

številka 13
jesen 2013

RAZPOTJA

Revija humanistov Goriške



www.razpotja.si



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 (1813-1855)

Trojka!

Pred natanko tremi leti je izšla prva številka revije Razpotja. Morda se čudite, da se spominjamo te, vse prej kot okrogle obletnice. A za nas je pomembna kot priložnost, da se ozremo na prehojeno pot. Ta se kljub kratkemu času zdi dolga.

Prva številka je nastajala z enako resno zavzetostjo kot vse ostale, a brez prevelike ambicije. Komaj tričlansko uredništvo je tedaj snovalo društveno glasilo, ki bi bilo namenjeno predvsem kot forum za debate mladih goriških izobražencev. Še preden smo se dodobra zavedali, je projekt prerasel v vseslovensko platformo in postal, brez lažne skromnosti, verjetno najkakovostnejša publikacija za intelektualno, družbeno in kulturno razpravo pri nas. V teh treh letih smo objavili več kot sto domačih in tujih avtorjev ter k sodelovanju poleg širokega kroga mladih slovenskih izobražencev pritegnili pisce iz ducata držav, od Egipta do ZDA, od Portugalske do Poljske. Uredništvo se je iz začetnega goriškega triumvirata razširilo na devetero mladih urednikov, od katerih je le še polovica Goričanov. V tej razširjeni sestavi opravljamo poslanstvo revije, osnovano na štirih prizadevanjih: širjenju in poglobljanju javne razprave na Slovenskem, odpiranju prostora za diskusije o regionalnih problemih na Goriškem, vzpostavljanju tesnejše duhovne vezi med Slovenci v domovini in v zamejstvu ter približanju debat iz drugih evropskih, zahodnih in sredozemskih držav slovenskemu bralstvu.

Obletnica pa ni priložnost za samohvalo, temveč, ravno obratno, za temeljit pretres izzivov, ki so pred nami. Nemara se spomnite, da je prva številka izšla jeseni; jesenski čas je za nas zatorej priložnost za premislek o konceptu revije, morebitnih spremembah in izboljšavah.

Revija je bila od samega začetka osnovana okoli osrednje teme, h kateri prek odprtih

pozivov k sodelovanju vabimo širok spekter piscev. Ta temeljna zasnova ostaja tudi v bodoče. Toda v skladu s težnjo, ki se je pričela že v prvem letniku, vse bolj širimo splošni, netematski del – to se nam zdi nujno, saj lahko le tako polno aktualiziramo svoje poslanstvo. V prihodnje bodo številke izmenično osredotočene na tematske prispevke, zbrane prek odprtih razpisov; pri drugih bomo – v skladu z modelom, ki smo ga preizkusili v 4. številki, Levica in desnica? – k razpravi povabili predvsem strokovno javnost; vsaj enkrat letno pa bomo revijo odprli za poglobljene interpretacije določenih avtorjev: v pričujoči številki smo se tako lotili Kafke, čigar 130. letnice rojstva smo se spomnili letos poleti, ter Kierkegaarda, ki smo mu posebno posvetilo ob njegovi 200. letnici dolžni že zato, ker smo si pri njem izposodili motto naše revije.

Vse večjo pozornost posvečamo televizijskim serijam, ki postajajo eden pomembnejših umetniških žanrov novega stoletja, priljubljeno rubriko Kavarna Evropa pa po novem alterniramo z Ameriškim dinerjem, ki se iz podobne perspektive loteva fenomenov v ZDA. Uvajamo še rubriko Marginalije, v kateri se na hudomušen način kritično zoperstavljamo nekaterim trendom v javni debati na Slovenskem.

Razpotja ostajajo brezplačna. V Društvu humanistov Goriške, ki izdaja revijo, verjamemo, da se mora tudi na Slovenskem kultura samozavestneje soočiti z iskanjem alternativnih, zasebnih virov financiranja. Toda to gre v roki z roko z dvigom občutka individualne odgovornosti pri odjemalcih kulturnih dobrin. Če cenite naša prizadevanja, pričakujemo, da vaš interes, da Razpotja izhajajo tudi v bodoče, po svojih zmožnostih in presoji izkažete s finančno podporo društvu – začenši z dodelitvijo 0,5 % letošnje dohodnine.

SPREMLJAJTE
REVIJO RAZPOTJA
NA SPLETNI STRANI
www.razpotja.si

IN NA DRUŽABNIH
OMREŽJIH
facebook.com/razpotja
twitter: @Razpotja

MNENJA, KOMENTARJE IN
ODMEVE NA TRENUTNO
TEMO POŠLJITE NA
urednistvo@razpotja.si

ZAHVALJUJEMO SE
VSEM, KI STE NAM
S PROSTOVOLJNIM
DELOM IN Z DONACIJAMI
POMAGALI PRI
NASTANKU TE ŠTEVILKE.

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



JAK

RAZPOTJA 13 jesen 2013

kafka

04 Walter Benjamin **Dvojnost Kafkovega izkustva**

kierkegaard

06 Matija Potočnik Pribošič **O pojmu ironije s stalnim sklicevanjem na Kierkegaarda**

komentar

10 Lan Dečman **Cesar bi moral biti švedski nudist**

11 Miha Kosovel **Kako postati (boljši) Slovenec**

draga

12 Aleš Maver **Slovenija pred ponavljanjem razreda**

znanost

16 Alan Kelher **Medikalizacija čustev v potrošniški družbi**

20 Peter Lukan **Znanstveni modeli in digitalizacija**

tehnologija in nadzor

27 Aljaž Potočnik **Ko to tamo špega?**

ameriški diner

31 Blaž Kosovel **Vaje v ameriškem slogu**

goriška

36 Renato Podbersič **Trpljenje goriških Judov**

refleksija

39 Alessandro Damiani **Razmišljanja o sodobni krizi; refleksija nevernika o bodoči vlogi krščanstva**

glosa

46 Aleš Maver **Volilna jesen s češko češnjo na torti**

kultura

48 Luka G. Lisjak **Raznoglasnost in relativizem v seriji *The Wire***

53 Aljoša Kravanja **Omajani genij prijateljstva; razmišljanje k filmu *Hannah Arendt***

recenzije

59 Kitajska ljudska povest: **Sedem Daoističnih Nesmrtnikov**

60 Rok Biček: **Razredni Sovražnik**

marginalije

62 Luka Lisjak Gabrijelčič **Kritika vsegliharstva**

***IMPRESSUM** Razpotja številka 13, letnik IV, jesenska izdaja • **Izdajatelj: DRUŠTVO HUMANISTOV GORIŠKE**, XXX. Divizije 13a, 5000 Nova Gorica • **Odgovorni urednik:** Miha Kosovel • **Glavni urednik:** Luka Lisjak Gabrijelčič • **Uredniški odbor:** Jerneja Grmadnik, Marijana Koren, Blaž Kosovel, Aljoša Kravanja, Katja Pahor, Matija Potočnik Pribošič, Erna Strniša • **Oblikovanje:** Katja Pahor • **Na naslovnici:** Mislec Franza Kafke (1883–1924) • **Ilustracije:** Katja Pahor • **Risbi na naslovnici in na str. 5 ter fotografija na str. 13 so v prostem dostopu. Fotografiji na str. 22, 26, 28, 53 in 56 so dostopne po licenci Creative Commons CC BY-NC 2.0.** • **Lektura:** Aljoša Kravanja, Luka G. Lisjak, Erna Strniša • **Naldada:** 1.500 izvodov • **Leto izida in natisa:** november 2013 • **Tisk:** Grafis Trade, d. o. o. • **Cena:** 0 EUR • **ISSN 2232-2582** • Revija je vpisana v razvid medijev Ministrstva za kulturo pod številko 1607 • Komentarje na članke in odmeve na temo lahko pošljete na elektronski naslov uredništva: urednistvo@razpotja.si • Brezplačno naročanje na revijo: www.razpotja.si/naroci-se • Če želite oglaševati v reviji *Razpotja*, pišite na elektronski naslov uredništva. • Izid revije je finančno podprla **Mestna občina Nova Gorica**. • Revija *Razpotja* ne more izhajati brez vaše pomoči. **Zahvaljujemo se vsem, ki ste z donacijo omogočili izid te številke.** • Svojo podporo lahko izkažete tudi z donacijo na transakcijski račun Društva humanistov Goriške, odprt pri NKBM: **SI56 0475 0000 1549 723** ali z namenitvijo 0,5 % dohodnine Društvu humanistov Goriške.

O Društvu humanistov Goriške, njegovih aktivnostih in dogodkih preberite na spletni strani www.dhg.si.



Dvojnost Kafkovega izkustva

Iz pisma Gerhardu Scholemu¹ z dne 12. junija 1938

Walter Benjamin

Kafkovo delo je elipsa, katere gorišči ležita daleč vsaksebi, na eni strani je določena z mističnim izkustvom (to je predvsem izkustvo tradicije) in na drugi z izkustvom modernega človeka iz velemesta. Pod izkustvom modernega človeka iz velemesta razumem marsikaj. Po eni strani govorim o modernemu državljanu, ki ve, da je na milost in nemilost prepuščen neizmernemu birokratskemu aparatu, katerega delovanje usmerjajo instance, ki že z izvršnimi organi nimajo ničesar skupnega in imajo še manj skupnega s tistimi, ki jih obravnavajo. (Splošno znano je, da je tako določena ena plast pomena romanov, še zlasti to velja za *Proces*.) Po drugi strani govorim o modernem človeku iz velemesta tudi kot o sodobniku današnjega fizika. Če si preberemo sledeči odstavek iz Eddingtonove *Narave fizikalnega sveta*, skoraj zaslišimo Kafka.

»Stojim na pragu in skoraj sem vstopil v sobo. To je zapletena naloga. Najprej si moram utreti pot v atmosferi, ki s silo desetih kilogramov pritiska na vsak kvadratni centimeter moje telesa. Poskrbeti moram, da pristanem na deski, ki s tridesetimi kilometri na sekundo potuje okrog sonca – delček sekunde prezgodaj ali prepozno, in deska bi bila kilometre oddaljena. Vse to moram storiti, medtem ko z glavo obrnjen v veselje visim z okroglega planeta in veter etra z nikomur znano hitrostjo kilometrov na uro piha skozi vsako vrzel mojega telesa. Deska nima trdnosti snovi. Stopiti nanjo je kot stopiti na roj muh. Ne bom spolzel skozi? Ne, če stavim na to, da ena izmed muh trči vame in me spet dvigne; spet padem, in navzgor me odbije druga muha; in tako naprej. Upam lahko, da bo skupni izkupiček to, da ostanem v približno enakomernem gibanju; toda ko bi nesrečno spolzel skozi tla ali pa bi me prenasilno vrglo ob strop, bi bil takšen dogodek zgolj redek slučaj in ne kršitev zakonov narave

Prav zares, lažje gre kamela skozi šivankino uho, kot gre znanstvenik skozi vrata. In ne glede na to, ali so to vrata skednja ali cerkvena vrata, bi bilo morda pametneje, ko bi pristal na to, da je običajen človek in vstopil, namesto da čaka na razrešitev vseh težav, ki spremljajo resnično znanstven vstop.«

V vsej literaturi ne poznam nobenega odlomka, ki bi v enaki meri izkazoval kafkove poteze. Človek bi lahko brez težav skoraj vsak odstavek te fizikalne aporije pospremil s stavki iz Kafkove proze in dobro kaže, da bi tako poskrbeli tudi za mnogo »najnerazumljivejših«. A bilo bi zgolj napol res, ko bi rekli, tako kot sem pravkar sam, da Kafkovo izkustvo, ki ustreza tem odstavkom, stoji v ogromnem nasprotju do mističnega. Kar je zares in v povsem konciznem smislu prav čudno pri Kafki, je, da mu je bil ta naj sodobnejši svet izkustva dan prav neposredno skozi mistično tradicijo. To seveda ne bi bilo možno brez uničujočih dogodkov (ki se jim takoj posvetim) znotraj te tradicije. Rečeno na kratko in dolgo, očitno ni potrebno nič manj, kot da se sklicujemo na sile tradicije, zaradi katerih je nek posameznik (po imenu Franz Kafka) soočen z našo dejanskostjo, ki se kaže teoretsko npr. v moderni fiziki in praktično v vojni tehnologiji. Reči hočem, da je ta dejanskost za posameznika skoraj nezaznavna, in da je Kafkov svet, pogosto spokojen in prepleten z angeli, pravo dopolnilo njegovi epohi, ki se pripravlja na to, da bo prebivalce tega planeta pričela odpravljati v ogromnih količinah. Izkustvo, ki ustreza Kafki kot privatnemu individuumu, gotovo ne bo dostopno masam, dokler jih ne pričnejo odpravljati.

Kafka živi v komplementarnem svetu. (V tem je povsem soroden Kleeju, čigar delo v slikarstvu stoji prav tako na bistven način izolirano, kot je Kafkovo v literaturi). Kafka je opazil to dopolnilo, ne da bi opazil, kaj ga obdaja. Če bi dejali, da je opazil, kar prihaja, ne da bi opazil, kar je dejansko, to pomeni, da ga opaženo zadeva bistveno kot posameznika. Njegovi očrti groze vzamejo v zakup veličasten manevrski prostor, ki ga katastrofe ne poznajo. Njegovo izkustvo temelji izključno

¹ Gerhard Scholem, bolje znan pod hebrejskim imenom Gershom Scholem, je bil nemško-judovski filozof in zgodovinar, preučevalec judovskega mysticizma in kabale. (op. p.)



na zapuščini, ki se ji Kafka preda; povsem brez »daljnovidnosti« in brez »vizij«. Kafka je poslušal tradicijo, in kdor pozorno posluša, ne vidi.

To poslušanje je naporno predvsem zato, ker poslušalca dosežejo zgolj najnerazločnejši zvoki. Tu ni naukov, ki bi se jih človek naučil, nobenega spoznanja, ki bi ga lahko ohranili. Kar se hoče ujeti v tem toku, so stvari, ki niso ustvarjene za nobeno uho. To implicira neko stanje, ki Kafkovo delo precizno označi po negativni strani. (Njegove negativne karakteristike se zdijo na vsak način bolj obetavne kot pozitivne). Kafkovo delo prikaže bolezen tradicije. Modrost je včasih definirana kot epska stran resnice. S tem je modrost označena kot materija tradicije; je resnica v njeni hagadični konsistenci.²

Ta konsistenca resnice je tisto, kar je bilo izgubljeno. Kafka je bil daleč od tega, da bi bil prvi, ki se je soočil s tem stanjem. Mnogo se jih je soočilo z njim, a so se oklepali resnice ali tistega, kar so takrat imeli za resnico, in so težkih ali tudi lahkih src opustili njeno sporočljivost. Resnično genialno na Kafki je bilo to, da je poizkusil nekaj popolnoma novega: resnico je žrtvoval za sporočljivost, tako da je obdržal hagadični element. Kafkova besedila so po svoji naravi prilike. Toda njihova beda in lepota je v tem, da so morale postati več kot prilike. Ne čepijo zgolj ob nogah naukov, tako kot Hagada čepi ob nogah Halake. Čeprav se jim podredijo, proti njim nepričakovano dvignejo svoje mogočne kremplje.

Tako pri Kafki ni več govora o modrosti. Ostanjejo le produkti njenega propada. Ti so dvojni: najprej gre za govornice o resničnih stvareh (na način teološkega šepeta novic z neugledno in zastarelo vsebino); drugi produkt te bolehnosti je neumnost, ki je seveda povsem zapravila vsebino modrosti, a je zato ohranila prijetnost in spokojnost, ki govoricam manjkata. Neumnost je bistvena za tisto, kar je Kafki najljubše; od Don Kihota prek

pomočnikov pa do živali. (Žival mu verjetno pomeni zgolj odpoved človeški pojavi in vednosti iz neke oblike sramote. Tako kot se ugleden gospod, ki se znajde v zanikrni pivnici, iz sramu odpove temu, da bi obrisal svoj kozarec.) Toliko pa za Kafko trdno drži: prvič, nekdo lahko pomaga, zgolj če je bedak; drugič: da je le bedakova pomoč resnična. Negotovo je zgolj: lahko takšna ljudem še pomaga? Morda prej lahko pomaga angelom (če primerjamo z odlomkom VII, str. 209, o angelu, ki dobi nek popravek), ki bi zmogli tudi brez nje. Kot pravi Kafka, torej obstaja neskončna količina upanja, a ne za nas. Ta stavek vsebuje resnico Kafkovega upanja. Je izvir njegove jasne spokojnosti. Slika, ki jo podajam, je zgoščena na nevarno perspektivčen način, a sem ob tem miren, saj si stališča, če želite, lahko razjasnite z drugimi vidiki mojega dela o Kafki v *Jüdischer Rundschau*. Moja največja pripomba proti njej je njena apologetska narava. Da bi Kafkovi figuri zadostili v njeni čistosti in edinstveni lepoti, ne smemo izgubiti izpred oči tega, da gre vedno za čistost in lepoto poraza. Okoliščine tega poraza so mnogo tere. Lahko bi rekli: ko je bil prvič gotov končnega poraza, mu je na poti do njega vse uspevalo kot v sanjah - nič ni bolj nepozabno od gorečnosti, s katero je Kafka obarval svoj poraz. •

prevedel: Matija Potočnik Pribošič

Vir:

- ♦ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften Briefe I*, str. 774 <https://archive.org/stream/GesammelteSchriftenBriefe/BenjaminBriefeB1-2#page/n773/mode/2up>
- ♦ Arthur Stanley Eddington, *The Nature of the Physical World*, New York-Cambridge, 1929, str. 342 <https://archive.org/stream/natureofphysical00eddi#page/n3/mode/2up>

² Hagada je judovska knjiga, ki vsebuje legendarno-zgodovinsko etično-religiozne prilike in je dopolnilo Halake, ki se ukvarja z zakoni, njihovo interpretacijo in obredjem. (op. p.)

O pojmu ironije s stalnim sklicevanjem na Kierkegaarda

Matija Potočnik Pro-Climacus Pribošič

Ironija je prvo stanje filozofije in je običajno mišljena kot njena najčistejša, bistvena naravnost do spoznanja; nič čudnega, stoji namreč na začetku filozofije v njeni posebljeni obliki - Sokratu. Seveda v filozofiji ne gre za ironijo običajne rabe, kjer imamo v ironiji vedno opraviti z neko vrsto prevare, nasprotno: v filozofiji ironija pridobi status specifičnega odnosa do resnice nasploh, je filozofska tretja pot med religijo in cinizmom. Za razumevanje odnosa v ironije pa je v filozofiji kar najbolj zaslužen Søren Kierkegaard.

Začnimo torej kierkegaardovsko – s paradoksi. Kierkegaard ni bil posebno kreativen glede svojih idej, večino je dolžan nemški klasični filozofiji; Kantu, Heglu, Schellingu, njenima zunanji-ma kritikoma Jacobiju in Hamannu, ter luteranstvu, a je kljub temu eden najizvirnejših filozofov. Kierkegaard je mislec življenja, a ga prezira, je dogmatik, a kritik dogme, mislec skoka vere, a ima zanj racionalno utemeljitev, je najbolj krščanski mislec, a pravi, da ni kristjan. Ironija, katere pojem skušamo razgrniti, je prav tako neka vrsta paradoksa, zato moramo najprej omeniti, da je najvišji paradoks mišljenja to, da si naloži imperativ misliti nemisljivo, oziroma, kot pravi Kierkegaard pod psevdonimom Climacus: »hotenje odkriti nekaj, kar sam ne more misliti.« (Johannes Climacus: *Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*).

Eno generacijo starejši od Nietzscheja, ki oznanja smrt boga, Kierkegaard zahteva obnovo krščanstva. A na to obnovo ne moremo gledati kot na Kierkegaardovo zaostajanje glede duha časa, pač pa moramo v njej prepoznati odgovor na natanko isto zagato. Presenetljivo med mislecema obstaja sorodnost, precej večja od tega, da si zgolj delita dobo - podobnosti so tako pojmovne, miselne kot biografske. Trdili bi lahko celo, da morda nikjer v zgodovini ne najdemo dveh mislecev, ki bi si delila toliko paralel, kljub temu pa se njun odgovor na zagato časa radikalno razlikuje. Nietzschejev odgovor nadčloveka, ki po smrti boga sam prevzame funkcijo vrednotenja in se sam napravi v avtentično subjektivnost, tako da preneha omejevati lastno moč kreacije, sreča svoj protipol v Kierkegaardovem vitezu vere, ki ve, da za vrednost potrebuje neskončno zunanost,

iz katere lahko pridobi lastno subjektivnost le kot milost, kot dar transcendence. Razlika v odgovoru izhaja iz vprašanja, *kje* naj iščemo neskončnost, ki subjektivnosti podari avtentičnost in še pomembneje iz vprašanja, *kako* naj jo iščemo.

Kierkegaard se v svojih delih ukvarja predvsem z relacijo subjektivnosti do krščanstva in njegove ideje preiskuje na terenu nemške klasične filozofije, saj ve, da teologija in metafizika zasedata natanko isto območje. Vitez vere je edina subjektivnost, ki je povišana v večnost in ponotranji krščanstvo, ki jo odreši njene zgodovinskosti, njene vpetosti v intersubjektivnost, njene končnosti. Je odgovor na vprašanje »kdo je kristjan?«. Odrešitev je povišanje in s tem sinteza, ki je najvišja izmed stopenj subjektivnosti; estetski in etični stopnji s tem sledi najvišja, religiozna stopnja. Primer viteza vere, na katerem razloži odnos religije do etike, je po Kierkegaardu Abraham. Ko mu bog - za katerega je tudi za Abrahama samega spoznavno neodločljivo, če ne gre morda le za osebno norost, zlega duha ali katerokoli drugo prevaro – oznani svoje povelje, se Abraham brez večjih zadržkov odpravi žrtvovat svojega sina in kljub očitnim nesmislim, absurdno in nasproti vsakemu razumu verjame, da se bo vse srečno izteklo. Z racionalnega vidika je lahko Abrahamova odločitev le popolna neumnost, iz etičnega pošastnost, a negativna funkcija religije je po Kierkegaardu prav v tem, da suspendira oba reda in odpre novega. Med redoma obstoji nepremostljiva razlika, ki jo preseže lahko le subjektiven skok verovanja, a to ne pomeni, da niso v hierarhiji.

Morda abrahamovska neumnost verjetja ni tako drugačna od tiste, s katero subjektivnost verjame v lastno nesmrtnost, vsem razlogom navkljub, in morda ta abrahamovska etična pošastnost ni tako drugačna od tiste, s katero so si kristjani tisočletje lajšali vest pri spovedi. A vendar – funkcija suspenzije dveh redov je zgolj negativna, je efekt tega, da subjektivnost najde neskončnost kot svoj kriterij in postane avtentična subjektivnost. Toda kaj to pomeni pozitivno, glede na subjektivnost samo? In kaj pomeni glede razumevanja ironije? Mar ni dogmatizem prav njeno nasprotje?

Ponavljjanje in navada

Romantična subjektivnost postane avtentična v kreaciji in se v aktu kreacije izenači z neskončnostjo Absoluta. A ker mora za

Kierkegaard Absolut ostati transcendenten, se subjektivnost ne more potopiti vanj skozi lastno bit, kar hkrati pomeni, da subjektivnosti lastna bit postane skrivnost, romantični geni ji pa lahko dosežejo zgolj estetsko stopnjo. Transcendencja je morda skrivnost, a je znana, je ponovitev, ki kot taka ustreza tako aktu kreacije kot biti. Kar je bilo, se ponavlja in je, prav ker je že bilo, kot ponovitev novo. Ponovitev je življenje, razumljeno kot čista sinteza končnosti in neskončnosti, večnosti in časa. Tako kreacijo kot ponovitev tako lahko razdelimo na dva tipa, na čiste sinteze, ki so lahko le ponovitve in nečiste sinteze, ki ne ponavljajo ničesar, toda spet je najpomembnejši tretji tip posredovanja med obema, to je končna subjektivnost, s tem pa je vsa resnica odvisna od subjektivnosti in njenih različnih relacij.

»Človek je duh. A kaj je duh? Duh je jaz [das Selbst]. Kaj pa je jaz? Jaz je razmerje, ki je naravnano samo nase*, oziroma tisto v razmerju, da se razmerje naravnava samo nase; jaz ni razmerje, temveč to, da je razmerje naravnano samo nase. Človek je sinteza neskončnega in končnega, časnega in večnega, svobode in nuje, skratka sinteza. Sinteza je razmerje med dvojim. S tega vidika človek še ni jaz.«¹

Človek je duh, a še ni duh, je jaz, a še ni jaz, je posamičnik, a še ni posamičnik. Bistvo duha je samonanašanje, in to kot fakt, tako da hkrati ista razlika med faktom (časovnostjo) in samonanašanjem (večnostjo) postane določujoča za subjektivnost kot fakt nepopolnega samonanašanja (sinteza). Človeku je lastno bistvo postavljeno zunanje, kot imperativ, in tako subjektivnost ne more biti nič drugega kot postajanje, sinteza k nekemu smotru, a ji je ta smoter nujno transcendenten. To razmerje je primarno vsem posebnim ravnovesjem, ki jih lahko ta neuravnotežena struktura subjektivnosti doseže, torej estetski, etični in religiozni stopnji. Ne etika ne estetika ne stoji sama zase, ne določa lastnih momentov in potrebuje zunanost kot kriterij določitve, tako da je vsako takšno ravnotežje vezano na skok vere. S tem se Kierkegaard zoperstavi Heglu in tako etiko kot odrešitev loči od spoznanja in napredovanja ideje v zgodovini – zgodovina ne izraža idej, ideje so, nasprotno, same zgodovinske. V zgodovinskih dobah se spreminjajo določitve subjektivnosti, toda tiste določitve, ki so odvisne zgolj od skoka vere, ne morejo biti zgodovinske, so povsem osebne, tako je razdelitev med estetsko, etično in religiozno subjektivnostjo ahistorične narave. Da bi se človeški duh dokopal do tega, da bi res bil duh, torej ne potrebujemo zunanjih intersubjektivnih in historičnih pogojev, pač pa je stvar odvisna od notra-

nosti posamičnika. Problem, ki si ga Kierkegaard nedvomno deli z Nietzschejem, je torej problem individuuma, problem pomanjkanja duha, problem cinizma. Kierkegaardov odgovor na cinizem je ironija.

Vsi Kierkegaardovi temeljni pojmi so takšni tretji pojmi, pojmi posredovanja med končnim in neskončnim, kar privzame po Heglu, toda v njih, paradoksalno, ne moremo najti nobenega posredovanja. Schellingov ugovor Heglu, ki zatrjuje razliko med logiko in bitjo, ter slednjo napravi za neskončno mitično in skrivnostno, Kierkegaard obdrži in aplicira v vse heglvske pojme posredovanja. Namesto pojmov uma, ki opravljajo posredovanje med končnim in neskončnim, v Heglovem sistemu tako postavi pojme, ki identiteto nadomestijo z razliko. Toda pojmi posredovanja so opravljali ključno funkcijo sistema, bolj natančno so predstavljali samo sistemskost sistema, način povezave pojmov v enoten sistem, brez njih sistem ni mogoč. Anti-sistemskost filozofij razlike je splošno znana, a nam koristi, saj se v takšni anti-sistemski naravnosti zgodijo podrobnejše določitve, ki neposredno zadevajo pojem ironije. Onemogočena je spoznavna funkcija negacije, torej spoznavna funkcija uma. Um postane psihološki, odvisen od pozitivnih faktov, njegov bistveni fakt pa je tesnoba.

Duh kot fakt relacije sebe do sebe bi bil fakt neskončnosti in nesestavljen, toda naš končni duh je sestavljen iz dveh nepodobnih polovic, neskončnosti in končnosti. Zaradi tega je sestavljen slabo – ravnovesje ni možno. Subjekt je premaknjen iz svojega težišča, a ker je vzrok tega neravnovesja slaba sestavljenost, ne more biti odpravljeno v pripoznanju druge končne subjektivnosti, tako razlog kot rešitev neravnovesja se zato za Kierkegaard razlikujeta od Heglovih. Na strani končnosti lahko sicer dodajamo in dobimo morda nianse neuravnoteženosti, a ravnotežje je mogoče le s strani neskončnosti. Hegel v dialektiki gospodarja in hlapca vzpostavi neravnovesje razmerja pripoznanja, ki požene motor zgodovine, a zgodovina ima lahko konec, ko doseže strukturo, kjer pripoznanje dobi možno ravnovesje. Za Kierkegaard je edini gospodar, ki lahko s svojim pripoznanjem spremeni karkoli in uravnoteži subjektivnost, bog, dialektika gospodarja in hlapca pa tako v bistvenem pogledu ni več dialektika, ker ne poteka na enotnem odru zgodovine, pač pa med končno in neskončno subjektivnostjo zazija neskončen prepad, ki ga lahko premosti le skok vere. Ta razlika

¹ S. Kierkegaard: *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo*; in *Trije spodbudni govori*, Mohorjeva družba, 1987

prerešeta kontinuum zgodovine s svetlobo božje milosti. Slaba sestavljenost predstavlja osnovni fakt subjektivnosti, osnovno neravnovesje, ki je občuteno kot fakt tesnobe, fakt, ki je hkrati repulzija in atrakcija - tesnoba je neka posebno sluzasta relacija. Zgodovina ne napreduje, toda zakaj? Kaj je na intersubjektivnosti takšnega, da služi prej kot za sredstvo emancipacije za razduhovljenje subjektivnosti? Ponovno se je potrebno obrniti k pojmu ponavljanja, toda ne gre ne za pravo ponovitev življenja, ne za odsotnost ponavljanja, pač pa potrebujemo tretji pojem ponovitve – navado. Delo zgodovine je delo ponovitve navade, ki jo zakrivi intersubjektivnost; gre za ponavljanje brez duha, kot se glasi Kierkegaardova določitev pojma navade. Navade, ker so ponavljanja, izvirajo iz duha, a se v njih duh obrne stran od sebe in si tako namesto neskončnosti oprta končne kriterije, tako da notranji smoter svojega zveličanja zamenja za koristnost v svetu. Navade so stroji zgodovine, stroji, ki se ravna po praktičnih kriterijih, stroji, ki ustvarjajo red ekonomije koristnosti.

Proti stroju

Indøvelse i Christendom [Vaje v krščanstvu] je imel Kierkegaard za svoje najpopolnejše delo, izdal ga je pod istim psevdonomim kot *Sygdommen til Døden* [Bolezen za smrt], torej kot Anti-Climacus. Anti-Climacus izdaja naravnost Kierkegarda proti Johannesu Climacusu, ki je še en izmed Kierkegaardovih psevdonimov in simbolizira dvom, absoluten dvom, ki ga je zmožna le filozofija. Climacus je lik, ki dvom spekulativne filozofije vzame nase in se izgubi v popoln nihilizem v svetu brez pomena. Tej izgubi v spekulativnih sistemih sledi ponovna izgradnja smisla na umen način, a Climacusu pomena ne more obnoviti noben filozofski sistem, edina možna rešitev je v veri, saj je bila prav ta tista, ki je razlog dvoma - za absolutni dvom je namreč potreben prav isti skok vere kot za vero v absolut. Lik Anti-Climacusa se tako zoperstavlja prav spekulativni filozofiji in njenemu pričetnemu dvomu ter vztraja v krščanski dogmatiki. Je eden najpomembnejših momentov za razumevanje Kierkegaardove misli in tvori hrbtnico Kierkegaardove pojmovne konstelacije, osrediščene v problemu dvoma in krščanskem odgovoru nanj.

Vaje v krščanstvu so s strani cerkvene avtoritete označene za bogokletno igrakanje s svetim, nič čudnega, saj je Kierkegaard kritik institucij in smisel krščanstva napravi za popolnoma nasproten vsaki instituciji. Nekaj gnilega je v deželi Danski – namreč njena cerkev, njeno samozadovoljno mehanizirano

krščanstvo. Institucija cerkve je po Kierkegardu nadomestila osebni odnos med vernikom in bogom z zgodovinsko tradicijo in praznimi rituali, saj zgodovina prej oteži odnos med subjektivnostjo in neskončnostjo, kot da bi pomenila nujnost tega odnosa. A vaje v krščanstvu so mišljene dobesedno, kako vadimo v tem, da subjektivnega odnosa vere ne pozunanjimo, vaje v tem, kako se lahko izognemo takšnemu pozunanjenju. Nietzsche pošlje svojega preroka na tržnico, da se mu čreda posmehuje in s tem pokaže, kako daleč je še od razumevanja smrti boga, s posmehom se množica izkaže za neumno, a s Kristusom, ki ga Anti-Climacus prestavi v sodobnost, je povsem drugače - celo tako povsem drugače, da opiše povsem isto strukturo na inverzen način. Kristus sam je zunanja neumnost, ki zmoti vsak tok mehanizma neke ekonomije ekstrinzične teologije, prekine red koristnosti in iz zunanosti v mehanizmu doseže nek paradoks. Zarastri se neuki posmehujejo, ker ne morejo razumeti njegovega veselega oznanila, ker mu ljudje ne verjamejo. Kristus verjamejo preveč, a ne znajo verjeti, ker verjamejo z razumom. Želijo ga vključiti v mašinerijo navad, v kategorizacijo razuma, a ker je ta kategorizacija osnovana na koristnosti, s to vključitvijo dosežejo zgolj paradoks v takšni kategorizaciji. Kristus, ki ga Kierkegaard postavi v sodobnost, se sreča s pridigarjem, običajnim človekom, filozofom, birokratom in posmehovalcem, vsak izmed njih je vpet v nek mehanizem ekonomije koristnosti, stroji pa se razlikujejo glede določitve tega, kaj imajo za koristnost. Kristus, ko ga skušajo izključiti iz vsakega stroja, s to izključitvijo postane notranji in je kot nekoristen lahko določen le iz bistvenega kriterija koristnosti; s tem postane vključen v stroj in ga razbije od znotraj. Kristus je neka posebno sluzasta subjektivnost, kar pomeni, da je neka višja oblika tesnobe, tesnoba, ki je neodpravljiva in se ne skuša odpraviti.

Analogija, dialektika, ironija

Tesnoba, glede na Kierkegaardovo analizo, izvira iz izvornega greha, torej iz spoznanja dobrega in zlega, in je efekt samega spoznanja, efekt vstopa subjektivnosti v etični red, kjer se odpre magnituda krivde. Greh je stanje človeške eksistence, kvalitativna določitev človeka. Na mestu izvornega greha je za Kierkegarda še ena tautologija, gre namreč zgolj za kvalitativno določilo greha, da je greh nastal z grehom. Vsako kvalitativno stanje, kolikor je čisto, ne more imeti nikakršnega posredovanja – potreben je skok.

Kristus je za etiko čista pošastnost, za razum čista neumnost,

a prinaša odrešitev, toda nasprotno od tega, da bi to pomenilo odrešitev subjektivnosti od tesnobe in vzpostavitev ravnovesja, je njegova odrešitev neskončno potencirana tesnoba. Njegova odrešitev je odrešitev od iskanja odrešitve v redu koristnosti, je negacija slabih ponovitev brez duha. Kristus je pijani Sokrat in njegova ironija je enaka. Ironija je sokratična metoda majevitike kot pomoč pri kreaciji, ki je sama po sebi božja stvar, je tako pomoč pri ponovitvi, odstranitev ovir na poti, ki jo mora subjektivnost prehoditi sama. Ironija je torej vrsta negacije, je negacija ekstrinzične smotrnosti; kot negacija pa je glede filozofskih interpretacij spet blizu tega, da se jo interpretira kot negativno dialektiko, kjer bi tako spet postala orodje uma, ne pa orodje kratkega stika vsake dialektike. Ironija ne more biti metoda uma samega, ampak način mišljenja nemisljivega, je točno način, kako se um obrača onkraj sebe, ta naravnost v neskončnost, ki jo omogočata slaba sestavljenost subjektivnosti in fakt tesnobe. Prav tako ironija ne more ustrezati analogiji iz mistične tradicije krščanstva, prav to je namreč zagovarjal Hamann, ki je lik Sokrata priredil romantiki in interpretiral ironijo kot 'telo analogije'. Čeprav Hamann močno vpliva na Kierkegaarda, si ne delita interpretacije Sokrata. Za Kierkegaarda kljub temu, da ima subjektivnost do neskončnosti vedno osebni odnos, ta odnos ne more biti neposreden. Ironijo tako lahko zoperstavimo tako dialektiki kot analogiji kot splošnima odnosoma do resnice. Analogija je zunanji odnos, ki o transcendenci govori neposredno, dialektika notranji odnos, ki na posredovan način govori o imanenci, ironija pa je notranje-zunanji odnos, ki na posredovan način govori o transcendenci. S tem je ironija vezana na neskončno pozitivnost božjega bivanja. Kierkegaard z ironijo razklene dva reda možnosti z neskončno kvalitativno razliko, kjer je nemožnost za človeka še vedno možnost za boga, ker pa je bog neskončna transcendenca, na ravni subjektivnosti red možnosti razklene prav ironija, in to na način neskončne sodbe – najzabavnejše tautologije. Nemška klasična filozofija stoji prav na tej najzabavnejši tautologiji, Kant namreč odpre prostor transcendentalnega z neskončno sodbo, tako da ta omeji spoznanje metafizike, saj napravi negacijo za nedoločujočo za razum in jo tako napravi za notranjo zunanost redu razuma. Namesto da bi šlo za običajno sodbo kot v afirmaciji »duša je smrtna« ali negaciji »duša ni smrtna«, gre v neskončni sodbi za afirmacijo negacije predikata »duša je nesmrtna«. Posebnost neskončne sodbe je tako natanko v tem, da znotraj reda vednosti le-to omeji, z negacijo neskončne sodbe duša ni spoznana, negacija smrtnosti za spoznanje duše

ne pomeni ničesar. Natanko ista je operacija Kierkegaardove ironije, namesto da bi negacija tako kot v Heglovem sistemu s samonanašanjem opravljala delo napredovanja v spoznanju, je ironija negacija, ki negira predikat in sebe in je tako samonanašanje negacije na negativen način, ki odpravi sebe kot akt negiranja iz spoznavnega registra, a skupaj s sabo odpravi tudi predikat, ki ga je zanikala. Tako ironija pomeni drugačno interpretacijo paradoksa, ki ga ne zvede ne na protislovje ne na analogijo, ampak na čisto razliko v redu vednosti in tako znotraj reda vednosti kaže na transcendenco. Ironija je tista, ki razbije vsak red koristnosti. Ironija je tista, ki kot negacija spoznanja napravi razliko med subjektom kot eksistenca in spoznanjem, je tista, ki človeka napravi za človeka in ohrani avtonomijo tesnobe. Ironija je meja med estetskim in etičnim ravnovesjem subjektivnosti, med etičnim in religioznim stanjem pa je ta ista razlika dojeta kot humor – a gre za isto razmerje samoukinjajoče negacije, ki jo opiše neskončna sodba. Ironija kot takšna samoukinjajoča negacija pomeni moč subjektivnosti, da pobegne stroju. Kierkegaard je v tem pogledu zelo blizu Kafki, saj je slednji avtor zgodb v mehanicističnem univerzumu, in ga tako lahko uporabimo za ponazoritev vloge ironije. Univerzum Kierkegaarda in Kafke se razlikuje zgolj glede minimalnega dodatka skoka vere, upanja, ki v končne mehanizme – razumu navkljub – vstavi vzvode, ki omogočijo, da subjektivnost pobegne mehanizmu stroja. Če bi na primer Kafkov gospod K., junak *Procesa*, označeval Kierkegaarda, bi se zgodba končala povsem drugače. K. bi bil na koncu seveda prav tako zaklan kot pes, a nič več ne bi šlo za smrt brez pomena v hladnem univerzumu stroja, pač pa za subjektivno zmago, ki kljub nujnosti svoje smrti ohrani upanje. To razliko lahko povzamemo kot razliko med tem, da K.-ja ubijejo kot psa in ta kot pes umre, in tem, da ga ubijejo kot psa - a umre kot človek. Pobeg stroju je zgolj pobeg notranjosti subjektivnosti, a če je ta temeljna za celotno polje resnice, je to dovolj. Kierkegaard nam pokaže, kako je projekt avtentičnosti v filozofiji vedno teološki, skupaj z ironijo in neskončno sodbo, ter idejo neskončnosti, ki utemelji obe. Programi, ki želijo Kierkegaardovo misel napraviti sekularno ali sekularizirati krščanstvo samo, tako bistveno nasprotujejo uvidom danskega absolutnega trobentača. Primat teologije v metafiziki je edini način, kako je lahko končni svet odrešen, ironija način, kako lahko pobegnemo vsaki končnosti in postanemo avtentična subjektivnost. A kaj, ko je avtentičnost sama zgolj še en v seriji strojev, in kaj, ko žal, a predvsem ironično – ironije ni. ♦

Cesar je švedski nudist

Na področju urejanja javnih zadev smo načeloma načelni, voljeni, pooblašteni in plačani upravitelji pa zavezani dokaj preprostim normativnim smernicam: načelom zakonitosti, učinkovitosti, ekonomičnosti, v zadnjih letih tudi okoljski presoji. In transparentnosti. Zadnja je vredna posebnega poudarka že nomenološko, predvsem pa zaradi njenega akutnega manka na nekaterih področjih.

