadeva tako muslimane kot nemuslimane. V napadih, ki se v zadnjih letih vrstijo v Iraku in Siriji, je bilo med prizadetimi civilisti več muslimanov kot pa pripadnikov drugih verskih skupin. Pri tem je treba vedeti, kot opozarja Shaykh Muhammad Al-Yaqoubi v *Refuting ISIS: A Rebuttal Of Its Religious And Ideological Foundations*, da najbolj razvpita teroristična skupina Islamska država uradno ne sledi nobeni od pravnih šol sunitskega islama.

Bauer in ostali sodobni učenjaki islamske kulture trdijo, da je islamsko pravo med svojim razvojem pridobilo religiozen značaj, zato se mu je vedno pripisovalo božansko naravo; vendar pa obstaja epistemološka in paradigmatična razlika med šariatom in islamskim pravom. Aspekt božjega je postal nekaj absolutnega, sekularne vidike islamskega prava je potisnil v ozadje. Klasična dela islamskega prava pa kažejo, da obstaja velik potencial za verjetnostne teorije (*Wahrscheinlichkeitstheorie*) božjega prava, po katerih je **fiqh** nekaj razumljenega in ne normativno formuliranega. Sleherni pravni sistem, naj bo sekularni ali verski, se giblje med rigidnostjo in fleksibilnostjo, in vsakega lahko izrabimo v ideološke namene. Šerija kot duhovna pot, ki ji islamski učenjaki in mnogi muslimani po svetu sledijo več kot 1400 let, velja za moralno podstat, ki je nemalokrat pripomogla k razvoju številnih kulturnih, civilizacijskih in socioekonomskih praks v muslimanskih državah in drugje. Boj proti šeriji je zato nesmiseln, eliminiranje grozovitih praks proti človeštvu v imenu duhovnosti pa nujno. ✕

# ZAROTA

RAZPOTJA/POMLAD 2016

PRIKLJUČITE SE NAŠEMU KROGU.

VAŠE PRISPEVKE SPREJEMAMO

DO 1. 3. 2016.



# Sultanat, genocid in dvojne volitve

Leto 2015 v turškem Kurdistanu

ARNE ZUPANČIČ

Verjetno v vladavini vsakega samodržca obstaja leto, ki je prelomno za njegovo avtoritarno vladavino, obdobje po zenitu, ko začne njegova avra izgubljati sijaj in začno njegova dejanja dobivati oznako »patetično« namesto »genialno«. Tako leto je lani doživel Recep Tayyip Erdoğan, ki Turčiji s premierskega in predsedniškega mesta vlada že 12 let. Naj takoj povem, da nikakor ne mislim, da bo Erdoğan v kratkem odšel iz najvišjih položajev v državi – gre le za trenutek, ko se njegov *masterplan* sesuje in cesar brez kompasa postaja vedno bolj gol. Nekaj torej, na kar recimo pri Putinu še čakamo. A ker vsi vemo, da umirajoči konj še kako brca naokrog, poglejmo, kaj vse je v lanskem letu uspelo doseči človeku, ki aktivno podpira Islamsko državo, izvaja genocid nad kurdsko manjšino v lastni državi, pospešeno islamizira vse pore javnega življenja, obenem pa prejema donacije Evropske Unije in ponovno odpira pogajanja o članstvu v njej.

Erdoğan ima za seboj izjemno uspešno politično kariero – od župana Carigrada prek premiera do predsednika države. Danes s svojo stranko AKP (»Stranka za pravičnost in razvoj«) obvladuje vsa polja turške politike, kar mu je v preteklih letih uspelo predvsem s pomočjo premetenih kupčij s kemalisti (CHP – Republikanska ljudska stranka) in nestranskarim gibanjem *Hizmet*. Vmes je bil

med Delavsko stranko Kurdistanu in kurdskim civilnim prebivalstvom na eni ter policijskimi, žandarmerijskimi in vojaškimi silami na drugi strani. Najprej pa posvetimo nekaj vrstic polpretekli zgodovini turško-kurdskih odnosov.

### Vzpostavitev turškega naroda

Znotraj Osmanskega cesarstva je bila enakopravnost vezana na veroizpoved in ne na etnično pripadnost, kar je Kurdom zagotavljalo pravico do uporabe jezika in življenja po lastnih kulturnih navadah. Tovrstna ureditev se spremeni s prihodom Mladoturkov, reformističnega gibanja študentov in častnikov iz začetka 20. stoletja, ki je leta 1908 ponovno uvedlo ustavo, pozneje prevzelo oblast in izvedlo armenski genocid. Mladoturki začnejo s projektom gradnje novega, turškega naroda. Že nekaj desetletij pred tem so bili sicer na udaru predvsem Armenci, po letu 1908 pa začne oblast preganjati še ostale manjšine na območju današnje Turčije, predvsem Kurde, Grke in Alavite. Armenski genocid je tako le najbolj razvpito dejanje Mladoturkov, saj so se s podobnimi sredstvi in zanosom lotevali tudi ostalih manjšin. Od teh so se po prvi svetovni vojni najpogosteje upirali prav Kurdi, znan je upor šejka Saida iz leta 1925, pozneje pa še veliki upor pod Araratom, kjer so Kurdi v letih 1928–31 združili moči, a so jih skupne turške, iranske in iraške sile (sicer pod vodstvom Britancev, ki so takrat vladali v Iraku) močno porazile in s tem za nekaj desetletij uspešno zatrle želje in možnosti za avtonomijo. Kurdski upori so imeli za razliko od ar-

AKP tudi zaradi lastnih interesov tako raje ni sestavil vlade v predvidenem času, temveč je za prvi november razpisal nove volitve. Datum teh ne bi mogel biti boljši: 29. oktober je namreč v Turčiji dan republike, kar pomeni, da je država okrašena s turškimi zastavami in portreti Mustafe Kemala Atatürka, ki je ob ustanavljanju države prepovedal nošnjo fesov in rut, nadaljeval s pobijanjem Armencev in izselil Grke, Kurde pa razglasil za gorske Turke in tako tlakoval pot sekularizirani državi enega naroda.

zaradi promuslimanskih izjav celo štiri mesece zaprt in za pet let izključen iz politike, a njegov trenutni boj ni boj za ustavnim sodiščem, ki mu je izdalo zgornje prepovedi, niti ne boj za volivce, katerih podpora je še vedno dovoljšna. Njegova trenutna bitka, ki utegne biti zanj celo usodna, je bitka s kurdsko manjšino, ki je organizirana bolj kot kadarkoli prej in je uspela na junijskih parlamentarnih volitvah s samostojno politično stranko prvič preseči 10-odstotni volilni prag, priti v parlament in s tem uničiti glavno Erdoğanovo idejo – uzakonitev predsedniške demokracije. V pričujočem članku bomo pozornost namenili predvsem obdobju med junijskimi in novembrskimi volitvami. Prebivalci turškega Kurdistanu so se v tem času soočili z obuditvijo državljanske vojne

menskih izrazit nacionalen predznak, saj so se plemenski voditelji in kurdska carigrajska noblesa borili le za nacionalno osvoboditev in znotraj te za ohranitev socialnega *statusa quo*.

Kurdsko gibanje se znova prebudi v 50. in 60. letih, ko pride nova generacija Kurdiv v univerzitetnih središčih v stik z vedno bolj razširjenimi levičarskimi idejami. Kurdska gibanja postanejo del vedno širšega in močnejšega levičarskega gibanja, ki državo predvsem v drugi polovici 70. let pahne v kaos političnega nasilja v obliki protestov, pouličnih streljanj, ugrabitev, barikad in podobno. Krvavi vrtnec leta 1980 prekine še bolj krvav vojaški udar, s katerim vojska za nadaljnja tri leta prevzame oblast, ukine demokracijo ter ponovno uvede smrtno kazen.

Med premikanjem proti jugovzhodu Turčije ti postane jasno, da je ta del države koloniziran, saj je prisotnost represivnih organov vedno večja. V provinci Hakkari, ki meji na Irak in Iran, vojaške nadzorne točke niso nikakršno izredno stanje, temveč povsem vsakdanja praksa.

Stranski produkt vojaškega udara je gospodarska liberalizacija države, saj začne vojska v zameno za podporo Zahoda (ne pozabimo, da je Turčija takrat že članica zveze NATO) z umikom države iz precej oslabljenega gospodarstva. Sočasno se podvrže tudi pogojem IMF za najem posojil in začne z rezi v socialno državo. Modri ukrep se Turčiji in Zahodu kot bumerang vrne dobrih 20 let pozneje v obliki sedanjega predsednika Recepta Tayyipa Erdoğan in njegove islamizacije države in regije. V izjemno centralizirani Turčiji so socialno skrb namesto države začele opravljati različne karitativne organizacije, praviloma z muslimanskim predznakom. Med njimi je najbolj znano gibanje klerika Fetullaha Gülena, imenovano tudi *Hizmet*, ki izvaja človekoljubne akcije, poleg tega pa obvladuje tudi eno od največjih mrež zasebnih vrtcev, šol, univerz in raziskovalnih inštitutov – ta mreža sega v 180 držav, v Turčiji pa dejansko deluje kot država v državi. *Hizmet* in podobne organizacije pa 35 let po zadnjem resnem državnem udaru uničujejo sekularno dediščino Atatürka.

Množično zapiranje borcev za svobodo je vodilo do še nečesa nepredvidenega: vzpona Delavske stranke Kurdistan, krajše PKK. Stranka Abdullah Öcalana je sicer nastala že leta 1978, a je v času pred državnim udarom v mladostnem duhu marksistično-leninistične ideologije večinoma napadala konkurenčne kurdske gverilske skupine in že omenjene plemenske voditelje, ki so zatirali svoje podanike in sodelovali z vlado. Tako so turške varnostne sile stranko v tem času bolj kot za resne upornike smatrale za bande. Organizacija se je proslavila v času državnega udara, in sicer s svojimi akcijami v vojaškem zaporu v Amedu (Dyabakirju), najbolj zloglasni instituciji te vrste v Turčiji. Ob zaprtju večine članov stranke je zapor postal polje političnega boja, iz katerega je PKK izšel bistveno močnejši, kot je bil na začetku. Člani PKK so organizirali samozaižge in gladovne stavke, ki so odmevali po vsej Turčiji, ne le znotraj zaporniških zidov. Manj kot leto dni po t. i. svobodnih volitvah – z njimi naj bi bilo konec vojaškega udara, čeprav je moral vse stranke in kandidate potrditi vojaški svet, general Kenan Evren pa je na mestu predsednika ostal še šest let –, 15. avgusta 1984, so pripadniki PKK izvedli prve napade na turško vojsko. Turška javnost je bila presenečena nad obuditev političnega nasilja, vendar je tudi dobro vedela, za katero gibanje gre.

Od takrat pa do danes je PKK z vmesnimi prekinitvami spopadov uspel postaviti kurdsko vprašanje v ospredje turške notranje in zunanje politike. V državi, kjer še vedno velja vojaška ustava iz leta 1982, po kateri Kurdi, kurmandži (eden izmed kurdskih jezikov, ki ga govorijo turški in sirski Kurdi) ali Kurdistan niso omenjeni niti enkrat, je to gotovo edina pot. Poleg tega je Turčija z uvedbo 10-odstotnega parlamentarnega praga, ki je namenjen izločitvi tradicionalno fragmentiranih levičarskih in kurdskih strank iz politične igre na nacionalni ravni, manjši(nsk)im strankam onemogočila enakopraven politični boj.

### Kurdski politični boj

PKK je vseeno vrsto let poskušal delovati tudi z različnimi bolj ali manj povezanimi političnimi krili, ki jih je ustavno sodišče običajno ukinilo kmalu po prvih uspehih. Kurdski poslanci so se tako do lani v državni parlament praviloma uvrščali na listah drugih strank, zato je največje presenečenje letošnjih volitev levičarska stranka HDP (*Halkların Demokratik Partisi* oz. Ljudska demokratska stranka), ustanovljena avgusta leta 2012. Mediji stranko navadno opisujejo le kot prokurdsko, a njen spekter delovanja je mnogo širši, saj se zavzema za odpravo vseh vrst diskriminacij. Njeni kandidati, med katerimi je skoraj polovica žensk, so predstavniki armenske, alavitske in romske skupnosti, letos pa so imeli na kandidatni listi tudi prvega odkrito istospolnega kandidata v turški zgodovini. HDP je s svojo socialno, protikapitalistično in miroljubno retoriko uspel prepričati tudi prej omenjene konzervativnejše kurdske volivce, poleg tega pa je uspel nagovoriti tudi velik del mladih urbanih volivcev, sitih patetičnega nacionalizma in megalomanskosti ostalih treh etabliranih strank. HDP se je proti vsem pričakovanjem v parlament uvrstil s 13,1 % glasov, s čimer je podrl sanje Erdoğan in AKP o samostojni vladavini stranke z dvotretjinsko večino. Ta bi jim omogočila spremembo političnega sistema iz parlamentarne v predsedniško demokracijo brez ustavodajnega referendum. AKP si je tako priboril dobrih 46 % glasov, preostanek pa sta dobila kemalistični CHP in skrajno nacionalistični MHP. Čeprav ima Erdoğanova stranka z ostalima dvema precej skupnih točk, se razlikujejo predvsem pri vprašanju odnosa do kurdske manjšine: CHP v etatičnem duhu francoske enakosti prebivalcem Turčije priznava le državljanstvo, MHP pa s svojo paravojaško skupino »Sivi volkovi« zažiga kurdske trgovine in restavracije ter rednonapada in ubija Kurde po vsej Turčiji, večinoma v zavezništvu z varnostnimi silami.

### Volilna matematika

AKP tudi zaradi lastnih interesov tako raje ni sestavil vlade v predvidenem času, temveč je za prvi november razpisal nove volitve. Datum teh ne bi mogel biti boljši: 29. oktober je namreč v Turčiji dan republike, kar pomeni, da je država okrašana s turškimi zastavami in portreti Mustafe Kemala Atatürka, ki je ob ustanavljanju države prepovedal nošnjo fesov in rut, nadaljeval s pobijanjem Armencev in izselil Grke, Kurde pa razglasil za gorske Turke in tako

tlakoval pot sekularizirani državi enega naroda. Tako so se številni politični komentatorji denimo zabavali ob misli, da je bila 29. oktobra 1923 ustanovljena turška republika, 1. novembra pa bo znova vzpostavljen sultanat.

Načeloma naj bi parlamentarne volitve v Turčiji, kandidatki za članstvo v EU, potekale približno tako kot v ostalih članicah Unije. A ker pušča ta »približno« precej prostora za interpretacijo, je Turčijo letos okoli 7. junija in 1. novembra obiskalo več sto tujih opazovalcev volitev, ki smo za različne turške in tuje organizacije poročali o sami izvedbi volitev in nepravilnostih, ki so se ob tem pojavljale.

Volitve trajajo en dan, v nedeljo, in sicer na osnovnih šolah, kjer v vsaki avli stoji doprsni kip Atatürka, v vsaki učilnici pa njegova slika. Poleg tega so del volilnih odborov tudi učitelji (ti morajo po opravljenem strokovnem izpitu štiri leta službovati v kraju po izboru ministrstva, tako da so učitelji v Kurdistanu predvsem iz drugih delov Turčije), kar sama volišča, ki nikakor niso nevtralna, obarva precej kemalistično. Tipična učiteljica – kemalistična dama – nosi bluzo, ima vpadljivo šminko, lase pa urejene v stilu Sophie Loren v njenih najboljših letih. A sistem se ne odraža le v tovrstnih simbolih. Vse šole v Kurdistanu so namreč varovane z močno prisotnostjo policije, vojske ali žandarmerije. V praksi to pomeni, da se pripadniki teh sil po dvoriščih sprehajajo z avtomatskim orožjem ali pa sedijo v tam parkiranih oklepnikih. Kljub zakonskim določilom, ki represivnim organom znotraj šole dovoljujejo prisotnost le v zbornici, ob opazovanju volitev večkrat naletiš na policiste, ki z avtomatskim orožjem v rokah hodijo po hodnikih in pogledujejo v učilnice, da bi tako preverili, če vse poteka po predpisih. Funkcija oboroženih sil, ki ob zaprtju volišč pomagajo tudi pri štetju glasov, seveda nikakor ni varnostna; več ima opraviti z zastraševanjem prebivalstva, kar pripadniki teh sil počnejo tudi s protizakonito identifikacijo volivcev pred samimi volišči. Med premikanjem proti jugovzhodu Turčije ti postane jasno, da je ta del države koloniziran, saj je prisotnost represivnih organov vedno večja. Tako v provinci Hakkari, ki meji na Irak in Iran, vojaške nadzorne točke niso nikakršno izredno stanje, temveč povsem vsakdanja praksa.

