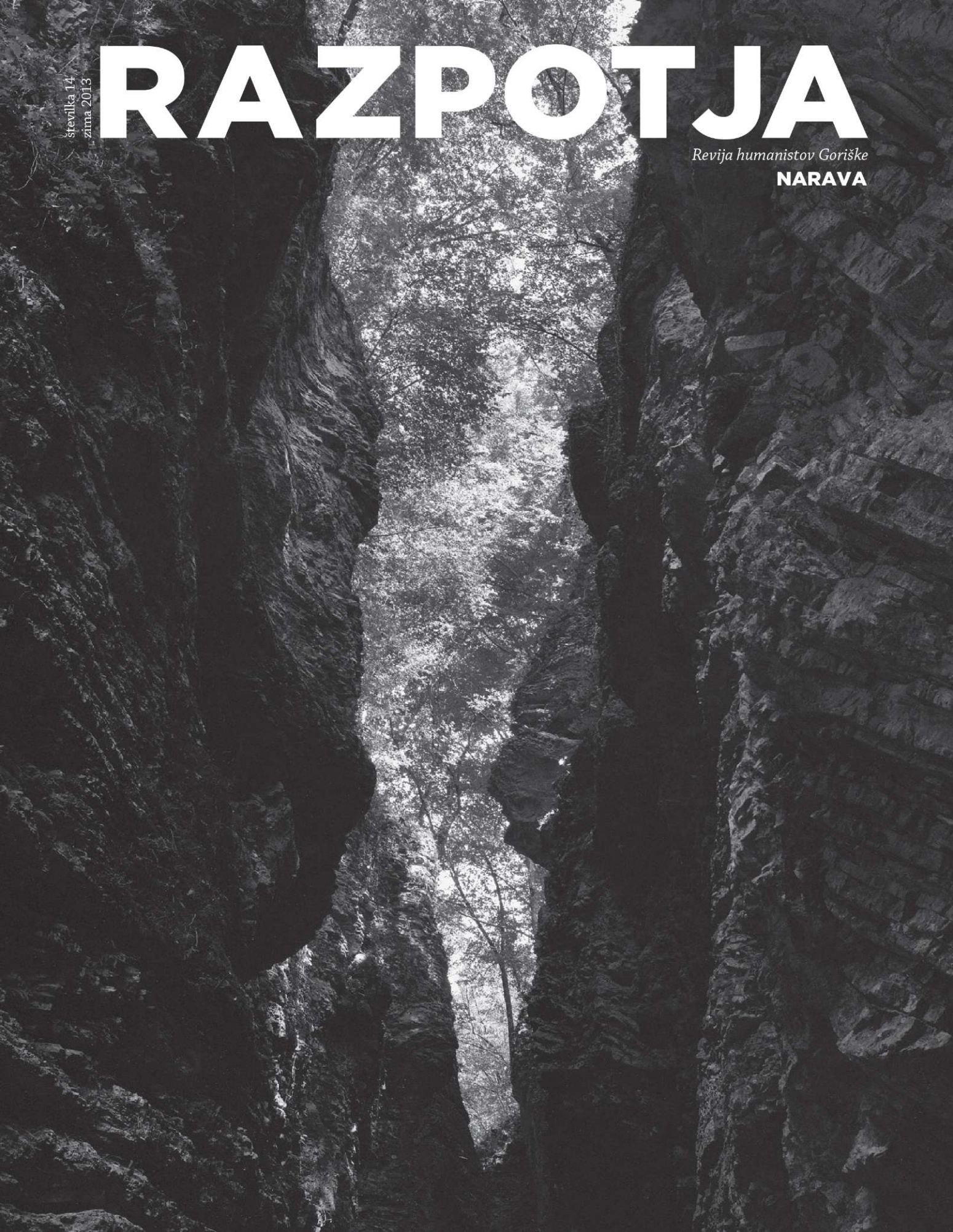


številka 14  
zima 2013

# RAZPOTJA

*Revija humanistov Goriške*

**NARAVA**





*Na naslovnici je detajl s fotografije iz serije Krog Goric goriškega fotografa Jerneja Humarja.*

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**



luka.lisjak-gabrijelcic@razpotja.si

### Narava – »Kaj je v imenu?«

Neapeljski komik Antonio De Curtis, znan pod umetniškim imenom Totò, je kljub množični priljubljenosti šele po smrti doživel priznanje svojega ustvarjalnega genija. V neprestani denarni stiski je bil namreč primoran sprejeti vsako vlogo, ki se mu je ponudila – tudi v najbolj cenjenih filmih. Med režiserji je bil priljubljen, ker je znal oživeti še tako zanič scenarij. Njegov adut je bila improvizacija. Soigralci so ga iz istega razloga sovražili. Nikoli namreč niso vedeli, kdaj bo iztiril iz zapisanega dialoga in začel nizati najbolj nore asociacije. Kot mojster italijanskega jezika je žongliral z različnimi slogovnimi, zemljepisnimi in zgodovinskimi plastmi, ki tvorijo njegovo bogato besedišče, in z njihovim prepletanjem ustvarjal nepredvidljivo bizarne komične učinke. Dinamika, ki poganja Totòjev humor, je nasičenost pomenov, ki izvira iz (pre)obilne tradicije; ta sicer služi kot neskončni vir ustvarjalnosti, a njene nosilce istočasno, paradoksalno, potiska v brezplodno izolacijo medsebojnega nerazumevanja. Izvrstna parabola kulturne stvarnosti sodobne Italije! Totò ustvarja absurd tako, da najrazličnejše potencialnosti jezika poveže v eno samo nekonsistentno celoto. S to brbotajočo jezikovno gmoto se nato najraje sooča s sogovorniki, ki uporabljajo suhoparni birokratski žargon ali malomeščanske floskule. Z njimi se spušča v zapletene, groteskne nesporedne, na katere se kopičijo novi in novi zapleti, ki se nikdar ne razrešijo. Totòjevi liki nikoli ne delijo istega sveta s sogovorniki. To jim omogoča anarhično svobodo, a jim istočasno preprečuje tvorno sodelovanje s soljudmi.

Kaj ima to skupnega z naravo? Precej. Naš pojem »narave« sestavljajo mnogo-

tere plasti različnih jezikovnih rab: od grške filozofije do sodobne znanosti je dolga pot in na vsaki etapi nam je ostal košček nekonsistentnega semantičnega mozaika. Soočeni smo z zgodovinsko posredovanim preobiljem pomenov, zaradi katerega bodisi kakor Totò v isti sapi blebetamo povsem navzkrižne stvari ali pa se, kakor njegovi sogovorniki, zatekamo v osiromašeno scien-tistično latovščino. Banalen problem, če ne bi prav področje, ki ga tradicionalno imenujemo »narava«, postalo prvovrstno politično vprašanje. Če prav pomislimo, je to srhljivo. Politika je namreč področje, kjer zoperstavljene reprezentacije pogosto – praviloma – zasenčijo resnične probleme. »Resničnih problemov« se pravzaprav sploh ne da artikulirati mimo te igre, iz katere nihče ne pride cel. A tokrat si ne moremo privoščiti, da nam igra zrcalnih identifikacij, ki usmerja politiko, ujeta v logiko kulturnih bojev, zamegli pogled na realnost, ki na nas pritiska v obliki podnebnih sprememb ali potrebe po radikalnem premisleku ustreznosti pravnih orodij, ki smo jih podedovali od tradicije, glede nadzora nad genskim zapisom. Ne glede na nianse je zahodni pojem narave vselej služil kot označevalec ločenosti – nečesa, kar je neodvisno od človeka, bodisi kot njegovo drugo bodisi kot njegova podstat – ter ustaljenosti. Danes se obe kategoriji pred našimi očmi drobita. Ali bomo kot kultura in kot civilizacija kos izzivom, ki so pred nami, je v veliki meri odvisno od tega, ali bomo znali ustrezno izkoristiti ogromno znanstveno in intelektualno dediščino, ki jo imamo na voljo. Toda pri tem se moramo najprej zavedati, da je ta dediščina razpršena, da je ne strukturira nobena dokončna vednost – in da nam prav to omogoča, da se je poslužujemo selektivno, s previdnim, pragmatičnim odbiranjem. Vsak poskus uniformirane vizije bi nas obsodil na nemočno shizoidno blebetanje.

SPREMLJAJTE  
REVIJO RAZPOTJA  
NA SPLETNI STRANI  
[www.razpotja.si](http://www.razpotja.si)

IN NA DRUŽABNIH  
OMREŽJIH  
[facebook.com/razpotja](https://facebook.com/razpotja)  
twitter: @Razpotja

MNENJA, KOMENTARJE IN  
ODMEVE NA TRENUTNO  
TEMO POŠLJITE NA  
[urednistvo@razpotja.si](mailto: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 14 zima 2013

### *narava*

- 04** Peter Lukan **Narava kot spremenljiva danost**
- 09** Jernej Rejc **Konec modernega mita o naravi**
- 13** Alan Kelher **Kako naravna je medicina**
- 18** Sanjay Seth **Družba, narava in bogovi: esej o konstituciji in omejitvah moderne vednosti**
- 23** Erna Strniša **Moja družina in ostale živali**
- 26** Matija Jančar **Pujsi, psi, konji in krave na zatožni klopi**
- 30** Andrej Vončina **Odnos do živali skozi judovsko-krščansko prizmo**
- 34** Jure Kralj **Svetost (ne)živega**
- 38** Jaka Fišer **Podnebne spremembe in ideološke podmene sodobne ekologije**
- 42** Bojan Dolinar **Zanikanje globalnega segrevanja – lažni skepticizem**
- 46** Liam Henegham **Ekologija medveda Puja**

### *komentar*

- 50** Aljoša Kravanja **Neverna leta**
- 51** Miha Kosovel **Razočaranje in politika**

### *refleksija*

- 52** Kaja Teržan **Zakaj imaš, narava, zelene lase?**

### *goriška*

- 58** Miha Kosovel **Goriško tromestje – priložnost in nuja**

### *glosa*

- 60** Aleš Maver **Modro-rumeni poker**

### *kavarna evropa*

- 61** Lena Scheidig **Kde domov mŕj?**

### *kultura*

- 67** Katja Perat **Dežela pesnikov in kmetov**
- 71** Francesco Condello **Televizijska serija – roman novega tisočletja**

### *recenzije*

- 74** Renato Podbersič: **Povojno nasilje na Primorskem**
- 76** Big Sur

### *marginalije*

- 77** Luka Lisjak Gabrijelčič **Anatomija neke dekadence – Državlanski eseji Alojza Ihana**

**\*IMPRESSUM** Razpotja številka 14, letnik IV, zimska 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:** Marša Marušič, Katja Pahor • **Fotografija na naslovnici:** Jernej Humar (roketaj@gmail.com) • **Ilustracije:** Katja Pahor • **Fotografije na straneh 4-49 so dostopne pod licenco Creative Commons Attribution-Share Alike na spletni strani commons.wikimedia.org. Ilustracija na strani 54 je dostopna pod isto licenco na flickr.com** • **Lektura:** Aljoša Kravanja, Luka G. Lisjak, Erna Strniša • **Naklada:** 1.500 izvodov • **Leto izida in natisa:** december 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](http://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](http://www.dhg.si).



# Narava kot spremenljiva danost

Peter Lukan

»Z naravo se ni za igrat',« reče možakar na televizijski priredbi prav v trenutku, ko se lotim pisanja tega prispevka. Razlaga, kakšno škodo povzroča plaz v bližini njegove hiše, ki se je začel nevarno premikati zaradi močnega deževja. Enako bi lahko (in najbrž tudi je) izjavil kakšen komentator v zvezi z neurjem Kleopatrina, ki je pustošil po Sardiniji in je tudi ena od novic dneva. Mislim, da je ta vidik narave, njena uničevalna moč, danes, v informacijski dobi, še posebej v ospredju, saj izvemo malodane za vsako poplavo, potres, neurje z drugega konca planeta. Poleg tega nad nami ves čas visi grožnja globalnega segrevanja. Ob tem imajo nekateri precej moralistične prve asociacije, češ narava nas kaznuje zaradi naših grehov oziroma, z modernejšimi besedami, zaradi našega pohlepnega, izkoriščevalskega, egocentričnega in do narave brezobzirnega ravnanja. Zlasti pojav globalnega segrevanja je iz tega vidika nekaj novega, saj zgle-da, da ima nanj – za razliko od klasičnih naravnih nesreč – velik vpliv človek s svojo dejavnostjo.

Meja med pojmom naravnega in družbenega se vse bolj zarisuje, in sicer prav v smislu, da postaja tako imenovano naravno dogajanje na našem planetu vedno bolj odvisno od tako imenovanega družbenega dogajanja. Veliko živalskih vrst, kot na primer polenovke, kite in sviloprejkice, je človeštvo s svojim izkoriščanjem skoraj iztrebilo in s tem prišlo do točke, na kateri se je moralo odločiti, da jih bo umetno vzdrževalo. Enako velja na primer za volkove v Sloveniji – dosežena je bila točka, ko bi jih lahko iztrebili, danes pa ima večina volkov na Slovenskem svoj identifikacijski čip. Veliko živalskih vrst se je izognilo izumrtju ravno zato, ker jih je človeška vrsta že prej »posvojila« (Noetova barka je kar dobra prisposoba za to).

Kaj pristnega torej ostane pojmu narave, ob tem ko človek ne prestando širi svoj vpliv po planetu in po malem tudi že izven njega? V besedilu, ki sledi, se bom pojmu naravnega približal iz več strani, z razmišljanji o odnosu med naravnim in nekaterimi drugimi pojmi – nenaravnim, nadnaravnim, družbenim,

genetskim, tehničnim. Vse to se pogosto zoperstavlja pojmu naravnega.

## Naravno, nenaravno, nadnaravno

Ali je naravno zgolj to, kar je od človeka nepovzročeno in običajno? Aristotel je naravo opredelil v odnosu do tehnike, do predmetov, ki jih je izdelala človeška roka in so nečemu namenjeni. Naravne stvari, kljub temu, da po njegovi definiciji niso delo človeških rok, v sebi vseeno nosijo nekakšen namen, vendar ne nujno v smislu človeškega namena, kot se Aristotelu običajno pripisuje. Lahko bi raje rekli, da človek pogosto uspešno projicira svoje namene na »predmete« narave (sadeži, les, reke in jezera itd.) in je zaradi tega lahko marsikdaj gledal nanje, kot da »obstajajo ravno zanj«. Prav v tem ujemanju človeških namenov in pričakovanj z nekaterimi dogajanja v naravi lahko vidimo vzrok za antropomorfizacije narave, ki so se pogosto dogajale v zgodovini – od naravnih božanstev v vlogi priprošnjikov za dobro letino do kaznovanja za človeške grehe v monoteističnih religijah, kjer so naravne katastrofe pogosto sredstvo kaznovanja. Tudi tako čudovit pojav, kot je polarni sij, se je v srednjem veku – odvisno od barve – interpretiral kot napoved kazni za človeške grehe.

Narava pri Aristotelu pomeni po eni strani stalno spreminjanje, po drugi strani pa nekaj, kar ima svoj lastni notranji razvoj, svoje gibanje k dovršitvi. Zato v njegovi misli skoraj vse, kar odstopa od predvidljivega razvoja, pomeni nekaj nenaravnega. Da je njegovo razumevanje naravnega vezano na pravilnost nekega dogajanja, postane jasno, ko ima v primeru nekaterih pojavov težave, kako naj se opredeli, ali gre za nekaj naravnega ali nenaravnega. Ko na primer razpravlja o nespolnem razmnoževanju organizmov, ima po eni strani ta pojav za deviacijo, ker ne gre za običajni potek oploditve in delitev na spole med organizmi, kot je bil antični grški človek vajen. Po drugi strani je bilo že v njegovem času znanih kar nekaj primerov organizmov, ki so se razmnoževali na takšen način. To ni bil ravno pogost, a tudi ne povsem redek pojav. Zato ga je po drugi strani štel za naravnega. Tudi pojav dvojčkov je zanj primer nečesa nenaravnega, napake v naravnem delovanju, čeprav tudi to ni tako zelo redek pojav (morda je pa tedaj bil redkejši). Drugačne, redkejše,

**Narava predstavlja nek okvir naših danosti, ki jih je neobhodno treba upoštevati, pa naj bo to pri novih tehničnih odkritjih, globalnem segrevanju in naravnih katastrofah ali našem genetskem zapisu. Je pa res, da se z odkrivanjem in poskušanjem meje danega v naših perspektivah znova in znova zarisujejo vedno nekoliko drugače in s tem tudi narava spreminja svoj obraz.**

vrste »spačkov« Aristotel z lažjim srcem označi za nenaravne. Atribut naravnega je pri njem tako gotovo v dobri meri temeljil tudi pogostosti nekega pojava.

Danes je pogostost oziroma rednost dogajanj, ki jih ne povzroča človek, še vedno lastnost dogajanj, ki jih štejemo za naravna, recimo menjava letnih časov v zmerno toplem pasu. Danes spadajo v to kategorijo seveda tudi pojavi iz območja tehnike, čeprav tam prej govorimo o normalnem delovanju. Pogostost je včasih kriterij za »naravno« tudi v družbi, čeprav se pojem družbenega pogosto postavlja v nasprotje z naravnim. Bolj uveljavljen je pojem normalnega, ki je v človeškem svetu nadomestil pojem naravnega sredi 19. stoletja s pozitivizmom oziroma, točneje, prodorom statistike v družbene vede (povezan je bil z uvedbo normalne krivulje v družboslovju). Včasih se pojma še vedno uporabljata kot sinonima. Pogost argument proti homoseksualnosti je, da je to nekaj nenaravnega. Po drugi strani se zagovorniki istospolnih zvez večkrat sklicujejo na biologe, ki proučujejo pojav homoseksualnosti pri živalih. Pojav ni ravno redek, zato deluje kot dober protiargument trditvam o nenaravnosti homoseksualnosti. Najbrž je približno tako redek kot pojav dvojčkov. Enostaven test za to je, če se vprašate, ali poznate več dvojčkov ali homoseksualcev. Razlika v številu najbrž ni velika.

Tako, kot je nujen pogoj za nenaravnost nekega pojava njegova relativna redkost, podobno velja za nadnaravno. V preteklosti so številne redke dogodke šteli za nadnaravne; predvsem je to veljalo za naravne katastrofe. Te so bile pogosto antropomorfizirane tako, da so bile interpretirane kot jeza kakšnega božanstva. »Z bogovi se ni za igrati,« je nekoč najbrž bilo množično prepričanje. V neteističnem razumevanju sveta ima narava pogosto še vedno svoje mesto kot višja oziroma od človeka močnejša entiteta, s katero imamo opravka kot skupnost, kot nekaj, v odnosu do česar smo človeštvo.

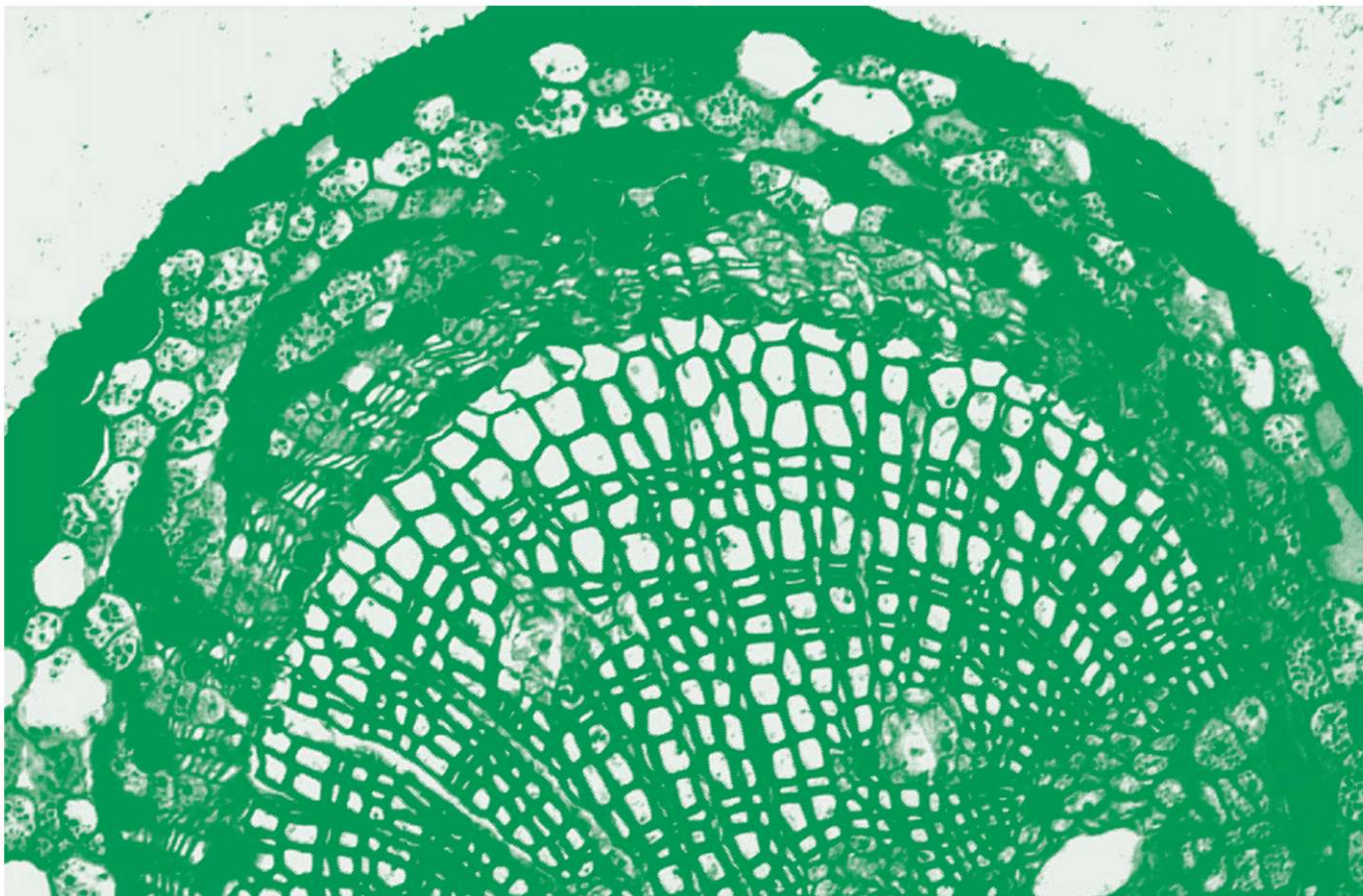
Danes, ko imamo tako dober dostop do informacij in veliko poslušamo o naravnih katastrofah, to potencira nepredvidljivo in destruktivno plat narave. Po drugi strani pa statistike kažejo, da se je v zadnjih 100. letih število naravnih katastrof pribli-

žno potrojilo. Tudi redka nepredvidljiva dogajanja, ki pa imajo za nas velik pomen, so »narava«, včasih pa so bili pojmovani prej kot nekaj nadnaravnega. Recimo pojav s prostim očesom vidne supernove v Galilejevem času, ki je pomagal spremeniti prepričanje o tem, da je nebesni svod nespremenljiv. Danes se eksplozije supernov opazujejo s močnimi teleskopi – so torej znan pojav in zato nekaj naravnega v smislu običajnega, čeprav je res, da jih s prostim očesom ni mogoče videti (tako močne supernove so v pisani zgodovini zabeležene samo tri).

### Kultura, genetika in naravno

Ko se pojem naravnega uporablja v povezavi s človekom, se ga pogosto postavlja v odnos do pojma kulture ali družbe. Obstaja kar lep delež ljudi, ki dajejo prednost naravnemu pred umetnim, to je nečim kulturnim ali tehničnim. Tudi ta meja postaja danes bolj zabrisana, kot je videti na prvi pogled. Veliko se govori o genetsko pridelani hrani, kar ima praviloma negativen prizvok, za razliko od tako imenovane bio hrane. V resnici ima tudi že takšen poseg, kot je križanje sort, značaj primitivnega genetskega inženiringa, le da za to ni potreben laboratorij. Vendar je za preverjanje uspešnosti neke sorte potreben isti »laboratorij«, kot je bil potreben nekoč, namreč realne človeške življenjske razmere. Te so pokazatelj, ali neka sorta »funkcionira« ali ne, v smislu, da je odpornejša na škodljivce, da ni škodljiva človeku in tako naprej.

Bio izdelki so od običajnih generičnih boljši v tem, da so prvi času gojenja manj ali pa sploh niso izpostavljeni umetnim substancam in so zato v nekem smislu skladnejši s človeškim metabolizmom, medtem ko to za večino masovno pridelane hrane ne velja. Temu najbrž ne gre oporekati; vprašanje na tem mestu pa je, kaj dela neko stvar za bolj naravno od druge. Zakaj je naravno boljše oziroma, kaj v tem primeru pomeni, da je nekaj bolj naravno? Zakaj smo glede tega večinoma konservativni? Križanje rastlinskih sort se prakticira v poljedelstvu že od časov antike. Skozi stoletja se je tako nabralo kar nekaj vrst pridelkov, ki so produkt človeške kulturalizacije rastlin, ki se uporabljajo za prehrano. Zato se v primeru pridelave hrane tudi



govori o »kulturah«. Krompir, ki so ga gojile zgodnje civilizacije v Ameriki, je drugačen od tega, kar dobimo danes na domačem vrtu, čeprav izhajajo iz njega. Skupnega prednika ima na območju današnjega južnega Peruja in severne Bolivije. S križanji je sorta pridobila na odpornosti, spremenila pa je tudi nekatere svoje značilnosti. Korenje, ki je danes paradigmatični primer zdrave zelenjave, je včasih imelo precej drugačen zgled in okus. Danes običajno oranžno korenje je nastalo na Nizozemskem v 17. stoletju, prej je bilo rumeno ali rdeče. Do videza, ki ga poznamo danes, je prišlo s križanjem sort.

Zgleda, da je glavna razlika v tem, ali gre za počasne posege v poljedelske kulture, ki imajo ustrezen čas, da se uveljavijo, ali pa za hitre in množične posege, ki imajo običajno za cilj večji zaslužek velikih korporacij in njihovo nadvlado na trgu. Če bi razvoj na področju poljskih kultur vodila zaupanja vredna stroka, ki bi vključevala tudi zainteresirano javnost in bi svoje načrte javno razgrnila, potem bi najbrž tudi razkol med »genetsko predelano« in bio hrano ne bil tako neprijetno zevajoč. Kar je pri vsem skupaj izvor »umetnega«, je morda prav – člo-

veški pohlep.

Ali so geni nekaj naravnega, biološkega ali družbenega, kulturno pogojenega? Kot biološka podstat so geni gotovo pojmovani kot nekaj naravnega, vendar je veliko vprašanje, ali je nanje mogoče vplivati tudi z načinom življenja, ki je seveda zelo odvisen od družbenih okoliščin. Nekateri raziskovalci menijo, da je ta vpliv znaten, čeprav je to v genetiki še sorazmerno neuveljavljena paradigma. Jasno je, da lahko v primeru izrednih razmer pride do takšnega vpliva: na primer pri izpostavljenosti radioaktivnemu sevanju, vendar gre v tem primeru za ekstremne in redkeje primere sprememb, ki se jih označi kot mutacije. Resnično vprašanje je, koliko na gene vplivata okolje in način življenja – to ostaja za sedaj odprto vprašanje. Za kajenje medicinska stroka priznava, da vpliva na mutacije DNK. Ker je kajenje kulturna razvada, gre pri kadilcih za stalen vpliv kulture, ki pa najbrž ni tako velik.

V tem kontekstu je dokaj zanimiv tudi že omenjeni primer dvojčkov. Raziskave so pokazale, da za rojstvo dvojajčnih dvojčkov obstaja dedna nagnjenost, medtem ko za enojajčne dvojčke



to ne velja. Variacije v deležu novorojenih dvojčkov po deželah tako obstajajo samo pri dvojajčnih dvojčkih, delež enojajčnih dvojčkov pa je enakomeren povsod po svetu in znaša okrog 3 odstotke. Zgleda, da je delež dvojajčnih dvojčkov vpisan v genetsko kulturo ljudstev, medtem ko je delež enojajčnih dvojčkov naključen dogodek v tem smislu, da je neodvisen od okoliščin.

Delitev na naravno in družbeno zbledi tudi, če pogledamo način organizacije nekaterih vrst živali. Mravlje in čebele na primer poznajo delitev dela, kar jo mi imamo za izrazito družbeno potezo. Veliko živali gradi bivališča, kar vključuje – lahko bi rekli – tudi neko osnovno tehnično spretnost. Oboje bi lahko označili kot nekaj umnega, po navadi pa se to označi kot nek družbeni element v naravnem dogajanju. Lahko bi obrnili perspektivo in rekli, da je naš način organizacije družbe nekaj dokaj naravnega, vendar imamo morda preveč zamisli oziroma variant kako organizirati družbo, da bi katera od teh različic bila bolj naravna od druge. Lahko se pa o tem prepiramo. V tej obrnjeni perspektivi je tudi človek del narave in družbenost kot taka naravni pojav, ki je očitno precej pogost tudi pri živalih.

### Narava in tehnika

Še najbolj ostra se zdi razmejitev naravnega v odnosu do tehničnega. Znanost se je s svojim razvojem odmaknila od tega, kar je naravno, in v smeri tega, kar je iz vidika vsakdanjega življenja neobičajno in izjemno v smislu tehnike. Če so se prve fizikalne teorije ukvarjale s tem, kar je v našem svetu stalnega, namreč gibanje planetov, način padanja predmetov na Zemlji in podobno, se je kasnejši razvoj fizikalnih teorij začel vedno bolj ukvarjati z razlago dogajanj, ki so jih šele prinesle nove prakse. Lep primer tega je razvoj teorije elektromagnetizma, ki je za svoja dognanja potrebovala veliko eksperimentalnega dela in ne zgolj opazovanja narave kot astronomija. Naravoslovje je v tem smislu vedno bolj tudi »tehnoslovje«, saj poleg narave proučuje in razvija tudi tehniko. Seveda se je potem sčasoma zgodil prenos teh izjemnih odkritij v vsakdanje življenje – in tako nekako pridemo do informacijske dobe.

En vidik nasprotja med naravo in tehniko odraža razliko med procesi, ki jih je človek že uspel ponovljivo zmanipulirati in tistimi, ki jih še ni. To je gotovo ena od ločnic, ki je pri tehniki v odnosu do narave ostrejša kot pa pri kulturi, kjer gre bolj za nekakšno mehko »vpreženje« naravnih procesov. Paradigmatični primer tehnike so gotovo vse električne naprave. In vendar se tudi na področju elektrotehnike začenja vedno bolj govoriti

o uporabi alternativnih materialov. Razvijajo se elementi elektronskih vezij s pomočjo bioloških snovi – ravno odsek za fiziko Univerze v Novi Gorici se med drugim ukvarja z razvojem polprevodnikov z biološko osnovo, kar je sicer velika novost. Po drugi strani se tehnološki prijemi vedno bolj uporabljajo v tradicionalno bioloških disciplinah. Uveljavlja se področje biotehnologije, ki se med drugim ukvarja z gojenjem celičnih kultur, ki lahko proizvajajo neko določeno snov za potrebe farmacije. Na nekaterih živalih se delajo poskusi z namenom vzreje človeku koristnih celic, na primer kožnih. Morda pa ste kdaj tudi že zasledili kakšne slike miši, ki jim na hrbtu raste pravo pravcato človeško uho. Razmišlja se o »umetnih« drevesih, ki bi lahko trošila več ogljikovega dioksida za fotosintezo in s tem zmanjševala delež tega toplogrednega plina v zraku. In tako naprej. V takšnih razvojnih prebojih se klasična meja med tehniko in naravo briše, biološke procese se pogosto samo povzroča in usmerja, odvijajo pa se »sami od sebe«, kot se za naravne procese spodobi. Narava tako dobiva tudi pomen nečesa, lastnega mikroskopskemu svetu, in je lahko v tehnoloških novostih prisotna tudi »od znotraj«.

Jasno je, da tehnika (in posredno družba) deluje na pogon naravnih bogastev: nafte, zemeljskega plina, rečnih in vetrnih tokov, radioaktivnega razpada prečiščenih naravnih radioaktivnih elementov. Če bi ta zmanjkala, se tudi tehniki ne bi pisalo dobro, vsaj dokler še nismo razvili elektrarn na jedrsko fuzijo, ki bodo predvidoma imele za več milijard let zalog goriva. To zavedanje je še premajhno, saj naša tehnološka civilizacija velikokrat daje vtis vsemogočnosti. Tudi prevodni materiali, ki se jih uporablja v elektrotehniki, so kovine, katerih nahajališča je bilo sprva potrebno najti. Kar je pri tem »naravnega«, je porazdelitev naravnih bogastev po planetu, ki ima pogosto velike posledice za družbena dogajanja. Države, ki imajo naravna bogastva, bodisi diktirajo mednarodne odnose bodisi so ravnno zaradi tega žrtve večjih izkoriščevalskih tekmecev. Tako je recimo v Kongu, ki ima več kot polovico vseh svetovnih zalog koltana, rude, ki se uporablja za visoko kvalitetne majhne kondenzatorje v prenosnih telefonih. Praktično vsi nosimo nekaj koltana v svojih žepih.

Predpogoj tehnike je tako še vedno narava s svojimi bolj ali manj ugodnimi okoliščinami. Tehnika je nekakšna oblika samopomoči človeške skupnosti, ki izkorišča ugodne pogoje v naravi, da se zaščiti pred njenimi manj prijaznimi platmi. Tudi ta človeška nagnjenost k samozaščiti je precej naravna. Manj prijazna plat narave so kdaj tudi drugi ljudje.