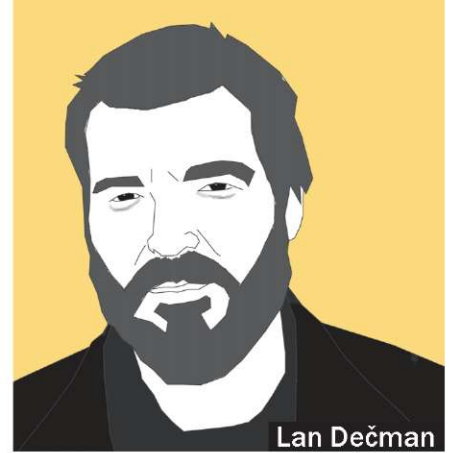
Pustimo ob strani popolnoma ustrezno poimenovani »pajdaški kapitalizem«, ki se najbolj izrazito in vztrajno inkarnira na področju javnih naročil, in se posvetimo kastraciji po mojem mnenju ponesrečene-ga krstnega imena, »stricev iz ozadja«. Da je njihova simbolna prisotnost v domačem političnem in širšem prostoru zavirljiva, vsak na svoj način vesta Borut Pahor in Janez Janša. Prvi je z enkratnim sklicevanjem nanje s sebe spral avreolo propadlega premierja in postal predsednik. Drugi je ob stricih odraščal, doktoriral, spisal knjige in jih internacionaliziral, pa mu vztrajnost ni prav dosti pomagala.

Metoda, ki mi pri opevanem in propagiranem outside-the-box mozganju godi najbolj, je sežiganje frdamanih škatel. Če so navidezne rešitve elegantne, še toliko bolj. Med trojko ustavno opredeljenih vej oblasti se lahko javnost bolj ali manj mirno pase na zakonodajni in sodni. Da, sadje je pogosto grenko ali gnilo, a to tu ni važno. Delo sodišč in parlamenta je javno in dostopno, izjeme so natančno zakonsko določene in dokaj sprejemljive. Manj sprejemljiv je način dela vlade, ki kot vrhovni izvršilni organ predlaga in v poslansko obravnavo pošlje približno 90 odstotkov zakonodaje. Pravilnike, uredbe in priporočila pa celo štemplja sama. Ko zaradi serijske produkcije sprejemanja zakonov po hitrih postopkih zakonodajna funkcija parlamenta dodatno šibi in se upravičeno porajajo pomisleki o naravi

parlamentarne demokracije kot take – bodisi zaradi stremljenj k neposredni demokraciji ali pa teženj botrov z Gregorčičeve – je čas, da se primemo za vžigalnike.

Sredi oktobra je upravno sodišče pritrnilo seriji zahtev izvirnega prosilca, Komisije za preprečevanje korupcije in informacijske pooblaščenke, po vpogledu v del magnetograma seje vlade, ki je na svoji 77. redni seji 8. junija 2006 obravnavala prenos lastništva Splošne plovbe na SOD. Obrazložitev sodne odločitve vsebuje kopico kosti za glodanje in mahanje z repom. Ker smo na razpotju, prostor pa je omejen, gre častna omemba lahko le eni.

»Ni dvoma, da bi vsesplošno razkrivanje zapisov sej vlade lahko povzročilo motnje pri delovanju tega organa /.../ nenazadnje bi lahko prišlo tudi do tega, da bi udeleženci omejevali svoj tok misli, se vzdržali kritičnih (pozitivnih in negativnih) izjav, saj bi mislili na posledice razkritja izven okvira prisotnih na konkretni seji,« navaja sodišče in s pričujočim stavkom zatira vsakršen dvom o tem, da bi med vrata vladnih sej preventivno vstavili vsaj kak zidak, slekli strice in plesali po njihovi pleši. Ter, s potrebnim spoštovanjem do sodne avtoritete, skoraj naivno pripoznalo svet ministrov kot širšo ameriško družino pri južini na dan zahvalnosti. In ne kot funkcionarje, vsakega s partikularnimi, koalicijsko dorečenimi in predvsem z neizrečenimi, politično-strankarskimi interesi.



Lan Dečman

Manjka nam nekaj švedskega. Skandinavska slika je namreč obratna. Že vsaj 200 let je v veljavi sistem skoraj totalnega dostopa do informacij javnega značaja. Z zakonom je natančno opredeljenih le okoli 160 izjem. In trenutno razpravljajo kvečjemu o tem, ali so predmet dostopa do informacij javnega značaja piškotki na premierjevem službenem računalniku. K temu so resda pripomogle notranjepolitične okoliščine, v katerih je pred stoletji švedski parlament hotel spodkopati kraljeva pooblastila. Okoliščine, ki pa niso tako zelo specifične za takratni švedski čas, temveč bi bile vredne vsaj razmisleka tudi v današnjem času. In tu.

Rezultat zažiganja škatle? Naj bo država pač malo bolj podobna FKK-kampu, kjer table zapovedujejo nudizem povsod, razen v trgovini. In tja čimvečkrat povabiti naše švedske strice in pajdaše. Si je to res tako hudičevo težko predstavljati? •

Podprite neodvisne medije! Oglašujte v reviji RAZPOTJA.

urednistvo@razpotja.si

Kako postati (boljši) Slovenec

Si predstavljate enega tistih mučnih trenutkov, da ste na obisku pri zakonskem paru, ki se vam je vedno zdel nekoliko zadržan in miren, a vendar lep, urejen, skorajda idiličen, in se že pri aperitivu začneta med seboj žolčno prepirati in se obmetavati z najbolj intimnimi in vulgarnimi očitki? Vi pa sedite za mizo in ne veste, kam bi se dali.

Čez čas čutite, da bi mogoče morali kaj izreči, a veste, da bi si z vsako, še tako zdravo-razumsko opazko nakopali zamero enega od njiju. Ali nemara obeh. Najprej bi vam poudarila, da sploh ne razumete, kako pri njiju stojijo stvari, nato bi sledile še obtožbe, češ kaj pa se ti vtikaš, saj si sam še slabši, saj si vendar to pa to, kaj pa si počel takrat in takrat itd. ...

Si predstavljate? No, nekaj podobnega občuti tistih nekaj norih tujcev, ki so se odločili naučiti slovenščino in se s tem vključili v slovensko javno krajino. Da teh norcev le ni tako malo, priča število študentov, ki se vpisujejo na študij slovenistike po svetu – trenutno je npr. na Poljskem več študentov slovenščine kot pri nas. Če prištejemo še obiskovalce tečajev in slovenskih šol na obmejnih območjih Avstrije in Italije, kjer je že skoraj polovica učencev Neslovencev, dobimo za naše razmere zavidljivo število novih govorcev, ki naenkrat berejo naše komentarje, novice, bloge, tvite – torej posameznikov, vključenih v slovensko javno sfero. Vsi ti, ki so se odločili porabiti nekaj let svojega življenja in nemalo truda, da bi se naučili slovenščine, verjetno zato, ker so v Sloveniji videli prelepo in urejeno deželico miroljubnih, pragmatičnih, dobrih ljudi, ki so se elegantno izognili balkanski moriji, naenkrat opazijo, da so se znašli sredi domačijskega spora, v plamtečem osebnem prepiru, ki se stopnjuje v neskončnost.

Problem tega neskončnega spora pa je ravno v tem, da v prvi vrsti ni političen, temveč je

v prvi vrsti spor – in da je tako moteče osebno. Ena stran mora nujno, skoraj iz inata, zagovarjati popolnoma nasprotna stališča od druge.

Michael Manske, eden teh norih tujcev, ki so si dovolili spregovoriti o nas, vidi v tej neskončni sprtosti, ki je prisotna od mikro-ravni sosedskih razprtij do psevdoideoloških konfrontacij, glavni razlog, ki Slovencem onemogoča, da bi »zavladali svetu«. Manskejeva satirična radijska oddaja Kako postati Slovenec, neke vrste avdio-učbenik slovenstva, namenjen predvsem domačinom, elegantno razkrinka samoumevnosti našega vsakodnevnega občevanja: opozarja na neumestnost koncepta hlapca, se norčuje iz našega strahu pred mrzlimi nogami, opozarja na grozljivo vožnjo naših samozavestnih voznikov in tujcem priporoča, naj se s Slovenci raje ne pogovarjajo o politiki.

Manskeju je uspelo vtakniti nos v našo družbo, mnogim pa je bilo to onemogoče. Ko si je Erica Johnson Debeljak nekoč drznila izpostaviti amerofobijo naših medijev, so jo hitro utišali, češ, kako si ona, Američanka, hegemon, sploh drzne govoriti. Ko je Primorski dnevnik nedavno objavil javno pismo Italijanke v zagovor dvojezičnosti v Furlaniji – Julijski krajini, je komentariat hitro presodil, da bi bilo bolje, če bi se ukvarjala z nerazčiščeno fašistično zgodovino v Italiji. Ker pravilo je, da smo lahko v slovenskem prostoru le mi, ker le mi razumemo koordinate našega kreganja. Samo mi razumemo, kako potekajo stvari v Sloveni-



ji. In ko sprašujemo tujce tisto vedno isto vprašanje »Kako se vam zdita Slovenija in Slovenci?«, že pričakujemo in celo zahtevamo takšen odgovor, kot ga želimo.

Mogoče bi si lahko priznali, da naša stvarnost ni ne tako kompleksna niti tako enodimenzionalna, kot se nam, odvisno od počutja, dozdeva. Da je povsem normalna, kot drugod. In da tujci niso takšni, kot smo si jih naslikali v medijih.

Takrat bi si lahko dovolili prisluhniti, kaj imajo res za povedati o nas.

Španski socialist bi se verjetno čudil, kako lahko kak naš levičarski intelektualec v isti sapi zagovarja delavce, protestnike, sumljivo obogatelega politika, vodjo obveščevalne službe nedemokratskega režima in povojne likvidacije. Italijan bi lahko opomnil, da tudi mi, tako kot oni, še zdaleč nismo razčistili s svojo zgodovino. In da je vzklikanje Trst je naš! podobno neumno kot borba proti njegovi dvojezičnosti. Poljak bi nam lahko povedal, da v njegovi »klerikalni državi«, kot jo radi poimenujemo, v parlamentu sedita tako odkriti gej kot transeksualec, medtem ko pri nas zgleda, da so vse javne osebnosti heteroseksualne. In Bosanec Mehmedalija Alić, rudar, ki je vodil izkopavanje Barbarinega rova, nas je moral soočiti z dejstvom, da to, kar se je zgodilo v Hudi jami, ni stvar debate, tako kot ni stvar debate tragedija v Srebrenici, kjer je izgubil večino družine.

Kdaj pa kdaj morajo sprti zakonci medse sprejeti tretjo osebo, ki jim pomaga, da navajene kategorije skozi pogovor znova postavijo na njihovo mesto. ●

Slovenija pred ponavljanjem razreda

Aleš Maver

Ko sem izbiral naslov svojega modrovanja, nisem mislil na to, da se bo dobro prilegal aktualnemu kontekstu, saj vsaj v Republiki Sloveniji naše srečanje sovпада s stresnim začetkom novega šolskega leta. Toda občutek ponavljanja že videnega in vračanja k snovi, ki smo jo nekoč že jemali in bi jo nekako morali že osvojiti in znati, ni od večeraj. Drzmem si reči, da že nekaj zadnjih let preveva občutja prenekaterega Slovenke in Slovenca. Mu je pa ravno vse, kar se je zgodilo v letu Gospodovem 2013, dalo dodatnega zagona. Kalvarija vrha tukajšnje Katoliške cerkve v zadnjem mesecu je bila v tem oziru nekakšen začasni finale in nekakšna pika na i.

Miti padajo v prepad

Že prej pa smo se v slovenskem prostoru srečevali z zelo intenzivnimi in nikoli prijetnimi procesi demitizacije, kakršnih v zadnjih dveh desetletjih nismo doživljali. V prepad je zgrmelo toliko mitov, da bi skoraj ponovil za pesnikom: »Na tleh leže slovenstva stebri stari«, ko bi bil povsem prepričan, da v našem kontekstu ne bi zvenel preveč patetično in predvsem, da je s tem verzom scela resno mislil Prešeren sam. Zato bom na začetku svojega izvajanja te besede nekoliko prizemljal in skušal isto vsebino ponazoriti z naslovno pesmijo meni ljubega, čeprav značilno nedodelanega, otrokom namenjenega slovenskega filma *Čisto pravi gusar*. Vse naše pravljice s papirja nam bežijo. Da, morda je to učinkovit opis našega stanja. Seveda s pomembno razliko, da ne bežijo tako, da bi pred nami oživel njihovi junaki, marveč

da se izgublajo v nepovrat. To pa boli. In da res boli, priča dogajanje zadnjih dvanajstih mesecev vse preveč nazorno.

A prav to, da smo hoteli svojo državo in demokracijo do te mere vztrajno zidati na pravljičah in mitih, nas po mojem mnenju sedaj pošilja nazaj v razred, ki smo ga uradno in formalno že končali. Kot bi se vse svoje šolanje v bistvu vrтели v krogu, sedaj pa smo dospeli nazaj na izhodišče. Naj mi bo v nadaljevanju dovoljeno nanizati nekaj misli o poglavitnih mitih slovenskega prostora, ki so ob tegobah zadnjih let neusmiljeno razpadli, o tem, kako se zdravljenja zaradi njihovega slovesa loteva slovenska družba, nazadnje pa še o bistvenem in najtežjem vprašanju, kako naj bi se položaja lotili, da bi preživeli celo smrt ali dokončni beg svojih priljubljenih pravljič.

Že Cankar jih je poznal

Trdovratnost mitološke in pravljične podstati je na Slovenskem stara stvar. Neločljivo je povezana že z modelom slovenske družbe, ki mu delovno recimo cankarjanski. Ne zato, ker bi bil Ivan Cankar njegov tvorec, marveč zato, ker je bil kljub temu, da je v svojem življenju kot pravzaprav večina med nami do danes nenačelno velikokrat pristajal na kompromise z njim, njegov najbriljantnejši kritik in avtor njegovega do danes nepreseženega opisa. Njegova diagnoza je relativno preprosta. Ker se je slovenstvo oblikovalo in ohranilo – velikokrat proti pričakovanjem, izpeljanim iz zgodovinskih danosti – ob silovitem pritisku svojega tujega sosedstva, je skepsa

do »tujine«, »tuje učenosti« in »sveta« nekako vgrajena v njegove temelje. Kar je razumljivo in kot obrambni mehanizem edino mogoče. Druga plat medalje, ki je Cankarja bolj zmotila, je, da je ista skepsa, ki je odigrala nenadomestljivo ohranitveno vlogo za Slovence, omogočala in spodbujala specifičen proces nastajanja domačih elit. Cankar slednje v *Kurentu* in drugod dokaj posrečeno imenuje »bojarji«, zanje pa je značilno predvsem to, da jim je slovenski človek v imenu dejstva, da gre za »domače«, »narodne« elite, pripravljen odpustiti precej, če ne skoraj vsega. Zanj je bistvena gotovost, da so vzvodi moči in virov v rokah »naših« ljudi, kako pa ti ljudje z vzvodi krmilijo, ga zanima bistveno manj. Takšno izhodišče se je v zadnjem stoletju po Cankarju izkazalo za odlično gojišče vzgoje za neodgovornost. In prav razpad mita o »domačih« elitah, ki so že zaradi svoje domačnosti porok zdravega razvoja, se kaže danes kot najbolj boleč. Da moramo nazaj v šolo, je predvsem zasloga bankrota cankarjanskega modela slovenske elite, ki je preživel vse siceršnje pretrese 20. stoletja.

Druga, še vedno že v cankarjanski Sloveniji zaobjeta značilnost, ki tvori konstitutivni element slovenske samozaveesti, se napaja iz na moč podobnih izvirov. Stalni utemeljeni občutek ogroženosti v neprijazni in močnejši okolici je narekoval počasno rast mesijanskih prvin v Slovenkinem in Slovenčevem dojemanju samih sebe. Ne le, da sta napake odpustčala voditeljem, še na celotno narodno skupnost kot kolektiv sta razširila ide-

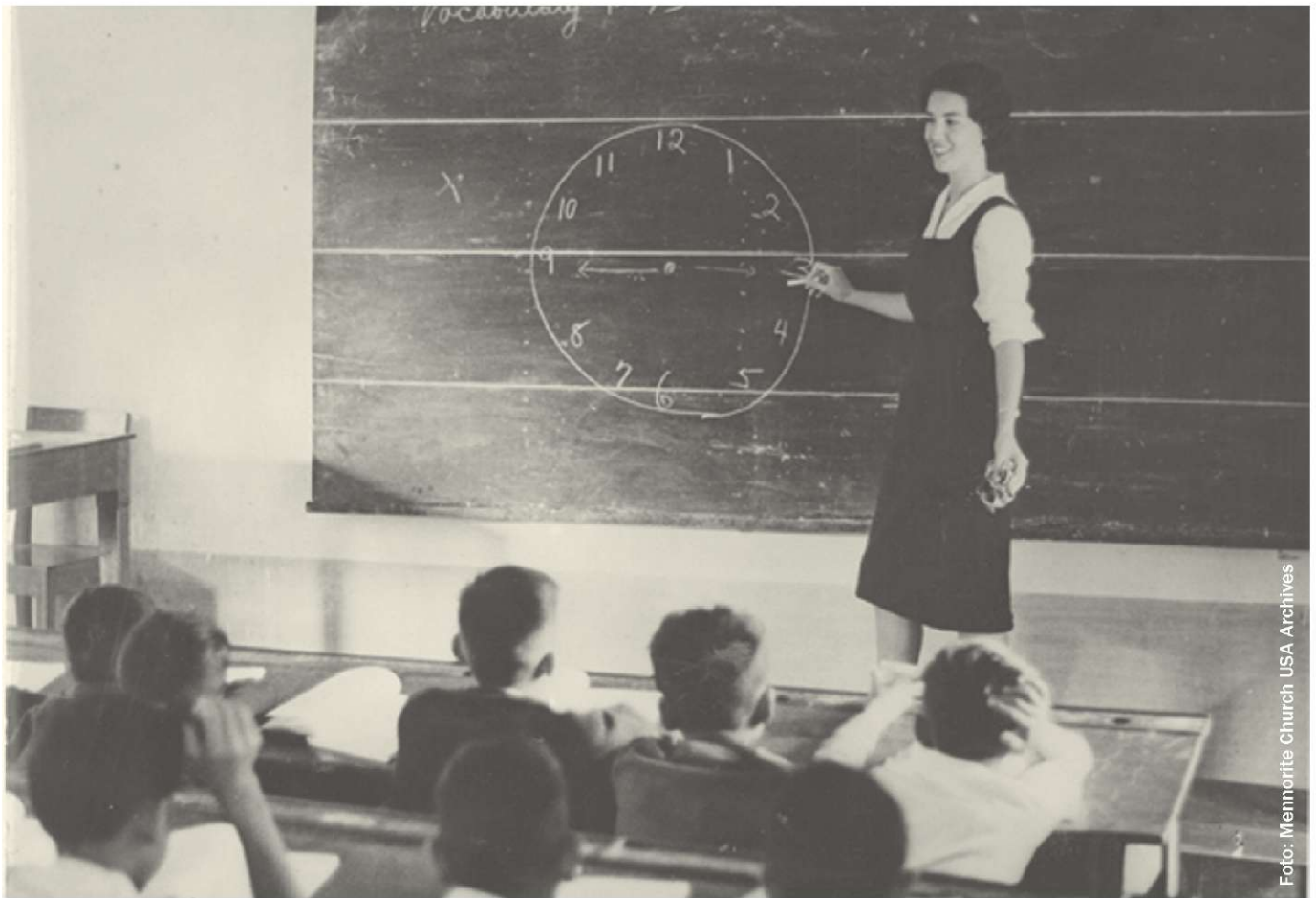


Foto: Mennonite Church USA Archives

jo nezmotljivosti. Da Slovenka in Slovenec na nobenem odločilnem razpotju ne zavijeta narobe, je postala dogma. Tudi slovo od nje se ob očitnih razpokah kaže tako rekoč kot nekaj nemogočega.

Opremljen z ničkoliko kovčki cankarjanske prtljage je slovenski prostor dočakal svojo najtemnejšo uro, najprej z razdelitvijo po prvi svetovni vojni, nato pa z izzivom treh totalitarizmov pred drugo svetovno vojno, med njo in po njej. Na površini je preizkušnjo zmagel. Toda ob dobrih in celo odličnih so v tej uri izstopile tudi njegove najslabše plati. A bi bila njihova manifestacija verjetno manj uničujoča in manj trajna, če se ne bi med- in povojna kalvarija zlila z obema ključnima elementoma predvojne, cankarjan-

ske Slovenije. Če je narodna usoda v rokah narodnih, domačih elit vedno varno spravljena in če te skupaj s svojimi podaniki nikoli zares ne zgrešijo, je predstavljala izkušnja epskega državljankega spopada med vojno strahotno interpretacijsko težavo. Kako rešiti mita in obenem biti vsaj malo blizu resničnosti?

Srednjeevropska izjema

Zaradi odgovora na omenjeno vprašanje Slovenija bode v oči ne šele od včeraj, marveč tako rekoč od leta 1990. Med obema skrajnima modeloma soočanja s povojno preteklostjo in poti v demokracijo, ki jima recimo »baltski« in »sovjetski«, je za svoje siceršnje okolje že od vsega začetka nenavadno blizu slednje-

mu. Po nekaj drugačnih poskusih čisto na začetku procesov demokratizacije se je zgodovinski in družbeni konsenz na Slovenskem povsem nagnil v prid povojnemu dožemanju slovenskega prostora in povojne politične mitologije. Če so se Latvijci, Litovci, Madžari, Poljaki, Čehi, na svoj način celo Hrvatje in deloma Ukrajinci hitro odločili, da bodo svojo novo skupnostno zgodbo gradili na predvojni izkušnji in nastavkih, takšna možnost pri nas nikdar ni imela resnične perspektive. Deloma se da zadevo pojasniti z drugačnimi, bolj pisanimi zgodovinskimi izhodišči pri bližnjih in daljnih sosedih, čeprav ravno dokaj radikalni latvijski recept, ki je občasno šel celo na škodo znatne ruske manjšine, takšne po-

misleke postavlja pod vprašaj. Verjetne je pa se tako izrazita prevlada povojne politične mitologije v javnem prostoru navezuje na nekaj drugega.

Izoblikovati se je morala, da bi preživel konstitutivni mit slovenstva. V trenutku, ko se je (poznejša) zmagovita stran v epskem spopadu med Slovenci odločila, da kot popolnoma dopustni gradnik v tkivo svojega uspeha vgradi zločin, se je znašla v hudem nasprotju s prejšnjimi mitološkimi predstavami. Seveda je potrebno na tem mestu poudariti, da je bila njena odločitev sprejeta v trenutku, ko je zunanja totalitarna grožnja dosegla nikoli prej videne razsežnosti, česar ne gre nikoli izgubiti izpred oči, kar pa tistih, ki so to odločitev sprejeli, ne razbremenjuje levjega deleža odgovornosti. A v pravljice zaverovani Slovenke in Slovenci so raje sprejeli in še vedno sprejemajo črno-belo mitološko razlago nove »domače« elite, po kateri so za nazaj postala nujna in odpustljiva vsa njena dejanja, medtem ko so vsa dejanja nasprotnikov za nazaj in za naprej obveljala za zavržna. Sprega »cankarjanstva« in povojne mitologije je omogočila hkratno popolno prevlado vojaške logike v javnem diskurzu, po kateri je dejstvo »zmage« hkrati že porok popolne pravilnosti slehernega dejanja v njeni službi in opravičilo za vsak korak, ki vodi v uničenje »sovražnika«.

Dežela neravnovesja

Posledica te mutacije mitov cankarjanske Slovenije je, kot je zdaj razvidno bolj kot nemara pred leti, strahotno neravnovesje v slovenskem javnem prostoru. Nosilec povojne politične mitologije je še naprej prepuščeno določanje temeljnih pojmov zdravega družbenega razvoja, pa najsi gre za vprašanje, kaj je demokracija in kaj je fašizem, kaj je liberalno in

kaj klerikalno, kakšno je pravo in kakšno sprevrženo mesto Katoliške cerkve v javnosti, in tako naprej. Seveda tudi, kaj je resnični »nacionalni interes« in kakšen je za Slovence najprimernejši gospodarski model. Iz tega izvirajoča obotavljivost slovenskih elit in posledično slovenskega prostora glede priznavanja nekaterih temeljnih dejstev in, če hočete, temeljnih civilizacijskih norm in demokratičnih pridobitev bi bila zabavna, če ne bi iz groteske že prešla v tragedijo.

Potemtakem niti ni čudno, da je bil odziv slovenskega človeka na domala samosesutje bistvenih mitov tak, kot je bil. Čeprav so zadnjo »slovensko jesen« mediji tako rekoč v enem zboru (nekaj redkih drugačnih glasov je pod težo te enostranskosti povsem spregledalo resnično obstoječe nezadovoljstvo ljudi v ozadju vsaj mariborskih vstaj) razglašali za nič več in nič manj kot pristno revolucijo, ni domala noben transparent postavljaj pod vprašaj pravljič in mitov. Velikokrat ponovljena zahteva po »zamenjavi vseh elit« se je v praksi hitro razblinila v frazo, namenjeno zamegljevanju dejstva, da je šlo za željo po zamenjavi zgolj določenih predstavnikov elit. V zadnji etapi so dobili protesti celo povsem sovjetski obraz in s tem potrdili strateško usmeritev naše družbe v vsem obdobju po osamosvojitvi in demokratizaciji. Med redke res dobro artikulirane zahteve gibanja sta se nazadnje prebili želji po zamenjavi strankarske demokracije in ponovnem izgonu Katoliške cerkve iz družbene arene. Ker gre za dve izmed redkih področij, kjer so morali nosilci povojne politične mitologije v Sloveniji vsaj nekoliko popustiti, je vsak komentat odveč. Krivdo za sesutje slovenskega gospodarskega modela so na grbo kmalu dobile »sovražne« tuje sile na čelu z za

slovenske razmere neustreznim kapitalizmom, Evropsko unijo in ZDA. Vera v pota in stranpota domačih bojarjev pri upravljanju z narodnim bogastvom je na koncu ostala enako neomajna kot v svetu Cankarjevih dram.

Če omenjamo Katoliško cerkev in njeno vlogo v družbeni areni, mora vsaj za njeno hierarhijo, pa tudi za številne katoličane v slovenskem prostoru veljati, da niso spremenjenih razmer izkoristili nič bolje kot družba v celoti. Iskrene želje, da bi se soočili z miti in pravljicami, h katerih genezi so v preteklosti marsikaj prispevali, so izpuhtele, naslanjanje na tiste sile, ki so spričo povojnega monopola obdržale realno moč, pa je večino časa potekalo nemoteno ne glede na deklarativne izjave.

Tudi tukaj se je razbil mit

To je prispevalo k ohranjanju podobe sovražnika in ključnega kulturnobojnega mita o katolištvu kot najmočnejši zavidni sili zdravega razvoja farovža rešenege slovenstva, kar naj bi mu omogočila revolucija. Na čereh vsesplošnega razbijanja mitov se je sicer razbil tudi konstitutivni mit dobršnega dela katoliške skupnosti na Slovenskem, češ da bo ekonomska podstat, ki je po vojni umanjala, dovolj za delanje čudežev in preobrazbo družbe. Pokazalo pa se je tudi, da katoliška skupnost ne idejno, ne organizacijsko in ne kadrovske ne more biti več nosilka procesa očiščevanja prostora, tako obremenjenega z neravnovesjem in prevlado povojne politične mitologije. Povedano kajpak ne pomeni, da je zaradi tega razbremenjena sleherne odgovornosti. Kje pa.

Katoličani, ki sta jih notranji razdor, začet vsaj že v prvih desetletjih 20. stoletja, in medvojna in povojna katastrofa

Teško je reči, ali je občutje krize na Slovenskem že doseglo tisto stopnjo, ko bi bili za izhod Slovenke in Slovenci pripravljeni pritisniti celo na tipko resetiranja mesijanskih pravljčnih predstav o herojskem slovenstvu, ki ne pozna napak.

iz odločilnega spremenili v marginalnega igralca na javni sceni, še vedno lahko prevesijo tehtnico stran od »sovjetske« Slovenije. A pogoj za to je dosledno slovo od mitologije. V zadnjih dveh desetletjih je bilo z njo preprosto sklenjenih preveč kompromisov in preveč je bilo strahu, da bi z drugačnim razumevanjem nekaterih temeljnih civilizacijskih pojmov bodli v oči. Pastoralni pomislek, ki je bil pri mnogih iskreno v ozadju, češ da bi si s postavljanjem povojne politične mitologije in njenih aksiomov pod vprašaj zaprli pot do dobršnega dela Slovencev, je lahko pri »ponavljanju razreda« celo koristen. Dejstvo je namreč, da bo treba ob nujnem odpravljanju mitoloških predstav nekoč v prihodnosti najti način, kako sočasno ne pohoditi ljudi iz tega prostora, ki so nanje tako ali drugače navezani. Morda bo z razblinjenjem lastnega mita katoliška skupnost v prihodnje tudi vsaj za odtenek manj istovetna s sebi pripisano vlogo v tradicionalnem kulturnobojnem imaginariju.

Civilna logika v povojih

Sopomenka za prej opisani, k človeku usmerjeni pristop je civilna logika, ki bi morala že davno prevzeti mesto vojaške v našem javnem prostoru in diskurzu. Razvoj je v zadnjih dvajsetih letih žal tekel prej v obratno smer, zaradi česar je po petindvajsetih letih demokratičnih prizadevanj zlahka nastal občutek, da se je vrtiljak zgolj vrnil na izhodišče. V vojaški logiki pač ni prostora ne za dvom o pravilnosti lastnega cilja ne za človeški obraz nasprotnika, saj bi sicer obračun z

njim postal neznosen. Vzorčni zahodno-nemški model soočanja s preteklostjo je vzorčen prav zaradi tega, ker dosledno postavlja v ospredje žrtev-običajnega človeka, dosledno pa sesuva kult vojaška-heroja, borca za pravo stvar. Seveda niti ta model ni nastal iz notranje nuje, pač pa pod težo zunanjih okoliščin. Kot vemo, je bil prvotni nemški odziv na sesutje dolgo ujčkanih mitov povezan s katastrofalnim zdrsom v totalitarizem.

Teško je reči, ali je občutje krize na Slovenskem že doseglo tisto stopnjo, ko bi bili za izhod Slovenke in Slovenci pripravljeni pritisniti celo na tipko resetiranja mesijanskih pravljčnih predstav o herojskem slovenstvu, ki ne pozna napak, in pripustiti v areno Slovenca-navadnega človeka, zmotljivega, a dragocenega. Za kaj takega je seveda najprej potrebno priznanje, da ležijo korenine naših trenutnih težav nekje veliko globlje v preteklosti, kot bi si želeli. Prav prepričanje, da je njeno breme količina, ki jo lahko zanemarimo, je po mojem globokem prepričanju položaj precej otežilo in se izkazalo za mit, vsaj tako trdovraten, kot so ostali, obravnavani v tem prispevku. Seveda pa se ga ne bo dalo razgraditi s tekmovanjem konkurenčnih zgodovinskih ikonografij v obnebu vojaške logike, marveč zgolj z doslednim prepuščanjem javnega prostora civilni.

Zaključna herezija

Naj sklenem z opozorilom na roman *Jugoslavija, moja dežela* Gorana Vojnoviča. Sam sem, ko ga še nisem prebral, njegovo ovenčanje s tako rekoč najvišjo slo-

vensko literarno nagrado razumel kot provokacijo in še en dokaz neravnovesja v našem kulturnem prostoru; najbrž je bila sama nagrada tudi mišljena tako. Toda avtor – kljub temu, da v romanu skoraj ni likov Slovencev, ki bi bili ljudje iz mesa in krvi, ne pa odlitki nekega kalupa – govori o enem od bistvenih problemov sedanjega slovenstva.

Kako sprejeti to, da je nekdo, ki te kot otroka ni nikoli udaril, ti vedno kupil figurico in jo prodajalcu radodarno preplačal, v nekem drugem življenju zakrivil nepredstavljive stvari, ob katerih zaledeni kri? Kako to povezati? Kako jasno odkloniti njegov zločin in ga imeti še naprej rad v tistem, kar o njem govori osebna izkušnja? V bistvu je to vprašanje, na katerega mora ob poslavljanju od mitov še marsikdo v našem prostoru odgovoriti na osebno, kot skupnost pa se moramo s tem soočiti na kolektivni ravni. Doslej je bila formula preprosta: resnično izkušnja smo stilizirali v kolektivno pravljico in zanjo žrtvovali prenekaterega posameznika, ker nismo znali delovati v svetu, kjer očetje niso tudi heroji. *Jugoslavija, moja dežela* seveda ne ponudi recepta, ker ga bržkone niti ni moč ponuditi, a jasno pokaže vsaj to, da lahko prvo preživi brez drugega. Toda za to spoznanje moramo miselno najprej postati civilisti. ■

Besedilo je bilo prebrano septembra letos kot zaključno predavanje 48. študijskih dni Draga na Opčinah pri Trstu.

Prvič je bilo objavljeno na spletnem portalu Časnik.

Medikalizacija čustev v potrošniški družbi

Alan Kelher

Ameriško združenje psihiatrov (American Psychiatric Association) je na letnem srečanju maja 2013 predstavilo peto izdajo Diagnostičnega in statističnega priročnika za duševne motnje (DSM-5), ki je svojevrsten kanon psihiatrije in se ga poslužujejo tudi evropski in slovenski specialisti. DSM, ki je v svoji prvi različici ugledal luč sveta že leta 1952, je bil vedno predmet strokovnih polemik. Tako je tudi tokrat.

V novejšem času so aktualni predvsem očitki s strani strokovnjakov s področja genetike in nevrologije, ki si prizadevajo za diagnosticiranje bolezni glede na vzroke in ne na podlagi simptomov (npr. avtizem, motnja pozornosti ADHD, bipolarna motnja, huda oblika depresije in shizofrenija so na podlagi simptomov obravnavani kot ločene motnje, čeprav obstajajo dokazi, da imajo vse naštete motnje iste genske dejavnike tveganja). DSM-5 uvaja nekatere nove kategorije bolezni, npr. kompulzivno motnjo hranjenja, motnjo razpoloženja in motnjo kompulzivnega kopičenja stvari, spet druge preureja, npr. Aspergerjev sindrom se po novem uvršča med motnje avtističnega spektra (ASD) in ni več samostojna kategorija. Novost, ki najbrž najbolj izstopa, pa je, da bo povsem običajno žalovanje označeval kot duševno motnjo oziroma obliko depresije, tj. motnjo razpoloženja in čustvovanja.

Sporna ni toliko sama oznaka žalovanja kot motnje (čeprav bi bilo mogoče tudi o tem polemizirati), kolikor je medikalizacija samega koncepta. Medikalizacija je proces, v katerem nemedicinski problemi postanejo definirani in obravnavani kot medicinski problemi oziroma se jih obravnava znotraj medicinskega konteksta, navadno v terminih bolezni in neravnovesij. S tem pa se jim podeli nov pravni okvir. Iz preteklosti so najbolj očitni primeri medikalizacije normalnih življenjskih stanj in procesov – rojstvo otroka, splav, menopavza, staranje in smrt niso od nekdaj stvar medicinske obravnave. V novejši zgodovini (po drugi svetovni vojni) se je medikalizacija dotaknila predvsem t. i. deviantnih vedenj, npr. alkoholizma ali prehrambnih motenj.

Medikalizacijo, tako kot medicino, sooblikuje kontekst. In ta je danes v fazi potrošništva. Tu pa nastane problem.

Individualizacija dejavnikov tveganja

Individualnost, ki je eden glavnih atributov potrošništva, se je po besedah Mirjane Ule (*Spregledana razmerja: o družbenih vidikih sodobne medicine*) na področju medicine uvajala že v času reformacije (16. stoletje). Ta je namreč uvedla individualni odnos posameznika do bolezni in zdravja posameznika, kar je povečalo občutke individualne odgovornosti za tvegana ravnanja in krepila občutke negotovosti zaradi lastne neodgovornosti. Med 17. in 19. stoletjem, ko se je sodobna biomedicina dokončno uklonila veri v znanost in tehniko, pa je posameznik s skrbjo in načinom življenja že v veliki meri sam odgovarjal za svoje zdravje in nastanek bolezni.

Kljub nespornim uspehom na znanstvenih dokazih utemeljene socialne medicine, ki je doživela vzpon predvsem v 19. stoletju, je na piedestal družbene zavesti stopil individualistični (in sekularni) pogled na bolezen in zdravljenje. Obenem se je moderna medicina začela vedno bolj naslanjati na ugotovitve medicinske tehnologije in pripomočke in vedno bolj distancirati od bolnikov in dialoga z njimi. Za medicinsko stroko je postajalo vedno manj pomembno to, kaj zdravniku pove bolnik o svojem počutju, občutkih, čustvih in vedno bolj to, kar je o njegovem fizičnem stanju ugotovila medicina s pomočjo medicinskih preiskav in naprav. To je bil pomemben odmik od kozmologije bolezni, ki se osredotoča okrog osebe, k objektu osrediščeni medicini. Tehnologija je tako omogočila svojevrsten paradoks: fiziološke vzroke bolezni je iskala znotraj osebe, a hkrati zanemarila družbeni kontekst fizioloških vzrokov ter tako na bolnike prenesla tudi odgovornost zanje, kakor da so ti ločeni od okolja, v katerem živijo in na katerega največkrat nimajo vpliva. Zdravniki so uspeli odgovornost za bolezen prenesti na bolnike z nevtralnim »branjem« objektivnih tehnologij. Ljudje so tako prenesli skrb za zdravljenje bolezni na medicinsko stroko in medicinske institucije, katerih osebje je bilo strokovno visoko kvalificirano. Bolnik je zavzel pasivno in nekritično vlogo v odnosu do bolezni in zdravljenja. Njegova vloga je bila, da posluša in upošteva nasvete zdravnikov in medicinske-

ga osebja in da se podvrže pravilom in uredbam zdravstvenih institucij, ki so se vedno bolj opirale na tehnicizem moderne medicine. Te spremembe pa so pospeševale rast medicinsko-industrijskega kompleksa, predvsem farmacije.