### Represija z blagoslovom Evrope

Problem pa ni le tovrstna represija, temveč predvsem dejstvo, da je uspel Erdoğan v trinajstih letih vladanja ustvariti lastno državo, kar pomeni, da volitve potekajo v izjemno neenakih pogojih. Še najbolj se je to pokazalo v petmesečnem obdobju med prvimi in drugimi volitvami, ko je dal s kampanjo nasilja nad lastnimi državljanji volivcem jasno vedeti, da je le glas za AKP glas za varno in stabilno Turčijo. Med junijem in novembrom je bilo zaprtih okoli petsto aktivistov in članov HDP, skoraj tristo jih je bilo ubitih (največ, sto trideset, v samomorilskem napadu na shodu za mir v Ankari, trideset študentov pa v samomorilskem napadu na Kulturni center v Suruču), več kot sto dvajset pisarn HDP pa je bilo napadenih. Na rednih volitvah 7. junija je za HDP glasovalo 13,1 % volivcev, slabega pol leta pozneje pa le še 10,8 %. Rezultat je seveda

odzvanjal tudi v splošnem vzdušju v jugovzhodnem delu države: v vseh večjih kurdskih mestih je bil junij obarvan v rdečo, rumeno in zeleno. V Amedu, neuradni prestolnici turškega Kurdistanu, evforije ni skazil niti teroristični napad dva dni pred volitvami, v katerem so umrle štiri osebe. Mesto je po dvournem mrku (shod je prekinila policija, ki je ljudi napadla s solzivcem in vodnim topom z vročo vodo) ponovno oživel v solidarnosti, tisoči so darovali kri v bolnišnicah, z zastavami hodili po ulicah in peli, trobili v avtomobilih in utripali z lučmi v stanovanjskih blokih. V podobnem vzdušju so potekali tudi dovolilni shodi in življenje se je kljub represiji za dva dni ustavilo. O čemerkoli podobnem ni bilo v tem istem mestu ne duha ne sluha pet mesecev pozneje, ko je bil HDP ponovno izvoljen v parlament. Ljudi, ki so proslavljali z zastavami, transparenti in pesmijo, so na praznih ulicah Kurdistanu nadomestili vojaški oklepniki, ki so v redke mimoidoče uperjali cevi svojih vrtljivih kupol.

Politiziranim Kurdom je bilo več kot jasno, da volitve niso bile le tekma za stolčke in da je bil Erdoğan za novembrsko zmago z absolutno večino pripravljen obuditi državljansko vojno. Stranka AKP je v predvolilnem času namreč napovedala, da bo v primeru zmage spremenila sistem vladanja v državi iz parlamentarne v predsedniško demokracijo. Vojna proti Kurdom se je tako ponovno začela in še traja. Imena kurdskih mest, kot so Cizre, Yüsekova, Sur, Nusaybin še niso prišla na naslovnice zahodnih časopisov. Tako povprečnemu bralcu novic ostaja skrito, da je bila od 16. avgusta pa do konca lanskega leta v sedemnajstih turških mestih, kjer je večina od 1.300.000 prebivalcev Kurdev, kar 52-krat razglašena policijska ura. Prav tako kot ostaja skrit podatek, da je turška vojska v zadnjih šestih mesecih nad civilno prebivalstvo v naseljih, ki so razglasila avtonomijo ali pa le glasovala za napačne kandidate na volitvah, poslala na tisoče vojakov, številne ostrostrelce, oklepnike, tanke, helikopterje in topniške enote, poslužili so se celo letalskega bombardiranja. V mestu Cizre so 14. decembra vsi turški učitelji iz nekurdskih delov države prejeli telefonsko sporočilo, v katerem jim je ministrstvo naložilo, naj nemudoma zapustijo mesto. Kurdi, ki so ostali, umirajo v stotinah.

Z dogajanjem je seveda seznanjena tudi EU, o njem piše celo poročila. Eno teh je objavila 10. novembra lani, kar pomeni, da so z objavo – seveda – počakali do konca volitev. Poročilo ni imelo za Turčijo nikakršnih posledic, morda je služilo le kot šibak vzvod Evropske unije pri pogajanjih o ceni zadrževanja begunske krize na turških tleh. Tovrstna podpora Evrope aktualnemu turškemu vodstvu (Erdoğan je konec marca 2015 obiskal tudi Ljubljano) seveda slabi tako kurdsko manjšino, ki na krilih vojaških uspehov v sosednji Siriji žanje politične zmage v Turčiji, kot tudi vse ostale državljane, ki se borijo za demokratičnejšo in transparentnejšo državo, pa najsi gre za LGBT aktiviste, protestnike v parku Gezi, ali pa zaprte novinarje, ki jih je danes v Turčiji več kot kadarkoli prej. A dokler je vladavina AKP v interesu Zahoda, »malenkosti«, kot so cenzura, islamizacija, trgovanje z Islamsko državo ali genocid, gotovo ne bodo ovira pri pogajanjih za vstop v Evropsko unijo. ✕

# Svoboda, nasilje, tragedija.

Ob 85-letnici bazoviških žrtev

RAOUL PUPO

**Bazovica, 1930. Vasica v tržaški občini, katere ime se je zapisalo v zgodovinski spomin dveh narodov, slovenskega in italijanskega. Pred osemindesetimi leti je tam strelni vod črnosrajčnikov izvršil smrtne obsodbe, ki jih je nekaj ur pred tem izreklo posebno sodišče za državno varnost (*Tribunale speciale per la sicurezza dello Stato*), ki se je v ta namen prvič, a ne zadnjič, iz Rima preselilo v Trst.**

Navsezadnje je poleg dveh velikih procesov leta 1930 in 1941 isto sodišče izreklo tudi druge stroge obsodbe slovenskim in hrvaških antifašistom. Posebno sodišče, politični organ režima, je imelo na vzhodni meji specifično funkcijo represivnega orodja v podporo politiki raznarodovanja: politike – kot so že takrat ugotavljali italijanski antifašisti iz gibanja *Giustizia e Libertà* (Pravica in svoboda) –, ki se je lahko izvajala le s pomočjo ustrahovanja in krutosti.

Vse to se je zgodilo dolgo nazaj in danes je zavedanje o pomenu tistega obdobja – torej fašizma – v Italiji že zelo oslabiljeno. To se je seveda delno zgodilo zaradi samega minevanja časa, a po drugi strani gre tudi za rezultat lucidnega načrta, ki so ga izvajali vplivni ljudje s področja kulture, politike in medijev, da bi zameglili najbolj sporne pojave fašističnega gibanja in režima ter izkušnje fašizma izenačili z mnogimi drugimi, ki jih je Italija doživela v času svoje enotne zgodovine. Komemoracija, ki naj ni praznična, temveč historična – to nalogo imamo kot zgodovinarji –, pomeni v prvi vrsti oživitvev spomina na vse, kar je fašizem predstavljal v Julijski krajini in drugod.

## Kaj je fašizem?

Fašizem je bil v prvi vrsti nasilje, sprva škvadristično, nato državno, pri čemer drugo nikoli ni popolnoma nadomestilo prvega: še v drugi polovici 30. let, medtem ko so sodišča odrejala pripore, zaporniške kazni in usmrtitve, so škvadristi ubijali z golimi rokami, kot se je na grozljiv način zgodilo z Lojzetom Bratužem.

Poleg tega se fašizem ni uveljavil samo ali predvsem s pomočjo nasilja, temveč je bil tudi produkt krize, ki je pregazila demokratične institucije; bil je eden od simptomov bolezni demokracije, ki je med obema svetovnjima vojnima zajela celotno Evropo, z redkimi izjemami. Danes je mednarodni kontekst na našo srečo popolnoma drugačen: vendar nas ravno ta zgodovinska izkušnja napeljuje, da z zaskrbljenostjo gledamo na izčrpanost institucij, prezir do parlamentarne demokracije, nestrpnost do sistema protiuteži in

jamstev, ki so ga ustavodajni organi ustvarili ravno zato, da bi se izognili morebitnim avtoritarnim težnjam. Zgodovina se nikoli ne ponovi, toda če se iz nje lahko kaj naučimo, je to nauk, da lahko takšne krize vodijo k nepredvidljivim izidom in da imajo sile, ki so običajno zavezane ohranjanju demokratičnih struktur, težave s prepoznavanjem in obračunavanjem z antidemokratičnimi vzgibi, ki se pojavijo v civilni družbi.

Fašizem je predstavljal tudi nestrpnost, radikalno zanikanje pravice do obstoja drugega, naj se je ta definiral na podlagi političnih, nacionalnih ali rasnih lastnosti. Ta nestrpnost je sestavni del fašističnega nazora; sestavni elementi zgodovinskega fašizma so bili še nacionalizem, imperializem in protislovanstvo. Pri rasizmu so stvari bolj zapletene, toda mislim da lahko brez predpostavljajanja avtomatičnih vezi rečemo, da lahko narodna nestrpnost, četudi temelji na kulturnih in ne bioloških konstrukcih, v primerih, ko je privedena do skrajnega radikalizma, značilnega za fašistično protislovanstvo, preoblikuje zavest ljudi do te mere, da postanejo veliko bolj dovzetni za zdrs v rasizem.

Žal nas je danes v Italiji le malo takih, ki smo prepričani v te značilnosti fašizma. Ravno zaradi tega sem mnenja, da je treba vsako priložnost za zgodovinsko obeleževanje izkoristiti, da velikemu delu italijanskega prebivalstva onkraj Soče pojasnimo in pomagamo razumeti, kaj je bil obmejni fašizem in da ta ni predstavljal obrobne vidike ali slučajne nezgode fašističnega režima, temveč je bil eden temeljnih elementov, ki so določali njegov značaj.

## Slovenski upor fašizmu v kontekstu evropskega nasilja

Ta fašistična nestrpnost in nasilje sta vzbudila odpor, predvsem pri tistih, ki so, kot Slovenci in Hrvati v Julijski krajini, trpeli dvojno zatiranje v primerjavi s sodržavljani italijanskega jezika in čustev. Političnemu zatiranju se je namreč pridružilo še narodno. Rezultat je bil globok in močan odpor ne le do fašizma, temveč tudi do same Italije, s katero se je želel fašizem poistovetiti; kar mu je na žalost v veliki meri tudi uspelo.

Četudi so odpor do režima in države čutili mnogi, so se jima le redki uprli, saj okoliščine tega niso dopuščale; zato ni prišlo do množičnega boja, kot se je zgodilo med osvobodilno vojno, temveč do konspirativnega in demonstrativnega delovanja, ki se je za svoje posege posluževalo predvsem dveh orodij, propagande in terorizma. Tu sem mnenja, da se ne smemo bati besed, saj so se podobnih izbir pogosto posluževala gibanja za nacionalno združitev; istočas-



no pa na terminologijo ne smemo obesiti pomenov, ki jih ta nima. Če se na primer ista definicija sklada tako s sunitskimi pokoli v šitskih mošejah kot z nekoliko nerodnimi poskusi Guglielma Oberdanka in njegovih tovarišev, to pomeni, da je pojem pravilen, toda konkretno, kot interpretativna kategorija, ne velja nič, saj nam ne pomaga razumeti specifičnosti pojava.

Za nas je zato veliko bolj uporabno, če se zatečemo k uvidu slavne-ga tržaškega zgodovinarja Elia Apiha, ki je ločil med škvadrastično fazo – kamor spadajo fašistične akcije in reakcije nanje –, ki se začne neposredno po prvi svetovni vojni in zaobjema celotno medvojno obdobje, ter fazo množičnih pokolov, tipično za obdobje druge svetovne vojne in po njej. To pomeni, da je v 20. in 30. letih fašizem uporabil toliko nasilja, kolikor si ga je bilo mogoče zamisliti znotraj tedanjega italijanskega konteksta. Nato pa so se po celi Evropi meje zamisljivega dramatično spremenile. Očitni kvalitativni skok med obema fazama je vezan na pojav obeh svetovnih vojn, ki sta pri ljudeh zapustili različne nauke glede rabe nasilja; to velja na splošno, a še zlasti na vzhodni fronti, kjer je v 40. letih prišlo do nasilnega soočenja med nacistično težnjo po iztrebljanju ter dediščino boljševistične revolucije in stalinskih politik.

### Tragična zgodovinska usoda

Upor, torej, čigar protagonistov se spominjamo letos, je imel anti-fašistično vsebino, a je bil motiviran tudi z iredentizmom. Ko govorimo o iredentizmi, se dotaknemo še enega izmed temeljnih vozlov zgodovinske drame naših mejnih dežel: o drami ne govorim prvenstveno zato, ker bi šlo za dva zrcalna iredentizma, temveč predvsem zaradi njune parabole.

Ko govorimo o iredentizmu, govorimo namreč v prvi vrsti o boju za svobodo, za uresničitev skupnosti, katere del se čutimo, za utrditev tistih nacionalnih načel, ki so v 19. in 20. stoletju postali ključni elementi individualne osebnosti in kolektivne identitete. To dejanje izžareva najvišje državljanske vrline: predanost cilju, zavezanost skupnosti in sposobnost žrtvovanja, ki vodi celo do darovanja lastnega življenja, kot v primeru, ki ga obeležujemo s spominjanjem na bazoviške junake. Toda po zmagoslavni fazi osvoboditve ponavadi nastopi faza afirmacije in vnetost za svobodo se sprevrže v nestrpnost do tistih, ki ne pripadajo zmagoslavni narodni skupnosti.

To ni nekaj samoumevnega, tu ne gre za nikakršen zakon narave, do katerega mora nujno in prav vsakič priti: gre preprosto za dejstvo, da se je natanko to zgodilo na naših ozemljih po obeh svetovnih vojnah, najprej eni, nato drugi nacionalni skupnosti. Če kakor jaz verjamete, da se je temu smrtonosnemu zaporedju zelo težko upreti, a da istočasno ne predstavlja neizbežne usode, potem nas mora spominjanje na protagoniste tistega junaškega in bolečega

obdobja v nacionalni zgodovini ter hkratno zavedanje, kaj se je zgodilo z našima narodom, ko so njihovi napori zmagali, spodbuditi, da se na vse kriplje trudimo razbiti ta začarani krog.

Na žalost se je najhujše že zgodilo, desetletja nazaj, nam pa ostajajo posledice. A lahko še vedno ukrepamo, vsaj na dveh ravneh.

Prva raven je valorizacija na ostanke pluralne preteklosti našega ozemlja, tj. jezikovnih manjšin, ki so preživele velike uravnalovke 20. stoletja. Govorim o valorizaciji in ne o zaščiti, saj vsi vemo, da je ta pojem hinavski, saj se lahko razmeroma maloštevilne manjšine pred asimilacijo zaščitijo le z aktivno promocijo, ki je zavestno neuravnotežena v škodo večinskih skupin.

Druga raven je raven spomina. Spomin, ki nas vsako leto znova priključuje na bazovsko gmajno, je močan spomin, ki je v določenih vidikih temeljen za identiteto neke skupnosti. Toda ta naša zemlja je polna močnih in bolečih spominov, ki pa so strukturno sprti med sabo. Je to bogastvo ali prekletstvo?

### Ozka pot spominjanja

Veliko jih je mnenja, da je spomin bogastvo. V to smo prepričani tisti, ki se prvo septembrsko nedeljo odpravimo v Bazovico, da se skupaj spominjamo tragedije, ki se je tu zgodila. Toda izkušnja tega obmejnega območja priča, da lahko spomin postane tudi prekletstvo, saj je teža preteklosti že večkrat potolkla sedanjost in spomini na bolečino se pogosto izkoriščajo za politične namene. Dileme vsekakor ne pomagajo rešiti predlogi o skupnem spominu, ki postavljajo neuresničljiv cilj, saj subjektivnost spominov ni medsebojno zamenljiva: če že, se da trenutke sinteze, ki niso vezani na narodno pripadnost, doseči na neki drugi ravni, in sicer na ravni zgodovinskih sodb, ki so rezultat kritične analize.

Da bi se izognili slepi ulici, obstaja še druga pot, ki jo je treba hoditi potrpežljivo, korak za korakom. Prvi korak je priznanje obstoja drugih spominov, ki lahko v nekaterih primerih postane resnično odkritje – na splošno s strani Italijanov v odnosih do Slovencev in Hrvatov – človeške in državljanske dediščine, ki jo je večinsko prebivalstvo doslej zelo podcenjevalo. Drugi korak je izkazovanje spoštovanja do bolečih spominov, ki pa ne posega v zgodovinsko in politično oceno. Tretji korak je prečiščenje spomina, pojem, ki sam na sebi nima religioznega pomena, saj pomeni preprosto biti pripravljen upoštevati tudi temne plati lastnega spomina, do katerega kljub temu ostajamo solidarni.