## **Predpogoj tehnike je še vedno narava s svojimi bolj ali manj ugodnimi okoliščinami. Tehnika je oblika samopomoči človeške skupnosti, ki izkorišča ugodne pogoje v naravi, da se zaščiti pred njenimi manj prijaznimi platmi.**

### **Vesolje kot del narave ali narava kot del vesolja?**

Je vesolje narava? Prve asociacije ob besedi »narava« najpogosteje priključijo slike prostranih gozdov, travnikov, potokov, ki tečejo skoznje, jezer, gora, snežnih pokrajin, morij, pisanih naravnih reliefov, ki se kopajo v soncu – a po drugi strani tudi naravnih katastrof. Vse te podobe polnosti se navezujejo na naše bivanje na Zemlji. Kako pa je z našo neposredno bližino, z nam najbližjim delom vesolja? Je narava pojem, ki je omejen samo na naš planet? Ali bi rekli, da je naše osončje del narave? In če ni, kakšen naziv si zasluži? Najbrž kar »vesolje« kot nekaj radikalno drugačnega, morda nadnaravnega?

Vesolju je v smislu slikovitosti težko reči, da je narava, ker ima v primerjavi z biološkim svetom na Zemlji tako enostavno strukturo. Veliko praznine, kup bolj ali manj enakomerno posejanih zvezd, okrog pa njih planeti, katerih odkrivanje je v zadnjem desetletju eksponentno naraslo (še nekaj let nazaj je bilo znanih okrog 200, danes nekaj preko 1000 eksoplanetov). Vsega skupaj je po izračunih v povprečju 7 delcev na kubični meter. Skoraj nič. In vendar v dogajanju Zemljinega kroženja po osončju prihaja do nekaterih pravilnosti, ki vodijo do pojavov, ki jih smatramo za naravne. Recimo dež meteoroidov okrog 11. avgusta, tako imenovani perzeidi, so najbolj znan primer prehoda Zemlje skozi območje v vesolju, ki je pogosteje posejano z manjšimi trdnimi telesi. Še očitnejši primer je pojav letnih časov zaradi nagnjenosti Zemljine osi glede na tir kroženja. Sončeve pege, ki so območja povečanih izbruhov in magnetnih polj na Sončevem površju, imajo posledice tudi za dogajanje na Zemlji (povečano sevanje). V povečanem številu se pojavljajo periodično, v približno 11-letnih ciklih. Podobno nekateri kometi prihajajo skozi naše osončje v rednih ciklih.

Tako je po eni strani vesolje kot precej prazen prostor in s tem za naše predstave oziroma morebitna doživetja v prvi osebi nekaj nenaravnega, po drugi strani pa so nekateri periodični pojavi, ki iz tega prostora prihajajo v takšni ali drugačni obliki do Zemlje, del naravnih dogajanj, ki so kot takšna ciklična. Vendar lahko ravno s pomočjo tehnologije in preko raziskovanja tudi v vesolju spet vidimo neko polnost na nebu, ki je v mestih ob pogledu v nebo ni več videti, saj se večine zvezd ne vidi zaradi svetlobnega onesnaževanja. Če samo pomislimo

na katere od slik s teleskopa Hubble, se nam tudi vesolje zdi zelo polno. Tako je vesolje s svojimi pojavi v naših mislih vse bližje biološki raznovrstnosti, ki jo najdemo na Zemlji, čeprav gre še vedno za »kup praznega prostora«. Ena od takšnih presenetljivih in vse prej kot dolgočasnih dognanj astronomije zadnjih let je recimo to, da večina zvezd v vesolju ni »samih«, temveč krožijo v tandemu druga okrog druge. Naše sonce je v tem pogledu izjema.

Tudi »vesoljska narava« pozna svoje naravne katastrofe, kamor spadajo trki večjih objektov z Zemljo. Tudi na tem področju ima narava še vedno svojo redko izjemno destruktivno plat. Tako kot v zemeljsko naravo je tudi v »vesoljsko naravo« človek že začel posegati. Po eni strani smo si v orbiti pred kakšnima dvema desetletjema zgradili vesoljsko postajo, po drugi pa z vedno boljšimi teleskopi popisujemo in poskušamo razumeti razvoj vesolja. S tem poznavanjem človek spet odpira možnosti svojih manipulativnih posegov. Po letu 2000 se je recimo začelo intenzivno raziskovanje in popisovanje Zemlji nevarnih objektov, ki jih je danes okrog 1400. To so objekti v velikosti nad 100 km, katerih izračunan tir naj bi šel zelo blizu Zemlje (natančneje: manj kot 19,5 razdalj med Zemljo in Luno). Še leta 2000 bi bil svarilni čas pred padcem takšnega objekta na Zemljo samo nekaj ur, danes pa je zaradi spremljanja teh objektov občutno daljši, čeprav tudi manjši med njimi še vedno prispejo neopaženi in lahko povzročijo precej škode, kot je bil na primer tisti v Rusiji pred kakšnim letom dni.

Naravno najbrž ostaja predvsem tisto samodejno, pa naj bo običajno ali ne, krotko in razpoložljivo za tehniko ali neukrotljivo in uničevalno, predvideno ali nepredvideno. Vsekakor narava predstavlja nek okvir naših danosti, ki jih je neobhodno treba upoštevati, pa naj bo to pri novih tehničnih odkritjih, globalnem segrevanju in naravnih katastrofah ali našem genetskem zapisu. Je pa res, da se z odkrivanjem in poskušanjem meje danega v naših perspektivah znova in znova zarisujejo vedno nekoliko drugače in s tem tudi narava spreminja svoj obraz. Kar je nekoč bilo redko in nenaravno ali nadnaravno, je danes pogosto že običajni del naravnih dogajanj. Zato je en možen način razumevanja narave, da je to spremenljiva danost. ● Foto: John Alan Elson

# Konec modernega mita o naravi

Jernej Rejc

**Ideja narave kot prvobitne, celostne in neodvisne entitete, ki je ločena od sveta človeka, se je izoblikovala šele z začetkom moderne dobe. Kot produkt znanstvenih diskurzov narava predstavlja temelj modernega mita, na katerem sloni konstitucija sodobnega kapitalističnega in imperialističnega sveta ter odnosov neenakosti in izključevanja. Sodobne biotehnologije in informacijske tehnologije pa zabrisujejo ustaljene ločnice med naravnim in človeškim, zato se nam postavlja vprašanje, če z ontološkimi kategorijami kot sta narava in kultura sploh še lahko razumemo svet, ki sta ga močno zaznamovali in spremenili znanost in tehnologija.**

Zgodovinar in filozof Michel Foucault je v svoji analizi izvora humanističnih znanosti opisal pomemben epistemološki prelom, ki se je zgodil v 18. stoletju. Ta premik v »zahodni« misli označuje začetek obdobja modernosti in s tem začetek »dobe človeka«. Če sta bili prej narava in človeška narava trdno povezani v enotnem diskurzu, z nastopom modernosti človek kot suvereni, enotni subjekt in nosilec vsega znanja nima več svojega mesta v naravi. Zasede namreč dvoumno, če ne kar protislovno pozicijo, saj hkrati postane subjekt in objekt svoje lastne vednosti.

Treba je poudariti, da se je skupaj s porajajočim se humanizmom oblikovalo tudi polje ne-človeškega. Narava kot kategorija je nastala skupaj z rojstvom »modernega človeka«, ki je samega sebe ustvaril v razlikovanju do stvari, objektov in zveri. Kot pravi sociolog in antropolog Bruno Latour, modernost označuje nov režim, revolucijo v času, ki ustvarja dve ločeni ontološki polji: človeški svet (kultura) in ne-človeški svet (narava). S tem se tudi popolnoma ločita reprezentacija stvari (znanost) in reprezentacija ljudi (politika, oblast).

Vzpostavitev modernega ustroja v 17. in 18. stoletju zaznamujeta pojav nove oblike politične oblasti in discipliniranje vednosti. Oba projekta sta imela iste cilje: selektivnost, normalizacija, hierarhizacija in centralizacija. Te štiri operacije so jedro nove disciplinarne oblasti, ki je bila sprva usmerjena v nadzorovanje teles posameznikov, s časom pa se je prelevila

v nov režim, ki ga Foucault imenuje bio-oblast. Bio-oblast se pojavi kot koherentna politična tehnologija modernega sveta, njen cilj pa je nadzorovanje in upravljanje življenja celotnega družbenega telesa oziroma celotne populacije. S tem se oblast vzpostavi in izvaja na ravni življenja samega, hkrati pa služi kot pomemben mehanizem, ki omogoča razvoj kapitalističnega sistema. Z discipliniranjem vednosti se v modernosti dokončno oblikujejo posamezne znanstvene discipline, ki z normalizacijo in homogenizacijo znanja izključijo druge sisteme vednosti, označene kot napačno znanje ali neznanje. V tem procesu so se discipline povezale v hierarhično organizirano polje vednosti, ki ga imenujemo znanost.

Oblast in znanost pa sta diskretno ločeni le navidezno. Po mnenju Michela Foucaulta je vednost inherentno povezana z oblastjo. Odnosi oblasti ne morejo obstajati brez vzajemne konstitucije določenega polja vednosti, prav tako nobena vednost ne more obstajati, ne da bi hkrati predpostavila in ustvarila odnose oblasti. Vednost je moč, da definiramo »druge«, in s tem tudi sredstvo za njihovo nadzorovanje, regulacijo in discipliniranje. Znanost je politika z drugimi sredstvi, pravi Bruno Latour.

V modernem navideznem ločevanju narave in kulture ter znanosti in politike se skriva represivni učinek razsvetljenstva. Binarna logika je elementarni princip klasifikacije, s katerim znanost kategorizira svet ter služi kot instrument za vzpostavljanje hierarhije in odnosov neenakosti. Kot sta zapisala sociologa Max Horkheimer in Theodor Adorno, je projekt razsvetljenstva od nekdaj zasledoval cilj, da z razumom in védenjem ljudem odvzame strah in jih postavi za gospodarje nad demistificirano in odčarano naravo.

## Poetika in politika narave

V vsakem govoru o naravi se skriva ideja o človeškem subjektu, ločenem od naravnega objekta, in o predobstoječi, enotni naravi, ki je ločena od družbe in kulture. Skozi to razlikovanje je človek oblikoval dvojen, protisloven odnos do narave. V modernem svetu je narava na eni strani reprezentirana kot nekaj, iz česar nam je civilizacija omogočila pobeg, na drugi strani pa beg nazaj k naravi predstavlja možnost za preseganje vseh bremen in tesnob civiliziranega življenja.

Dihotomna zveza kultura/narava je ključni temelj moderne epistemologije. Tu gre predvsem za idejo človeške nadvlade in prilastitve narave, ki je globoko zasidrana v »zahodni« misli. Odnos med naravo in kulturo je osnovni dualizem, na katerem slonijo vsi drugi mehanizmi razlikovanja, prisvajanja in izključevanja. Taki dualizmi predstavljajo osnovne sestavine teorije in prakse gospostva nad vsemi, ki so označeni kot »drugi«, in katerih naloga je zrcaljenje jaza. Projekt modernosti je izoblikoval več označevalcev meja, ki jih lahko imenujemo tudi »konstitutivni drugi«: nebelci, ženske in živali skupaj tvorijo medsebojno povezane kategorije »drugosti«, ki zamejujejo in ustvarjajo moderni svet, a so hkrati iz njega izključene. Poleg tega je tudi življenje samo razdeljeno v dve ločeni sferi: bios, ki označuje človeško, politično in etično življenje ter zoe, ki se nanaša na živalsko, ne-človeško življenje. Iz te distinkcije filozof Giorgio Agamben izpelje idejo »golega življenja«, ki se nahaja na mejah etičnega in političnega, zaradi česar si oblast vzame pravico, da si ga podreja in ga tudi uničuje. Dualizem *bios/zoe* je eno od tistih kvalitativnih razlikovanj, na katerih je »zahodni« svet zgradil svoj diskurzivni imperij in upravičil prisvajanje in izkoriščanje vsega, kar je umeščeno v polje »golega življenja«, ne-človeškega, naravnega.

V tradicionalni znanosti je narava pojmovana kot vir ali surovina za proizvodnjo kulture, ki jo znanost odkriva in preučuje, tehnologija pa uporablja in predeluje. Biologinja in zgodovinarica znanosti Donna Haraway zato naravo v rokah dominantnih diskurzov in oblastnih struktur razume kot sistem produkcije in reprodukcije, ki mu vlada hierarhična delitev dela, v kateri so rasne, spolne in razredne neenakosti naturalizirane v operativne sisteme izkoriščanja. Kot zelo močan simbol narava omogoča ustvarjanje kategorij nasprotij, kot so civilizirano/primitivno, moško/žensko, meščanstvo/delavstvo in pomaga ohranjati razlikovanje rase, spola in razreda. Donna Haraway je izrecna kritičarka te problematične diskurzivne konstrukcije narave kot »drugega« v zgodovini kolonializma, rasizma, seksizma in razrednega gospostva. Pravi, da je narava predvsem *topos*, v smislu retorične topike oziroma občega mesta. Hkrati je tudi *trópos*, podoba, konstrukcija, artefakt, gibanje, premestitev. Narava je kompleksna mešanica resničnih fenome-

nov, konvencionalnih retoričnih figur in politične fikcije, ki jo znanost simultano preučuje in ustvarja. Kot je pokazal Bruno Latour s svojimi antropološkimi raziskavami tehnouznanosti, so znanstvena dejstva bolj kot univerzalne entitete družbene kategorije, ki so skonstruirane in sfabricirane v laboratorijih skozi kompleksen proces, ki vključuje ljudi, živali, stroje, tekste, lingvistične izjave itd. To pomeni, da je narava za nas ustvarjena kot fikcija in kot dejstvo skozi tehnouznanstvene prakse v določenem času in prostoru, zato ne more obstajati pred svojo konstrukcijo. Treba je poudariti, da človek ni edini akter pri ustvarjanju entitet v znanstvenih diskurzih. Narava je rezultat sodelovanja ljudi ter drugih organskih in tehnoloških ne-ljudi. Narave v tehnouznanstvenem svetu ne moremo razumeti ločeno od tehnologije, globalnega toka kapitala in posledično odnosov politične moči. Sodobna tehnologija in globalni trg denaturalizirata in spreminjata vse v fleksibilno stvar strateških odločitev in mobilnih reproducijskih procesov, ki celoten svet preoblikujejo po podobi blagovne produkcije. Življenje je postalo odprto za različne oblike intervencij in sprememb, pri čemer narava, modelirana skozi kulturne prakse in tehnologijo, postaja popolnoma umetna. Lahko potemtakem sodobni svet sploh še razumemo z modernimi, na razsvetljenstvu temelječimi premisami o naravi in kulturi, znanosti in družbi? Morda se moramo dokončno odpovedati modernemu mitu o naravi, ki jo je mogoče odkrivati, spoznavati in izkoriščati. Narava ni tekst, ki bi ga bilo mogoče brati s kodi matematike in biomedicine. Narava ni fizični prostor, esenca ali »drugi«, ki nam služi ter ponuja izvor in celovitost. Odpovedati se moramo romantični ideji o vračanju nazaj k prvobitni, enotni in nepokvarjeni naravi, saj se nimamo kam vrniti. Potrebujemo drugačno epistemološko optiko in drugačne metafore za razumevanje našega odnosa do narave in »drugih«, ki ne bi bile odnos prisvajanja, paternalistične in kolonialistične zaščite ter hierarhične nadvlade.

### Nikoli nismo bili moderni

V »zahodnih« tradicijah se nekateri dualizmi vztrajno ohranjajo, zato še vedno poskušamo razumeti svet skozi neprijetne dihotomije, kot so jaz/drugi, duh/telo, kultura/narava, moško/

**1** Z izrazom tehnouznanost Bruno Latour opisuje prepletenost oziroma implozijo znanosti in tehnologije ter hkrati opozarja na njuno umeščenost v širše polje družbenih odnosov, kulturnih praks in zgodovinskih okoliščin. Znanost in tehnologija nista diskretni in nevtralni kategoriji, ampak vse vključujeta tudi kapitalizem, vojsko, kulturo, vsakdanje življenje itd.

žensko, civilizirano/primitivno idr. K temu ključno pripomoreta kapitalizem in globalizirana ekonomija, ki sta pravi stroj za reprodukcijo rasnih, spolnih, kulturnih in razrednih razlik in njihovo poblagovljenje za namen dobička. Danes živimo v protislovnem, globaliziranem svetu razvitega kapitalizma, ki se razteza preko meja nacionalnih držav, ki je brez centra, a vendar hegemonski, ki je mobilni in fleksibilni, a hkrati fiksen in lokalni. Kot sistem je nelogičen, inherentno nasilen in neusmiljen ter s tem usmerjen v samouničenje. Hkrati je brez konca in zavezan samoohranitvi. Ta sistem ustvarja paradoks hkratnih kontradiktornih učinkov: homogenizacijo blagovne kulture in potrošništva spremlja izrazita strukturalna neenakost, multikulturalizem kot marketinško strategijo spremlja rasna stratifikacija in naraščajoči rasizem, enakost spolov spremlja spolna segregacija.

Ta svet so korenito zaznamovala in spremenila družbena razmerja znanosti in tehnologije. Informacijske znanosti in biotehnologije ustvarjajo naravno-tehnične objekte vednosti, v katerih je razlika med organizmom in strojem popolnoma zbrisana. Z razvojem novih medijev, internetom, nanotehnologijo, novimi tehnikami človeške reprodukcije, kloniranjem, gensko spremenjenimi organizmi, ksenotransplantacijami itd. se radikalno spreminja princip resničnosti modernega sveta. Biološki organizmi so postali biotični sistemi – vrsta komunikacijskih naprav. V našem formalnem poznavanju organskega in tehničnega, organizma in stroja, ni več nobene temeljne, ontološke ločnice. Znanost in tehnologija sta zamajali meje med kulturo in naravo, organskim in neorganskim, človekom in strojem, človekom in živaljo, rojenim in ustvarjenim, resničnim in navideznim. Dualizmi, ki sestavljajo temelje moderne ontologije, se sesuvajo sami vase.

Bruno Latour jedro teh protislovij locira v dveh procesih, ki služita kot podstat moderne konstitucije sveta. Na eni strani imamo proces epistemološkega očiščevanja in ločevanja sveta na kulturo in naravo. Na drugi strani pa imamo proces mediacije, povezovanja in hibridizacije, ki ustvarja kolektive ljudi in ne-ljudi oziroma omrežja, ki jih Bruno Latour imenuje *narave-kulture*. Paradoks tehnološkega sveta je v tem, da proces epistemološkega očiščevanja samo prikriva dejstvo, da znanost v praksi ne more izpolnjevati načel svoje lastne dualistične paradigme in sama ustvarja hibride, ki premoščajo ločnice med naravo in kulturo in s tem tudi meje med znanstveno in politično reprezentacijo. Modernost pravzaprav nikoli ni nastopila in zato nikoli nismo bili moderni. Proces ustvarjanja hibridov

je vedno potekal nekje v ozadju, a zaradi učinkov, ki jih ima tehnološka na naše vsakdanje življenje, statusa hibridov – pošasti, ki jih ne moremo uvrstiti ne v naravo, ne v kulturo – ne moremo več prezreti. Hibridi nas spremljajo na vsakem koraku in nas opozarjajo, da obstajajo alternative modernemu mitu o naravi in da si lahko zamišljamo bolj radikalno in eksperimentalno demokracijo, ki poleg ljudi vključuje tudi ne-ljudi.

Če se z etnografsko radovednostjo razgledamo po svetu, lahko vidimo, da ideja o enotni naravi, ki bi bila nekakšna resnična enotna podlaga, na kateri se oblikujejo različne kulture, še zdaleč ni univerzalna. Antropologa Philippe Descola in Gísli Pálsson navajata vrsto primerov »ne-zahodnih« kultur (če jim sploh lahko tako rečemo), ki jih narava preprosto ne zanima, ker niso izoblikovale ostrega razlikovanja med ljudmi in stvarmi. Skupnost Achuar Jivaro iz gornjega porečja Amazonke na primer dojema večino živali in rastlin kot osebe, ki živijo v lastni družbi in s posebnim socialnim vedenjem vzpostavljajo odnose z ljudmi. Določene živali so sorodniki moških, medtem ko so kultivirane rastline razumljene kot sorodnice žensk. Podobno je tudi pri skupnosti Makuna, prav tako iz gornje Amazonije, za katero je človeštvo le ena od oblik življenja, ki sodeluje v širši skupini živih bitji, ki jih povezujejo enotna pravila vedenja. Skupnost Chewong iz malajskega deževnega gozda ljudi ne ločuje od rastlin, živali in duhov. Skupnost iz lagune Morovo na Solomonovih otokih pa organizmov in ne-živilnih komponent svojega okolja ne razločuje od človeške družbe.

Ne gre za to, da bi te skupnosti enostavno združile družbeni in naravni svet v enega, ta distinkcija jih preprosto ne zanima. Sveta si pač ne predstavljajo razdeljenega v dva kolektiva, od katerih je samo eden (kultura) političen, medtem ko je drugi (narava) izključen iz javnega govora, oblasti, institucij, politike in človečnosti. Te skupnosti ponujajo idejo povezovanja ljudi in ne-ljudi v enoten kolektiv s politično identiteto. Zato jih ne moremo več razumeti kot različne kulture, ki imajo svoj lasten pogled na univerzalno, enotno naravo, ampak kot narave-kulture, kolektive ljudi in ne-ljudi, ki iščejo lastne strategije skupnega življenja.

V naravah-kulturah se živali, rastline in mikrobi, ki smo jih nekoč tlačili v kraljestvo *zoe*, z biografskim in političnim življenjem pojavljajo skupaj z ljudmi v kraljestvu *bios*. Gre za območje stika, kjer so se meje med kulturo in naravo porušile. Tu ljudje skupaj z drugimi bitji ustvarjajo skupne ekologije in soustvarjene niše – mreže brez osrednjega diktata, ki jih naseljujejo različni ustvarjalni akterji.

### Kiborgi in sopotniške vrste

Da bi lahko razumeli to kompleksno zgodbo sobivanja, soevolucije in utelešenja medvrstne družbenosti, si je Donna Haraway zamislila entitete, kot sta *kiborg* in *sopotniške vrste*, s katerimi poskuša združiti človeško in ne-človeško, organsko in tehnološko, karbonsko in silikonsko, kulturo in naravo na nepričakovane načine. Gre za metafore, s katerimi lahko razmišljamo o naših telesih, o naši subjektivnosti in o našem odnosu do drugih bitij v tehnoloških svetovih. Nove tehnologije in novi mediji stalno izzivajo ustaljene ideje o tem, kaj pomeni biti človek, in spreminjajo tudi obstoječe moralne in etične okvirje razumevanja človeškega življenja. Enotnost humanističnega subjekta je eksplodirala v mrežo različnih diskurzov in praks. Hierarhične dihotomije »našega« in »drugega« so se začele spreminjati in se ne nanašajo več na dialektični model nasprotij, ampak na bolj dinamičen, nelinearen in nepredvidljiv vzorec, ki sestavlja linijo notranje protislovnih možnosti. Naša tehnologizirana telesa so bolj kot kdajkoli prej umeščena v polje nadzora bio-oblasti, a hkrati predstavljajo možnost alternativnih subjektivnih pozicij. Ena od takih je kiborška subjektivna pozicija.

Donna Haraway pravi, da smo vsi mozaiki, himere, steoretizirani in sfabricirani hibridi stroja in organizma, na kratko kiborgi. Kiborg je kibernetični organizem, križanec med strojem, človekom in živaljo, bitje družbene stvarnosti in hkrati fiktivni tvor. Kiborg je utelešenje fikcije in živete izkušnje, ki gradi našo družbeno in telesno stvarnost. S to metaforo Harawayeva oblikuje dve hipotezi. Prvič, da je prišel čas, ko lahko nehamo iskati izgubljene korenine, nekakšno organsko celovitost in naturalizirane identitete. Drugič, da se nam s kiborgom, ki je napol stroj, napol živo bitje, ki živi v napol naravnih in napol umetnih svetovih, ponuja možnost na novo rekodirati človeško telo in radikalno izpraševati konstitucijo sodobne družbe. Odnos med organizmom in strojem predstavlja nenehen mejni spopad v tradiciji zahodne znanosti in politike, tradiciji rasističnega, na moški nadvladi slonečega kapitalizma, tradiciji prisvajanja narave kot vira za proizvodnjo kulture in tradiciji reproduciranja sebe prek odsefov drugega. Nasprotno pa kiborški svet odraža živete družbene in individualne stvarnosti, v

katerih ljudi ne plašijo njihovo sorodstvo z živalmi in stroji ter njihove večne delne identitete in protislovna stališča. Kiborg ne išče novite identitete in zato ne ustvarja antagonističnih dvojic brez konca in kraja. Kiborg je figura, ki lahko živi v kontradikcijah, v naravah-kulturah in opozarja na vzpon zgodovinskih hibridnosti, ki naseljujejo naš svet.

Kiborg predstavlja samo enega od sorojencev veliko večje družine sopotniških vrst. Če sta dihotomiji subjekt/objekt in kultura/narava vezani na patriarhalne, ojdipovske družinske pripovedi, označujejo sopotniške vrste nov sistem sorodstva, ki povezuje ljudi z njihovimi ne-človeškimi »drugimi«. Gre za razširjeno idejo skupnosti, ki priznava tvornost tudi ne-človeškemu subjektom, kot so živali, rastline in bakterije. Človeška narava, kot pravi antropologinja Anna Tsing, je odnos med več vrstami. Sopotniške vrste pripovedujejo zgodbo o soustvarjalnih odnosih, v katerih noben od partnerjev ne obstaja pred vzpostavitvijo odnosa. Sopotniška vrsta ne more biti ena sama, vedno morata biti vsaj dve, da nastane ena. To povezovanje pa tudi nikoli ni dokončno. To so zgodovinsko specifični, nepredvidljivi in spremenljivi odnosi, ki ustvarjajo narave-kulture.

Kritike znanosti in njene konstrukcije narave ne moremo osnovati na podlagi še vedno trajajočega verjetja v kulturo. Podobno kot ideja enotne narave je tudi koncept enotne, nominalizirane kulture lahko nevaren, slabšalen in diskriminatoren. Antropologinja Lila Abu-Lughod opozarja na inherentno lastnost kulture, da s tendenco po esencializaciji in naturalizaciji razlik vzpostavlja hierarhične odnose oblasti in ohranja distinkcijo med »nami« in »drugimi«. Izven premis razsvetljenstva in modernosti dihotomije kot je kultura/narava izgubijo svojo konstitutivno, opozicijsko vsebino. Oba člena binarnega para se sesujeta drug v drugega. Če pokukamo izza tega dualizma, se nam odpre povsem nova intelektualna krajina, kjer stanja in snovi zamenjajo procesi in odnosi. Če izvzamemo naravo in kulturo, nimamo več »nas« in nimamo več »drugega«. S tem tudi ne-ljudje niso več samo objekti, ampak aktivni subjekti pri izgradnji sveta. S tega stališča si lahko zamišljamo novo politiko, ki združuje vse v progresivno sestavo skupnega sveta, kjer ne razlikujemo več med kulturo in naravo, politiko in ekologijo. ●

2 Izraz kiborg (*cyborg*) sta bob zori vesoljske tekme leta 1960 iz besed kibernetični organizem (*cybernetic organism*) skovala Manfred Clynes in Nathan Kline, da bi označila hibrida med človekom in strojem, ki bi lahko preživel v zunajzemeljskem okolju.

3 Metafora himere se nanaša na starogrško mitološko bitje himero iz Likije, ki je opisana kot hibrid leva, koze in kače.

# Kako naravna je medicina?

Alan Kelher

**Medicinska vednost se danes še vedno dojema predvsem kot nekaj objektivnega, kot nekaj, kar temelji na opazovanju narave in kar je zatorej neodvisno od kulture in družbe. V zadnjih nekaj desetletjih je postalo jasno, da je medicinska vednost, tako kot vse druge oblike vednosti, družbeni konstrukt. K temu spoznanju so posredno ali neposredno pripomogli mnogi misleci in gibanja, od Marxa, Parsonsa, Foucaulta, feminističnih gibanj, pa do sodobnejših sociologov, kot sta npr. Berger in Luckmann. Začetki tovrstnega spoznanja pa segajo do poljskega zdravnika Ludvika Flecka, ki je postavil temelje tovrstnemu preučevanju medicine. V tem pogledu nam sociologija zdravja in bolezni, ki je plod sociologije znanja, lahko razkrije konstrukt tovrstnega mišljenja in pomaga razumeti, kako medicina producira, ne pa zgolj odkriva vednost.**

## Sociologija vednosti in medicina

Po besedah Kevina Whita (glej *An Introduction to the Sociology of Health and Illness*) sociologija vednosti izhaja iz klasične sociologije Émila Durkheima, ki je pokazal, da koncepti, s katerimi operiramo v svetu (prostor, čas, teža, masa in sila) niso refleksije narave, temveč socialne organizacije v družbi. Tako je tudi znanstvena vednost družbeni produkt. Ta pogled je kasneje razvil poljski zdravnik Ludvik Fleck, ki je to spoznanje apliciral na medicino in empirično dokazal, da medicinsko znanje lahko razložimo z družbenimi termini. In ker je medicinska vednost torej produkt specifičnih družb, so tudi bolezni, infekcije in telo produkti politike, ekonomije in kulturnih dejavnikov. Flecka zato uvrščamo med pionirje sociologov zdravja in bolezni, sociologijo zdravja in bolezni pa lahko vidimo kot poddisciplino sociologije znanja. Iz sociologije zdravja se je kasneje razvil pristop socialnega konstruktivizma, ki tako temelji na sociologiji medicinske vednosti.

Vendar pa se medicinska sociologija in tudi medicinska zgodovina ne ukvarjata od nekaj z medicinsko vednostjo, saj so to razširitev polja preučevanja »ovirale« tri okoliščine. 1) Me-

dicinsko znanje se je zdelo sociologom samoumevno, zato so svoje študije raje posvečali medicinskemu napredku in razvoju, njenim dosežkom, razvoju kliničnih institucij in pa biografijam velikih zdravnikov, ki so pustili pečat v razvoju medicine. 2) Po drugi strani je medicini kot delu naravoslovnih znanosti pripadal epistemološko privilegiran položaj, zato postavke medicine v primerjavi z drugimi niso bile odprte za sociološko raziskovanje. Še več: zaradi svojega epistemološko privilegiranega položaja in zavoljo napredka je bilo bolje, da se je medicina distancirala od družbenega; torej, bolj ko je bila abstrahirana od človeških odnosov, bolj je bila znanstvena in s tem tudi učinkovita. In tretjič, ker so se bolezni posledično dogmatično dojemale kot naravni objekti, je bil sociološki prispevek k njihovem razumevanju in preučevanju omejen na epidemiologijo. Ko so našteje ovire končno padle, se je sociologija (socialno-konstruktivistična smer) osredotočila predvsem na tri cilje. 1) Preko analogije je želela pokazati, da medicinska vednost ustreza drugim oblikam družbene vednosti, pri čemer bi razkrila tudi njeno družbeno naravo. 2) Želela je predstaviti kontekstualne elemente, ki vplivajo na razvoj medicinske misli – kar so v svojih raziskavah pokazale tako zgodovinske kakor antropološke raziskave medicine – in tako poudariti njene kontekstualne kvalitete. 3) Raziskati je želela medicino kot socialno prakso in odgovoriti na vprašanje, kako se medicina konstituira kot abstraktna entiteta, ter raziskati proces, v katerem se medicinski koncepti prenesejo v družbeno življenje. Tako naj bi sociologija znanja razblinila idejo, da je narava ločena od družbe. Konstruktivistični pristop tako 1) problematizira realnost, predvsem trditev, da razumemo naravo skozi objektivno naravoslovno znanost, 2) pokaže, kako znanstvena medicinska vednost uravnava družbene odnose, in 3) pokaže, da tehnično znanje medicinske prakse ni nevtralno glede na družbene procese.

## Medicinska vednost kot regulator družbenih razmerij

Po mnenju konstruktivistov so tako bolezni zasidrane v družbenih razmerjih in ne le preprosto delovanje narave. Michel Foucault je šel pri tem še dlje, ko je trdil, da je jedro družbenega življenja dvoplastno, da mora biti namreč populacija regulirana,

**Fleck je dognal, da odkritje znanstvenih dejstev ne temelji na odkritju predobstoječe narave, temveč na teorijah, ki jih imamo o tej naravi, ter hkrati na neznanstvenih dejavnikih, kot so religiozni, politični in ekonomski dejavniki.**

posamezniki pa disciplinirani.

S pomočjo Foucaulta tudi lažje razumemo nekatere medicinske pojave, ki jih, kot pravi Turner, tako ne tolmačimo več kot bizarne epizode v zgodovini medicine, temveč kot produkt specifičnih družbeno zgodovinskih razmerij. Takšna sta, kot ilustrira White, primera *masturbacijske norosti* in *histerije*.

*Masturbacijska norost* je bila glavna bolezen moških v 18. in 19. stoletju in je posledica potrebe po nadzoru populacije in posameznikov z notranjo kontrolo. Zaloga hrane je namreč v tem času zaostajala za hitrostjo reprodukcije, zato se je vzpostavila potreba po nadzoru želja ljudi in potreba po ponotranjenju moralnih dejanj, kot sta časovni zamik zadovoljitve in samozanikanje. Medicina se je v tem obdobju zatorej osredotočila predvsem na spolnost in reprodukcijo. Poleg tega je seksualna promiskuiteta imela vzporednico v ekonomski teoriji: treba je varčevati, ne zapravljati. To je zagotovilo mehanizme družbene kontrole nad aktivnostmi moških.

Iz opisanega je razvidno, kako medicinsko misel strukturirajo politični, ekonomski in družbeni interesi družbenih skupin, ki to misel tudi uveljavljajo. Analiza bolezni kot družbenih proizvodov nam namreč omogoča videti spremembe v družbeni strukturi, ki ustvarjajo spremenjene oblike vedenja in nove oznake za nadzor ljudi.