Težava je v tem, da družbene norme (lahko) oblikujejo ekonomski interesi. Danes, v času potrošništva, je to očitno na vsakem koraku. Močni politični in podjetniški interesi skrbijo za razlikovanje med normalnim in patološkim. Za medikalizacijo stojijo namreč vplivne farmacevtske in medicinskotehnične družbe, ki ponujajo orodja, zdravila, prehranske dodatke itd.. Marcia Angell v svoji knjigi *Resnica o farmacevtskih podjetjih* navaja pomemben podatek, da farmacevtska podjetja večine dobička ne namenijo več za raziskave, temveč za administracijo in trženje – za oglaševanje in odnose z javnostmi namenijo namreč dvakrat več sredstev kot v raziskave (združevanje postavk za administracijo in trženje naj bi služilo predvsem za prikritje visokih stroškov za trženje, ki daleč presegajo stroške za raziskave). Farmacevtska industrija naj bi samo v ZDA presežala vrednost 300 milijard evrov. In ker je iskanje novih zdravil drag proces, farmacevtska podjetja danes raje promovirajo bolezni, ki ustrezajo njihovim že obstoječim zdravilom. Z medijsko manipulacijo prepričajo ljudi, bodoče porabnike njihovih zdravil, da obstaja neka nova bolezen, o kateri se nato veliko piše in govori, ljudem, ki se s samodiagnosticiranjem prepoznajo kot žrtve nove bolezni, pa seveda ponudijo rešitev – svoj »novi« farmacevtski pripravek. Za to je še posebej priročno področje psihičnih motenj, kjer zdravila (npr. pomirjevala) promovirajo celo za tako vsakdanje občutke, kot sta plahost ali tesnoba. Če kaj tako odstopa od družbene norme, pravi Marko Kolšek, so torej brž na voljo sredstva za izboljšavo ali odstranitev motenj oziroma deviacij. Sodobna medicina naravnost živi od popravljanja »napak« narave.

»Zdravizem« kot ideologija

Zdravje ima pomembno mesto v konstrukcijah realnosti v sodobnih družbah. To velja tudi za Slovenijo, kar potrjujejo dolgoletne raziskave slovenskega javnega mnenja pod vodstvom Nika Toša. Ohranjanje zdravja se tako spreminja v posebno ideologijo, ki nadomešča religijo in vero v odrešenje, ljudje pa imajo naenkrat dolžnost biti zdravi. Zdravje je postalo cilj po sebi in ne sredstvo, nujno potrebno za doseganje drugih življenjskih ciljev. Nasveti in metode za ohranjanje dobrega zdravja in normalnega življenja so torej znak discipliniranja in samonadzora nad telesom in življenjskimi navadami posameznika. Tako ni

več problem v odstranjevanju napačnih življenjskih navad in razvad in v izogibanju tveganjem in boleznim, temveč v promociji novega življenjskega stila in v spodbujanju življenja, ki podpira zdravje, s katerim se nalaga odgovornost za lastno zdravje posameznikom, bolnih pa ne razbremenjuje odgovornosti za bolezni. Medicinsko znanje se tako ponotranji in reproducira v vsakdanjem diskurzu. Predstavlja poseben način doživljanja našega telesa, identitete in sveta.

Zdravje danes predstavlja tudi metafora za splošno človeško blaginjo. Visok pomen zdravja je povezan s splošnim večanjem potrebe po samonadzoru, samodiscipliniranju, samozanikanju in samoobvladovanju. Gre za odgovor na težje ekonomske in življenjske pogoje, ki terjajo od ljudi več vsakdanjih naporov, discipline, samonadzora itd. Čeprav ne moremo nadzorovati sil, ki so zunaj naših moči, skušamo toliko bolj nadzorovati to, kar je v našem dosegu. Posameznik z osebno odgovornostjo za svoje zdravje simbolično dokazuje svojo sposobnost za vzpostavljanje nadzora nad samimi seboj. Obenem pa s sodelovanjem v težnji po normalnosti in spoštovanju normativnosti zdravju potrjuje dominantni moralni red. S tem, ko prevzamemo nadzor nad samimi seboj, se, v besedah Mirjane Ule, razbremenimo potrebe po nadzoru širših družbenih dogajanj in razmer, ki nam uhajajo iz rok.

Christopher Lasch temu pravi *kultura narcizizma* (prevod njegove knjige z istoimenskim naslovom iz leta 1979 smo dobili lani tudi v slovenščini): posameznik kolektivne probleme psihologizira in jih prenese na osebni nivo, kjer jih poskuša le še preživeti, ne pa tudi premagati in se zato le še narcistično zatopljeno ukvarja sam s seboj, pri čemer spregleda, da je osebna kriza pravzaprav tudi političen problem. Takšna ideologija je tudi po gođu političnih in ekonomskih elit, kajti fizično in psihično zdravi posamezniki lažje izpolnjujejo neoliberalne ideale, saj so bolj produktivni, storilni, učinkoviti in zatorej konkurenčni. Zveni znano? In kot dodaja Marcel Štefančič v enem svojih člankov v *Mladini*: večja ko je bila kriza po slovenski osamosvojitvi, več ljudi se je zateklo k narcisističnemu ukvarjanju s sabo, zatopljenosti vase, terapevtskim strategijam preživetja in celo maratonu kot simbolu ultimativne sposobnosti (zadnji, 18. Ljubljanski maraton je imel rekordno število udeležencev, uvedli pa so celo kategorijo za malčke).

Toda pretirana ideologizacija in medikalizacija življenja, dodaja Uletova, neredko povzročata, da se bolniki čutijo krive za svoje bolezni tudi tedaj, ko za to ni razloga, ali se delajo bolj zdrave, kakor dejansko so. Po drugi stani pa se domnevno ali dejan-

sko zdravi oklepajo svojih predstav o doseganju in varovanju zdravja kot fetiša, ki ga ne smejo zapustiti – tudi, ironično, za ceno svojega zdravja ne. Zdravje je namreč postalo pomembna potrošniška dobrina. To je posledica splošne usmeritve potrošniške družbe k telesu in telesnim potrebam ljudi. Vse več časopisov, revij in televizijskih oddaj je posvečenih skrbi za zdravje, ohranjanju zdravja in preprečevanju bolezni. Potrošniška družba je družba, kjer morajo ljudje stalno paziti na svoje zdravje, sodobni individualizem pa še povečuje zavest ljudi o tem, da so predvsem sami odgovorni za svoje zdravje. Medijska promocija zdravja je še okrepila pomen ukvarjanja z zdravjem in skrb posameznika za samega sebe. To pa ne pomeni demedicalizacije družbe, temveč le relativizacijo socialne in zdravstvene vloge medicine.

Posvetni medicinski diskurzi kot svete prakse

Toda kako se lahko polje medicine lahko tako zasidra v človeško zavest? Uletova razlaga, da je pri tem izjemno pomemben pojem diskurza, ki povezuje med seboj jezik, vidno predstavljanje, prakse, znanje in razmerja moči; kako mislimo, osmišljamo in ponazarjamo pojave, kot so človeško telo, medicinske in zdravstvene prakse, seksualnost in reprodukcija, bolezni in smrt. Diskurzi tako omejujejo kot urejajo tisto, kar lahko storimo ali povemo; udejanjajo in artikulirajo se v celi seriji kontekstov, ki segajo od bolnikovih laičnih razlag in predstav o zdravju in bolezni, do podob zdravja in bolezni ter vloge medicine v javnih medijih, do znanstvenih razlag ter pouka medicine.

Nekateri diskurzi težijo k prevladi nad drugimi in so dominantni. Dominantni diskurzi so povezani z močnimi posamezniki ali močnimi družbenimi skupinami. Pomagajo jim uresničevati njihove interese, saj oblikujejo načine reprezentacij pojavov tako, da to ustreza tem interesom. Tudi predstave o družbeni nevtralnosti znanstvenega znanja, posebno modernega medicinskega znanja (ali npr. domneve o ločljivosti psihičnega od telesnega, narave od kulture, posameznikov od družbe), sodijo med dominantne diskurze, ki podpirajo določeno razmerje moči v družbi, npr. razmerje moči med zdravniki in bolniki, in določene družbene interese, npr. po visokem družbenem statusu medicine in zdravnikov. Način razmišljanja ljudi v zahodnih družbah o svojih telesih, zdravju in boleznih je tako močno odvisen od diskurzov in praks znanstvene medicine.

Sodobna medicina je kljub svoji laičnosti in sekularnosti prevzela vrsto funkcij od religije in celo magije, npr. vlogo splošnega varuha moralnega reda in vrednotnega sistema. Tako so se

religiozne norme dobrega življenja spremenile v zdravstvene, zato danes medicina ponuja ljudem merila normalnosti; posamezni vidiki moralne vsebine so se preoblikovali v popularna pojmovanja bolezni kot kazni za nezdravo življenje. Religiozna disciplina torej ni preprosto odmrla, pač pa jo je zamenjal diferenciran sistem praks nadzora in samonadzora v celotnem družbenem sistemu, predvsem v medicini in psihoterapiji.

»Mehka« medikalizacija v vsakdanjem življenju

Začetki medikalizacije se največkrat povezujejo s pojavi, ki jih je znamenito opisal Michel Foucault s svojo analizo »medikalizacije psihiatrije«, kjer je šlo predvsem za nadzor. Brez dvoma je imela tovrstna medikalizacija tudi pozitivne plati. Pred hospitalizacijo duševnih bolnikov, ki jo je prvi utemeljil in zahteval francoski zdravnik Philippe Pinel, so bolnike obravnavali kot živali in jih temu primerno tudi »dresirali«. Pinel je to odpravil. Vendar po Foucaultu problematične ostajajo tehnike normalizacije, ki skrbijo za doseg medicinskega standarda in se prikazujejo kot nevtralne in nepristranske. Medicinski diskurz, ki se je pojavil skupaj s prvimi velikimi javnimi bolnicami v 18. stoletju, je bil namreč usmerjen k nadzoru množic in ne le posameznikov. Pojem norosti je služil za nadzor revnih, nekompetentnih in izključenih, nove nadzorovalne institucije (duševne bolnišnice) in nove discipline (psihiatrija) pa so težile k popolnemu nadzoru posameznikov in družbe.

Vendar pa se medikalizacija na mehke način odvija že na ravni vsakdanjega življenja. Semantično polje vsakdanjega življenja namreč tudi uradnemu delu, kakršen je npr. obravnavan primer žalosti in zbornika DSM, omogoči precej lažji prehod v normativne deklaracije. Spomnimo samo na analizo Rolanda Barthesa v eseju *Milni praški in detergenti* v njegovih znamenitih semioloških razpravah *Mitologije*, kjer nam ilustrira, kako se je zdravstveni in s tem potrošniški diskurz spremenil, saj se oba čudovito prepletata.

V Parizu se je namreč septembra 1954 odvil prvi svetovni kongres detergenta, kjer so poudarjali, da detergent nima škodljivih učinkov za kožo, kar nakazuje na tovrstni diskurz. Barthes je pri tem izpostavil predvsem odnos med zlom in zdravilom, tj. umazanijo in določenim proizvodom. Klorirane tekočine po njegovem asociirajo na nekakšen tekoči ogenj; konotacija je kemičnega ali pohabljaljočega tipa, zato proizvod uniči umazanijo. Pralni praški pa so, nasprotno, ločitveni agensi; umazanijo ločijo oziroma osvobodijo od rok, objekta, okoliške nepopolnosti,



umazanijo preženejo in ne »ubijejo«. Proizvodi, ki bazirajo na kloru, so tako prikazani kot učinkoviti, a škodljivi, praški pa, nasprotno, ločujejo umazanijo – njihova funkcija je ohranitev javnega reda, ne vojna. V tem lahko najdemo tudi etnografske korelacije: kemične tekočine spominjajo na to, da so ženske prale perilo tako, da so tolkle s perilom, praški pa, da ženska drgne s perilom ob rebrasto tablo. Nežnost je primerljivo večja. Penasto oziroma pena pa, splošno sprejeto, označuje razkošje. Izgleda tudi kot sredstvo, polno zdravja, aktivnih elementov in učinkovitosti. Potrošnik izkuša prašek tudi kot nekaj zračnega – namig na srečo (asociacija na filmsko zvezdo v kopeli). Pena je lahko tudi znak določene spiritualnosti, kajti duh lahko naredi nekaj iz nič; in enako se ustvari tudi pena. Kreme pa imajo drugačen psihoanalitičen pomen: učinek olajšanja, ublažitve – preprečijo oziroma zatrejo gube, bolečino itd. Kar je pomembno, je umetnost, da zakrijejo korozivno funkcijo detergenta z okusno, slastno podobo substance globokega in zračnega, ki lahko upravlja molekularni red materiala, ne da bi ga poškodoval. S to slikovitostjo je Barthes želel pokazati, kako se zgodovinski in družbeni konstrukti prikazujejo kot nekaj naravnega. In upravičeno lahko menimo, da se s tem, predvsem v navezavi na kulturo potrošnje, tlakuje teren medikalizacijskemu pohodu. V potrošnji je namreč dobro viden uspeh zdravstvenega diskurza, saj so bila, kot dokazuje Georges Vigarello (*Čisto in umazano: telesna higiena od srednjega veka naprej*), v 18. stoletju razna kozmetična sredstva, kot so pudri, barve za lase, parfumi itd., dobrine aristokratskih slojev in bogatašev; še več, bila so predmet družbene kritike! Danes pa so to izdelki široke po-

trošnje, ki jih uporabljajo vsi družbeni razredi moderne družbe kot nekaj samoumevnega.

Medikalizacija se torej prvenstveno odvija na nivoju uradne medicine, vendar je treba uvideti, da tovrsten proces olajša prehod vsakdanjih problemov v polje medicine, v kolikor je polje vsakdanjega življenja že prepleteno z zdravstvenimi diskurzi. Zdravstveni diskurzi tako brišejo meje med medicinskim in nemedicinskim ustrojem, hkrati pa rahljajo spono, ki pojave vsakdanjega sveta zadržujejo nad poljem medicinske (tj. patološke) obravnave.

Je torej medikalizacija žalosti problematična? Tudi če pustimo ob strani misijo nemogoče, kako določiti mejo med zdravim in nezdravim žalovanjem, ne moremo mimo izbrisa socialnega konteksta, ki spodbuja nastanek žalosti (v individualnih terminih namreč obravnavamo bolezen kot individualni fenomen in iščemo individualne razloge za pojav bolezni, v kolektivnih terminih pa jo razlagamo kot socialni fenomen s pomočjo nezdravega okolja, nizke izobrazbe bolnikov, revščine, nezdrave prehrane, slabih življenjskih navad itd.) in posledično ekonomskega konteksta farmacevtskega vpliva na čim večjo individualno potrošnjo zdravil.

In za konec: poleg žalovanja DSM-5 obravnava napade jeze pri otrocih in večja vedenjska nihanja pred menstruacijo (PMS) kot motnjo razpoloženja. Je v kontekstu farmacevtskega potrošništva sploh še etično pisati o tem? In še beseda o kredibilnosti DSM-a: njegova peta izdaja obsega približno petkrat več duševnih motenj kot njegova prva različica. Ali imamo danes res petkrat več duševnih motenj kot pred pol stoletja? ■

Znanstveni modeli in digitalizacija

Peter Lukan

Mirne vesti bi lahko rekli, da živimo v dobi cvetoče znanosti. Toliko raziskav in poskusov, kot se jih izvaja na svetu v zadnjih desetletjih, se jih do sedaj v zgodovini ni še nikoli. Vse od 19. stoletja, ko se z znanostjo ni več ukvarjal samo radovedni del plemstva in se je znanstvena dejavnost začela širiti med manj premožne ljudi oziroma so ti začeli vstopati vanjo, je znanost začela pridobivati status najpomembnejše vrste vednosti v očeh večine javnosti.

Če bi napravili anketo in ljudi spraševali, zakaj zaupajo znanosti (mišljena je naravoslovno-tehnična znanost), bi se verjetno večina sklicevala na tehnološke dosežke in razlage naravnih pojavov. Seveda bi se našla tudi neka manjšina ljudi, ki znanosti ne zaupajo – njihova najverjetnejša utemeljitev bi bila, da je znanstvena dognanja mogoče manipulirati ljudem v škodo, kar se kdaj dejansko tudi počne (morda bi kot primer navedli Wikileaksovo razkritje korespondence med dvema klimatologoma v zvezi z modeliranjem globalnega segrevanja). Znanost zato zanje »ni rešitev«, saj jo konec koncev lahko prakticirajo tudi podjetni in brihtni skorumpirani ljudje.

Osebo menim, da imajo prav oboji. Osrednji namen tega teksta je vsaj nekoliko osvetliti kako (naravoslovna) znanost pristopa k proučevanju pojavov, pri čemer se osredotočam na pojem modela, ki se mi zdi ključen za razumevanje dela znanstvenika, in posebej na učinek digitalizacije na znanstveno modeliranje. To seveda ni edini vidik znanstvene dejavnosti, temveč je njena najbolj teoretična plat, ki se mi zdi od vseh najslabše razumljena. S tem, da poskušam izpostaviti teoretično delovanje znanstvenikov (v nekem smislu to, kako znanost »misli«), želim med drugim nakazati tudi, kje in kako obstajajo možnosti zlorab že v samem teoretičnem delu. Korektiv temu so vedno drugi predstavniki neke znanstvene stroke, ki kritično vrednotijo teoretične ugotovitve posameznih kolegov. Zaradi možnih nesporazumov morda ne škodi, če mimogrede poudarim, da je moje mnenje o znanstvenikih in njihovem delu na splošno zelo pozitivno.

Kaj so znanstveni modeli?

Modeli v znanosti so do neke mere poenostavljene predstavitve dogajanja pri proučevanih pojavih, in sicer tako, da zaobjamejo bistvene vidike teh pojavov. Pri srednješolskem poučevanju prostega pada se na primer ob uvedbi matematičnih formul vedno pove, da pri takšnem opisu ne upoštevamo zračnega upora, poleg tega pa položaj telesa opisujemo samo z eno njegovo točko (običajno težiščem). Težko bi torej rekli, da srednješolska fizika opisuje, kako telesa na Zemlji dejansko padajo, ampak ponuja poenostavljen opis za »točkasta telesa v vakuumu«. V tem kontekstu obstaja tudi šala, zabavna v glavnem samo za naravoslovce, kako fizik najde rešitev, da bi pozdravil obolele kure nekega kmeta, vendar sam pove, da njegova rešitev velja samo za »točkaste kure v vakuumu«. Ob tem se lahko kdo zlohотно nasmeji, vendar je dejstvo, da ko na primer na zemljevidu iščemo svoj položaj, v okviru zemljevida dojemamo sebe kot točko na zemljevidu. To je pač zelo uporabna poenostavitev. Ravno tako v običajnih predstavah, torej »na prvo žogo«, vedno mislimo, da je zrak okrog nas prazen prostor, čeprav mogoče v naslednjem koraku izšolano povemo, da je prazen prostor v resnici vakuum in da ga okrog nas ni najti prav veliko. To pojmovanje je na intuitivni ravni prisotno ravno zato, ker do neke mere očitno drži, vprašanje je le, do katere. Ko zapiha burja, verjetno ne bomo več zagovarjali stališča, da je zrak prazen prostor.

Navedena primera, čeprav sta srednješolska, jasno kažeta na razkorak med znanstvenimi modeli in realnostjo. Pri opisu z modeli pogosto pridemo do vprašanj tipa: V katerih razmerah je približen opis zraka kot praznega prostora upravičen? V okviru znanosti je grob odgovor lahko, da model velja, dokler je zračni upor zanemarljiv. Natančnejši kvantitativen odgovor je, da z meritvami pokažemo, kolikšna so odstopanja od rezultatov, ki jih napoveduje model z zrakom kot praznim prostorom. To se številčno zapiše z napakami in v tem smislu govorimo o tem, da se napoved modela boljše ali slabše ujema z meritvami; morda se sploh ne ujema in o zraku v danem poskusu ne moremo govoriti kot o približno praznem prostoru.

Pri opisu dogajanja v modelih torej izpuščamo veliko elementov realnosti in se osredotočamo samo na tiste elemente, ki

nas zanimajo oziroma se nam zdijo za opis dogajanja relevantni. Če opisujemo premikanje človeka po nekem igrišču, nas ne zanimata barva njegovih oči in njegova frizura (razen če je tako obupno velika, da vpliva na njegovo gibanje), ampak položaj, hitrost in pospešek njegovega težišča, njegova orientacija v prostoru, morda oblika terena. Stvari ali tudi bitja v modelih torej nastopajo shematsko oziroma idealizirano, in sicer v različnih modelih različno. Če na primer opisujemo gibanje vode v rečni strugi, nas ne zanima barva reke, če nas zanima njena sestava, je ravno barva pomemben podatek. Bistveno pri tem je, da posamezen model nikoli ne zaobjema vse realnosti v njeni danosti, kar morda menijo tisti, ki mislijo, da znanost lahko opiše vse, kar obstaja. Še en zelo znan primer idealnih entitet, ki nastopajo v modelu, je periodni sistem elementov. V njem so atomi elementov razporejeni glede na svoje lastnosti – urejeni so po naraščajočem številu protonov v jedru in razporejeni v skupine glede na število elektronov v najbolj zunanji lupini. V realnosti le redki elementi nastopajo kot posamezni atomi z vsemi svojimi elektroni (takšni so v glavnem t. i. žlahтни plini), vsi ostali elementi so vezani z drugimi atomi iste ali drugačne vrste v večatomne molekule ali kristalne mreže, znotraj katerih imajo že drugačne lastnosti. Periodni sistem je kljub temu zelo uporaben za razlago interakcij med atomi posameznih elementov.

Modeli so v splošnem lahko fizični (takšne so na primer makete atomske sestave molekul, ki se uporabljajo v šolah) ali abstraktni (sem spada kakršen koli matematičnosimbolni opis). Pri običajnem šolskem reševanju nalog gre v tem smislu za abstraktne modele. V sodobni znanosti imajo danes prevladujočo vlogo digitalni računalniški modeli, kjer gre za matematični opis, ki je potem predstavljen bodisi z grafi na simbolni način ali s slikami oziroma simulacijami na realističen način.

Domet znanstvenih modelov

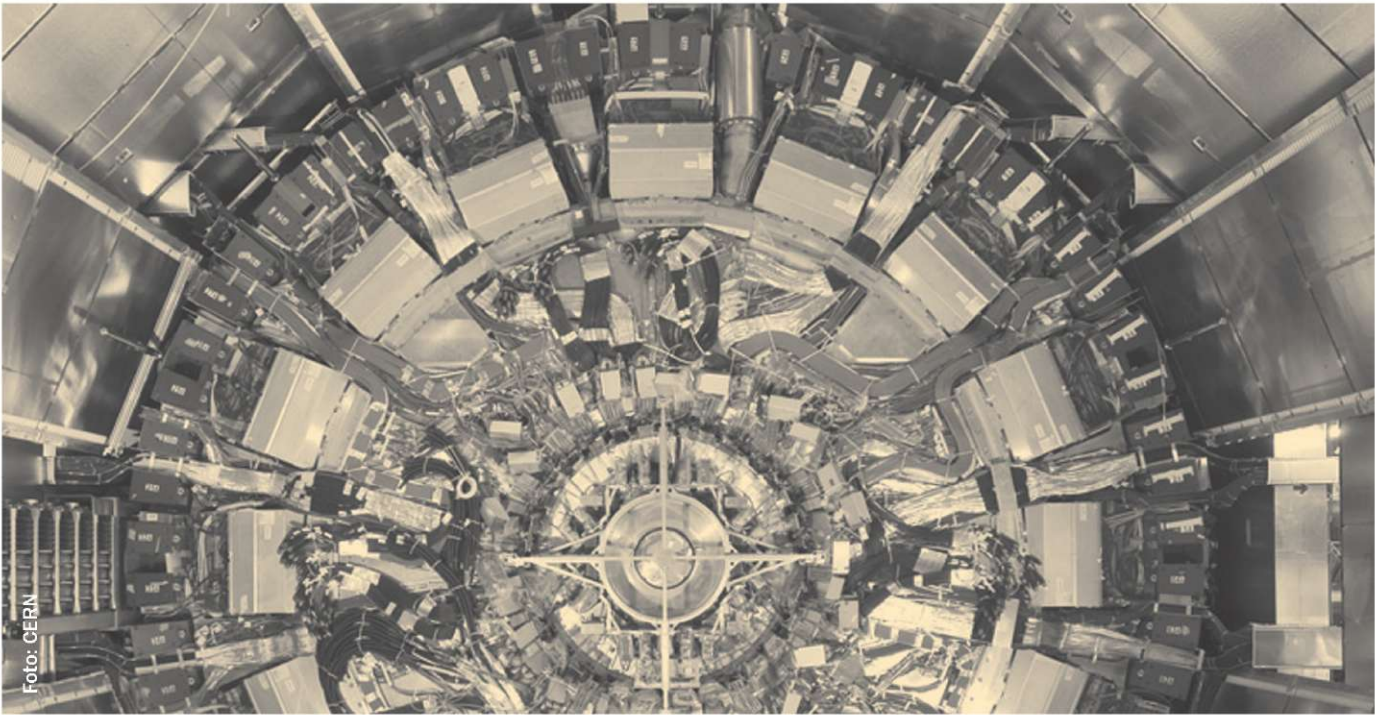
Kakšen status vednosti imajo torej znanstveni modeli? Koliko nam v resnici povedo? Rekel bi, da je pojem modela eden osrednjih za razumevanje delovanja znanosti, ker v bistvu povzema status vednosti v znanosti. Po eni strani je model odraz tega, koliko je mogoče matematiko aplicirati na fizično realnost, po drugi strani pa tega, da realnosti nikoli ne moremo opisati na izčrpen način, saj imajo vsi modeli svoje omejeno območje veljavnosti. To zadnje se je v zgodovini izkazalo ničkolikokrat. Eden najslavnejših primerov je gotovo letenje. Ko sta brata Wright konec 19. stoletja delala poskuse z letali, je znanost

Znanstveni modeli nasploh so razpeti med svojo razlagalno in uporabno funkcijo. Med tema dvema vlogama nastopa določena napetost, saj pri razlagi težimo do neke mere k poenostavljanju, pri uporabnosti pa k čim večji natančnosti, kar običajno prinaša zapletenost.

precej enotno menila, da letenje s človeškimi artefakti krši naravne zakone. Ne meneč se preveč za naravne zakone sta jih brata Wright uspešno prekršila in začela novo obdobje v človeški zgodovini. V današnji terminologiji bi lahko rekli, da je bil tedanji fizikalni model obnašanja neživih predmetov v zraku nezadosten in potreben dopolnitve (predvsem ni bil zadostno upoštevan učinek viskoznosti zraka). Dober model razlage letenja se je uveljavil šele precej kasneje s pomočjo poskusov v vetrovnikih in ta razlaga še danes ni prav dobro razširjena med naravoslovci, pri katerih bi morda pričakovali seznanjenost s tem modelom kot nekaj, kar pač pridobiš v času naravoslovno-tehničnega izobraževanja.

Drug zelo pomemben primer prekoračitve omejitev modela je zelo pomenljiv, saj ima celo metafizične razsežnosti. Newtonova fizika je vse od svojega nastanka konec 17. stoletja dajala številne dobre napovedi, pojasnila je gibanje planetov v osončju, njena teoretična zgradba se je v 18. stoletju čedalje bolj razvijala. Odličen matematik Pierre Simon de Laplace jo je na začetku 19. stoletja reformuliral v bolj prikladen matematični opis, ki se ga še danes predava na študiju fizike pod oznako analitična mehanika. Ob tem uspešnem teoretičnem podvigu je tudi zapisal, da bi bitje, ki bi poznalo trenutne položaje in hitrosti vseh delov vesolja, lahko izračunalo razvoj vesolja v prihodnosti za poljubni čas. To hipotetično inteligentno bitje je danes znano pod imenom Laplaceov demon in je simbolno poosebljenje pojmovanja znanstvenega determinizma. Ta se je v 19. stoletju razširil tudi na druga področja človeškega delovanja, na primer v družbene vede, ki so ravno tedaj začele resneje uporabljati statistične prijeme, odmevi pa so vidni tudi v umetnosti, in sicer v realizmu in še bolj naturalizmu, ki je posebej stavil na nekakšno »znanstvenost« umetniške od-slikave brez olepševanj.

Kar velik del znanstvene skupnosti je resno jemal determinizem znanstvenih modelov, kar se je odražalo tudi v porastu družbene moči naravoslovja. Na omajanje prepričanja v deter-



minizem znanstvenih napovedi je močno vplival razvoj moderne fizike, predvsem kvantne mehanike na začetku 20. stoletja. Ta je nedeterminiranost celo izrecno vnesla v teorijo, in sicer s Heisenbergovim načelom nedoločnosti, ki pravi, da nekemu delcu ne moremo hkrati izmeriti položaja in hitrosti (oziroma natančneje: gibalne količine, ki je produkt mase in hitrosti). Zaradi tega so se vnmale številne polemike med zastopniki kvantne mehanike in bolj konservativnim delom fizikov, med katerimi so bila tudi velika imena, kot na primer Max Planck in Albert Einstein, ki sta bila, ironično, začetnika teorije kvantov. Ta premik je pokazal vsaj to, da modeli klasične mehanike niso primerni za opise dogajanja v atomskem svetu.

Še bolj odločujoč udarec znanstvenemu determinizmu je bil zadan z razvojem teorije kaosa od 1960. let naprej, saj je ta pokazala, da modeli klasične mehanike v nekem smislu odpojejo že v makroskopskem svetu, in sicer v primeru, ko nimamo dovolj stabilnih pogojev. Natančneje rečeno je stvar v tem, da so ob določenih robnih pogojih (empiričnih podatkih, ki nastopajo na mejah območja računanja) modeli izjemno občutljivi na spremembe začetnih vhodnih podatkov – če so vhodni podatki le malo drugačni, dá model povsem drugačne napovedi. Prvič se je to pokazalo, ko so resno začeli študirati vremenske pojave z namenom napovedi oziroma ko je sploh postalo mogoče te napovedi izračunati za uporabo, kar se je zgodilo šele s

pojavitom računalnikov po drugi svetovni vojni. Ko se je Newtonovo mehaniko uporabljalo za računanje tirov planetov, večjih odstopanj od napovedi ni bilo videti, saj so planeti v osončju stabilen sistem. Tako ni naključje, da je bil pionir teorije kaosa ravno meteorolog, Edward N. Lorenz, ki je sicer preminil pred nekaj leti. Meteorološki modeli so danes najboljši pokazatelj tega, koliko lahko dejansko »vidimo v prihodnost« s pomočjo fizikalnih modelov.

Pri teoriji kaosa je postala očitna razlika med determinizmom modela in napovedjo, ki se tiče realnega stanja. Slednja je pogojena z natančnostjo meritev, ki je vedno končna, v nestabilnih pogojih pa postanejo izračuni povsem odvisni od majhnih sprememb v začetnih podatkih in torej kljub determinističnem računanju praktično neuporabni. V takšnem primeru uporabljeni model ni povsem primeren za napoved razvoja dogodkov v ozračju, vendar ker morda boljšega nimamo, se vsaj pri napovedi vremena zadovoljimo z manjšo zanesljivostjo napovedi za bližnjo prihodnost, srednjeročna napoved vremena pa postane v tem primeru zelo nezanesljiva. Razvoj teorije kaosa je pokazal, da modeli klasične mehanike že v makroskopskem svetu kdaj niso primerni za napoved razvoja dogodkov oziroma imajo izjemno omejen časovni domet, ker se razmere kaj hitro zapletejo. V tem smislu deterministični modeli klasične mehanike ne potrjujejo deterministične narave sveta, metafizi-

zični determinizem je tako rekoč prekoračitev domene modela. Za to splošno razširjeno napačno mnenje se je znanstvena skupnost dejansko opravičila. Leta 1986 je ameriški fizik Lighthill v imenu »praktikov mehanike« podal opravičilo obči izobraženi javnosti za zavajanje s strani predhodnikov glede determinizma v sistemih, ki ne zadoščajo Newtonovim zakonom.

Modeli so tako podvrženi možnostim sprememb, ki so lahko celo tako korenite, da zahtevajo artikulacijo proučevanega pojava znotraj povsem druge teorije. Tako je bilo z razvojem modela atoma na začetku 20. stoletja, za katerega je najprej veljal Rutherfordov model z majhnim pozitivnim jedrom in enakomerno razporejenimi negativnimi naboji okrog njega. Nekaj let kasneje je začel veljati Bohrov planetarni model atoma, pri katerem so negativni naboji krožili okrog pozitivnega jedra kot planeti okrog Sonca, pri čemer so lahko ob dovajanju energije preskočili z enega tira na drugega. Naposled je obveljal kvantnomehanski model atoma, v katerem so elektroni okrog jedra razporejeni po orbitalah različnih oblik, pri čemer so orbitale deli prostora, v katerih obstaja določena verjetnost (95 %), da pri poskusih tam najdemo elektron. Ta model atoma je v veljavi že slabih 90 let.

Znanost včasih tudi več časa še nima izdelanih modelov za določene pojave. Takšen primer je tako imenovana »hladna fuzija« (že ime je med znanstveniki kontroveržno). Fuzija, to je spajanje atomskih jeder, se običajno dogaja pri temperaturah več milijonov kelvinov, pri čemer se sprošča relativno veliko energije. V zadnjih nekaj desetletjih so v laboratoriju odkrili pojav, pri katerem se pri sobni temperaturi sprošča količina energije, ki naj bi bila primerljiva s tisto, sproščeno pri fuziji. Razlaga tega pojava se še išče, kar pomeni, da noben znanstveni model še ne opiše dogajanja kvantitativno zadovoljivo.

Znanstveni modeli kot glavni produkt znanosti

Nekako vzporedno z razvojem znanosti se je razvijala tudi zavest o omejenem dosegu znanstvenih modelov, ki poprej ni bila jasno izkristalizirana. Razširjeno je bilo pojmovanje, da znanost proučuje svet kot takšen, in sicer precej neposredno. Refleksija pojma znanstvenega modela, ki je pravzaprav nekakšen posrednik med teorijo in stvarnostjo, se je uveljavila šele v 1970. letih, ko so se razvile tako imenovane semantične teorije znanosti, ki znanstveno dejavnost razumejo kot dejavnost postavljanja modelov. Poprej je filozofija znanosti znanstvene teorije razumela predvsem kot sklope oziroma sisteme logičnih trditev, torej takšnih, ki so lahko le resnične ali neresnične.

Takšno pojmovanje se je razvilo pod vplivom t. i. jezikovnega obrata na začetku 20. stoletja in seveda pod daljnosežnim Aristotelovim vplivom klasične logike, ki je temeljno orodje znanstvene razlage. Slonelo je na predpostavki, da je jezik orodje odslikave sveta, kar je najjasneje formuliral Wittgenstein, a je tudi on kasneje svoj pogled spremenil.

Pri semantičnih teorijah znanosti je oVsrednje mesto pri znanstvenih teorijah prevzela dejavnost postavljanja modelov, jezik pa je postal nekoliko drugotnega pomena oziroma je v prvi vrsti vezan na model. Temeljni pojmi, s katerimi model operira, znotraj modela samega niso posebej razloženi, nastopajo le v določenih definicijah, ki pa ne povedo jasno, kateri pojem definira katerega. Pri drugem Newtonovem zakonu na primer ($F = m \times a$), je težko reči, da masa definira silo ali pa obratno. Masa, čeprav nam je pojem intuitivno blizu, ni definirana v nobeni drugi enačbi klasične mehanike, poleg tega pa je ne moremo meriti neposredno, vedno merimo le silo, s katero masa deluje na tehtnico. Po drugi strani lahko pojem sile uvedemo s pomočjo sile na vzmet, vendar to ni vsebinsko enako pojmu, ki povzroča pospešeno premikanje inertnih teles. Tako sila kot masa ostajata znotraj klasične mehanike t. i. primitivna pojma brez stroge logične definicije, temveč ju je mogoče razumeti iz konteksta modelov. To ne velja za vse pojme v modelu – recimo pojma hitrosti in pospeška sta jasno definirana – temveč le za najbolj teoretične pojme modela. Takšna sta tudi pojma električnega in magnetnega polja v teoriji elektromagnetizma. Znanstveni modeli so po eni strani naše orodje, po drugi pa del našega dožemanja sveta, zato niso povsem nevtravno objektivno sredstvo. Vanje je vključen širši konsenz znanstvene skupnosti glede tega, kako razumeti nekatere pojave, katere so osnovne entitete, ki pri tem nastopajo. Za električno in magnetno polje je na primer ob njuni uvedbi vladalo prepričanje, da sta v bistvu dve vrsti snovi, tako imenovani električni in magnetni fluid. Na takšno pojmovanje je napeljala izjemna podobnost enačb s tistimi, ki so se uporabljale v hidrodinamiki, torej za opisovanje tekočin. Nekoliko kasneje, ko je Maxwell pokazal, da sta oba pojma močno povezana v pojmu elektromagnetnega valovanja (primer katerega je tudi svetloba), se je uveljavilo prepričanje, da gre za valovanje etra, neskončno redke in po masi nezaznavne snovi. Tudi to pojmovanje je znanstvena skupnost na prelomu 20. stoletja zavrgla in obveljalo je prepričanje, da je elektromagnetno valovanje nesnovno, da torej nima snovnega sredstva, po katerem se širi. Pojma električnega in magnetnega polja sta s tem pridobila na substanci-

Pri teoriji kaosa je postala očitna razlika med determinizmom modela in napovedjo, ki se tiče realnega stanja. Slednja je pogojena z natančnostjo meritev, ki je vedno končna, v nestabilnih pogojih pa postanejo izračuni povsem odvisni od majhnih sprememb v začetnih podatkih in torej kljub determinističnem računanju praktično neuporabni.

alnosti. Znanstveni modeli kot osrednji elementi znanstvenih teorij so torej nosilci intersubjektivnega znanja in pojmovanja, ki je kdaj tudi presenetljivo odprto za interpretacije. Najbolj kričeč primer tega je interpretacija kvantne mehanike kot še nedorečen projekt, zaradi česar buri duhove in domišljijo tudi pri laični javnosti.

Posredniška vloga znanstvenih modelov je postala posebej očitna s pojavom sodobnih računalnikov, saj so postali močno popularni simulacije in realistični prikazi, ki poprej niso bili mogoči. Računalniški modeli namreč kombinirajo računsko natančnost in slikovno predstavljalnost, ki je za ponazoritev rezultatov optimalna. Še v tem desetletju naj bi na primer s satelitom GAIA dovolj natančno izmerili položaje zadostnega števila zvezd v naši galaksiji (nekaj odstotkov vseh vidnih), da bo mogoče izračunati razvoj položajev zvezd v naši galaksiji za nazaj; končni rezultat za javnost bo slikovna simulacija razvoja naše galaksije, ki bo vsem jasno predstavljalna. To bo torej filmček, ki bo temeljil na vrhunsko natančnem računanju. Prednost digitalnih modelov je torej, da omogočajo močno kombinacijo računske in predstavne funkcije modelov. Še dva primera iz zadnjih let sta model dinamike zemeljskega magnetnega polja in model molekule ribonukleinske kisline, ki sta nastala na podlagi natančnih izračunov. Končni izdelek v prvem primeru je zaporedje slik silnic magnetnega polja Zemlje, ki se spreminjajo v času, v drugem pa prikaz zapletene strukture molekule z velikimi podrobnostmi.