Pot je ozka, a nekateri se napotijo nanjo. Pomembno dejstvo: na to pot so se v zadnjih letih podale tudi državne institucije. Koraki so majhni, a kdor se hoče povzpeti na vrh, ve, da je najbolj modro nadaljevati polagoma. ×

PREVOD: IVANA KAVČIČ

*Raoul Pupo je italijanski zgodovinar, profesor na Univerzi v Trstu, avtor številnih znanstvenih del o istrskem eksodusu in povojnih pobojih v Julijski krajini. Zapis je nastal na podlagi govora v italijanski, ki ga je imel avtor septembra 2010 na komemoraciji ob 80-letnici bazoviških žrtev.*

# Pozabljeni predhodnik Nove Gorice

Nekoč je tam stalo Novo pokopališče

BLAŽ KOSOVEL

**Kot Novogoričana so me že od malih nog privlačili trije nagrobni kamni, postavljeni v malem parku med avtobusno postajo in spomenikom Edvardu Rusjanu. Trije nagrobniki; na enem je izpisano ime Michael Hertlein. Imeti nagrobnik z imenom sredi mesta – kako zanimivo! Zato sem tega Hertleina od nekdaj obravnaval kot nekakšnega častnega meščana, kot osebo, ki jo vedno spoštljivo pozdraviš, ko greš mimo nje. Tako tudi nisem nikoli zares preizprašal dejstva, da se sredi mesta, meni nič tebi nič, nahajajo nagrobniki**

Ko pa sem kasneje izvedel, da je mesto dejansko zgrajeno na pokopališču – poleg tega pa tudi na močvirju – mi nikakor ni bilo jasno, zakaj je ta podatek nekakšna javna skrivnost in zakaj se ga mnogi prebivalci dejansko sramujejo. Nisem mogel razumeti, zakaj tega dejstva mesto ni obrnilo sebi v prid in zakaj ni polno turistov, ki iščejo nekdanje pokopališče; zakaj ni polno filmskih ekip, ki snemajo grozljivke, kjer se iz močvirja in grobov dvigujejo gnili mrtveci. A po drugi strani je še bolj presenetljivo, da mnogi prebivalci tega dejstva enostavno ne poznajo. Mesto, ki boleha zaradi pomanjkanja zgodovine, je svojo predzgodovino pozabilo oziroma se je sramuje. Prvi korak je zato ravno odpreti skrita dejstva; z njimi ne smemo biti obremenjeni, temveč jih je treba enostavno sprejeti. V nadaljevanju se bomo zato posvetili tej zamolčani predzgodovini prostora, na katerem je bilo pred manj kot 70 leti zgrajeno novo mesto. Na ozemlju, kjer je danes Nova Gorica, je med letoma 1880 in 1916 stalo pokopališče (stare) Gorice, imenovano Novo pokopališče, bilo je veliko šest hektarjev, v 36 letih njegovega obstoja pa naj bi na njem pokopali

kar 28.000 ljudi, torej dvakrat več kot jih danes živi v mestu brez okolice. A zakaj so pokopališče sploh preselili na to lokacijo in zakaj so ga po tako kratkem času spet umaknili drugam?

## Selitev pokopališča iz današnjega Parka spomina

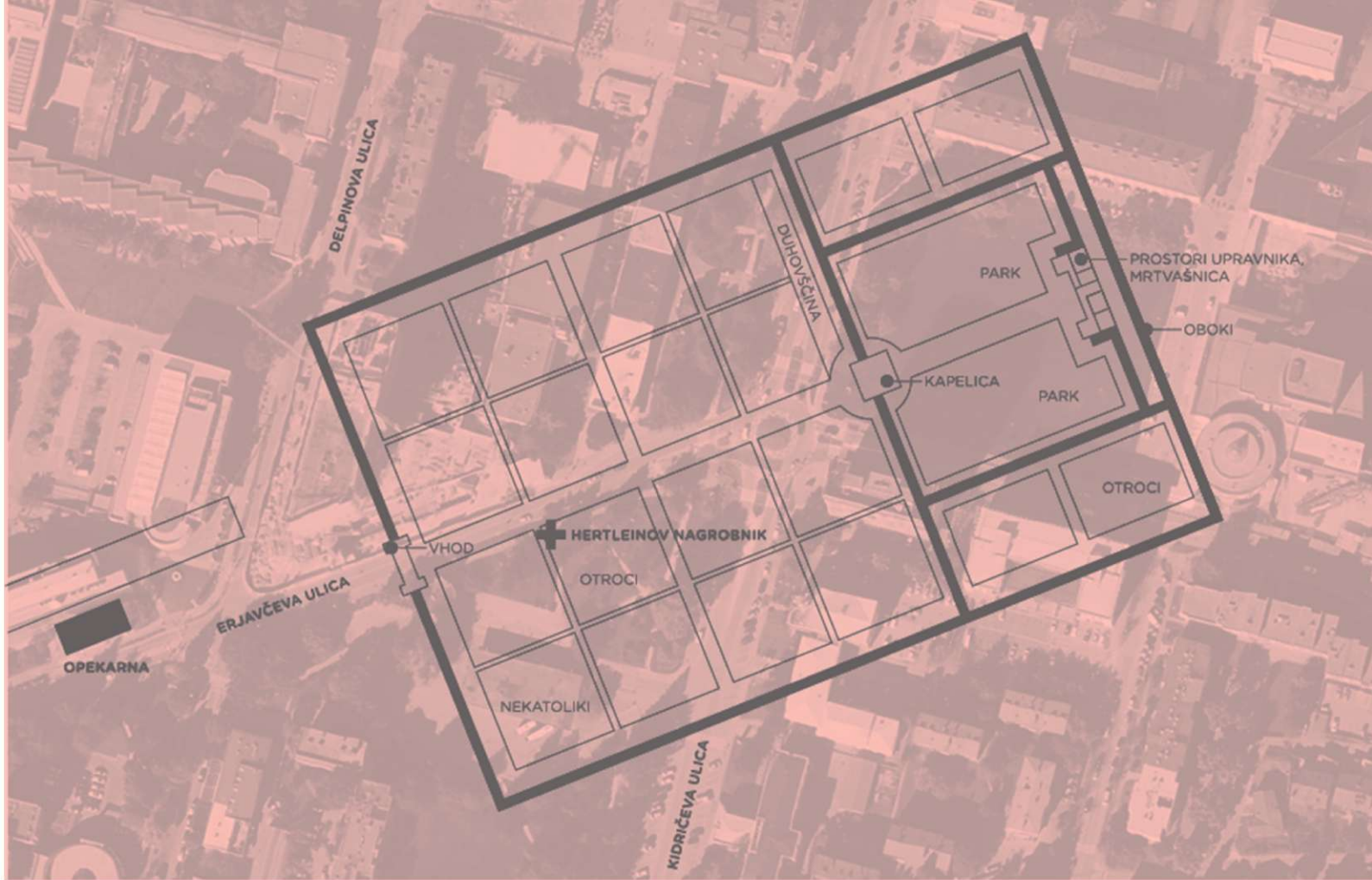
Prejšnje goriško pokopališče je bilo pokopališče Svetega križa; stalo je tam, kjer je danes Park spomina ob Korzu. Bilo je prvo mestno pokopališče v mestu. Tipi pokopov, značilni za sodobna urbana pokopališča, so namreč nova iznajdba. Vse do moderne dobe so bila pokopališča v cerkvah in okoli njih, ko pa se je prostor zapolnil, so kosti enostavno izkopali in jih preselili v skupne prostore. Tako so nastale znamenite katakombe v Parizu in Neaplju oziroma okrasje v cerkvi v Kutni Hori na Češkem. Pokojniki so torej stoletja ležali pod mesti, kjer so živeli njihovi nasledniki. Povečanje števila prebivalstva v mestih pa je prineslo tudi povečano skrb za higieno in s tem zavest o neprimernosti prevelikega druženja mrtvih in živih teles. Tako leta 1783 Jožef II. prepove pokope znotraj cerkva, v Franciji pa že od leta 1765 naprej zahtevajo pokopavanje izven mestnega območja. Ko leta 1797 Gorico zasedejo francoske čete, se takšne ideje razširijo tudi v naše konce: leta 1827 odprejo pokopališče Svetega križa. Pokopališče je bilo zamejeno z zidom, edini vhod vanj pa je bil iz današnje ulice Duca d'Aosta. Trideset let kasneje cesar napove izgradnjo železnice Videm-Trst, prvi vlak pa pripelje v mesto leta 1860. Postajo postavijo izven mesta, do nje pa zgradijo veličastno alejo, današnji Korzo, ki poteka točno ob pokopališču, na nasprotni strani od njegovega vhoda. Odprtje Korza in takratna gospodarska

rast v mestu spodbudijo gradnjo veličastnih vil in palač na novi mestni magistrali. Nove zgradbe hitro obkrožijo tudi samo pokopališče: toda bogatim stanovalcem družba mrtvih nikakor ni po godu, zato zahtevajo od mesta, naj najde drugo lokacijo za pokopališče – najbolje čim dlje stran.

Mestna uprava se tako odloči za lokacijo, oddaljeno dva kilometra severozahodno od mesta, v bližini sosednjega Solkana, do pokopališča pa zgradijo tudi novo Pokopališko ulico, svečano alejo s kostanjevimi drevoredom. Z deli na novem pokopališču začnejo junija 1977, odprejo pa ga v ponedeljek, 1. septembra 1880. Imenujejo ga Novo pokopališče. Prvi pokopani je pet mesecev in enajst dni star otrok. S tem opustijo prejšnje pokopališče, ki pa ga dokončno zaprejo šele zadnji dan leta 1890. Takrat je bilo namreč v navadi, da je pokopališče še deset let po koncu uporabe ohranilo status svetega kraja, nato pa so prostor namenili za druge potrebe. Ko je torej preteklo deset let, so v sredini takrat že bivšega pokopališča Svetega križa izkopali veliko jamo, v katero so zmetali vse preostale grobove in okostja, ki jih ni nihče preselil oziroma vzel (tudi izkop pokojnih je imel svojo ceno, ki si ga vsi niso mogli privoščiti), vse skupaj so zasuli in nato na vrhu začeli urejati današnji park.

## »Kopališče za mrtve«

Vsekakor je zanimiv podatek, ki ga omenja takratni časopis *Soča*, da dobijo ob začetku gradnje Novega pokopališča »mertvaške kosti iz onih časov, ko so pri nas bili Francozi«. Kaj več o tem mi – vsaj zaenkrat – ni uspelo izvedeti. Veliko več pa lahko preberemo o tem, da pokopališče »nima srečno odbrane lege in katero, kakor v občo sliši-



Točna lokacija pokopališča. V shemi so s tankimi črtami ločena posamezna grobišča, odebeljena črta pa označuje oboke in zunanje zidove. Križ označuje današnjo pozicijo Hertleynovega nagrobnika. Na levi strani pred pokopališčem so bili prostori opekarne, kjer so ilovico žgali v glino. V zadnji ohranjeni stavbi, najverjetneje najstarejši zgradbi v Novi Gorici, je danes galerija Frnaža in Dom krajevne skupnosti. Reprodukcijski načrt pokopališča je nastal po načrtu iz članka Micheleja di Bartolomea v 89. številki revije *Isonzo/Soča* (dec. 2010/jan. 2011). GRAFIKA: KATJA PAHOR

mo, Goričanom ne bo priljubljeno» (Soča, 1880). Kot sem že omenil na začetku, je Nova Gorica zgrajena na pokopališču in močvirju. Zemlja na tistem prostoru je bila namreč večinoma ilovnata, kar pomeni, da voda ni dovolj pronicala v podtalnico, zaradi česar se je pri velikih nalivih zadrževala na površju. Na neprimernost lokacije so mnogi opozarjali še pred začetkom gradnje, a vse je bilo zaman. Za obrambo pred temi kritikami je mestni svet določil svojo strokovno komisijo, ki je lokacijo preučila in ugotovila, da je vse v redu. A kljub strokovnim ocenam se je zgodilo ravno tisto, kar so mnogi napovedovali: trupla sploh niso trohnela, temveč samo gnila in zatorej ostajala cela še več kot deset let po pokopu,

ki velja za skrajno obdobje razpada telesa pri normalnih pogojih. Zato Soča tudi zapiše, da Goričani svoje mrtve ne pokopljejo, temveč jih pravzaprav »v kopel devajo«, nekaj let za tem pa pokopališče označi za »Kopališče za mrtve«. Voda je namreč dejansko zalivala grobove.

Tako je leta 1895 nesreča »hotela, da smo imeli letos deževje. Skupni grobovi so bili polni vode. Da bi občinstvo ne gledalo tega slovečega nestvora laško-liberalnega mestnega zastopa, so ga pokrili z deskami, da bi ljudje ne videli, kako polni so vode. Jeden mož je pumpal vodo iz grobov! – Tudi otroški grobi so bili pokriti z deskami! Jasno je torej, da je vendar že čas, da bi se začelo resno misliti bodisi na korenito izsušenje ali na preložitev pokopališča. – Obi-

skovalci so ostro grajali sedanje stanje. Naj torej poskrbijo oni, ki so v to poklicani! Voda s pokopališča teče v Koren, a ta skozi mesto! Gospodinje, pazite, da vaše perice ne peró v Kornu!» (Soča, 8. 11. 1895).

Poleg samega dejstva, da je bila zemlja ilovnata, je še večjo težavo predstavljalo dejstvo, da se je podtalnica zlivala v bližnji potok Koren, ki teče skozi Gorico. Čeprav je potok dandanes sicer skoraj v celoti pozidan in je tudi zares postal kanalizacija samega mesta, je bil takrat pomemben del mestne krajine, ki ga lahko opazimo na mnogih slikah tistega časa. Osnovni razlog za oddaljenost pokopališča je higiena; toda skrb za higieno pomeni tudi upoštevanje vodnih tokov in prepustnosti same zemlje.

Ravno zato je bila lokacija Novega pokopališča enostavno najslabša možna odločitev, pa čeprav je bila od mesta oddaljena dva kilometra: vsa voda iz tistega območja, skupaj z odplakami iz pokopališča, na katerem gnijejo mrtvi, je naposled pritekla v samo mesto.

Mestne oblasti so poskušale urediti, da bi voda odtekala primerno, a kljub veliko vložene denarja so bili vsi poskusi neuspešni. Mesto je torej moralo najti način, »kako osušiti mokrotno pokopališče. Kmalu si je omislilo novo nedostojnost. Razkopalo je prostor, kjer se pokopujejo odrasli in otroci, položilo precej globoko debelega kamenja, nato drobnejšega in slednjič zemljo, izkopalo dva globoka, recimo vodnjaka, kamor naj bi se stekala voda, da bo pokopališče bolj suho. Res se že steka, sesalnica jo goni na površje, koder je tekla poprej po jarku, na še ne rabljen del pokopališča, a sedaj teče po jarku, na nižji del pokopališča. Kdor opazuje vodnjak od blizu, zapazi, da z vodo se stekajo vanj tudi tekoči ostanki mrličev. Že sedaj po zimi je težko prenašati smrad, ako se pogleda v vodnjak, kaj pa bo v vročih dneh? Jarek, koder teče izsesana voda, je ves rumen« (Soča, 14. 2. 1896). A že naslednji teden posebna komisija zopet pregleda teren in je z videnim »jako zadovoljna«.

### Ne voda, šele soška fronta ga preseli

Pokopališča pa niso opustili zaradi slabe zemlje, ki je onemogočala normalen tokokrog trohnjenja trupel v zemljo. Leta 1915 se namreč začne Soška fronta, ki poteka ravno po tem ozemlju. Fronta se ne ozira na grobove in grobnice, ki jim prej služijo kot obrambni zakloni pred nasprotnikovimi izstrelki, granate pa iz zemlje mečejo še cele krste z neiztrohnjenimi trupli. Vojaki torej umirajo v družbi gnilih trupel. Novo pokopališče je fronti v napoto in zato se mestna oblast odloči, da ga je potrebno preseliti. Svoje mesto dobi za kratek čas ob današnji ulici Vittorio Veneto, takrat imenovani Šempeterska ulica (gre namreč za cesto, ki povezuje Šempeter z Gorico). Poimenujejo ga »Pokopališče herojev«. Že leta 1918 pa pokopališče zaradi nestrinja-

nja tamkajšnjih prebivalcev preselijo na današnjo lokacijo med vrtojbenkim mejnim prehodom in travnikom, od koder je prvič poletel Edvard Rusjan. Pokopališče je posvečeno 16. junija, prvi pokop pa opravijo 26. junija.

Vendar na novo lokacijo ne preselijo vseh grobov. Ogromno jih ostane na stari lokaciji; med drugim tudi zato, ker pokojni nimajo nikogar več, ki bi lahko poskrbel zanje. Po vojni je pokopališče opuščeno in skorajda popolnoma uničeno, voda pa zaliva številne grobove in bojne kraterje. Takšno je torej ozemlje, na katerem začnejo trideset let kasneje graditi novo mesto. Izgradnja Nove Gorice na nekdanjem Novem pokopališču ne prizanese njegovim ostankom, saj se grobovi in trupla odnašajo kar z buldožerji, ki se ne ozirajo preveč na pokojnike. Oblasti se tudi lotijo korenite izsušitve močvirij, med drugim z zasaditvijo topolov. Mimogrede, na prvotni namen topolov, ki črpajo veliko vode, so pozabili tudi sami prebivalci mesta. Pred nekaj leti so zaradi alergij na cvetove zahtevali posek dreves na travniku pred nebotičnikom, kar je vodilo v ponovni nastanek močvirja pred občino.