*Histerija* deluje podobno in je služila »ukrotitvi« žensk v 19. stoletju. V tem času so se namreč ženske začele udeleževati v »novih« poklicih (učiteljice, medicinske sestre, babice, socialne delavke). S tem so se odmikale od svoje tradicionalne vloge, ki je služila reprodukciji. Da bi moški obdržali spolni in družbeni primat ter zadržali žensko v njeni tradicionalni poziciji, si je medicina izmislila histerijo. Medicina je namreč trdila, da pri moških funkcionalno dominirajo možgani, pri ženski pa jajčniki in maternica. Ženska, ki se je tako preveč družbeno angažirala ali pa je to želela, je bila označena za bolno, saj se ji je preveč razvila funkcija možganov ter premalo jajčnikov in maternice. Le bolne ženske so namreč lahko znikale svoj naravni, biološki imperativ. Na ta način je bila bolezen oz. njena oznaka sredstvo podjarmljenja žensk in upora moških zoper žensko emancipacijo.

Bolezni so tako produkt diskurza znotraj kliničnega okolja.

»Upravljanje« z boleznimi pa se ne odvija le na nivoju spolov, temveč tudi na nivoju razredov in generacij, kadar govorimo o uravnavanju družbenih razmerij.

Tudi Bernhard Stern je leta 1927 pokazal, da so vsem medicinskim praksam, ki danes veljajo za samoumevne, oporekali oz. nasprotovali ob njihovem odkritju. To velja npr. za seciranje in obdukcijo, Harveyjevo teorijo cirkulacije krvi, cepljenje, pasterizacijo itd. Če se, kot argumentira Stern, tehnologija ni ujemala s prevladujočo kulturo, potem ni štela za tehnološki dosežek oziroma napredek. Tako obdukcija kot Harveyeva teorija pa sta v svojem času spodkopavali religiozno razumevanje telesa. Tisto, kar šteje za tehnično, znanstveno in sprejeto prakso medicine, je torej v prvi vrsti oblikovano s kulturnimi, ekonomskimi in strokovnimi dejavniki; znanstveni premislek je na drugem mestu. »Tehnično« in »znanstveno« tako nista dana sama po sebi, temveč sta družbeno oblikovana. In ne le to: medicina ne uživa privilegija zaradi svoje znanstvenosti, niti zaradi tehničnega napredka, temveč zaradi izključitve oz. nadzora ostalih delavcev znotraj tega polja. Tudi Willis je jasno pokazal, da medicina svoje pozicije ni dosegla zaradi svoje tehnologije, saj je dosegla svoj primat (tj. visok družbeni, ekonomski in politični status) v poznem 19. in zgodnjem 20. stoletju, še preden je dosegla jasno znanstveno osnovo vednosti. To je največji paradoks razvoja moderne medicine. S tem pa tudi postane jasno, da je položaj medicine rezultat družbenih in političnih bojev, ne pa tehnološkega napredka.

### **Fleckova sociologija medicinske vednosti**

Tudi za Flecka je medicinska vednost družbeni produkt. Nanj sta sicer, po Whitu, močno vplivala relativistični obrat v fiziki in Niels Bohr, ki je rekel, da »neodvisno fizikalno realnost v običajnem smislu ne moremo pripisati niti fenomenu niti mediju opazovanja«, saj opazovano in opazovalec obstajata v medsebojnem odnosu. Objekt opazovanja ni ločen od opazujočega subjekta. Fleck tudi trdi, da je pogled na svet, ki ga bo zavzel posamezni znanstvenik ali medicinski raziskovalec, odvisen od skupine, v kateri se vzgaja in v katero bo socializiran. Tako je iz kvantne fizike oz. kombinacije relativizma fizike v 20. letih 20. stoletja in sociologije znanstvene vednosti zaključil,



da objektivna realnost ne more biti podlaga oz. osnova naše vednosti. To, kar imamo, je prej reprezentacija naše vednosti o resničnosti; vednost naravoslovnih medicinskih znanosti pa je prav tako reprezentacija, produkt družbene.

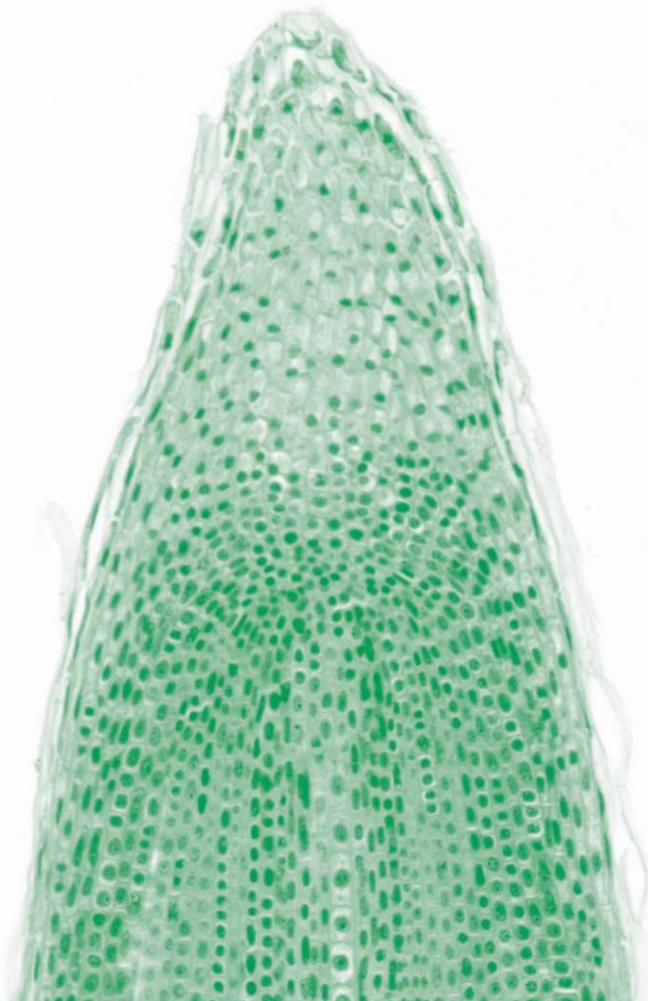
Fleck je dognal, da odkritje znanstvenih dejstev ne temelji na odkritju predobstoječe narave, temveč na teorijah, ki jih imamo o tej naravi, ter hkrati na neznanstvenih dejavnikih, kot so religiozni, politični in ekonomski dejavniki. Znanstvena vednost je zanj kolektivna vednost, ki je zgodovinsko locirana, in produkt interakcij med konkurenčnimi skupinami z alternativnimi definicijami resničnosti.

Iz vsega naštetega je Fleck razvil koncept *miselnega sloga*, ki vključuje naslednje predpostavke: 1) Znanje je možno samo na osnovi tradicije skupnih domnev, ki se jih ne sme izzivati, temveč podpirati z znanstvenim raziskovanjem. 2) Teorije delujejo tako, da producirajo vprašanja, ki jih postavljamo, in vnaprej določajo odgovore, ki jih podajamo. Teorije tako producirajo možne realnosti, ki so nam na voljo oz. dostopne, in jih hkrati

omejujejo. 3) Ne obstaja Arhimedova točka, s katere bi lahko ocenili konkurenčne miselne sloge, ki so lahko navsezadnje med sabo neprimerljivi. 4) Za Flecka je študij medicine in znanosti socializacija v skupnost znanstvenikov in praktikantov, da bi razvili primeren miselni slog. Kar bo štelo za dejstvo, je produkt miselnega sloga, v katerega smo izobraženi.

Delovanje miselnih slogov nam Fleck pokaže s tremi primeri medicinske vednosti: *sifilisa*, *bakteriologije* in *anatomskih skic*. V primeru *sifilisa* nam ponudi historično tipologijo vednosti; pokaže torej, kako so skozi zgodovino miselni kolektivi dojemali in obravnavali to bolezen: 1) Sifilis so prvotno tolmačili kot plod prešuštva in položaja zvezd. Fleck tovrstno dojemanje imenuje *mistično-etična ideja*. 2) Kasneje so ga obravnavali kot reakcijo na težke kovine, kakršno je npr. živo srebro. Tovrstnemu pogledu pravi *empirično-terapevtski pogled*. 3) Nato je nastopilo obdobje, ko so sifilis povezovali s perverzno krvjo; to je *patogenični koncept*. Ravno tovrstno moralno ogorčenje nad spolno promiskuiteto je spodbudilo raziskave na področju sifilisa, ki so privedle do modernih spoznanj. 4) Tako je nastopila zadnja doba spoznanja, da za sifilisom stojijo specifični vzroki, kar je moderni *etiološki pogled*. S tem je Fleck pokazal, kako družbeni, politični in moralni dejavniki, ki povežejo znanstvenike v *miselne kolektive*, ustvarjajo raziskovalne teme in vodijo njihov izid, ter da je način, na katerega so medicina in njeni praktikanti dojemali bolezen, odvisen od njihove kulture.

To je očitno v primeru *bakteriologije*, za katero pokaže, da je družbeni produkt, saj je njena bolezenska metaforika militantna: za mikroorganizme, ki »napadajo« telo, se namreč uporablja militantne metafore. Tak način našega mišljenja o boleznih ima svoje korenine v imperializmu 19. stoletja, zato je neposredno odseva zgodovinski in kulturni izvor. Analogno s tem pokaže tudi na vlogo krščanske misli v konceptih bolezni, kjer se bolezen dojema kot demon, ki okuži osebo. To pomeni, da so bolezni vedno moralne kategorije in da vedno nosijo socialni pomen. Niso moralno nevtralne, temveč so normativne sodbe o tem, kaj je dobro, kljub temu pa nastopajo kot dejstva. Fleck tako namiguje, da vse znanstvene študije slonijo na neznanstvenih elementih. To poskuša potrditi še s primerom *anatomskih skic*, ki jih prav tako predstavi s pomočjo historične tipologije. 1) Prvotno so imele te skice primitivni in simbolični karakter. 2) V srednjem veku so bile prežete s čustveno vsebino, saj je bila skica skeleta hkrati simbol smrti. Te skice so tako odsevale religijo, smrt, Božjo organizacijo narave in pozicijo človeka v kozmosu. 3) V moderni dobi pa odsevajo moderne



kulturne predispozicije, čeprav velja splošno prepričanje, da so le odsev narave kot take. Presentacije telesa so zato mehanične, saj se je medicina razvila v času, ko je Descartes za opis človeka uporabljal prisposodbo ure. Tako se na ljudi ni več gledalo kot na celostna bitja, holistično, po principih vitalizma. To sliko je zamenjala mehani(cisti)čna slika, ki je dopolnjevala industrijsko revolucijo in mehanicizem. Od tod visoko tehnična narava teh skic. Tako Fleck zaključuje, da so anatomske skice *ideogrami*, ki ustrezajo trenutnim idejam, in ne oblike, ki ustrezajo resničnosti narave, ki jo konstruiramo. Zato po njegovem sčasoma ne vidimo boljše ali jasnejše, temveč le spremenimo način gledanja; tako se je tudi vsebina anatomskega opazovanja spremenila v skladu s spremembami miselnega sloga.

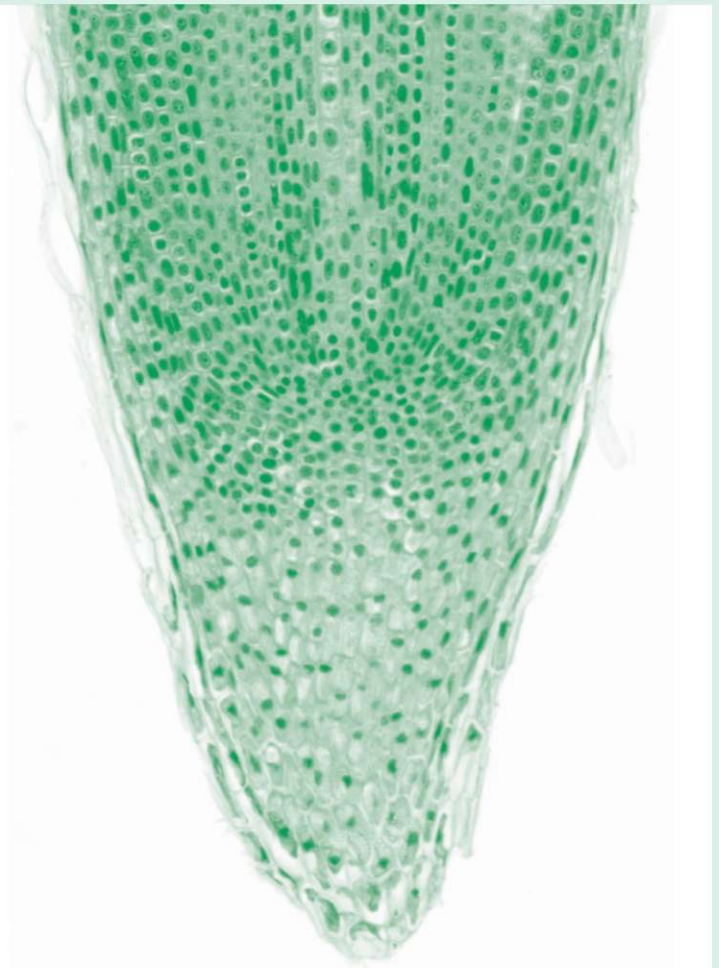
Po Flecku tako lahko domnevamo, da je opazovanje oddaljenih objektov mogoče le na podlagi predsodkov, se pravi v naprej ustvarjenega mnenja, saj prazen um ne more videti. Ne obstajajo »naravna« opazovanja, obstajajo le »kulturna« opazovanja.

### Fleckova spoznanja danes

Fleck sicer ni popolnoma razvil oziroma razložil povezave med miselnimi kolektivi in njihovo močjo, da oblikujejo in prisilijo posameznega znanstvenika, pa čeprav je poudaril njihovo »miselno prisilo«. Postregel pa je z empiričnim argumentom, ki pokaže, kako vednost razvije svoj status resnice, ko se giblje skozi socialne mreže znanstvenikov in raziskovalcev.

Fleckova dognanja lahko danes prikažemo na treh primerih. Prvi je primer *multiple skleroze*, o kateri se zdravniki ne strinjajo, ali je vaskularna ali imunska bolezen. Kakšno stališče bo zavzel posamezni zdravnik, pa je odvisno od njegovega preteklega medicinskega študija, v katerega je bil raziskovalec vključen. Kaj bo pri posameznem zdravniku oz. raziskovalcu štel za problem raziskovanja, je torej produkt njegove socializacije v konkretno znanstveno skupnost in njegovega (predhodnega) študija. Tako miselni kolektivi ne delujejo le na nivoju profesionalizacije, temveč tudi na nivoju tega, kaj sploh šteje za vednost.

Drugi primer zadeva *placebo efekt*. Moderna medicina se v veliki meri zanaša na farmacijo, saj verjame, da kemično aktivne substance vplivajo na telo in da zatorej specifična zdravila pozdravijo specifične zdravstvene težave. Iz tega miselnega sloga izhaja, da neaktivne substance nimajo učinka na telo, saj imajo tovrstni učinek le farmacevtske substance. V tem se kaže moč miselnega kolektiva, ki je v terminih Flecka proizvod vpliva kartezianizma na moderno medicino, tj. njegove delitve uma



in telesa. Tako se placebo efekt tolmači kot anomalija, čeprav lahko doseže pri npr. problemih razjed (ulkusa) do 90 % ozdravitev.

Tretji primer obravnava *rak materničnega vratu*, ki ga v marsikaterem primeru niso zdravili, saj bi slednje lahko ogrozilo plodnost pacientk. To je primer patriarhalnega miselnega sloga medicine, pa tudi etnocentričnega ali rasističnega, kadar so bile vpletene ženske pripadnice etničnih ali rasnih manjšin. S Fleckove perspektive tovrstni primeri niso le odkloni na poti do pravega znanja, temveč so rezultat družb, ki so zgrajene na spolnih in etničnih oziroma rasnih askripcijah. Medicina ne more drugače kot le odsevati tovrstne strukturne in kulturne miselne kolektive v jedru moderne družbe. Ko se bodo ti principi, ti miselni kolektivi, spremenili, se bo spremenila tudi tehnološka vsebina medicine.

Zgornji primeri tako kažejo na 1) miselne kolektive specifičnih skupin zdravnikov, 2) biomedicinsko pomanjkanje razumevanja dihotomije uma in telesa in na 3) medicinsko uravnavanje

## **Bolezni so tako produkt diskurza znotraj kliničnega okolja. »Upravljanje« z boleznimi pa se ne odvija le na nivoju spolov, temveč tudi na nivoju razredov in generacij, kadar govorimo o uravnavanju družbenih razmerij.**

strukturnih spremenljivk v modernih družbah.

Tako je Fleck dokumentiral kulturne in politične dejavnike, ki oblikujejo medicinsko vednost; na mikronivoju (primer sifilisa) in na makronivoju (primer anatomskih skic). Toda na nivoju struktur moči-vednosti, kakor se izoblikujejo v družbah, ki so strukturno razdeljene na razred, spol in etničnost, potrebujemo marksistični (preučevanje vpliva kapitalističnih družbenih odnosov na oblikovanje medicinske vednosti), feministični (preučevanje patriarhalnih domnev o ženskem telesu) in sociološki pristop k preučevanju posebnosti družbene neenakosti.

### **Kratka zgodovina razumevanja bolezni in zdravja**

Na podlagi posameznih primerov iz zgodovine medicine lahko tako izpostavimo kontekstualni okvir, ki sooblikuje in potrjuje znanost, še zlasti medicino. Kako smo se torej znašli na sedanjih stopnji »naravne« in »objektivne« medicinske znanosti? Za razumevanje kontekstualnih sil je potrebno prikazati zgodovinski prerez, pregled zgodovine razvoja konceptov oziroma pojmovanja bolezni in zdravja. To nam pomaga uvideti strukture, ki so dejavne danes, hkrati pa je preko tega spoznanja moč prepoznati tiste ideje znotraj medicine, ki te strukture nadalje reproducirajo in utrjujejo.

Po besedah Mirjane Ule (glej *Spregledana razmerja: o družbenih vidikih sodobne medicine*) je pojmovanje konceptov zdravja in bolezni precej raznoliko, zato je bolje govoriti o njihovih zgodovinah kot pa o njihuni skupni zgodovini. V predmodernih, tradicionalnih družbah se je na zdravje in bolezen gledalo skozi prizmo religioznih konceptov dobrih in zlih sil; bolezni so bile tako posledica neravnovesja med temi silami. V antični grški medicini so se ob religiozno-mitičnih konceptih zdravja in bolezni začeli razvijati tudi sekularni koncepti o zdravju in bolezni ter medicini. Obstajal je individualistični (panacejski) pristop, ki je temeljil na zdravniških posegih v bolnika in uporabi zdravil, in socialno-kolektivistični (higienski) pristop v medicini, tj. preventivna dejavnost in skupnostna skrb za življenjski stil bolnikov. Sledi judovsko-krščansko pojmovanje bolezni in zdravja, v katerem je bolezen predstavljala tako božjo kazen kot dar; kazen za človeško grešnost, hkrati pa priložnost, da se s trpljenjem odkupimo za svoje grehe. Torej, bolj kot skrb

za telo in zdravje je tu pomembna skrb za dušo in odrešenje. Zaradi te ambivalentnosti v krščanskem pojmovanju bolezni so ljudje še dolgo časa vzroke bolezni pripisovali božji volji in se jim niti niso skušali pretirano upirati. Šele reformacija (16. stoletje) je namreč uvedla individualni odnos posameznika do svoje grešnosti in svoje bolezni, med 17. in 19. stoletjem, ko je sodobna biomedicina dokončno zavrnila praznoverja, pa se je razvila večina ideologij, diskurzov in praks, ki uokvirjajo sodobno biomedicino, kar pomeni predvsem njeno pragmatizacijo in tehnizacijo.

Poleg tega je bil razvoj medicine v 19. stoletju pod močnim vplivom nasprotij med individualističnim in družbenim modelom zdravja in medicine. Ob pojavu močnih modernih evropskih družb se je namreč vpliv medicine od bolnika razširil na družbo, saj je družba skušala poskrbeti za splošno zdravje populacije, za to pa je nujno potrebovala medicino in ji tudi prepuščala skrb za javno zdravje in higieno. Medicina si je svoj ugled in avtoriteto v veliki meri pridobila ravno z uspešnim omejevanjem in preprečevanjem epidemij, ki so do 19. stoletja močno ogrožale prebivalstvo Evrope (glej zlasti študijo Philippa Adama in Claudine Herzlich, *Sociologija bolezni in medicine*).

Iz tega je razvidno, da se pojmovanja o zdravju, bolezni in medicini spreminjajo v skladu s spreminjanjem vodilnih ideologij, vrednotnih sistemov in kulturnih tradicij, zato medicinske kategorije niso nevtralne glede na te ideologije in verovanja. Seveda pa, kot poudarja Lesley Doyal, to ne pomeni zanikanja fizikalnih in kemičnih zakonov, ki stojijo za bolezensko realnostjo, temveč zgolj zavedanje, da ti delujejo znotraj spremenljivega družbenega, s tem pa tudi ekonomskega konteksta. ●

Foto: Dr. phil.nat Thomas Geier

Naslednja številka izide marca 2014.

**Sodelujte s prispevki!**

Več informacij na:  
**urednistvo@razpotja.si**

# Družba, narava in bogovi

## Esej o konstituciji in omejitvah moderne vednosti

Sanjay Seth

**Rad bi začel z zgodbama iz dveh svetov, ki sta na prvi pogled zelo drugačna od našega. Heonik Kwon v svoji zadnji knjigi, *Ghosts of War in Vietnam*, opisuje regijo v Vietnamu, natrpano z duhovi oseb, ki so umrle nasilne smrti daleč stran od svojega doma. Ljudje, ki delijo svet s temi duhovi – ter z bogovi in ostalimi božanstvi, pa tudi z duhovi umrlih prednikov – živijo v izrazito moderni družbi, za katero so značilna široko razpredena tržna razmerja in še marsikaj drugega, kar spada k modernosti oziroma jo simbolizira. Tudi sami duhovi niso ostanek nekega davno minulega obdobja: mnogi od njih pripadajo padlim v vietnamski vojni, tako na ameriški kot na vietnamski strani. Ti duhovi imajo enake potrebe kot živi, zato jim domačini prinašajo darove v obliki hrane in pijače, votivnega denarja, oblačil in občasno celo kakšno kolo ali hondo. Številni Vietnamci – med njimi je veliko članov vladajoče Komunistične partije – na tovrstne daritve gledajo z neodobravanjem in jih imajo za »iluzorno razmišljanje«. A še mnogo več je takih, za katere so te daritve naravni del bivanja in postajanja v svetu – ontološko vprašanje, torej,**

Naš drugi primer se tiče razlikovanja med naravo in družbo – razlikovanja, ki ima v številnih družbah, vključno z našo, temeljno in aksiomatsko vrednost, kar pa, kot nam znajo povedati antropologi, ne nujno velja tudi za ostale. Francoski antropolog Philippe Descola trdi, da ljudstvo Ačuar, ki živi v zgornjem porečju Amazonke, »ne pozna naše delitve med dvema zaprtima in neodpravljlivo zoperstavljenima svetovoma, med kulturnim svetom človeške družbe in naravnim svetom živalske družbe« (P. Descola, *La Nature domestique*, Paris, 1986). To ljudstvo pozna, če naj rečemo tako, le eno družbo, ki vključuje živali, duhove in rastline; po njihovem pojmovanju imajo »vsa bitja v naravi nekaj skupnega s človeštvom, zakoni, ki uravnavajo njihova življenja, pa so bolj ali manj identična zakonom, ki vladajo

tudi človeški družbi«. Pripadniki ljudstva Ačuar, pravi Descola, »rastlinam in živalim priznavajo attribute družbenega življenja in jih obravnavajo kot subjekte, in ne kot objekte«.

Tovrstne pojave družboslovci ponavadi razumemo in razložimo s pomočjo konceptualnih prevodov. Ko smo soočeni z ljudmi, ki verujejo v bogove, duhove in prikazni, slednje obravnavamo kot *manifestacije* nekega drugega, nam razumljivega pojava. Če smo marksisti, razložimo takšna verovanja kot samoodtuji-tev, če smo Durkheimovi dediči, jih poskušamo pojasniti kot sredstvo reprezentacije družbene celote, če pa smo funkcionalisti, jih razumemo z vidika določenih funkcionalnih zahtev. To počnemo kljub temu, da so za ljudi, ki jih skušamo razumeti, duhovi, prikazni in umrli predniki ontološki pojavi, in ne alegorije ali metafore; njihov obstoj ni odvisen od tega, ali ljudje vanje »verjamemo« ali ne.

Ko smo soočeni s tistimi, ki ne ločujejo med naravo in družbo, se pokroviteljsko nasmehnemo, saj vemo, da smo se znašli v prisotnosti ljudi, za katere svet še ni razočaran, ki torej še vedno živijo v prikupni zmoti, da je svet kot celota, vključno z naravo, poln notranjega pomena in smotra. Ponavadi skušamo najti družbeno-kulturno razlago za njihova zmedena pojmovanja, ki bi nam jih naredila razumljiva; oziroma, če smo sociobiologi, poskušamo odkriti naravno razlago v obliki okoljskih ali genetskih pogojenosti. V obeh primerih pa sam način naše razlage predpostavlja razlikovanje med naravo in družbo – torej prav tisto razlikovanje, ki ga subjekti naše raziskave ne morejo doumeti ali ga celo zanikajo.

Tako na vietnamskem primeru kot na primeru ljudstva Ačuar je razumevanje, ki nam ga, v vsej svoji raznolikosti, omogočajo družboslovne vede, utemeljeno na prevajanju razlag in samorazumevanja tistih, ki jih skušamo razumeti, v naše lastne termine. Toda ne poskušamo jih le prevesti, temveč tudi preglasiti – kajti izhajamo iz domneve, da naši opisi in razlage ponujajo boljše razumevanje kot njihovi.

### Izvori naših kategorij

Od kod prihajajo naše kategorije? Kot vse vednosti imajo svoj

**Moderna vednost poleg tega predpostavlja, da je svet razdeljen na razčarano naravo, razumljeno v terminih zakonitosti in regularnosti, in na ta novo odkriti predmet, imenovan družba, ki predstavlja kraljestvo smisla, smotrov in ciljev.**

izvor v jasno določenem času in prostoru. Prostor je Evropa. Čas je zgodnji novi vek. Moderna vednost se je izoblikovala skozi kritiko sholastičnih in ostalih srednjeveških ter renesančnih oblik vednosti, ki so bile obtožene, da so pomešale ljudi s svetom, v katerem živijo – da so torej svetu pripisovale pomene in smoter, ki v resnici pripada nam in ki smo ga sami projicirali vanj. Ena od značilnosti, ki definirajo moderno vednost, je namreč postavljanje ostre ločnice med subjektom in objektom, med tistim, ki spoznava, in predmetom njegovega spoznavanja. Moderna vednost poleg tega predpostavlja, da je svet razdeljen na razčarano naravo, razumljeno v terminih zakonitosti in regularnosti, in na ta novo odkriti predmet, imenovan družba, ki predstavlja kraljestvo smisla, smotrov in ciljev. Obrne pa tudi razmerje med bogom (oziroma bogovi) in človekom, saj izhaja iz stališča, da moramo bogove razložiti z vidika človeka, in ne človeka z vidika bogov.

Ta, nekoč nova vednost je iz spopada z ostalimi vednostmi izšla kot zmagovalka. Naravoslovne in družboslovne znanosti, ki so se začele institucionalizirati v devetnajstem stoletju, so predelave in institucionalizacije njenih temeljnih predpostavk. Ta vednost je danes globalna – prevladala ni le nad predmodernimi evropskimi vednostmi, temveč tudi nad vednostmi nezahodnega sveta. Max Weber je nekoč zapisal, da morajo razlage, ki jih podaja družboslovje, težiti k temu, da jih bo kot pravilne lahko spoznal »celo Kitajec«; danes to praviloma drži, saj je edina vednost, ki velja za »spodobno«, pa naj nastane v Londonu, Pekingu ali v Delhiju, vednost modernih družbenih ved. Ostale vednosti so bile razvrednotene in so lahko preživele le – kot nakazujeta primera, ki sem ju omenil v uvodu – v vsakdanjem življenju, kjer so pogosto tarče očitkov s strani struktur postkolonialnih držav, ki rade grajajo svoje državljane zaradi njihovih »zaostalih« pogledov.

### **Izločitev narave in bogov**

Zavedamo se, da ima družboslovje globoko evropske izvore, a kljub temu od njega pričakujemo, da bo z občasnimi prilagoditvami in popravki služilo razumevanju nezahodnih stvarnosti; domnevamo namreč, da so kljub svojim zahodnim izvorom te kategorije univerzalne. Ko pa enkrat sprejmemo dejstvo, da

niso čista, odkrita resnica, temveč »le še ena v vrsti zgodovinskih konstrukcij«, lahko začnemo razumevati in se soočati z dejstvom, da te kategorije pogosto ne ustrezajo svojim nezahodnim predmetom.

Koncept »družbe« je glede tega še zlasti pomemben in pomenljiv primer. Odkritje družbenega je ena od razpoznavnih značilnosti moderne misli in modernega družboslovja. Tam, kjer drugi zadeve razlagajo s sklicevanjem na bogove in kozmične sile, mi, moderni, ne le zamenjamo te razlage s svojimi, temveč jih ponavadi taktično obidem tako, da jih diagnosticiramo kot napačna razumevanja, ki izhajajo iz družbenih vzrokov. Za nas je družba tako vzrok kot mesto razlage, tako prvo gibalo kot substanca (če vas ta opis spominja na krščanskega ali muslimanskega boga, obstaja za to dober razlog, saj v naših argumentacijah družba in družbeno pogosto funkcionirata na enak način, kot je v sholastičnih razpravah funkcioniral Bog). Na podlagi Castoriadis, Laclaua in Mouffove, Latourja in drugih bi lahko rekli, da družba ni nekaj, kar smo odkrili, temveč nekaj, kar smo ustvarili. Zgodovinar francoske revolucije Keith M. Baker je to misel izrazil skrajno direktno in odločno: »Družba je izum in ne odkritje. Je reprezentacija sveta, vzpostavljena v praksi, in ne zgolj surovo objektivno dejstvo.« (K. M. Baker, *Enlightenment and the Institution of Society*, Amsterdam, 1994). Če rečemo, da je družba »reprezentirana« in »vzpostavljena«, to ne pomeni, da je imaginarna ali izmišljena; pomeni pa, da ni bila »odkrita«.

Če za trenutek sprejmemo možnost, da družba ni ontološka danost, temveč le partikularen način interpretacije in konstrukcije človeške soodvisnosti, se postavi vprašanje, kako je prišlo do te konstrukcije. V sodobnem žargonu: kaj je »konstitutivna zunanost« družbe, kaj je bilo potrebno izključiti zavoljo konstrukcije tega koncepta-resničnosti? Odgovor je seveda kompleksen, toda v njem velja poudariti zlasti elementa, povezana s primeroma iz začetka pričujočega eseja: izločitev oz. izgon bogov in narave.

Do izгона bogov in duhov je prišlo z njihovo vključitvijo v kategorijo »religije« – kategorijo, ki nastopa kot rod, razdeljen v različne vrste (krščanstvo, islam, budizem itd.). Toda tovrstno razumevanje bogov in duhov je, kakor ugotavljajo nekateri re-

ligiologi, že samo proizvod zgodovine – evropske in krščanske zgodovine, če smo natančni. Peter Harrison tako trdi, da je bila »religija« v Angliji v 17. in 18. stoletju v skladu z racionalizmom, saj je bila ustvarjena po podobi prevladujočih racionalističnih raziskovalnih metod – preučevanje religije nekega ljudstva se je tako osredotočilo na vprašanje, v kaj ljudje verjamejo. »Religija« in »verovanje« sta tako vzniknili kot medsebojno konstitutivni kategoriji, kar je omogočilo izum kategorije »religije« kot rodu, ki vsebuje različna religiozna verovanja kot svoje vrste. Zato je že sam pojem »religije«, kot pravi nek raziskovalec, »kategorija krščanske teologije«, »sodobna iznajdba, ki jo je Zahod v zadnjih dvesto letih izvozil drugod po svetu« (John Hick v uvodu k W. C. Smith, *The Meaning and the End of Religion*, Minneapolis, 1991). Tako kot mnogi drugi zahodni izvozniki artikli pa tudi ta pojem ni vedno koristen – povzroči lahko namreč napačna razumevanja in brezplodne primerjave, ko ga apliciramo na »religije«, ki niso šle skozi enak zgodovinski razvoj, ki bi iz njih prav tako ustvaril sisteme verovanj. Tu lahko v oklepaju opozorimo na opazko Maxa Mullerja, utemeljitelja primerjalnega študija religij, ki je v 19. stoletju z začudenjem poročal, da so Indijci, ki jih je ob prihodu na Oxford spraševal o njihovi religiji, komajda razumeli, kaj meni s tem pojmom, in se spraševali, zakaj Muller kaže tako poglobljeno zanimanje za čisto dogmatična vprašanja oziroma, po njihovih besedah, zakaj se toliko ubada v vero.

Uporaba te kategorije pomeni izgon bogov in duhov iz sveta v naš um: iz ontoloških realnosti postanejo družbeni proizvodi. Že z njeno samo uporabo zavrnamo samorazumevanje Vietnamcev, ki delijo svoj svet z duhovi, ali hinduistov, ki ga delijo z mnogoštevilnimi bogovi (po neki oceni naj bi jih po zadnjem štetju bilo že 330 milijonov).