Pomen računanja za znanost, razsežnosti računanja danes

Za znanost kot dejavnost postavljanja modelov je danes torej izjemnega pomena uporaba hitrih računalnikov. Računalnik nasploh je glavna naprava digitalne dobe, ki je povsem spremenila naša življenja in dojemanje sveta. V primeru znanstvenih modelov je pomembno prav računanje enačb, ki ga danes lahko izvajamo že na prenosnikih, za najbolj natančne izračune pa so potrebni superračunalniki. Da je hitrost računanja močno pospešila razvoj znanosti, lahko ponazori podatek, da je Kepler potreboval približno 5 let, da je iz opazovalnih podatkov izračunal svoje zakone gibanja planetov.

Računalnik kot naprava seveda temelji na manipulaciji elektrike in je v tem smislu tudi produkt razvoja teorije elektrodinamike in matematike. Drugače rečeno, je produkt medsebojne interakcije teorije in prakse, kar lahko trdimo za vse merilne instrumente v znanosti. Za moderno znanost je tipično, da so instrumenti postali del znanstvenega izkustva, kar velja vse od Galilejeve uporabe teleskopa za opazovanje nebesnih pojavov na začetku 17. stoletja. Od konca 19. stoletja naprej so ob obvladovanju elektrike ključne postale elektronske naprave, ker se je pokazalo, da lahko zagotovijo precej večjo natančnost meritve, zato so danes praktično vse profesionalne merilne naprave elektronske (z zelo redkimi izjemami, kot je na primer merilec vlage, ki kot indikator uporablja človeški las). Z razvojem računalnikov se je zgodil še ta preskok, da lahko meritve prenesemo direktno na računalnik in jih po potrebi že sproti preračunavamo ter celo z računalniškimi algoritmi odstranjujemo morebitne motnje iz okolice. Takšna merilna naprava, ki deluje z računalnikom, je na primer mikroskop na atomsko silo, ki nam sliko dejansko »preračuna« iz meritev in jo nato izriše na zaslonu.

Bistveni element v računalnikih, ki je omogočil manipulacijo elektrike za računanje, je dioda oziroma tranzistor, ki omogoča prepuščanje toka samo v eno smer, v drugo pa ga zavira. Ta elektronski element, ki je narejen iz polprevodniških materialov (najpogosteje silicija), so iznašli šele po koncu druge svetovne vojne, kar je odločilno vplivalo na nagel vzpon elektronskih računalnikov, vsi prejšnji računski stroji pa so bili analogni. Še med drugo svetovno vojno so na primer za izračune dogajanja pri atomski bombi v okviru projekta Manhattan najeli celo »vojsko« računarjev, ki so vrteli tako imenovane računске mlinčke. Računanje je bilo do tedaj mehanski postopek, ki ga je bilo treba rutinirano ponavljati, pri tem pa so dobili nepredvidljiv izid, kar je pomenilo, da je to dejansko bil pripomoček, ki je pospešil nek miselni proces. Z računalniki je to postal »elektronski postopek«, ki ga za nas po navodilih izvaja mnogo hitrejši procesor.

Danes imajo procesorji v računalnikih več deset milijonov tranzistorjev na kvadratni centimeter, kar omogoča nepredstavljivo

hitro računanje. Kljub temu znanost vedno najde dovolj zapletene računske probleme, da se tudi na takšnih računalnikih računanje lahko izvaja precej časa. V teoriji kvarkov (to je delcev, ki sestavljajo protone in nevtrone) se mase osnovnih delcev iz razbranih poti pri trkih računa po več mesecev, pri poskusih na velikem hadronskem trkalniku v CERN-u pa se zaradi preobilice podatkov poslužujejo pristopa, da računanje iz merskih podatkov porazdelijo med superračunalnike na različnih koncih sveta, tako da imamo reko podatkov, ki se iz CERN-a zliva na vse kontinente z izjemo Antarktike. Hitrost računanja je bila sicer vedno pomembna tudi za videoigrice, ki si danes lahko privoščijo visoko ločljivost.

Morda ni nepomembna misel, da lahko o računanju še vedno razmišljamo kot o fizičnem procesu, kar se najbolj vidi po tem, da lahko sestava procesorjev vpliva na hitrost računanja. V Nemčiji imajo na nekaterih naravoslovnih inštitutih na primer računalnike, ki so specializirani za čim hitrejše računanje gravitacijskega privlaka delcev v zvezdah. Takšen računalnik »si vzame čas«, da po Newtonovi formuli za gravitacijo ($F = Gm_1m_2/r^2$) računa gravitacijski privlak med vsakima dvema delcema v zvezdi. Ob takem številu delcev (v Soncu je recimo okrog $4,8 \times 10^{56}$ delcev) si lahko mislimo, da računanje za eno zvezdo traja precej časa in da se vsaka optimizacija računanja pozna.

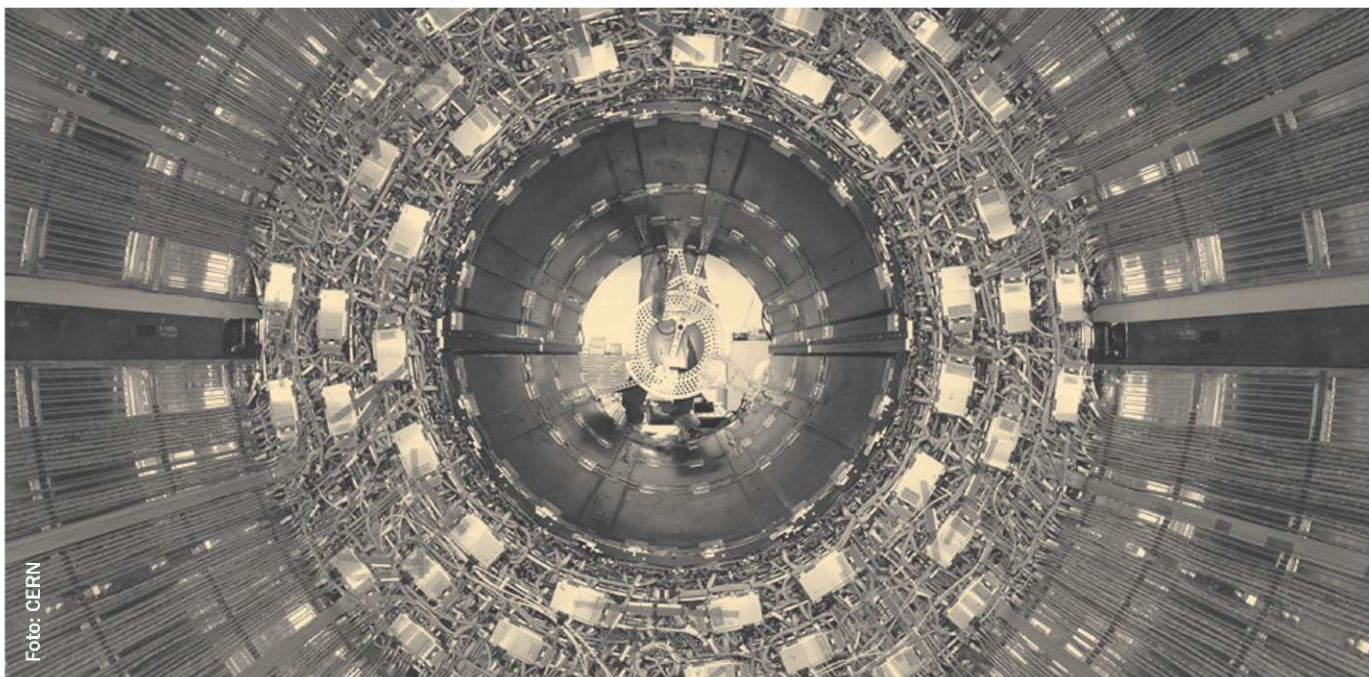
Razpetost modelov med uporabo in razlago

Znanstveni modeli nasploh so razpeti med svojo razlagalno in uporabno funkcijo. Med tema dvema vlogama nastopa določena napetost, saj pri razlagi težimo do neke mere k poenostavljanju, pri uporabnosti pa k čim večji natančnosti, kar običajno prinaša zapletenost. Tako se za nekatere modele jasno pokaže, da zaradi njihove natančnosti njihova razlagalna moč šibi. Dober primer tega je gravitacijski model Zemlje. V šolah se učimo, da je Zemlja po obliki geoid. Če bi ljudi spraševali, kaj to je, vam tega zelo verjetno skoraj nihče ne bi znal pojasniti, ker je definicija geoida matematična. Še huje, v osnovno obliko geoida je vključenih kar nekaj izmerjenih parametrov, ki imajo zvezo z lokalno ukrivljenostjo Zemljinega površja. Model geoida je v tem smislu natančen in uporaben, vendar samo ime geoid ne predstavlja nobenega geometrijskega telesa zase, ampak kar obliko, ki bi jo naj imela Zemlja po meritvah, tako da lahko naposled tavitološko rečemo, da je geoid oblika Zemlje, medtem ko se v šoli reče, da je Zemlja geoid. Model geoida ni toliko pojasnjevalen, kot je uporaben.

Drug primer so modeli obnašanja plinov. V srednji šoli se učimo

plinsko enačbo, ki velja za tako imenovane idealne pline. V praksi to pomeni, da velja dovolj dobro za vsak dovolj redek plin, recimo tako redek, kot je zrak. Ta model ne napoveduje prehoda plina v kapljevino (pogovorno: tekočino), če želimo to upoštevati, potrebujemo model realnega plina (oz. tako imenovanega van der Waalsovega plina), ki velja tudi za gostejše pline. Ta model ima dva vhodna empirična parametra več kot prej omenjeni in je tudi zato lahko boljše usklajen z meritvami za posamezni plin. Še boljša za uporabo plinov v praksi je t. i. virialna enačba, ki lahko sprejme še več vhodnih parametrov; te se izmeri za vsak plin posebej. V inženirskih vodah, kjer je potrebna natančnost, se uporablja samo ta pristop. V razlagalnem smislu zadnji primer precej razvodeni fizikalno razlago obnašanja plina, saj podatki, ki jih moramo za posamezni plin izmeriti, večinoma nimajo jasnega fizikalnega pomena, čeprav kvantitativno ustrezno pojasnijo obnašanje plina. Po drugi strani model z idealnim plinom nudi intuitivno dejmljivo razlago in je pedagoško zelo ustrezen, čeprav odpove v mnogih situacijah in velja le v omejenih pogojih. Znanstveni modeli so torej razpeti nekje na poti med razlago in uporabo. To sicer ni vedno nujno – če so idealni pogoji zagotovljeni v zadostni meri, potem so fizikalni opisi hkrati uporabni in razlagalni. Takšna je bila recimo Newtonova razlaga gibanja planetov z gravitacijo. Po svoje se ne gre čuditi, saj so planeti s heliocentrične perspektive res »točke v vakuumu«, nebo pa je v tem smislu idealen laboratorij z veliko mero pravilnosti. To je tudi razlog, da se je matematična znanost najprej začela razvijati skozi poznavanje neba.

Za modele torej želimo, da imajo neko trdno vsebino, lahko bi rekli trdno podlago v teoriji, kljub temu da se za potrebe uporabe premaknejo k večji količini empiričnih podatkov. Tako ima model geoida dobro podlago v teoriji gravitacije in je v tem smislu tudi teoretsko legitimen. Podobno velja za virialno enačbo plina, ki se je sčasoma razvila iz van der Waalsove. Naravoslovniki modeli so na splošno vedno razpeti med teorijo in empirijo, res pa je, da imamo kdaj opravka s skoraj povsem empiričnimi modeli. Takšni matematični modeli v glavnem samo opisujejo, kako se nekatere količine pri opazovanem pojavu spreminjajo. Takšnih je večina modelov pri kemiji. Izrazit primer so modeli v kemijski kinetiki, ki opisuje hitrost kemijskih reakcij v odvisnosti od koncentracij reaktantov in produktov. V teh opisih (zaenkrat) ni nobene globlje teoretične razlage, zakaj pri nekaterih spojinah reakcije potekajo v takšni odvisnosti od koncentracije, pri drugih pa v drugačni, temveč gre bolj ali manj le za



matematično prilagajanje izmerjenim podatkom.

Po drugi strani lahko empirični zakoni kdaj v prihodnosti dobijo ustrezno teoretično razlago. Primer tega je edini zakon v klasični fiziki, ki ga je formuliral Slovenec, in sicer Stefanov zakon za sevanje črnega telesa ($j = \sigma T^4$). Do njega je prišel na podlagi natančnih meritev, kasneje pa ga je teoretično pojasnil njegov nekdanji študent Ludwig Boltzmann, zato ga v tujini večkrat označujejo za Stefan-Boltzmannov zakon.

Kot smo že nakazali pri navezavi na znanstveni determinizem, je ena od pomembnih lastnosti modelov tudi njihova napovedna moč, kar je najbolj očitno pri meteorologiji. To je tudi ena ključnih lastnosti, glede na katero se modele vrednoti. Digitalni modeli so spremenili tudi znanstveno prakso, saj so postali posredniki med teorijo in eksperimentom. Bistvo posredniške vloge je ravno zmožnost hitrega računanja. Poprej se je izide meritev primerjalo neposredno z napovedmi teorije, treba je bilo zagotoviti čim bolj idealne pogoje, ker so tudi izračuni vsebovali številne idealizacije. Danes se te napovedi da izračunati veliko natančneje, vsebujejo pa tudi že več empiričnih podatkov, s čimer je omogočena primerjava z izidi poskusov v manj idealnih in lažje dosegljivih pogojih. Tako dobimo poleg eksperimentalnih rezultatov in teoretične napovedi še številčne rezultate modela, ki jih primerjamo z obojim. V tem smislu so eksperimentalni rezultati test za model, ta pa test za formulacijo teorije.

Modeli torej na nek način povzemajo status vednosti v znanosti, so plod metodičnega dela in predvsem interakcije pripadnikov znanstvene skupnosti. V tem smislu so to kolektivne simbolne tvorbe z racionalno (skoraj vedno matematično) podlago, ki so razpete med človekovo potrebo po razumevanju oziroma osmišljanju sveta in njegovo potrebo po manipulaciji narave za svoje preživetje. Kot takšni so ob svojem nastajanju praviloma manj zanesljivi in lažje podvrženi manipulacijam (ki so sicer izjeme), enkrat ko se ustalijo, pa obveljajo kot zanesljivi za daljša časovna obdobja in so precej nespremenljivi, čeprav načeloma zamenljivi z morebitnimi boljšimi v okviru kakšne nove teorije.

Modeli, namenjeni poučevanju, so enostavnejši, splošnejši in razumljivejši, praktično uporabni modeli pa praviloma kompleksnejši in bolj specifični, zato je za njihovo razumevanje potrebno podrobnejše poznavanje nekega področja, saj so sami plod bolj poglobljenega poznavanja. V tem smislu je zato treba staviti na resnicoljubnost strokovnjakov, ki se na svoje področje spoznajo in v modele vnašajo ugotovitve, ki jih nekdo drug, tudi če obvlada matematiko in računske algoritme, ne bi pravilno upošteval. Modeli niso samo instrumenti, s katerimi človek dosega cilje, temveč imajo kot vsi resnični simboli tudi povraten učinek na človekovo dožemanje sveta, saj so močno razširjeni v družbi, v skrajnem primeru lahko vplivajo tudi na naše kolektivno razumevanje samih sebe kot fizičnih bitij. ■

Ko to tamo špega?

Aljaž Potočnik

Nova sezona ameriške animirane serije *South Park* se je pričela z zabavno tematizacijo shizofrenega odnosa sodobne družbe do varovanja osebnih podatkov. Kot glavni protagonist epizode se Cartman odloči za infiltracijo v ameriško varnostno agencijo NSA. Od tam namerava razkriti svetovnemu občestvu vse razsežnosti zvedavosti državnih oblasti in njihove brezsrarne invazije v naša zasebna življenja, hkrati pa želi svoj načrt izpeljati z najnovejšim družbenim omrežjem, ki s pomočjo dveh anten/zvočnikov v živo in brez kakršnekoli cenzure oddaja vse uporabnikove misli.

Premisa, s katero ustvarjalci *South Parka* kritizirajo odnos sodobne družbe do varstva zasebnih podatkov, je precej razširjena pri tistih, ki želijo upravičevati programe oziroma storitve, ki sledijo našemu spletnemu obnašanju. Takšno retoriko smo v preteklost slišali predvsem pri vprašanju legitimnosti beleženja naših navad za komercialne namene ponudnikov spletnih storitev, zdaj pa jo zasledimo tudi pri problemu vohunjenja za osebnimi podatki. Zamenja se le korist, ki ni več udobno pridobivanje informacij, prikrojjenih posameznemu potrošniku, temveč osebna varnost in zaščita pred nevarnim svetom.

Opravičila zbiranja zasebnih podatkov običajno slonijo na tezi, da tako ali tako ne cenimo svoje zasebnosti tako močno,

kot trdimo ob izbruhih afer. Apologeti se prav tako sprašujejo, zakaj toliko ogorčenja nad zbiranjem metapodatkov, kot so lokacije in časovni okvir telefonskih klicev, pošiljanja elektronskih sporočil in podobnega početja, če pa svojo lokacijo neprestano in prostovoljno delimo, ko se prijavljamo v aplikacijo Foursquare ali objavljamo fotografije na facebooku? Dodali bi lahko tudi, da se ljudje pogosto pritožujejo nad zbiranjem podatkov o obiskih spletnih strani, ki podjetjem pomagajo pri ciljnim oglaševanju, hkrati pa imajo denarnice polne kartic zvestobe, ki služijo povsem isti funkciji. Še več, številni uporabniki twitterja in podobnih spletnih družbenih omrežjih se dnevno sredi spletne javnosti zapletajo v najbolj osebne in sramotne spore, ki med drugim razkrivajo tudi osebna prepričanja. Čeprav bi bili ogorčeni, če bi izvedeli, da državne oblasti beležijo njihove volilne preference, te podatke na ves glas naznanjajo spletni javnosti. Če kaj, je očitno, da ljudje dandanes ne cenijo svoje zasebnosti ter da skoraj vse informacije delijo z drugimi, afere v zvezi z državnim prisluškovanjem pa jih motijo zgolj zato, da bi oponašali ogorčenje, ki jim ga sugerirajo mediji ali drugi manipulativni posamezniki. Zato proč z ogorčenjem, trdijo zagovorniki vohunjenja: poleg anonimnih neznancev, ki lahko prostodostopne spletne podatke zlorabijo na sto milijonov načinov, ima vpogled v vašo zasebnost pač še kakšen spoštljivi državni uslužbenec, ki bi vas rad zgolj obvaroval pred nevarnostmi grdega sveta.

Ne, ni tako preprosto

Zgodba v resnici ni tako preprosta. Trik je v tisti malenkosti, ki jo argument poskuša prekriti. Prek spleta ter družbenih omrežij s prijatelji in neznanci delimo skoraj vse. Kar nas v resnici moti, so podatki, ki jih zaradi takih ali drugačnih razlogov ne želimo deliti. Da med obojim obstaja velika razlika, hitro opazimo, če že na hitro pregledamo, kaj so najpogostejši podatki, ki smo jih pripravljani posredovati prek spleta, nato pa lahko vsak zase opravi premislek, katere spletne dejavnosti v to kategorijo ne sodijo. Nobena skrivnost ni, da so najpogostejše vsebine, ki jih javno delimo prek spleta, zelo podobne tistim, ki smo jih z veseljem javno delili tudi pred razvojem sodobnih komunikacijskih tehnologij. Najpogosteje gre za fotografije počitnic oziroma izletov, obiskov prirediteljev ali okusnih jedi, ki smo jih pripravili. Gre za reči, na katere smo ponosni in za katere želimo, da jih vidi kar največje število ljudi. Če je poleg fotografij še gumb, ki meri količino pohval in zavisti, smo z deljenjem podatka še toliko bolj zadovoljni. Včasih so ljudje v društvih, gostilnah ali na domačih obiskih razkazovali diapozitive, danes sta tu facebook in instagram. Morda bi se lahko zdelo malce bolj kočljivo spletno objavljanje pogledov in stališč, a tudi to ni nič novega. Nihče ne pravi, da so pisma bralcev ali klici v radijske in televizijske oddaje primeri razsipnega deljenja osebnih podatkov. Naj opomnimo, da so v primeru radijskih in televizijskih oddaj ljudje z gosti pogosto delili tudi zdravstvene podatke. S priho-



dom družbenih omrežij se je pri našem odnosu do deljenja osebnih podatkov zares spremenila le potencialna odmevnost vsebin, ki jih želimo deliti. Čeprav včasih deljenje kakšnega podatka kasneje tudi obžalujemo, se ta občutek bistveno razlikuje od odkritja, da nekdo dostopa do podatkov, ki jih izrecno nismo želeli deliti.

Čeprav je na površju morda videti, kot da naše spletne aktivnosti nimajo filtrov in da z občestvom delimo vse naše misli in aktivnosti, podobno kot Cartman v *South Parku*, so naše dejavnosti prek spleta precej bolj premišljene. Lep primer je tudi razlika med uporabo javnih in zasebnih pogovorov prek družbenih omrežij. Za navidezno iskrenostjo statusov in komentarjev se najpogosteje skriva bistveno globlji nivo deljenja osebnih podatkov v zasebnih pogovorih, za katere uporabniki sklepajo, da so varni pred špegavčki takšnih in drugačnih vrst. Kako resno jemljemo to zasebnost, dobro razkriva folklor ugrabitev facebook profilov. Ko sodelavec na delovnem mestu ali prijatelj pozabi izklopiti svoj profil, pogosto sledi objavlanje neumnosti na zid, menjavanje fotografij, spreminjanje osebnih podatkov in številne druge oblike spletnega grafitiranja. Vse to je nedol-

žna zabava, ker vemo, da se na površju ne skriva nič bistvenega. Precej drugače pa bi bilo, če bi med grafitiranjem pričeli še prebirati privatne korespondence z drugimi osebami. Šale bi bilo verjetno konec že tedaj, ko bi samo pogledali na seznam oseb, s katerimi se pogovarja lastnik ugrabljenega profila. Če bi se izkazalo, da do teh informacij sistematično dostopa neka neznana oseba z neznanimi nameni, pa občutek izdaje zaupanja zamenja tesnoba, ogorčenje pa se še okrepi.

Pravno izsiljevanje spletnih podjetij

Ravno to je razlog enormnega ogorčenja, ki je preplavilo svet, ko je Edward Snowden, pogodbeni podizvajalec ameriške državne varnostne agencije NSA, pred meseci razkril množična prisluškovanja, ki so poleg tujcev ujela tudi domače državljane, potekala pa so prek netransparentnega pravnega postopka. Razlika med tujimi in domačimi državljani se nam kot tujcem zdi nepomembna, a v resnici podobna prisluškovanja opravljamo tudi pri nas. Čeprav se pravica, da poseg v komunikacijsko sredstvo odredi neodvisni sodnik, v evropskem pravu šteje kot človekova pravica, čeprav imamo to zapisano tudi v 37. členu sloven-

ske ustave, zakon o Sovi omogoča, da se lahko na mednarodnih zvezah prisluškovanje omogoči že z odredbo direktorja Sove. Tako se je leta 2004 med pogovori s hrvaškim kolegom Ivom Sanaderjem v prisluškovanje Sove ujel tudi takratni premier Janez Janša. Pogovori o spremembi dikcije zakona o Sovi naj bi se obnovili vsakih nekaj let, a pravih premikov za sprejem spremembe ni videti.

Snowdnovo razkritje samo po sebi zato ne bi smelo preveč presenetiti. *Washington Post* je že leta 2010 objavil poročilo, ki je razkrivalo, da NSA na dan prestreže 1,7 milijarde elektronskih pošt, telefonskih klicev in drugih oblik komunikacij. Prav tako je z argumentacijo boja proti terorizmu ameriško sodišče domačim agencijam dovolilo dostopati do podatkov, ki se nahajajo v podatkovnih centrih ameriških podjetij tudi izven ZDA. To pomeni, da so imele pravno podlago za poseg v podatkovne baze, ki se nahajajo na ozemlju pod tujo jurisdikcijo. Kakšen sod smodnika predstavlja to dejstvo, je bilo verjetno znano tudi podjetjem, ki ponujajo spletne storitve kot so shranjevanje v oblaku in podobno. Prav ta podjetja pa so po Snowdnovemu razkritju tudi utrpela največjo blamažo. Microsoft, Yahoo, Google, Facebook, Pal-

talk, AOL, Skype, Youtube in Apple so se po razkritju vpletenosti v prisluškovanje NSA odločno lotile kampanje za reševanje ugleda. Vsa so odločno zanikala sodelovanje z NSA, nekatera so se od takrat naprej odločila tudi za objavljane letnih podatkov o uradnih zahtevkih za informacije uporabnikov. Seveda je bilo že od samega začetka jasno, da zagotovila o nevpletenosti niso povsem verodostojna, saj bi sodelovanje z NSA vsebovalo tudi klavzulo o tajnosti, še bolj pa bode v oči odločnost ameriških oblasti pri pridobivanju nadzora nad komunikacijami, ki je očitna zlasti iz dokumentov v zvezi s primerom spletnega ponudnika za elektronsko pošto Lavabit.

Podjetje, ki je nekoč obljubljalo varno pošiljanje elektronske pošte, je letos avgusta po desetih letih prenehalo delovati, že kmalu po zaprtju pa so se pojavili sumi, da je zgodba povezana z Edwardom Snowdenom, ki je storitev uporabljal. Dokumenti, ki so se za javnost odprli pred nekaj tedni, sedaj razkrivajo, da je FBI od podjetja zahteval orodja za realnočasovno nabiranje metapodatkov o uporabnikih: gesla, ključne za enkripcije in druge kode, ki bi jim omogočale vohunjenje za slehernim uporabnikom, ne zgolj za tistim, ki so ga v konkretnem primeru preganjali (šlo naj bi ravno za Snowdna). Lastnik podjetja je po neuspešnih pravnih bitkah FBI predal zahtevana orodja, a hkrati zaprl svoje podjetje. Verjetnost, da so se pritiskom lahko kaj bolje izmikala večja podjetja, ki nimajo tako preproste lastniške strukture, da bi se lahko čez noč zaprla, je zato precej majhna. Angleški časnik *The Guardian* na podlagi Snowdenovih dokumentov celo piše, da so pri Microsoftu pod prisilo zaskon sodelovali s pripadniki NSA ter jim omogočali vstop skozi zadnja vrata sis-

temov, kot so poštni program Outlook, telefonija, skype ter Microsoftov oblak »skydrive«.

Sistematično uničevanje spletne zasebnosti

Dokumenti, ki jih je *Guardianu*, *New York Timesu* in *ProPublici* posredoval Snowden, namreč razkrivajo obsežne napore NSA, da bi ustvarili zadnja vrata v številne sisteme. Pri NSA so zadnja vrata v vse enkripcije želeli vstaviti že v devetdesetih, a takrat v javni razpravi niso dobili zelene luči, ko pa so od leta 2000 naprej vse boljše enkripcije skoraj že zatemnile spletno komunikacijo, je NSA investiral več milijard dolarjev za prikrite kampanje, ki bi jim spet omogočile vpogled v spletno komunikacijo.

Slika po Snowdenovem razkritju vliva precej manjše zaupanje predvsem v varnost storitev v oblaku, ki so bile naslednji veliki izdelek spletnih korporacij. Kljub povečani skepsi pa ljudje zaenkrat zatrjujejo, da niso občutili prevelikih negativnih sprememb, vendar je treba dodati, da je to predvsem zato, ker so mnogi med ponudniki šele zares pričeli nagovarjati večje uporabnike, zlasti podjetja, da bi svoje poslovanje prestavili iz zasebnih strežnikov v oblak. Mnoga podjetja so na prehod že od vsega začetka gledala skeptično, še zlasti tista, ki so že bila izpostavljena korporativnemu vohunjenju. Težko je verjeti, da se je situacija medtem izboljšala. O nezaupanju do oblaka pove precej izid novega iPhonea, ob katerem je Apple veliko truda posvetil pojasnjevanju, da se prstni odtisi, ki jih lahko sedaj shranite v vgrajenim čitalcem, nikakor ne bodo shranjevali v oblak. Pri čemer je treba upoštevati dejstvo, da ima FBI že tako ali tako prstne odtise imetnikov ameriških voznških dovoljenj

in oseb, ki so v ZDA potovale z vizo. Da je naša spletna varnost v veliki meri odvisna od našega nadzora nad infrastrukturo spletnega komuniciranja, postaja z aktualnimi razkritji vse bolj jasno. Če je obdobje pred Snowdenim razkritjem razprave o kibervarnosti zaznamoval strah pred kitajskimi proizvajalci čipov in komunikacijskih naprav, ki naj bi v naprave in programsko opremo vgrajevali zadnja vrata za lažji vstop kitajske kiberarmade (opozarjalo se je predvsem na podjetje Huawei), se danes očitki kot bumerang vračajo v ZDA. Poleg boja proti enkripciji razkrivajo Snowdeni dokumenti tudi obsežno kolaboracijo s proizvajalci čipov. Po poročanju *ProPublice* najdemo med letošnjimi uspehi NSA tudi namestitve zadnjih vrat v enkripcijske čipe, ki jih uporabljajo podjetja in vlade. To naj bi jim uspelo s pomočjo sodelovanja s proizvajalci čipov, torej ravno s tem, kar so ZDA pred tem očitali Huaweiju.

Preobsežno, da bi ostalo tajno

Če se vrnemo k uvodu in razliki med podatki, ki smo jih brez težav pripravljali deliti, in podatki, ki jih zaupamo samo najbolj zaupnim bližnjim – včasih še celonjim ne – se s prosojnostjo spleta izrisujejo dokaj resne nevarnosti. Seveda v prvi vrsti tu ne gre za naša osebna življenja, čeprav pri NSA priznavajo, da njihovi delavci in podizvajalci včasih orodja zlorabijo za nedovoljeno vohunjenje za zasebne interese. Teh primerov naj bi bilo razmeroma malo. Govorijo o enem na leto. Malce večji problem nastane, ko gre za velika podjetja, ki se bojijo kraj poslovnih skrivnosti in patentov. Slednja so bila tudi najpogostejše ameriške žrtve spletnega vohunjenja, ki ga pripisujejo Kitajski. Vohunjenje za političnimi vodi-

telji tujih držav, tudi zavezniških, je malce bolj nerodno in s seboj prinaša tudi diplomatske in ekonomske protiukrepe. V resnici pa največji problem načrtnega rahljanja spletne zasebnosti in varnosti ni nujno koncept zvedavosti NSA, temveč nevarnost širjenja podatkov zlonamerinim hekerjem, ki bi ustvarjene slabosti lahko izkoristili tudi sebi v prid. Poleg tega ogromno število zbranih podatkov predstavlja veliko grožnjo za varnost in uspešno delovanje same agencije, ki jih obdeluje. Zaradi strašanske obsežnosti zaseženih podatkov ima do njih dostop ogromno število notranjih in zunanjih pogodbenih sodelavcev. Kar 70 % ameriškega proračuna za obveščevalne dejavnosti gre v roke zasebnim podizvajalskim podjetjem, za enega med njimi je delal tudi Snowden. Vojak Manning in podizvajalec Snowden sta zato dobra pokazatelja dejstva, da je nadzor nad 4,2 milijona osebami, ki imajo dostop do tajnih podatkov ZDA, od tega več kot milijon do najbolj strogo zaupnih skrivnosti, praktično nemogoč. Ameriški politični vrh in tudi javnost sta pobesnela, ko sta Manning in Snowden ameriške državne

skrivnosti namenila javni objavi. Bolj bi nas moralo skrbeti tiho prodajanje informacij ter orodij za prisluškovanje in dekrpcijo sporočil kupcem z zlonamerinimi načrti.

Kako nerodna je invazija v komunikacijo, ki je ne želimo deliti z drugimi, pa so konec oktobra dobro občutili tudi državni voditelji. Kar petintrideset je bilo takih, med njimi tudi nemška kanclerka Angela Merkel in brazilska predsednica Dilma Rousseff. Razkritje je poleg jezne retorike dalo nov zagon predlogu, ki sta ga kmalu po prvih Snowdenovih razkritjih pričeli razvijati Nemčija in Brazilija. Gre za novo resolucijo Združenih narodov o večji spletni zasebnosti, ki bi lahko bila na dnevnem redu že na zasedanju generalne skupščine konec novembra. Nemčija medtem igra dvojno igro. Poleg pozivov po večji varnosti osebnih podatkov hkrati skupaj s Francijo zahteva od ZDA ponovno okrepitev zaupanja med zaveznicami, kar izhaja iz stare želje obeh držav, da bi se pridružili elitni »skupini petih oči«. Skupina je bila po drugi svetovni vojni ustanovljena z namenom deljenja podatkov, pridobljenih prek signalske-

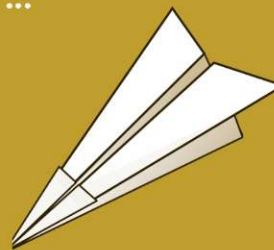
ga vohunjenja, države članice pa bi se naj vzdržale tudi medsebojnega špeganja. Sestavljajo jo ZDA, Kanada, Velika Britanija, Nova Zelandija in Avstralija, vsaka pa je odgovorna za vohunjenje v svoji regiji.

Za velika spletna podjetja je medtem verjetno najbolj pomemben zaplet nov predlog evropskega parlamenta, ki ga je najglasneje zahteval Jan-Philipp Albrecht, nemški poslanec zelenih. Predlog predvideva, da bi za dovoljenje posredovanja podatkov, elektronske pošte in zgodovine spletnih aktivnosti evropskih državljanov morali spletni velikani najprej zaprositi odgovorno evropsko institucijo. Kazni bi v primeru kršitev dosegle tudi 100 milijonov evrov ali 5 % letnega priliva podjetja, če bi bila kazen v tem primeru višja. Podjetja bi se poleg tega znašla v navzkrižju ameriške in evropske zakonodaje.

Epilog zgodbe o javni agenciji, ki v javnosti ni dobila privoljenja za popolno prerešetanje spletne zasebnosti, a je to vseeno storila, kljub temu še ni povsem jasen, vsake toliko časa pa dobimo nove podatke, ki zgodbo še poglobijo. ■

NAJ NASLEDNJA RAZPOTJA PRILETIJO V VAŠ NABIRALNIK ...

Postanite naš naročnik in revijo boste brezplačno prejeli na dom.
Brez stroškov poštnine!



Na spletni strani <http://www.razpotja.si/naroci-se/> poiščite elektronsko naročilnico in vnesite svoje podatke. Za vse ostalo poskrbimo mi.

Vaje v ameriškem slogu

Blaž Kosovel

Ena izmed presenetljivih zadev, ki jih nemara vsakdo opazi ob obisku ZDA, je neverjetna prijaznost ljudi. In čeprav New York velja za najbolj neprijazno izmed vseh ameriških mest (razlog za to ni izjemno veliko število ljudi, nakopičenih na enem mestu, temveč turisti, ki se ne znajo obnašati veliki množici primerno), so ljudje tu še vedno bolj prijazni kot na primer v Novi Gorici ali v Ljubljani.

How are you?

Vse skupaj se začne pri pozdravu »How are you?« oziroma »Kako si?«, ki ga uporabljajo prodajalci v trgovinah, natakarji v gostilnah in barih, pa tudi naključni mimoidoči. Vprašanje seveda ni tuje govorniku slovenskega jezika, je pa tuje kot pozdrav neznanca, kot neposredno vprašanje tujca o počutju sogovornika. Ravno zato me je vprašanje pustilo zmedenega tudi po tem, ko sem ga slišal že nešteto krat. Moj mittellevropski duh je tudi stotič še vedno premišljeval, kaj globokega naj odvrne na te besede, zaradi česar sem vprašanje največkrat enostavno ignoriral v smislu, da pač nisem ničesar odvrnil. Seveda nisem bil prvi s takšnimi dilemami. Velikokrat sem že slišal in bral o ljudeh s podobnimi izkušnjami iz dežele čez lužo. Po drugi strani pa tudi Američani radi delijo svoje izkušnje iz Nemčije, kjer so jim začeli sogovorniki dejansko razlagati svoje počutje. Takšne zgodbe predstavijo v smislu, češ, kako je bilo zabavno, da so vprašanje vzeli dobesedno. Sam nisem v tem seveda videl ničesar zabavnega, saj sem imel tudi jaz enak problem, le da sem se zadržal in nisem začel pripovedovati svojih tegob. Poleg »How are you?« je drugi najpopularnejši pozdrav »How is it going?« oziroma »Kako gre?«. Težava, s katero se srečamo, je podobna.

Spletni slovar *Urban Dictionary*, ki razlaga zadnje trende v izražanju, se zaveda težave, ki jo prinaša takšen način komuniciranja. Pozdrav »How are you?« namreč opiše takole: »Najbolj bedno (*the lamest*) retorično vprašanje v angleškem jeziku. Zahteva odgovor 'Fine' ne glede na to, kako se počutiš ali čemu začeniš pogovor. Vaja za ustnice in jezik. Umiral sem za rakom in moral sem iti k zdravniku. Vprašal me je: 'How are you?'« Skratka, kar nas pusti brez besed, je nerazumevanje, da je »How are you?« le pozdrav, retorično vprašanje, ki ne zahteva odgo-

vora o dejanskem počutju, temveč je le besedna zveza, kjer je edini možni in s tem »pravilni« odgovor »Fine«, »Dobro«. Vprašanje torej zaseda mesto, kjer se v slovenščini nahajajo »Dober dan«, »Pozdravljeni« ali »Zdravo«. V slovenščini (in v mnogih drugih jezikih) s pozdravom torej zaželimo zdravja in blagoslavljam dan. Ukvarjamo se torej s postavitvijo, v kateri se dogaja srečanje. Dan naj bo dober, sogovornik naj bo zdrav. Prav tako nazdravimo s kozarci, torej spijemo na zdravje, ko kdo kihne, mu prav tako želimo zdravja, še celo naša himna je zdravljica. Angleščina takšne obsedenosti z zdravjem ne pozna. Oni ne nazdravljajo s kozarci, temveč jih sprazijo (*toast*), »*Good health!*« kot fraza sploh ne obstaja, prav tako pa kot pozdrav ne obstaja besedna zveza »*Good day*«. Američanom je vzpostavljanje scene popolnoma tuje. Oni udarijo neposredno na počutje sogovornika. Scena je torej že vzpostavljena, in sicer scena svobode možnosti in priložnosti. Vprašanje pri srečanju je zato le še vprašanje, kako se sogovornik počuti v tej svobodi. Gre torej za veselje nad samim pozdravljanjem, nad srečanjem dveh svobodnih posameznikov, dveh svobod neomejenih možnosti in zmožnosti. Ta stik pa je tako močan, da se pozdravljanje lahko nadaljuje s ponovnim vprašanjem »How are you?«, ki ga ogovorjeni vrne nazaj, čemur sledi novi »Fine«, nakar prvi sogovornik znova vpraša nekaj v smislu, kako je danes fajn, drugi pa mu odgovori, da je »Great«, in nato sledi novo vprašanje, zopet povezano z izjemnim občutjem tega edinstvenega trenutka življenja v najboljšem izmed možnih svetov, poleg tega pa še v najboljšem izmed možnih krajev. Nekateri Newyorčani so me opomnili, da lahko njihovi sonarodnjaki z osrednjega dela celine (*Midwest*) s tem nadaljujejo še mnogo dalje – toliko časa pa v New Yorku vseeno ni na razpolago. In kako bi odgovorili, če bi jim odvrnil, da nisem *fine*? Enako, le malce počasneje.