### Nova Gorica na Novem pokopališču

Partijski vrh se je na koncu odločil med dvema lokacijama za izgradnjo Nove Gorice: poleg izbrane lokacije je bilo namreč v igri tudi Vrtojbenko polje. Med mnogimi kriteriji je bila odločitev sprejeta tudi zato, ker je zemlja pod današnjo Novo Gorico manj rodovitna kot na Vrtojbenkem polju, želeli pa so poudariti tudi zveznost med starim in novim mestom, saj še niso dokončno odstopili od ideje, da bo Gorica nekoč priključena Jugoslaviji.

Nova Gorica naj bi tako dejansko postala novi del stare Gorice, ki pa se s staro veže ravno s cesto, ki je vodila na pokopališče. Vzpostavitev kontinuitete med mestoma so želeli doseči z navezavo na bivše pokopališče. Še danes je edina skupna cesta med obema mestoma ravno nekdanja Pokopališka ulica (sicer obstaja še skupen trg, ki pa dejansko še ni tudi enoten). Danes cesta sicer nosi dve imeni: na italijanski se ime-

nuje Škabrijelska ulica, saj vodi proti hribu Škabrijel, na slovenski pa Erjavčeva ulica, po najbolj znani osebi, pokopani na novem pokopališču. Fran Erjavec je umrl leta 1886, njegov grob pa so na novo pokopališče prenesli leta 1932. Današnji spomenik Erjavcu je sicer v bližini nekdanjega groba, ki se je nahajal nekje pri lokaciji, kjer danes stoji spomenik Edvardu Rusjanu.

A kje natanko je sploh stalo pokopališče? Nahajalo se je ravno med spomenikoma Rusjanu in Erjavcu: med današnjim Eda centrom in avtobusno postajo je stal veličasten vhod. Pokopališče je merilo 299 x 200 metrov, njegovi robovi pa bi danes stali približno takole: sprednji desni rob bi stal na travniku za 11. peronom avtobusne postaje, zadnji poleg okroglega stebra gledališča pri stopnišču do bara na terasi, zadnji levi rob bi našli nekje za Vrtnico, za občinsko stavbo in za stavbo banke, sprednji levi rob pa za osnovno šolo poleg vhoda v parkirišče Hitove poslovne stavbe. Pokopališče je bilo razdeljeno na 20 območij, pri čemer je bil del ob osrednji cesti rezerviran za premožnejše pokojnike, delilo pa se je tudi glede na druge kategorije. Tako je bilo na območju današnje avtobusne postaje območje, rezervirano za pokop nekaterih, sosednji predel, prav tam, kjer je danes park z omenjenimi tremi nagrobniki, pa je bilo mesto, prihranjeno za dojenčke. Dojenčke so pokopavali tudi na zadnji desni stranici, torej med gledališčem in stavbo SKB na robu osrednjega travnika. Današnji travnik pa je tudi takrat služil kot park znotraj pokopališča. Na stičišču med Erjavčevo in Kidričevo cesto, se pravi tam, kjer je danes postavljen Pogačnikov zdravilni kamen in obeležje ob tisočletnici Solkana in Gorice, je stala osrednja kapelica in mrliška vežica, na zadnjem robu, torej na travniku med vhodom v občinsko stavbo in vhodom v gledališče, pa je bila postavljena zgradba, v kateri je prebival upravnik pokopališča s svojo družino.

Kot kaže, so torej določeni deli Novega pokopališča ohranjeni tudi v Novi Gorici: pokopališki park je namreč danes travnik pred občino, kapela pa stoji ravno na stičišču osrednjih mestnih linij, današnje Kidriče-

ve in Erjavčeve ulice. Ravnikarjev osnovni načrt za Novo Gorico se je namreč vezal le na eno takrat obstoječo cesto v prostoru, in sicer ravno na nekdanjo Pokopališko ulico, zato je ta tudi edina cesta, ki ni pravokotna z ostalimi. V corbusierskem duhu ima namreč celoten mestni plan le pravokotne in vzporedne ulice. Ob tem pa velja omeniti, da je to sovpadanje pravzaprav zanimivo naključje. Pri projektiranju novega mesta Ravnikar namreč ne izhaja iz pokopališča, saj je osrednja magistrala, današnja Kidričeva cesta, postavljena v liniji s spomenikom padlim v Veliki vojni, ki ga je Max Fabiani postavil na nižji vrh Svete gore. Hkrati je magistrala, in z njo tudi ostale ulice, vzporedna z železniškimi tiri. Tako se vse ulice v mestu, razen same Erjavčeve, tako ali drugače vežejo na tire. Mestni načrt je torej Ravnikar prilagodil liniji železnice, ne pa naravni in kulturni krajini okolice. Hkrati pa je pokopališče izbrisal tako, da je mesto postavil točno nanj, da je mesto postavil točno nanj.

### **Pozabljeno mesto spomina in pomniki brez konteksta**

Ob vsaki prenovi osrednjega dela mesta se najdejo mnoga okostja in nagrobniki. Te ostanke preprosto odložijo, tako da se potem dobesedno valjajo naokoli po mestu. Oblikovanje parka, kjer stojijo danes tisti trije nagrobniki, se zgodi kasneje; na današnja lokacija jih postavijo ravno kot način spomina na pokopališče. Nagrobniki, ki so ostali na bivšem pokopališču zato, ker niso imeli nikogar, ki bi se jih spominjal in preselil, so ravno iz tega razloga postali spomenik celotnega pokopališča. Pozabljeni nagrobniki pozabljenega pokopališča so zdaj spomin te pozabe. A težava pri tem je, da ni nikjer nikakršne table, nikakršne razlage, ki bi te nagrobnike umestila v okolje in s tem kontekst mesta. Gre torej za spomin, ki ga je sram samega dejstva, da bi se moral spominjati.

Sicer pa ima Nova Gorica kar nekaj umetniških interpretacij pokopališča, vendar spet brez nujno potrebne spremne besede. Gre namreč za tri skulpture iz serije kipov, ki so nastali v sodelovanju med Hitom in

občino: kip Matjaža Počivavška na travniku pred občino, ki se postavlja v poseben nekrodialog z občinsko stavbo, kip-fontana Mirsada Begića ob robu občinske stavbe, nekakšen obratni brodar Haron, ki odpira novogoriško podzemlje in ga morda želi osvoboditi. Tretja javna plastika pa je kip Mirka Bratuše na Erjavčevi ulici, devet glav, ki so na turu skočile iz zemlje, »podstavek« kipa pa so le tanke črte iz kamna, kot da bi bile zareze z nožem v zemljo. Kip je sicer ironično postavljen nasproti Aleji slavnih mož, zaporedju skulptur, ki se vijejo po celotni Erjavčevi ulici, od spomenika Erjavcu pa vse do meje; a že ta aleja je na neki spomin na nekdanje čase, navsezadnje prav zato, ker je postavljena ravno na nekdanji Pokopališki ulici. Razpisni pogoji niso imeli nobenih tematskih omejitev, a kar tri v seriji petih naročenih del se tako ali drugače dotikajo ravno pokopališča. Ob tem velja omeniti, da trije kiparji ne prihajajo iz lokalnega okolja, zaradi česar so se lahko neobremenjeno in še posebej brez zadržkov lotili te teme.

Mesto ima torej umetniške interpretacije v samem centru, hkrati pa se prebivalci sploh ne zavedajo, kaj ti kipi sporočajo, mnogi ne slutijo niti tega, da živijo na bivšem pokopališču. Skupna značilnost vseh treh kipov je namreč ta, da so med mnogimi prebivalci izjemno nepriljubljeni, v prvi vrsti ravno zato, ker jim ne pripovedujejo ničesar. Za to pa ne gre kriviti le abstraktnosti del; sam menim, da bi že navadna tabla, ki bi opisala delo, pomenila dober začetek. Poleg tega mislim, da je ob prihajajoči sedemdesetletnici mesta, ki bo septembra naslednje leto, in ob letošnji stoti obletnici zaprtja samega pokopališča danes primeren čas za resen razmislek o njegovem primernem obeležju. Nova Gorica je torej mesto, postavljeno na bivšem pokopališču, pokopališču, ki je skorajda popolnoma izbrisano iz spomina. Na prostoru spominjanja je torej zraslo mesto upanja v boljšo prihodnost. Vendar ali ni mogoče ravno pozaba tega mesta spominjanja tista, ki nam onemogoča polno zaživetvi to prihodnost?×

**Za pomoč pri nastanku prispevka se zahvaljujem Ireni Tul in Tomažu Vugi.**

**Po vojni je pokopališče opuščeno in skorajda popolnoma uničeno, voda pa zaliva številne grobove in bojne kraterje. Takšno je torej ozemlje, na katerem začnejo trideset let kasneje graditi novo mesto. Izgradnja Nove Gorice na nekdanjem Novem pokopališču ne prizanese njegovim ostankom, saj se grobovi in trupla odnašajo kar z buldožerji, ki se ne ozirajo preveč na pokojnike.**

# SEINFELD, POPUSTLJIVI VRATAR

ALJOŠA KRAVANJA

*Nabokov pravi, da je bistvo Kafkove Preobrazbe v načinu, kako se odpirajo in zapirajo vrata v stanovanju družine Samsa. Vsaka pripoved ima svojo mehaniko, ki je ne moremo zvesti na zaplet ali simbolni pomen besedila. Pripoved ima svoje sklepe, svoje osi, svoje tečaje; tečaji Preobrazbe so tečaji vrat Samsovih.*

Nobenega razloga ni za domnevo, da komedija – ali celo komična serija, *sitcom* – ne bi mogla slediti istemu principu kot Kafkova novela. Tako kot se usoda Samse odloči skozi zaporedje pripiranja, škripanja, loputanja in vdiranja skozi vrata, tako lahko tudi serija zgradi svojo mehaniko (ali komiko) na funkcioniranju prehoda. To mehaniko doseže *Seinfeld*. Gledano žanrsko je *Seinfeld* seveda komedija zapleta (dobesedno zapleta: posamezna epizoda *Seinfeld*a je oblikovana kot vzporedno gibanje dveh pripovedi, ki se srečata v končnem *complicatio* ali *punchline*). Toda niti tega zapleta gredo vedno skozi vrata Jerryjevega stanovanja. Jerryjeva vrata niso tema; so portal *Seinfeld*a.

Kdo so liki iz *Seinfeld*a? Kdo so Jerry, George, Elaine in Kramer (in Newman: človek iz podpodja, človek v oklepajih)? Še preden jim serija predpiše njihove značaje in razmerja, jim določi način, kako segajo po kljuki Jerryjevih vhodnih vrat. Biti lik v *Seinfeld*u pomeni: imeti predpisan postopek prehajanja v Jerryjevo stanovanje. Pri samem Jerryju je ta pravica naravna: Jerry je lastnik, Jerry v stanovanju živi, Jerry je kupil zofo in hladilnik. Pravzaprav Jerryja skoraj ne vidimo vstopati v stanovanje: je brez cimrov, nikogar ni, h komur bi sploh lahko prišel. Mehanika prehajanja skozi vrata se zato odpre šele z Jerryjevo prisotnostjo. Jerry je tisti, ki pričakuje obiske; Jerry se javlja na domofon; Jerry je tisti, ki zavije z očmi ob neželenem gostu; Jerry je vratar (vendar drugačen kot pri Kafki). Prehajanje skozi vrata kot problem – se pravi kot nekaj, kar mora pridobiti pravico, kot *questio quid juris* – se prvič odpre šele pri Kramerju. Kramer je nekdo, ki k Jerryju vdira nepovabljen. Prizor je v resnici legendaren: Jerry je zatopljen v pogovor, morda je ravnokar odložil slušalko, ko se vrata sunkovito odpro. Sprva vidimo samo suhljato roko, ki se oprijema kljuko (in najprej se zdi, kot da je roka del opaža); Kramerjevo telo vdre v stanovanje (ker je hodnik kratek, ni jasno, od kod mu zalet) in se v drsljaju ustavi; edini dokaz gibanja je le še nihanje las, sprijetih v en sam svedrast koder, v to edino komplikacijo Kramerjevega obstoja. Vemo, da je Kramer sosed. Saj vendarle živi v stanovanju nasproti Jerryja. Toda njegov položaj v bloku ni jasen. K Jerryju prihaja zato, da bi

uporabil njegov hladilnik, se okopal v njegovi banji, se drl z njegovega okna, telefoniral z dnevne sobe, poleževal na njegovi zofi, kakor da bi njegovo lastno stanovanje ne imelo kuhinje, kopalnice, dnevne sobe in okna. Pozorni gledalec se bo nedvomno spomnil, da Kramerjevega stanovanja ne vidimo, kakor v *Columbu* ne vidimo inšpektorjeve žene. Kramer ima svoj dom zunaj lastnega stanovanja, tj. pri Jerryju. Kramer je *brezdomec znotraj bloka*. Oblečen je v spalno srajco, ki pa je lahko tudi poletna oprava newyorškega postopača. Kramer nima doma; prej je sila udomačevanja. Ko odpre Jerryjev hladilnik, ga ne odpre le zato, da bi iz njega vzel karton mleka, temveč zato, da bi ustvaril prizor »Kramer doma«. Kramer doma pri Jerryju. Kramer doma na hodniku bloka. Kramer doma na ulici New Yorka. Zato Kramer pravzaprav nikoli ne »prestopi« Jerryjevega praga (v istem smislu kot prestopimo mejo neke posesti ali države). Ker je Kramer sila udomačevanja, ne more nikoli vstopiti v neki drugi prostor, ločen od lastnega domovanja. Res je, da je od vseh prijateljev njegov prihod najbolj hrupen. Toda za tem truščem – in za posnetim aplavzom, ki pospremi samo Kramerjev nastop – se skriva neki problem. Kaj so vhodna vrata za človeka, ki je doma povsod? Kramer prakticira zen: pokaže nam, kako iti skozi vrata brez vrat.

V nasprotju s Kramerjem mora George Constanza svoj prihod najaviti prek domofona. *It's George*. – *Come on up*. George nima zagotovljenega vstopa v blok in stanovanje. Je tujec, ki se mora pred vstopom imenovati. A v resnici mu to ustreza: George prihaja k Jerryju zato, ker Jerryjevo stanovanje ni njegov dom. George beži pred lastnim domom; pred hišo svojih staršev, v katero se je moral vrniti po številnih poskusih samostojnega življenja. Ojdip je šel nazaj v Tebe po nujnosti lastne usode; kralj George se vrne k mami zato, ker so ga vrgli iz službe. Jerryjevo stanovanje zato ni nadomestni dom, temveč zatočišče pred domom, je kraj, v katerega George vstopa s pridobljeno pravico, kot prijatelj vratarja, in ne po dednem pravu, kot sin Georgeovih staršev. A to zatočišče pred domom še ni zunanji svet v pravem pomenu besede. Z vidika Georgeovega lastnega doma je obisk pri Jerryju res način, kako »iti ven«. Toda Jerryjevo stanovanje mu hkrati služi kot oporišče, baza ali štab, v katerem lahko načrtuje operacije v resnični zunanosti, tj. v življenju zmenkarij in žensk. Če gledamo *Seinfeld*a pozorno, lahko opazimo, da je obisk pri Jerryju pravzaprav postojanka, na kateri se mora George ustaviti na poti od hiše staršev do zmenka. Pri Jerryju se lahko oddahne od matere, vendar se mu še ni treba soočiti

z žensko. Ko se Georgeova mati začasno razide z njegovim očetom, ji George zabrusi: »Ti nisi tam zunaj (tj. v svetu zmenkarij). Ne moreš biti tam zunaj, saj sem tam zunaj jaz. In če tam zunaj vidim tebe, na svetu ni dovolj napetosti, da bi me z elektrošoki sestavili nazaj v normalno obliko.« Jerryjevo stanovanje ni nič drugega kot utrdba, ki zagotavlja jasno mejo med domom in »tam zunaj«. Zato je George vedno nejevoljen, če v stanovanju najde Elaine. Dobro ve, da med ženskami New Yorka – v tem velikem zunaj – obstaja komunikacijsko ožilje, prepredeno po založniških hišah, drogrijah, masažnih salonih in drugih prostorih ženske družabnosti. Kar sliši Elaine pri Jerryju, sliši tudi dekle, s katero je zmenjen za naslednji večer. Elaine je nasprotje Georgeove matere: je princip pretočnosti, izmenjave, zunanosti. Elaine dela pri knjižni založbi in izdajanje je njena profesija.