S tem je bilo povezano enako pomembno dejstvo, da se je družba vzpostavila v razlikovanju od narave. Iz študij Pierra Descola in drugih pa vemo, da tega razlikovanja ne postavljajo vsa ljudstva. Bruno Latour z nekoliko pretiravanja trdi, da »nehodne kulture nikoli niso kazale zanimanja za naravo; nikoli je niso prevzele kot kategorije; nikoli niso videle koristi od nje ... Zahodnjaki so edini, ki so iz narave naredili tako pomembno stvar«. Dejansko pa še celo Zahodnjaki niso vedno kazali tako velikega zanimanja zanjo: zgodovinarka znanosti Lorraine Daston nas opominja, da v srednjeveškem obdobju nista obstajali dve kategoriji, narava in družba, temveč cela vrsta različnih kategorij, vključno z nadnaravnim, zunajnaravnim, umetnim in nenaravnim, ter da sta »kategoriji narave in kulture, ki ju ra-

zumemo v nekakšni jin-jang komplementarnosti, sorazmerno sodobni«. Lahko bi rekli, da nista starejši od zgodnjega novega veka, ko so se Hobbes, Hume in drugi začeli norčevati iz ideje, da ima sklicevanje na »smisel« ali »pomen« kakršnokoli vlogo v razumevanju tiste domene stvarnosti, ki ji danes pripisujemo neosebne in očitno zakonite regularnosti.

Iznajdba narave je torej vključevala temeljito spremembo v kategorijah: bogov in duhov ni bilo več mogoče obravnavati kot ontoloških bitij, saj so doživeli preselitev v človeški um ter v nov predmet, imenovan »družba«. Narava je prav tako doživela izgon iz tega novega predmeta. Zato smo soočeni z vietnamskimi duhovi ali z živalskimi in rastlinskimi subjekti ljudstva Ačuar, prisiljeni k pojmovnemu prevajanju. Njihovih razlag ne moremo jemati resno, saj so naše kategorije rojene iz zanikanja njihovih: nekateri Vietnamci morda obravnavajo svoje duhove kot ontološka, empirična bitja, toda mi jih obravnavamo kot označevalce določene vere, ki je najverjetneje ukoreninjena v družbi in iz katere lahko razberemo dokaze o skrbah in bojznih te družbe. Če je za pripadnike ljudstva Ačuar narava polna smisla in smotrnosti, obravnavamo mi ta smisel in smotrnost kot »projekciji« ačuarske družbe v naravo. In lahko bi, če nadaljujem svoj argument, prav tako trdili, da ne obstaja noben odločilen razlog, zakaj naj bi privilegirali našo kategorijo »družbe«, saj, kot rečeno, to ni »odkritje« nečesa, kar bi od vedno bilo tukaj, temveč fabrikacija, ki je v dobršni meri specifična za nas, moderne. In ker je fabrikacija, skušam pokazati, da pogosto ne služi najbolje za razumevanje svetov, ki so bili fabricirani drugače.

### Vprašanje skonstruirane vednosti

Ko med razpravo o vednosti uporabljam glagole, kot sta »vzpostaviti« in »fabricirati«, hočem izzvati to, kar je verjetno najbolj temeljna predpostavka moderne zahodne vednosti, namreč prepričanje, da je vednost v svojem bistvu pasivna, da je dejanje subjekta, ki zrcali ali reprezentira objekte. V nadaljevanju svojega eseja bom skušal nakazati, da vednost ni le vprašanje »spoznanja« sveta »tam zunaj«, temveč nam pomaga pri konstituiranju kateregakoli sveta, ki ga imamo. Moderna vednost ni zgolj samospoznanje modernosti, temveč je odigrala ključno vlogo pri njenem konstituiranju. Takšno stališče seveda vzbudi odpor in očitke o »idealizmu«; toda zdi se mi, da je to le zato, ker smo bili predolgo ujeti v metafiziko, ki je svet delila na realnost in reprezentacijo, na realno in idealno, na materialno in idejno. Te binarne opozicije niso značilnosti sveta kot ta-

**Iznajdba narave je vključevala temeljito spremembo v kategorijah: bogov in duhov ni bilo več mogoče obravnavati kot ontoloških bitij, saj so doživeli preselitev v človeški um ter v nov predmet, imenovan »družba«. Narava je prav tako doživela izgon iz tega novega predmeta.**

kega, temveč posledice določenih praks in oblik organiziranja. Ko rečem, da so naše kategorije konstruirane in fabricirane, s tem ne pravim, da so fikcije ali iluzije, da so gole izmišljije in da dejansko ne obstajajo ali da bi, če bi o njih razmišljali drugače, narava in religija izginili. Naj svoje stališče pojasnim z nekaj kratkih primerov.

Angleški politolog in arabist Timothy Mitchell trdi, da distinkcija med realnim in reprezentacijo, ki je ključna za zahodne oblike dojetanja in organiziranja sveta, za prebivalce Egipta ni imela posebnega pomena, saj niso razmišljali na tak način niti niso živeli v svetu, ki bi bil organiziran okoli tega razlikovanja. Toda ko so institucije in prakse kolonialne administracije, komodifikacije in, nenazadnje, moderne vednosti same spremenili življenjski svet v britanskem Egiptu, sta moderna vednost in družboslovje postali primernejši orodji za »reprezentiranje« tega spremenjenega stanja. Ko je distinkcija med realnim in reprezentacijo postajala sam ustroj, ki je strukturalno kolektivno življenje in določal ne le znanje, ki so ga učili v šolah in univerzah, temveč tudi prostorsko ureditev mest in prakso na sodiščih ter uradih, je to razlikovanje privzelo določeno realnost in dobilo pomen, ki ga prej ni imelo.

Drug primer: »hinduizem« (že sam po sebi precej umetno izumljen pojem) ni zadeval vprašanja vere, toda ko so se indijske elite začele kosati s civilizacijskim izzivom Zahoda, so to stori- le tudi z reinterpretacijo svojih praks kot izrazov bolj ali manj koherentnih »verovanj«. V novi formulaciji, ki sta jo v drugi polovici 19. stoletja ponudili reformistični verski gibanji Brahma Samaj in Arya Samaj, je hinduizem, vsaj za nekatere Indijce, postal »prava« religija, ki se je končno skladal s kategorijami, ki so ga nekoč napačno opisovale.

Tretji in zadnji primer. Številni raziskovalci, vključno z mano, so pokazali, da britanski popisi prebivalstva niso le »prešteli«, koliko hinduistov in muslimanov, pripadnikov nižjih in višjih kast je bilo v Indiji, temveč so ustvarili nove načine razmišljanja in izkustva pripadnosti religiji in kasti. Z drugimi besedami: ker so osrednji koncepti družboslovja, kot so narava, družba, religija ipd. vplivali na oblikovanje institucij in praks, so koncepti, ki so pred tem pripadali zgodovini nekoga drugega, zdaj

dejansko postali dobri, pa čeprav delni, vzvodi za razumevanje Egipta in Indije.

Če na pojme, kot so »vzpostaviti«, »fabricirati« ali »konstruirati« gledamo s tega zornega kota, nam bo takoj postalo jasno, da tovrstne fabricacije ne obdelujejo nekega inertnega materiala, neko *tabula raso*. Srečujejo se z drugimi oblikami konstituiranja in dojetanja sveta, ki ga, v različnih stopnjah, zamenjujejo, spreminjajo in rekonfigurirajo. V tem procesu so nekatere stvari izbrisane in izginejo. Druge so reorganizirane – religija, na primer, ne izgine, temveč je rekonfigurirana kot nekaj, kar se dogaja znotraj človekovega srca in uma (kot vera), predstavljena je v privatno sfero. Zemljevidi in druge tehnologije omogočijo, da »vidimo« stvari, ki jih pred tem nismo mogli, a ne nujno izkoreninijo ostalih odnosov do zemlje in krajine.

Na kratko: modernost in njene vednosti ne predelajo sveta popolnoma in ker jim to ne uspe, moderna vednost ostaja nezadostna za reprezentacijo in razumevanje drugih svetov. Čeprav je moderna vednost konstituirala našo globalno modernost, ni bila nikoli homologna s celotnim svetom. Ali drugače: svet, ki ga ustvarja moderna vednost, še vedno prebiva ob boku drugih svetov. Kot sem skušal pokazati, je to očitno razvidno v številnih nezahodnih predelih, kjer analitične kategorije družbenih ved celote družbenega prostora ne preslikajo popolnoma in brez vrzeli. Mnogoštevilne in raznovrstne oblike medčloveške solidarnosti in pripadnosti se niso povsem umaknile državljanstvu oziroma jih slednje ni posrkalo vase; starejši javni prostori ter njihovi obredi in identitetne prakse niso bili povsem izničeni v prid obredov državnosti; in sekularne predpostavke družbenih ved niso postale del splošnega zdravega razuma.

Toda to *velja tudi* za središča modernosti. Celo tam, kjer so modernost in njene vednosti nastale kot avtohtoni produkti, ki so stoletja dolgo oblikovali stvarnost, morajo obstajati skupaj z drugimi oblikami razumevanja in posledično bivanja v svetu. Tudi, ko govorimo o popularnosti astroloških kolumn, ki so šle v nos Theodorju Adornu, ali pa o kakšnih drugih praksah ki še vedno dostopajo do sveta kot začaranega, vidimo v njih pričevanje o obstoju svetov praks in včasih tudi institucij, ki niso predmoderne, a vseeno niso povsem vključene v svet, ki

ga je rodila modernost. Včasih so vključene v tokokrog akumulacije kapitala – tak primer je astrologija. Akupunktura, ki je svojevrstna rigorozna »znanost«, je zelo drugačen primer. Celo zdravniki včasih pošljejo pacienta k strokovnjaku za akupunkturo, čeprav so včasih zbegani in osupli, da nekaj, kar temelji na dojetju telesa kot polja, skozi katerega se pretaka či, akupunktura vendarle deluje. V nobenem smiselnem pomenu je ne moremo označiti za »predmoderno« prakso: danes jo poučujejo na zahodnih izobraževalnih ustanovah, kjer izdajajo tudi potrdila o njenem znanju, poleg tega pa je tudi komercializirana; a vseeno gre za prakso vednosti, ki je »znotraj« modernosti, vendar modernosti ne »pripada«.

Sledeč formulaciji, ki jo je podal Dipesh Chakrabarty, zagovarjam stališče, da tako v zahodnem kot v nezahodnem svetu obstajajo območja vednosti in bivanja, ki so del modernosti – tj. niso »preživeli« elementi predmodernosti, obsojeni, da bodo prej ko slej izginili –, a nam niso povsem dostopna prek kategorij družbenih ved in ne živijo skoznje. To je eden od razlogov, zakaj potrebujemo literaturo in umetnost – ne zato, ker predstavljata fikcijo nasproti realnosti, imaginacijo nasproti vednosti, temveč predvsem zato, ker gre za obliki *vednosti*, ki pripada tistim razsežnostim realnega, ki ležijo zunaj dimenzij, ki jih fabriciramo in spoznavamo prek modernih družbenih ved.

### Moderna vednost – nepogrešljiva in nezadostna hkrati

Že dlje časa me zanima način, kako so moderni koncepti, teorije in ideologije »potovali«, ko so jih presadili v nezahodne svetove, in kakšne so bile posledice tega presajanja. V Indiji, deželi, o kateri nekaj malega vem, je moderna zahodna vednost prišla prek kolonialnega nasilja. V Indiji je začela s svojo formalno kariero na podlagi memoranduma, ki ga je leta 1835 sestavil Thomas Babington Macaulay<sup>1</sup>, v katerem je domorodne oblike vednosti na podcelini označil kot vraževerne, mitične in, splošneje, neresnične: oziroma, v njegovih lastnih besedah, »medicinske doktrine, ki bi se jih sramoval vsak angleški kopitar, astronomija, ki bi vzbudila krohot deklet v sleherni angleški srednji šoli, zgodovinske pisane, v katerem mrgoli desetmetr-

skih kraljev s trideset tisočletnimi vladavinami, in geografija, sestavljena iz medenih morij in oceanov iz masla«. Ta sodba, porojena iz nadutosti, je bila zgrešena; toda vednost, ki jo je podpiral Macaulay, je kljub temu postala globalna. Ne obstaja nobeno območje, ki bi bilo povsem »zunaj« nje in od koder bi jo bilo moč kritizirati; edini način, da se soočimo z njo, je ta, da delamo znotraj nje in skoznjo. Govorim torej kot eden od Macaulayevih nezakonskih otrok<sup>2</sup> in če še vedno obstaja kakšen dvom, naj jasno povem, da ta moj esej ni mišljen kot argument proti moderni vednosti in družbenim vedam.

Genealogija moderne vednosti je, kot sem skušal pokazati, neizpodbitno zahodna; rodila se je kot del Zahoda, kot poskus, kako opisati in osmisлити novejšo zgodovino Evrope. Toda ta vednost je danes globalna in je, v različnih stopnjah, dediščina večine ljudi. »Globalna« pa ne pomeni isto kot »univerzalna«. Ne gre za to, da je ta vednost preseгла okoliščine svojega nastanka in nam razodela resnico, ki velja za vse – nasprotno, neuspehi poskusov utemeljitve modernega Razuma so danes bolj očitni kot kadarkoli prej. Prej gre za to, da je ta vednost, skupaj z zgodovinskimi procesi, ki so tesno povezani z njo, temeljito preobrazila svet, tako v dobrem kot v slabem. Če je po eni strani pripomogla k vzpostavitvi našega skupnega sveta – naše globalne modernosti –, pa ta svet še naprej sobiva z drugimi svetovi, glede katerih nam lahko družbene vede služijo kot vodniki zgolj v omejenem obsegu.

Tako naj sklenem s trditvijo, da je moderna vednost – skupaj z družbenimi vedami, ki so jo formalizirale – vzpostavila našo modernost ter da je zato nepogrešljivo, vendar hkrati nezadostno orodje za njeno osmišljenje. ●

**Prevod: Luka Lisjak Gabrijelčič**

*Sanjay Seth je predstojnik Oddelka za politologijo na londonski univerzi Goldsmiths in avtor številnih knjig o zgodovini Indije v kolonialnem obdobju. Članek je skrajšana različica predavanja, prebranega na mednarodni konferenci o pojmovni zgodovini, ki je potekala avgusta 2013 v Bilbau.*

<sup>1</sup> Thomas Babington Macaulay (1800–1859): vplivni britanski zgodovinar, znan po svoji razsvetljenko navdahnjeni interpretaciji angleške zgodovine kot zmernemu razvoju k svobodi in napredku (t. i. *Whig interpretation of history*). V 30-ih letih 19. stoletja je imel ključno vlogo pri oblikovanju kolonialnega izobraževalnega in sodnega sistema v britanski Indiji (op. prev.).

<sup>2</sup> S pojmom »Macaulayjevi otroci« so indijski nacionalisti zaničljivo označevali sonarodnjake, ki so nekritično prevzemali zahodne običaje oziroma se skušali asimilirati v kulturo britanskih kolonizatorjev. Sintagma je imela dodatno sarkastično ost, saj je bilo splošno znano, da Macaulay ni bil poročen in ni imel otrok (op. prev.).



# Moja družina in ostale živali

Erna Strniša

**Če rečemo 'vse živali', to še ni zoologija.**  
– Hegel

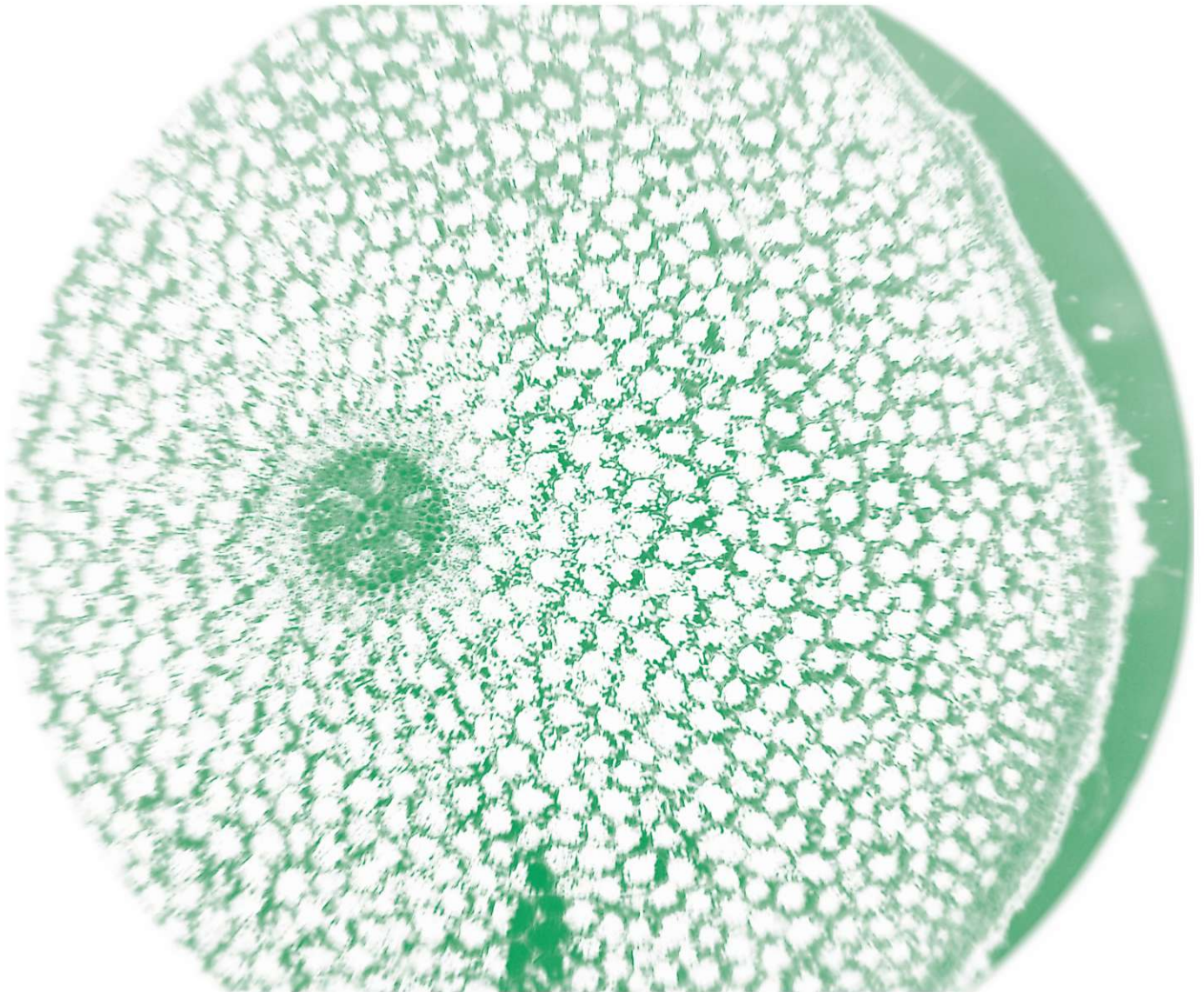
**Obstajajo knjige, ki so tako proste psihološke, socialne, politične, poučne, moralistične in navsezadnje celo čustveno izpovedne navlake, hkrati pa enako daleč od piljenja, sopostavljanja in preizkušanja golih besed in njihovih kombinacij, da bi se lahko vprašali, kaj je sploh še v njih. A v njih v svojevrstni svetlobi zasijejo ljudje in stvari. V nekaterih nastopajo živali in nekatere so napisane lepo kot v sanjah. Ena od njih, in morda celo ena od tipičnejših predstavnic tega »žanra« je biografski roman britanskega pisatelja Geralda Durrella *Moja družina in druge živali*, v katerem avtor, sicer manj znani brat slovitega Lawrencea Durrella, opisuje nekajletni suspenz življenja (ali pa morda njegovo konzumacijo v najčistejši obliki?) rahlo ekscentrične družine Durrell na Krfu v času pred drugo svetovno vojno. Nenavadno veliko vlogo v tej družinski epizodi ima pester živalski svet na otoku – vsaj iz perspektive pripovedovalca, predpubertetnega mulca, ki zna pravopisno pravilno zapisati edinole besede iz slovarja zoologije.**

V knjigi tako (med številnimi drugimi) nastopajo želva Ahil, bogomolka Cicely, martinček Geronimo, prvoosebni pripovedovalec Gerry, brat Larry, brat Leslie, sestra Margo, Mati, golob Quasimodo, sova Odisej, pes Roger, taksist Spiro, dve sraki in učenjak Teodor – namenoma naštetih v abecednem vrstnem redu zato, ker je, kot lahko sklepamo že iz naslova, pojavljanje ljudi in živali v veliki meri enakovredno. Na velikem odru romana je enim in drugim odmerjen približno enak prostor-čas, poleg tega pa pojavljanje človeških junakov nima kake posebne lastne »gostote« ali »teže«, skratka, česarkoli, kar bi jih povzdigovalo v dimenzijo nad živalskim svetom ali zunaj njega. Nasprotno, njihovi nastopi na »sceni« se dogajajo v enaki ravnini, se medsebojno prelivajo in stapljajo, a vendarle tako, da se vsak individuum zablešči v svojski in enkratni luči. Eni

in drugi so lahko zdaj dobrovoljni in drugič nergavi, pa leni, pedantni, domišljavi, trmasti, veseljaški, bojeviti, vztrajni, priliznjeni, samotarski in tako naprej v neskončnost; a vsak od njih je tudi edinstven in neponovljiv splet teh lastnosti in tistega dodatnega, neotipljivega elementa, ki ga napravlja to, kar je. Mimogrede: včasih je na ta seznam, ki je že sam po sebi čudaška mešanica, treba prišteti tudi stvari. Med njimi je denimo okrogla ladjica z vsega metrskim jamborom, imenovana Franc-Bedanc (*Boottle-Bumtrinket*), ki jo je nesporno treba uvrstiti med junake romana. Toda vrnimo se k »živalim«, torej ne tistim človeškim, ki jim Durrell namenja toliko pozornosti. O njih smo namreč poučeni do intimnih podrobnosti. Ahil je tako denimo »pametna in ljubeča žival z nadvse zanimivim smislom za humor«, ki ima rada človeško družbo, za katero opreza »z izrazom napetega pričakovanja na obrazu«. Odisej je »ptič močnega značaja, s katerim se ne gre šaliti«, in ki je zlahka »užaljen zaradi nevljudnega posmehovanja njegovemu videzu«. Bogomolka Cicely, ki se v enem od poglavij zaplete v grozljiv spopad z martinčkom Geronimom, pa se je ob prihodu v hišo »strogo razgledovala po sobi in spominjala na sitno staro devico v likovni galeriji«. A brez skrbi, to ni svet zajca Petra in njegovih prijateljev. Prav kakor živali v knjigi sobivajo z ljudmi in drugimi živalmi, se tudi medsebojno pobijajo in požirajo. Poleg tega tudi ljudje pobijajo živali (brat Leslie je navdušen lovec, ki iz streljanja grlic naredi skorajda umetniško doživetje) in živali bi (sicer nedvomno iz drugih motivov) pobijale ljudi, ko bi le bile v premoči (še najbolj se temu približa škorpionska družina, ki se znajde v hiši, kajpak po zaslugi radovednega pripovedovalca). Njihovi prihodi na sceno in odhodi z nje so tako živahen, malodane cirkusantski preplet življenja in smrti.

## Alegorija? Sploh ne!

Živalski junaki (torej junaki v pravem pomenu besede: ne zgolj statisti in spremljevalci, temveč osebe z lastnim, več kot le generično-stereotipnim značajem) so kajpada tako stari in vseprisotni kot literatura sama, odmerjena so jim najrazličnejša mesta in vloge v spektru od popolne alegorije do njene popolne odsotnosti. A junaki, ki nas tu zanimajo, nimajo nič skupnega z alegorijo ali basnijo. Svet literature je gosto prepređen z



durrellovskimi filozofskimi mački, potrpežljivimi osli, opravljenimi papigami, pedantnimi zajci, nadutimi sovami, modrimi kačami, zvestimi in skrivnostnimi hrošči in neskončno drugimi primerki živalskega sveta, za katerimi se ne skriva človeški obraz, četudi jih le včasih opazujemo v njihovem lastnem, čisto specifičnem okolju, pogosteje pa v družbi človeka in velikokrat le kot zelo obrobne, a nenavadno lucidne pojave sredi človeškega sveta. So enkratni, znajo presenetiti, polni so drobnih idiosinkrazij (denimo Heinleinov maček, ki je prepričan, da bo našel vrata, ki se odpirajo v poletje), pogosto jih spremlja oblak humorja in včasih že res strašljivo spominjajo na ljudi (Milnov zajec, ki se pretvarja, da ga ni doma, saj dobro ve, da mu bo medved Pu izpraznil zaloge hrane). Toda pozor – še tako veli-

ka navidezna podobnost sploh ne pomeni, da je živalski junak služil zgolj za preobleko, živahen, z aluzijami prešit kostum, za katerim bi morali pravzaprav prepoznati človeka. Prav tako pri tem ni treba takoj pomisliti na avtorjevo pomanjkanje domišljije ali morda na ozke meje jezika, spričo katerih pač ne more drugače, kot da živalim odvzame njihov edinstveni značaj in jim docela neupravičeno vsili človeške poteze.

Personifikacije živali, pa naj bodo še tako eksplicitne in skrajne, tako nikakor ne služijo že kar po definiciji kot ogledalo, nastavljeno tistim na dveh nogah; niti ne gre za slučajne zdrse v poosebljanje nečesa, česar pravzaprav sploh ni mogoče poosebiti, saj obstaja v paralelnem svetu, ki se s človeškim v nobeni dimenziji ne prekriva. Nasprotno, rekli bi lahko, da

je zvajanje živali na blede senco človeškega sveta še posebej temeljito tam, kjer sploh nimamo opravka z izrazito in dodelano personifikacijo, temveč je ta stereotipna in neeksplicitna (dolgočasno zvesti psi ali zlobne pošasti). In obratno, kolikor bolj specifično, presenetljivo in izvirno so označeni živalski junaki (seveda z lastnostmi, ki ne morejo biti druge kot človeške), toliko bolj gre v resnici za avtorjev poskus, da na osnovi pozornega in domiselnega opazovanja predstavi samosvoj in človeku v temeljih tuj svet. Če je določena želva označena kot »pametna in ljubeča« žival »z zanimivim smislom za humor«, bogomolka kot »stroga« – da niti ne govorimo o srakah, ki sta »šteli za svojo dolžnost, da ugotovita, kaj v sobi skriva Larry«, na kokoši pa sta »gledali zviška in se nesramno hihitali kot dva mestna sleparja, ki uspešno goljufata množico preprostih, topoumnih vaščanov« – nas tak opis morda nasmeje, predvsem pa preseneti, sproži nekak potujitveni učinek, in vprašamo se: čakaj – kako je že videti želva? Bi lahko na srako gledali na tak način? Spodbudi nas, skratka, da primerek omenjene živalske vrste sploh ozavestimo, da nanj pogledamo, kot bi ga videli prvič, da mu morda damo celo kakšno lastno oznako: da jo torej potegnemo iz sivine samoumevnosti in jo prvič uzremo v njeni enkratnosti in tujosti, ji pustimo biti želva, škorpion, morska kumara ali karkoli že.

### Vrednost živega sveta

Tovrsten pristop je seveda daleč od nereflektiranega »boja za pravice živali«, ki je ravno nekritično poosebljajoč in v imenu živali včasih postavlja čudaste zahteve (»živalim enake pravice kakor ljudem« – karkoli naj bi to pomenilo) ali podobno slepega »vračanja k naravi«. Seveda, bi lahko odvrnili, tako je, ker je tovrstna literatura sama po sebi kilometre daleč od kakršne koli angažiranosti. Toda pozor, prav tako bi bilo prelahko reči, da gre za enoznačno in nevtralno držo »pustiti biti« brez vrednostnih sodb. Na prvi pogled je to seveda res. Nastopi živali so pogosto zaviti v tančico humorja in pripovedovalca (in bralca) osvobodijo moralnih kategorij dobrega in zla ter ga prestavijo v svet, v katerem ne obstaja nič takega kot krivda in odgovornost. (Še več, kakor hitro se omenjene kategorije pojavijo, zagrenijo nasmeh in prinesejo s sabo težo »resnosti«, lahko v ozadju razkrinkamo alegorijo!) A po drugi strani bi, denimo, pozicijo mladega zoologa iz *Moje družine*, za katerega je vsak nov dan »bleščeč in lep kot otroški čajni servis, z enakim odtenkom neresničnosti«, vendarle težko označili kot nevtralno. Bolj, ko je neko delo prosto moralističnih, politič-

## **Prav tovrstno umetniško podeljevanje vrednosti je odlično izhodišče za tisto držo, ki človeka in živali nekritično ne enači, temveč ozavešča enkratnost in veliko vrednost živega sveta.**

nih, psiholoških (pa tudi larpurlartističnih) elementov, tem bolj je živalskim junakom podeljena neka posebna vrednost, posebna teža, tisto povsem individualno in vsakokrat novo edinstveno »nekaj«, ki ga po svoje ustvari avtor in spet drugače sprejme vsak od bralcev in zaradi česar je golob, višavski terier ali kobilica v literarnem delu nekako še *bolj* golob (ali karkoli pač) od goloba tam zunaj, ki v trenutku, ko berete o njem, morda skaklja po vaši okenski polici. Seveda pri tem ne gre za to, da bi svet podvajali na »literarnega« in »resničnega«, temveč za to, da literarni svet elemente resničnega *šele* ustvari s tem, ko jih potegne iz anonimnosti in samoumevnosti. In jim z aktom kreacije po svoje, poljubno, igrivo, presenetljivo vtisne značaj, ne vsiljen, temveč ustvarjen – ustvarjen vsakič znova v procesu branja in spet novega pisanja, drugje, drugič, z drugim peresom.

In prav tovrstno umetniško podeljevanje vrednosti je odlično izhodišče za tisto držo, ki človeka in živali nekritično ne enači, temveč ozavešča enkratnost in veliko vrednost živega sveta. Vrnimo se še za hip h Gerald Durrellu; kljub lahkotnemu opisovanju bratovih lovskih podvigov je bil Durrell vse življenje zagovornik živali in njihove pravice do obstoja (med drugim je ustanovil živalski vrt za ogrožene vrste na otoku Jersey). Njegovo življenje so zaznamovali redni »pobegi« iz domače Anglije v afriško in južnoameriško divjino, za potrebe aktivističnega diskurza pa je zanamcem zapustil nekaj udarnih gesel, shranjenih v časovni kapsuli, zakopani na Jerseyu. A njegov angažma je daleč presegel osebni »umik k naravi« ali aktivistično ponavljanje gesel; zaznamovala sta ga namreč proces opazovanja in preučevanja narave na eni strani in njegova literarna refleksija na drugi. Šele tedaj, ko so njegove živali vnovič zaživele v obsežnih in gostobesednih zapisih na papirju, je namreč postavil temelje mogočemu učinku na delovanje bralca. In tudi: šele tedaj, ko se je umaknil v specifično *svoj* ustvarjalni modus, je živali zagledal v tistem, kar je bilo najbolj *njihovo* – in obenem zase in za bralce zajel njihovo absolutno krhkost, minljivost in kontingenco: pozor, prav lahko jih nekega dne, mogoče kmalu, ne bo več. ● Foto: Marcel Müller Köln

# Pujsi, psi, konji in krave na zatožni klopi

Mitja Jančar

Čeprav se nam v 21. stoletju to zdi smešno, so bili kazenski procesi proti živalim v poznem srednjem in novem veku nekaj popolnoma običajnega. Zakonom ni bil podvržen samo človek, temveč tudi žival, pri čemer je ta imela tako dolžnosti kot pravice. Najpogosteje so živalim sodili v primeru, da so storile škodo družbi – kobilice so denimo uničile pridelek – ali ko so poškodovale in/ali povzročile smrt človeka. V prispevku se bom v glavnem osredotočil na slednje, saj je takšne primere obravnavalo sekularno sodišče, dočim se je z roji škodljivcev, glodavcev in podobno »golaznijo« ukvarjalo cerkveno sodstvo. V procesih proti živalim se nam kažeta spreminjajoča se mentaliteta takratnega človeka in dinamika družbe. To je namreč čas rastočih mest, razvoja kapitalističnih načinov produkcije, predruženja tehnike oblasti, procesa civiliziranja, odčaranja sveta in še mnogo drugega. Z ozirom na sodne procese proti živalim bom torej poskusil orisati spreminjajoči se diskurz takratne družbe ter osvetliti kontekst nastanka oziroma razvoja dihotomije človeka in narave.

Leta 1386 se je na trg mesta Falaise na severu današnje Francije zgrnila pisana množica ljudi, da bi prisostvovala usmrtni obsojenca. Zapornik, oblečen v popolnoma nova oblačila, se je v pompozem spremstvu oborožene straže na konjih ter rablja počasi premikal proti kraju usmrtnitve. Domnevno je smrtno ranil nekega tri mesece starega otroka. Kazen, ki so mu jo odmerili, se je glasila: pohabljenje vratu in nog z rezilom – princip *lex talionis* oziroma oko za oko, zob za zob – ter zatem smrt z obešanjem. Oblasti so zato, da bi ovekovečile dogodek takšne magnitude, celo najele umetnika, katerega naloga je bila, da dogodek upodobi kot fresko na eni od bližnjih cerkva. In ta jo je tudi res naslikal. Na zid cerkve je naslikal dogodek usmrtnitve – pujsa.