Vsi ti superlativi, ki jih Američani uporabljajo za označevanje svoje vznesenosti, nas lahko zmedejo, ker v njih začutimo brezmejnost večnosti. A dejansko je stanje ravno nasprotno. Vsa ta občutja so zelo kratkoročna – označujejo namreč le vznesenost tistega točno določenega trenutka. Ne gre za nekaj, na čemer bi večina ljudi lahko karkoli gradila. Navdušenje ne predpostavlja, da se bomo družili ali se sploh še kdaj srečali, čeprav smo

si izmenjali številke in načrtovali, kaj vse bomo skupaj počeli. Vse je namreč vezano na tisti točno določeni trenutek srečanja, na tisti trenutek veselja, ki si ga lahko delita dva posameznika. Ravno zato lahko takšno navdušenje dojamemo kot zlagano, pri tem pa ravno spregledano, da je v tistem specifičnem trenutku naš sogovornik dejansko z vsem srcem verjel temu, kar je govoril; hkrati pa je naslednji trenutek prav tako hitro vse to tudi pozabil ali pa obdržal v spominu kot izjemno srečanje, kjer so vsi bodoči plani le retorična figura za izražanje trenutne vznesenosti.

It's awesome

Ko po New Yorku srečuješ (mlade) Američane, ti skorajda vedno odgovorijo, da je to »*awesome*«, fantastično, izjemno. In to ne glede na to, o čem je govora. »*Oh, it's awesome*,« se lahko nanaša dobesedno na karkoli. Primer pogovora:

»*Where are you from?*«

»*Slovenia.*«

»*Oh, it's awesome.*«

Kaj torej želi prvi sogovornik izraziti z besedo *awesome*? Lahko jo izreče zato, ker pozna nekoga iz Slovenije, lahko zato, ker je nekoč bil tam, večinoma pa zato, ker ni spoznal še nikogar od tam in/ali ker še nikoli ni slišal za to državo. Ne glede na okoliščine, vse je lahko *awesome*.

Nemara najboljši slovenski približek temu »*awesome*« je slengovska uporaba besede »zakon«. Na primer: »Ej, stari, to je zakon!«, »Imeli smo se ful zakon!«, »Zakon plašč«. Ameriški superlativ za vse dobro izhaja iz registra čutov, čustev in občutenja, v končni fazi občutenja in navdušenja nad srečanjem še enega *awesome* individualca. Skratka, srečanje dveh *awesome* ljudi lahko povzroči le veliko *awesome* reakcijo. Prav tako tu tudi ni diskriminacije: *awesome* je lahko vsakdo zaradi česar koli. Po drugi strani pa slovenski superlativ izhaja iz sfere prava, torej ravno iz tistega področja, ki se ga v Sloveniji večina ne trudimo spoštovati. Pravo pa je področje abstraktnega in skupnega, nikakor pa ne individualnega občutenja. Ravno tako kot pri uvodnem pozdravu »Dober dan« gre tudi tu za izražanje navdušenja nad vzpostavitvijo scene. Le da se tokrat vzpostavlja celotna infrastruktura medosebnih odnosov. Bistvo zakonov je namreč ravno v tem, da racionalno ubesedijo prave in neprave odnose. (S tem seveda ne želim reči, da so vsi zakoni dejansko racionalni glede na odnose, ampak da je to njihovo bistvo.) Mogoče gre tu za neko skrito željo po veljavnosti zakonov, pri čemer zakone vzamemo nase tako, da vse, kar smatramo za

presežek, postavimo na višino zakona. A zadeva se takoj obrne v svoje nasprotje: kar naenkrat je namreč vse zakon, vsakdo ima lastne zakone, skupnega zakona pa od nikoder.

V slovenščini torej označujemo presežek z nečim abstraktnim, racionalnim, zunanjim. Po drugi strani pa v deželi, obsedeni s pravom, v deželi, kjer je vrhovno sodišče ena najbolj spoštovanih institucij, ki lahko celo odloči volitve predsednika, v tej zvezi svobodnih držav, kjer imajo naravnost religiozen odnos do svoje ustave (zaradi česar je ne spreminjajo, temveč ji le dodajajo amandmaje, da ne bi slučajno posegli vanjo in s tem oskrunili to sveto besedilo), jim ne pade na misel, da bi uporabljali pravno izrazje za opisovanje svoje navdušenosti nad svetom okoli sebe. Čeprav je zakon skupen vsem, ga Američani ne razumejo kot nekaj, kar bi lahko individualizirali za potrebe izražanja popolnoma osebnih pogledov vseh teh svobodnih posameznikov, ki si ga delijo. To lahko dosežejo le čustva in čuti. Ravno zato so Američani še bolj kot s pravom obsedeni z zadevo, ki je popolnoma nasprotna pravu – s čustvi in čutenjem. Reči, da so Američani obsedeni s čustvi, je premalo: oni dejansko mislijo s čustvi. Mišljenje tu namreč ni razumljeno kot oblikovanje nekega skupnega prostora duha, ki omogoča akumulacijo in rast, saj svobodni individualci tega enostavno ne prenesejo, če se želijo ohraniti kot svobodni. Vsaka skupna izkušnja je lahko zato le izkušnja svobode, izkušnja strahu pred izgubo svobode ali potreba po osvobajanju nekoga ali nečesa, kar razumejo kot nesvobodno. Prav zato je mišljenje veliko bolj prepleteno s čutenjem, kot si lahko to predstavljamo mi, Evropejci. To lahko enostavno ponazorim s primerom iz vsakdanjega pogovora. Če te nekdo vpraša »*How do you feel about this place?*«, tega ne smemo prevesti kot »Kako čutiš ta prostor?«, temveč kot »Kaj meniš o tem prostoru?«. »*How do you feel?*« je namreč vprašanje, ki poleg registra čutenja odpira tudi register mišljenja. Gre za mišljenje s čuti – vendar brez globokih strasti. Vse to neznansko občutje presežka, to neznansko vzhičenost je namreč dejansko le vzbujenost, ki nima v sebi ničesar globljega ali, bolje rečeno – strukturiranega. Kot rečeno, beseda *awesome* označuje silen občutek občudovanja, skorajda vznesenosti. A tako kot naša nenehna uporaba besede »zakon« za označevanje presežkov sam zakon razvrednoti (in ga s tem postavi na mesto, kjer tudi dejansko stoji v glavah ljudi), tako tudi ameriška uporaba besede *awesome* privede v izgubo pomena izjemnosti. Tako kot to, da je nekaj zakon, ne pomeni, da bo ta zadeva tudi dejansko postala temelj naše skupnosti, tudi vsi ti občutki vznesenosti niso tako globoki in vzneseni, da bi lahko



trajali in postali obstojni; bolj so podobni konceptu facebook prijateljstva. Vzneseni presežek pojma »awesome« je torej vreden toliko kot želja izvedeti dejanski odgovor na vprašanje-pozdrav »How are you?«.

Ko pa želijo Američani povedati, da jim je nekaj zares *awesome*, da je nekaj zares izjemnega in fantastičnega, ne uporabijo besede *awesome*, temveč njene sopomenke, na primer *fantastic* ali pa *amazing*. Vseeno pa tudi to ne zagotavlja dolgoročnosti občutenja, temveč le navdušenje, ki presega navdušenje nad enostavnim dejstvom srečanja.

Ne beautiful, temveč fantastic

Nakazano bom razložil na primeru umetnosti. Lahko bi za primer vzeli predel Chelsea ali East Village, vendar bomo zavoljo aktualnosti šli v Williamsburg, predel v Brooklynu vzdolž East River, ki med drugim nudi enega najlepših razgledov na Manhattan (zaenkrat je še izven radarja turističnih avtobusov). To je predel, zaradi katerega je Brooklyn postal *cool*, prestolnica vsega, kar je *hip* in s tem tudi glavno središče hipsterjev. Vse je *cool*, vse je *hip*, vse je *trendy*. Predel je v manj kot dvajsetih

letih doživel izjemno spremembo. Revna delavska četrt, kjer v nekaterih stavbah še v devetdesetih letih niso imeli tekoče vode, je na začetku tisočletja z nizkimi najemninami in veliko prostora privabil umetnike in ostale »originalne« hipsterje, ki so do danes večinoma že zapustili predel v iskanju cenejše alternative drugod po Brooklynu; s svojim delovanjem so namreč drastično dvignili vrednost nepremičnin, tako da se zdaj vanje selijo finančniki z Wall Streeta, še zlasti pa vsi današnji mo(n) d(e)ni hipsterji, ki so večinoma privilegirani in premožni belopolti Američani iz vseh predmestij, ki jih ponuja ta kontinent. In kateri je najbolj pogosti poklic vseh teh hipsterjev? Grafični oblikovalec. In kaj še počnejo? Tako ali drugače ustvarjajo. Ali igrajo ali rišejo ali kaj tretjega. Večinoma imamo torej opravka z umetniki ali, bolje rečeno – z artistami. Seveda gre tu za samooklicane umetnike, ki se trudijo sami sebe drugim prodati kot umetnike, medtem pa delajo kot natakarji v barih in restavracijah. Takšen je tudi Kolumbijec, ki mi je pomagal pri razumevanju newyorških koordinat umetnosti, saj se je moral tudi sam, kot tujec, šele navaditi lokalnih običajev in načina izražanja. Tudi sam je v New York prišel kot grafični oblikovalec,

a mu je oblikovanje po nekaj letih začelo presedati; hotel je postati umetnik, da bi lahko ustvarjal onkraj zahtev neposrednih naročnikov. Ko se je naveličal biti dizajner in želel postati *artist*, je moral začeti svojo umetnost tudi predstavljati. Kot se za človeka, vzgojenega v katoliški morali, spodobi, je o svojih umetniških delih sprva govoril kot o nečem, kar je *beautiful*, torej kot o nečem, kar je presojal kot lepo. Napačno.

Zelo hitro je ugotovil, da so lokalni običaji drugačni. Njegov agent ga je namreč opomnil – oziroma, točneje, opozoril – da beseda *beautiful* nikakor ni primerna za opisovanje umetniških del, saj bi s tem prišlo do nerazumevanja. Primerna beseda naj bi bila *fantastic*. Umetniškega dela torej ne smemo opisovati v kategorijah, ki se nanašajo na samo umetnost, temveč v kategorijah, ki se nanašajo na naš odnos do umetnosti. Premik od lepote do koncepta je sicer ena večjih revolucij moderne umetnosti in ni torej nekaj specifično newyorškega. Gre za nekaj drugega.

V izrazu *fantastic* nimamo lepote, imamo pa estetiko. Pojem estetike je nastal šele v 18. stoletju, da bi z njim označili znanost čutne izkušnje, lepota pa je predstavljala najpopolnejšo obliko takšne izkušnje. Ta pomen je še vedno ohranjen: ko rečemo, da je nekaj estetsko, s tem hočemo dejansko povedati, da nam to ugaja, da pa hkrati ni nekaj, nad čemer bi bili vznidženi. Ob tem velja poudariti, da za estetske večinoma veljajo izdelani predmeti.

Ne spomnim se, da bi kdo opisal naravo kot estetsko. Narava je lepa. Prav tako so predmoderna umetniška dela lahko lepa. Po drugi strani pa so potrošniški predmeti prej estetski kot lepi, saj (večinoma) nimajo tiste globine, ki bi omogočala izkušnjo sublimnega. In prav v tem pomenu merim na razliko med lepoto in estetiko ter, posledično, med umetnostjo in dizajnom. Dizajn se namreč trudi biti estetski, ne pa lep.

Pri tako ogromnem številu dizajnerjev, ki se trudijo uspjeti v New Yorku kot umetniki, ni nič čudnega, da je vsa ta umetnost, ves ta *art*, dejansko *design*. *Design*, osvobojen svoje uporabne funkcije. Ni torej revija, ni knjiga, ni poster, ni spletna stran, temveč je *artwork*. Vendar ne *artwork*, narejen za vse večne čase, temveč *artwork* kot potrošni(ški) izdelek. Takšen *artwork* sicer ni več v službi oblikovanja vsebine za naročnika, a je narejen za takojšnjo prodajo na izjemno nasičenem *artmarketu*. Vsaka razstava ima jasno označene cene umetniških eksponatov in če jih umetnik ne proda dovolj na otvoritvi, je to razumljeno kot polom.

Estetika brez lepote

Vsa ta estetska dizajnerska umetnost pa ima v ozadju eno osebo, ki je še 26 let po svoji smrti alfa in omega newyorške umetniške scene. Andy Warhol. Tako ali drugače ga lahko vidimo povsod. Dejansko povsod. Čeprav gre za na prvi pogled popolnoma drugačne umetniške izraze, je v njih nekje skorajda vedno mogoče začutiti Warholovo ploskovitost. New York je proizvedel na stotine in tisoče novih umetnikov, vsi se čutijo izjemno originalne in samosvoje, hkrati pa je večina še vedno zadovoljna, da so pod Warholovo senco. Za mesto, kjer se vse tako hitro spreminja, je ta Warholova zapuščina malce nenavadna. A nenavadna je le, če na zadevo gledamo s pozicije umetnosti, če pa na vse skupaj pogledamo s stališča dizajna, je zadeva popolnoma drugačna. Warhol je namreč umetnost spremenil v *design*, v površino, ki jo estetsko obdelujemo za različne cilje. Če torej pogledamo na zadevo iz tiste »prave« newyorške perspektive, ne gre tu za nikakršno senco, temveč za premik na drugo stran, v svetlobo – ki je v končni fazi ravno svetloba, ki jo meče žaromet petnajst minut slave. Gre namreč za osvoboditev od filozofskih globin, ki jih je imela lepota, v izjemno svobodo površine, ki jo daje estetika. Estetika brez lepote kot kava brez kofeina ali pivo brez alkohola?

»Kajti lepota je strašnega ravno še znosni začetek in ljubimo jo, ker se ji ne zdi vredno, da bi nas pokončala,« je zapisal Rilke po svojem usodnem sprehodu po devinski pečini. A devinska pečina je daleč proč od peščenih obal New Yorka in z njo tudi celotna romantična srednjeevropska predstava umetnosti. (Pri tem je seveda naravnost ironično, da sta Warholova starša v ZDA emigrirala ravno iz Avstro-Ogrske.) Lepota – kdo pa ima čas zanjo. Zadostuje nam estetika. To je dobesedno novi horizont umetnosti, kjer ni burje, ki bi se zaletavala v morje izpod petdeset metrov visokih skal. Svoboda je v širini, ne v globini. Ravno zato je beseda *fantastic* primernejša za opis takšne umetnosti, saj za lepoto tu ni prostora.

In ravno zato izrazi, kot sta »*How are you doing?*« in »*awesome*«, dejansko niso zlagani, temveč le površinski. Kar pa niti ni preveč čudno, glede na tako veliko število ljudi, ki po New Yorku išče Warholov žaromet slave.

Naj zaključim s citatom Jeana Baudrillarda iz njegovih spominov iz popotovanj po Ameriki, kjer predstavlja razliko med Francozi (oziroma Evropejci nasploh) in Američani: »Mi smo kultura intimnosti, ki proizvaja manire in nagnjenja. Oni imajo demokratično kulturo prostora. Mi smo svobodni v duhu, oni pa v svojih dejanjih.«♦

Trpljenje goriških Judov

Renato Podbersič

Letos se spominjamo različnih obletnic, povezanih z letom 1943. Žalostna je zgodba o usodnem 23. novembru pred sedemdesetimi leti. Gre za dan, ki se je usodno vtisnil v zgodovino goriške judovske skupnosti.

Goriški Judje so bili verjetno prisotni v mestu že ob njegovem nastanku, prva pisna omemba pa sega v leto 1288. Sredi 14. stoletja jih je prizadelo veliko preganjanje. Ponoven zagon je skupnost dobila v začetku 16. stoletja. Judje so se ukvarjali v glavnem z denarnimi posli in trgovino. Leta 1509, ob prehodu goriške dežele pod Habsburžane, je habsburški cesar Maksimilijan I. goriškim Judom podelil več privilegijev. Med njimi sta izstopala rodbina Morpurgo in njen član Izak (Isacco) iz Trsta, ki je zaradi zaslug in zavoljo svoje zvestobe do cesarske krone dobil privilegij za naselitev v Gorici. Prvotno domovanje goriški Judov je bilo v starem delu mesta, danes v ulici Cocevia, stisnjeno v pobočje pod goriškim gradom. Konec 17. stoletja so jim mestne oblasti odredile nov prostor za naselitev v bližini tedanjega pokopališča izven mesta – geta, v današnji ulici Ascoli. Vrata geta so se zapirala ob sončnem zahodu, tako so goriški Judje živeli povsem ločeno od someščanov. Sinagogo so si zgradili leta 1756. Njihova skupnost se je večala s priseljenci iz vzhodne Evrope in ozemlja Beneške republike. Nov zagon so prinesle reforme cesarja Jožefa II., ki je tudi Judom priznal več pravic, goriški geto pa je bil odpravljen šele med francosko zasedbo leta 1811. Občasno je še prihajalo do sporov s someščani, ki so Judom očitali oderuštvo in izkoriščanje.

Vendar se je z leti položaj goriških Judov izboljševal. Sredi 19. stoletja so v nekdanjem getu živeli le najrevnejši Judje, ki so sestavljali le dobro petino skupnosti. Bogatejši Judje so se naselili na prestižnih mestnih lokacijah, na Korzu in na Travniku. Goriška judovska skupnost je bila pomemben člen mestnega življenja, vendar je v glavnem sprejemala italijanske narodne cilje in iredentistično gibanje. Ob popisu leta 1890 je bilo v Gorici okrog 260 Judov in so sestavljali večino vsega judovskega prebivalstva v avstrijski Goriško-Gradiščanski deželi. Prva svetovna vojna je globoko zarezala v goriško judovsko skupnost. Razdejanje in slabe gospodarske razmere po vojni ter odrezanost Goriške od srednje Evrope, od koder je črpala moč in prirastek goriška skupnost, so povzročili upadanje števila Judov v mestu.

Veliko Judov je v letih pred začetkom druge svetovne vojne potovalo skozi Gorico ali se tu za krajši čas ustavilo na poti iz Nemčije in dežel, ki so jih nacisti že

pa so se tudi italijanski državljani judovskega rodu. Njihov cilj je predstavljala tako tujina (Palestina, Švica, Združene države Amerike), kot tudi druga mesta na italijanskem polotoku. Tako je Gorico v letih 1939-40 zapustilo več kot 50 Judov.

Ukrepi so prizadeli tudi priljubljenega goriškega zdravnika Silvia Mordekaia Morpurgo (1881–1938), člana ene najuglednejših starih goriških družin, ki ni smel več javno opravljati svojega poklica. To ga je tako prizadelo, da je kmalu umrl. Simbolen, a boleč udarec je goriška judovska skupnost doživela leta 1940, ko so mestne oblasti ulico v nekdanjem getu iz via Ascoli preimenovali v via Tunisi. Ugledni goriški jezikoslovec G. I. Ascoli (1829–1907) je pač bil judovskega rodu. Tedanji predsednik goriške judovski skupnosti, Attilio Morpurgo, sicer član Fašistične stranke, se je trudil oblastem dokazati popolno lojalnost te skupnosti do oblasti. To dokazuje tudi pismo oblastem z zasedanja vodstva goriške judo-

Razmere so se zaostrele po kapitulaciji Italije in ob prihodu nemške vojske na Goriško septembra 1943.

Po vseh italijanskih deželah, ki jih je zasedla nemška vojska, se je začel pravi lov na Jude, v italijanskem zgodovinoписju poznan tudi kot *La caccia all'ebreo*.

zasedli (Avstrija, Češka). Italijanski omejitveni zakoni za Jude, sprejeti po letu 1938, so najbolj prizadeli prav tujce, h katerim so prištevali tudi vse italijanske državljane, ki so državljanstvo pridobili po 1. januarju 1919. Italijo so morali zapustiti do sredine marca 1939. Izselsevali

vske skupnosti z dne 24. oktobra 1938: »Pravi razlagalci občutkov vseh goriških Judov protestirajo proti vsem tistim tujim Judom in posebej proti zvezi, nastali v Ameriki, ki posegajo in delujejo proti interesom fašistične države; ponovno potrjujejo brezpogojno predanost reži-

mu in Duceju, ustanovitelju imperija, in tradicionalno navezanost na italijansko državo, ki jo je pokazala ta skupnost od svojega začetka, tudi pod avstrijskim jarmom«.

Goriški Judje so svojo lojalnost do italijanske države in podporo fašističnemu režimu dokazovali tudi s članstvom v Fašistični stranki (*Partito Nazionale Fascista*). V Gorici je bilo na tovrstnem seznamu vpisanih 52 Judov. Tudi njih je prizadel ukrep za »zaščito rase«, ki jih je jeseni 1938 črtal iz članstva stranke.

Ob italijanskem vstopu v drugo svetovno vojno, junija 1940, so se za preostale goriške Jude začeli težki časi. Tuje države je čakala internacija. Z razmahom vojne se je pritisk na skupnost samo še stopnjeval. Rimske oblasti so maja 1942 ukazale, da morajo vsi Judje med 18. in 55. letom starosti na prisilno delo. Med 11. in 18. majem je goriška prefektura sprejela predpise, ki so zaukazali civilno mobilizacijo Judov. Nadzor sicer ni bil prestrog in poznali so tudi razne izjeme. Za mobilizacijo je na koncu prišlo v poštev skupaj 55 Judov. Od teh so jih 24 vpoklicali, štirje so bili za delo nesposobni, štirih pa niso sprejeli zaradi družinskega položaja. Poleg tega je bilo devet Judov že prej zaposlenih. Med mobiliziranimi so jih pet razglasili za nesposobne za težka fizična dela. Toda vpoklic na delo se je zavlekel v pozno poletje 1942. V Gorici je namreč primanjkovalo javnih del in tudi število mobiliziranih je bilo zelo majhno. Iz sporočila prefekta, ki ga je poslal notranjemu ministrstvu 1. oktobra 1942, je razvidno, da so na delo poslali devet moških in devet žensk. Moški so delali v lesnem podjetju Carlo Crocetti v Solkanu pri Gorici, kjer so na žagi opravljali težka fizična dela, ženske pa so v glavnem šivale obleke za potrebe

italijanske vojske. Vendar mobilizirani goriški Judje dela niso jemali preveč resno in tudi delodajalci jih niso priganjali. Razmere so se zaostriale po kapitulaciji Italije in ob prihodu nemške vojske na Goriško septembra 1943. Po vseh italijanskih deželah, ki jih je zasedla nemška vojska, se je začel pravi lov na Jude, v italijanskem zgodovinoписju poznan tudi kot *La caccia all'ebreo*. Goriška, skupaj z okoliškimi deželami, je bila 15. oktobra 1943 vključena v operacijsko cono Jadransko primorje (*Adriatisches Küstenland*). S tem se je dejansko prenehala italijanska suverenost na tem ozemlju, kajti končni nemški cilj je bila odcepitev ozemlja na dotedanem italijanskem severovzhodu in njena postopna priključitev Nemškemu rajhu, predvsem iz geostrateških vojaških razlogov. Nemci so sicer ohranili italijanski upravni sistem, vendar so dejansko oblast izvajali nemški okupatorji. Lokalnim prefektom so vsilili nemške svetovalce, ki so nadzirali izvajanje ukazov Friedricha Rainerja, visokega komisarja Jadranskega primorja. Tukajšnje Jude je preganjala nemška policija pod poveljstvom Odila Globocnika, višjega poveljnika SS in policije. Njegova *Einheit R*, ki je »bogate« izkušnje pri preganjanju Judov prinesla iz zasedene Poljske, se je skupaj z varnostno službo (*Sicherheitsdienst*) enako zagrizeno borila proti partizanom in skrbela za aretacije preostalih Judov v coni Jadransko primorje. Protijudovska propaganda se je začela s pomočjo lokalnega tiska in z razobešanjem zidnih plakatov. Tedaj je bilo v Gorici le še manj kot sto Judov. Nekateri so zaslutili prihajajoče preganjanje in so se poskrili na podeželju, spet drugi so se umaknili v druge italijanske pokrajine, predvsem v Emilio Romagno in Marche.

Racije preostalega judovskega prebivalstva je izvajala varnostna policija, predvsem ponoči ali v zgodnjih jutranjih urah. Aretacije so opravljali na podlagi seznamov. Žrtvam so dali na razpolago le nekaj minut, preden so jih odgnali na transport. Zbirno taborišče so nemški okupatorji v začetku februarja 1944 uredili v stari rižarni v Trstu (*Risiera di San Sabba*), kjer so aretirani Judje iz Jadranskega primorja čakali na nadaljnji transport v nemška koncentracijska taborišča, predvsem Auschwitz. Od tam so deportirali 837 Judov, vrnilo se jih je le 77. V tržaški rižarni niso prehodno zapirali le Judov, ampak tudi slovenske, italijanske in hrvaške protifašiste. V njej je deloval tudi krematorij, edini na italijanskem ozemlju. Po nekaterih podatkih naj bi bilo tam ubitih okrog tri tisoč ljudi, za več kot 20.000 pa je rižarna služila kot prehodno taborišče za Auschwitz in druga nemška uničevalna taborišča. V tržaški rižarni so po dosedanjih podatkih pokončali skupno 28 Judov.

Prihodu Nemcev septembra 1943 so sledile prve aretacije tudi med goriškimi Judi, vendar jih je bila večina kasneje izpuščenih. Morda je prav to dejstvo pri marsikom vzbudilo občutek lažne varnosti v domačem mestu. Prva aretirana, ki ju niso izpustili, sta bila 18. septembra 1943 oče in sin, Armani in Umberto Gino, ki so ju odpeljali v Trst. Kasneje sta bila s prvim transportom poslana v Auschwitz, kjer sta umrla, najverjetneje kmalu po prihodu.

Med septembrom 1943 in januarjem 1944 so aretirane Jude zapirali v tržaški zapor Coroneo, ki je prevzel vlogo zbirnega in tranzitnega taborišča do odprtja rižarne. Iz Coronea so Nemci odpravili dva transporta v Auschwitz. Prvi je odšel na pot 7. decembra in prispel 11. de-



cembra 1943, vanj so vključili tudi goriške Jude, aretirane v veliki novembrski raciji 1943. Drugi konvoj je odšel na pot 6. januarja 1944 in prispel v Auschwitz 12. januarja 1944.

Večina goriških Judov verjetno ni slutila, da se že pripravlja pravi pekel za celo goriško skupnost. Začelo se je zvečer, 23. novembra 1943. Nemci so skupaj s svojimi pomočniki začeli racije po posameznih mestnih predelih in so judovske meščane s silo zganjali na pripravljene tovornjake. Dela so se lotili sistematično, saj so si pri mestnih in policijskih oblasteh pridobili ustrezne sezname in pregledali občinske matične knjige. Občinski uradniki so sicer obvestili svoje judovske znanke, kaj se pripravlja, vendar so ti očitno podcenjevali nevarnost. Aretirance so najprej odpeljali v goriške zapore, čez nekaj dni pa v tržaški zapor

Coroneo. V tej raciji so v Gorici aretirali 24 Judov. Med septembrom in novembrom 1943 je bilo tako skupaj aretiranih 29 oseb, od teh 11 moških in 18 žensk. Premoženje goriške judovske skupnosti je bilo zaseženo. Svete knjige, obredno posodje in arhiv so izginili. Judovska privatna lastnina je bila zaplenjena ali uničena. Pri tem so žal pomagali tudi nekateri someščani.

V začetku decembra 1943 so bili prvi goriški Judje odpeljani v Auschwitz. Med prevozom v uničevalno taborišče je umrla najstarejša aretiranka, osemdesetletna Emma Michelstädter. Prizaneseno ni bilo niti goriškim Judom, ki so se poskrili ali umaknili drugam. Tudi te je dosegla kruta roka nemških preganjalcev, kajti večino so aretirali in do pozne pomladi 1944 poslali v Auschwitz. Med marcem in majem 1944 so bili aretirani

še trije goriški Judje (Amelia Micheletti, Elio Micheletti in Elsa Valobra). Druge so Nemci prav tako aretirali v prvih mesecih leta 1944 v krajih, kamor so se umaknili iz Gorice. V tej drugi skupini je bila tudi najmlajša žrtev goriške judovske skupnosti. Še ne štirimesečni Bruno Farber je bil deportiran iz Fossolija pri Modeni in umorjen ob prihodu v Auschwitz 26. februarja 1944. Vseh aretiranih goriških Judov je bilo 48. Nekaterim se je le uspelo skriti s pomočjo ponarejenih dokumentov ali se umakniti v Švico. Znana brata Giacomo in Tulio Donati sta odšla k slovenskim partizanom, kjer sta kasneje padla v boju. ■

Članek je bil prvotno objavljen v tedniku Novi Glas. Uredništvu in avtorju članka se zahvaljujemo za dovoljenje za ponovno objavo.

Razmišljanja o sodobni krizi

Refleksija nevernika o bodoči vlogi krščanstva

Alessandro Damiani

Esej, posvečen Ernestu Balducciju¹

Zgodovinsko dobo, skozi katero gremo, je treba razumeti kot obdobje tranzicije: to ni nov pojav v svetu človeških zadev; a ker vedno znova privzame svoje vrstne značilnosti, je vsako takšno prehodno obdobje drugačno od ostalih. Za našo situacijo ni značilen le občutek negotovosti, temveč predvsem odzivi zanj: od tesnobe do nekakšne blazne brezskrbnosti. In vse to v časovnem okviru, ki je na obeh koncih ostal brez obzorij: preteklost smo načrtno izbrisali, prihodnost je brezperspektivna. Potopljeni smo v globoko meglo, ki nas sili v inertnost, iz katere se skušamo iztrgati z miselnim begom v najbolj protislovne smeri, nevrednim odgovornega človeškega delovanja, ki se mu v težkih časih ne bi smeli izogniti. Vprašati se moramo, ali si zaslužimo takšno usodo. Pustimo odgovor za zaključek našega razmišljanja, ki bo precej zapleteno in resnobno. A nimamo druge izbire, kot da se ga lotimo.

Civilizacija na razpotju

Situacijo doživljamo na dva načina: bodisi kot jasno zavest o krizi, ki je dosegla prelomno točko, bodisi kot razširjeni občutek zmede, tj. kot pravcato intelektualno meglo, ki vodi v duševno stisko. Na to nelagodje ostajajo imuni tisti – in teh ni malo –, ki so s preproščino ali z neomajno načelnostjo usidrani v trdna prepričanja. Toda prevladujejo puhlice, ki služijo kot pomagala na tej nesrečni in težavni poti: globalizacija, vrednote, epohalna kriza, konec ideologij ... Ne gre za besede, ki izhajajo iz svobodnega premisleka, temveč za koncepte, ki jih najraje uporabljajo in zlorabljajo tisti, ki jih še najmanj razumejo, ter tisti, ki jih pretvarjajo v obrazce, ki naj bi usmerjali vsakodnevno življenje.

Te značilnosti sodobnega stanja potrebujejo pojasnilo. V prvi polovici prejšnjega stoletja se je najpomembnejša filozofska

struja tedanjega obdobja izčrpno in učinkovito lotila vprašanja govorce. Kasnejša kultura se – z eno samo izjemo – od nje žal ni kaj dosti naučila, današnji dežurni zmedenci pa o njej ne vedo ničesar. Takšno stanje stvari ni brez zgodovinskega precedensa. Mit Babilonskega stolpa je nedvoumni simptom afazije, bolezni, ki je zadela tudi sodobno kulturo sredi poplave kompjuteriziranih informacij in sporočil, ki se širijo prek medmrežja in se spreminjajo v pajčevino nesporazumov. Jezikovni kod je izrojen zaradi neskladja med izjavo in recepcijo pomena. Na primer: kakšen pomen ima pojem »vrednot«? Triada vrednot, povzetih v izreku »Bog – domovina – družina«, je bila razumljiva, ker je bila še do nedavnega splošno sprejeta. Danes to ne velja več, zato je vsak diskurz, ki temelji na teh temah, jalov. O katerem Bogu in o kateri družini lahko še govorimo? Da niti ne omenjajmo domovine, ki jo je zamenjalo ozkosrčno pozivanje k etničnemu izključevanju in nasprotovanju napredovanju globalizacije, ki je hkrati blagodejno in razdiralno.

A vendar obstaja razlika v načinu, kako je prišlo do razrešitve obeh situacij. Gradniki Stolpa so se razdelili v jezikovne skupine in tako vzpostavili mnogovrstnost različnih ljudstev; sodobnemu stanju medsebojnega nerazumevanja pa ne moremo ubežati. Zato je nujno, da ponovno pretresemo razloge tega preloma, in sicer tako, da pregledamo našo dediščino, iz nje izluščimo prednosti, a hkrati prevzamemo tudi bremena njenih pomanjkljivosti. Osredotočimo se na analizo družbene situacije prejšnjega stoletja, ki je predstavljalo vrhunec tisočletnega procesa. Pri tem pa se ne omejimo zgolj na ekonomske kategorije, ki predstavljajo le eno od komponent celokupnega razvoja; naša analiza mora meriti na specifičnost človeškega delovanja, ki je, odkar se je naša vrsta začela zavedati avtonomnosti človeških procesov od narave, povzeta v kulturni dimenziji. To je posebnost naše večtisočletne evolucije, ki se je počasi pospeševala vse do preobrata, ki mu pravimo zgodovina. Od tedaj smo edini odgovorni za našo usodo in to tudi pripoznamo. Potek te človeške avanture je znan, zato je ni potreb-

¹ Ernesto Balducci (1922–1992) je bil italijanski katoliški duhovnik, pisec in mirovnik, eden najvidnejših intelektualcev italijanske katoliške levice v obdobju po drugi svetovni vojni (vse opombe so prevajalčeve).

no ponavljati. Omejimo se lahko le na nedavno zgodovino, na dvajseto stoletje. Pri tem ne bomo odkrili nič posebno novega: rad le podal, brez domišljavosti in nepotrebnega dlakocepstva, nekoliko boljšo oceno naših pridobitev.

Prejšnje stoletje so poimenovali s številnimi imeni, od katerih se zdi še najbolj posrečeno tisto, ki govori o »kratkem stoletju«. Dvajseto stoletje kot kratko stoletje? Vsekakor je bilo kratko glede na vse dogodke, natrpane v njem. Nekakšen pospešeni tek. Minevanje časa seveda ni enako za vse – za zadovoljne leti, trpeči ga občutijo kot neminljivo raztezanje; tudi sami smo doživeli srečne trenutke in grozljiva leta. Kot vsi, ki so izšli iz tega trpinčenega in neugnanega, krvavega in širokogrudnega – oziroma, preprosto rečeno, lepega in grdega stoletja. Brezskrbnim letom ob zatonu *belle époque* in ob razbrzdanih ritmih charlestona sta sledili dve svetovni vojni ter moreče obdobje strahu pred jedrsko katastrofo, v katero bi lahko vodilo merjenje moči med dvema politično-ideološkima blokoma; to je sicer povzročilo le manjše, a nič manj grozovite vojne. Istočasno smo bili priča razcvetu književnosti, umetnosti, filozofije in znanosti. Pomembni sta bili predvsem dve miselni struji: logični empirizem dvajsetih let, ki je v mnogovrstnih odtenkih nastopal v Dunajskem krožku in na Univerzi v Cambridgeu, ter eksistencializem, ki je dosegel vrhunec v najhujšem desetletju, kar jih pomni zgodovina. Dve različni izbiri na osiromašenem ozadju vesoljnega Niča. Celotni scenarij se je nato pogreznil v dvojni polom stoletja, ki je zaključilo tisočletje. Socialistična utopija se je pogreznila v mizernost lastnega udejanjenja. Režim, ki je bil zgodovinsko zoperstavljen socializmu, pa je slavil zmagov, zaznamovano z nadutostjo zmagovalca, ki ne sluti znakov lastne katastrofe: liberalizem se je tako prevesil v libertarnost, ki je družbo katapultiralo nazaj v predčloveško stanje džungle. Smo sredi krize, ki je zajela vse in vsakogar. Napake, ki smo jih ponavljali skozi stoletja, in težave, ki so se razrasle zaradi naše nesposobnosti, da bi se spopadli z njimi, predstavljajo izziv novemu tisočletju, ki se mu ne smemo izogniti niti ga preložiti. O čem se izrekajo ti problemi ki jih v zapleteni zgodbi človeštva nismo nikoli razrešili? Seznan je dolg, pridružuje pa se mu še nova nadloga, ki je z nepredvideno silovitostjo pravzaprav le na novo vzniknila. Gre za tri ključne probleme: ekonomski kaos, ekološko uničenje, demografska eksplozija. Okoliščina, ki otežuje reševanje teh težav, pa je nova vojna taktika vseh proti vsem na planetarni ravni. Trenutni vodilni razred, ki je razvajeno odraščal v udobni senci prejšnjega stoletja, je povsem nesposoben spopada s tveganim položajem, ki je v zgo-

dovini brez precedensov. Še razumeti ga ni sposoben, kar je nujna predpostavka za ukrepanje. Kaj storiti, torej? Natanko to, kar se dogaja. Kot shakespearovski idiot, ki pripoveduje pravljico, si pripovedujemo absurdno zgodbico o našem času. Če potomcem ne bomo povsem zaprli poti v prihodnost, se bodo nekoč posmehovali ali smilili tem našim zgodbicam. Za zdaj pa splošna zbežanost služi le razraščanju najslabših človeških lastnosti: občutka nemoči in apatije. Ta se kaže v ošabni in odbijajoči gostobesednosti, ki proizvaja malenkostne in brezsmiselne ideje. Recimo o »smrti ideologij«. Četudi bi to držalo, so te še vedno nepokopane in s svojim smradom okužujejo že tako nezdravo ozračje. Sploh pa: o katerih ideologijah je govora? O ideologijah, ki so jih porodili režimi, nemara fascinantni v svoji zasnovi, ki pa so se deformirali v praksi; ti so, zares, propadli ali pa so v procesu izumiranja. Eden od njih se pred našimi očmi spreminja v sociološki monstrum: kapitalistični komunizem. Preden pa nadaljujemo z našo argumentacijo, je potrebno razčistiti z vprašanjem ideologije.

Vprašanje ideologije

Ideologija je najbolj zapletena in najpomembnejša stvaritev zgodovine. Je plod človekovega delovanja, razumemo pa jo skozi dva vidika. Gledano strogo zgodovinsko je izvor ideologije jasen. Njen oče je »božanski« Platon, njena mati zrela helenistična kultura, njene prednike pa lahko najdemo med predsokratskimi »ljubitelji modrosti«, predvsem pri Heraklitu in Parmenidu. Filozof idealizma je zgradil miselno stavbo, ki je ostala, v glavnih potezah, dolga stoletja nespremenjena. Njegove sistemizacije se je za izoblikovanje lastne doktrine poslužilo krščanstvo, predvsem v obdobju od prvih cerkvenih očetov do Avgušтина. Tej religiozno-kulturni trajektoriji, ki je ostala nespremenjena skozi burna stoletja srednjega veka, se je s Svetim Tomažem pridružilo ponovno odkritje in prevzete aristotelske metode, ki je bila, od samega začetka, tako naslednica kot protitež platonskemu sistemu. To nasprotje med idealizmom in empirizmom je ostalo značilnost naše kulture tudi po tem, ko je filozofija dokončno zapustila religiozno sfero in se umestila v avtonomno polje posvetne »nove znanosti«: v tem procesu vsesplošne emancipacije se je izvorno nasprotje izteklo v moderno antitezo med vero in znanostjo.