Tako kot George se tudi Elaine naznani preko domofona, vendar jo pogosteje vidimo zapuščati kot prihajati v stanovanje. V resnici serija nikoli ne poda zadostnega pojasnila za njeno druženje z Jerryjem. Vemo, da je njegovo bivše deklo. Toda iz nepoznanih razlogov – kajti nič ne kaže, da bi se posebej ujela vsaj kot prijateljca – se vedno znova znajde v njegovem stanovanju. Elaine vselej ravnokar odhaja. Okoli vratu si ovija šal, prijema za torbo, topota s škornji, v pozdrav okrca Georgea ali se namrdne nad Kramerjem, od Jerryja se odvrta brez besed, prestopa prag, loputa z vrati. Glagol »zapuščati« pozna Elaine samo v nedovršni obliki. Jerryja ni zapustila, temveč ga zapušča. Vemo, da je nedovršno gibanje bistveno vezano na idejo kontinuuma. Tekmovanje med Ahilom in želvo lahko generira paradokse kontinuuma samo pod pogojem, da tekmeča tečeta v nedovršnem vidu. Paradoks obstaja, dokler Ahil želvo *dohiteva*; ko jo *dohiti*, paradoks izgine. Gibanje Elaine zariše podoben paradoks. Elaine hoče pokazati, da je neko gibanje, ki je po svoji naravi dovršno – gibanje prekoračitve pragu, meje ali tega, kar so Grki razumeli s *peras* – mogoče izvesti tudi v nedovršni obliki. Elaine ne prekorači Jerryjevega pragu, Elaine ga prekoračuje. Šele na tej podlagi se razjasni pozitivni pomen, ki ga lahko v življenju moškega zavzame figura bivšega dekleta. Bivše deklo ne more biti prijateljica v polnem pomenu besede. A očitno tudi ne more biti tvoje deklo. Edino razmerje, ki ga lahko privzame do tebe, je potemtakem odnos nenehnega odhajanja čez tvoj prag. »I was just leaving.« Elaine pogosto opozarja. To je več kot muha delovnega dekleta; je temeljna formula njenega odnosa do Jerryja; vendar tudi neka dialektika meje.

»Hello, Newman.« Newman je edini lik, ki ob prihodu dobi Jerryjev pozdrav. Njegovo tolsto telo obstane med podboji; nemudoma razume, da mu pozdrav v resnici odreka dobrodošlico. Ni Jerryjev prijatelj, a nekakšno zaveznitvo ga združuje s Kramerjem. Newman ima globoko poznavanje bloka. Ko se pojavi na Jerryjevih vratih, je jasno, da prihaja iz drobovja stavbe ali iz »podpodja«, če uporabimo natančno besedo F. M. Dostojevskega. Med podom in tlemi je votla plast, ki jo naseljujejo prah, miši in Newman; in iz pobliskavanja v njegovih očeh je očitno, da zavida vsem tistim, ki se imajo pravico premikati v prostorih nad tem slojem (Elaine,

**Biti lik v Seinfeldu pomeni: imeti predpisan postopek prehajanja v Jerryjevo stanovanje. Pri samem Jerryju je ta pravica naravna: Jerry je lastnik, Jerry v stanovanju živi, Jerry je kupil zofo in hladilnik. Pravzaprav Jerryja skoraj ne vidimo vstopati v stanovanje: je brez cimrov, nikogar ni, h komur bi sploh lahko prišel. Mehanika prehajanja skozi vrata se zato odpre šele z Jerryjevo prisotnostjo. Jerry je tisti, ki pričakuje obiske; Jerry se javlja na domofon; Jerry je tisti, ki zavije z očmi ob neželenem gostu; Jerry je vratar.**

Georgeu, Kramerju). Toda njegova zamera ima poleg globine še neko drugo razsežnost. Newman je poštar. Poštarju se odpre, se ga pozdravi, z njim se opravi neko transakcijo, nato se ga odslovi. Pri tem procesu se ga vseskozi obdrži pred pragom vrat. Ista razdalja ločuje Newmana od Jerryjevega stanovanja: ko izmenjata tistih nekaj sovražnih besed, mora Newman kot dober poštar stati pred vrati. Včasih stopi na prste in poškili Jerryju za hrbet, da bi videl vse te fotelje, zofo in hladilnike, ki se bohotijo nad podpodjem – a praga ne prestopi. Od Jerryjevega stanovanja ga torej ločuje dvojna meja. Po eni strani se Newmanovo lastno prebivališče, njegova luknja, prirejena potrebam človeka-miši, nahaja v plasti pod drugimi stanovanji v bloku; a po drugi strani se Newman-poštar giblje tudi pred vhodom v ta stanovanja. *Newman je pod podom in pred pragom Jerryjevega stanovanja*. Jerry se ga boji. Dobro ve, da ta dvojni mejni položaj zagotavlja Newmanu neko taktično prednost. Ker se nahaja v globočini pod drugimi stanovanji, Newman sliši, da je življenje nad njim sestavljeno iz greha; toda ker je poštar, ima hkrati zmožnost, da novico o tem grehu raznosi od vrat do vrat. Stvari, ki jih Jerry stori in reče v svojem stanovanju, se vrnejo k njemu od zunaj; v tem zavoju prepozna delo poštarja-miši: »Newman!« sikne v gnusu – vendar greh je še vedno njegov in Jerry bi bil odrešen tedaj, ko bi mu uspelo enkrat reči: »Seinfeld!«

*Preobrazba* ni edino Kafkovo besedilo, v katerem ima prehod odločilno vlogo. Kot vemo, je Kafka napisal kratko parabolo – vključil jo je tudi v *Proces* – o možu z dežele, ki ga vratar ne spusti čez vrata postave. Jerryjev osnovni greh je v tem, da je popustljiv vratar. Njegove odrešitve si pravzaprav ne želimo. V svoje stanovanje ne spušča le vedno novih žensk, temveč tudi Kramerja, Georgea in Elaine. Prepustnost njegovega vhoda je osnovni pogoj za komični *complicatio*, tj. za zaplet, v katerem se pomešajo življenja teh posameznikov (ali *singles*, rečeno v jeziku zmenkarij). Larry David je napisal novo parabolo o pragu zakona. »Mož z dežele pride pred vrata postave. – *Come on up!*«<sup>x</sup>

ZAROTA



Vemo, kdo so zarotniki. Možje sedijo v sejni dvorani – ali morda jedilnici – nekega starega dvorca. Luč je pridušena; na mizi počiva več parov sklenjenih rok, nad njimi je mogoče razločiti obrise metuljčkov in kravat, obrazi so samo nakazani. Izmenja se nekaj hripavih besed. Možje so zadovoljni; dosegli so dogovor. Drug za drugim zapustijo dvorano: vsak s svojim interesom, svojo nalogo, pred izhodom preverijo, da tudi s svojim klobukom.

Za takšnimi omizji se odloča o usodi sveta. Odredi se zaplinjanje z izpuhom avionov, utrdi se judovska nadvlada, kokakola postane za odtenek bolj strupena; na grbu držav se pojavi nov trikotnik, na grbo narodov sedejo novi prostožidarji. Pred to oblastjo se lahko ljudstvo brani samo na en način. O njej mora govoriti. Njeno spletko mora iztrgati iz temnih kabinetov in jo razodeti na svetovnem spletu; iz črt na nebu (kot iz velike dlani Leviatana) mora razbrati nakane svetovnih vlad; z eno besedo, ljudstvo si mora ustvariti teorijo.

Naslednja številka Razpotij bo posvečena zarotam. Poskušali bomo pokazati, zakaj si ljudje pojasnjujemo svet z zarotami, zakaj je zarotniško mišljenje tako nalezljivo in zakaj se k njemu ne zateka le neuka množica, temveč tudi intelektualci. Zarota pa ni le razlaga sveta. Z njo se sprosti človeška domišljija; v Obami ne vidi le pritepenca iz Kenije, temveč tudi Antikrista; v modri krvi monarhov odkrije hlad nezemljanske rase, »reptilov.« Zarotniški duh je baročen. Naše pisce vabimo, da popišejo njegove stvaritve. Zanimajo nas zgodovinske genealogije, ki bodo prikazale rodovnike posamičnih zarot (judovske, prostožidarske). In naposled, dobrodošli so tudi članki, ki zarotniškega duha ne bodo pojasnjevali, popisovali ali polemizirali z njim, temveč bodo dopuščali možnost, da ima ta duh prav. Da bi lahko pisali o nekem mišljenju, moramo njegovi resničnosti pustiti priprta vrata; to je izziv, ki ga pred nas postavlja zarota.

**PRIKLJUČITE SE NAŠEMU KROGU. VAŠE PRISPEVKE SPREJEMAMO DO 1. 3. 2016.**

# Kako sem postal Čehoslovak

MIKOLA RJABČUK



*Poletne počitnice smo vsako leto preživljali v improvizirani počitniški hiši; dovolj veliki, s štirimi sobami in ločenima vhodoma. Bila je to hiša našega starega očeta in matere, v okolici Lucka. Tam nas je bilo veliko: moj brat in oče, moji bratrance, njihovi starši ter seveda dedek in babica, ki sta invazijo stoično prenašala in se je celo iskreno veselila. Dnevi so bili dolgi in sončni in življenje brezoblačno. Uživali smo v brezskrbnosti, se zalagali z njo za celo življenje, plavali v reki, lovili ribe, tekali za žogo, plezali po drevesih in si do poznih nočnih ur ob ognjišču s pečenim krompirjem pripovedovali srhljive zgodbe.*

Imel sem petnajst let in se nisem preveč ukvarjal s politikom. V naši počitniški hiši nismo imeli niti televizije in, kar je najpomembnejše, sploh je nismo potrebovali. V nasprotju z nami so starši in dedek poslušali glasove iz starega radia, pomešane z lažnivo propagando. In ne glede na to, kako smo bili zaposleni z lastnimi pomembnimi opravki, smo čutili, da se v svetu, ki nam je bil nerazumljiv in nezanimiv, dogaja nekaj hudega. V našo zavest so z vseh strani prodirale umazane besede kot so »ultimat«, »sovjetska nevarnost« in »kontrarevolucija«. Čutili smo, da so to prav tiste besede, zaradi katerih so naši starši napeti in prisiljeni v molk ali spremembo teme vsakič, ko se jim približamo. Bili so sovjetski državljani, mi pa njihovi sovjetski otroci in zelo očitno si niso želeli, da bi slišali njihove politične razprave. Slutili smo, da se na Češkoslovaškem in v okolici dogaja nekaj slabega, nekaj, kar bi se lahko vsak trenutek razvilo v vojno, ne glede na to, kako nesmiselno je to zvenelo pod milim nebom sredi rajskih poletnih počitnic.

In ko je sovjetska vojska vkorakala na Češkoslovaško, smo videli naše starše povsem potrte – kot da bi bili tudi sami Čehoslovaki, njihova vlada je padla, državo so spet okupirali tujci. Neverjetno pa je bilo, da nas njihova pozicija ni prav nič presenečala.

Naši starši niso bili disidenti, ampak – tako kot večina zahodnih Ukrajincev – nikoli niso čutili posebne simpatije niti do Sovjetov niti do Moskve ali komunizma. Kot večina zahodnih Ukrajincev so kazali navidezno lojalnost do režima, ko je bilo potrebno sodelovati v njegovih obredih. V zasebnih pogovorih, v vsakdanjem življenju niso varčevali s pikrimi besedami v zvezi z vlado, sistemom in celotnim sovjetskim režimom. Kot običajni starši nas niso želeli vzgojiti v profesionalne antisovjete, obsojene na nevarne konflikte s policijskim redom. Z nami se niso nikoli pogovarjali o politiki, prav nasprotno, tem pogovorom so se želeli na vsak način izogniti. Vendar smo v njihovih nehotenih replikah, gestah, grimasah in spontanah reakcijah na uradno propagando čutili globok odpor do sistema in njegovega simboličnega šunda.

\*

Že v zgodnjih šolskih letih, ko sem se začel zanimati za hokej, sem opazil, da niti oče niti stric ne navijata za zvezdniško in nepremagljivo sovjetsko ekipo. Pravzaprav sta vedno navijala za nasprotnike, enkrat za Švede, drugič za Fince, tretjič celo za brezupne Švicarje. In jaz, brez kakršnekoli propagande, sem razumel najpomembnejše: to ni naša ekipa. Skupaj z očetom, stricem in vsemi

prijatelji sem jim iz dna duše privoščil poraz. In ko se je to zares zgodilo, ko je čudežna češkoslovaška ekipa raztreščila Sovjete na svetovnem prvenstvu leta 1969, smo medleli od sreče. Jokali smo se, se objemali in poljubljali, v tistem trenutku smo bili Čehoslovaki, čutili smo zadoščanje za tanke na ulicah Prage in za horde vojakov Muravjova na ulicah Kijeva, za Baturin in za Poltavo, pa za lakoto triintridesetega, za vse, vse, vse.

V nekaj letih sem hitro zrasel in, zdi se mi, celo malo dozorel. V zadnjem razredu šole sem že imel vpogled v majav *samizdat* in druge ilegalnosti. Seveda to mojim staršem ni bilo najbolj po godu, zato sem, kolikor sem lahko, svojo podtalno dejavnost skrival. Literaturo mi je dobavljala Irina Kalinec, ki je ravno takrat delala na moji šoli. K poučevanju je niso pustili niti blizu, a ji je tudi na skromnem knjižničarskem položaju uspelo voditi aktivno razsvetljensko ali, kot je to formulirala sama, pridigarstvo delo.

Zanimivo je, da med besedili, ki sem jih dobival, niso bila samo dela Ivana Džube, Valentina Moroza, Jevgna Sverstjuka in Vjačeslava Čornovila, ampak tudi češkoslovaške publikacije iz obdobja praške pomladi, na primer ukrajinski koledar za leto 1968 in dvomesečnik *Duklja* iz slovaškega Prešovega (ki ga vzhodnoslovaška ukrajinska manjšina izdaja še danes). Dobil sem še nekaj lepih knjig te iste založbe, na primer zbrana dela Bogdana Igorja Antoniča in Volodimirja Vinničenka s ključnimi literarnokritičnimi predgovori.

Založnik *Duklje* je v tistem obdobju poleg avtorjev, ki so bili v Ukrajini prepovedani, tiskal tudi prevode najzanimivejših čeških in slovaških avtorjev ter osnovnih gradiv praške pomladi. Iz teh je bilo razvidno, da na Češkoslovaškem ni bilo nikakršne kontrarevolucije, ampak je bil to precej pošten (in dokaj naiven, kot sem razumel pozneje) poskus, da bi zgradili »socializem s človeškim obrazom«. Ti dokumenti so imeli zame posebno vrednost, saj se je vedno več mojih tovarišev vračalo iz vojske z opranimi možgani; med lekcijami iz politike so jih prepričali, da je bila intervencija na Češkoslovaškem nujna, saj naj bi nemška vojska pravkar nameravala prečkati mejo, izdajalski kontrarevolucionarni urad v Pragi pa naj bi jih k temu spodbujal.

Moj naslednji protisovjetski korak je bilo učenje češkega in slovaškega jezika. (Slovaščina je ukrajiniščini bližje, zato je šla lažje v uho.) Cilj je bil jassen: brati knjige in tisk praške pomladi v izvirniku. Vir teh izvirnikov niso bili samo znanci; nekatera dela si lahko dobil v knjižnici ali celo v provincialnih knjigarnah *Družba*, kjer so s prahom prekrita dela Ivana Klíme in Miroslava Holuba ležala poleg zbranih del Ho Ši Minha in Jumđžagina Cedenbala.

Sovjeti so avgusta 1968 iz neznanega razloga uvedli dodatno cenzuro na knjige in tisk s Češkoslovaške. To so storili šele po tem, ko so njihovi tanki že okupirali državo in dodatno cenzuriranje dejansko ni bilo več potrebno. Birokratska inercija in okornost sovjetskega sistema sta imeli svoje prednosti. Na to komično dejstvo sem se spomnil šele trinajst let pozneje, ko so Sovjeti na enak način dodatno cenzuro na poljske knjige in časopise uvedli šele po tem, ko je general Wojciech Jaruzelski razglasil vojno stanje in skladno s tem tudi strogo cenzuro. Seveda, bolje pozno kot nikoli.

**Sovjeti so avgusta 1968 iz neznanega razloga uvedli dodatno cenzuro na knjige in tisk s Češkoslovaške. To so storili šele po tem, ko so njihovi tanki že okupirali državo in dodatno cenzuriranje dejansko ni bilo več potrebno. Birokratska inercija in okornost sovjetskega sistema sta imeli svoje prednosti. Na to komično dejstvo sem se spomnil šele trinajst let pozneje, ko so Sovjeti na enak način dodatno cenzuro na poljske knjige in časopise uvedli šele po tem, ko je general Wojciech Jaruzelski razglasil vojno stanje in skladno s tem tudi strogo cenzuro. Seveda, boljše pozno kot nikoli. Naj Gospod nekje tam blagoslovi *post factum* sovjetske ideologe in birokrate za njihovo neumnost in nespretnost.**

Na kratko, naj Gospod nekje tam blagoslovi *post factum* sovjetske ideologe in birokrate za njihovo neumnost in nespretnost. Dvomi namreč, da bi sicer v mladih letih prebral Hrabala, Vaculíka, Škvoreckega in Kundero. In zagotovo ne bi prevajal besedil konceptualista Ladislava Nováka, ki smo jih izdali v samozaložbi v obliki lepe knjižice, z ilustracijami Vlodka Kaufmana.