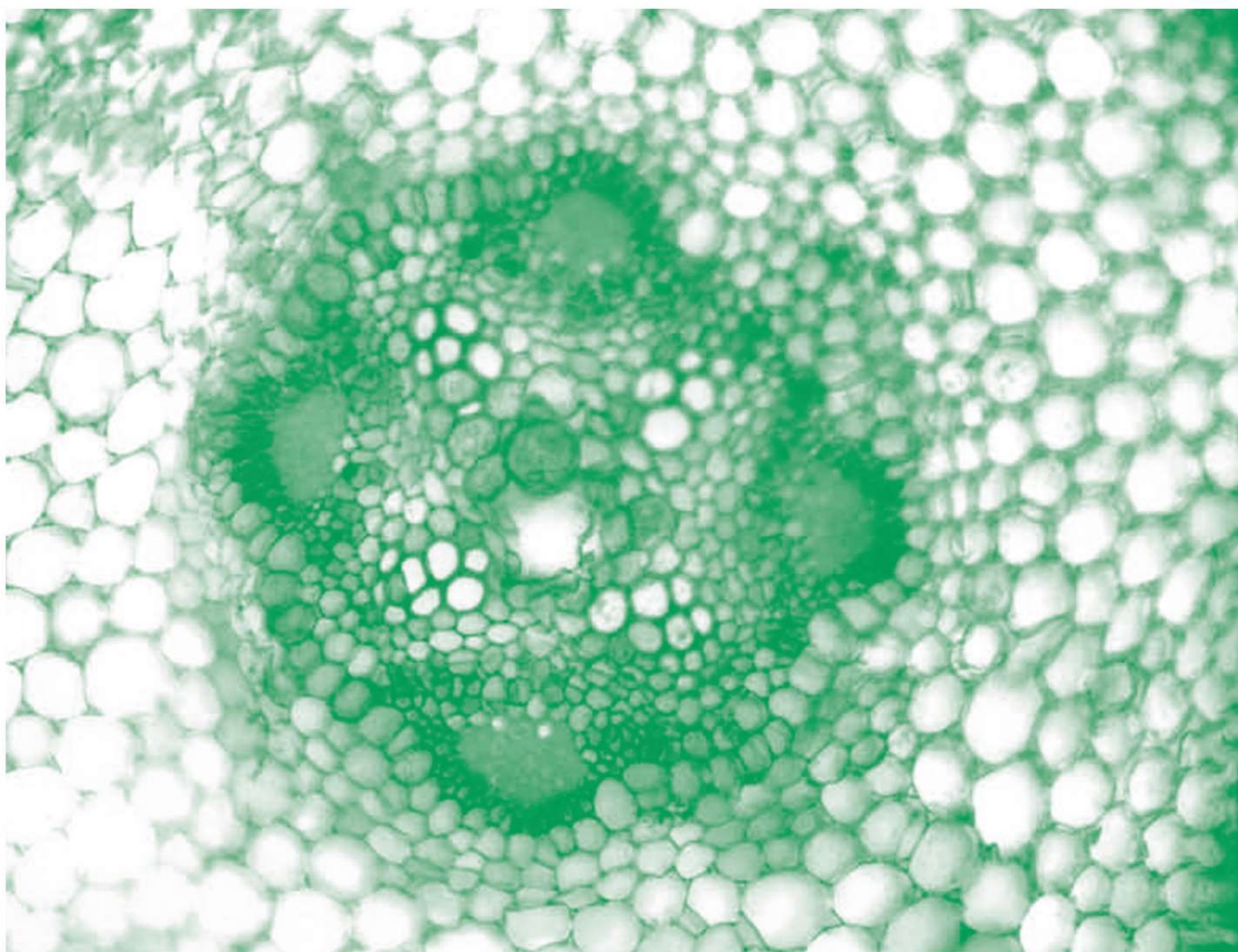
Omenjeni dogodek pri današnjem bralcu verjetno izzove kar nekaj občutenj, verjetno vse prej kot pozitivnih. Verski fanatizem, zaslepljenost, nesmiselnost in praznoverje, tipične ka-

rakteristike »temnega« srednjega veka, so tiste prve asociacije, ki nam pridejo na misel. Vendar pa se ne smemo zadovoljiti s takšnimi stereotipnimi odgovori. Pravzaprav bi bila to velika škoda – ravno kontrast miselnosti takratnega in današnjega človeka je lahko zelo poveden. Preko njega si lahko namreč poskusimo razložiti človekov odnos do narave.

## Krvavi parklji

Kaj sploh so sodni procesi proti živalim? Pravzaprav gre za procese, ki so identični procesom proti ljudem. Po storjenem zločinu je stekel postopek, zbralo se je sodišče, obtoženemu je bil določen zagovornik in poklicali so priče. Če se jim je zdelo potrebno, so se za priznanje zločina zatekli tudi k torturi živali ter na koncu izrekli in izvršili obsodbo. Običajno so štirinožce obsodili na smrt z obešanjem, lahko pa jih je doletel tudi sežig na grmadi, kamenjanje, obglavljenje ali pa so jih žive zakopali. Celoten proces je bil povezan z visokimi stroški ter visoko formaliziranim postopkom, izvedenim pred sodnimi oblastmi. Običajno so se na zatožni klopi znašle udomačene, redkeje pa divje živali, denimo volkovi. Najpogosteje so sodili ravno prašičem, in to iz preprostega razloga: v srednjem in pozneje tudi novem veku sanitarne razmere v mestih niso bile ravno zgledne. Vodovod in kanalizacija sta bila nekaj neobičajnega, po mestu pa so se sprehajale razne udomačene živali, med njimi tudi prašiči, ki imajo pač to nesrečo, da imajo rahlo nenavaden in nenasiten apetit – pujsu se očitno pač ne zdi nič kaj moralno sporno, če se pogosti z mesom dojenčka ali kakšnega manjšega otroka.

Na zagovoru pred sodnikom pa so se seveda lahko znašle tudi številne drugi živali, kot so konji, delfini, psi, osli in krave, če so seveda storile zločin, ki je to zahteval. Poleg povzročitve smrti človeka so živali kaznovali tudi v primeru spolne združitve s človekom. Če so človeka zasačili pri spolnem aktu z živaljo, se je situacija končala neugodno za oba – s smrtjo. Vendar ne vedno. Znan je primer, ko so moškega in osla zaradi spolnega občevarja obsodili na smrt, a so tik pred njuno usmrtnitvijo od lokalnega župnika in župljanov prejeli peticijo, ki je pričala o prejšnjem zglednem obnašanju obsojenca, ki naj ne bi nikoli prostovoljno privolil v takšen akt. Na tej podlagi so osla opro-



stili, moškega pa, hočeš nočeš, usmrtili.

Ti procesi vsekakor niso bili farsa. Sodobniki so jih dojemali in obravnavali z vso resnostjo. O tem nam priča že to, da so sploh sprožili postopek proti živali, ki je skupnosti običajno stal kar nekaj denarja. Živali se je obravnavalo v tem primeru popolnoma enako kot ljudi. Poleg tega, da so dobile zagovornika, so bile v zaporu pogosto internirane kar z drugimi, človeškimi zaporniki, prejemale pa so tudi enako količino hrane. In vse to je bilo potrebno plačati. Tudi rabelj je ob izvedbi usmrtitve prejel plačilo, enako usmrtitvi človeka. Veliko lažje bi bilo žival preprosto pobiti na licu mesta. Nekoč se je celo dogodilo, da je rabelj brez sodbe usmrtil prašiča in tako izzval ogorčenje in izbruh jeze, nakar je moral zbežati iz mesta. S tem se očitno res ni bilo za šaliti. Si sploh lahko predstavljamo, da bi dandanes živali v kazenskem procesu pripadle enake pravice kot človeku?

Vsaj v tem oziru je bila žival tedaj emancipirana – z njo sicer niso ravnali ravno humano, vendar pa popolnoma človeško in nič manj okrutno kot s soljudmi.

### Rojstvo objektivacije

Torej, kaj nam ti sodni procesi sploh povedo o človekovem odnosu do narave? Čeprav se je treba zavedati, da so bili motivi za procese proti živalim raznoliki, hkratni ter močno vezani na lokalno pojavnost – zaslediti jih je namreč mogoče po vsej Evropi ter drugod po svetu, med drugim tudi v naši bližini, v Slavoniji sredi 19. stoletja –, je jasno, da se v večini teh primerov kaže nagnjenje človeka k sistematiziranju in racionalizaciji sveta okoli sebe. S pomočjo zgodovinskih virov, ki so jih za seboj pustili sodni procesi, je moč slediti soočenju različnih diskurzov v takratni družbi.

**Običajno so štirinožce obsodili na smrt z obešanjem, lahko pa jih je doletel tudi sežig na grmadi, kamenjanje, obglavljenje ali pa so jih žive zakopali. Celoten proces je bil povezan z visokimi stroški ter visoko formaliziranim postopkom, izvedenim pred sodnimi oblastmi.**

Vsekakor se niso vsi strinjali s sojenjem živalim, temveč je marsikdo podvomil o njihovi smiselnosti. Nekateri literati so se jim celo posmehovali in iz njih črpali snov za svoje satire. V primeru sodnih procesov proti živalim je torej prihajalo na sodiščih, katerih vloga je bila že tako ali tako arbitrarna, do sočenj različnih nazorov o svetu, naravi in človekovem odnosu do nje, in sicer bodisi eksplicitno, z zagovori/obtožbami, na katerih so odvetniki osnovali svoje primere, ali pa implicitno, namreč že s samim dejstvom, da so živali sploh sodili. Proces in posledično sodba sta omogočila družbi, da je v času spremenjajočih se norm soočila različne diskurze ter s sodbo ustvarila nov diskurz, ki je sodobnikom omogočil (re)integracijo in razlago. Te sodbe so bile pravzaprav eksplikacije implicitne in spreminjajoče se družbene norme ter artikulacija novega diskurza. Enostavno rečeno, v spreminjajočem se svetu zgodnjega novega veka je ravno sodišče s pomočjo rituala sodbe in posledične konstrukcije percepcije realnosti dalo človeku oporo, ki jo je rabil, ko je pred njim v njegovem razumevanju sveta zavezala vrzel. Tako je pomagalo osmisliti posameznikovo razumevanje izkušnje, ki jo je povzročila kriza, zaradi katere je bila sodba v prvi vrsti sploh potrebna, torej v tem primeru zaradi zločina živali. Pri tem pa si je treba zastaviti vprašanje, zakaj je pravzaprav neko dejanje živali povzročilo takšno nelagodje in družbene reakcije nanj. Saj so vendar ljudje že prej živeli v in ob naravi in gotovo je tudi tedaj prihajalo do tako neprijetnih pojavov, kot je poškodba ali povzročitev smrti človeka. Kaj se je torej spremenilo v poznem srednjem veku in zakaj lahko največ kazenskih procesov proti štirinožcem zasledimo ravno okoli leta 1600?

V zgodnjem novem veku, torej okoli leta 1500, je bila evropska družba izrazito religiozna ter antropocentrična. To pomeni, da so verjeli, da je svet, ki obdaja človeka, podvržen njemu samemu: »*Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si*

*jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!*« je rekel bog Adamu in Evi. Narava je bila na hierarhični lestvici božjega stvarstva nižje od človeka. V sledečem stoletju pa se ta neposredna vez med človekom in naravo počasi pretrga. K temu je vsekakor doprinesel tudi razvoj tehnike in znanosti. Teleskop, ki je navadnim smrtnikom omogočil vpogled v brezmejno vesolje, je hkrati pomanjšal človeka v prostoru, geološka odkritja so pomanjšala človeka v času, odkritje novih celin pa mu je razodelo raznovrstnost zemeljskih bitij. Prav tako so bile pomembne ekonomske in družbene spremembe: novi, kapitalistični način proizvodnje in industrializacija sta marginalizirala vlogo živali v produkciji, rast mest pa je človeka fizično in tudi psihično distancirala od narave in živali.

Šele tedaj so pričeli naravo objektivirati. In ravno kazenski procesi proti živalim nam pričajo o spremembi človeške mentalitete. Tu je prišlo do stičišča oziroma prekrivanja nasprotja narava-človek, in sicer ravno v trenutku, ko ta opozicija pravzaprav nastaja. Kot sem že omenil, so se na zatožni klopi znašle predvsem udomačene živali, tiste torej, ki so se nahajale v sivem območju dveh pojmovnih okrožij takratnega človeka. Tem živalim so pripisovali lastnosti tako naravnega kot tudi človeškega. Kako bi si sicer predstavljali, da bi živalim pripisovali nekaj takega, kot je svobodna volja? To je bilo namreč implicirano že s tem, da so jim sploh sodili. Mimogrede, med sojenjem je bilo pomembno tudi obnašanje obtoženca. Zlasti prašiči so sloveli po tem, da so med procesom krulili, cvilili in porivali svoje rilce med rešetke ter drugače kazali nespoštovanje do sodišča, kar je lahko pač negativno vplivalo na sodnikovo odločitev.

### Od spoja do distance

Narave po spremembi človeške mentalitete niso več pojmovali tako kot v srednjem veku, ko je na primer gozd predstavljal nekaj magičnega, skritega in nevarnega, prostor, kjer se zadržujejo banditi in divje živali, sovražne do »kultiviranega« človeka. Gore so vse do 17. oziroma 18. stoletja predstavljale gromozansko fizično oviro človeku, ki je onemogočala ali pa vsaj oteževala potovanja in ki je bila polna nevarnosti zanj. Ko pa posamezniku uspe vzpostaviti kognitivni nadzor nad naravnim – in za to pravzaprav gre pri procesih proti živalim –, se vzpostavi odnos do narave, ki naravo hkrati objektivira in občuti kot drugotno. V srednjeveški literaturi, zlasti v viteških epih, beremo o naravi kot kraju, kamor se vitez zateče na poti do spoznanja samega sebe, kraju avanture, boja proti zmajem

in kraju samouresničenja. Kasneje, nekako v 16. stoletju, ko se je oblast vedno bolj centralizirala in je postopoma prihajalo do sprememb, ki sem jih omenil zgoraj, pa ljudje pričenejo zakon aplicirati tudi na naravo. In še to: kaj ni nekaj simboličnega v tem, da se suveren s spremstvom odpravi na lov v gozd, ki sedaj spada pod njegovo jurisdikcijo? Gre za simbolično zmago nad tistim, česar ni mogoče kontrolirati, kar je divje, a suveren z lovom vseeno poseže vanj.

Pojav kazenskih procesov proti živalim prav tako sovпада z recepcijo rimskega prava in nastankom kazenskih zakonikov. Kot sem že zapisal, so tako aplicirali človeški princip svobodne volje na živalski oziroma naravni svet. Še pomembneje pa je to, da gre pri tem za še en simbolični akt, ki v človeški moralni in pravni red vključuje svet iracionalnega. Ko je na žival aplicirala iste zakonske principe in postopke kot na človeškega morilca, je družba v istem konceptu pravičnosti poskušala združiti tako človeško kot nečloveško. Spomnimo se, da so lahko žival podvrgli tudi torturi, s katero so običajno od obsojenca želeli izsiliti priznanje. Malo verjetno, pravzaprav kar neverjetno je, da bi sodnik res pričakoval, da bo od cvileče živali dejansko izsilil priznanje za storjeni zločin. Gre preprosto za to, da so v postopku želeli uporabiti prav vse zakonsko predpisane postopke pred izrekom same sodbe. Verjetno je človek – ne pozabimo, da je bil pozni srednji vek in zgodnji novi vek obdobje negotovosti – v tem času trepetal pred tistim, česar se ne da nadzirati. Za tem se morda skriva celo strah pred nemočjo in možnostjo brezzakonja v božjem stvarstvu.

Meja med naravnim in človeškim pa ni bila nujno meja med naravo in človekom. Te meje so nastale tudi znotraj tedanje človeške družbe. S procesom civiliziranja, kot ga je opisal Norbert Elias, je v tem času vzporedno potekal tudi razvoj nasprotja kulturno-naravno. Višji, aristokratski sloji družbe so se nagibali k temu, da so regulirali, rafinirali svoje vedenje. Lahko bi rekli, da je šlo za poskus nadzora nad najnaravnejšimi lastnostmi človeka samega. Zadevalo je predvsem tiste najnaravnejše potrebe človeka, kot so hranjenje (bonton za mizo), opravljanje potrebe in spolne prakse (te družba potisne bodisi v sfero zasebnosti bodisi postanejo tabu). V tem oziru je kmet oziroma oseba z dna družbene lestvice v primerjavi z aristokratom »neprefinjen« in surov, ne zna kontrolirati svojih afektov, je len in nemaren – njegovo obnašanje je bližje naravnemu ali divjaku kot kultiviranemu človeku. Pomislimo le na ljubezni, ki so jo opevali trubadurji. Šlo je za ljubezen v vsej svoji čistosti, brez primesi tiste živalske, spolne sle. Implikacija prenosa (ne)kulti-

## **Ti procesi vsekakor niso bili farsa. Sodobniki so jih dojemali in obravnavali z vso resnostjo. O tem nam priča že to, da so sploh sprožili postopek proti živali, ki je skupnosti običajno stal kar nekaj denarja.**

viranosti na nižje družbene sloje je, da so, podobno kot narava, divji, neurejeni in nepredvidljivi, kar morda celo osmišlja dejstvo, da se jim vlada. Fevdalna vertikalna hierarhija pravzaprav slika hierarhijo celotnega stvarstva, kot ga je dojemal tedanji človek. Na vrhu se nahaja vladajoča, kultivirana elita, na dnu družbe pa »nekultivirana« množica ljudi. Ponovno gre za poskus nadzora nad sicer iracionalnim in naravnim.

Torej, če rekapituliramo, smo ugotovili, da sta se nekako v obdobju 1500–1800 oblikovali dihotomiji človek-subjekt in narava-objekt. Kazenski procesi proti živalim, ki se sicer pojavijo že v 13. stoletju, a jih je največ okoli leta 1600, nam pričajo o tem, da je v tem času res prihajalo do pomembnega premika v miselnosti ljudi. Sodnih procesov proti štirinožcem si namreč ne moremo predstavljati drugače, kot da je tedaj človek naravo dojemal kot nekaj, s čemer je spojen, a je hkrati doživljal svojo ekskrecijo iz nje. Poskus racionalizacije sveta okoli sebe, ki ga je med drugim pogojeval tedanji družbeni razvoj, je v tem trenutku zajel tudi del sfere tistega, kar mi dandanes morda pripisujemo izključno naravi, gotovo pa ne uvrščamo v domeno človeškega – svet živali. Razvoj znanosti, tehnologije, industrializacija in urbanizacija so privedli do tega, da je človek do narave vzpostavil distanco. In s tem tudi odprl pot svoji domišljiji. Ko ga niso več mučile tegobe življenja na vasi, ki je pač bližje naravi in je od nje tudi bolj odvisno, ko so se torej pretrgale neposredne vezi med naravo in človekom, so ljudje naravo pričeli doživljati bolj čustveno. To je povsem evidentno tudi v umetnosti, zlasti v obdobju romantike. Pred tem so bili gozdovi kraji magičnega, nepredvidljivega in nevarnega, s krčenjem gozdov in zmanjšanjem njihove ekonomske pomembnosti pa nenadoma pritegnejo človeško domišljijo. Šele ko življenje ljudi postane bolj racionalizirano, metodično in urejeno, se poveča tolerantnost do naravnega sveta in se v njem odkriva estetske vrednosti. Občutek varnosti in sistematizacija ter nadzor nad naravo, torej dominanca človeka nad naravo, pa so bili predpogoji za čustveno navezavo na okolje in živali. Distanca zblizuje, kajne? ● Foto: Nature Freak07

# Odnos do živali skozi judovsko-krščansko prizmo

Andrej Vončina

**Že pri razpravljanju o naravi je veliko možnih gledanj, ki so si različna prav v tem, da imajo, če tako rečemo, različna očala. Različna so namreč izhodišča, na katerih določen pogled temelji, različna ozadja in marsikaj drugega. Že v začetku moram seveda povedati, da bo imel moj pogled judovsko-krščansko podlago, kjer pogled na svet in človeka temelji na Svetem pismu, celotnem Svetem pismu, kakor tudi na Izročilu (pisano z veliko začetnico zato, ker po našem verovanju ne gre za prenos le človeških, temveč svetih, Božjih reči).**

Kdor piše, je resda kristjan, katoliški kristjan, celo katoliški duhovnik, pa vendar najprej človek, kot človek pa minljiv, končen in tudi – ker tako verujemo – grešen. To je pomemben podarek tudi v zadevi, o kateri bomo tu razpravljali, namreč o pogledu na živalski svet in odnosu, ki naj bi ga ljudje do tega sveta gojili. Danes sicer veliko govorimo, praktično na vsakem koraku, o pravicah, kjer pa radi pozabimo na dolžnosti, kar včasih privede do prav tragikomičnih, če ne celo grotesknih položajev v vsakdanjem življenju. A pustimo poglobljeno diskusijo o dolžnostih in pravicah, ker smo dejali, da se bomo ukvarjali z živalmi.

## Krščanski odnos do živali

Še se spominjam tiste pesmi Nece Falk, katere besedilo je pisal pesnik Boris A. Novak, in ki je šla tako lepo v uho, da mi še danes, po tolikih letih, odzvanja, ki je pela: »Rad imej, rad imej, živali in cvetlice ...« Zgoraj sem dejal, da sem kot kristjan najprej človek, človek pa ima v osnovi rad živali in cvetlice. Vendar pa za kristjana, če naj bo resnično kristjan, njegova vera ne predstavlja neke dodatne opreme, kakor je to pri avtomobilu denimo navigacijska naprava, pa čeprav je res, da z njo neko »navigacijo« v življenju vsekakor imamo. V tej veri imamo tako dolžnost tudi imeti radi živali. Pa boste rekli, zakaj dolžnost? Ker smo do živali neke vrste dolžniki, razlogi pa so pravzaprav čisto teološki, če tako rečemo. Kristjani (tudi Judje in

muslimani) namreč verujemo v obstoj greha, kar pomeni, da je človek moral enkrat pasti, za sabo pa je v tisti padec povlekel tudi stvarstvo, torej tudi živali. Človek je torej, kakor verujemo, zaznamovan z grehom. Brez te predpostavke evangeljsko sporočilo izgubi svojo odrešenjsko moč in postane samo priročnik dobrih nasvetov, od katerih seveda potem vsakdo vzame samo tisto, kar mu ustreza, ostalo pa pusti pri miru. Brez izvirnega greha tudi živali ne bi poznale vsega nereda, zla in trpljenja, ki v kar precejšnji meri vladajo svetu. Naša dolžnost do živali tako ni samo v tem, da ne povečujemo zla, ki so ga živali zaradi nas deležne, temveč celo, da to zlo in bolečine zmanjšamo, kolikor moremo, pa čeprav je to morda le majhno dejanje, kakršno je to, da žival pobožamo.

Tu moramo reči, da je lahko pri mnogih naših bratih po veri vidimo precejšnjo mero nezavedanja te dolžnosti, ki jo imamo, če verujemo v Boga, do živali. V tem oziru smo lahko priče tako indiferentnosti do živali, kakor velikokrat tudi grobosti in trdosti, kar bi resnično lahko bil kazalec tega, da je vera za nekoga le neke vrste okrask, beseda na ustnicah, vsekakor pa ne neka zadeva, s katero bi resno računal in skozi njo tudi presojal življenje. Sveto pismo nas, če znamo videti, kliče k temu, da se dostojno vedemo tudi do živali. Da je to zapisano v Postavi (prvih petero knjig Svetega pisma), nas apostol Pavel kar dvakrat spomni, in sicer v 1. Pismu Korinčanom ter v Pismu Timoteju (9,9; 5,18). Ne smemo tudi pozabiti, kako je Kristus, »Božje jagnje« (spet živalska podoba!), s svojo žrtvijo pokazal, kako Bog ne želi žrtvovanja živali (porušenje templja v Jeruzalemu leta 70 po Kr. je tudi za Jude pomenilo konec žrtvovanja živali, a bi se zadeva nadaljevala, če bi tempelj še stal), s čimer se gotovo vsaj v tem oziru zmanjša tudi živalsko trpljenje. Po Kristusovem novem nauku pa so tudi vse živali čiste in ni več tovrstnega razlikovanja. Če bi se tako hoteli iti neko »teologijo živali«, potem je v Svetem pismu materiala več kot dovolj. Veren človek pa mora vse zadeve nasloniti na prave temelje, ki so evangeljski temelji, sicer se stvari lahko hitro sprevržejo in pridemo do neverjetno protislovnega obnašanja, saj se navadno sprevrže tudi lestvica vrednot, če zadeve niso pravilno



**Ko se vrednote sprevržejo, se to še kako pozna tudi v našem pogledu na svet. Boga zamenja njegovo stvarstvo, saj njegovo mesto prevzame Narava. Vendar pa je treba vedeti, da se v tem primeru sprevrže tudi tisti evangelijski pogled na svet, ki je vključujoč, je in-in, ki postane izključujoč in selektiven.**

vkomponirane. Tako za nas kristjane najprej veljata tisti dve zapovedi, ki od nas zahtevata ljubezen do Boga in do sočloveka, na to se potem nasloni vse ostalo – tudi to, da imamo radi živali. To ne pomeni, da smo zoofili, kakršen je bil npr. Hitler, ki mu je njegova psica Blondie do zadnjega pomenila več kot ljudje, tako da je npr. poskrbel, da je poginila brez muk in bolečin, medtem ko so okrog bunkerja v mukah in bolečinah umirali dečki in starci, ki so se borili zanj. Pri zagovarjanju pravic živali lahko v zadnjih desetletjih vidimo prav zanimive paradokse, saj na ta račun marsikje nazadujejo človekove pravice. Pridemo celo do tega, da si določene skupine želijo, da bi se človeško prebivalstvo na našem planetu občutno skrčilo, da bi bilo več prostora za divjino, za *wildlife*. Ko govorimo v tej smeri, nikakor ne moremo mimo velikega sv. Frančiška, ki je imel poseben čut tudi za živali, a bi se motil tisti, ki bi dejal, da je pa asiški ubožec ljubil živali. Ni ljubil živali, temveč Boga, posledično pa je imel najprej pravičen odnos do sočloveka, potem pa tudi do živali in celotnega stvarstva.

### Ljubezen do živali v piramidi vrednot

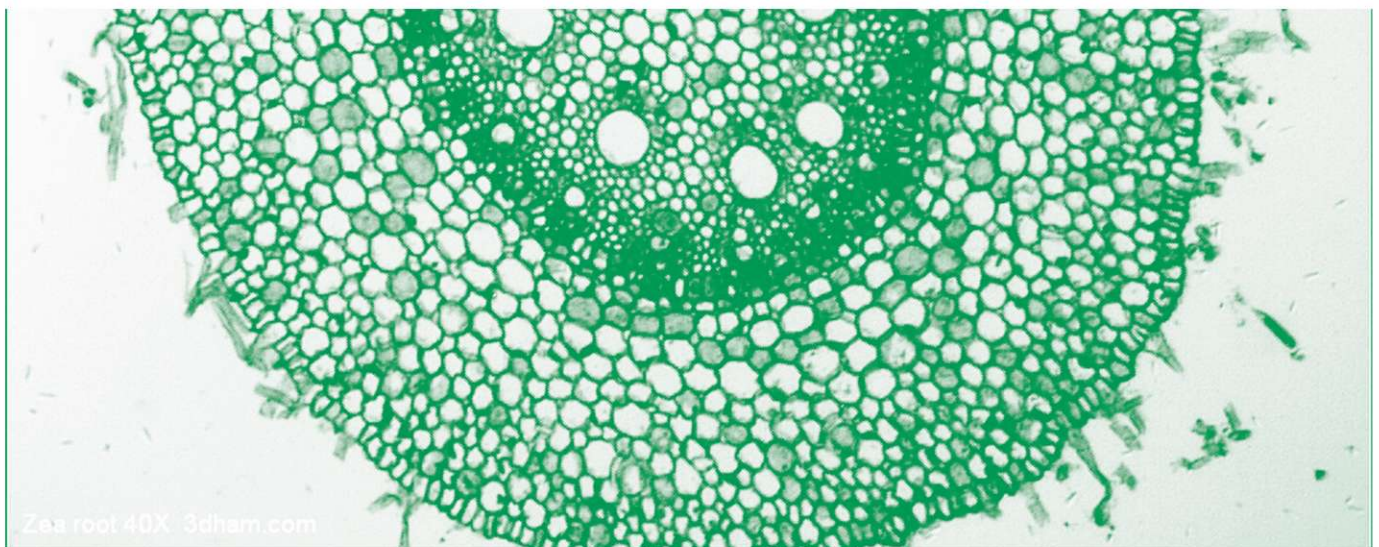
Že smo tako prišli tudi na področje prehranjevanja, saj prav na sv. Frančišku Asiškem lahko vidimo, kako gledamo kristjani na prehranjevanje ljudi z živalmi. Ustanovitelj reda manjših bratov oz. frančiškanov ni bil vegetarijanec ali vegan, pa tudi od svojih bratov ni zahteval, da bi to bili. Skliceval se je na navodilo iz prve knjige Svetega pisma, kjer je rečeno: »Vse, kar se giblje in živi, naj vam bo za živež« (1 Mz 9,3). Tako pač piše in tega so se držali Judje, velja pa seveda tudi za nas kristjane, saj je eden od dveh stebrov naše vere, poleg svetega Izročila, tudi celotno Sveto pismo, torej Stara zaveza ni izključena. Res je, del krščanske askeze predstavlja tudi odpoved uživanju mesa, a ta odpoved ni iz ljubezni do živali, temveč iz ljubezni do Boga. Ravno to, da se je kdaj pa kdaj hrani živalskega izvora treba odpovedati, dokazuje, da je to posebne vrste hrana. Po Svetem pismu so člani v piramidi vrednot povsem jasni – najprej je ljubezen do Boga, kakor je tudi ljubezen Boga do svojih stvari. Od tod izhajajo vse druge ljubezni, na tej lestvici ljubezni pa je

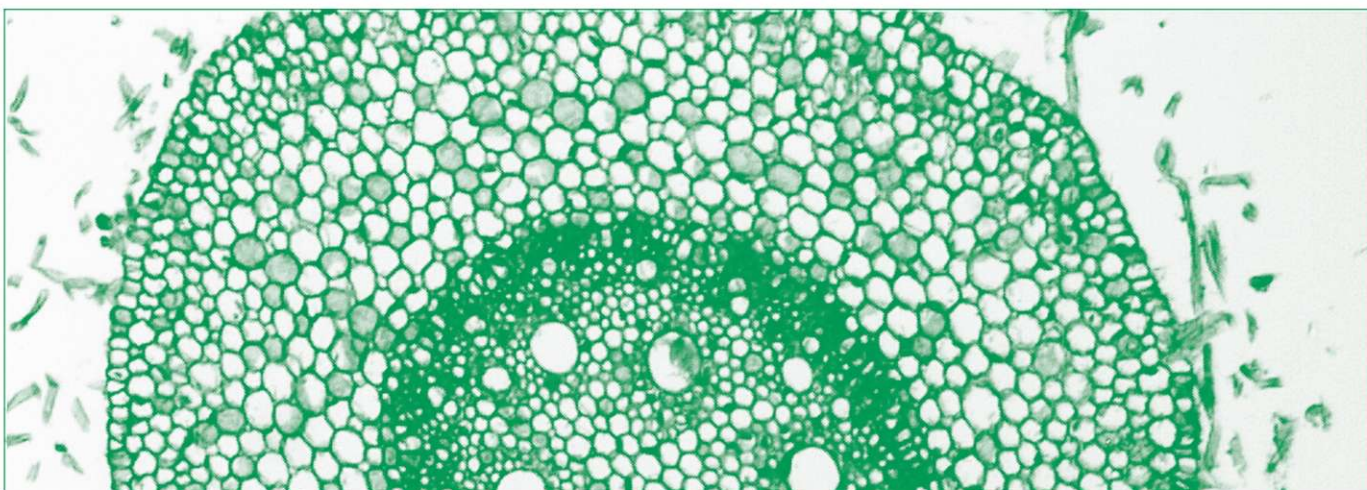
najprej človek, drugo je človeku podrejeno. Sveto pismo je tu povsem jasno. Najprej beremo v 1. Mojzesovi knjigi (Genezi): »Bog je rekel: "Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost! Gospoduje naj ribam morja in pticam neba, živali in vsej zemlji ter vsej laznini, ki se plazi po zemlji!"« (1,26). V knjigi Psalmov pa beremo: »Dal si človeku oblast nad deli svojih rok, vse si položil pod njegove noge: vse ovce in govedo, in tudi živali na polju, ptice neba in ribe morja, vse, kar se giblje po morskih stezah« (Ps 8,7-9). Če zadeve odklopimo od temelja, ki je Bog, potem se, kakor se pokaže, tudi najboljši in najbolj plemeniti nameni, ki jih imamo ljudje, sprevržejo. Potem pa nimamo samo krvoločnih diktatorjev, ki raje kot za ljudi poskrbijo za svojega psa, ampak še mnoge zanimive in protislovne primere. Imamo prepričane ne samo zagovornike, temveč tudi praktikante splava, ki po drugi strani prav bolno skrbijo za svoje hišne ljubljence, velikokrat pa se udeležujejo tudi raznoraznih kampanj v prid pravic živali. Pa če je to v našem svetu še kolikor toliko normalno, pa zagotovo ni normalno videti tistih, ki se po eni strani mastijo z zrezki in pečenimi piščanci, po drugi strani pa so proti krznenim plaščem. Imamo tudi tiste, ki pravijo, da živali ne bi smeli zapirati v živalske vrtove, doma pa kot za stavo pobijajo miši in podgane, taisti »genocid« v Smolarjevem smislu pa izvajajo tudi, ko iztrebljajo ščurke. Ko se vrednote sprevržejo, se to še kako pozna tudi v našem pogledu na svet. Boga zamenja njegovo stvarstvo, saj njegovo mesto prevzame Narava. Vendar pa je treba vedeti, da se v tem primeru sprevrže tudi tisti evangelijski pogled na svet, ki je vključujoč, je in-in, ki postane izključujoč in selektiven. Vsakdo se tako odloča, kaj vzame in česa ne. Narava se pač ravna po svojih zakonih, ki ne morejo danes biti takšni drugič pa drugačni, zato pa se bo tudi zgodilo, da vam bo vaš maček enkrat prinesel pokazat miš ali kuščarja, vendar pa vam bo drugič prav lahko prinesel simpatičnega vrabčka. Tako pač je in, kot bi rekel kolega: »Ni ga čez fiziko.« Ta fizika (narava) pa ne pravi, naj mačke lovijo samo miši, ki jih nihče ne mara, ampak, da lahko lovijo tudi ptičke, pa čeprav so takoj »luškanj«. Tako bi se najbrž nikakor ne zdel smešen veliko ljudem tisti

vic, objavljen v neki otroški reviji, kjer je prišel maček v turistično agencijo in se zanimal za dopust na Kanarskih otokih ... Vsekakor se je z novoveškim obratom od Boga k človeku marsikaj spremenilo tudi v pojmovanju odnosa do živali. Za enega od najbolj znanih predhodnikov današnjih borcev za pravice živali lahko štejemo angleškega filozofa Jeremyja Benthama (1748–1832). Po njegovem mnenju med človekom in živalmi ne obstaja kvalitativna razlika, temveč samo stopenjska, saj naj ne bi bila razumnost tista, ki bi postavljala meje med živimi bitji, temveč njihova zmožnost, da občutijo bolečino. Gre torej samo za razliko v stopnji bolečine, ki jo bitje lahko občuti. Bentham tako pravi, da »je bil čas, ko so z večino vrst ljudi, ki so jih imenovali "sužnji", ravnali prav tako, kakor tudi danes ravnajo s podrejenimi vrstami živali,« vendar pa »lahko pride dan, ko si bo tudi ostali del živih bitij stvarstva (misli namreč na živali, op. a.) izbral tiste pravice, ki jim se jih nikdar ne bi moglo odvzeti, razen s pomočjo tiranije.« Po judovsko-krščanskem pogledu na svet človek ni gospodar stvarstva, temveč, če tako rečemo, »administrator«, tisti torej, ki mu je svet poverjen, saj nad sabo priznava višjo avtoriteto, torej Boga, ki je avtor stvarstva. Človek mora za svet skrbeti, ga ne uničiti, za to pa je odgovoren pred Bogom. Legitimno je torej, tudi s pogledom na tisto, kar smo dejali že zgoraj, da razpravljamo o bolečini, ki jo človek brez potrebe zadaja živalim (glede tega, kaj je to »brez potrebe«, bi se dalo razpravljati in bi prišli do veliko različnih vidikov), vsekakor pa po tej viziji ni nobenega dvoma, da se človek lahko hrani z živalmi. V teološkem smislu tu ni nobenih pomislekov, tako za judovstvo kot za krščanstvo, pa tudi muslimanska teološka vizija je zelo podobna.