Drugi vidik ideologije je imel vseskozi širši pomen. Je izvor večine naših pojmovanj, saj se je rodil skupaj z rojstvom zavesti v evolucijskem procesu človeške vrste. Na nek način predstavlja njeno samo bistvo. Človek se loči od svoje vpetosti v svet div-

jine, ko se zave samega sebe ter »s presunjenim in ganjenim duhom« usmeri pogled v stvarnost, ki ga obdaja: ideologija je torej videnje sveta. Vsak posameznik poskrbi za spekularno strukturo, ki mu omogoči, da si ustvari določene ideje o svojih okoliščinah in lastnem mestu v njih. Gre za dolgotrajni proces, ki poteka po etapah. Toda v začetni fazi dokončnega prehoda od živalskega k človeškemu stanju je bila antropološka sprememba kolektivni dogodek, porojen iz skupnega občutka pripadnosti objektivnosti stvarnosti, kjer ni obstajal nikakršen razloček med tem, kar bodo kasneje poimenovali sveto in posvetno. Gre za duhovno in čustveno fazo, v kateri prevladuje razširjeni občutek začudenosti: to so idealne okoliščine za vznik prvih, enostavnih, a ne preprostih vprašanj. Iz tega izhaja, da ima ideologija v svojem izvoru metafizično zasnovo. V prvotnem plemenskem okolju se rodi religija, in sicer v obliki animizma. Sledi razcvet mitov in legend, ki so kasneje našli svoje mesto v doktrinah vseh religij. Animizem, mitologija in teologija – vsaka od teh faz je vpeta v točno določen zgodovinsko-kulturni kontekst, ki omogoča, razlaga in legitimi-

zna dimenzija podrediti kritičnemu pregledu. Ta mora izhajati metodološko rigorozne ocene kulturne specifičnosti vsakega verskega prepričanja, za katerega se izkaže, da je v sozvočju z globokimi potrebami zgodovinskega trenutka ali da jim vsaj ne nasprotuje očitno. Kot smo rekli, so vse religije izvorno resnične oziroma nosilke avtentičnih zahtev. S prevzemanjem novosti v kulturnem procesu pa pridejo do izraza tudi neskladja med dejstvi in stališči, ki jih ni mogoče več zagovarjati; to nam omogoča razlikovanje med resničnim in lažnim. Gre za uvid Giambattista Vica glede zgodovinske ocene dejstev v razmerju do njihove logične skladnosti: *verum et factum convertundur*.

Krščanstvo v zatonu?

Ali še vedno obstaja krščanstvo? Oziroma, če vam je ljubše: ali še vedno obstajajo kristjani? Statistično, da. Toda ne zanima me ta formalni dokaz, temveč bistvo stvari, *substantia rei*. Gre za vprašanje o vsebini vere, ki je – o tem sem trdno prepričan – najvišji izraz človeške duhovnosti. To me spodbuja k natančni in odgovorni zgodovinski analizi. Naloga je težavna, s pred-

Etika dobrega Samarijana je primerljiva z neoporečnim ravnanjem nevernika. Ateistova izbira ni samovoljna, saj povečuje svobodo posameznika in daje smisel temu, kar zanj nima smisla: življenje v svoji poljubnosti.

ra nastanek religije, te človekove najbolj vzvišene kreativne sposobnosti.

Iz tega vidika je trditev, da »lažne religije ne obstajajo«, neoporečna. Ta trditev pa je v nasprotju z zgodovinsko prakso vsake posamezne veroizpovedi, ki zase zahteva ekskluzivno posest nad resnico. Toda Ernesto Balducci je pri svojih raziskavah zapletenih zgodovinskih meandrov prišel do izvorov religiozne instance, pri katerih se napaja žeja po Absolutu. Vse ostalo je stvar zgodovinopisja in interpretativnih zmožnosti. To je po mojem nujna pot, če hočemo razumeti sedanjo krizno situacijo in poskušamo najti izhod iz labirinta. Za današnje stanje so nedvomno krivi dejavniki, ki izhajajo iz ekonomskega neskladja, kakor ga je dosledno opisal marksizem; toda specifičnost krize je kulturne narave, kar med drugim otežuje njeno natančno diagnozo. Jedro sedanjega bolezenskega stanja se nahaja v problematiki ideologije.

Znana trditev, s katero se strinjam, pravi, da »je religija sakralna oblika ideologije«. Ker marksovska teza o ideologiji kot »lažni zavesti« ni povsem neutemeljena, se mora tudi religio-

vidljivimi implikacijami; kar je dodaten razlog za rigoroznost, ki je svetlobna leta daleč od banalnosti in puhlosti tistega tipa materializma, ki ga je Marx definiral kot vulgarnega.

Osebnost imam zelo rad otroke, ki se igrajo v umazanih lužah. Toda to mi ne preprečuje iskanja resnice. Zato si dovoljujem nekakšen eksperiment: vernike bom vprašal, ali verjamejo, da je bil Adam zgodovinska osebnost, torej, ali je dejansko živel, tako kot vsakdo od nas tukaj in zdaj. Odgovor naj bo evangelijsko jasen: da, ne. Tiste, ki so nagnjeni k meditaciji, bodo odgovori privedli k točno določenim premislekom.

Pritrdilni odgovor bo prišel od raznovrstne množice, ki jo lahko razdelimo na dve skupini: na eni strani preprosteži, ki jih je Jezus povzdigoval z besedno zvezo »ubogi na duhu«, na drugi tisti, ki menijo, da je vera konvencija, ki je postala običaj. Prostdušni iskrenosti prvih ne moremo v ničemer oporekati; kvečjemu lahko razmišljamo, ali gre za *religio* (pobožnost) ali *superstitio* (vraževernost). Drugim, ki posedujejo bolj ali manj trdno kulturno izobrazbo, lahko oziroma moramo zastaviti vrsto ugovorov zgodovinske narave, ki bodo nujno privedli h

ključnemu vprašanju: kako lahko to kulturno dediščino, utemeljeno na biblični pripovedi, uskladimo s sprejemanjem dokazov, ki nam jih nudi antropologija, ali s časovnim izračunom zgodovinopisja, ki izpodbija to pripoved?

Odgovor, ki zanika zgodovinskost oziroma resnični obstoj Adama, spravlja v hudo nelagodje vernike, za katere ima zgodba o Rajskem vrtu mitske razsežnosti. Danes v resnici prevladuje tiho prepričanje, da je izvirni greh mit, v katerem je pomembna predvsem njegova simbolna vrednost; a to gre na škodo rigorozne analize zgodovinskega razvoja same vere. Pri tem gre za nekakšno logiko *sui generis*, ki pa še vedno »drži vodo«, kot nam dokazuje ohranjanje navad in običajev v bogočastju, ki izvirajo iz preživelih družbeno-kulturnih kontekstov. Toda kdor ne najde potešitve v tem formalnem čaščenju tradicije, je soočen s hudo dilemo. Vsak kulturno dorasli vernik se mora spopadati z notranjim nasprotjem, ki ima svoj izvor v dihonomiji med vero in sekularnim razumom; ta sta se v preteklosti problemom izognila tako, da sta razmejila področji svoje avtonomije.

Odgovor vernika, ki zanika Adamov resnični obstoj, je torej posledica dejstva, da so najbolj izobraženi sloji krščanskega ljudstva prevzeli in povsem asimilirali znanstveno kulturo. Za te učene kristjane ima biblična zgodba o izvirnem grehu metaforični pomen; zanje je mit sicer okrasni izraz višje duhovne instance, a ostaja le pravljična za odrasle, utemeljena na etični podlagi. Izobraženi krščanski diskurz se na tem mestu neha, in sicer z ugotovitvijo, da znotraj racionalne spojitve človeškega znanja in delovanja soobstajajo različne kulture. Kdor pa se ne zadovolji s takšno razlago, sklepa, da gre za kulturno shizofrenijo in da so pobožne religiozne razlage, na katere se naslanjajo vse veroizpovedi, povsem neutemeljene. Prometej ni daroval ognja človeštvu, ne obstaja tančica maje, ki zakriva grenkobo realnosti; to pomeni, da tudi liki, na katere se sklicujejo te zgodbe, niso nikoli obstajali, saj je koncept božanskega nerazdružljiv z idejo resnice. »Lažni in lažnivi« bog enostavno ne obstaja – kot je intuitivno zapisal pesnik.² Moramo iz tega sklepati, da nam je krščanstvo lagalo in da je zatorej lažno? Nikakor.

Njegovo rojstvo in zgodovinski potek sta v popolnem sozvočju

s kulturnim kontekstom, ki ni poznal nobenih instrumentov, s katerimi bi lahko izpodbija hipotezo stvarjenja. Zgodovinsko gledano so bila takšna razmišljanja popolnoma upravičena, ker so se skladala z bistvom védenja, ki napreduje s sprejemanjem veljavnih postavk, dokler se te v toku njegovega neprestane razvoja ne izkažejo za lažne. Absolutna resnica je izključna pristojnost Boga. Ljudje ostajamo v okviru relativnosti in lahko le hrepenimo po absolutnosti, ki je ne bomo nikoli dosegli. Svoj položaj lahko omilimo tako, da se zatečemo k vraževerju ali k religiji. Resnično doživeto krščanstvo se ni moglo izogniti tej zgodovinski usodi, ki obsega dve tisočletji, v kateri so se izmenjevala obdobja pozitivnih in negativnih doprinosov. Kdor pozna njegovo zgodovino, ne potrebuje za to trditev ne prikazov ne dokazov.

Ostaja pa neizbežno sklepanje: če je izvirni greh le mit, potem je mit tudi Odrešitev. To je dovolj močen argument; toda na naši strani je še mnogo drugih instrumentov, s katerim lahko dokončno razrešimo to vprašanje: od znanstvenega racionalizma, ki sta mu postavila temelje Descartes in njegova generacija, do evolucijske biologije in spoznanj o vesolju, ki jih je odkrila astrofizika. Če bi torej hoteli pripeljati naš argument do njegovih končnih posledic, bi se morali vprašati, ali ni bolj skladno z resnico, da je človek ustvaril boga po svoji podobi oziroma na podlagi svojih potreb kot pa obratno.

Pot odrešenja

»Krščanstvo, kakor smo ga poznali skozi njegov kulturni in zgodovinski razvoj, je zapisano smrti.« Ta prodorna in pogumna Balduccijeva trditev ni zapustila skoraj nobenih sledi. Opozorila katoliškega duhovnika iz Fiesol,³ ki je v svojih poslednjih delih pogosto in odgovorno vztrajal pri povsem verjetnem »koncu« krščanstva v kontekstu odmiranja vseh danih oblik religije, so naletela na skoraj popoln molk, ki še vedno traja. Obe kulturi – sekularna in religiozna – sta se izognili izzivu: prva zato, ker je na svoji srednji, običajni ravni preprosto preveč površna, medtem ko je za njene vrhove to vprašanje preživeto in torej nevredno, da bi se z njim soočili; zanje se je ta debata končala že s Kantom. Religiozna kultura pa je izbrala molk iz čisto drugačnih razlogov, iz zaskrbljenosti za svoje najvišje institu-

² Mišljen je Carlo Monticelli (1857–1913), italijanski anarho-socialistični mislec in pesnik, avtor pesmi »A dio falso e bugiardo« (Lažnemu in lažnemu bogu).

³ Od leta 1965 do svoje smrti leta 1992 je Balducci domoval in deloval v opatiji v kraju Fiesole pri Firencah, ki je sčasoma postala tudi središče njegovih publicističnih in mirovniških pobud.

cionalne instance in bojzani pred implikacijami razprave, ki se dotika samega jedra njene veroizpovedi.

Vprašanje, ki smo se mu na ta način izognili, pa se nam vsiljuje zaradi odgovornosti in tesnobe, ki ju vzbuja neizbežni zgodovinski prelom: tu ne govorimo od prehoda k enemu obdobju k drugemu, temveč o koncu neke epohe. Večinski del svetovnega prebivalstva naj si ne dela utvare, da gre za problem, ki se tiče le zahodne civilizacije: to je vprašanje vseh. Je krščanstvo torej zapisano smrti ali celo že duhovno mrtvo? Ne. Če odmislimo mumifikacijo obredov in običajev, je danes krščanstvo bolj živo kot v nekaterih, sicer maloštevilnih, zaspanih stoletjih svoje zgodovine: človeštvu, ki je omagalo pod težo lastnih napak, je sposobno ponuditi silovito energijo, ki izvira iz evangelijskega studenca; po spokorniškem priznanju svojih napak in odgovornosti pa tudi pričetek obnovljene religije. Zavedam se, da gre za močne besede, ki jih je jasno podal že Ernesto Balducci: »Cerkev mora storiti kot Kristus: umreti mora, da bi se lahko ponovno rodila«. Sam ne bi šel tako daleč, in sicer iz preprostega razloga, da ne delim njegove vere, ki jo je z neobičajno posvečenostjo izpovedoval s svojim življenjem. Ostaja pa izziv, ki se mu Cerkev, v skladu z najboljšimi vidiki svoje tradicije, ne sme izogniti. Tu merim predvsem na katolištvo, ki je najbolj dodelano v svoji strukturi, zgodovinski izkušnji in doktrinarni izpopolnjenosti. Prav katolištvo je po padcu Rimskega imperija vzpostavilo v Evropi nov red, in čeprav je sredi drugega tisočletja povzročilo luteranski razkol, je danes – po vrsti napak, ki jih je deloma omilil velik vpliv katolištva pri obnovi posvetnih krščanskih vrednot – ponovno zaželen njegov doprinos pri razreševanju vsesplošne krize. A naj ne bo pomote: tu ne gre za religiozno zahtevo. Na kocki je usoda vseh, zato mora iti odgovor na krizno situacijo onkraj shematičnega konflikta na ozki liniji med posvetnim in konfesionalnim. Poziv k evangelijskim izvirom razširi vprašanje na njegovo pravo, univerzalno razsežnost. Pred tem pa si je treba razčistiti ideje.

Krščanstvo je vstopilo v evlucijski proces človeštva nekaj stoletij po dobi osi,² ki je eksistencialni problem zastavila v neprimerljivo bolj inovativnih terminih v primerjavi z nedolocenostjo predhodnih mitičnih oblik; to je v kasnejših stoletjih spodbudilo dodatno poglobitev refleksije. Krščanstvo je dejansko predstavljalo zaključek te faze globoke meditacije, pri

Trhlo plovilo, na katerega se je vkrcala množica neodgovornežev, ki so usodo prepustili v roke pijani posadki z norim kapitanom na čelu, ima na voljo luč vodnico, ki izvira – kot trdita Ernst Bloch in Ernesto Balducci – iz svetilnika, ob vznožju katerega ni svetlobe.

čemmer je dodala vrednoto, ki jo abstraktna misel velikih učiteljev tedanjega obdobja ni dovolj premislila. Zato je upravičeno poudarjati razliko pred in po Kristusu. Novost krščanstva je v povezavi med Absolutom in človekovo relativnostjo, ki jo zaznamuje delovanje – bodisi pozitivno ali negativno –, ki ni niti vdano v usodo niti zgolj minljivo, kot je veljalo pri hinduistični reinkarnaciji ali budističnemu nihilizmu. Ali jasneje: nova religija je poudarjala nedvoumno in neponovljivo vrednost sleherne človeške eksistence in posledično odnos medsebojne odgovornosti med relativnim in Absolutom. V tej bistveni točki ima Jezusova »molitev« osnodobni značaj: Oče Naš, v katerem je Bog oče vseh, a hkrati tista instanca, ki jo prosimo, naj nas »ne vpelje v skušnjava«. Nedavni predlogi po spremembi te prošnje dokazujejo popolno nerazumevanje krščanske Besede. Krščanstvo torej poudarja edinstvenost in odgovornost posameznika kot samolastno vrednoto in temelj človeškega občestva. In ali nista najhujša vidika sodobne krize ravno izguba smisla osebne odgovornosti in razkroj človeštva?

Krščanstvo je predstavljalo drugi veliki evlucijski skok človeka, ki se je – za razliko od prvega, do katerega je prišlo v neolitiku – odvil v polnosti zgodovine, tj. sredi sotočja grške kulture in rimske civilne ureditve. Krščanstvo, ki sicer izvira iz judovstva, a se je osvobodilo intelektualne in politične nedoraslosti malega hebrejskega sveta, je v tem civilizacijskem kontekstu našlo resurse za razvoj svoje originalnosti, kar mu je omogočilo, da se je razširilo po vsem tedaj poznanem svetu. Najprej je nakazovalo pot v prihodnost, nato ji je sledilo. Toda katere so vrednote, ki jih nosi s sabo in daje na razpolago celotnemu človeštvu? Jezusov učenec ni znanilec in gradnik nove dobe zaradi vere, ki jo ima kot posameznik, niti zaradi upanja, ki spodbuja njegovo

² Doba osi (nem. *Achsenzeit*) je filozofsko-zgodovinski pojem, ki ga je uvedel filozof Karl Jaspers v svojem delu *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (O izvoru in cilju zgodovine). Označuje obdobje med 800 in 200 pr. Kr., ko so v različnih predelih vzhodne poloble (vzhodno Sredozemlje, Perzija, Indija, Kitajska) vzniknila prelomna idejna in religiozna gibanja, ki so vzpostavila temelje kasnejšega duhovnozgodovinskega razvoja civilizacije.

eksistenco, temveč zaradi krščanske ljubezni (*caritas*). Neprecenljivi dar, ki nam ga je dalo krščanstvo, je evangelijska etika. Evangeliji so antologija in apologija moralnosti. Med vsemi je najbolj pomenljiva zgodba, ki s parobolo o dobrem Samarijanu izpostavi dvoje Jezusovih naukov. Tu ni nobene omembe poplačila za storjeno dobro, ki ga lahko zasledimo v drugih besedilih sinoptičnih evangelijev. Gre za čisto etiko, ki je sama sebi spodbuda in cilj; zato je to zame brez pomislekov najbolj vzvišeno besedilo svetovne književnosti. Gre za afirmacijo sublimnega, ki ne potrebuje presežnikov, saj je sublimno že samo po sebi presežnik. Naj ne bo nihče presenečen, če zatrdim, da je etika dobrega Samarijana primerljiva z neoporečnim ravnanjem nevernika. Ateistova izbira ni samovoljna, saj poveljuje svobodo posameznika in daje smisel temu, kar zanj nima smisla: življenje v svoji poljubnosti. Obe situaciji, ki sta vezani na človeško delovanje – »ljubi svojega bližnjega kot samega sebe« – sta projicirani v kolektivni projekt in zatorej predstavljata zgodovinski angažma, ki se tudi sam razvija iz projekta v projekt. Krščanski projekt, kakor ga je učil in izvajal Jezus vse do lastne življenjske žrtve, je najbolje predstavil apostol Pavel. V

posegel po nezaslišani surovosti le v dveh zgodovinskih trenutkih, ki sta zanj predstavljali vrhunca lastne zgodovine: v punskih vojnah ter uporih sužnjev. V obeh primerih so Rimljani ravnali konsistentno: uničili so Kartagino in popolnoma zatrli upornike, na tisoče tistih, ki so ubežali smrti v bitki, pa so pribili na križ. In nazadnje, v zgodovini je brez precedensov tudi krščanski diskurz o enakopravnosti ženske in moškega. Znano je, da je bila v tedanjem obdobju ženska podrejena moškemu. Nova religija pa je ženski lik povzdignila na neprimerljivo raven, kakor je stoletja kasneje izrazil Pesnik: »Devica, mati, sinu hči prelepa / in kot nihče ponižna in visoka, / ti dopolnitev božjega si sklepa. / Človeško je naravo tvoja roka / povzdignila tako, da izvolila / Beseda za svoj dom je nje otroka« (Dante Alighieri, *Božanska komedija*; po prevodu Andreja Capudra; op. prev.). Šlo je torej za »revolucionarno« sporočilo *par excellence*, pravzaprav edino s pozitivnim izidom. A še preden je prišlo do njega, je bilo potrebno računati na neizogibno reakcijo oblasti. Tu se skriva pravi razlog za številna preganjanja kristjanov, do katerih ni prišlo takoj, temveč šele v naslednjih dveh stoletjih in predvsem na pobudo cesarjev, ki so prihajali iz provinc.

Kar današnji čas ponovno terja od nas, je zahtevna izgradnja jezu, ki naj nas varuje pred dokončno etično-socialno izroditvijo zgodovinske trajektorije naše civilizacije. Komu naj zaupamo to nalogo? Ekonomiji, za katero se je izkazalo, da je le oblast nad kaosom? Ali politiki, ki je – z redkimi izjemami – postala teater nečimrnosti, nevednosti in obscenih banalnosti?

Pismo Galačanom je zatrdil: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (SSP). Da bi lahko pravilno razumeli ta odloček, ga moramo postaviti v njegov kontekst.

Duh tedanjega časa ni poznal pojma univerzalne ljubezni. To je potrebno poudariti, da lahko natančno ocenimo krščansko sporočilo. Vsako ljudstvo je bilo, iz specifičnih razlogov, tuje v odnosu do drugih: Grki zaradi zavesti o lastni kulturni superiornosti, Rimljani zaradi svoje hegemonije v politični sferi in Judje zato, ker so se imeli za od Boga izvoljeno ljudstvo. Sveti Pavel odpravi te neenakosti tako, da izenači vse ljudi v osebi Jezusa in veri Vanj. Enak pomen ima odprava razlikovanja med svobodnimi in sužnji. Spomniti moramo, da suženjstvo ni predstavljalo le delovne sile, temveč samo strukturo ekonomskega sistema. Ni naključje, da ga je upravičeval celo Aristotel. Rim, odločen, da bo uveljavil svoj hegemonistični projekt, je

Obenem pa je to neobičajno povečevanje bratstva med ljudmi imelo tako velik učinek, da je prepričanje, da je bil njen oznanjevalec božanskega izvora, postalo skorajda samoumevno: najvišje stopnje etike ne more oznanjati in spodbujati niti najkrepstejši človek, temveč samo Bog. Le Bog se je lahko učlovečil iz ljubezni do ljudi.

Drugo vprašanje zadeva uveljavljanje evangelijskega sporočila v naslednjih stoletjih s strani institucionalizirane religije; ker je ta problematika dostopna vsem, je ni treba niti povzemati. Nesmiselno je obujati našo zgodovino, če s tem škodimo zahtevam, ki pritiskajo na nas. Kar današnji čas ponovno terja od nas, je zahtevna izgradnja jezu, ki bi nas varoval pred dokončno etično-socialno izroditvijo zgodovinske trajektorije naše civilizacije. Komu naj zaupamo to nalogo? Ekonomiji, za katero se je izkazalo, da je le oblast nad kaosom? Ali politiki, ki je – z redkimi izjemami – postala teater nečimrnosti, nevednosti in

obsцениh banalnosti? Ali nemara konfesionalnim religijam, za katere je življenje Božji dar in zato nasprotujejo vsakršni možnosti racionalnega posega, ki bi preprečil, da človeštvo zdrsne na raven podgan, ki se, ko se preveč namnožijo, začnajo uničevati med samo? Ne ostane nam drugega kot vrnitev k avtentičnim vrednotam strogo posvetne vere, ki naj služi kot podlaga širokega in odločnega posega v najtežavnejše probleme sodobne dobe.

To vprašanje si je zastavil oče Balducci in se tako poglobljeno soočil z vrsto spisov. A ker so bili njegovi inovativni predlogi neločljivo povezani s teoretično analizo, ki je implicirala temeljito revizijo cerkvene doktrine, je bilo enostavneje celotno delovanje tega toskanskega duhovnika prepustiti pozabi. Predlagal je namreč prepoved krščanstva na novih temeljih, ki bi ustrezale sodobnemu kulturnemu pretresu. Toda kako lahko od Cerkev zahtevamo pripravljenost, da vzame v celovit pretres svoje temeljne principe, ki sta jih sankcionirala koncila v Nikeji in Kalcedonu? Dejansko gre za nerešljivo vprašanje, pri čemer pa ostaja povsem aktualna zahteva po etični preročitvi, ki potrjuje veljavnost evangelijskih izvirov. Tu je v igri samo jedro religiozne krščanske doktrine, ki je utemeljena na biblijski podlagi. Če bi se le dotaknili tega središča ideologije, bi jo pogreznili v temno brezno absurda, brez kakršnekoli možnosti, da bi jo ponovno potegnili k dnevni svetlobi; a v tej svetlobi ostaja, ker ima etika na Jezusovi podlagi prednost pred teoretično konstrukcijo, ki je utemeljena na njej. Te etike pa ne moremo zvesti na moralo, ki izhaja iz zgodovinskega razvoja krščanstva, niti na norme vedenja, ki slonijo na doseganju sreče in na izmenjavi med dobrimi dejanji in nebeškim poplačilom. Gre za etiko, »ki premika gore«: oziroma, *caritas Christi (quae) urget nos* (»Kristusova ljubezen (ki) nas stiska«; 2 Kor 5,14; op. prev.).

To pa ni nič drugega kot »vesoljna etika«, h kateri je pozival Balducci, ki je v skladu s svojo *ratio fidei* (razumom, ki je lasten veri, op. prev.) večkrat nedvoumno izpovedal svojo vero v vstalega Kristusa, povzdignjenega v izpolnitev (*pleroma*) družbe, ki prihaja. Težavna naloga? Lahko bi rekli tudi neznanška in skoraj nemogoča; toda edina alternativa tej edini poti odrešenja je vse večja degradacija, ki bo – če že ne bo privedla do samouničenja človeške vrste – preživele vsekakor pogreznila v stanje barbarstva. Da bi to preprečili, ne potrebujemo angažmaja abstraktnega *homo sapiensa*, temveč nešteti in raznovrstnih človeških bitij, ki so do sedaj izkazali enotnost le v sledenju neskončne nesloge. To je zares drzen podvig, resnost

problemov in zgodovinski trenutek pa nam omogočata le še zelo malo časa. Trhlo plovilo, na katerega se je vkrčala množica neodgovornežev, ki so usodo prepustili v roke pijani posadki z norim kapitanom na čelu, ima na voljo luč vodnico, ki izvira – kot trdita Ernst Bloch in Ernesto Balducci – iz svetilnika, ob vznožju katerega ni svetlobe.

To refleksijo sem začel s podobo megle, ki nas hromi, zaključujem pa jo z omembo svetilnika, ki spušča žarek svetlobe. Od kod izvira njegova energija? Morda iz prostorov duha, ki jih je obiskoval Pascal? Če je tako, lahko njene izvore iščemo v globlji obliki racionalnosti. Morda barko norcev spremlja čuječi pogled; a o tem ne vemo ničesar. Iz previdnosti moramo prevzeti polno odgovornost za našo usodo, saj je to edina možnost, da damo smisel zgodbi človeštva sredi velike skrivnosti eksistence. To je merilo našega dostojanstva. ♦

Prevod: Luka Lisjak Gabrijelčič

Alessandro Damiani je italijanski pisatelj, pesnik, upokojeni novinar in manjšinski kulturni delavec, ki živi in dela na Reki. Pričujoči esej, ki je bil objavljen na spletnem portalu italijanskega Združenja ateistov in racionalističnih agnostikov, objavljamo z dovoljenjem avtorja.



POVEŽITE SE Z
REVIJO **RAZPOTJA!**

www.razpotja.si
twitter: @Razpotja
facebook: razpotja

Volilna vesela jesen s češko češnjo na torti

September in oktober, ko na nobeni od polobel ni ne pretoplo ne premrzlo, sta kot nalašč za drenjanje volivcev okoli volilnih skinjic. Čeprav je tako vsako leto, se od leta Gospodovega 1994 v soju žarometov znajdejo predvsem tista leta, ko volijo na Nemškem. In letošnja razsodba nemških volilnih upravičencev je bila taka, da je brez težav zatrila sleherno podrast, najsi bo avstralska, norveška ali avstrijska. O Avstriji bi, ko ne bi med poslance na Ringu sedla sploh prva Slovenka, nekako niti ne kazalo izgubljati besed.

Tamkajšnji »rdeči« in »črni«, ki so si nek-daj sami delili pogače na severni strani Alp, so z vsako novo izvedbo velike koalicije bolj shujšani. Letos jim je prvič resno grozil celo padec pod magično mejo petdesetih odstotkov glasov, čeprav se še ne tako starejši člani obeh strank spomnijo časov, ko je petdeset odstotkov naskakovala vsaka stranka posebej. A bolj, ko so volivci s (pravzaprav bivšima) velestrankama nezadovoljni, manj ti – v pomanj-

rih se je vse omenjeno dogajalo, dali še eno priložnost za upravljanje skupnega avstralskega gnoja. Samo da bi se rešili prepirljive vladajoče stranke, so premagali celo strah pred nekdanjim bogoslovcem in gorečim zagovornikom ohranitve monarhije Tonyjem Abbotom, ki se opira na znatno parlamentarno večino.

Nemške volitve so, kot rečeno, vse ostale potisnile na raven novičk v rubriki »Iz naših krajev«. Nemci, predvsem tisti s



jo bo verjetno grizlo, zakaj ni vknjižila še tistih petih sedežev več ali zakaj niso njeni oboževalci le nekaj desetink odstotne točke podarili liberalnim koalicijskim partnerjem, da bi pri stranskih vratih le še znova prerinili v parlament. Epilog: prva volilna večina desno od sredine po skoraj dveh desetletjih se je sprevrгла v zvezni parlament, ki večinsko škili proti levi, in v vlado z mogočno kanclerko, v kateri pa bo prevladujoča črna barva

Nemške volitve so, kot rečeno, vse ostale potisnile na raven novičk v rubriki »Iz naših krajev«. Nemci, predvsem tisti s srcem bolj na desni, so se izkazali s precejšnjo potratnostjo. Človek že razume njihovo gorečo željo, da bi jih še naprej vodila ljubljena Angie in da bi ji pomagali ubraniti morebitni napad (čeprav še tako brezzobi) rdeče-zeleno-rdečega zmaja.

kanju razumnih alternativ – razmišlja-ta o slovesu od oblasti. Običajno manjši konservativci so na njej neprekinjeno že sedemindvajset let.

Avstriji po imenu sorodna Avstralija je najprej dočakala neslavno slovo svoje prve ženske premierke, ki jo je s položaja pometel kar eden njen predhodnik, ki se nikoli ni sprijaznil s tem, da se je bil moral umakniti pripadnici ženskega spola. Seveda ni bilo resno pričakovati, da bi volivci laburistom, na gnoju kate-

srcem bolj na desni, so se izkazali s precejšnjo potratnostjo. Človek že razume njihovo gorečo željo, da bi jih še naprej vodila ljubljena Angie in da bi ji pomagali ubraniti morebitni (čeprav še tako brezzobi) napad rdeče-zeleno-rdečega zmaja. Toda ko so jo v svoji vnemi pripeljali do samega praga absolutne večine, ki je še ne dolgo tega veljala za privid (zadnjič se jim je nekje na obzorju zasvetila dav-nega leta 1983), so ji iz rok hkrati izbili dobršen kos vladarskega žezla. Še dolgo

neizogibno precej razredčena z otenki rdeče.

No, in ko smo mislili, da je vesela volilna jesen že pri koncu, so nam jo zagodli še Čehi. Seveda smo vedeli za njihovo nagnjenje do filigransko natančno umerjenega in na pol razdeljenega ljudskega predstavništva. Vedeli pa smo tudi za homatije njihovih desnosredinskih krmarjev v zadnjih sedmih letih. Zato je bil močan zasuk v levo nekako samoumeven. Pa se v bistvu ni zgodil. Češki

se je zgodila Slovenija, le da z drugim predznakom. Tako kot so se Slovenke in Slovenci pred dvema letoma v strahu pred polomijo svojih ujčkanih poveljnih jugoprtljic panično zatekli pod dežnik domnevno veleuspešnega menedžerja sumljivega slovesa, so podobno stori-li tudi naši severnejši slovanski bratje. Le, da ima na Češkem kolektivni bavbav nekoliko drugačne obrazne poteze in je utelešen zlasti v možnosti sodelovanja trdovratno nereformiranih komunistov na oblasti. Homatije dveh zaporednih šefov vlade, ki sta lastnim junaškim ero-tičnim podvigom očitno dajala prednost pred državnimi posli, scene niso bistve-no spremenila.

In spet je tu relativno anonimni živilski baron s široko iztegnjeno rešilno roko, ponujeno zaskrbljenim državljanom. Menda je tip celo Slovak. Tudi spremlja-joči pojavi se nam izpod Alp zdijo precej znani. Opozicijski socialdemokrati, ki so se že videli v vlogi rešiteljev domovine, so namesto glamuroznega plusa zabele-žili boleč minus. Predvideni koalicijski partnerji komunisti si bodo kljub nekaj dodatnim glasovom rane spet lizali v opoziciji, skupni izplen obeh levih strank pa je glede na položaj sramoten. Desno-sredinske sile, ki so državo v zadnjih le-tih krmarile med samimi krizami in afe-rami, so po drugi strani, podobno kot slovenski kolegi z drugega brega, skre-gano z vsako logiko zabeležili absolutno večino sedežev v parlamentu. Je pa res, da so občanski demokrati ekscentričnih voditeljev Klaus, Topolánka in Nečasa odpadli kot vodilna stranka na desnici in so v tem smislu podobni slovenskim libe-ralnim demokratom ali Mečiarjevi stran-ki na sosednjem Slovaškem. Ni kaj, češka češnja je dodobra spremenila okus tokra-tne jesenske volilne torte.♦

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

OBRAZEC NAJDETE NA:
www.razpotja.si/donirajte

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

Društvo humanistov Goriške,

XXX. divizije 13a, 5000 Nova Gorica

Davčna številka: 93277628



Raznoglasnost in relativizem v seriji *The Wire*

Luka Lisjak Gabrijelčič

»Na začetku vsakega dela serije *The Wire* se pojavi citat, izjava, ki jo nato v epizodi sami izreče eden od likov. Če te citate vzamemo izven njihovega izvirnega konteksta, se zdi, da ponujajo nek filozofski uvid v serijo, njeno zgodbo in like. Toda ko se tekom zgodbe znova pojavijo v svojem specifičnem izvirnem kontekstu, sredi pogovora ali kot odgovor na določeno situacijo, v njih ni več nobenega skritega sporočila; naše upanje, da bi ga našli, se vedno znova klavrno razblini. Uvodna montaža, ki se odvije takoj pred citatom, ponuja podobno obliko lažnega upanja. Sestavljena je iz prizorov, ki se pojavljajo skozi serijo; gledalci lahko prepoznavajo izseke iz montaže, ko se ti neokrnjeno, v celoti pojavijo v seriji. Toda sčasoma se zavemo, da ti izseki prizorov ne služijo kot nekakšna sestavljenka, ki bi se, ko pridemo do zadnje epizode, naenkrat sestavila v 'širšo sliko'. V *The Wire* ni nobene zaključene podobe, nobene dokončne resnice, nobenega jasnega zaključka.«

Tako začena Sophie Fuggle svoj članek o kritiki institucionalne oblasti v seriji *The Wire* (*Short Circuiting the Power Grid: The Wire as Critique of Institutional Power*). In dodaja, da je prav

umanjkanje združujoče podobe, prav odsotnost končne sinteze – ali celo namiga, kako naj bi takšna sinteza izgledala – svojevrstna posebnost serije.

Trditev se nam utegne zdeti nekoliko nenavadna. Mar ni posebnost *The Wire* ravno v tem, da presega okvire običajne kriminalne zgodbe tako, da pripoved o policistih in zlikovcih vzame kot izgovor za umetniško sliko institucionalnih odnosov in razmerij moči v sodobni zahodni metropoli? In ali ne presune gledalca najpogosteje ravno ambicioznost, s katero serija uporablja filmski medij kot orodje za analizo odnosov med družbenimi skupinami? Iz sezone v sezono se nam postopoma izrisuje veličastna, malodane balzakovska slika postindustrijske družbe, v kateri ni mogoče spregledati težnje po totalni reprezentaciji. Kako lahko torej trdimo, da je odsotnost končne sinteze »specifika serije«? Ta paradokсна trditev je vredna premisleka.

Celota brez sinteze

V *The Wire* je težnja po totalnosti tesno povezana, podobno kot pri Balzacu, s pluralnostjo perspektiv. Kar dela serijo tako privlačno, je ravno njena sposobnost, da dinamiko družbenih odnosov prikaže iz različnih zornih kotov. Delovanje policije lahko npr. opazujemo z vidika vestnega karierista (Cedric Daniels), neprilagojenega in samovšečnega *enfant terrible* (Jimmy McNulty), brezobzirnega, togo birokratskega šefa, ujetega v

Podoba totalnosti je torej tesno povezana z razpršitvijo perspektiv. Pripoved nas dobesedno prisili v empatično sledenje različnim, protislovnim stališčem; hkrati pa se, vsaj na prvi pogled, odpoveduje metanaraciji, to se pravi, eksplicitni ali implicitni naddoločujoči pripovedi, ki bi vse ostale posamezne pripovedi, vezane na osebne zorne kote, združila v celoto z jasnim pomenom.

trikotnik med zahtevami politike, neizprosno realnostjo ulice in omejitvami inertne institucije, ki jo vodi (Ervin Burrell) itd.. Ne glede na to, kje so naše simpatije, sčasoma spoznavamo subjektivno upravičenost vsakega od teh stališč in začenjamo razumevati notranjo logiko, ki usmerja ravnanje slehernega od njih. Serija nato eno na drugo naniza na desetine takšnih osebnih trajektorij: stike in trke med njimi sprva razumemo le deloma ali pa sploh ne; nazadnje, ko skozi pripoved pobliže spoznamo različne stvarnosti, v katere so vpete, pa nanje začnemo gledati kot na tragične vozle v zapleteni mreži družbenih in institucionalnih razmerij.

Podoba totalnosti je torej tesno povezana z razpršitvijo perspektiv. Pripoved nas dobesedno prisili v empatično sledenje različnim, protislovnim stališčem; hkrati pa se, vsaj na prvi pogled, odpoveduje metanaraciji, to se pravi, eksplicitni ali implicitni naddoločujoči pripovedi, ki bi vse ostale posamezne pripovedi, vezane na osebne zorne kote, združila v celoto z jasnim pomenom. Ne gre za to, da umanjka zadnja beseda, zaključek, ki bi vzvratno dajal smisel celoti – navsezadnje je to strategija mnogih filmov – temveč za to, da nam serija, vsaj navidezno, ne ponuja tiste zunanje, objektivne pozicije, iz katere lahko pripovedi smiselno povežemo v razpoznavno, pa čeprav dvoumno in niansirano povezujočo poanto. Posamezne zgodbe so sicer mojstrsko vključene v celoto, a ta je »mehanična«, nekakšna vsota učinkov in protiučinkov, ne pa celota, ki bi jo – kot npr. v klasičnih ruskih realističnih romanih – strukturirala implicitna moralna ali svetovnonazorska poanta. Slednjih v seriji sicer ne manjka, a so vezane na posamezne pripovedi in odpovedo takoj, ko jih skušamo aplicirati na višjo pripovedno raven. Od tod izjemna dvoumnost serije, njena sposobnost, da vzbuja diametralno nasprotno interpretacije, in to *kljub* izjemni prozornosti in analitičnosti njene naracije, ki le redko pušča prostor za mistifikacije in spekulacije.