\*

Odmevna češkoslovaška normalizacija iz začetka 70. let je imela svojo ukrajinsko različico, ki je bila naperjena proti ukrajinskemu buržoaznemu nacionalizmu. Njen vrhunec so bile politične aretacije med letoma 1972 in 1973, številne čistke v kulturno-izobraževalnih institucijah in nadaljnje zategovanje vijakov rusifikacije. Osebni kontakti med ukrajinskimi, češkimi in slovaškimi intelektualci, ki so bili vzpostavljeni v 60. letih, so se dejansko pretrgali. O teh stikih nisem takrat vedel praktično nič, sem pa razumel, da se niti Duklja niti ukrajinske knjige z vzhodne Slovaške v lvovski oblasti ne bi mogle pojaviti brez pobude Ukrajincev iz Prešovega, Košic ali Bratislave.

Šele zdaj, ko so bila objavljena pisma in spomini ukrajinskih in čeških disidentov tistega časa, lahko cenimo neformalne stike med Prago in Kijevom, še posebej izjemno vlogo, ki so jo odigrali Zina Genik-Berezovska in drugi češkoslovaški državljani ukrajinskega izvora; emigranti z vzhodne Slovaške in potomci antiboljševiških emigrantov iz 20. let 20. stoletja.

Češkoslovaška je bila prva tuja država, ki sem jo obiskal, in sicer takoj, ko sem lahko v času perestrojke med letoma 1987 in 1988 šel iz Sovjetske zveze. V Pragi, kjer sem se trudil govoriti češko, so me imeli za Poljaka. V Bratislavi, kjer sem se trudil govoriti slova-

ško, so me imeli za Jugoslovana. Začuda ni nihče pomislil, da sem Ukrajinec ali Sovjet, ali, bog ne daj, Rus. Vedel sem, da so bili v sovjetski vojski, ki je leta 1968 Čeha »osvobajala« od Čehov, poleg Rusov tudi številni Ukrajinci. Med njimi bi lahko bil tudi sam, če bi se rodil nekaj let prej. Bog me je obvaroval te osebne sramote, ki pa ostaja nacionalna sramota.

\*

V Pragi in Bratislavi sem spoznal nekaj prijateljev ter jim pripeljal celo torbo prevratne literature, saj je bilo to zares redko in zelo kratko obdobje v zgodovini, ko je bil politični režim v moji državi zmernejši in liberalnejši kot v njihovi. Pili smo pivo v Pragi in belo vino v Bratislavi in kolegom sem pripovedoval neverjetne stvari o besedilih, ki se tiskajo povsem legalno, o temah, o katerih se govori povsem odprto, in o množičnih akcijah, ki so organizirane brez vladnih dovoljenj in policijske represije.

Moji prijatelji so si želeli, da bi perestrojka dosegla tudi njih, in jaz sem trdil, da jih bo. To je bil zares čas velikih pričakovanj in upanja vlivajoče vzhodnoevropske solidarnosti, ki je še ni dosegel pokvarjeni cinizem Chiraca, Schröderja in Verheugena.

In ko je perestrojka čez leto dni dosegla tudi Prago, se je izkazala za veliko, lepo in neverjetno, tako kot zmaga hokejske reprezentance leta 1969. To je bila zares žametna revolucija, mehka trdost, moč nemočnih. In spet sem se za kratek, vendar neverjetno srečen trenutek, počutil kot Čeh.

Na začetku decembra sva z novinarskim kolegom dobila priložnost za obisk Varšave. Dogovorila sva se za intervju z Adamom Michnikom pri njem doma. Lastnik je zamujal. Njegova družina naju je pogostila s čajem in ponavljala: »Adam bo zdaj zdaj tu.« In je zares prišel; poskočno se je zaletel v naš mir, medleč od sreče je kričal svežo novico, ki smo jo nekako pričakovali vsi: »*Wypierdoliłi Ceaușescu!*«

To je bil eden najsvetlejših trenutkov njegovega življenja, uresničenje najglobljih sanj: njegova ekipa je premagala nepremagljivo pošast, to je bilo zmagoslavje šibkih nad impotenco močnih.

Ne vem, koliko Romunov, Čehov in Slovakov se je z Ukrajinci poistovetilo nekaj let nazaj, v času naše revolucije dostojanstva, tako imenovanega Euromaidana. Vem samo to, da Evropa obstaja tam, kjer obstaja občutek solidarnosti. Vidimo jo v Varšavi, Vilni, Rigi, Talinu. In srčno rad bi verjel, da vznikna tudi nekje v Budimpešti, Pragi in Bratislavi. Toda tudi če je tam, tako kot v Stari Evropi, zaradi duševnega in drugega preobilja izginila, mi ni žal, da sem bil svoj čas Madžar, Romun in Čehoslovak.«<sup>x</sup>

PREVOD: GANNA KYRMYZA

*Mikola Rjabčuk je pisatelj in novinar ter eden vidnejših ukrajinskih intelektualcev. Je tudi ustanovitelj najpomembnejše ukrajinske revije za kulturo in misel, Krytyka, v kateri je prvotna verzija članka tudi izšla. Reviji se zahvaljujemo za ponovno objavo, avtorju pa, da ga je revidiral za naše bralce.*

FOTOGRAFIJA: IRMOJOHNNY/WIKIMEDIA COMMONS

# Borat sreča Benedikta

ALEŠ MAVER

Običaj je, da se ob koncu leta odrečemo kateri izmed razvad. Sam se v vsem svojem hedonizmu ne morem pripraviti do tega, bom pa eno izmed razvad, za katero morda nekateri že veste, vsaj izdal. Če vam je kdo prišepnil, češ, tudi Maver sodi med tiste, ki klečijo v klopeh pri tisti zavrženi obliki maše, ko duhovnik svojim ovčicam namesto obličja kaže zadnjo plat, večino molitev odžebra kar zase in še tisto, kar pove na glas, je izrečeno v nerazumljivem, za povrh pa še mrtvem jeziku. In kot je razvidno iz zgornjih besed, nimam posebnega namena svoje razvade opustiti.

Zato me je nemalo presenetilo, ko sem se nedavno tega vsaj posredno znašel med osnovnimi težavami že tako v stalnem krču ujete slovenske družbe. Eden najpametnejših duhovnikov na Slovenskem je namreč prav po boratovsko zatrdil (in ostal živ), da so glavni problemi Slovenije moralne, ekonomske, socialne težave in – Summorum pontificum.

Nič hudega ni, če velika večina med vami za to zadevo ni še nikoli slišala. Pravzaprav je njena obskurnost ravno dokaz, kako mogočna in nevarna je. Če koga vseeno zanima, je to motuproprij, se reče po lastnem nagibu (marsikdo bo kajpak rekel, da po lastni neumnosti) napisani dokument nekega Benedikta XVI., ki je bil svoje dni, pravzaprav še nedavno tega, tudi rimski škof, vendar se je vmes nekako že utopil v ožinah med morjema dobrih del svojega priljubljenega predhodnika in še bolj priljubljenega naslednika, ki sta za razliko od njega prava ljubljena širokih ljudskih množic. Da ne bo pomote: možakar si je za svojo usodo kriv izključno sam, saj koga, ki se oblači v kikle in žebra po latinsko, za nameček pa še druge zastruplja s tem, dandanes sploh lahko jemljemo resno. Kajti kritiki senilnega profesorčka

na papeškem tronu prav dobro vedo, da je reklama za maševanje po starem, kljub vsemu leporečenju o dveh oblikah rimskega mašnega obreda, med katerima je osrednje mesto še vedno odkazano današnji, standardni, glavni namen njegovega pisanja po lastnem nagibu. Zlasti težko bi se Benedikt s svojimi razvadami (ki se na tej točki malo ujemajo z mojimi) kajpak prikupil podalpskemu občestvu. Naše očanke in očanci so namreč že njega dni, ko so na vsak dimni signal iz papeškega Rima gledali skoraj tako kot danes na vsako novo Frančiškovo pogruntavščino, ki je kajpak vselej najboljši odraz slavnih znamenj časa, z izjemno muko prenašali breme svetih obredov v sumljivo po jeziku Lahov dišeči spakedranščini. V silni poplavi slovanskih čustev so v prejšnjem stoletju celo radi spregledali, da je »domači jezik« svetih bratov, ki sta na Slovenskem sploh pustila manj sledov, kot bi bilo slovenskemu občestvu (tokrat izjemoma vseh barv) ljubo, klenemu Slovincu razumljiv komaj kaj bolj kakor cerkvena latinščina (slednja se je v ustih manj izobraženih duhovnikov gotovo pogosto spremenila naravnost v latovščino).

Stanje je torej danes pod Alpami tako, da se starejši, ki se morda še spominjajo starih maš, kot hudič križa otepajo te težavne dediščine, med mlajšimi pa ni nikogar, ki celo palca že ne bi vlekel med krstom po novem obredu v domačem jeziku. Če danes nekaj malce premaknjenih mladcev spet hrepeni po nepraktičnih slinčkah, kiklah in mašnih plaščih brez rokavov, morda še po povečani dozi kadila in poklekov, je zvonjenje pred točo bržkone odveč. Celo najbolj zakrknjeni ljubitelj »latinske maše«, kot jo nevedno ljudstvo vztrajno imenuje, se bo moral v svojem življenju na Slovenskem udeležiti bistveno več »novih« kot »starih« bogoslužij. Kajpak obstaja sorazmerno velik problem, ki se mu reče nadškof Lefebvre. Ta francoski stric, ki se je nekaj časa uđinjal za nadškofa

v Dakarju, je za vse liturgične reakcionarje hkrati blagoslov in prekletstvo. Med episkopatom svojega časa s podobno elastičnimi hrbtenicami kot dandanašnji, ko iz Vatikana vsak teden veje nov veter (kar zahteva precej telovadbe), je bil pač dovolj možat, da se je javno zavzel za stvar v hudi defenzivi. A kaj ko mu je postal lasten pogum dovolj všeč, da se je čisto po zgledu Apelovega prijatelja čevljarja sčasoma spravil še na koncilске odloke nasploh, čeravno jih je razmeroma kratek čas pred tem podpisoval kot za stavo. S tem svojim pretiranim petelinjenjem in demenco je nakopal svojim naslednikom hipoteko, zaradi katere so videti še bolj čudno kot sicer. In vsaj navidežno omenjena hipoteka opravičuje boratovske grožnje s Summorum pontificum.

Sam menim, da zaradi tega, ker se na kakšnem potovanju po tujini udeležim maše, pri kateri mi duhovnik kaže zadnjo plat in večinoma prej slabo kot dobro izgovarja latinščino, ne otežujem življenja slovenski družbi. In če se bo kdaj nabralo dovolj kaveljcev, da bodo enako redno počeli sredi Ljubljane ali Maribora, bo toliko opevana enotnost katoliškega občestva lahko načeta le v glavah tistih, ki kljub vsej naprednjaški besedni krami vsaj na tej točki najprej posnemajo dobre stare kranjske in štajerske »janzeniste«. Slednje dajem med narekovaje, ker ni gospod Jansen za njihove eskapade prav nič kriv. ✕

**PODPRITE  
REVIJO  
RAZPOTJA**  
razpotja.si/podprite

# Nismo, kar naj bi bili

Smisel in nihilizem v filmu *Se7em* Davida Fincherja

STEPHEN MULHALL

Zelo me veseli, da bodo te vrstice, s katerimi bi rad obeležil 20. obletnico premiere Fincherjevega filma *Se7em*, objavljene v slovenskem prevodu. Obletnica ni pomembna samo zato, ker je film inherentno zanimiv, ampak tudi zato, ker zaznamuje preporod Fincherjeve režiserske kariere, ki se je začela z nesrečno izkušnjo prvenca, tretjega dela *Osmega potnika*. Gre za začetek nove serije velikih kinematografskih del, ki zavzamejo in izkoristijo hollywoodska sredstva, da bi z njimi dosegla subverziven učinek; vsako od njih na svoj lasten način zajame in upodobi močne transgresivne impulze.

Odziv na film sem spisal pred kakšnimi petnajstimi leti, in sicer zato, da bi pustil odprto možnost za njegovo filozofsko branje; da bi lahko torej filozofi tudi film mislili na svoj, filozofski način. Predlog, da omenjeno obletnico obeležimo s ponovno objavo tega besedila, daje vtis, da je bil moj namen dosežen. Zdi se, da besedilo odpira možnost za izmenjavo premislekov med prebivalci dozdevno različnih evropskih kultur, kultur celine, ki je s svojimi notranjimi in zunanji mejami postala v zadnjem času predmet nasilne tesnobe in tesnobe nasilja. Rad bi se zahvalil uredništvu revije, da je prepoznalo to možnost in me povabilo k sodelovanju.

*Se7em* kot študija vprašanja smisla in pomena človeških dejanj  
Fincherjev drugi film se osredinja na lov za množičnim morilcem, ki s svojimi žrtvami upodablja vsakega od sedmih smrtnih grehov. Ta motiv je očitno nadaljevanje režiserjevega zanimanja za religiozna prepričanja, zanimanja za možnost iskanja člo-

vekovega smisla v življenju in svetu, ki ga ustvarjamo in naseljujemo, in zanimanja za idejo konca in njegovega premagovanja; torej zanimanja, ki ga je Fincher izkazal že pri ustvarjanju tretjega dela *Osmega potnika* (1992). Brez vsakršnega dvoma pa je v *Se7em* (1995) pokazal tudi svojo sposobnost rabe pripovednih konvencij, ko je to potrebno: natančno organizirana filmska pripoved (delo Andrewa Kevina Walkerja) gledalca naravnost prevzame: slediti mora dvema detektivoma v bitki s časom, ki poskušata najti in razvozlati sledi, s katerimi bi razkrila identiteto morilca ter naravo njegovih namenov in tako preprečila naslednji zločin. Hkrati pa smo priča stopnjevitemu manipuliranju z gledalčevimi generičnimi pričakovanji: najbolj znamenito prav na vrhuncu filma, ko se detektiva in morilec zapletejo v sekvenco dogodkov, ki bi jih običajno poskušali bodisi preprečiti bodisi dovršiti tako rekoč od zunaj. Film je kritična preiskava pogojev, ki omogočajo takšna generična pričakovanja; natančneje, je raziskava gledalčeve domneve, da nosijo morilčevi nameni in dejanja neki smisel. Je torej študija vprašanja smisla in pomena človeških dejanj.

Temeljno za pristop detektiva Somerseta (igra ga Morgan Freeman) je prepričanje, da umori niso samo dejanja; prej so primeri nezamisljive in brezumne brutalnosti, ki jih ljudje prizadevamo drug drugemu. Ta dejanja imajo nekakšen smisel; in če se Somerset uspe dokopati do tega smisla, če spozna, kaj hoče zločinec povedati s svojim ravnanjem, bo morda uspel tudi predvideti tok teh dejanj in identificirati njihovega storilca. Kaj je torej tisto, kar poskuša sporočiti John Doe? Kakšen je smisel njegovih upodobitev?

Mika nas odgovor, da je vsak od umorjenih posameznikov zakrivil enega od smrtnih grehov in da način njegove smrti odraža to pregreho. V tem primeru bi umori delovali kot religiozno opozorilo splošni človeški skupnosti, v kateri prevladujejo grehi, ki jih brez premisleka ali kritike sprejemamo, celo spodbujamo. Problem te interpretacije je, da ne drži, da so vsi umorjeni zakrivilo določen greh: v primeru umora za »pohoto« grešnik gotovo ni prostitutka, temveč njena stranka. Tisti, ki so krivi greha, tudi ne umrejo vedno: poleg pohotne stranke preživita Victor Allen, žrtev »lenobe«, in detektiv Mills (igra ga Brad Pitt), primer »jeze«. Prav tako bi se lahko vprašali o resničnosti trditve, da je John Doe žrtve umoril. Pravilneje bi bilo reči, da jim ponudi izbiro: lahko jih bodisi ubije ali pa še naprej ravna tako, kot je značilno za greh, ki jim ga očita - še naprej lahko jedo, si odrežejo funt lastnega mesa, nadaljujejo z jemanjem drog, seksajo z bodičastim dildom. Njihova izbira ga v vsakem primeru odvezuje od tega, da bi jih moral umoriti. Lahko bi torej rekli, da se žrtve ubijejo same, s svojim dotedanjim ravnanjem, ki jih je uničilo duhovno - vsaj tako pravi John Doe - in s katerim so nadaljevali, čeprav so vedeli, da je psihološko oziroma fizično destruktivno. Zato bi bilo natančneje, če bi njegova dejanja oklicali za pomoč pri samomoru ali vsaj za pomoč na poti samouničenja.