### Kaj pa neverniki?

Seveda je potem drugače, kot smo dejali, če nad človekom ni nobene višje instance, ampak je človek mera samemu sebi. Toda četudi govorimo zgolj o razliki glede na stopnjo zaznavanja med živimi bitji, ali ne drži še vedno, da je človek neprimer- no višje od ostalih živih bitij? Sam bolj spremljam te razprave v Italiji, kjer je zelo glasna skupina precej zvonečih imen, kot denimo onkolog Umberto Veronesi, televizijec Maurizio Costanzo, pokojna tržaška strokovnjakinja za astronomijo Margherita Hack in drugi, ki so pred časom podpisali manifest »Živalska vest«. V njem zasledimo tole: »Kdor spoštuje življenje, mora spoštovati vsako obliko le-tega. Kdor je krut do živali, je krut tudi do človeških bitij ... Živali imajo visoko stopnjo zavesti, vesti in občutljivosti, mnoge med njimi pa so sposobne razvijanja čustev.« Zatorej: »Prva od njihovih pravic je pravica do življenja.« Marsikdo med zagovorniki teh pravic živali, med drugim tudi Veronesi, so vegetarijanci in celo vegani (1. november velja za njihov svetovni dan), zato pa se z onkologom strinjajo v tem, da je treba »začeti prenašati etična načela, da se ne sme povzročati trpljenja, da nismo nasilni in ne ubijamo, tudi na živalski svet«. Gotovo se da tudi strinjati v nekaterih stvareh, a se tudi postavlja vprašanje, saj če pri živalih zasledimo neko stopnjo »inteligence«, je vendarle treba priznati, da je kvalitativno ta precej nižja od človeške. Žival se zaveda, kakor je že Aristotel zapisal v svoji *Politiki*, le nekaterih zadev, kot recimo tiste, ki so koristne ali škodljive, ki so dobrodejne ali boleče, ki so nevarne ali nenevarne, medtem ko drugih stvari v svetu ne zaznavajo. Po drugi strani pa se človek zaveda vseh stvari, ne le tistih, ki so koristne ali škodljive, kakor se tudi ne sprašuje





le o koristnosti in škodljivosti ter drugih vidikih, ampak hoče tudi spoznati globljo resnico o teh stvareh, hoče spoznati dobro in zlo, pravično in krivično. Poleg tega drži tudi, kakor je lepo zapisal filozof Paolo Pagani, da je ena stvar uporabiti oziroma prilagoditi nek predmet, kakor naredi tako človek kot tudi živali, nekaj drugega pa je izdelati orodje, kar dela samo človek. Že res, da so leta 2000 s pomočjo dolgotrajnega urjenja uspobili neko opico, da je nekoliko oblikovala kamne, a to zgolj dokazuje moč posnemanja, ne ovrže pa kvalitativne razlike

ostalo pa se pusti pri kraju, v brk realni sliki. Če pa kdo ni prepričan, da je med ljudmi in živalmi kvalitativna razlika, zakaj potem ne sledi načelu vzajemnosti in se z isto mero bojevitosti bori za ohranjanje človeških bitij? Človek tudi razume, da za koga človeški zarodki niso že tudi človeška bitja, toda zakaj se potem, in sicer še bolj zavzeto kot za živali, ne bori za uboge, izkoriščane, pozabljene, hendikepirane in še kakšne ljudi? Na koncu si našo obravnavo zasluži še izjava pokojne znanstvenice Margherite Hack, ki je dejala: »V šolah otroke peljejo

**Po judovsko-krščanskem pogledu na svet človek ni gospodar stvarstva, temveč, če tako rečemo, »administrator«, tisti torej, ki mu je svet poverjen, saj nad sabo priznava višjo avtoriteto, torej Boga, ki je avtor stvarstva. Človek mora za svet skrbeti, ga ne uničiti, za to pa je odgovoren pred Bogom.**

med človekom in živaljo. Glede dokazov v prid kvalitativne razlike med človekom in živaljo bi lahko nadaljevali še na dolgo in široko, kjer bi se gotovo morali dotakniti številnih vidikov, ki so posebej značilni za človeka, kakor je recimo človekova svoboda, kakor je sposobnost ljubiti, ki je nekaj povsem drugega kot živalska skrb. Dotakniti bi se morali estetičnega in etičnega čuta ter številnih drugih zadev. Vsekakor se je angleški filozof zavedal nekega dejstva, ki ga številni danes raje zamolčijo ali/ in spregledajo. Zavedal se je namreč dejstva, da je uboj živali s strani človeka veliko manj boleč in okruten od tistega, ki jih večinoma doleti v naravi: »Smrt, ki jih doleti z naše strani, je in je lahko veliko hitrejša, zato pa manj boleča od tiste, ki bi jih doletela po naravnem razvoju dogodkov.« Vendar pridemo spet do selekcioniranja, ko se sprejme tisto, kar ustreza moji razlagi,

pogledat živali v intenzivni reji, kjer lahko slišijo srce trgajoče krike teličkov ali prašičkov, kjer lahko vidijo, kako piščanec raste v kletkah, kjer je prostora za gibanje le za dve tretjini velikosti lista A4.« S tem se seveda lahko strinjamo, vendar pod pogojem, da bomo vsi obravnavani enako, torej tudi druga stran, ki se s pozicijami zagovornikov živalskih pravic ne strinja popolnoma ali te pozicije celo zavrača, saj sicer tu načela enakosti ni in ne more biti. Naj po šolah denimo pokažejo film *Nemi krik*, kjer je na ultrazvočnem posnetku vidno, kako se človeški zarodek hoče rešiti, ko beži pred instrumenti kirurga, ki zarodek razkosajo, na koncu pa mu še strejo glavico. Če rečemo, da človeški zarodek še ni oseba (čeprav smo pripadniki judovsko-krščanske misli v to prepričani), je mar vreden manj od piščanca? ● Foto: John Alan Elson

# Svetost (ne)živega

**Jure Kralj**

**Globoka ekologija predlaga, da bi avtentična skrb za naravo morala prihajati ne le iz človekovega samoohranitvenega interesa, saj da je prav antropocentrični odnos do narave, torej tak, ki postavlja človeka v središče, tisti, ki je kriv za nastalo ekološko krizo. Da bi se je rešili ne le na ravni simptoma, ampak samih razlogov za to bi morali zmoči videti intrinzično vrednost v naravi, onkraj tega, kar potrebujemo od nje za naše življenje – njenega zraku, njene vode – ali celo njene lepote.**

Ta zgrešeni odnos do narave naj bi bil globoko vsajen in segal daleč nazaj k samim izvorom zahodne misli ki, vse od Platona pa do Descartesa, v naravi vidi le posnetek ali reč ali mehанизem ali objekt za naše razpolaganje. Proti temu naj bi bilo treba zavzeti bolj holističen nazor, ki človeka ne bi več strogo ločeval od narave. Kaj bi pomenil izbris te ločitve?

Proponenti vzhodnih modrosti, kot je Deepak Chopra, zagotavljajo, da starodavne vzhodne modrosti nudijo drugačen, holističen pogled na svet, ki bi nam znal pomagati do tega, da se naučimo spoštovati vse življenje. *Holizem* je tu tisti ključni izraz, ki se vedno rad ponavlja kot alternativa zahodnemu *dualizmu* (med človeškim *duhom* in naravnim mehanizmom – vemo, za Descartesa je bila žival kot nekakšen stroj). Tako Thich Nhat Hanh pridiga o rešitvi v sprejetju budističnega holizma, ki naj bi sam po sebi vodil v ekološko držo, zaradi centralnega koncepta *soporajanja* (ki mu v angleščini pravi *inter-being*).

Razlog, da se budizem omenja kot pravo duhovno podlago za zasnitek novega, holističnega, svetovnega nazora, je verjetno v tem, ker kot ideal promovira brezsebstvenost, torej tak način biti, kjer ideja o tem, da obstajam kot ločena entiteta, ne nastopa. Obstaja zelo vpliven tok mišljenja v kitajskem budizmu, ki je šel tako daleč, da je – vsaj na najosnovnejši ravni – zbrisal razliko ne le med človekom in naravo, ampak celo med živo in neživo naravo. Tako ni nenavadno, da pri kitajskih budistih bemo, kako ima celo hrast um – ne zavest, ne mišljenje, temveč um (večkrat se piše z veliko začetnico, Um, da bi izraz jasno ločili od subjektivnega mišljenja, značilnega za človeška bitja). Ta ideja, ki je bila na Kitajskem še kontroverzna, pa je bila na

Japonskem sprejeta skoraj enoglasno, zaradi kompatibilnosti s tamkajšnjo kulturo, za katero so značilne animistične tendence. Vendar bomo na primeru budističnega holizma videli, da, če ga izpeljemo do konca, ne vodi do kake svetosti vsega in vsakega življenja, kar bi radi videli promotorji ekološkega budizma, kot je Thich Nhat Hanh. Budizem tradicionalno ločuje med dvema nivojema resnice, *poslednje* in *običajne* – mešanje teh dveh ravni pa botruje zablodam, kakor je ideja, da je ekološki problem duhoven, ko pa je po mojem konvencionalen in praktičen.

Zelo mi je ostal v spominu povedni prizor iz dokumentarnega filma *Med belimi oblaki*, ki prikazuje življenje kitajskih puščavnikov, večinoma praktikantov *chán* (po japonsko *zen*) budizma, samotarjev, ki domujejo sredi gorovij, kjer nimajo ničesar, razen majhnih, napol podrhtih utic, se prehranjujejo z zelišči, nimajo dostopa do moderne medicine itd. Filmar se na neki točki želi pogovarjati z eremitom, pogovor pa poteka nekako tako:

Filmar: »Kako je živeti v harmoniji z naravo?«

Eremit: »Narava je zabloda ... Usedi se tja, na tisti kamen, in čakaj. Narava te bo nahranila. Hrana bo zrastle v tvojem želodcu. Obleke bodo splezale na tvojo kožo. Kaj je torej naravno? Narava je zabloda. Zabloda je narava.«

Filmar je bil rahlo razočaran, saj je najbrž čakal kakšno »orientalsko« modrost holistične povezanosti človeka z naravo, namesto tega mu pa menih pove, da se z naravo, navkljub režiserjevimi vtisom, ne čuti prav nič povezan in nanjo gleda, da si izposodim besede iz tradicije:

*Kot na zvezdo, kot vidno motnjo, svetilko, privid, mehurček, sen, blisk in oblak – tako glej na vse sestavljeno*  
(*Diamantna Sutra*)

## Praznina

Menih, ki se umakne v naravo, se vanjo ne umakne zato, da bi bil z njo povezan, marveč da vadi uvidevanje praznine. »Praznina« (*śūnyatā*) je v resnici le drugo ime za že omenjeni nauk *soporajanja*. Sledeč mahajana budizmu se moramo držati srednje poti in se izmikati »ekstremoma eksistence in neeksistence«. V spisu *Mahāyāna-saṃgraha* najdemo tale zapis, ki pomaga razvozlati pomen *praznine*: »... 'eksistenca' je žalitev zaradi pretiravanja; 'neeksistenca' je žalitev zaradi podcenjevanja; 'eksistenca in neeksistenca hkrati' je žalitev zaradi protislovja; in 'niti eksistenca, niti neeksistenca' je žalitev zaradi intelektualističnega postvarjanja.«

**Razlog, da se budizem omenja kot pravo duhovno podlago za zasnutek novega, holističnega, svetovnega nazora, je verjetno v tem, ker kot ideal promovira brezsebstvenost, torej tak način biti, kjer ideja o tem, da obstajam kot ločena entiteta, ne nastopa.**

Poenostavljeno: praznina pomeni, da za nobeno reč ne moremo reči, da obstaja sama zase, sama od sebe. Prav tako za nobeno stvar ne moremo reči, da je preprosto *ni*; vsaj na ravni konvencije oziroma na običajni ravni stvari očitno obstajajo. Morda največji budistični filozof Nagardžuna je zato učil razlikovati med dvema nivojema, konvencionalnim (običajnim) in poslednjo resnico (praznino). Ameriški filozof in interpret kitajskega budizma Brook Ziporyn ta dva nivoja razlaga z izrazoma *globalna nekoherenca* in *lokalna koherenca*. Globalna nekoherenca pomeni enako kot manko samobitnosti (sanskrit: *svabhava*), torej, da nobena reč nima identitete sama po sebi (izven določenega konteksta oziroma brezpogojno). Praznina neke reči je *dejstvo*, da ta reč ne obstaja sama zase. Vendar vsak kontekst, vsaka podlaga, je naprej še ena »reč«, ki je prav tako prazna. Nazadnje je tudi sam nauk o praznini, tudi sama »praznina«, prav tako prazna.

Nauk o praznini je bil ustvarjen kot zdravilo proti fiksaciji na doktrine. Zato je pomembno reči, da je tudi sam nauk o praznini prazen – ne predstavlja nazora, na katerega bi se morali dokončno opreti, temveč je sam orodje, zdravilo proti opiranju na kakršnokoli naziranje sploh. Gre nemara za nevarnost, da bi zamenjali model resničnosti za resničnost samo, zato je po Nagardžuni pot do resnice le ena: dokaz protislovnosti vseh modelov resničnosti. Praznina kot orodje torej sploh ne govori o neobstoju. Lahko rečemo, da vse na nek način obstaja, tudi samorogi. Ta »na nek način« je lokalna koherenca; samorog obstaja na mitološki način. Vendar lokalne koherence ne preprečujejo globalne nekoherence, dejstva, da v nekem drugem kontekstu, npr. v kontekstu biološke znanosti, samorog tudi ne obstaja.

»Modra barva« je lokalno koherenten izraz, ki ima smisel v kontekstu vida, čuta, ki omogoča barvitost. Pomislimo na moder trikotnik na črni podlagi. Če si zamislimo, da se črna podlaga spremeni v modro, trikotnik izgine. Obstajal je le v določenem kontekstu. Ta preprosti primer razširimo tako, da vključimo še opazovalca. »Modro barvo« je prav tako primerno, oziroma še primerneje, opisati kot »elektromagnetno valovanje z valovno dolžino 450 nm« – in to ne da bi posegali v vsebino izkušnje

»modrobarvitosti«. »Barva« se prikazuje kot »elektromagnetno valovanje«. Eno se prikazuje prav kot drugo (in *vice versa*). Čeprav je to dvoje isto, prav tako ni isto. »Barva« kot qualia (neposredno doživetje) je očitno nekaj drugega od znanstvenega opisa procesa elektromagnetnega valovanja ali pa opisa nevronov, ki se v možganih prožijo in povzročajo občutek barvitosti. Ne proženje nevronov ne elektromagnetno valovanje nista modra barva, vendar se prikazujeta prav kot ona.

Zato »forma je praznina, praznina je forma«, zloglasna formula iz *Srčne sutre*, pomeni preprosto interakcijo med neko »rečjo« in dejstvom njene lastne praznine (tj. globalne nekoherence). Drugače rečeno, neka reč je svoja lastna praznina – katera koli reč je prav svoj kontekst, svoja podlaga, svoja povezanost s tem, kar ni ona sama (podlaga nasproti trikotniku). Zato pravzaprav nimamo dualizma med rečjo in praznino, temveč je reč svoja lastna praznina – »v« reči je prisoten prav njen lastni kontekst – njena lastna (ne)koherenca, odsotnost enoumne identitete.

### Buda-narava neživega

Za naukom o praznini se je zgodovinsko začel pojavljati nauk o t. i. buda-naravi, ki je navidezno povsem obraten nauku o praznini: trdi namreč, da imajo vsa bitja v sebi neustvarjeno, neumrljivo buda-naravo. *Lankavatara Sutra* (spis, na katerega so se naslanjali najzgodnejši predstavniki zen budizma, ki so se imenovali kar »Lankavatara mojstri«, preden se je ustalil izraz »Zen mojstri«) pravi, da je bilo treba nauk buda-narave izumiti, ker bi bili sicer ljudje prestrašeni pred naukom praznine. Skratka, če bi ljudem neposredno predavali praznino, bi se ljudje zbili za lastno eksistenco, zato je bilo treba izumiti zvičajno pomagalo (sanskrit: *upaya*). To je eden od načinov, kako se je v budizmu spajalo dva (vsaj navidezno) nekonsistentna nauka. Rečeno drugače, buda-narava naj bi bil pozitiven izraz za praznino. Isto, vendar izrečeno na pozitiven način. Ta nauk je sprva učil, da imajo vsa čuteča bitja buda-naravo. Torej živali in človek. Sicer so nekateri ljudje bili izključeni, namreč najnižkotnejši hedonisti (sanskrit.: *icchantika*), vendar je *sutra*, ki naj bi o tem dala zadnjo besedo, *Nirvana Sutra*, dokončno zagotovila, da vsa živa bitja brez izjeme posedujejo buda-na-

ravo. Uvedba buda-narave vseh živih bitij je bila verjetno tudi strategija, kako prepričati takratne indijske filozofe (v prvem stoletju n. š.), katerih glavna preokupacija je bilo Sebstvo oz. Duša (*atman*). Budistični filozofi, ki so pisali *sutre* (spise) o buda-naravi, so jo poimenovali prav z besedo *atman* (sebstvo), ki gre naravnost proti vsemu, kar je Buda pred nastopom tega nauka učil – in to zato, da bi prepričali ljudi, ki jih odsotnost sebstva straši. Skratka, pri konceptu buda-narave naj bi šlo za nekakšno marketinško strategijo.

Toda ali gre pri buda-naravi res za to, da bi imela vsa bitja neko neumrljivo, nesprejemljivo Sebstvo ali Dušo? Prav to je bila nevarnost – ponovna regresija na t. i. eternalizem – ki je značilen za Upanišade (univerzalna duša, prisotna v vseh bitjih, itn.). Če bi se vztrajalo na tem, da je buda-narava le stvar čutečih bitij, bi bilo treba sklepati, da je čutenje tisto bistveno za buda-naravo oziroma bi čutenje bilo kar isto kot buda-narava. Težava pri tem je, da bi se buda-narava s tem nevarno poistovetila z zavestjo, z dušo, ali z »univerzalno dušo« Upanišad, za katero pa budizmu eksplicitno trdi, da je prav tako prazna – da torej ni buda-narava (buda-narava cilja ravno na nekaj, kar ni prazno in se s tem nevarno približa postvarjenju). Buda je v najzgodnejših spisih (Pali kanon) vztrajal, da se je potrebno odpovedati kakršnimkoli idejam v zvezi s sebstvom, npr. vprašanju, ali obstaja ali ne (tj. ali obstaja nek »resnični jaz«, kar tu imenujem sebstvo), ker takšna razmišljanja ne vodijo k osvoboditvi. Da bi ohranili pomen buda-narave, ki bi bil konsistenten z naukom o praznini vseh fenomenov in tudi z brezsebstvenostjo (oz. postvarjanju Duše), je bilo treba idejo buda-narave vsega živega razširiti na neživo. V kitajskem budizmu torej ne le živali, marveč tudi drevesa posedujejo buda-naravo in so potencialno Buda. Vendar reči, da gre tu za panteizem, da je »Buda« kot beseda preprosto postala sopomenka za besedo »Absolut«, ne bi bilo pravilno. Budizem se je vedno branil metafizičnega monizma, tj. redukcije na »vse je X«. Budizem ni najpoprej filozofija, temveč soteriologija – torej je nauk o osvoboditvi ali odrešitvi. Vsak nauk je vedno orodje; orodje, ki pomaga k cilju Nirvane. Zgoraj smo omenili raven poslednje resničnosti in običajno raven – do buda-narave nežive narave pridemo tako, da se vprašamo, kam spada razlika med živim in neživim? Obstajajo vemo, »mejni« primeri, kjer je težko določiti, ali je nekaj živo ali neživo. Tako bi se lahko vprašali o buda-naravi virusov, parazitov, bakterij, ljudi v globoki komi – in v prihodnosti o buda-naravi kiborgov, umetne inteligence ... Na srečo pa so vsa ta vprašanja odveč, saj eksponenti te misli ne varčujejo s pode-

litvijo buda-narave: celo »nečuteča bitja, kot so zidovi, ograje, ploščice, kamni, so um bude.« Um bude, buda-narava, je prisotna tudi v ograjah in v ploščicah, kaj šele v drevesih! Jizang je bil eden prvih, ki je razvil misel nerazlikovanja čutečega in nečutečega na osnovi doktrine praznine. Na ravni poslednje resničnosti (praznine) razlika med čutečim in nečutečim odpade, saj tisto, kar dela čuteča bitja za čuteča, tj. občutek, um, zavest – te stvari so prav tako prazne (tj. soodvisne, soporajajoče, nesamobitne). Ker zavest ne obstaja brez objekta zavesti, če zavestno bitje ločimo od neposredne okolice, v kateri se znajde, izgubimo samo zavest. Objekt zavest in zavest sta v odnosu soporajanja. Vzeta zase, ne obstajata kot »zavest« ali »objekt zavesti« – izven tega odnosa nista nič. Torej bi bilo napačno identificirati buda-naravo z zavestjo in reči, da jo imajo le čuteča bitja.

V dokumentih Nauka vzhodne gore (*dong shan fa men*), ki pričajo o samih začetkih Zena, vidimo, kakšne preglavice je ta doktrina povzročala učencem:

Učenec vpraša: »Če nečuteča bitja v resnici posedujejo um, ali lahko razlagajo Nauk?«

Mojster odgovori: »Imenitno razlagajo Nauk, nenehno in brez premora razlagajo Nauk!«

Učenec nato vpraša: »Zakaj torej ne slišim njihovih razlag?«

Mojster pripomni: »Če ti ne slišiš še ne pomeni, da drugi ne slišijo.«

Učenec nadaljuje: »Kdo torej lahko sliši?«

Mojster: »Modri slišijo.«

In kaj slišijo modri? Namreč, ko modri prisluškujejo deževnim padavinam, slišijo ravno nauk istosti med tistim, ki posluša in slišanim. Ta istost je Nauk – in to istost pridiga šumenje reke in to istost pridiga ptičje petje, če jih le slišimo. Obstaja takšno poslušanje, ki ločuje slišano od tistega, ki sliši – takšno slišanje presliši pridiganje predmetov. Obstaja pa modro poslušanje, ki sliši svojo lastno istost s slišanim.

Ali lahko torej kamni doživijo razsvetljenje? V nekem smislu ne, vendar le zato, ker ne zmorejo pozabiti nanj. Zgoraj omenjen nauk o soporajanju namreč v svoji izvorni obliki izpostavlja verigo dvanajstih faktorjev (sanskrt: *nidana*), od katerih je prvi nevednost (*avidya*). Življenje od rojstva do smrti, vključno z vsemi željami, je pogojeno s to temeljno nevednostjo. Zato so nečuteča bitja že vselej v »tihem soglasju in harmoniji s Potjo«. Doživetje epifanije razsvetljenja predpostavlja nevednost ozi-

**Prav tako bi resnična skrb do narave bila lahko le takšna, ki bi slonela na ugotovitvi, da narava ne obstaja. To seveda ne pomeni, da ekološka grožnja ne obstaja. Ta definitivno obstaja. Budizem – kakor katerakoli druga duhovna praksa – ne more rešiti teh realnih problemov. Kvečjemu je orodje, ki nam pomaga do neke odličnosti, popolne absorpcije v dejavnost.**

roma pozabo. Razsvetljenje je začasna manifestacija odprave nevednosti in ne nekaj, kar bi lahko dobili, do česa bi lahko dospeli, kar bi si lahko priborili.

Naj opozorim, da je buda-narava nečutečega le en tok znotraj budizma in da je tudi znotraj samega Zen budizma kontroverzen nauk. Največje odobravanje ni dobil pri Zenu, marveč pri šoli Tiantai. Zhanran, predstavnik te šole med kitajsko dinastijo Song, je ta nauk proglasil celo za osrednjega, kot tisti nauk, ki odlikuje Tiantai od ostalih šol. Sprejetje ideje, da ima tudi nečuteče, neživo buda-naravo, ki jo mestoma – verjetno nekorrektno – tu imenujem »duh«, ima nekaj nenavadnih moralnih posledic: kajti, po čem ima čuteče bitje potem »prednost« pred mrtvo naravo? Če je kamen že v »tihem soglasju s Potjo«, ali je nirvana, idealno stanje, isto kot biti nečuteč, kakor kamen? Pojdimo spet k zgodnjim spisom Zena, k Nauku vzhodne gore: Učenec vpraša mojstra: »Zakaj neki je uničenje človeškega ali živalskega bitja umor in uničenje trave ali kamnov ni umor, saj je v obeh prisotna Pot [Dao, buda-narava, um bude]?«

Učitelj [Daoxin] odgovori: »Uničenje živih bitij ima karmične reperkusije le ker se v dejanju umora napačno predpostavlja, da obstaja nek umorjeni, ki poseduje osebnost ... Medtem ko so trave in kamni že harmonične s Potjo, ker nimajo osebnosti oz. sebstva. Nadalje, nekdo, ki je v harmoniji s Potjo, gleda na svoje telo tako kot bi gledal na travo ali na drevesa. Torej, ko je Mandžušri držal meč nad glavo Bude ali ko je Angulimalja držala nož proti Budi, takrat sta bila oba popolnoma v harmoniji s Potjo. Oba sta doumela neustvarjenost in neobstoj iluzoričnih transformacij. Zato se ne sprašujemo, ali je šlo za greh ali ne.« V tem presenetljivem zapisu najdemo obsodbo uničevanja (oziroma umora), ki umoru očita le napačno perspektivo – tj. zadrževanje pri zablodi sebstva nekega storilca (morilca) in umorjenega. Če ne bi prišlo do tega dualizma, bi dejanju, vsaj iz vidika Nauka vzhodne gore, ne bilo mogoče nič očitati. Zato je tudi držati nož nad glavo Bude lahko znak popolne harmonije s Potjo. To se sliši zares kruto, vendar moramo biti pozorni na zadnji del – kjer pravi, da je to moč le za nekoga, ki gleda tudi na lastno telo kot na travo ali na kamenje. Tu imamo logiko, ki

spominja na tisto iz *Diamantne Sutre*: pravo sočutje je možno le, če si, ko nekaj podarim, ne ustvarjam mentalnih slik darovalca in prejemnika darila. Avtentično darovanje je možno le, v kolikor se v dejanju darovanja realizira odsotnost darovalca in prejemnika darila. Tako je budistična definicija sočutja, da je pravega sočutja zmožen le tisti, ki ve, da nihče v resnici ne obstaja – torej, da so ideje, kot so »oseba«, »subjekt«, »jaz« itn. zablode – in to je prav realizirani buda.

### Narava ne obstaja

Prav tako bi resnična skrb do narave bila lahko le takšna, ki bi slonela na ugotovitvi, da narava ne obstaja. To seveda ne pomeni, da ekološka grožnja ne obstaja. Ta definitivno obstaja. Budizem – kakor katerakoli druga duhovna praksa – ne more rešiti teh realnih problemov. Kvečjemu je orodje, ki nam pomaga do neke odličnosti, popolne absorpcije v dejavnost. Vemo, da je Zen pomagal samurajem pri odličnosti smrtonosnega mečevanja; tako lahko pomaga tudi ekološki dejavnosti. Vendar si prav tako lahko predstavljamo, da bi nekdo pri svojem onesnaževanju prakticiral uvid v praznino, tj. da na ravni poslednje resnice objekt onesnaževanja ne obstaja. Saj je na oni ravni konec koncev vse-eno ...

Toda ostane raven konvencije, običajna raven, kjer ekološki problemi obstajajo in se je treba z njimi resno spopasti. To je raven praktične vednosti – to je ista sorta razuma, ki umiva zobe, ki pometa pred hišo, ki hrani mačke, ki umiva svoje telo. To je navadni, praktični um, ki je dejaven v našem vsakdanjem življenju. Ta je čisto primeren za ekološko mišljenje. Nemara je vse, kar je potrebno, le to, da se ga dovolj seznanimo in spravi do globalne učinkovitosti. Kar pa sploh ni preprosto; sanje o duhovnih rešitvah na praktične probleme pa stvari le otežujejo. ●

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

# Podnebne spremembe in ideološke podmene sodobne ekologije

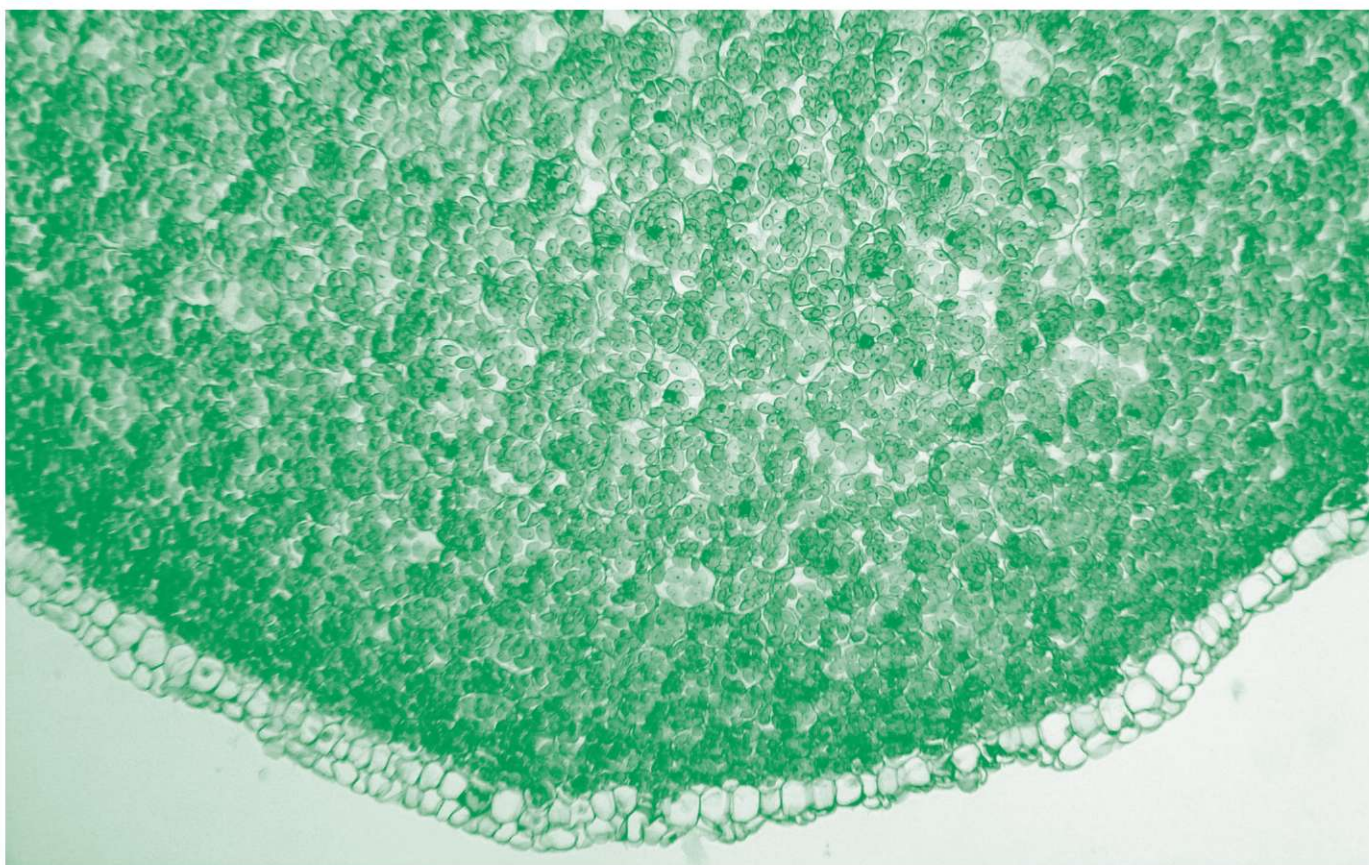
**Jaka Fišer**

**V članku se bomo posvetili enemu v zadnjem času najpogosteje izpostavljenih ekoloških problemov današnjega časa – fenomenu podnebnih sprememb. Razmislili bomo zlasti o njihovi vlogi v sodobni ekološki ideologiji. Pri tem se ne bomo spuščali v vprašanje same realnosti obstoja teh sprememb – o tem v strokovni javnosti danes obstaja relativen konsenz, med laiki pa je nemara še izrazitejši. Sam za obravnavo tega vprašanja seveda nisem kompetenten, vendar je onkraj njega smiselno razmisliti o ideoloških podmenah tega koncepta in o njegovi povezanosti z dojemanjem odnosov med človekom in naravo, kakršne vidimo v sodobnem svetu.**

Na začetku je potrebno vzpostaviti distinkcijo med ekološko zavestjo, kakršna je bila poznana že v preteklosti, in konceptom podnebnih sprememb. Četudi je v zadnjem obdobju bolj izpostavljena, ekološka zavest namreč obstaja že dalj časa, medtem ko se je koncept podnebnih sprememb v ospredje prebil šele v zadnjem času. In čeprav se oba koncepta v grobem dotikata področja ekologije, med njima obstaja pomembna razlika. Na kratko povedano, pri skrbi za varovanje okolja gre v osnovi za izboljševanje industrijskih in drugih procesov, ki imajo za posledico izpuste škodljivih snovi v okolje. To praviloma ne pomeni problematizacije same paradigme gospodarskega in družbenega razvoja, pač pa poskus omilitve njegovih stranskih učinkov. V nasprotju s tem pa gre pri konceptu podnebnih sprememb za spopad s samimi ekonomskimi temelji sodobnega sveta. To distinkcijo najbolje ponazarja najbolj razvpiti toplogredni plin, ogljikov dioksid. Pri njem moramo namreč poudariti dvoje. Prvič, sam po sebi sploh ni strupen, in drugič, je *glavni* produkt reakcij zgorevanja. Večina naših procesov pridobivanja energije (z izjemo t. i. obnovljivih virov, h katerim se bomo na kratko še vrnili) namreč temelji le na eni kemijski reakciji – zgorevanju ogljikovodikov. Ti, kot vemo, zgorevajo

v ogljikov dioksid in vodo, pri čemer se sprošča energija. Tako je vsaj v teoriji. V praksi se zadeve seveda nekoliko zapletejo – pri gorivu najbrž nikdar ne gre zgolj za ogljikovodike, pač pa so v njem prisotni še nekateri drugi elementi, zato se pri zgorevanju ne sproščata zgolj ogljikov dioksid in voda, pač pa tudi dušikovi, žveplov, kovinski in drugi oksidi. Poleg tega tudi zgorevanje samo nikdar ni popolno, zato se poleg ogljikovega dioksida vselej sproščata tudi ogljikov monoksid in elementarni ogljik (saje). Vse to so stranski produkti. Čeprav je najbrž jasno, da jih je nemogoče popolnoma odstraniti, pa je njihovo količino vendarle mogoče zmanjšati na čim manjšo mero. Tovrstno očiščevanje izpustov v industriji in energetiki poteka že ves čas, ravno tako pa temu procesu z določanjem največjih še dopustnih norm škodljivih izpustov sledi tudi politika. Konec koncev pa si je vsaj v teoriji mogoče zamisliti tudi popolnoma čist proces zgorevanja, v katerem tovrstni stranski produkti sploh ne bi več nastajali. V praksi sicer tega bržkone ni mogoče doseči, ampak teoretskih ovir ni. V nasprotju s tem pa se pri boju proti podnebnim spremembam kot glavni »krivec« omejnja ogljikov dioksid. Torej ne eden od bolj ali manj nezaželenih stranskih produktov, proti katerim se že tako ali tako ves čas borimo, pač pa glavni produkt. Posledica tega je jasna – če se lahko proti stranskim produktom borimo z izpopolnjevanjem procesov, je izpuste glavnega produkta mogoče zmanjševati le z zmanjševanjem obsega zgorevanja samega. To pa je mogoče na dva načina – bodisi z manjšim pridobivanjem energije bodisi z uporabo drugih načinov pridobivanja. Prav slednje so tako razvpiti obnovljivi viri energije, ki ne temeljijo na zgoraj navedeni reakciji, vendar z izjemo hidroenergije ne omogočajo proizvodnje energije v zadovoljivem obsegu. Zato je vsekakor mogoče postaviti trditev, da se koncept boja proti podnebnim spremembam od tradicionalne okoljske zavesti razlikuje ravno v tem, da pri njem ne gre za izboljševanje procesov v proizvodnji in energetiki, pač pa v ključni meri za zmanjševanje njihovega obsega. Z drugimi besedami, če ekološka zavest kot taka ni v nasprotju s paradigmo gospodarske rasti in industrijske





družbe, pa gre pri podnebnih spremembah ravno za to. Problematizirano je človekovo poseganje v naravo kot tako, ne pa njegova takšna ali drugačna oblika.