Ravno kontrast med brezhibno strukturiranostjo množičnih, pogosto povsem poljubnih elementov v celoto, in malodane zastrašujočo brezsmiselnostjo te celote, je tisto, kar seriji daje njen dvoumni čar. Če kje, na tej ravni serija *zares* deluje kot analogija kapitalistične družbe – oziroma modernosti sploh. Iz

sociološke perspektive lahko strukturo moderne družbe vidimo kot celoto: prepoznamo in analiziramo lahko objektivne vezi, ki njene posamezne elemente združujejo v naddoločujočo realnost. Istočasno pa našemu sekulariziranemu pogledu uhaja vsak »smisel« te celote in vsi poskusi, da bi ga poskušali vnesti vanjo (npr. s sklicevanjem na »organski« značaj družbe), prej ali slej spodletijo – ostaja nam le pluralnost načinov, kako konceptualizirati to samo neprozornost smisla (npr. s sklicevanjem na teorijo sistemov, »nevidno roko«, voluntaristični konstruktivizem itd.).

Napetost med razvidnostjo in dvoumnostjo, med razpršenostjo in homogenostjo pripovedi se kaže tudi na ravni forme. Ravno na ta pojav je merila Fugglova v svojem razmišljanju o uvodnih citatih. Dejansko je zadeva še bolj paradoksalna, kot jo prikaže Fugglova. Ne gre namreč le za to, da se uvodna špica zaključi s citatom, ki se nato v svojem izvornem kontekstu izkaže kot banalen – če bi bilo tako, ne bi bilo nič posebnega, saj so navsezadnje tako rekoč vsi klasični citati »iztrgani iz konteksta«, tj. slonijo na nekem presežku pomena, ki je odvisen od naše naknadne simbolne investicije vanje (pomislimo le na znameniti iz Cankarjev citat, »Narod si bo pisal sodbo sam«; med drugo svetovno vojno je ta stavek postal skoraj uradno geslo nacionalnega upora, če pa ga preberemo v njegovem izvornem sobesedilu, ugotovimo, da gre za postransko, sarkastično, skorajda cinično opazko enega od likov v satirični igri). Pri omenjenih uvodnih citatih gre včasih za tovrsten fenomen: izrek ima neko modrost samo, če ga jemljemo ločeno od njegovega konteksta; v tem primeru nam lahko poda nek uvid, nek nauk zgodbe. Ali pa tudi ne. Včasih se zgodi ravno obratno: citati v uvodni špici so navidez banalni, iz njih na prvo žogo ne moremo izluščiti nobenega globljega pomena; šele, ko jih slišimo v izvornem kontekstu, nam lahko nekaj povedo. Ali pa tudi ne. Včasih dejansko služijo kot odličen povzetek epizode, včasih se sicer slišijo pomenljivi, a ne moremo najti povezave z zgodbo, včasih pa so tako »mimo«, da se ne moremo znebiti občutka, da se avtorji serije malo »zajebavajo« iz nas. Za trenutek nam ponudijo točko, ki poveže heterogenost pripovedi v neko višjo smiselno celoto, a nam jo takoj nato izmaknejo.

Nauk, ki nam ga hočejo podati, je jasen: »ne mislite si, da je tako enostavno«. Ne mislite si, da vam bomo ponudili točko, iz katere boste lahko doumeli »globlji pomen« zgodbe.

Pojav raznoglasnosti

Pluralnost pogledov, ki strukturira pripoved, bi lahko opisali (kot v omenjenem članku predlaga že Fugglova) s pojmom heteroglosije oziroma raznoglasnosti, kakor ga je razvil ruski literarni zgodovinar Mihail Bahtin. Po Bahtinu je za sodobna književna in umetniška dela značilno, da so sestavljena iz raznolikih slogov in glasov, pri čemer je ključnega pomena način, kako so te razlike strukturirane v koherentno celoto. Za Bahtina je raznoglasnost sicer značilnost jezika kot takega, sodobni avtor pa se tega pojava poslužuje na način, da prek medija umetnosti reprezentira družbene razlike. »V vsakem trenutku zgodovinskega obstoja,« pravi Bahtin, »je jezik raznoglasen od glave do pete: v njem namreč sobivajo družbeno-ideološka protislovja med sedanjostjo in preteklostjo, med različnimi obdobji preteklosti, med različnimi družbeno-ideološkimi skupinami v sedanjosti, med raznimi strujami, šolami, krogi itd.«. Po Bahtinu je družbeni svet kot tak zaznamovan s heteroglosijo in spopadom med različnimi diskurzi, ki sobivajo v njem; izvirnost avtorja je v tem, kako te obstoječe diskurzivne elemente poveže v novo celoto, ki služi kot slika določene družbene ali zgodovinske realnosti.

V filmskem mediju se raznoglasnost kaže na različne načine: najprej je tu najbolj očitno dejstvo, da imamo v seriji neverjetno bogastvo različnih sociolektov, tj. družbeno določenih podzvrsti angleščine; kmalu ugotovimo, da govorico različnih skupin, ki nastopajo v seriji, zaznamujejo specifični diskurzi, ki usmerjajo ravnanje posameznikov, vpetih v določene institucije ali družbene skupine (npr. pojem igre, *the game*, v diskurzu kriminalnega podzemlja ali normativnega pomena, vsebovanega v besednih zvezah, kot so *good police* ali *chain of command*, za policiste ipd.). Ti diskurzi na ravni jezika odražajo pojav, ki smo ga omenili na začetku, namreč soobstoj različnih družbenih in skupinskih racionalnosti, ki v svojem prepletanju, trkih in medsebojnih soočanjih določajo potek pripovedi. Pri strukturiranju teh raznovrstnih glasov v skupno zgodbo pa ima ključni pomen kamera.

Problem relativizma

Ena od narativnih strategij, ki jo serija zasleduje od samega začetka, je vzporejanje usod različnih skupin; s tem prikaže,

kako se, kljub različnim okoliščinam, posamezniki, umeščeni v navidezno povsem različne in celo zoperstavljene sfere, spopadajo s podobnimi eksistencialnimi problemi. Čeprav takšno vzporejanje poteka na več ravneh (najbolj očitno se npr. kaže v prizorih četrte sezone, ki prepletajo dogajanje na policijski postaji in na šoli), je najbolj izrazito v odnosu med policisti in kriminalci. Implicitna primerjava med obema skupinama je prisotna že od prvega dela dalje, povsem eksplicitna pa postane v tretji sezoni. Eden od najbolj zabavnih prizorov je srečanje med policistoma in kriminalcema na izhodu iz kinodvorane (2. del 3. sezone, *All Due Respect*). Pri tem je še bolj zabavno, da presenečenja nad tem, da tudi »nasprotniki« obiskujejo kino, ne izrazi policist, temveč kriminalc: »So, y'all go to the movies!?!« kar dvakrat nejeverno vpraša mladi zlikovec Poot, medtem ko njegov prijatelj Bodie spremljevalki razlaga, kako ju prav ta policista vsakodnevno lovita po ulicah. Srečanje se zaključi z običajnim pozdravom, ki bi si ga ob naključnem srečanju namenila sodelavca ali poslovna partnerja: »Se vidimo jutri, torej«. To slogovno vzporejanje doseže vrhunec v znamenitem prizoru v parku (13. del 4. sezone, *Final Grades*), ko taisti Bodie sedi na klopci skupaj z detektivom McNultyjem in resignirano ugotavlja, da je postal pogrešljiva figura v vse bolj sprevrženi »igri« (»*This game is rigged, man; we be like them little bitches on the chessboard*«); sogovornik pa mu prizna pogum in lojalnost (»*You're a soldier, Bodie!*«).

Enakovredna empatija, ki jo serija namenja likom, razporejenih po vseh segmentih družbene »igre«, je nekatere kritike spodbudila, da govorijo o *The Wire* kot o relativistični filmski pripovedi, ki sistematično ruši gledalčeve predstave o etiki in subjektivnosti. Literarni kritik Fredric Jameson, na primer, v svoji ničejanski argumentaciji (*Realism and Utopia in The Wire*, 2010) trdi, da za vzpostavitev opozicije med »dobrim« in »zlim« potrebujemo identifikacijo z določeno skupino; družbene norme, ki določajo zaželena vedenja, nato poistovetimo z »dobrim«, tiste, ki ji nasprotujejo, pa z »zlim«. Ker *The Wire* sistematično spodjeda možnost takšne identifikacije, se torej giblje »onkraj dobrega in zlega«. Ob podrobnejšem premisleku pa hitro ugotovimo, da ta precej problematična Jamesonova teza ne drži. Res je sicer, da serija, kot rečeno, nikoli vzpostavi neke splošne, univerzalne ravni, iz katere bi lahko enostavno razsojali o dejanjih likov; glede tega nas dobresedno potiska v zorni kot, iz katerega lahko vidimo tragično razsežnost dogodkov in etičnih dilem. Toda po drugi strani se prav tako pogosto poslužuje postopka, ki bi ga lahko imenovali »univerzalizacija

Ena od narativnih strategij, ki jo serija zasleduje od samega začetka, je vzporejanje usod različnih skupin; s tem prikaže, kako se, kljub različnim okoliščinam, posamezniki, umeščeni v navidezno povsem različne in celo zoperstavljene sfere, spopadajo s podobnimi eksistencialnimi problemi.

partikularnega«, se pravi povzdignjenje posebnega gledišča na raven, iz katere je mogoče videti »resnico« stvari.

One and all ...

Mnogi so se ukvarjali z vprašanjem, kje, če sploh kje, »stoji« serija, tj. ali obstaja neka ultimativna »resnica«, nek končni etični ali spoznavni uvid, ki bi šel onkraj gole humanistične kontemplacije tragedij, ki jih povzročajo trki med družbenimi realnostmi sodobne metropole. Marsikdo se pri tem osredotoča na tiste trenutke, ko serija, tako se zdi, spregovori o sebi, torej na vizualni kontemplira lastno pripoved. Najznamenitejši je verjetno zaključni prizor serije, ko McNulty pripelje nazaj brezdomca, ki ga je bil odpeljal iz mesta, se ustavi na mostu, ki se razteza čez zaliv, izstopi iz avtomobila in se zazre na Baltimore v ozadju; sledi skoraj petminutni kolaž, ki nam pokaže usodo pomembnejših likov iz serije. Nekateri doživijo vzpone, drugi padce, spet tretji ostajajo na istem, vsi pa so del večno spreminjajočega se kolesja, ki neprestano premetava vloge posameznikov, struktura pa ostaja vedno ista: znameniti vogal v Zahodnem okrožju, ki ga je v tretji in četrti sezoni držal Bodie, zdaj nadzorujejo neki novi preprodajalci, policisti preganjajo vse mlajše prestopnike, družbena slika mesta je ob drugih osebah na drugih mestih vedno ista. V Baltimoru se nič ne spremeni: a ravno ta nespremenljivost večnega spreminjanja ga dela razpoznavnega in celo domačnega. »Pojdiva domov,« reče McNulty brezdomcu. Zadnji stavek serije.

Skoraj enakemu »kolesu življenja« smo priča na koncu druge sezone: tam se Nick Sobotka še zadnjič zazre na baltimorsko пристanišče, pred nami pa se zavrti grešni tokokrog mestnega življenja; podobno je tudi konec tretje sezone, le da tu nimamo subjektivnega opazovalca, montaža pa prikaže, kako se po propadu enostranskega »družbenega eksperimenta« majorja Colvina (delna dekriminalizacija mamil) vse vrne na stara pota. Iz analogne perspektive govori tudi uspavanka, ki jo policistka Kima recitira otroku svoje nekdanje partnerke, medtem ko v jasni noči z okna zreta na mestne luči (7. del 5. sezone, *Took*). Kima prične s klasičnim naštevanjem: »Lahko noč, Mesec. Lahko noč, zvezdice ...«, kmalu pa preide k poslavljanju od vseh bitij, ki naseljujejo urbano pokrajino: »Lahko noč, pandurji.

Lahko noč, tatovi. Lahko noč, preprodajalci. Lahko noč, prevaranti. Lahko noč, zvodniki ...« In naposled zaključni: »*Goodnight to one and all.*«

Zdi se, da vsi ti prizori distanciranega in skoraj nostalgичnega zrenja na večjo obnavljajočo se fresko urbanega življenja niso le odraz naklonjenosti do mesta, kljub vsem njegovim tegobam, temveč izpričujejo nekakšen dokončni etični uvid serije: poslednja modrost naj bi tako bila v umiku na pozicijo opazovalca, ki omogoči vpogled v celoto. Ultimativno spoznanje naj bi torej bilo v prevzemu pogleda, ki ga imamo gledalci – ki vidimo povezanost vseh elementov v veliki sliki –, vendar s hkratnim vztrajanjem na svoji poziciji. Takšna interpretacija se zdi še zlasti verodostojna, ker to imaginarno zrenje vedno izhaja iz namišljenega pogleda etičnega subjekta – Kima je verjetno najbolj nedvoumno pozitiven lik v seriji, Nickova kontemplacija pristanišča je nostalgичni pogled »spreobrnjenca« po tem, ko je opravil težko in bolečo etično preobrazbo in nase vzel vse tragične posledice svojih preteklih dejanj, McNultyjev pogled pa se umešča v zaključek obupanega, tragikomičnega poskusa, da bi s prevaro in prestopom meja zakonitosti dosegel nek bistven premik v pregonu kriminala. Skratka: prevzem distanciranega pogleda, uvid v eno-in-vse, *one and all*, pomeni odpoved etičnemu nasilju, preveliki vnemi po radikalnih spremembah, ki nima druge moči, kot da povzroči le nove kolobocije, peno na ponavljajočih se valovih stvarnosti; ta odpoved *hybris* pa ni povezana z resignacijo, temveč, nasprotno, z vztrajanjem na dodeljenem mestu, s tisto zvestobo Dobremu, ki jo pooseblja prtajeno šarmantni lik policistke Kime. Slovenski bralec pri tem utegne spomniti znamenitega Župančičevega verza: »Ljubimo ta prekleti svet – Kajfež, kdor nam je nasproti!«

Horizontalno in vertikalno

Interpretacija, ki McNultyjev zaključni poziv »Pojdiva domov« razume kot izpoved »hinduistične« etike reflektivnega vztrajanja na lastni partikularni poziciji v ponavljajočem se kozmičnem spopadu, je precej pogosta. Po njej naj bi ta »večni krog življenja« predstavljal poslednjo »resnico« serije – njeno zadnjo besedo in ultimativni doseg. V omenjenih prizorih naj bi serija tako rekoč spregovorila o sami sebi in na ravni for-

me uprizorila svoj narativni horizont. Toda – ali to res drži? Pomislimo: ti prizori se, bodisi na besedni bodisi na vizualni ravni, poslužujejo polisindetona – retorične figure dodajanja oziroma nizanja, tako značilne za arhaične tekste (pomislimo na biblijskega Pridigarja ali veličastni opis Božjega stvarjenja na zaključku Jobove knjige). Ampak to je povsem nasprotno z narativno strukturo serije, ki ni utemeljena na nizanju, temveč na kavzalnosti.

To postane še bolj očitno, če jo primerjamo z drugo serijo istega avtorja, *Treme*. Ta serija, poimenovana po četrti v New Orleansu, kjer poteka večina dogajanja, deluje natanko na takšen, »polisindetonski« način: zgodbe posameznih likov so nanizane ene ob drugi v kalejdoskopu, na ozadju katerega se riše edini pravi protagonist – mesto samo. Če pa za *The Wire* rečemo, da je »glavni protagonist mesto«, mislimo nekaj povsem drugega. Tu nimamo opraviti z mestom kot specifičnim kulturnim mikrokozmosom – serija nam večkrat predstavi ravno degradacijo tega vidika družbenega življenja in vedno znova uporablja kontrast med rafinirano kulturno-urbanistično dediščino Baltimora in barbarskim življenjem, ki poteka v njegovih okvirih –, temveč z urbanim mehanizmom urejanja medčloveških odnosov; s strojem, ki melje človeške usode. Baltimore, kot ga

vidimo v seriji, je celota teh odnosov, ki pa jo je mogoče kontemplirati le prek analize posameznih vezi, ki jo strukturirajo. Mesto tu ni predstavljeno kot kalejdoskop, kjer je minevanje usod učinek, ki nam pomaga uzreti substancialno ozadje, ki jih povezuje in ločuje, temveč v obliki desubstancializirane mreže razmerij (z drugimi besedami: ni predstavljeno kot svet, temveč kot družba). Ta mreža je, kot rečeno, učinek kavzalnosti, ki povezuje različne posameznike in skupine.

Reprezentacija razsrediščene družbene stvarnosti in horizontalno prepletanje različnih »glasov« in perspektiv v njej ustvarja razširjeno prepričanje o etičnem relativizmu serije *The Wire*, v kateri naj ne bi bilo prostora za samostojna etična dejanja in kjer naj bi bilo spoznanje in sprejetje nujnosti »tega, kar je« poslednji, neprehodni horizont naracije. Toda če jemljemo serijo kot integralno celoto scenarija in kamere, lahko kmalu ugotovimo, da takšna interpretacija ne drži. Prav »oko kame-re« ima namreč to nalogo, da v nediferencirano horizontalno prepletanje partikularnih glasov vnese vertikalno razsežnost – bodisi tako, da univerzalizira določeno partikularno perspektivo bodisi tako, da dobesedno izstopi iz prepleta raznoglasnosti in opozori na »objektivno« resnico, v odnosu do katere se vzpostavi os etične presoje. ■

Ustanove in prostori, kjer so RAZPOTJA redno na zalogi:

Če bi radi v vaši ustanovi ali prostoru obiskovalcem ponujali brezplačno revijo RAZPOTJA in nam s tem pomagali širiti mrežo, vam bomo z vesljem redno pošiljali nove številke revije. Za sodelovanje pišite na urednistvo@razpotja.si

NOVA GORICA

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

GORICA (I)

Slovenska knjižnica Damir Feigel
Katoliška knjigarna
Qubik

LJUBLJANA

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

KOPER

Osrednja knjižnica Srečka Vilharja
MKC Koper
Fakulteta za humanistične študije

IN DRUGI ...



Omajani genij prijateljstva

Razmišljanje k filmu *Hannah Arendt*

Aljoša Kravanja

V mišljenju samem po sebi se ne more nič zgoditi. »Drama misli« obstaja samo po analogiji ali v pretiranih ambicijah tistih, ki želijo narediti iz mišljenja teater. Mišljenje samo po sebi ne pozna zapletov, antagonistov, sklepnih dejanj ali akcijskih prizorov; zato je, se mi zdi, nemogoče posneti film o mišljenju.

Hannah Arendt režiserke Margarethe von Trotta zato ni film o mišljenju samem. Posvečen je tistemu aspektu misli, ki je še najbližje pripovedni obliki: pripoveduje nam zgodbo o mišljenju, ki je zapustilo svoj lastni prostor, nastopilo v politični diskusiji ter se prepustilo možnosti javnega pohujšanja.

Hannah Arendt, filozofinja delovanja in politike, se je za takšen nastop odločila enkrat v življenju: leta 1961 je kot dopisnica *New Yorkerja* odpotovala v Jeruzalem na sojenje Adolfu Eichmannu, visokemu uradniku nacističnega režima, ter s serijo konciznih poročil in kasneje knjigo pretresla povojno senzibilnost ameriškega in izraelskega javnega mnenja. V *Eichmannu v Jeruzalemu*, kot se je poročilo imenovalo v knjižni obliki, Arendtova namreč ni opisala zgolj obtožence in njegovih zločinov, temveč je orisala tudi širše ozadje izvajanja holokavsta, vključno s pogosto zamolčano in problematično vlogo, ki so jo pri organizaciji segregacij in deportacij Judov odigrale same vodje judovskih skupnosti. Poročilo prav tako ni prizaneslo sionizmu, ki se je po oceni Arendtove – tega mnenja ni

spremenila niti po kontroverzi – pogosto ujemal s cilji nacizma. Ta mesta, ki so sicer obsegala zanemarljiv delež knjige, vsega skupaj ne več kot deset strani, so izzvala val ogorčenja med njenimi judovskimi in sionističnimi prijatelji, v širši akademski skupnosti in v intelektualnem javnem mnenju nasploh ter Arendtovo še enkrat spremenila – toda zdaj ne po lastni izbiri – v *pariah*, izgnanko znotraj lastne skupnosti.

Element prijateljstva

Film Margarethe von Trotta prikazuje obdobje med letoma 1961 in 1963, obisk Jeruzalema, pisanje poročila ter neposredne posledice njegove objave. Poleg popisa dogajanja v zvezi z *Eichmannom v Jeruzalemu* pa nam ponudi tudi duhovit in pravičen portret Arendtove, prikaže nam njeno vedro spoprijemanje z ameriško kulturo, njen »genij za prijateljstvo« in navsezadnje tudi sam proces njenega mišljenja, ki je, kot kaže, sovpadal z brezmejnimi kadilskimi ritualom. Bralci Arendtove bodo v dialogih brez dvoma prepoznali njen pisateljski glas (še posebej simpatičen je način, kako se scenarij poigra z njenim priljubljenim stavkom »when the chips are down«), ključne vrstice pa so pogosto dobesedno povzete iz njenih besedil ali biografskih virov. Ko denimo Mary McCarthy – pisateljica in ena izmed privilegiranih prejemnic prijateljskega genija – vpraša Arendtovo, kaj je v njenem življenju pomenil Martin Heidegger, filozofinja odvrne, da so »nekateri stvari močnejše od človeka« – odgovor, povzet po biografskem zapisu Edne Brock, njene nečakinje.

Sam Eichmann je v filmu pravzaprav postavljen v ozadje, toda eden izmed najboljših prizorov je zgrajen prav na podlagi njegove izjemne jezikovne nespretnosti, ki ji je, kot bomo videli, Arendtova namenila ključno mesto v svoji knjigi o procesu. Arendtova in Kurt Blumenfeld, njen prijatelj iz nemških sionističnih let, sedita v jeruzalemski kavarni in se pogovarjata o poteku sojenja. Filozofinja zgroženo poroča o Eichmannovi borbi z nemščino, pri čemer navede eno izmed njegovih nesrečnih konstrukcij, »počutil sem se kot zrezek, ki mora postati zapečen« (*»Ich fühle mich wie ein Rumpsteak, das gegrillt werden soll«*). Blumenfeldov smeh prekine starejši gospod za sosednjo mizo, ki je preslišal, da je Arendtova med razpravo o Eichmannu navajala Goetheja: njegov oče, jima pojasni, je bil brivec v Berlinu in je med delom prav tako nenehno citiral iz *Fausta*. Težko bi našli lepšo ilustracijo izkoreninjenosti ljudi, kot sta bila Arendtova in nenazadnje tudi Blumenfeld: čeprav sta pila kavo leta 1961 v Jeruzalemu, sta drugega Juda prepoznala kot nosilca skupne nemške intelektualne in kulturne dediščine, in sicer natanko v trenutku, ko sta to tradicijo zoperstavila barbarstvu Eichmannove nemščine. *»Es bleibt die Muttersprache,«* je v intervjuju z Güntherjem Gausom Arendtova odgovorila na vprašanje, kaj ji je ostalo od domovine: ostala je materinščina, seveda, in krog prijateljev, vzgojenih v tradiciji tega jezika. Film pokaže, da je Arendtova resnično živela in mislila v elementu prijateljstva, neskončnokrat boljšem nadomestku domovine. Prav zato je razdor številnih prijateljskih vezi, ki ga je povzročila objava poročila in knjige o Eichmannu, pomenil zanj toliko hujši udarec. Brez dvoma drži, da so bili v svoji interpretaciji pogosto krivični tako njeni prijatelji kot tudi drugi sodobni bralci *Eichmanna v Jeruzalemu*: Arendtovi so očitali, v najboljšem primeru, naivno vero v Eichmannovo pričanje, v najslabšem pa odkrito simpatijo do obtoženca. Toda še preden nadaljujem z odzivom njenih prijateljev, osrednjo temo filma Margarethe von Trotta, bi rad podrobneje opisal neko drugo, vztrajnejšo pomoto.

Portret neobičajnega moža

Eichmann v Jeruzalemu ostaja še danes globoko nerazumljeno besedilo, ki ga je prav zaradi njegovega statusa »klasike politične teorije« v splošni zavesti nadomestila neka plitka, nepremišljena podoba. V skladu s to podobo naj bi Arendtova opisala Eichmanna kot navadnega moža z običajnimi stremljenji in strastmi, ki pa je – svoji normalnosti navkljub – odigral ključno vlogo pri organizaciji holokavsta. Tako naj bi bil osrednji

problem knjige v vprašanju, kako lahko povsem normalni ljudje izvršijo najbolj okrutna in brezbrizna dejanja, ali kako je lahko »zlo banalno«.

Ta podoba knjige o Eichmannu je v resnici tako zakoreninjena v družboslovni kolektivni zavesti – tej megleni mešanici povzetkov in neresnic –, da bi bilo skorajda odveč navajati primere slabega branja. Naj navedem samo Phila Zimbarda, avtorja odmevnega (in domnevno znanstvenega) Stanfordskega eksperimenta, ki v svojem *The Lucifer Effect* trdi, da je Arendtova »opazila gibkost, s katero družbene sile pripravijo normalne ljudi h grozovitim dejanjem« (Zimbardo: *The Lucifer Effect*, New York 2007, str. 289). Avtorica naj bi po njegovem mnenju »formulirala idejo, da takšnih ljudi ne smemo obravnavati kot izjeme, pošasti ali sprevržene sadiste. Po njenem mnenju se takšne dispozicijske lastnosti, s katerimi navadno označujemo storilce hudodelstev, uporablja za izločitev teh storilcev iz človeške skupnosti. Namesto tega bi morali, pravi Arendtova, Eichman-

Zdi se, da nam Margarethe von Trotta pravi, da poslednja naloga Arendtove kot avtorice *Eichmanna v Jeruzalemu* ni bila spektakularna prevlada nad anonimnimi akademskimi nasprotniki, javnim mnenjem in poskusom »character assassination«, temveč pripravljenost za diskusijo s prijatelji – resničnimi naslovniki njenega političnega mišljenja –, ki bi presegala zahtevo po odpuščanju.

na in njemu podobne razkriti prav v njihovi običajnosti« (str. 483). V analizi filozofinje naj bi se tako »Eichmann prikazal kot povsem navadno človeško bitje« (str. 170).

Če pomislimo na dejstvo, da se *Eichmann v Jeruzalemu* zaključí z vznesenim zagovorom obtoženčeve usmrtnice, lahko domnevamo, da bi se Arendtova dejansko strinjala z njegovo »izločitvijo iz človeške skupnosti«. Še več: v svojem poročilu ni nikoli pustila niti najmanjšega prostora za dvom o Eichmannovi odgovornosti ter večkrat jasno izpostavila, da je bilo sklicevanje na »nesrečne okoliščine« (oziroma na »družbene sile«, kot se izrazi Zimbardo) natanko del strategije njegove obrambe.

Ta splošna podoba o knjigi pa je napačna še iz nekega drugega, globljega razloga. Eichmann namreč, rečeno naravnost in

brez obveznih narekovajev, ni bil normalen človek. Res je, da Arendtova navaja mnenje duhovnika in sodnih psihiatrov, ki so obtoženca ocenili kot »moža s pozitivnimi idejami«, njegov odnos do soljudi pa »ne le kot normalnega, temveč kot zelo zaželenega« (*Eichmann v Jerzualetu*, prev. Polona Glavan, Ljubljana 2007, str. 38). Toda njeno poročilo prikaže Eichmannovo osebnost – ali to, kar lahko morda imenujemo »osebnost« samo po analogiji – v drugačni, mnogo bolj bizarni luči. Med procesom je namreč postalo očitno, da je obtoženčeva govorna zmožnost omejena na reproduciranje jezikovnih obrazcev ter da je njegovo notranje življenje – njegovi spomini, duševne reakcije in mnenja – v veliki meri organizirano prav na podlagi teh klišejev.

Kot primer te govorne motnje Arendtova navaja nesporazum, ki ga je med navzkrižnim zasliševanjem Eichmann povzročil z nemško frazo »Kontra geben« (tj. dati kontra v igri s kartami), s katero je hotel povedati, da se je nekomu zoperstavil. »Sodnik Landau,« piše Arendtova, »ki očitno ni poznal skrivnosti iger s kartami, tega ni razumel, Eichmann pa se ni mogel spomniti, kako bi to lahko povedal na drug način. Ker se je nejasno zavedal motnje, ki ga je najbrž pestila že v šoli – šlo je za mil primer afazije – se je opravičil z besedami: 'Uradniški jezik je edini, ki ga znam.' Bistveno pa je,« opozarja Arendtova, »da je uradniški jezik vzel za svojega zato, ker je bil resnično nespodoben izreči en sam stavek, ki ne bi bil kliše. So se ravno ti klišeji zdeli psihiatrom tako 'normalni in zaželeni?'« (str. 64) Po analizi filozofinje je bila Eichmannova jezikovna zmožnost v nekem smislu zgolj usedlina preteklih rab, omejena na reproduciranje že slišanih in obrabljenih fraz. Ker je bil jezikovni stereotip zanj edini način obstoja običajnih pojmov, je lahko neko abstraktno idejo izrazil samo s pomočjo klišeja: pojem »nasprotja« ali »zoperstavljenosti« je za Eichmanna obstajal zgolj znotraj konstrukcije »dati kontra«.

»Eichmannovi možgani so bili,« nadaljuje Arendtova, »zvrhano polni takšnih [klišejskih] stavkov. Izkazalo se je, da je njegov spomin precej nezanesljiv glede tega, kar se je resnično zgodilo [...]. Bistveno pa je, da ni pozabil niti enega stavka, ki ga je v takem ali drugačnem trenutku uporabil, da bi mu dal 'občutek vzhičenosti'« (str. 69). Repertoar jezikovnih stereotipov, s katerim je razpolagal Eichmann, je bil prav zaradi svoje klišejske narave bistveno vezan na »tipične situacije«, v katerih se je obtoženec pogosto znašel. V obdobju neposredno po vojni ter med kasnejšim skrivanjem v Argentini se je pred drugimi nacisti vedno znova postavljajal s frazo, da bo »smeje skočil v grob, saj

me dejstvo, da imam na vesti smrt petih milijonov Judov, navdaja z izrednim zadoščanjem« (str. 44; s to oceno je Eichmann seveda več kot pretiraval), kasneje v Jeruzalemu pa je ekstatično ponavljal, da bi se »rad obesil v javnosti, kot svarilni zgled za vse antisemite tega sveta«. Poglavitna poanta Arendtove je v tem, da med tema frazama vsaj za Eichmanna ni bilo nobene protislovja, saj lahko o protislovju govorimo samo tedaj, ko stavka izražata dve nasprotni ideji, ki ju lahko izmerimo in primerjamo v redu mišljenja. Eichmannovi klišeji ali »krilatice« (*geflügelte Wörter*), kot jih je imenoval sam, pa pravzaprav niso izražale ničesar: bile so zgolj klišejske konstrukcije, ki niso v ničemer presegle svoje rabe v tipičnih situacijah njegove kariere in življenja. Njihov edini smoter je bilo vzbujanje »vzhičenosti« (*«elation»* v izvirniku), ki jo je Eichmann občutil takrat, ko se je krilatice ujemala s sentimentalno vrednostjo situacije, kot da bi bila njegova govorna zmožnost reducirana na spremljevalno glasbo, ki pač mora ustrezati filmskemu prizoru.

To groteskno navezanost na pompozne in »vzhičene« stavke je Eichmann nazadnje pokazal prav v trenutkih pred svojo usmrtitvijo: »Najprej je poudarjeno izjavil, da je *Gottgläubiger*, s čimer je na običajno nacistični način povedal, da ni kristjan in da ne verjame v posmrtno življenje. Nato je nadaljeval: 'Čez nekaj časa, gospodje, se bomo znova srečali. Takšna je usoda vseh ljudi. Živela Nemčija, živela Argentina, živela Avstrija, ne bom jih pozabil.' Pred samim obličjem smrti je našel kliše, ki se uporablja v pogrebni govori. Pod vešali ga je spomin še zadnjič ukanil,« skleni Arendtova, »bil je 'vzhičen' in pozabil je, da gre za njegov lasten pogreb« (str. 290).

Pomen banalnosti

Toda te strastne navezanosti na klišeje ne smemo razumeti kot gole psihološke zanimivosti, ki ne bi imela nobene zveze z Eichmannovo politično funkcijo. Ker je funkcioniranje državnih uradnikov in enot SS v veliki meri temeljilo na t. i. jezikovnih pravilih (*Sprachregelungen*), evfemizmih in sloganih, s katerimi so lahko odmislili dejanski pomen nekaterih ukazov – najbolj znan primer takšnih pravil je prav fraza *Endlösung*, »dokončna rešitev« – je bil Eichmann »zaradi velike dojemljivosti za gesla in rekla ter nezmožnosti običajnega govora seveda idealen subjekt« takšnega režima (str. 106). Adolf Eichmann ni bil običajen človek, ki bi ga sistem pregnetal in postavil v kalup brezbriznega zločinca, temveč je – s sentimentalnostjo, plitkostjo in ljubeznijo do klišejev vred – že sam po sebi ustrezal zahtevam nacizma. Ker ni bilo v Eichmannu ničesar, s čimer



bi lahko presegel vsakokratno jezikovno situacijo, ker je bil s svojim govorjenjem in mišljenjem vanjo dobesedno potopljen, si ni mogel nikoli zastaviti osnovnega vprašanja vsakega mišljenja: Kaj to – moji stavki, moje besede – sploh pomeni? Kakšno dejanskost imajo moje besede in ravnanja onkraj vtisa, ki ga želim narediti na sogovornika, onkraj vzhičenosti, ki jo občutim ob pompozni frazah, onkraj vsega tistega, kar me tako trdno veže na moj *hic et nunc*? Eichmann je bil odličen vodja IV-B-4 RSHA (tj. urada za »Judovske zadeve«, Eichmannovega ultimativnega »tukaj in zdaj«) prav zato, ker si ni mogel nikoli zastaviti teh vprašanj.

Te analize pa Arendtova ne omeji na Eichmannov proces. Eseg *Auschwitz on Trial* (1966), posvečen sojenju »peščici skrajnih primerov«, tj. najbolj okrutnih pripadnikov SS v Auschwitzu, namreč zaključuje s podobno refleksijo. »Tisti, ki jim je uspelo doseči nacistični ideal 'trdnosti' in ki so na to ponosni še danes,« piše Arendtova, »so bili v resnici kakor želatina. Bilo je tako, kot da bi jim njihova absolutno spremenljiva razpoloženja razžrla vso substanco – trdno površino osebne identitete, po kateri pripadamo med dobre ali med slabe, med nežne ali med brutalne, med 'idealistične' idiote ali pa med cinične spolne iztirjence. [...] Neki Bednarek je po tem, ko je par ljudi poteptal do smrti, odšel v svojo sobo molit, saj je bil pač razpoložen za to; bolničar, ki je poslal tisoče v smrt, je lahko rešil neko žensko, ki je nekoč študirala na njegovi nekdanji univerzi in ga je zato spomnila na njegovo mladost« (Hannah Arendt, »Auschwitz

on Trial«, v *Responsibility and Judgment*, New York, 2003, str. 254). Mnogi obtoženci na frankfurtskih procesih so se v času svojega služenja v Auschwitzu predali absolutno poljubnemu toku počutij in s tem dopustili, da je taborišču poleg »smrti zavladovalo tudi naključje – ta najbolj nezaslišan, arbitraren nered, utelešen v spremenljivi volji služabnikov smrti.«

Ko je pisala o tej uničujoči muhavosti pripadnikov SS, je imela Arendtova nedvomno v mislih prav izkušnjo iz Eichmannovega procesa. Tako kot Eichmann ni premogel zmožnosti mišljenja ali govorjenja, ki bi preseerala njegovo »vzhičeno« vpetost v vsakokratno situacijo, tako so se tudi mnogi pripadniki SS med svojim služenjem v taboriščih dali na razpolago svojim trenutnim razpoloženjem, kot da bi poleg njihovih hipnih občutij – poleg sadističnih impulzov, trenutkov nagonskega sočutja ali preproste »vzhičenosti« – ne obstajalo v njih nič obstojnega, nobena osebnost, ki bi sploh lahko bila »subjekt« teh počutij. Kajti »kaj sploh ostane od človečnosti človeka, ki se je povsem prepustil razpoloženjem?« (str. 253).

»Banalnost zla« je zato absolutno površinski pojav. V tem je tudi smisel sklepnih besed filma, ki jih scenarij povzema po pismu Gershomu Scholemu: »Sedaj mislim, da ni zlo nikoli 'radikalno', da je samo ekstremno in da nima niti globine niti kakršnekoli demonične razsežnosti. Lahko se razraste in opustoši celoten svet, saj se razširja kot plesen na površini. Upi- ra se mišljenju: kajti misel poskuša doseči globino, iti hoče h koreninan, a ko je soočena z zlom, ne more najti ničesar. To

Njeno poročilo prikaže Eichmannovo osebnost – ali to, kar lahko morda imenujemo »osebnost« samo po analogiji – v drugačni, mnogo bolj bizarni luči. Med procesom je namreč postalo očitno, da je obtoženčeva govorna zmožnost omejena na reproduciranje jezikovnih obrazcev ter da je njegovo notranje življenje – njegovi spomini, duševne reakcije in mnenja – v veliki meri organizirano prav na podlagi teh klišejev.

je 'banalnost' zla« (navajam po pismu G. Scholemu z dne 24. julija 1963, ponatisnjenem v H. Arendt, *Jewish Writings*, New York, 2007). S tem Arendtova ne želi opozoriti le na očitno resnico, da ne bomo med ljudmi nikoli našli »diaboličnega zla«, ki bi, po stari Kantovi definiciji, hotelo zlo samo zaradi zlega samega. Z »banalnostjo zla«, njegovo absolutno površinsko-stjo, ki ne dopušča nikakršne globine ali korenitosti, ima prej v mislih tiste ljudi, ki so se prepustili naključnemu zaporedju govornih situacij ali nihanju svojih razpoloženj ter se s tem odrekli vsemu, kar bi lahko obstalo pod tem tokom kot subjektivnost, osebnost ali preprosta zmožnost mišljenja. Ta odsotnost vsakršne globine, ki bi se v kakšnem drugem času in prostoru kazala kot smešna surovost (priče procesa »si niso mogle kaj, da ne bi pomislile, da je Eichmann klovn«, *Eichmann v Jeruzalemu*, str. 71), je dobila v nacističnem režimu priložnost, da se udejanji in razraste kot uničevalna moč. *Eichmann v Jeruzalemu* zato ni zgodba o nedolžni normalnosti, ki bi jo skušnjava v preobleki »družbenih sil«, kot pravi Zimbardo, speljal na stranpota Zla. To je poročilo o neki nizkotnosti, ki nima sama po sebi niti iniciative niti moči, da bi lahko služila kot njegov izvor, ki pa je prav zaradi svoje absolutne neizvirnosti nujna za njegov obstoj v svetu.