Ta opis vsekakor ustreza prvim štirim zločinom, tj. umorom »požrešnosti«, »pohlepa«, »lenobe« in »pohote«. V umoru »napuha« dobi žrtev priložnost, da pokliče na pomoč, vendar zaradi hudih poškodb raje izbere smrt, zato je v tem primeru še manj morilskega kot v prejšnjih. V primerih »zavist« in »jeza« pa si sam John Doe raje iz-



bere smrt, kot pa da bi se vzdržal dejanja, ki izraža njegovo grešno zavist (obglavljenja Millsove žene), Mills pa si raje nakoplje psihološko in moralno samouničenje, kot da bi se vzdržal uničujočega maščevanja Johnu Doeju.

Zato Doejevega pridigarkega obredja ne smemo razumeti preprosto v terminih udejanjenja starozaveznega božjega srda, kot da bi bil njegov namen religiozno izvrševanje božjih smrtnih obsodb (greh, s katerim se identificira, nenazadnje niti ni jeza). Zdi se, da je morala tega pridigarkega obredja drugačna: grešnost nas prežema, globoko je zakoreninjena v naši naravi, je njen sestavni del. In to nas ubija – četudi ta grešnost ni dobesedno smrtonosna, ubija dušo in človeškega duha v nas. Tako je namen Doejevega pridigarkega obredja jasna konkretizacija človeške samodestruktivnosti, ki naj nam omogoči razumeti, kaj smo postali in kaj si zadajamo. To je tudi

zadnja priložnost, da začnemo ravnati drugače. Kot zapiše v izvlečku, ki ga Somerset prebere iz njegovih zvezkov: »Mi nismo nič; nismo to, kar naj bi bili.«

### Greh je povsod (in vsi smo grešniki)

Bodite pozorni na ta »mi«: John Doe se ne izloča iz lastne diagnoze, saj potem nikakor ne bi mogel doseči konsistentnosti argumenta o absolutni vseobsegajočnosti greha. Zato njegovo obredje vključuje njegova samega; njegova dovršitev je odvisna od Doejeve lastne pripravljenosti, da sprejme kazen zaradi zavisti, ki jo kaže do Millsa in normalnosti njegovega življenja. Ta vključitev nadalje implicira, da se zavist odraža na več ravneh. V kakšnem smislu? Najprej gre za božjo zavist. Doe si prisvoji privilegij sojenja in kaznovanja drugih duš, kar je v krščanstvu izključno božja domena. Toda bolj na splošno lahko rečemo, da se John Doe zaveda osnovne napačnosti svojega

dojemanja ljubezni, saj jo izkazuje skozi sistematično mučenje in pobijanje drugih ljudi, kar naj bi vodilo k izpolnitvi nekega višjega cilja. K temu nas napeljuje prizor, v katerem Somerset v knjižnici fotokopira intelektualno topografijo Dantejevih vic, po kateri je vsak od sedmih smrtnih grehov popačen izraz ljubezni: požrešnost, pohota in pohlep so oblike presežne ljubezni; lenoba je edina oblika pomanjkanja ljubezni; napuh, zavist in jeza pa so oblike napačno usmerjene ljubezni. (Zato v vsakem smrtnem grehu, v tem izrazu neuspeha, da bi bili to, kar se je od nas pričakovalo, John Doe vidi dokaz, da smo bili zamišljeni kot bitja prave mere in prave vrste ljubezni.) John Doe se ne izvzame iz svoje diagnoze, prav tako kot iz nje ne izvzame detektivov, ki mu sledita in predstavljata sile zakona in reda nasploh. Millsa neposredno vključi v svoje pridigarkega obredje, saj ugotovi, da je njegova občudovanja vredna gorečnost,

**Temeljno za pristop detektiva Somerseta je prepričanje, da umori niso samo dejanja; prej so primeri nezamisljive in brezumne brutalnosti, ki jih ljudje prizadevamo drug drugemu. Ta dejanja imajo nekakšen smisel; in če se Somerset uspe dokopati do tega smisla, če spozna, kaj hoče zločinec povedati s svojim ravnanjem, bo morda uspel tudi predvideti tok teh dejanj in identificirati njihovega storilca.**

s katero hoče ujeti zločince in zagotoviti njihovo kaznovanje, neproporcionalna – s preveliko lahkoto se namreč usmeri proti kolegom, ženi, celo ponižnemu fotografu. In čeprav sta Mills in Somerset značajsko povsem različna, je Millsova gorečnost nekaj, kar mu Somerset zavida; ne gre za to, da bi bila Somersetova gorečnost bolj proporcionalna ali bolj usmerjena – gre preprosto za to, da je že skoraj izginila. Somerset svobodo v razmerju do duhovnega nereda, ki se odraža v mestnem vrvežu, najde v svoji osebni oazi miru in reda, ki mu omogoča eksodus iz sveta, v katerem se počuti izključenega. Toda ko Mills v baru brez pomislekov naznani svojo zavezanost zakonu in redu in partnerja obsodi, da je na to zavezo pozabil, Somerset kritiko sprejme in zavrže metronom, simbol svoje umerjenosti.

Po Doejevem mnenju pa je vloga sil zakona in reda pri ustvarjanju grešnega sveta bolj celostna. Večina Millsovih in Somersetovih kolegov je namreč skladno s splošno mestno atmosfero povsem apatičnih: zločine, ki so za njih izgubili človeško razsežnost, rešujejo le še po službeni dolžnosti, pri čemer ne kažejo nobene empatije do žrtev, storilcev pa ne obsojajo. V njihovih očeh je življenje neprekinjen krog nasilja in trpljenja – tako je vedno bilo in tako vedno bo. Zato lahko Doejeva dejanja razumejo zgolj kot razširitev tega kroga, kot še več nesmiselnih smrti, več človeške norosti. In zato najde Doe popolnega kandidata za vlogo kriminalca: preteklost Victorja Allena, čigar prstne odtise najdejo na kraju umora »pohlepa« – v klicu na pomoč, ki ga izpiše na steno za sliko – povsem ustreza psihološkemu profilu serijskega morilca. Vendar

pa je Allen zgolj naslednja žrtev – žrtev z uničenimi možgani, primer odvisnosti od »lenobe«, značilne tudi za policijo, ki se je pustila zapeljati na lažno sled. Po Doejevem mnenju bi bilo celo bolje, če bi to pregreho poimenovali »obup«.

**Somerset proti Millsu: smisel simbolov proti smislu realnosti**

Postavlja se torej vprašanje: v kolikšni meri si film deli pojmovanje sveta z Johnom Doejem? Ali je Fincherjev odnos do Doejevega delovanja morda odobraval? Doejev močno obsojajoč odnos do apatije, ki vlada mestu, najde svoj odmev v razumevajočem liku Somerseta. Detektiv je namreč utelešenje istega obsojajočega odnosa, saj se z Doejem strinja v tem, da je edina alternativa pravilno usmerjena ljubezen, ljubezen, »ki stane, za katero se je treba potruditi, delati«. Ogrožena je celo najbolj ganljiva in najlepša vizija življenja in ljubezni v filmu, tj. zakon Davida in Tracy Mills: na eni strani jo ogrožajo invanzivni zunanji šumi in nepripravljenost na vlaganje v prihodnost in starševstvo, na drugi pa Tracyjine skrivnosti in Davidova jeza.

Film prav tako močno zaznamujejo nasprotja med Millsom in Somersetom; pomagajo nam ga razločiti od Doejevega samorazumevanja. Seznan teh nasprotij je dolg (podeželje–mesto, mladost–starost, belo–črno, hrup–tišina, otroci–brez otrok), vendar so večinoma zgolj variacije enega samega razlikovalnega elementa: načina dojemanja dejanj in njihovega smisla. Millsa zanima samo tisto, kar se je zgodilo: prepričan je, da bodo morilčevo identiteto razkrila sama trupla – ne zanimajo ga podrobnosti, ampak tisto temeljno in očitno. V nasprotju

z njim se Somerset odziva na smisel, ki bi ga utegnili nositi dejanja oziroma situacija: predvideva, da bo pravi smisel skrit, da ga bo težko interpretirati in da ga lahko razberemo zgolj na osnovi detajlov. Zato Millsa povsem zbegajo tisti vidiki človekove eksistence, ki zahtevajo usmerjeno pozornost, ki so stvar nenehnega ohranjanja in predelav – izključenega se počuti med brskanjem v knjižnicah, ne spozna se na religijo, literaturo in glasbo, skratka, kultura, kraljestvo, katerega državljan je Somerset, mu je povsem tuja. Le Somersetovo poznavanje tega pomembnega področja, ki ga živi in diha, jima omogoča sledenje namigom, ki ju pripeljejo do Doejevih vrat.

Ključni namig je seznam knjig (priskrbi ga FBI), ki si jih je morilec izposodil v knjižnici. Z drugimi besedami, John Doe je prav takšen poznavalec kulture ter človeških načinov ustvarjanja in prenosa smisla kot Somerset. Ne samo, da živita v istem svetu, prebrala sta tudi iste knjige; viri, h katerim se obrne Somerset, da bi Doeja našel, so enaki virom, ki jih Doe uporabi, ko sestavlja svojo zločinsko uprizoritev. Dantejeva topografija in tomistična teologija nam pomagata razumeti smisel Doejevih zločinov, saj sta podlaga za njegov načrt. Morijo Johna Doeja bi lahko pomotoma zamenjali za umetniški performans, saj je človeška kultura sama po sebi utelešenje truda najboljših mislecev in umetnikov, da bi vgradili in izluščili smisel iz najbolj divjaških, najbolj brutalnih in najbolj temeljnih vidikov človeškega obstoja, da bi dali smisel nesmiselnemu.

Kaj pa, če k Doejevi uprizoritvi ne pristopimo kot h kulturnemu konstrukt, če svoje energije ne usmerimo v dekodiranje smisla, ki ga poskuša vgraditi v svoja dejanja, ampak odmislimo estetsko in intelektualno vsečne simetrije in simbolizem in se osredinimo na to, kar je v resnici storil? (Zato Mills v filmu namesto nadomestkov ali simbolov gleda fotografije krajev zločina in zapise, ki nas soočijo s stvarjo na sebi – kot da bi bilo Millsovo videnje sveta inherentno mediju kina, ki ga takšna vizija privlači.) Kar vidimo, sta razmesarjeno človeško meso in kri. Doejevo sporočilo je vpi-



sano v telesa njegovih žrtev in zato se tisto, kar govori, radikalno razlikuje od tega, kar počne. Govori o duhovnem samomoru, njegove pridige pa kažejo na reduktibilnost človeškega življenja na meso (požrešnost), kri (pohlep), kost in kožo (lenoba), seksualnost (pohota) ter lobanjo in njeno vsebino (napuh, zavist in jeza). Odsekana glava zadnjega dejanja Doejeve predstave ne zajema samo zavisti in jeze. Obglavljenje je dobesedno prekinitev povezave z materialno realnostjo, z utelešenjem kulturnih konstrukcij; je uničenje nujne materialne osnove človeške zmožnosti reprezentacije in dajanja smisla svetu.

### Ustvarjanje smisla kot šibkost

Doejevo delo je v resnici – tako kot vsaka človeška stvaritev – nabito s smislom. Vendar je v svojem bistvu hkrati tudi povsem nesmiselno: ne gre zgolj za delo neuravnoteženega človeka, norca, ampak za apoteozo človeku svojstvene značilnosti, tj. njegove sposobnosti ustvarjanja smisla, zmožnosti, ki izvira iz nesmiselnosti realnosti in je hkrati njen predmet. Od tu Doejevih dvesto popisanih dvestopetdesetstranskih zvezkov; ekipa policistov bi ob neprekinjenem delu potrebovala leta, da bi se zgolj prebila čez njih. V Doejevih dejanjih ni težko najti smisla – problem je v resnici v tem, da je to zaradi presežka tega smisla čisto preveč preprosto. Dejanja so pravzaprav nenadzorovano prepojena s smislom, so inkarnacija zadušljivega presežka smisla, zaradi katerega je človeška vrsta to, kar je.

Ta občutek, da našo človečnost ogroža ravno tista zmožnost, zaradi katere smo sploh civilizirani ali človeški, šele ta občutek, da smo hermetično zaprti znotraj lastnega sistema smisla, daje zaključku filma tako apokaliptično ozračje. Poslednji del Doejeve uprizoritve nenadoma in pretresljivo razširi smisel njegovih dejanj, ko vase vsrka tako njega kot tudi njegova zasledovalca. Njegove pridige tako požrejo dobro in zlo, hkrati pa se v njih zlijejo funkcije žrtve, storilca in zasledovalca, torej ravno tiste generične funkcije, ki jih običajno ločujemo. Čeprav se zdi, da je film primer klasične pripove-

**Občutek, da našo človečnost ogroža ravno tista zmožnost, zaradi katere smo sploh civilizirani ali človeški, šele ta občutek, da smo hermetično zaprti znotraj lastnega sistema smisla, daje zaključku filma tako apokaliptično ozračje. Poslednji del Doejeve uprizoritve nenadoma in pretresljivo razširi smisel njegovih dejanj, ko vase vsrka tako njega kot tudi njegova zasledovalca.**

dne strukture in motivov, se zato izkaže, da prav ta struktura in motivi vodijo v lastno uničenje. Na vseh ravneh prevlada zapora. Nič nenavadnega torej, da Fincher uvodno špico zaključi z načekano frazo, ki jo vidimo le za bežen trenutek: »Ključa ni.« Tako nam še pred resničnim začetkom filma sporoči, da iz pripovedi, ki jo bomo spremljali, ni poti; da ne obstaja neki posebni vpogled ali vrhovna sled, ki bi osmislila Doejeva dejanja (deloma zato, ker smisla ni, deloma zato, ker ga je preveč); da ni ključa za razumevanje smisla stvari v človekovem življenju, da še celo za samo življenje ni ključa, saj je v svojem bistvu nesmiselno (je zgolj naravni proizvod naravnih vzrokov, samo del neustavljive, slepe mašinerije, imenovane narava, sistema, v katerem stvari in bitja počno to, kar pač počno).

V tem smislu ni religiozna perspektiva v filmu nič pomembnejša od katerekoli druge perspektive, njene implikacije pa so vredne prav toliko kot resen premislek. Pa vendar ... Če je to sporočilo, ki ga razberemo iz neprekinjene zaključne scene, potem moramo prepoznati dejstvo, da zadnje dejanje Doejeve pridige ni nekaj, kar bi zagotavljalo dovršitev; pravzaprav bi bilo pravilneje trditi, da je njegov najpomembnejši nauk to, da se lahko ljudje koncu, ki ga prestavlja, izognemo, kar je tudi najgloblji smisel krščanstva. Doejevo pridigarsko obredje se dovrši le zaradi Millsovega ravnanja, ki je polno jeze: ko spozna, kaj je Doe storil njegovi ženi in njenemu še nerojenemu otroku, torej njemu samemu, si – da bi prizadel tistega, ki je prizadel njega – izbere maščevanje. Vendar bi se lahko odločil drugače: situacijo bi lahko razrešil z odpovedjo temu povsem naravnemu človekovemu odzivu, lahko bi

dovolil, da se ta neskončna veriga bolečine, ki jo prizadevamo drug drugemu, konča pri njem. Lahko bi, tako kot je to storila Ellen Ripley v tretjem delu *Osmega potnika*, sprejel trpljenje, ne da bi ga povzročil sam. Vendar tega ni storil; kot spozna Somerset, se Doejeva pridiga ne bi mogla dovršiti, če bi se Mills vzdržal storiti drugim tisto, kar so oni storili njemu (in če bi se žrtve odločile, da se vzdržijo svojih naravnih odzivov; če bi prenehale z grehom, bi sabotirale ostale elemente Doejevega pridigarskega obredja).