### Ideologija napredka in reakcija nanjo

To distinkcijo se da povezati s splošnejšim vprašanjem človekovega dojemanja narave, kakor se je spreminjalo skozi čas. Če torej o distinkciji med človekom in naravo lahko govorimo šele od novega veka dalje, je bila takrat vzpostavljena v jasnih binarnih kategorijah: razum proti nagonom, svoboda proti nujnosti. Temu je sledila romantična reakcija, toda binarna distinkcija je ostala. Vsekakor lahko rečemo, da je ideologija napredka in rasti v osnovi racionalistična, izhaja iz primata človekovega razuma, ki je temelj razvoja. Ta ideja pa je bila tudi v ozadju povojne gospodarske obnove in razcveta, za katerega je bila značilna neslutena modernizacija, rast življenjskega standarda in velika krepitev srednjega razreda, pri čemer sta bili ekološka zavest in skrb za okolje zvečine v ozadju. Reakcija proti tovrstnim procesom je prišla zelo hitro – s protikulturo 60. in 70. let, v kateri je imel prav odnos do narave eno od najpomembnejših

vlog. S temi gibanji je narava znova postala prostor harmonije in sožitja, v katerega je človek le sebično in brezvestno posegal. To pa je pravzaprav klasična distinkcija v zgodovini ekološke misli – distinkcija med globoko in plitvo ekologijo. Lahko bi torej rekli, da je koncept podnebnih sprememb v pomembni meri pogojen z idejami globoke ekologije. Skratka, pri tej distinkciji gre za pomemben prehod v ideologiji, v dojemanju sveta in človekovega položaja v njem. Čeprav je na prvi pogled nemara videti, da gre pri podnebnih spremembah le še za eno temo znotraj širšega področja varovanja okolja, pa že ob malo globljem razmisleku hitro vidimo, da je v ozadju paradigmatski premik. Očitno torej sodobna družba – in znotraj nje boj proti podnebnim spremembam – v primerjavi s predhodnimi obdobji izraziteje temelji na globokoekoloških temeljih. Prav odnos med globoko ekologijo in sodobno poznokapitalistično družbo pa je naslednje vprašanje, ki se ga moramo dotakniti. Pozni kapitalizem je precej zagonetna zadeva. Zanj so značilni globalni finančni tokovi in razmah finančnih storitev, vsaj v razvitem zahodnem svetu pa ga spremljata tudi dezindustrializacija in preusmeritev gospodarstva v storitveni sektor. Pri

tem razvoju moramo omeniti zelo protislovno vlogo protikulturnih gibanj iz 60. in 70. let – ta gibanja so se sicer politično vselej uvrščala na levico, obenem pa je bila njihova agenda izrazito individualistična – v ospredje so se postopno prebijale t. i. identitetne politike, vprašanje identitete je postopoma popolnoma izpodrinilo vprašanje razredne zavesti, ki je definiralo tradicionalno levico. Ta preobrazba polja političnega boja iz družbenega v individualno pa je vplivala tudi na nadaljnji politični in ekonomski razvoj – zanj je namreč značilno slabenje pomena kolektivnih kategorij in vse večji poudarek na individualnih. In to ni nepovezano z vzponom poznega, liberalnega kapitalizma, ki temelji ravno na težnjah po razgradnji vseh oblik kolektivne zavesti in kolektivne družbene aktivnosti (javni sektor) ter enostranskem poudarjanju individualne izbire, svobode in odgovornosti. V tem kontekstu so seveda velik del upravičenosti izgubili tudi protekcionistični ukrepi države za zaščito svojega gospodarstva in svojih delavcev – v individualističnem dojemanju družbe je seveda za svojo blaginjo v prvi vrsti odgovoren le vsak posameznik sam. To je predstavljalo plodna tla za slabitev pomena države in globalizacijo gospodarstva. Na podlagi tega je prišlo do velikih sprememb v naravi samega dela – kolektivne oblike dela v večjih delovnih organizacijah so izgubljale pomen, vse bolj sta bila poudarjana individualna pobuda in podjetništvo. Skratka, prehod iz korporativnega, keynesianskega tipa kapitalizma v pozni, liberalni tip je bil v pomembni meri povezan s protikulturnimi gibanji sredine 20. stoletja. Kako pa se to navezuje na vprašanje odnosa do narave?

### Pozni kapitalizem in globoka ekologija

Če izhajamo iz teze, da gre pri sodobni ekološki zavesti, ki jo zaznamuje koncept boja proti podnebnim spremembam, za pomemben vpliv globokoekološkega dojemanja odnosa do narave, moramo seveda poudariti, da je za globoko ekologijo značilno radikalno zavračanje tehnologije in tehnološkega napredka, še zlasti pa zavračanje humanizma. To je na prvi pogled gotovo v popolnem neskladju s poznokapitalistično paradigmo – eden od njenih najpomembnejših temeljev je še vedno gospodarska rast. Pa vendar je o tem potrebno reči še nekaj več. Poznokapitalistično dojemanje rasti je namreč precej drugačno kot tisto iz predhodnih obdobj, kjer je šlo v glavnem za rast produkcije in proizvodnih kapacitet. V poznem kapitalizmu je situacija drugačna, povezava med produkcijo in gospodarsko rastjo ni več tako samoumevna. Vrzeli so zapolnile najrazličnejše stori-

tve, ki naj bi zagotavljale ne le preživetje, pač pa tudi določeno kvaliteto življenja, podpirale naj bi izražanje posebnosti posameznikov v tej družbi. Ta pojem je zelo blizu idejam pristnosti, zvestobi samemu sebi in iskanju posameznikovega resničnega bistva, ki so bile v središču programa protikulturnih gibanj 60. in 70. let. To pa ni brez stičnih točk niti s fascinacijo nad »izvornimi« in »nedegeneriranimi« oblikami življenja, ki jih v ospredje postavlja globoka ekologija. Z drugimi besedami, v poznokapitalistični družbi gre v veliki meri ravno za težnje po ustvarjanju gospodarske rasti na temelju trženja določenih protikulturnih idealov, ki temeljijo na pristnosti in naravnosti, kot taki pa niso tako daleč od idealov globoke ekologije. Sem spada tudi trženje neokrnjene narave in neposeganja vanjo.

Pri tem sicer moramo biti korektni. Poznokapitalistično »sledenje samemu sebi« vendarle temelji tudi na vseprisotnem potrošništvu, do katerega globoka ekologija skoraj ne bi mogla biti nastrojena bolj sovražno. Po drugi strani pa se v tej potrošniški družbi največ trguje ravno z ideali pristnosti in tudi naravnosti, pod katere se globoka ekologija brez težav podpisuje. Z drugimi besedami, če je prevladujoča pozicija zagovarjanja gospodarske rasti v sodobni družbi trženje neokrnjene narave, trajnosti in »trajnostnega razvoja«, se globoka ideologija sicer zavzema za podobne ideale, a je pri tem mnogo bolj iskrena – ja, zavzemati se moramo za pravice celotne biosfere, za ohranitev narave, za trajnost, toda to bo nedvomno šlo na račun gospodarske rasti in napredka v človeški družbi (kar pa konec koncev ni nič slabega, saj je prav boj proti primatu človeka ena od temeljnih globokoekoloških postavk). Na podlagi tega pa bi lahko rekli, da so osrednji cilji tako poznega kapitalizma kot globoke ekologije pravzaprav enaki. Razlika je le v tem, da se poznokapitalistična potrošniška družba ob sprejemanju teh postavk noče odpovedati niti gospodarski rasti, napredku in blaginji ter v tem pogledu išče nekakšno nemogočo sintezo, kvadraturu kroga. Globoka ekologija je v tem pogledu bolj iskrena in se od tradicionalne humanistične družbe odkrito distancira. Ampak konec koncev se vse zvede na to, da bodisi nasprotujemo napredku in blaginji, a si pred tem zatiskamo oči, bodisi to nasprotovanje izražamo odkrito.

Na podlagi tega torej lahko rečemo, da se koncept boja proti podnebnim spremembam – za razliko od tradicionalnega okoljevarstva v pomenu izboljševanja proizvodnih procesov – vpisuje v tisto logiko, ki je v zadnjih desetletjih privedla do individualizacije, dezindustrializacije, financializacije, razpada solidarnosti in težav socialne države, naposled pa tudi do naj-

večje ekonomske krize po drugi svetovni vojni. V ozadju tega pa je tudi logika globoke ekologije, ki ne problematizira le neučinkovitosti in stranskih produktov človekovega poseganja v naravo, pač pa nasprotuje poseganju kot takemu. Čeprav v sodobni družbi to razmišljanje ni izpeljano do konca in zavezanost rasti in razvoju vsaj na deklarativni ravni ostaja, pa je jasno, da so teoretične postavke tega razmišljanja rasti neposredno nasprotne. Zato gre pri tem v primerjavi s tradicionalnim, plitvim okoljevarstvom za temeljno nasprotje in konec koncev za oporekanje temeljnim predpostavkam, na katerih je zahodni svet gradil svoj razvoj in blaginjo. Pozicija, ki jo sodobna ekologija zavzema do vprašanja podnebnih sprememb, se nam tako po eni strani kaže kot reakcionarna, po drugi pa kot paradoksalna, saj je njen temelj iskanje nemogoče sinteze med rastjo in neposeganjem v naravo.

### (Ne)vzdržnost boja proti podnebnim spremembam

Na koncu se moramo posvetiti še dvema možnima ugovoroma proti tovrstnemu razmišljanju. Najbrž prvi ugovor, ki bi se ga dalo postaviti, je ta, da se v besedilu nismo nikjer dotaknili vprašanja realnega obstoja in grožnje podnebnih sprememb. Ta ugovor bi se dalo formulirati takole: morda drži, da ima koncept boja proti podnebnim spremembam tudi škodljivo vlogo v izvajanju konkretnih politik, toda če gre pri podnebnih spremembah za realno obstoječo grožnjo – kaj nam pa drugega preostane? Ta argument seveda ima svojo veljavnost, toda potrebno se je vprašati o smiselnosti in izvedljivosti ukrepov zmanjševanja obsega produkcije v svetu, v katerem živi že sedem milijard ljudi in še nič ne kaže, da bi njihovo število v bližnji prihodnosti nehalo naraščati. Z drugimi besedami, če so podnebne spremembe cena za zagotovitev preživetja in dostojne kvalitete življenja na planetu, potem je to cena pač potrebno plačati in raje govoriti o prilagajanju nanje kot pa o njihovem preprečevanju. Če pa to ni neogibna cena, pa je potrebno razviti kako alternativno možnost – ki pa je kljub gromozanskim vlaganjem v alternativne vire energije zaenkrat ni na vidiku. S tega stališča je boj proti podnebnim spremembam, čeprav dobronameren, popolnoma zgrešen model za soočanje z razvojnimi težavami življenja na planetu.

Drugi ugovor pa cilja v popolnoma nasprotno smer. Gre za trditve, da je v konceptu boja proti podnebnim spremembam v resnici zelo malo dobrih namenov in idealizma, pač pa gre v največji meri za poskus razvitega zahodnega sveta, da bi našel utemeljitev za zaščitne ukrepe v podporo svojemu gospo-

darstvu. Protekcionizem iz ekoloških motivov je pač politično sprejemljivejši od protekcionizma, ki izhaja iz lastnih ekonomskih interesov. Čeprav so tovrstna razmišljanja v veliki meri domena publicističnih krogov, pa je potrebno poudariti, da so se uspela prebiti tudi v nekatere politične programe (tu naj omenim Arnauda Montebourga, enega od vodilnih predstavnikov levega krila francoske Socialistične stranke, ki je v svojem manifestu za deglobalizacijo prav tej ideji dodelil eno od osrednjih mest). Konec koncev pa je jasno, da gre pri boju proti podnebnim spremembam – tako kot vselej v političnem delovanju – za preplet tako idealističnega kot realističnega pogleda na politiko. Zato je najverjetneje jasno, da je v tem ugovoru nekaj resnice in ga ne moremo ovreči v celoti.

Na podlagi navedenega bi lahko rekli, da gre pri konceptu boja proti podnebnim spremembam v resnici za splet tako romantičnih in globokoekoloških predstav o čistosti narave in pokvarjenosti človeka, ki svoje korenine vlečejo v protikulturna gibanja 60. in 70. let, kot tudi čisto praktičnih poskusov zaščite lastnih gospodarskih interesov, ki je pod krinko ekoloških interesov mnogo bolj legitimna. Zato se nam na koncu postavlja legitimno vprašanje o tem, kakšen bi moral biti alternativni koncept ekološke tematike v politiki in kako pristopiti k vprašanju varovanja okolja. Če torej romantične in globokoekološke postavke v ozadju koncepta podnebnih sprememb ne presegajo binarnega nasprotja med človeškim in naravnim, moramo ravno to preseganje vzeti za izhodišče. Zato lahko sprejmemo temeljno ekološko izhodišče, da do rasti in razvoja ne sme priti na račun okolja, vendar moramo reči tudi obratno – tudi zaščita okolja ne sme biti nadrejena rasti in razvoju. Ker oboje hkrati kajpak ni možno, mora priti do kompromisa, ki vključuje popuščanje pri obeh skrajnostih. To je definitivno bliže tradicionalnemu dožemanju varovanja okolja, ki temelji na izpopolnjevanju in očiščevanju proizvodnih procesov. Njihovo omejevanje v imenu boja proti podnebnim spremembam pa stoji na trhlejših temeljih in ga je težje zagovarjati, kot to lahko vidimo iz številnih ugovorov, ki so bili že naslovljeni na globokoekološke pozicije. Z drugimi besedami, če je zmanjševanje stranskih učinkov človekovega delovanja v svetu – razprave o konkretnih ukrepih s tem seveda sploh še nismo načeli – legitim in že od nekdanj navzoč cilj, pa gre pri boju proti podnebnim spremembam za problematiziranje človekovega delovanja kot takega – to pa v okviru človeške družbe nikakor ni dobro izhodišče za vodenje kakršnihkoli politik. ●

Foto: Clematis

# Zanikanje globalnega segrevanja – lažni skepticizem

Bojan Dolinar

**Kmalu po zmagi liberalcev na parlamentarnih volitvah v Avstraliji sem znanca, za katerega sem vedel, da simpatizira s stranko, podrezal z novico o neverjetnem preobratu strankinega vodje Tonyja Abbotta. Ko je bil še v opoziciji in se je zavzemal za omilitev davka na ogljične izpuste, je trdil, da je klimatološka znanost »en kup dreka«. Še ne dva meseca kasneje, ko so po izredno topli in suhi zimi v Avstraliji že kar oktobra, med avstralno pomladjo torej, divjali siloviti požari in je Avstralija ravno končala rekordno toplo 12-mesečno obdobje in rekordno topli september, je Abbott naznanil, da je globalnega segrevanje dejstvo – kar je menda trdil že od začetka – in da bo potrebno ukrepati. Le ugibamo lahko, kakšno bo njegovo stališče čez nekaj mesecev, ko bo potrebno minirati davek na izpuste.**

Ta zgodba je le en od mnogih primerov kričečega konflikta med kratkoročno naravo politike in dolgoročnostjo globalnega segrevanja in s tem povezanimi podnebnimi spremembami. Politiki in upravitelji multinacionalk, nosilci kratkoročnih interesov, imajo v rokah ogromno moči in v veliki meri usmerjajo naša življenja, a fizikalni zakoni se ne pokoravajo njihovim željam in utvaram. Narava pač nima agende.

## Toplogredni učinek

Fizikalno osnovo globalnega segrevanja, toplogredni učinek, je zaslutil znani matematik in fizik Fourier že v dvajsetih letih 19. stoletja. Izračunal je, da bi Zemlja morala biti hladnejša za kar 33 °C, kot je v resnici, zato je sklepal, da je ključ do rešitve te uganke nekakšna izolacijska lastnost naše atmosfere. Čeprav tega takrat Fourier še ni mogel vedeti, se je tak eksperiment verjetno zgodil pred več kot 650 milijoni let v obdobju neoproterozoika, ko je bila Zemlja popolnoma vkovana v led; obseg zaledenitve je bil najbrž neprimerno večji kot med najbolj hladnim obdobjem pleistocenske ledene dobe. Nič ni kazalo,

da bi se naš planet lahko izvilk iz ledenega objema. Sonce je bilo šibkejše kot danes, pa še ta energija se je zaradi belega snega večinoma odbila nazaj v vesolje. Toplogrednih plinov je bilo le za vzorec, sploh vodne pare, ki je v današnjih razmerah najmočnejši toplogredni plin, je zaradi nizkih temperatur močno primanjkovalo. Raziskave kažejo, da nas je verjetno rešil prav najbolj znani toplogredni plin. Ker so bile kamnine večinoma prekrite z ledom, je izginil ponor ogljikovega dioksida, ki se je skozi milijone let z vulkanskimi izbruhi začel nabirati v atmosferi do koncentracij, zaradi katerih se je led le začel taliti. Zaradi toplejših temperatur je bilo v zraku vedno več vodne vlage, kar je še dodatno okrepilo segrevanje in privedlo do kambrijske eksplozije, hitrega razcveta številnih oblik življenja.

Toplogredni učinek je torej nujen za življenje, kot ga poznamo. A če je bil pradavni eksperiment za življenje dobrodošel, smo na pragu novega eksperimenta, ki smo ga začeli kar sami in ki za naše življenje na Zemlji ne bo tako ugoden. Zaradi dodatnega toplogrednega učinka plinov, predvsem ogljikovega dioksida, Zemlja od Sonca prejema več energije, kot jo oddaja. To energijsko neravnovesje sicer ne dosega niti enega vata na kvadratni meter, a globalno je to ekvivalentno štirim hirošimskim jedrskim eksplozijam – vsako sekundo.

## Posledice podnebnih sprememb

Posledice so seveda na dlani že zdaj. Ozračje se je v primerjavi z začetkom 20. stoletja otoplilo za 0,8 °C. Umik arktičnega ledu je hitrejši od napovedi. Led na Grenlandiji in Antarktiki se topi, kar skupaj s termičnim raztezanjem oceanov povzroča, da se povprečna gladina vode dviguje – spet hitreje od napovedi. Oceani se poleg segrevanja tudi kislijo, ker absorbirajo dodatni ogljikov dioksid; ta dvojna nadloga že ima in bo imela še hujše posledice na prehranbo verigo v morju. Ekstremni pojavi, povezani z vremenom, so vse bolj pogosti in bolj siloviti, česar niso zaznali le klimatologi, ampak tudi zavarovalnice. Te se dobro zavedajo, da naraščanje škodnih zahtevkov ni le posledica večje poselitve ali drugih od podnebja neodvisnih dejavnikov, saj odškodnine za nadloge, ki niso povezane z vre-

**Laik dobi vtis, da je klimatološka znanost razdeljena približno na pol, čeprav je resnica taka, da je za vsakega aktivnega klimatologa, ki ni prepričan o resnih posledicah globalnega segrevanja, več kot trideset klimatologov, ki o glavnih ugotovitvah ne dvomijo več.**

menom, ostajajo na isti ravni.

A vse to je šele začetek. Seveda bodo nekatere posledice globalnih podnebnih sprememb tudi pozitivne, vendar bodo negativne prav gotovo prevladovale. Do tega sklepa se lahko prebijemo tudi z intuicijo. Naš celotni civilizacijski sistem, predvsem infrastruktura in agrikultura, je bil zasnovan pod predpostavko, da se stvari ne bodo preveč spremenile. Vsaka sprememba, še posebno, če je dolgoročnejša in hitra, prinaša velike adaptacijske pritiske. Znanost tej intuiciji pritrjuje in ji daje kvantitativen okvir, ki ni zaviranja vreden.

V avgustovski številki revije *Science*, ene najbolj priznanih znanstvenih publikacij, so vplivu podnebnih sprememb na naravne sisteme namenili kar 50 strani. Ugotovitve niso nobeno presenečenje. Najbolj bi nas morale skrbeti tiste, ki se tičejo oskrbe s hrano, ki bo prizadeta predvsem v predelih, ki se že zdaj spopadajo z lakoto. Na udaru je že in še bo tudi bioraznolikost. Adaptacijski pritisk na floro in favno zaradi hitrosti sprememb nima precedensa vsaj v zadnjih 65 milijonov let. V primerjavi s preteklim prilagajanjem je živalim še toliko težje, saj jim že tako ali tako krčimo življenjski prostor, polet tega jim naša infrastruktura še dodatno otežuje migracije. Vse te črne napovedi ne prihajajo od rumenega tiska, ki je lačen senzacij, ampak od znanstvenikov v najresnejših znanstvenih revijah, ki so po naravi z napovedmi zelo previdne.

Menim, da ne pretiravam, če izziv pred nami označim kot največjega v vsej človeški zgodovini – vendar ne zaradi samega prilagajanja, čeprav bo že to izredno težko, saj bo zahtevalo veliko zavzetosti na regionalni in globalni ravni. A če je globalno sodelovanje pri slednjem dobrodošlo, bo pri zavzemanju za omejitev najhujše škode nujno. Prilagajanje namreč ne bo dovolj, če izpustov ogljikovega dioksida čim prej ne omejimo. Kljub črnogledim napovedim, da človeštvo ni zrelo za uspešen spopad s tem izzivom, lahko nekaj optimizma vseeno upravičimo z nekaterimi podobnimi izzivi v bližnji preteklosti. Najbolj izstopa uspešna omejitev plinov CFC, ki so uničevali ozonski plašč. Svet se je relativno hitro zavzel in države so se leta 1989 v Montrealu zavezale, da bodo plin prepovedale. A ciniki hitro odvrnejo, da smo se hitro odzvali le zato, ker zamenjava

teh plinov ni predstavljala velikih stroškov, saj je bil na voljo relativno poceni nadomestek. Cinik bi optimizem uspešno izpodbijal še z navedbo kakšnega ne preveč uspešnega primera brzdanja netrajnostnih praks, npr. ljudstva na Velikonočnem otoku, če omenim le najbolj skrajnega. Omejitev izpustov nima enostavnih rešitev, a kakršnakoli že je, je potrebno postopno opustiti fosilna goriva.

### Znanost, politika in zanikovalski miti

In tukaj spet pridemo do multinacionalk in politike. Čeprav ne morejo vplivati na fizikalne zakone, lahko v interesu svoje blaginje naredijo drugo najboljšo stvar: zasejejo dvom v znanost. Na žalost ti prodajalci dvoma pri tem žanjejo lepe uspehe. Tudi oni svoj optimizem črpajo iz uspešnih kampanj iz preteklosti: spomnimo se le stalnega zamegljevanja in relativiziranja rastočega števila dokazov, ki so kajenje (tudi pasivno) povezovali z rakavimi obolenji. A iz preteklih kampanj proti dejstvom, podkrepljenimi z znanstvenimi odkritji, ne črpajo le optimizma, ampak s pridom izkoriščajo že vzpostavljene zanikovalske poti. To so večinoma privatni inštituti in *think tanki*, ki financirajo alternativne raziskave, izdajajo knjige in celo organizirajo lastne konference. Da bi umetno napihnilo kredibilnost svojih dejavnosti, se povežejo z znanstveniki, ki večinoma niso specializirani v tematiki, vendar imajo lahko tudi impresivno akademsko kariero. Industriji fosilnih goriv torej ni bilo potrebno na novo graditi zanikovalske infrastrukture, le obstoječo je finančno podprla.

Zanikovalci igrajo na karto, ki je v znanosti zelo pomembna: skepticizem. Izredna vrлина znanosti je, da se napake slej ko prej odkrijejo, in skepticizem je ključen pri zagotavljanju tega mehanizma. A skepticizem je dvorezni meč, saj je zelo dovzeten za zlorabo. Nič ni narobe, če npr. astrofizik naredi svojo študijo, ki v glavnih ugotovitvah nasprotuje tisti, ki jo naredi paleoklimatolog. Pravzaprav je s stališča znanosti to nadvse dobrodošlo, saj obstaja dovolj primerov, ko je prispevek nespecialista določenemu področju vse prej kot trivialen. Pričakujemo pa lahko – oziroma, zahtevati moramo –, da je študija izvedena po vseh zahtevnih znanstvenih standardih, da je ro-

bustna na napade pravih skeptikov, ki jo poskušajo izpodbiti. Toda med pravim skepticizmom in golim zanikanjem je za nepoznavalca zelo tanka črta.

Mediji so podvrženi temu, da sporočila lažnih skeptikov rade volje pograbijo, saj ponujajo senzacionalne zgodbe o lažnivih klimatologih, ki so se spečali z liberalnimi politiki, da bi uvedli dodatne davke in zavladali svetu. Kontroverznost se pač bolje prodaja kot konsenz. Tudi kadar imajo mediji najboljše namene, npr. zagovarjanje pluralizma in zagotavljanje uravnoteženosti poročanja, lahko naredijo škodo. Redkokateri zmore toliko profesionalnega poguma, da ob podnebnih temah za »dodatno mnenje« ne povpraša še »skeptične« strani. Laik tako dobi vtis, da je klimatološka znanost razdeljena približno na pol, čeprav je resnica taka, da je za vsakega aktivnega klimatologa, ki ni prepričan o resnih posledic globalnega segrevanja, več kot trideset klimatologov, ki o glavnih ugotovitvah ne dvomijo več.

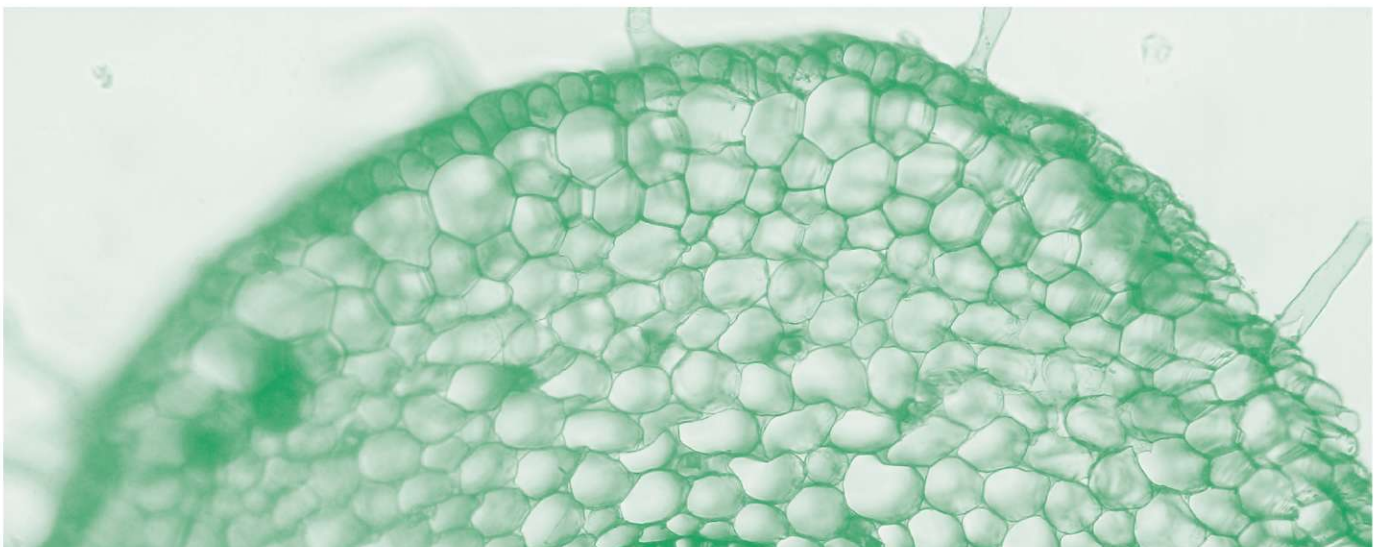
Klimatologija je idealna žrtev zamegljevanja, saj je zelo obsežna in kompleksna multidisciplinarna znanost; celo klimatologa lahko kakšen mit močno zaposli, če ni specializiran v relevantnem področju. Naravni procesi so večinoma močno stohastični, tudi če so prostorsko in časovno agregirani, zato se z zvito izbranimi podatki da priti do marsikaterega zaključka, ki je na videz prepričljiv, čeprav ni robusten. Ob nedavni izdaji petega poročila IPCC so zanikovalci uspeli izpostaviti dejstvo, ki so mu mediji nato namenili precej pozornosti, da se površje v desetih letih ni prav nič segrelo. Vendar lahko celotno obdobje od leta 1970 do danes pokrijemo z nekaj dobro izbranimi obdobji, ko globalna temperatura ni rasla ali je celo

rahlo padala, čeprav je v več kot štiridesetih letih temperatura narasla vsaj za 0,6 °C. Mit o pavzi v globalnem segrevanju ali celo o globalnem ohlajanju je le eden od množice mitov. Spletni portal *Skeptical Science* hrani arhiv znanstvenih odgovorov na takšne mite; do sedaj se jih je nabralo že 173, od tega jih je v Slovenščino prevedenih 60.

### Strategija dezinformacije

Čeprav je kroženje teh mitov problem že samo po sebi, je bolj zaskrbljujoč postal trend, da se z znanostjo in znanstveniki, ki prihajajo do zaključkov, ki vplivnim ljudem niso všeč, obračunava s postopki, ki na čase spominjajo na lov na čarovnice. Zanikovalci nas radi prepričujejo, da so takim napadom izpostavljeni prav oni sami, vendar je to le eden od poskusov bizarnega spreobračanja resnice. Obračunavanje se večinoma vrši prek medijev in javnih obtožb, da so klimatologi avtorji goljufivih raziskav. Resnejši napadi so subtilna zastraševanja s strani javnih oseb, ki zlorabijo svoja pooblastila in se lotijo samega koncepta akademske svobode. Dovolj je le, če si pogledamo zgodbo klimatologa, ki je bil najbolj na udaru.