Omajana persona

Film Margarethe von Trotta je seveda umetniški izdelek in ne razprava, zato bi se bilo nepravilno spraševati, kako »interpretira« *Eichmanna v Jeruzalemu* in v kolikšni meri sploh ostaja zvest mišljenju Hannah Arendt.

Vendar kljub temu, da film ni osredotočen na sam proces, je njegovo osnovno vprašanje povsem analogno temeljnemu problemu *Eichmanna v Jeruzalemu*. Margarethe von Trotta namreč poskuša odgovoriti na elementarno vprašanje, kako sprejeti dejanje, ki ga ne moremo spraviti s persono njegovega akterja, in obratno, kako naj akter pojasni tista dejanja, ki se ne ujema z načinom, kako se on sam – kot osebnost, ločena od svojih dejanj – pojavlja drugim ljudem. Ta problem je v filmu zasta-

vljen na več ravneh: prvič, kot Eichmannova navidezna neskladnost z njegovim zločini; drugič, kot problem vloge, ki so jo pri organizaciji holokavsta odigrale vodje judovskih skupnosti, zbrane v »judovskih svetih« (*Judenräte*); tretjič, kot vprašanje Heideggerjeve entuziastične podpore nacizmu v prvih letih Hitlerjeve oblasti; in četrtič, najpomembneje, kot škandal, ki ga je med judovskimi in sionističnimi prijatelji Arendtove povzročil *Eichmann v Jeruzalemu*.

Bodimo natančni: ne gre za problem odgovornosti ali krivde, ki vedno odmisli vse svojstvene kvalitete, bistvene za persono nekega človeka, in obravnavata akterja zgolj kot nosilca abstraktne in nedeljive volje. Film von Trottejeve se ukvarja z vprašanjem, kako se sprijazniti z dejstvom, da je neko dejanje izvršila prav ta osebnost, ki se zaradi vsega tega, kar je, ne ujema s pomenom dejanja. Prav v tem je bil razlog za ogorčenje, ki ga je v Kurtu Blumenfeldu in Hansu Jonasu vzbudilo poročilo Hannah Arendt: kako je mogoče, da je njuna stara prijateljica in politična sopotnica – ta »velika sionistka in izjemna ženska«, kot se je še pred škandalom izrazil Scholem – napisala besedilo, v katerem je inkriminirala judovske starešine ter prikazala resničnega krvnika Judov kot očitno normalno osebnost? In analogno, kako se naj sama Hannah Arendt sprijazni z dejstvom, da je Martin Heidegger, njen filozofski mentor in bivši ljubimec, ponudil Hitlerjevemu režimu svojo mišljenjsko podporo? Ta serija vprašanj se ustavi pri Eichmannu, ki je bil za Arendtovo v nekem smislu mejni primer tega problema: če ni namreč v njem ničesar, kar bi obstajalo pod klišeji vsakokratne govorne situacije, če lahko govorimo o njegovi personi zgolj »po analogiji«, potem je vprašanje skladnosti osebnosti z dejanji pri njem pravzaprav brez smisla.

Toda kako se sprijazniti z očitno krivičnim dejanjem tedaj, ko osebnost njegovega akterja ni prazna? Eden izmed odgovorov, ki jih ponuja film von Trottejeve, je odpuščanje. Hannah Arendt je odpustila Heideggerju zato, ker se ji je njegova persona kazala kot nekaj, česar ni mogla izčrpati niti podpora Hitlerju niti njegov nastopni rektorski govor. Navsezadnje nam že

samo dejstvo, da se težko sprijaznimo s povezavo med nekim dejanjem in osebnostjo njegovega akterja, jasno pokaže, da se nam zdi to persono vredno ohranjati takšno, kakršna je, in da smo ji prav zato tudi pripravljene odpustiti.

Toda težava tega odgovora je v tem, da je brezpogojno veljaven samo znotraj neke zelo omejene sfere, namreč ljubezni. Samo ljubezen je pripravljena odpustiti do te mere, da osebnost ljubljene absolutno in dokončno loči od vseh njegovih dejanj, kot da bi bila opredeljena enkrat za vselej, brez možnosti popravkov in odstopanj, ki bi jo lahko odtegnili ljubezni. To pripravljenost za odpustanje, bistveno za ljubezen, von Trottejeva dobro prikaže v skupnem življenju Arendtove in Heinricha Blücherja, njenega drugega moža. Ko se Blücher poslovil od skupne prijateljice s poljubom na usta, se Mary McCarthy s čudovito ogorčenim obrazom zazre v Arendtovo, ki pa samo skomigne z rameni; in obratno, njuni pogovori o ljubezenski epizodi s Heideggerjem so brezstrastni in *matter-of-fact*, kar pa ne nakazuje distance med njima, temveč razdaljo, ki v njunih očeh ločuje vsa dejanja od ljubljene persone drugega.

Toda filmska različica Hannah Arendt pričakuje, da bo to bistveno ljubezensko pripravljenost za odpustanje našla tudi pri svojih prijateljih, zlasti pri Hansu Jonasu in Kurtu Blumenfeldu. Zdi se mi, da je film von Trottejeve na tej točki precej dvoumen in da se ne izreče dokončno o vprašanju, ali je imela Hannah Arendt v polemikah okoli *Eichmanna v Jeruzalemu* vedno prav. Razplet filma, ki se zaključuje z veličastnim predavanjem, navdušenimi študenti in ponižanjem akademskih nasprotnikov, nam lahko da na prvi pogled misliti, da je Arendtova enkrat za vselej obračunala s škodoželjnimi interpretacijami knjige o Eichmannu. Vendar ko se sooči s tistimi, ki bi si resnično zaslužili njen zagovor in pojasnila, filmska Arendtova presestetljivo molči. Kurta Blumenfelda, ki ji celo na smrtni postelji očita pisanje Eichmanna, poskuša pomiriti z »nič preprirov danes, Kurt«. Ko ji Hans Jonas tik ob koncu filma očita aroganco, slepo vztrajanje pri nemški intelektualni tradiciji in pozabo lastnega judovstva, mu Hannah Arendt roteče odvrne, da je utrujena polemik in da naj že vendar preneha. Toda ta odziva sta očitno umestna zgolj v mejah ljubezni: namesto da bi podala zagovor svoje knjige in tako pomagala prijateljema, da spravita njeno domnevno krivično dejanje s podobo njene persone – kar bi bil edini politični način odgovora Jonasu in Blumenfeldu –, se Arendtova prepusti milosti njunega odpustanja, ljubezni. Lep, tragičen nesporazum – in pomota, ki bi jo težko pričakovali od te filozofinje. In v resnici je ravno na tej točki, kjer je pripo-

vedno najmočnejši, film hkrati tudi biografsko ne povsem verodostojen. Kot piše Elisabeth Young-Bruehl v svoji standardni biografiji (*Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven-London 1982), je pred njegovo smrtjo Arendtova vsaj deloma omilila Blumenfeldov srd nad knjigo o Eichmannu, v filmu pa so pogovori med starima prijateljema večinoma rekonstruirani iz korespondence s Scholemom. Razdor z Jonasom se tudi ni zgodil v tako neposredni in agresivni obliki, kot je prikazan v filmu. Arendtova in Jonas, nekdanja sošolca iz Marburga, sta prekinila stike le za krajši čas, Jonas pa je kasneje – zelo ljubeče – tudi govoril na njenem pogrebu. Vendar osnovna poanta zaključka filma vsaj v primeru Jonasa drži: deset mesecev po objavi knjige je napisal Arendtovi trpko pismo, v katerem je – vsaj po mojem mnenju – prepričljivo pokazal, da filozofinja ni bila vedno pravična v svoji obravnavi vloge Judov v času pred in med vojno. Arendtova ni na pismo nikdar odgovorila in njuno prijateljstvo, kot piše Elisabeth Young-Bruehl, se je lahko obnovilo samo na podlagi tihega soglasja, da se diskusija o Eichmannu ne bo več ponovila. Film se sklone s to odvrnitvijo od Hansa Jonasa, kar je biografsko in pripovedno nazadnje upravičena odločitev. Zdi se, da nam Margarethe von Trotta pravi, da poslednja naloga Arendtove kot avtorice *Eichmanna v Jeruzalemu* ni bila spektakularna prevlada nad anonimnimi akademskimi nasprotniki, javnim mnenjem in poskusom »*character assassination*«, temveč pripravljenost za diskusijo s prijatelji – resničnimi naslovniki njenega političnega mišljenja –, ki bi presejala zahtevo po odpustanju.

Ampak, kakorkoli: poglobljena naloga filma, ki prikazuje življenje nekega duha, je lahko vedno samo v tem, da nas pripravi k novemu branju in obnovljenemu mišljenju. Nič drugače ni s *Hannah Arendt*. Film nam prikaže usodo nekega besedila, ki ga politična ihtavost in nedejavnost razumevanja spremenita v nezaslišano tezo (»Judje so si sami krivi«) ali v top, obvladljiv slogan (»tudi normalni ljudje lahko počnejo zlo«). Svoj namen bo dosegel, če bo pripravil gledalce k temu, da sežejo onkraj teh pripravnih obrazcev k edinstvenemu dogodku, ki je mišljenje Hannah Arendt. A ob filmu se nam bo zastavilo tudi vprašanje, ki smo ga načeli že v uvodu: ali ni nesporazum edini način dramatizacije mišljenja? Ali je lahko zgodba mišljenja karkoli drugega kot zgodovina pomot, nerazumevanja in škandalov, ki mišljenje nujno obkrožijo takrat, ko zapusti svoj lastni prostor in se vključi med dramske persone javnega življenja? To je problem Sokrata, vendar tudi problem, lasten mišljenju Hannah Arendt. ■

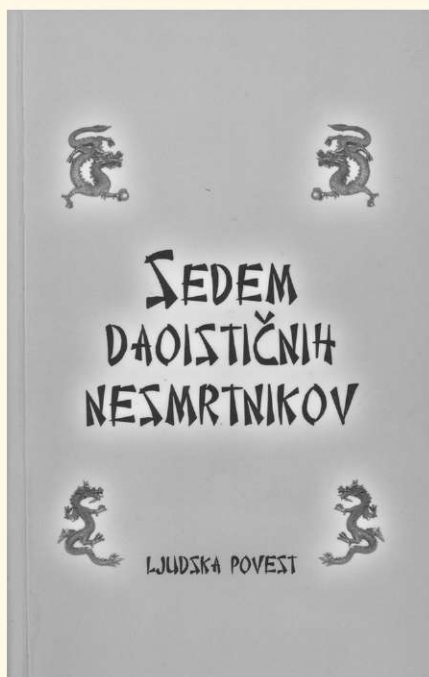
Kitajska ljudska povest: SEDEM DAOISTIČNIH NESMRTNIKOV

Prevod: Peter Amalietti;

Založba Amalietti & Amalietti, 2010;
230 str.

Sedem daoističnih nesmrtnikov je stara kitajska ljudska povest iz dinastije Yuan (14. st.), časa mongolske nadvlade, ko so se pojavili prvi ljudski romani. Zgodba opisuje pot daoističnega mojstra Wanga Chongyanga, patriarha severne daoistične šole »popolne resnice« (quanzhen), ki predaja svoje znanje svojim sedmim predanim učencem – šestim moškimi in eni ženski –, ki jim je usojeno, da postanejo nesmrtniki, ti pa se na svoji poti spopadajo s težavami, ki preprečujejo popolno, intuitivno razumevanje Daa, primarnega absoluta. Čeprav naj bi šlo v povesti za resnične zgodovinske osebnosti iz dinastije Song oziroma Jin (12. stol.), zgodba zamolči čas dogajanja. Čas je postranskega pomena in zgodba bi se prav lahko odvijala tudi danes. Namesto strukturnim podrobnostim se pripoved posveti nekaterim ključnim elementom daoistične misli in njenemu ezoteričnemu delu, notranji alkimiji (neidan), ki pa niso podani v duhu akademskega konceptualiziranja, temveč so aplicirani na osebnem razvoju protagonistov.

Daoizem verjame, da se vse spreminja, a v tej bivanjski dinamiki se človek, še posebno pa notranji alkimist, tako rekoč neizbežno znajde na točkah zastoja – statičnih preprekah (ki so produkt ega) na poti v popolno razsvetljenje in morda celo nesmrtnost. Te prepreke pa so tudi rdeča nit povesti. Slednja je tako več kot le zbirka individualnih zgodb, ki jim je sicer skupno iskanje Daa. Pravzaprav



gre za priročnik, ki opozarja na najpogostejše individualne težave in prepreke, ki se pojavijo na poti do razsvetljenja in nesmrtnosti. Cilj daoistične notranje alkimije, ki je tako rekoč sinonim za daoistično nesmrtnost, je v prvi vrsti raztopitev ega, ki postavlja ovire pred nas. V knjigi najdemo predvsem teoretično (nravno) podlago, ki pogojuje kakršenkoli napredek v notranji alkimiji, ter kopic osebni primerov, ki pokažejo na težavnost alkimistične poti v praksi. Ne bomo pa našli konkretnih alkimističnih navodil oziroma postopkov.

In kdo je pravzaprav nesmrtnik? Nesmrtnik je v širšem pomenu razsvetljena oseba, ki je uspela raztopiti vse spone, ki koreninijo v svetu navezanosti. Prost, kakor jesensko listje, odkriva bisser bivanja v sebi (bit) in postaja samozadosten v absolutnem pomenu besede. Kitajska pismenka xian, ki označuje nesmrtnika, je sestavljena iz dveh pomen-skih delov, od katerih levi predstavlja človeka, desni pa goro. Človeka, torej,

ki je – etimološko gledano – odšel in biva v gorah; »gorovnik« oziroma puščavnik. Gore in gozd so zato pogosta prisposodba v kitajski umetnosti, saj so lahko metafora za kontemplacijo. V ožjem pomenu pa nesmrtnik označuje osebo, katere spiritualno (nesmrtno) telo se bo ultimativno združilo z Daom.

V slovenskem prevodu se je težav na osebni poti alkimista lotil sicer že roman Potovanje na zahod (napisal naj bi ga ravno eden od sedmih daoističnih nesmrtnikov), a povest Sedem daoističnih nesmrtnikov je bolj kratkočasná, bolj nazorna in precej manj odeta v simboliko daoistične religije (daojiao), ki neukega bralca lahko popolnoma zavede – ali odpelje v svet akademskih tolmačenj kitajske literature. A podobno kot v Potovanju na Zahod tudi v Sedmih daoističnih nesmrtnikih ne manjka humorja, ki je za daoizem – za razliko od drugih dveh kitajskih kulturnih stebrov, budizma in konfucianizma – tako značilen.

Povest je zato pisana zelo živo, slikovito in nazorno, kar v bistvu odraža tudi dejstvo, da so v tem času romani nastali preprosto s spojitvijo pisane besede z že obstoječimi zgodbami, ki so se do takrat med ljudstvom prenašale prek ustnega izročila. Romani so lahko hkrati dobro služili za približevanje abstraktnih pojmov daoizma in budizma neuki kitajski množici. Pred tem je bila pisana beseda privilegij izobražencev in njihovih akademskih tekstov, ljudske »banalnosti« in »vraževernosti« pa tam niso našle mesta. Ne glede na banalnost ali globlino knjige, pa bo delo zagotovo po godu tudi vsem, ki radi prebirajo fantazijski žanr ali pa občudujejo kitajsko umetnost nasploh.

Alan Kelher

RAZREDNI SOVRAŽNIK

Režija: Rok Biček;

Scenarij: Rok Biček, Nejc Gazvoda, Janez Lapajne

Igrajo: Igor Samobor, Nataša Barbara Gračner, Tjaša Železnik, Maša Derganc, Robert Prebil in drugi;

Produkcija: Aiken Veronika Prosenč, Janez Lapajne, 2013;

112 min.

Pojavil se je kot izkušeni in podli napadalec. Da preseneti, da šokira in da sproži raznovrstna čustva v ljudeh, ki so vključeni v interakcijo z njim. Pojavil se je Razredni sovražnik. Celovečerni prvenec mladega režiserja Roka Bička, ki je tako kritike kot javnost spretno in zaslužno pridobil na svojo stran. Slovensko filmsko sfero pa dopolnil s kakovostnim izdelkom.

Razredni sovražnik je zasedel že mnoge slovenske kinodvorane; ta filmski izdelek je težko spregledati in tudi prav je tako. Drama naj bi nastala po resnični zgodbi, ki vključuje samomor, odnos dijaki – profesor in veliko različnih čustev. Postavljena je v eno izmed slovenskih srednji šol, v kateri se pojavi novi profesor nemščine, Robert Zupan (Igor Samobor). Oddelek, v katerem prevzame vlogo razrednika, pa kmalu pretrese samomor sošolke Sabine (Daša Cupevski). Razred se v iskanju odgovorov obrne zoper novega učitelja in mu prisodi krivdo za sošolkin samomor (in še za mnoge druge težave, ki jih nekateri dijaki doživljajo v tem obdobju). Nastane neobvladljiva situacija, ki se sprevrže v neargumentirano »vojno« med dijaki in razrednikom, ki vase posrka še celotno šolo in starše dijakov.

Mladi novomeški režiser je ponudil delano, tekočo in dinamično pripoved o



kulminaciji absurda nekomunikacije, ki se pogosto izkaže kot eden največjih problemov v medosebnih odnosih. Poleg tega je vanjo vključil vedno aktualno temo mladostniškega uporništvu ter problematiko medgeneracijskega spopada in nepripravljenosti na medsebojno prilagajanje. Fabula se dotakne tudi vprašanj, kot so težavno sprejemanje smrti, odgovornost za lastna dejanja, odnos do avtoritete, pripravljenost, pustiti pretekla dejanja za seboj in iskanja bistva težav.

Bičku sta pri scenariju pomagala še profilirana slovenska ustvarjalca Nejc Gazvoda in Janez Lapajne. Prvi je z Bičkom tudi v resnici obiskoval isto gimnazijo, v kateri naj bi se pripetil nesrečni dogodek. To dejstvo morda pripomore k notranji dodelanosti zgodbe, ki gledalca vsrka v svojo prikrito temačnost, ki se stopnjuje vse do točke, ko se napetost med dijaki in profesorjem preobrne in kanalizira v neverbalno komunikacijo, kar omogoči nekakšen katarzični za-

ključek za vse akterje zgodbe. Vključitev dialogov v nemščini pri gledalcu dosežejo dodatno napetost in tudi določeno dezorientacijo.

Filmska pripoved želi prek glavnega lika, profesorja Zupana, poudariti nekatere spremembe v današnjem svetu, ki se odražajo v šolskem sistemu. Gre za sistem, ki se prilagaja in celo klanja mladim, manj pa je pozoren na zahteve in stališča učiteljev. Zupan kot predstavnik že skoraj pozabljene in izumrle »stare šole« izpade kot hladnokrvni brezbriznež; z izjavami, kakor »biti dijak ni pravica, je dolžnost«, opozarja na svojo odtujenost od realnega stanja in prevladujočih vzorcev sodobne pedagoške prakse; zato vedno znova izpade zoprni in nesprejemljiv. Njegova poudarjena antipatičnost je efekt, ki ustvarjalcem filma omogoča, da gledalce prisilijo v večkratne preobrate v razumevanju filmske rdeče niti. Toda ravno Zupanov lik je vezivo in fokus zgodbe. Brez razrednika ne bi bilo sovražnika, ne bi bilo krivca v očeh dijakov (brez avtoritete, ki bi prevzela krivdo, bi se krivda namreč utegnila zvrniti nanje), ne bi bilo katalizatorja filmskega konflikta. Nazadnje se izkaže, da se bistvo zgodbe ne suče okoli samomora, temveč okoli profesorja Zupana kot razrednika, ki se na svoj, alegorični in tradicionalno humanistični način (pri čemer se najraje sklicuje na literarno delo in osebni zgled Thomasa Manna) neizkušeni in neposlušni generaciji trudi prikazati težko življenjsko realnost.

Razrednega sovražnika pa ne bi bilo tudi brez dobro izbrane igralske zasedbe. Nataša Barbara Gračner se izkaže kot odlična izbira za vlogo ravnateljice, ki se trudi obdržati status quo na svoji instituciji. Tjaša Železnik kot ne

ravno bistra profesorica športne vzgoje v film vnaša trenutke sproščenosti, ki dinamično oblikujejo celovečerec. Potrebno je pohvaliti tudi mlade igralce v filmu. Nekateri so kot naturščiki, preostali pa kot bodoči igralci, dokazali, da premoremo med slovenskimi filmskimi igralci veliko mladih talentov, ki bodo s tovrstnimi vlogami zelo hitro pridobili potrebna znanja za uspešno nadaljevanje kariere. Igor Samobor pa kot glavni igralec pokaže dolgoletne izkušnje, ki so mu pomagale pri oblikovanju lika Roberta Zupana. Njegova mojstrska interpretacija v gledalcu skozi celoten film vzbuja različne in nasprotujoče si občutke: (straho)spoštovanje, jezo, občudovanje, privlačnost itn.

Dvoumna privlačnost glavnega lika pa ni vse. Dovršena, močna, ponekod surova, vendar v osnovi družbenokritična poanta želi opozoriti na vse večji medgeneracijski prepad, ki ga nihče ni zares pripravljen preseči. Za uspeh filma pa je ključna njegova pazljiva osredotočenost na šolski sistem, saj ga ujame v zaključku neke faze preoblikovanja iz starega, še vedno precej avtoritarnega, v novi, mnogo bolj permisivni model in na inteligen način razkrije njegove protislovnosti. Bičkov prvenec je požel uspeh na minulem Festivalu slovenskega filma, v Benetkah pa prejel nagrado Združenja evropskih in sredozemskih kritikov. Njegova slava se zdaj še povečuje, saj se pojavljajo zainteresirani tuji distributerji. To je še en dokaz kakovosti filmskega projekta, ki bo verjetno še dolgo želel uspehe tako doma kot v tujini. Hkrati pa bo še neodločenega gledalca spodbudil k obisku bližnje kinodvorane, kjer predvajajo Razrednega sovražnika.

Erik Toth

RAZPOTJA

 vse leto
ustvarjajo številni prostovoljci, da vam
lahko brezplačno ponudimo kvalitetno
branje.

**Če vam je naše delo všeč, lahko svojo
podporo izrazite z donacijo.**

**Društvo humanistov Goriške
TRR SI56 0475 0000 1549 723
(Nova KBM)**

Za praznike podarjamo knjige...

**MED PODPORNIKI REVIJE BOMO
IZŽREBALI 5 DOBITNIKOV KNJIG.
Prvi dve podarjamo že konec
decembra!**

Seznam knjig najdete na spletni strani
www.razpotja.si

Knjige poklanja založba  **Modrijan**

Kritika vsegliharstva

Luka Lisjak Gabrijelčič

Nedavno sem na spletnem portalu Časnik.si naletel na pojem vsegliharstvo. Izraz se mi je nemudoma prikupil. Že dlje časa sem namreč iskal besedo, ki bi povzemala tisto značilno posplošeno »kritiko vsega«, v kateri moralna diskvalifikacija elit sovpade z brezbriznostjo ali celo s sovražnostjo do institucionalnih in političnih vidikov medčloveškega sobivanja.

V italijanščini je za takšno zadržanje v rabi pojem *qualunquismo*, ki ga italijanska *Wikipedia* posrečeno definira kot »stališče, ki zavrača ali vsaj namerno ignorira politični vidik življenja v skupnosti (*vivere associato*)«. Za *qualunquismo*, nadaljuje spletna enciklopedija, je značilno »splošno nezaupanje do institucij, strank in drugih političnih subjektov, ki jih dojema kot preveč oddaljene od problemov posameznika ali celo kot škodljive prepreke za njegovo osebno avtonomijo in subjektivne izbire«.

Pojem izvira iz imena popularnega tednika *Uomo Qualunque* (Slehernik), ki ga je v prvih letih po drugi svetovni vojni izdal neapeljski komediograf Guglielmo Giannini. Od prve številke dalje (decembra 1944, le nekaj mesecev po osvoboditvi Rima) je naslovnico časnika krasila karikatura preprostega človeka s transparentom »Abbasso tutti!«, »Dol z vsemi!«. V negotovih povojnih letih, zaznamovanih s pomanjkanjem, političnim vrenjem in polarizacijo množic, je Giannini-jev časnik govoril v imenu »preprostega človeka«, žrtve državne birokracije, političnih elit, levičarskega radikalizma in manihejstva množičnih strank. Norčeval se je iz vsesplošne politizacije, ki je sledila padcu fašizma, in zagovarjal pravico preprostih ljudi, da uživajo v blaženem miru svoje zasebnosti. Pred volitvami v ustavodajno skupščino leta 1946 je Giannini ustanovil lastno stranko, imeno-

vano *Fronta slehernega človeka* (*Fronte dell'Uomo Qualunque*), ki je, nepresenetljivo, postala prvo zatočišče neskesanih fašistov.

Vsegliharstvo je slovenski pojav. Ima naše posebnosti in je reakcija na resnične probleme sedanje in pretekle slovenske stvarnosti. Toda vseeno in prav zato ga lahko imamo za veren prevod pojma *qualunquismo*, ki je bil, prav tako, odraz specifično italijanskih razmer. Kljub različnim okoliščinam namreč oba temeljita na zelo podobnih predpostavkah in služita kot kondenzacija enakega antipolitičnega populizma, ki niha med cinizmom in ogorčenostjo; ima se za radikalno subverzivnega, dejansko pa podpira obstoječe stanje in preprečuje resnično reformistično akcijo. Kljub svoji ljudskosti pa tak populizem v sebi skriva avtoritarne težnje, saj hrepeni po tehnokratski učinkovitosti, ki bi iz medčloveškega sobivanja odstranila politično razsežnost, ljudi odrešila bremena svobode in jim omogočila brezskrbno uživanje v njihovih malih, obvladljivih zasebnih svetovih. Zato ni čudno, da – tako v italijanskem kot v našem primeru – privablja nostalgike nekdanjega nedemokratskega režima.

Vsi so isti!

Trditev, da so vsi enaki, vsi glih, je sestavni del ljudske modrosti. Očitek leti zlasti za politike, a tudi drugi pripadniki

tako imenovanih elit ne morejo ubežati njegovemu očitku: vsi so glih. To slišimo po gostilnah in beremo po spletnih forumih, v za odtenek bolj prefinjeni obliki nas o tem prepričujejo komentatorji v dnevnem časopisju, na televiziji in na radiu. Vsegliharstvo je že vsaj dvajset let del antipolitične propagande na Slovenskem. Pravim propagande, ker je bila ta retorika vseskozi strukturni del vladajočega diskurza; kljub navidezni subverzivnosti je ostajala zasidrana v prevladujoče vzorce, ki so se širili prek medijev in odlično odražali interese vladajočih razredov. Bilo je podporni steber normaliziranega populizma, ki je družbeno predstavo delil na dva dela: na, kot je pisal že Jančar, »tiste zgoraj« in »tiste spodaj«. »Tisti spodaj« venomer nergajo nad »tistimi zgoraj«; a med njimi je nepremostljiva, skoraj ontološka prelomnica.

Vsegliharstvo zanika možnost navpične osi zaupanja, ki bi povezovalo del »tistih spodaj« z delom »tistih zgoraj«. Takšna os bi razbila homogenost obeh horizontalnih skupin, saj bi ju diferencirala na podlagi vertikalnih razmerij interesov, afinitete in solidarnosti. Zanihanje možnosti takšne osi, vztrajanje, da so »tam zgoraj« vsi enaki in da moramo, posledično, tudi »tu spodaj« držati skupaj, kot piške v kokošnjaku, dejansko služi ohranjanju prepada med vladajočimi in vladanimi. Ustvarja predstavo o družbenih in političnih razmerij, ki hromi vsa-

kršno državljansko pobudo. Predvsem pa spodbuja, kot bi dejal Jože Pučnik, pišmevuhovsko mentaliteto, po kateri je itak vseeno, kdo je »tam zgoraj«, saj je znano, da so vsi ena in ista banda, ki ji ne gre zaupati. Principi, kot so odgovornost (v smislu anglosaške *accountability*), državljanski nadzor in čuječnost, ki jo je zgodovinar Moses I. Finley slavil kot glavno demokratično vrlino, izgubijo vsakršno vlogo.

Gvido, sočo stari ...

Vsegliharstvo je način ohranjanja političnega statusa quo. To pa še ne pomeni, da v trenutkih, kot je današnji, ne more izbruhniti v bes proti vsem in vsemu. Kot že tolikokrat, nam pri razumevanju priskoči na pomoč primorski bard Iztok Mlakar.

Njegov »Politik Gvido« je odlična ekzpozicija vsegliharske mentalitete (tu ni važno, ali glas v pesmi odraža mnenje avtorja ali ne: za velike umetnike je značilno, da so njihove stvaritve pogosto modrejše od njih samih). Ironični nagovor »navadnega štronca« (kar lahko, v izogib pohujšanju, prevedemo v knjižno slovenščino kot »preprosti človek«) enemu »od zgoraj« se zaključí z zloveščim opozorilom: »Ahti, Gvido, tist bot, ka človk n'č za j'st več nima, zakolje, kar je v štali, an obj'si na rampin. An pravjo, Gvido, da bo lj'tos str'sno huda zima: zna bet, da tudi zate hmali pride cajt kolin!«¹ Jasno je: gre za alegorično napoved krvavega pogroma.

Nasilni punt, pogrom – to je druga plat

vsegliharstva. Je, na nek način, njegova logična posledica. Vsegliharstvo namreč temelji na dveh protislovnih postavkah: na eni strani občutek prikrajšanosti, prepričanje, kot poje Mlakar, da »eden komandira, drugi mora tiho bet«, da »kar gor posj'rjeste, dobimo mi odspoda u faču«; v isti sapi pa to stanje naturalizira, se pravi, da ga prikazuje kot nekaj, kar je v sami naravi stvari in česar ni mogoče spremeniti: »tako je blo od zmj'rom, kej se če človk l'mentat.«² Občutek krivice, ki nima nobenega kanala za tvorno sodelovanje pri spremembah na bolje, se kopiči in kopiči, dokler nazadnje ne izbruhne v nasilnem in torej – kot bi rekla Hannah Arendt – po definiciji nemočnem besu.

Toda tudi po še tako krvavem puntu je stvarjem usojeno, da se vrnejo na stara pota. Dokler vlada takšna mentaliteta, se bo novi avantgardni kader, ki se ponuji stvari oblikuje na pogorišču starega, prej ali slej usmeril na ustaljene tirnice: »Veš, Gvido, mlad politik je glih tak ku mlado prese: je mičkin, lušken, zlat, ga ni n'kar za en par klobasc; ma hitro pole, ka človk korito v štalo nese, zre di se, usmradi an rata iz njega en velik prasc.«³ In spet smo na začetku. Na eni strani vladajoči »prasci« (tu ni mogoče spregledati orwellsovske metafore!), ki imajo »puhno ret«, na drugi politično brezbrizni preprosti človek, ki prousto dušno priznava: »Ne spoznam se jaz kaj dosti na demokracijo ... od zmerom poznal samo eno sem partijo an to je, sej več, partija od briškule«.

Eni dol, drugi gor

Moja nedavno preminula nona, ki je odrašala v idealizmu primorskega antifašizma, se je rada spominjala besed mladega partizana, ki je po koncu vojne s temi besedami skušal miriti navdušenje vaške mladine nad novimi osvoboditelji: »Ne veselite se preveč, dekleta. Politika je kurba! Ena gospoda dol, druga gor«. Ta uvid je nato ostal temeljni horizont njenega političnega mišljenja; z njegovo pomočjo si je še dolga desetletja pomagala razložiti vse krivice, politične nesmisle, zmote in protislovja, ki jim je bila priča. Podobno kot mnoge generacije Slovencev. A ne gre jim zameriti, saj jim ne izobraževalni sistem ne mediji ne – in to je še zlasti žalostno – kulturna zakladnica naroda niso omogočili dovolj resursov za drugačno razmišljanje. Modrost, povzeta v reku »eni dol, drugi gor«, se je dovolj dobro prilegala zgodovinski izkušnji, da je zavladovala nad imaginacijo naroda: in mu s tem hromila tvorne politične sile in razkrajala njegovo državljansko etiko. Če pomislimo, je v vsegliharstvu neka orientalska, skoraj budistična modrost. Razlike med »tistimi zgoraj« so zgolj utvare. To prepričanje izpoveduje tudi Mlakarjev šanson: »Kapiral sem, da ste konzervativno-liberalni, zadržano radikalni, levo-desne bolj smeri; malčk rdeči an malčk beli, se pravi roza, univerzalni; če je prav gosto, znate bet tud lila pikčasti«. Distinkcije so iluzija, cirkus, karneval; izza tega zastora se nam smehlja temeljno spoznanje: vsi so isti, eni gor, drugi dol – to je vsa resnica. Politični raz-

1 V knjižno slovenščino bomo prevedli takole: »Pazi se, Vid, takrat, ko človek nima več ničesar za jesti, zakolje, kar je v hlevu, in obesi na klin. In pravijo, Vid, da bo letos strašno huda zima: nemara tudi zate kmalu pride čas kolin!«

2 »Eden ukazuje, drugi mora molčati« (...) »kar gor iztrebite, dobimo mi spodaj v obraz« (...) »tako je bilo od vedno, kaj bi človek pritoževal«.

3 »Veš, Vid, mlad politik je ravno takšen kot mlad prašiček: je majhen, lušten, zlat, ga ni niti za par klobasic; toda kmalu potem, ko človek prinese korito v hlev, se usmradi, zre di in iz njega nastane velik prašič.«

ločki, strankarski spori, različni nazorski projekti, križanje interesov, naperi, upi in hrepenenja političnih akterjev: vse je to je le migetajoči privid, *maja*, ki zakriva resnico, da je večno minevanje istega edina stalnost. »Ena gospoda dol, druga gor.« Večno kolo življenja, *samsara*. Resnično razsvetljenje dosežejo le tisti, ki se odtegnejo od sveta utvar in se zazibljejo v blaženo kontemplacijo tega tokokroga ničevosti. Najvišja kasta takšnih razsvetljenih bitij so kajpak kolumnisti in komentatorji (med njimi kraljujejo komentatorji parlamentarnega programa RTV Slovenija), h katerim nižje kaste, še vedno ujete v politične strasti, ki jim onemogočajo nirvano, prinašajo darove v obliki spletnih komentarjev, pisem bralcev in ogorčenih klicev v studio ...

Vsegliharstvo in politična kriza

Ne, niso vsi glih. Resda obstajajo zgodovinski trenutki, ko nobena politična stranka ali struja ni kos nalogam, ki jih prednje postavlja zgodovina: a ta ugotovitev je lahko le posledica premisleka, ki mora pri sebi razčistiti, kaj je tista naloga, ki ji stranke niso kos. In to že samo po sebi implicira politično stališče. Načelna kritika elit in strankarskih struktur je lahko upravičena: gre pač za višjo raven abstrakcije, ki nad razlikami poudarja strukturne podobnosti. A je napačna, v kolikor zapade v pavšalne obtožbe, kjer splošna kritika »noči, v kateri so vse kraje črne« prevlada nad trudom po ugotavljanju razlik, konvergenč in divergenč, strukturnih vzorcev ipd.

Včasih je potrebna tudi radikalna »kritika vsega«. A pri tem potrebno vedno paziti, da ne zdrsnemo, kot je na primeru političnih tekstov Simone Weil rad opozarjal argentinsko slovenski katoliški filozof Milan Komar, v nerealistični

idealizem, iz perspektive katerega je vse obstoječe tako globoko pokvarjeno in degenerirano, da ni mogoče najti nobene zdrave točke, na katero bi se mogla opreti konstruktivna reformistična akcija. Tako piše Komar: »Ko je težnji, živeti po vzorih, ki je globoko ukoreninjena v človeškem srcu, primešano nezanimanje za dano stvarnost, zdrsnemo v tisto značilno sodobno nepozornost do dejanskega stanja, do vsega, kar je od prej in kar ni naše, skratka, do vsega, kar je dano, ki jo spremlja zaverovanost v preureditve, v predruženja, v prevrate, v to, kar bi moralo biti v smislu naših obrazcev ne glede na to, kar stvarno je. V razpravi Simone Weil o duhovnem stanju francoskega kmečkega življa človek zamašče kako porabno osnovo, ki bi bila že od prej. Vse je zgrešeno, vse negativno, zato je treba vse preurediti in reorganizirati. To je ista miselnost, ki jo najdemo pri Cankarjevem Martinu Kačurju.« Kadar takšna perspektiva ne pripelje, kot pri Kačurju, do obupa in resignacije, vodi bodisi v leve in desne revolucije bodisi v slonokoščeni stolp moralne večvrednosti: in ni mogoče spregledati tesne povezanosti obojega.

Zgodi se, tudi v demokratičnih in liberalnih državah, da postane celoten politični sistem disfunkcionalen, da se strankarstvo sprevrže v prazno formo, ki ni več sposobna predstavljati dinamične raznolikosti družbenih interesov. To se je v zgodovini pripetilo pogosteje, kot si mislimo: ZDA pred in po t. i. progresivni dobi (1890–1920), Španija v obdobju »restavracije« v drugi polovici 19. stoletja, francoska tretja republika, Nemčija v zadnjih letih weimarske republike, Italija – no, Italija skozi večji del svoje zgodovine. Napetost, ki jo ustvarja takšna situacija, pogosto privede do vzpona av-

toritarnih populizmov ali se izteče v raznorazne diktature. A ne nujno. Ne vem, ali smo se tudi mi, tukaj in zdaj, znašli na tej krhki brvi med »pogosto« in »ne nujno«; vem pa, da je vsegliharstvo – pa naj se kaže kot dremez ali kot delirij – utež, ki jo moramo čim prej odvreči.

Vsegliharstvo je namreč del mentalitete, ki pomaga vzdrževati stanje politične disfunkcionalnosti, včasih skozi dolga obdobja. Povojni italijanski politični sistem je desetletja životaril prav po zaslugi omenjenega cinizma, ki je omogočal njegovo reprodukcijo. Niti izvrstna satira strankarskega karnevala, ki je cvetela na njegovih robovih, tega ni mogla spremeniti. In velika državljanska prebujanja, ki je spremljala tožilsko akcijo »čistih rok« med leti 1992–1994, se je nazadnje iztekla v še bolj disfunkcionalno »drugo republiko«. Deloma prav zato, ker se je ustavila pri moralnem ogorčenju, ki je sicer zmoglo zrušiti stari strankarski sistem, a brez vsakršne vizije, kako dalje. Ni čudno, da je na njegovem pogorišču kmalu vzniknil karizmatični postmoder- ni avtoritarizem, ki je Dragu Jančarju služil kot ena od spodbud za znameniti pojem »cinična distanca« (*Egiptovski lonci mesa*, 1995).

Prepričanje, da »so vsi enaki« je na široko odprlo vrata nekomu, ki ni bil enak ostalim: imel je namreč širši nasmešek, globljo denarnico in bil, na splošno – mnogo slabši. Novi obraz, pač, »mičkin, lušken, zlat« ... Edina sprememba, ki jo je vsegliharstvo zmožno, je pogon negativne spirale.

Če se poslužim nekoliko oguljene besedne zveze: vsegliharstvo nikoli ni del rešitve; vselej je del problema. Je sam temelj, na katerem sloni problem. Če podremo temelj, se bo omajal tudi problem. Kladiva v roke! ♦

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

OBRAZEC NAJDETE NA:
www.razpotja.si/donirajte

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

Društvo humanistov Goriške,

XXX. divizije 13a, 5000 Nova Gorica

Davčna številka: 93277628