Potemtakem John Doe (in s tem film kot tak) prek negacije zakoliči moralni ideal, ki je značilen za krščanstvo in s katerim se Fincherjevi gledalci srečajo že v tretjem delu *Osmega potnika* – to je ideal nastavljanja drugega lica, ideal tega, da je treba prelomiti s predvidoma neskončno sekvenco človeškega hudodelstva. Toda o čem bi morali premlevati: o tem, da je nekaj zakoličeno, ali o tem, da je zakoličeno prek negacije? Mar iz dejstva, da v Fincherjevem kinematskem svetu krščanstvo in nihilizem negirata drug drugega in ju zato ne moremo misliti ločeno, sledi, da je nihilizem edino sredstvo za doseg resnično celostne zavrnitve krščanstva oziroma da je krščanstvo od nekdaj prepoznavalo tisto najslabše, kar prepozna tudi nihilizem?×

PREVOD: DANIJELA TAMŠE

*Stephen Mulhall je profesor filozofije na Univerzi v Oxfordu. Pričujoči esej je napisan na podlagi poglavja iz njegove knjige On Film, ki je letos doživela tretjo izdajo pri založbi Routledge. Založbi se zahvaljujemo, da nam je dovolila objavo.*

ILUSTRACIJA: KATJA PAHOR

**László Nemes: SAVLOV SIN**

Saul fia

Režija: László Nemes;

Igrajo: Géza Röhrig, Levente Molnár,

Urs Rechn;

Madžarska, 2015;

107 minut

Filmska zgodba nas popelje v kruti, neusmišljeni, hladni svet koncentracijskega taborišča Auschwitz. Eno najbolj zloglasnih nacističnih taborišč med drugo svetovno vojno, ki je postalo znano tudi kot tovarna smrti in zadnja postaja. Piše se oktober 1944 in iztrebljanje Judov in drugih sovražnikov Tretjega rajha je na vrhuncu. Krematoriji obratujejo noč in dan, plameni iz dimnikov švigajo visoko v zrak, smrad saj se zajeda v ljudi. Glavni lik filma je madžarski Jud Saul Ausländer, pripadnik sonderkomanda, posebne enote jetnikov, ki je skrbela za nemoteni potek zadnje faze sistematičnega uničevanja. Film obravnava upor judovskih taboriščnikov oktobra 1944, a v prvi plan postavlja osebno dramo posameznika – Savla. Protagonistovo ime namiguje na biblijsko zgodbo o Savlu, ki je na poti v Damask doživel spreobrnjenje in postal Pavel. Vsakodnevna rutina Savlovega dela se spremeni v trenutku, ko najde truplo dečka, za katerega trdi, da je njegov sin. V svetu, kjer so človeške vrednote porušene in so človečnost, vzdržljivost in pogum vsak trenutek na preizkušnji, doživi spreobrnjenje. Zastavi si cilj, da bo dostojno pokopal potomca. Morda gre za najtežjo in najdrznejšo nalogo v okolju, kjer vladajo pravila vic in pekla. S tem pade v vrtinec skrivalnic, prikrivanj in nevarnosti.

Prizori so živi, igra je realistična in glasba ravno prav prisotna, da se pred nami lahko odvije del grozljive freske o življenju za bodečo žico. Ob tem se nam pred očmi odvrtijo tudi sekvence iz drugih filmov, ki obravnavajo Auschwitz ali druga taborišča – npr. Sofijina odločitev (*Sophie's Choice*, 1982), Hanina vojna (*Hanna's War*, 1988), Premirje (*The Truce*, 1997), Ponarejevalci (*Die Fälscher*, 2007).

László Nemes je sicer znan predvsem kot režiser kratkih filmov, a je s tem celovečercem zadel v polno. Pred sabo imamo neposredno fabulo o preživetju, ki ne parafrazira in ne išče mitičnih razsežnosti. Dovolj zgovorne so že avtorjeve



besele: »Pripovedovanja sonderkomandov so po drugi strani konkretna, pričujoča in otipljiva. Opisujejo natanko dramatični sedanjik 'običajnega' delovanja tovarne smrti, njeno ureditev, pravila, delovni ritem, izmene, nevarnosti in največjo produktivnost.«

URŠA PAJK

**Sebastijan Pregelj:  
KRONIKA POZABLJANJA**

Založba Goga, 2014;

184 str.

»Živel sem v velikih stanovanjih in se vozil z dragimi avtomobili, /.../ Potem sem se utrudil. Dovolj mi je bilo vsega odvečnega sranja. Hotel sem samo še svoj mir. Rekel sem si, da je bilo osemdeset let dovolj. Od tu naprej potrebujem le še malo. Potrebujem tako malo, da bi najverjetneje zmoget tudi brez trikov in mask, ampak zaradi drugih ... zaradi drugih ne morem opustiti vseh trikov, zaradi drugih ne morem odložiti vseh mask« (str. 80).

Pregljeva kronika je pomemben doprinos k literaturi na temo staranja. Ne ker bi nam podal živ(ahen) in tenkočuten opis vsakdanjega življenja starega človeka, ki se pogumno prebija skozi težave, ki mu jih leta prinašajo, temveč ker nam ponudi vpogled v notranje doživljanje

starosti, ki bi jo lahko opredelili kot novo stopnjo v osebnem razvoju.

Protagonist Kronike pozabljanja stanuje v varovanem enosobnem stanovanju in je pripadnik srednjega razreda. Za življenje v varovanem stanovanju se je odločil sam, plačuje ga z najemnino, ki jo dobiva za oddajo stanovanja. Je tudi lastnik pisarne in znatne količine gozda. Ker nima otrok ali družine, za njegovo imetje skrbi odvetnik, s katerim sta prijatelja. Skozi zgodbo se njegovo psihično in fizično stanje močno spreminja. Ker spremljamo junakov miselni tok, je proti koncu zgodbe vse težje razločevati med tem, kaj se dogaja v resnici in kaj je le plod pripovedovalčeve domišljije.

Zgodba opisuje moč, zagnanost, voljo in motive človeka, da stori nekaj dobrega preden umre. Odloči se, da bo storil, kar misli da je prav, namesto tistega, za kar meni, da je dobro zanj. To stori na ne-egoističen, ne-narcisističen in ne-samovšečen način. S tem je Pregelj pokazal na nove razvojne potenciale, ki jih prinašata starost in staranje in se izmaknil določeni stereotipizaciji zadnjega življenjskega obdobja. Danes se že na ravni besedišča opaža, da se izrazi kot so star, starec, penzioner vse manj uporabljajo, saj domnevno pri starih ljudeh povzročajo nelagodje. Nadomešča jih politična govorica, ki raje uporablja besede kot so starejši, seniorji, starostniki ali celo pripadniki poznejšega življenjskega obdobja. Takšni evfemizmi so problematični, ker predpostavljajo stare ljudi kot ranljivo, občutljivo in nemočno družbeno skupino, ki jo je potrebno zaščititi, s tem pa posredno dvigujejo tistega, ki jih izreka, v superioren položaj.

Za tem se lahko skriva prezir do šibkosti; zviška gledamo na vse neproduktivne, neučinkovite in od drugih odvisne člene družbe, med katere sodijo tudi stari ljudje. Za razliko od nekaterih drugih marginaliziranih skupin, kot so na primer priseljenci ali pa Romi, prezir do starih ljudi naleti na nasprotno vrednotne vzorce, ki izhajajo iz judovske tradicije, v kateri sta bili starost in modrost močno cenjeni. Ob stiku se prezir preoblikuje v usmiljenje. Revni, šibki, bolni in osamljeni ljudje se nam smilijo. Tako se nam smilijo, da jih moramo razumeti kot šibke in nemočne, da se nam lahko smilijo. Takšen pogled so nehote prevzeli tudi mnogi zgodnji gerontologi. Havninghurst v teoriji

aktivnosti ugotavlja, da so bolj aktivni posamezniki bolj zadovoljni s svojim življenjem in da življenjski vzorci interakcij, zdravja, osebnosti in dela vplivajo na stopnjo aktivnosti v starosti. Da bi ljudje ostali srečni kljub starosti morajo torej najti nove družbene vloge, ki nadomestijo tiste, ki so jih izgubili. Pri tem je ključna stopnja aktivnosti in družbena angažiranost. Slednje se opazi pri protagonistu Kronike pozabljanja, ko se pri osemdesetih odloči, da proda svoje imetje in z njim ustanovi dom za tujce, kjer se bodo ti lahko učili jezika, za katerega meni, da je ključen pri procesu integracije v novo okolje. Zjutraj se bodo učili, popoldne pa bodo sami postali učitelji, saj se mu zdi, da je vse, kar znajo, vredno, od kuhanja in vezenja, do petja in plesa.

Vendar ne smemo pozabiti, da je takšen podvig možen le pri posameznikih z relativno dobrim socialno-ekonomskim položajem, ki jim omogoča, da v pozni starosti ohranijo visok nivo dejavnosti, učinkovitosti (za realizacijo svojega načrta lik v romanu pooblasti svojega odvetnika), individualnosti in neodvisnosti. Pri tistih, ki takšne možnosti nimajo, pa se lahko zaradi odsotnosti pogojev za družbeno angažiranost pojavi občutek krivde, ki nastane zaradi odmika od navedenih vrednot. Iz tega zornega kota je včasih pretirano spodbujanje posameznikov s strani interakcionističnih gerontologov kontra-produktivno in zavira naravni proces zorenja osebnosti, ki ga Lars Tornstam imenuje gerotranscendence. Slednje lahko pripelje do sindroma družbenega zlo- ma oziroma kot zapiše Tornstam: »Blokirani v lastnem osebnem razvoju in obteženi z občutkom krivde se posamezniki lahko vrnejo v prejšnje razvojne faze, /.../ zaradi česar jih zajemajo depresija, obup, strah pred smrtjo, zgroženost nad sabo in drugimi, obenem pa jih preplavi občutek, da so življenje zapravili.« Sebastjan Pregelj v Kroniki pozabljanja ruši eno vrsto stereotipov o staranju in starih ljudeh, hkrati pa vzpostavlja drugo. Če se skozi ves roman, skoraj do konca, trudi vzpostaviti pozitivno sliko starega človeka, ki je aktiven, in ki še lahko mnogo naredi za ta svet, s tem negativno stereotipizira vse tiste, ki se namesto v razne aktivnosti in družbeni angažma umaknejo vase in premišlujejo o svojem življenju.

Hkrati se ne moremo otresti občutka, da vse njegove odločitve (od prodaje vsega svojega imetja, do postavitve hiše za tujce), v veliki meri izhajajo iz dejstva, da nima ničesar več zgubiti, kakor njegovo odločitev komentira njegov odvetnik: »Naredi, kot misliš, da je prav. Pomagal ti bom. Kaj pa imaš izgubiti?« Ideja, da se odrečeš vsemu imetju, ker ti nič več ne koristi, ker nimaš nikogar, komur bi svoje premoženje zapustil (družine ali otrok), se razlikuje od spoznanja, da imetja ne potrebuješ oz. da ga drugi potrebujejo bolj kot ti in tvoji bližnji, ter si se mu pripravljen odreči iz najiskrenejše humanitarnosti, ali pa ker bi sprevidel, da je lastnina človeku v breme, saj mora zanjo skrbeti in z njo upravljati. Ne glede na možne vzgibe v ozadju pa geste ne moremo opredeliti drugače kot altruizem.

Morda je najbolj presenetljivo, da junaku ni do postavljanja spomenika sebi in da se je odločil za anonimnost. Pričakovali bi, da se bi projekta lotil iz želje po tem, da nekaj ostane za njim, da si preko doma za tujce zagotovi nesmrtnosti, še posebej, ker nima otrok, preko katerih bi se njegovi geni nadaljevali. Očitno njegova odločitev izhaja iz spoznanja, da je bil svet, v katerem so prevladovale vrednote srednjih let, samo igra, medtem ko gre »tu notri, v tem drugačnem svetu, /.../ zares,« kot zapiše Manca Košir v spremni besedi.

Bolj gre za iskreno sočutje in empatijo do tistih, ki imajo manj kot on, in potrebujejo stvari, ki jih on že dolgo ne potrebuje več. Če lahko glavnega junaka spoštujemo ravno zaradi dejstva, da se je pri osemdesetih letih odločil spremeniti svet na bolje, se z vso energijo, ki mu je preostala, vreči nazaj v aktivno življenje in k temu spodbuditi tudi druge obiskovalce doma, ga vidimo kot izjemo, ki potrjuje pravilo, da

so stari ljudje »nebogljeni«, »betežni« in nesamostojni in da morajo za njih skrbeti drugi. Še več, protagonist začnemo ceniti ravno zaradi njegovega angažmaja, namesto konceptativnega junaka, ki si je v življenju nabral mnogo izkušenj in prišel do modrosti, spokojnosti in spoznanja, da mnoge stvari niso več tako pomembne kot so se nekoč zdele. Glavni junak se boji nebogljenosti in tega, da bi morali drugi skrbeti zanj. Bolj kot smrti se boji nesamostojnosti in svoje zadovoljstvo črpa ravno iz tega, da lahko še marsikaj stori, da mu možgani še delajo in da ničesar ne potrebuje. V tem se skrivajo vrednote srednjih let. Gre torej za nekakšno mešanico podob, ki jih o starih ljudeh predpostavljata teoriji gerotranscendence in aktivnosti. V nasprotju s prvo, si protagonist dolgo ni hotel priznati, da je star, ker je očitno starost dojemal kot patologijo: »Govoril sem si, da sem v najboljših letih, čeprav so bila najboljša leta že zdavnaj za mano. Samo priznati si nisem hotel«. Junak očitno staranje dojema v skladu s prevladujočimi predstavami o aktivnem staranju.

Te predstave pa so lahko za mnoge, ki ne zmorejo ali nimajo sredstev za aktivno starost prej negativne kot pozitivne. S tem, ko se slikajo vrednote srednjih let modernih in postmodernih industrijskih družb kot vsesplošne temeljne vrednote starih ljudi, se utrjuje zmotno prepričanje, da so si tisti, ki se ne trudijo ostati v formi in so nedejavni, sami krivi. Pojavlja se strogo normiranje »pravilnega« upravljanja svojega življenja, ki vključuje aktivno udeleževanje preventivnih dejavnosti vseh vrst, za katerim pa preži nevarnost prenosa prevelikega dela odgovornosti iz družbenih razmer, v katerih se starajo, na same stare ljudi.

OTTO GERDINA

**NAROČITE  
SE NA REVIO  
RAZPOTJA.**

[www.razpotja.si/naroci-se](http://www.razpotja.si/naroci-se)

BREZ POŠTNEINE.  
BREZ NAROČNINE.

LAHKO PA NAS  
PODPRETE Z DONACIJO.

[www.razpotja.si/podprite](http://www.razpotja.si/podprite)





2016

POMLAD

**ZAROTA**

POLETJE

**KRITIKA**

JESEN

**HANNAH  
ARENDT**

ZIMA

**DOLGČAS  
in  
LENOBA**

**RAZPOTJA**

2. Prosimo, da nazadnje prepognete tukaj in zalepita odprte stranice z lepilnim trakom. Hvala.

FINANČNA UPRAVA REPUBLIKE SLOVENIJE  
Generalni finančni urad  
p.p. 631  
1001 Ljubljana

Prosim  
ZA  
ZNAJTIKO

1. Prosimo, naprej prepognite tukaj. Hvala!

**PODATKI O DAVČNEM ZAVEZANCU:**

\_\_\_\_\_ (ime in priimek davčnega zavezanca)

\_\_\_\_\_ (podatki o bivališču, naselje, ulica, hišna številka)

\_\_\_\_\_ (poštna številka, ime pošte)

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

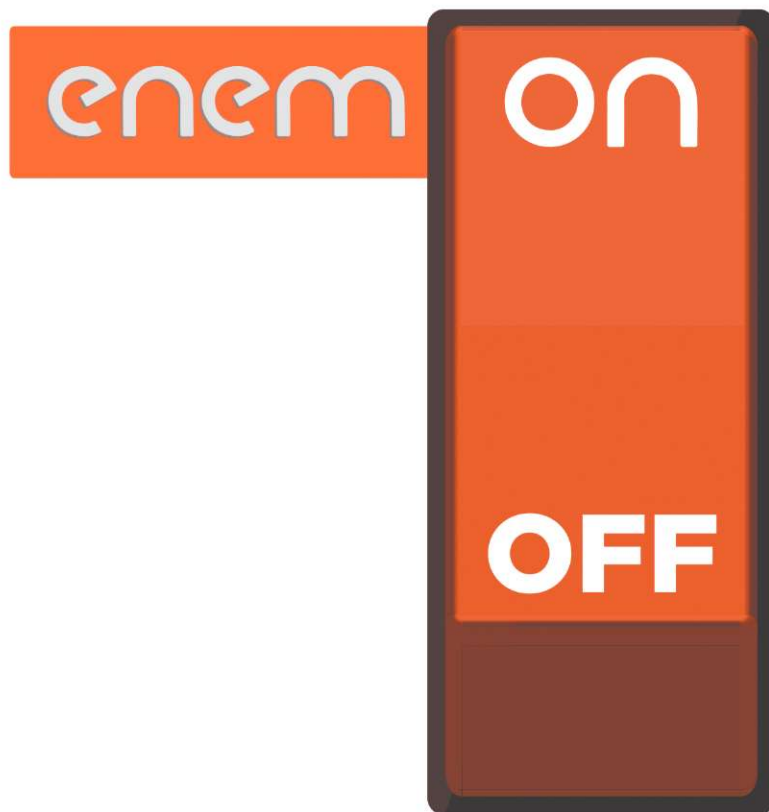
Davčna številka

\_\_\_\_\_ (pristojni finančni urad, izpostava)

**ZAHTEVA**  
**za namenitev dela dohodnine za donacije**

Ime oziroma naziv upravičenca	Davčna številka upravičenca	Odstotek (%)
<b>DRUŠTVO HUMANISTOV GORIŠKE</b>	<b>93277628</b>	<b>0,5</b>

V/Na \_\_\_\_\_, dne \_\_\_\_\_, podpis zavezanca/ke



# Aktivirajte se!

Linija Enemon Slim premaguje utrujenost in slabo počutje, izboljšuje koncentracijo in vam tako omogoča, da se popolnoma posvetite svojim dejavnostim.

**Enemon Slim – podpora za aktiven življenjski slog.**



[www.enemon.si](http://www.enemon.si)