Michael Mann je bil glavni avtor prve rekonstrukcije preteklih temperatur, ki je vsebovala tudi intervale zaupanja. Potek temperatur za severno poloblo je bil bolj ali manj konstanten skozi tisoč let, v dvajsetem stoletju pa je temperatura začela hitro rasti, zato je graf dobil nazorno ime »hokejska palica«. Grafični prikaz poteka temperatur je dobil vidno mesto v tretjem poročilu IPCC leta 2001 in nenadoma postal pripravna tarča za napade. Zanikovalci so verjetno mislili, da bodo s izpodbijanjem Mannove »hokejske palice« zrušili celotno klimatologijo, čeprav



so bile ugotovitve klimatologov rezultat velikega števila neodvisnih dokazov, od katerih Mannova raziskava niti ni bila med pomembnejšimi. Nobena robustna znanstvena ugotovitev ne more sloneti na enem samem dokazu. Mannova rekonstrukcija je pokazala le, da so temperature zadnjih 30 let neprecedenčne za vsaj tisoč let nazaj, kar pa seveda ni dokaz, da je za segrevanje kriv človek.

A realnost je eno, percepcija javnosti pa nekaj drugega in jasno je, da so zanikovalci merili na slednjo. V naslednjih letih so s to hokejsko palico postali tako obsedeni, da so »spregledali« ducat rekonstrukcij, ki so ena za drugo neodvisno potrdile Mannovo. Molk je bil razumljiv. Rekonstrukcije so bile izvedene z različnimi podatki ter metodami in so na najlepši možni način demantirale mantra zanikovalcev, da je hokejska palica posledica napačnih podatkov oziroma metod. Ko so zanikovalci le priznali obstoj teh rekonstrukcij, so jih le posredno in jih v še enem od tipičnih bizarnih preobratov obrnili sebi v prid. Originalna hokejska palica ob kopici drugih razumljivo ni imela več vidnega mesta v naslednjem, četrtem poročilu IPCC leta 2007, zato so trdili, da se je hokejske palice odrekel celo IPCC ... Mann je moral svoje delo kar dvakrat zagovarjati pred ameriškim Kongresom. Pred drugim zaslišanjem je Ameriška akademija znanosti po naročilu Kongresa izdala obsežno poročilo o korektnosti Mannove raziskave, ki je glavne zaključke potrdilo, kar bi moralo biti za vsakega, ki ni teoretik zarote, prepričljivo. A zanikovalci se niso ustavili, saj so naročili lastno poročilo, ki se je opiralo na že diskreditirano raziskavo iz prvega zaslišanja. Vse skupaj bi bilo že komično, če poziv na drugo zaslihanje ne bi bilo zapisano v tonu, ki je bil namensko zastrašujoč in je imel do določenih klimatologov prav nemogoče zahteve, ki so grobo kršile načela akademske svobode.

Ko si je Michael Mann za silo oddahnil, je za klimatologe najhujše šele prišlo. Novembra 2009, le dobra dva tedna pred podnebno konferenco v Københavnu, so v javnost pricurljala elektronska sporočila, shranjena na strežniku klimatološkega oddelka univerze East Anglia. Afera je kmalu postala znana kot *Climategate*. Ime je po vsem videzu zelo primerno, saj je šlo tudi pri aferi Watergate za vdor v zasebne prostore z namenom pridobivanja informacij, ki bi jih lahko uporabili v škodo nasprotniku. A zanikovalci so kot že tolikokrat prej spet izvedli bizaren preobrat, ki so ga mediji hvaležno pograbili. Niso bili ogorčeni nad vdorom (v strežnik), kar je bil glavni kamen spotike v aferi Watergate; ogorčeni so bili nad nekaj skrbno izbranimi citati, ki so menda dokazovali zaroto med klimato-

logi. V najbolj pogrevanem izmed teh domnevno kompromitiranih citatov se posredno spet pojavi Michael Mann, ki je bil omenjen kot avtor trika, s katerim se lahko skriva upadanje. Senzacijski mediji so to seveda interpretirali kot zaroto, ki naj bi skrila padanje temperatur, čeprav pisec sporočila temperatur sploh ni imel v mislih, in ob tem pozabili na dejstvo, da je bilo to elektronsko sporočilo napisano leta 1999, torej po letu 1998, ki je bilo do tedaj daleč najtoplejše merjeno leto in ni potrebovalo nobenih trikov, da se prikrije upadanje. Glede na to, da so se »neizpodbitni« dokazi o zaroti zanašali na take citate, plasirane povsem izven konteksta, ne moremo biti presenečeni, da so vse neodvisne preiskave pokazale, da ni bilo nobenega znaka, ki bi kazal na kakršnokoli goljufijo.

### Zanikovalstvo v Sloveniji

V zanikovanju globalnega segrevanja v Sloveniji ne zaostajamo veliko za tujino. Nobenega dvoma ni, kdo je pri nas glavni akter. Mišo Alkalaj je s svojo knjigo *Podnebna prevara* požel kar nekaj publicitete, čeprav knjiga ni nič več kot zbirka vseh mogočih mitov. Alkalaj zagovarja tudi tiste najbolj neverjetne, ki se jim odrekajo celo najbolj znani zanikovalci v svetovnem merilu, saj se dobro zavedajo, da ob najbolj prozornih mitih tvegajo svojo kredibilnost. Pod Alkalajevim mentorstvom je začel tudi najnovejši zanikovalec v Sloveniji, Erik Margan. O njegovem pokroviteljskem odnosu do klimatologov sem že pisal na slovenskem spletnem portalu Skeptik.si.

V recenziji Alkalajeve *Podnebne prevare* znani slovenski ekonomist sicer dopušča možnost, da v knjigi ni vsa resnica, a mu je pomembneje, da je v njej dovolj streliva, da boste zlahka zmagali v podnebni debati s prijatelji. Zdi se mi zgovorno, da sicer nedvomno inteligentna in izobražena oseba naš planet poniža v oder za boj egov, v nekakšno šahovsko igro. Čeprav je primer banalen in cinizem po vsem videzu nedolžen, mi osebno vzbuja pesimizem. Predvsem pa v recenziji vidim svarilo, da inteligenca in izobrazba nista zadostna pogoja za kar najbolj objektivno razumevanje sveta, ki je potrebno za spopadanje z največjimi izzivi. Potreben pogoj je še kritično razmišljanje, pravi znanstveni skepticizem.

Morda bo predsednik uprave kake velike korporacije čez dvajset let, ko posledic ne bo več mogoče relativizirati, podobno kot Tony Abbott govoril, da so podnebne spremembe resnične in da jih njegovi predhodniki niso nikoli zanikali. Upam, da bo v tem primeru osveščena javnost tako napredovala, da bodo take izjave deležne zgolj in samo posmeha. ● Foto: Truthlobby

# Ekologija medveda Puja

Liam Henegham

**Ko se je medved Pu po gostiji z velikimi količinami medu zataknil v vhodnih vratih Zajčeve hiše, mu je pomagala dolga in zelo nenavadna veriga bivajočega. V ilustraciji Ernesta H. Shepada lahko vidimo Christopherja Robina, kako vleče zagozdenega medveda, sledijo pa mu štirje zajci, podlasica, miš, Pujsek, še tri miši in jež. Na pomoč hiti še ena miš. Za mišjo pristaja hrošč, v zraku pa sta še dva hrošča, kačji pastir in nazadnje metulj. V Disneyevem animiranem filmu, ki je nastal štiri desetletja pozneje (in eno zemeljsko poloblo proč), je veriga skrajšana in prilagojena občinstvu Novega sveta. Pu je seveda še zmeraj zagozden in Christopher Robin ostaja na čelu reševalcev, a za njim se zvrstijo Kenga, Sivček, Ru in Hrček! Hrček v risanki da jasno vedeti, Pu pa ponavlja, da »ga ni v knjigi«. Premestitev na nov kraj je lahko nelagodna: četudi nekatere stvari ostanejo enake, so spremembe neizogibne.**

Pred nedavnim sem z ošiljenim svinčnikom in beležko v pripravljenosti sedel pred zaslon, da bi si kakor antropolog na eksotičnem terenu ogledal Disneyev film *The Many Adventures of Winnie the Pooh* (1977), zbirko zgodnejših risanih kratkih filmov v celovečerni dolžini. Kaj se je zgodilo, sem se spraševal, ko se je najbolj znani angleški umišljeni medved preselil čez Atlantik in se nastanil sredi ameriške pokrajine? Tudi sam sem, kot Pu, odrasel na britanskem otočju in se v svojem zrelem življenjskem obdobju izselil v Združene države. Kot Pu sem veliko časa preživel zunaj. Onkraj zidu za mojo družinsko hišo na jugu dublinske grofije so se razprostirale milje in milje obdelanih polj, prepredenih z grmovjem živih meja. Pokrajina, ki morda ni tako bukolična kot Pujeva Stoletna hosta, a tam smo kot otroci preživljali večino počitniških dni, dokler nas ni pregnal poletni mrak. Kot v primeru premeščene Puja so kraji v Novem svetu, kjer prebivam zdaj, sicer na več načinov precej gostoljubni, a vendar nedomačni. Ni čisto tako kot doma. Tu preiskujem sum, da se z okoljskega vidika v tem medvedu z »zelo majhnimi možgani« skriva več, kot se zdi na prvi pogled.

## Hipoteza nedomačne pokrajine

Ko je Pu prišel v Združene države, sta iz njegovega imena izpadla vezaja (V izvorniku se je imenoval Winnie-the-Pooh; op. prev.) – morda so mu ju skrivaj vzeli na Ellis Islandu. Christopher Robin je občudovanja vredno obdržal angleški naglas in tudi Sovin naglas je bil dobro slišen, četudi je z njim v čast ameriškemu občinstvu nekoliko pretiravala. A Pu, Pujsek, Zajec, Tiger, Kenga in Ru so spregovorili s spodobnim ameriškim naglasom. Začel se je proces asimilacije. Kot se pogosto zgodi ob prihodu novega živalstva, morajo tujci komunicirati z novimi bitji. Hrček – endemična severnoameriška vrsta, mali, v zemlji živeči glodalec, obdarjen s podjetnostjo in trgovsko žilico – je izračunal ceno za odstranitev zagozdenega Puja iz Zajčevih vrat. Zračunal je urno postavko z nadurami in dodatkom desetih odstotkov ter ocenil količino potrebnega razstreliva. Ne, nič več nismo v Angliji!

Kljub vsemu temu v filmu marsikaj ostaja nespremenjeno glede na knjižne izvornike. Prizori se pogosto začnejo ali končajo z reprodukcijami Shepardovih risb iz izvornih knjig, pa tudi zgodbe so povedane precej točno. Bolj všeč pa bi mi bilo, če bi Disney *The Many Adventures* končal z Milnovim stavkom: »Toda kamorkoli pojmeta in karkoli se jim na poti zgodi – na začaranem kraju vrh gozda se bosta zmeraj igrala majhen deček in njegov Medo« (prevod Majde Stanovnik, op. prev.). V Disneyevi različici medved sam čaka dečkovo vrnitev. To me je potrla. Zdi se, da se je Pu za razliko od večine izgnancev precej zlahka preselil v Novi svet in je skupaj s svojimi prijatelji iz Anglije pravzaprav odpotoval z vso svojo ekološko okolico. Z drugimi besedami, dom je potoval z njimi. Drevesa, trave, poteze pokrajine ostajajo enake. Peščene jame, mostovi, celo pohištvo je tukaj. Za razliko od Puja, ki se je izselil z Disneyevo pomočjo, večina izseljencev ne pozna razkošja potovanja skupaj s pokrajino, ki jih obdaja (četudi je zgodovina polna izseljencev, ki so deželo preoblikovali po domači podobi). Večinoma se znajdemo daleč in odmaknjeni od vsega, kar nas spominja na dom. To drži celo za tiste, ki se ne preselijo, saj je odraslost sama oblika izgnanstva, če že ne v prostoru, pa v času.

Nekega pomladnega popoldneva v prvih letih tega stoletja sem se sprehajal skozi Vzhodni gozd arboretuma Morton v bližini



Lisla v Illinoisu. Drevesa so bila še brez listja, svetloba pa zelo močna, tako da sem si oči ščitil z dlanjo, kakor bi hotel salutirati svojemu spremljevalcu Christopherju Dunnu, takratnemu vodji raziskav v arboretumu. Občudovala sva delo ekološkega restavriranja, ki je bilo opravljeno v gozdu v letih, ko sem hodil na obiske. Vzhodni gozd, kjer raste predvsem hrast in sladkorni javor, je velik približno štiri kvadratne kilometre in pol, kar je šestina površine Ashdownskega gozda v Sussexu v Angliji, kjer se dogajajo zgodbe o Puju. Pravzaprav je bil tisti del, po katerem sva pohajkovala, podobne velikosti kot del Gozda okoli Sovine hiše, ki so ga Pu in prijatelji poznali po imenu Stoletna hosta.

Tu in tam sva med drevesi lahko videla krpe zelenja, kjer je pričejala zeleneti evropska krhlika, invaziven grm, ki je izkoristil zgodnjepomladansko svetlobo, še preden se je ostalo rastlinje prebudilo iz zimskega spanja. V času mojih zgodnejših obiskov se je ta agresivni eksotični grm iz Starega sveta, ki ga v domačem okolju sicer ne najdemo pogosto, razbohotil v Vzhodnem gozdu in postal ena glavnih ovir za ohranitvene napore v gozdovih Srednjega zahoda. Šele z načrtnim posegom se je populacija krhlike v Vzhodnem gozdu opazno zmanjšala. Tako Christopher kot jaz sva presajena iz Starega sveta (Christopher je Škot), a za razliko od krhlike, ki je tu že od sredine 19. stoletja, sva nedavna prišleka; on je prišel kot najstnik, jaz pri zgodnjih tridesetih letih. Med sprehodom sva se ustavila na mestu, kjer sva imela pregled nad območjem in sva lahko občudovala, kako mu je restavracijsko delo povrnilo avtentični ustroj gozda ameriškega Srednjega zahoda iz časov pred naselitvijo. Obrnila sva se drug k drugemu in – menda oba istočasno – pomislila: »Tu nekaj ni čisto prav«. V nostalgичnem trenutku sva se spomnila irskih in škotskih gozdov, zlasti bolj divjih predelov, ki so nama obema ljubši: to je temnejši, gostejši gozd in na bolj strmih tleh, kot je običajno v tem precej ravnem delu sveta. Vsaj za hip sva Vzhodni gozd videla v nasprotju ne z njegovim zdravim nekdanjim stanjem, osvobojenim škodljivih vplivov prejšnjega stoletja, temveč z gozdovi najinih osebnih spominov, proti katerim se sleherni gozd lahko zdi zgolj kot zbirka mnogoštevilnih živih palic.

Dejstvo je, da živimo v časih velikega premeščanja. Približno 1,5 odstotka prebivalstva Združenih držav se vsako leto preseli na drugo veliko območje; okoli pet ali šest odstotkov se jih preseli čez meje okrožij. V mednarodnih merilih je število ljudi, ki prečkajo državne meje, vrtoglavo. Če bi se, denimo, vsi tisti, ki so se leta 2010 preselili v drugo državo (okoli 216 milijonov

## **Povezovanje otrok in narave je v zadnjih letih postalo precej nujno. Vse več je dokazov, da je stik z izkušnjami v naravi bistvenega pomena za fizično in psihično zdravje otrok.**

ljudi), zbrali na nenaseljenem območju (denimo na Antarktiki), bi bila to peta najbolj poseljena dežela na Zemlji. Tok dobrin, storitev in ljudi spremlja velika biološka izmenjava, kjer se vrste, pred tem omejene na eno biogeografsko območje, namerno ali nenamerno prenašajo na področja zunaj domačega okolja. Stojčca v najini stoletni hosti sva Christopher in jaz posebej la to divjo izmenjavo. Otočana iz Starega sveta na ameriškem Srednjem zahodu sta razpravljala o evropski botanični redkosti, ki je uspevala v čikaških gozdovih.

Ker je človekova uglasenost z naravo najpogosteje določena z mladostnimi doživetji krajev, je tisto, kar nas kot odrasle v naravi najbolj osrečuje, obenem tisto, česar se spominjamo iz mladosti. Pokrajine naše odraslosti, pa naj smo se preselili 400 ali 4000 kilometrov proč, nam vselej ostanejo nekako nedomače in posledično jih težko razumemo, kaj šele imamo radi. To je ena od zanemarjenih posledic velikega premeščanja: sam ji rečem hipoteza nedomačne pokrajine. Ali nam je zato toliko težja skrb za pokrajino, v kateri smo se znašli, pa naj bo prvotna, ohranjana ali ponovno vzpostavljena? Rečeno pozitivneje, ali morda potrebujemo nova orodja – orodja iniciacije, domišljije in empatije – da bi se prilagodili pokrajini, ki nam je nova?

### **Otroštvo in povezanost s krajem**

To, da Milnovega *Medveda Puja* (1926) in poznejše Disneyeve priredbe sploh lahko opazujemo z ekološkega gledišča, priča o avtentičnosti, s katero sta tako Milne kot tudi Shepard, njegov ilustrator, posnela pokrajine Ashdownskega gozda v Sussexu, kamor je dogajanje izvorno postavljeno. Zgodbe o Puju zajemajo kulturno krajino v času, ko so bili njeni človeški in naravni elementi še v srečnem sožitju, pa tudi posebno, intimno razmerje med otrokom in to krajino. Povsem jasno je, da je imel deček (lik temelji na Christopherju Milnu, pisateljevemu sinu) rad svojega medveda in rad pokrajino, prostor njunih norčij. Povezovanje otrok in narave je v zadnjih letih postalo precej nujno. Vse več je dokazov, da je stik z izkušnjami v naravi bistvenega pomena za fizično in psihično zdravje otrok. Pomanjkanje priložnosti za to se kaže kot »motnja pomanjkanja na-

rave»; izraz je skoval ameriški pisatelj Richard Louv v svojem delu *Last Child in the Woods* (2005). S te perspektive je *Medved Pu* s svojimi biografskimi elementi iz življenja Christopherja Milna poučen primer o povezanosti otroka in pokrajine. Znotraj hiše je Pu le nagačeno živalsko bitje, ki ga naokrog vlačijo narisan deček; zunaj pa vse oživi.

V avtobiografiji z naslovom *The Enchanted Places* (1974) se Christopher Milne spominja svojih resničnih dogodivščin v Sussexu, na podeželju v okolici kmetije Cotchford, ki jo je njegova družina kupila leta 1925, ko mu je bilo štiri leta. Tam so preživljali konce tedna in počitnice; v družbi očeta ali, še pogosteje, varuške, je Christopher prodiral vse dlje z vrta na kmetijo in v smeraj bolj oddaljen gozd, vselej peš in, ko je zrasel, tudi sam. Njegovi sprehodi so bili sčasoma vse daljši, intimnost s pokrajino pa je rasla. Mnogo let pozneje se spominja sebe kot otroka, izgubljenega v naravi:

»Šel sem dol k reki in našel miren kraj, osamljen, skrit ... tam sem sedel ure in ure ter gledal vodo, kako se je nežno sukala in vrtinčila mimo mene. Nato sem morda kaj zagledal: jeguljo, ki je vijugala po reki navzgor; belouško, ki je nad površino molila le svojo črno glavo in se je uglašeno pomikala z ene strani na drugo; kačje pastirje, ki so me s suhim šepetajočim zvokom kril prišli preiskovat; štrbunk vodne podgane, in če si brž pogledal, si jo lahko videl, kako pod vodo teče po strugi; plašno snežno jerebico, glasno divjo raco, bleščečega vodomca, ki je divje žvižgal.«

Ko se je Christopherjevo obzorje razširilo, je naletel na kraje, ki jih je njegov oče pozneje vključil v svoje knjige: Most pupalic je bil na poti v Posingfordski gozd blizu Cotchforda. Naprej ob cesti se nahaja Ashfordski gozd – gozd iz knjige. S kraja po imenu Gill's Lap (Kajuta na galeji) si se lahko spustil v dolino in spet gor proti oddaljenemu drevju. To je Stoletna hosta (pravzaprav Gozd petstotih juter). Za razliko od bolj odprte pokrajine Posingforda je ta gozd temnejši, v njem pa so rasle starodavne bukke. Iz knjige se morda spominjate, da je Pujsek živel v eni od teh bukev. V Stoletni hosti je živela tudi Sova. Nekatera izmed teh dreves so bila na Milnovo žalost v času druge svetovne vojne podrti, med njimi tudi, kot je zapisal, »drevo, ki sem ga imel posebej rad«.

Spomin na naravne lepote v okolici doma njegovega otroštva je bil Christopherju Milnu v oporo v vojaški službi med drugo svetovno vojno. A vse zgodnejše poskuse, da bi pisal o tistem čarobnem kraju, je uničil. Tega se je lahko lotil šele po tridesetih letih in ta pozna pripoved, ki slavi njegovo zgodnjo pove-

zanost z naravo, obenem predstavlja svarilo. Znano je, kako je Christopher Milne sovražil Christopherja Robina iz očetovih pripovedi in kakšne napetosti z očetom je to povzročalo. Večni otrok »Christopher Robin« je zasenčil odraslega »Christopherja Milna«. V poznejših letih, ko so Christopherja Milna vprašali, če mu je kaj žal, da svojih igrač nima več pri sebi (zdaj živijo v steklenem zaboju v newyorški javni knjižnici), je odvrnil: »Ne ravno ... Okoli sebe imam rad stvari, ki so mi všeč danes, in ne stvari, ki so mi bile všeč pred mnogo leti.« S koncem, kakršnega si je zamislil za *Hišo na Pujevem oglu* (1929), je A. A. Milne predvidel to težavo, s tem ko je dečka in njegovega medveda pustil v igri na njunem začaranem kraju. Deček Christopher Milne je za smeraj ostal na hribu, tudi potem ko je mož Christopher Milne to mesto že zdavnaj zapustil.

Otroštvo je morda čas, ko je povezava s krajem najsilnejša. Ko zrastemo, smo obkroženi z odraslim svetom in vsakdanjikom. Pogosto za seboj pustimo več kot le otroške stvari: izpraznimo svet našega otroštva. Glede na to, kakšno zgodbo je hotel povedati, je bilo morda neizogibno, da se je avtobiografija Christopherja Milna vrnila v svet Puja in v svet otroštva Christopherja Robina. V *The Enchanted Places* ni niti sledu o povezanosti Christopherja Milna z naravo ali krajem v odraslih letih. V nekem odstavku se zelo natančno spominja, kje je bilo v bližini Cotchforda mogoče najti različno cvetje: orhideje v nasadih jesena; trobentice na koncu polja; zvončnice v velikem gozdu. Skupaj z varuško sta nabirala cele košare rož. Po tej omembi pa zapiše nekaj, kar se mi zdi najbolj grenkosladka vrstica njegovih spominov: »Tu je bila... Lepota, ki sem jo videl v travi, sijaj v cvetlici, ki ju danes ne vidim več.« Ne, vrnitve domov ni, in mož ne more postati deček.

### Čustvena navezanost na ekosisteme

Četudi obstaja bogat književni arhiv o človeški povezanosti s krajem, pa se je resnejša znanstvena raziskava psihologije tega odnosa in njegovega spreminjanja tekom življenja začela šele v zadnjih desetletjih. Celoten spekter psiholoških atributov, ki sodijo k temu, šele zdaj prihaja na dan – s hipotezo biofilije E. O. Wilsona, Yi-Fu Tuanovim pojmom topofilije (in predhajajočim fenomenološkim pojmovanjem topofilije pri Gastonu Bachelardu), simbolno analizo pokrajin pri Jayu Appletonu, Louvovo motnjo pomanjkanja narave in najrazličnejšimi ekopsihološkimi raziskavami. Številne med njimi koreninijo v pionirskem delu okoljevarstvenika in kontrakturnega zgodovinarja Theodorja Roszaka.

Pri vseh teh teoretskih zastavitvah naletimo na vprašanje, ali obstaja genetska predispozicija za določene pokrajine, kako se oblikuje naša kulturna identiteta s prostorom in podobno. A po mnenju okoljskega filozofa Glenna Albrechta, profesorja okoljske trajnosti na Murdochovi univerzi v Zahodni Avstraliji, še nimamo primerne slovarja za naša »psihoterična« stanja – oziroma za to, kako se stanja Zemlje povezujejo z našimi duševnimi in duhovnimi stanji. Da bi uravnesil negativno psihološko stanje »nostalgije«, je Albrecht pred nekaj leti predlagal »endemofilijo« (občutek, da smo resnično doma v nekem kraju ali kulturi – oziroma »ljubodomje«). Da bi uravnesil izraz »topofilija«, ljubezen do prostora, mu je zoperstavil »solastalgijo«, občutek zapuščenosti ob kroničnem propadanju domačega prostora. Solastalgija poimenuje čustva ob izginjanju vrst in življenjskih okolij v procesu podnebnih in drugih okoljskih sprememb. Pričakujemo je lahko še precej več.

Lahko bi torej rekli, da so zgodbe o Puju in njegovih prijateljih hvalnica »endemofiliji«, resničnemu biti-doma v kraju in času. Na drugi strani imajo spomini Christopherja Milna elemente solastalgije, denimo ob bolečini, ki jo povezuje z izgubo omenjenih bukev. Bralce *The Enchanted Places* je celo posvaril, da četudi bi lahko skušali slediti njegovemu zemljevidu območja Cotchforda, jim to morda ne bo uspelo, saj se je pokrajina lahko spremenila. Solastalgija utegne postati prevladujoče razpoloženje naše dobe.

A v zgodbi Christopherja Milna je še nekaj žalostnega, kar najbrž pozna večina med nami: izguba povezanosti s krajem, zlasti naravnim, ki se zgodi, ko odraščamo. Predlagam, da v Albrechtovem duhu to imenujemo »toponesia« (iz grškega *topos*, kraj, in *amnesia*, izguba spomina). Četudi bi bil svet pri miru, bi se še zmeraj vrteli proč od njega, potegnjeni v orbito naših zasebnih ekonomij in tistega niza neumnosti, ki mu pravimo naše odraslo življenje. Ti psihološki dejavniki, ki jih najdemo v *Medvedu Puju* – nostalgija, solastalgija in toponezija – se povežejo tako, da zgodbe postanejo nenavadno močna meditacija o kraju, pa tudi vir preprostega zadovoljstva.

Zgodbe o medvedu Puju izražajo močno in intimno povezanost, ki jo kot otroci oblikujemo ne le z igračami, ki smo jim vdihnili življenje, temveč tudi s krajem, ki je naša zibelka in spremljevalec obnem. Nadaljnji pregled knjig (in resničnega življenja njihovega osrednjega lika) pokaže tako veselje v našem odnosu do kraja, kakor tudi njegove manj prijetne vidike. Povezanost z naravo, ki jo mnogi hranimo v spominu, je v odrasli dobi težko obdržati. Pogled na zgodbo Christopherja

Milna nas opomni, da odraščamo in se spreminjamo: enako pa velja tudi za pokrajine in naše odnose. Kraje otroštva pustimo za sabo, včasih dobesedno, ko prečkamo na tisoče kilometrov in več ekosistemov, preden pristanemo na nadvse nedomačem območju, kakor morske ptice, ki bežijo od nevihte.

### Nauk poslušanja in hoje

Odkrivanje, kako naj razvijemo sorodnost z novimi kraji, bi lahko bila glavna okoljska naloga našega časa. Tudi tisti, ki se sploh ne selijo, se bodo znašli na krajih, ki jih bodo občutili kot nove zaradi poškodovanja življenjskih okolij in podnebnih sprememb. Če pa odidemo, se moramo naučiti imeti radi kraje, v katerih smo se znašli.

Kakšna orodja imamo na razpolago? Metoda A. A. Milna je bila predstavnika; kot je v svojih spominskih zapisal Christopher Milne: »moj oče, ki je iz svojega otroštva črpal tolikšno srečo, je v meni našel družabnika, s katerim se je lahko vrnil tja«. Svet lahko gledamo z očmi naših otrok. Pred kratkim sem videl očeta, sklonjenega nad otrokom, ki ga je očarala ptica, ki je poskakovala po mestnem pločniku. Posnemajoč otrokovo navdušenje je z glasom, ki je kar najbolj spominjal na Davida Attenborougha, zašepetal: »Mislim, da je lastovka.« Mislimo, da moramo otrokom vtisniti ljubezen do divjine, a sumim, da smo napačno razumeli smer, v katero morajo iti navodila.

A menim, da obstajajo tudi drugi načini, kako bi lahko kot odrasli dosegli ljubezen do krajev, pa naj bodo še tako nedomačni, kjer smo se na novo znašli ali kjer so bile stare gotovosti prekinjene. Moj vzor pri tem je Tim Robinson, angleški pisatelj, ki se je v 70. letih pojavil na zahodni obali Irske. V naslednjih desetletjih je s pomočjo ustvarjanja zemljevidov in pisanja (o aranskem otočju in pokrajini Connemara), pa svoje tankovestne pozornosti do ljudi in krajev, postal skoraj sinonim za zahodno Irsko. Njegova osnovna metodologija je hoja in poslušanje: enako, kakor so pred njim počenjali Christopher Robin in njegova domišljajska družba. Če naj si povrnemo intimnost s tem krajem, s to Zemljo, bomo morda morali znova seči po teh starodavnih in revolucionarnih orodjih, hoji in poslušanju, poslušanju in hoji. ●

**Prevod: Erna Strniša**

*Liam Heneghan je profesor okoljskih znanosti na Univerzi De Paul (Chicago, ZDA). Eseg je bil objavljen v ameriški spletni reviji Aeon Magazine. Avtorju in publikaciji se zahvaljujemo, da sta nam dovolila objavo.*

## Nevarna leta

Za nami so nevarna leta. Leto 2011 se je začelo z vročim Mediteranom, arabsko pomladjo in protesti v Španiji, se počasi razvilo v globalno pobudo Occupy in gibanje 15o, ki je oplazilo Slovenijo in se lani, številčno okrepljeno, vrnilo v obliki vstajništva.

O teh gibanjih si lahko mislimo marsikaj in bog ve, da se je o njih marsikaj pisalo: med preteklimi revolucijami bi težko našli kakšno z bolj miroljubnim razmerjem med prelito krvjo in črnolom. A kljub vsem interpretacijam se je le redko poudarilo, da so akterji teh protestov v veliki večini pripadali eni sami generaciji, rojeni približno v osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Na tem je nekaj presenetljivega. Večji del tega rodu, ki mu skupaj s pričujočim piscem pripada tudi uredništvo Razpotij, je pred letom 2011 politiko enačil z monotonim nizom S-jev v kraticah političnih strank, ki sta jih dve visoki čeli – Janševo in Drnovškovo – sestavljali v vedno nove sikajоче kombinacije. Seveda, z odporom smo se spominjali tudi Bushevega začetka tisočletja. Toda naša pozornost je bila v prvi vrsti razpeta med zahtevami mobilnika in laptopa, ki sta generacijo povezala v tesen svet elektronske družabnosti: nihče bi ne pomislil, da se lahko transparentni, nazorni simbol te družabnosti [ :) ] v obrnjeni obliki znajde tudi na transparentih vstaj. A prav to se je zgodilo. Nekega jutra sta petindvajsetletnik in tridesetletnica zagledala v zrcalu ne le večni, neizbežni predmet selfijev, temveč tudi dozorelo politično žival. Zadnja tri leta so bila adolescenca tega spoznanja. Novorojeno politično bitje, otrplo pred ogledalom, z mislimi nedvomno nazaj pri prvič odkriti spolnosti, je pričelo pomerjati preobleke svoje politične eksistence: nazadnje se ni moglo odločiti med ščetinastimi obrazi španskih indignados, ujetih v več-

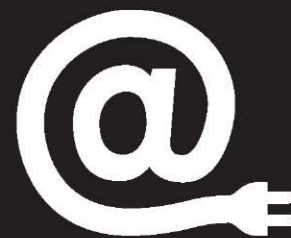
nem kriku na fotografijah iz facebooka, ter gladko masko anonymousa z ostrim lokom brčic nad Budovim smehljajem.

Toda najhujše lekcije mlada politična žival ni doživela v soočenju s samo seboj. Z grozo je namreč odkrila, da je svet, ki si ga je ustvarila z rojem svojih vrstnikov – svet, sestavljen iz prijaznega piskanja SMS sporočil in messengerja, retweetov in sharov, družnega hihitanja ob nočnih youtube seansah in nasladnega drsenja po facebook profilih – v resnici le del nekega širšega vesolja, v katerem so se brez njenega pristanja ugnezdile prejšnje generacije. Res je, da je bila samopašna vrsta starcev številčno neprimerno šibkejša od naše politične živali: obsegala je vsega 1 %. Toda zase in posledično tudi za našega tridesetletnika je sezidala neprebojno zgradbo strankarske demokracije, državnih bank, brezposelnosti in dolžniških kriz, ki so njegov neposreden, živalski občutek za pravičnost navdale z ogorčenjem.

Te stare vzorce kopičenja družbene moči si je zaželel zamenjati s politiko, osnovano na vrednotah svojega vrstniškega sveta: z neposredno in e-demokracijo, s kristalno transparentnostjo odločanja in svetniško strpnostjo, z ljudmi, ki se namesto s strankarsko knjižico predstavljajo s facebook profilom. »Obraz namesto obrazca« je bil njegov temeljni politični princip in ostal mu je zvest v vseh svojih zahtevah, v vseh treh letih »nevarnega sanjarjenja«, kot je dobo opisal Slavoj Žižek, nepričakovani zavetnik generacije.



Karkoli se bo zgodilo z našim tridesetletnikom v prihodnosti, je jasno vsaj nekaj: čez par desetletij bo pred ogledalom, tem večnim krajem adolescenc, poleg politične živali odkril tudi religioznega človeka, ki želi postaviti svetišča svoji mladosti. Leta 2011–13 bodo postala prva resnična snov njegovih lastnih mitov, njegovo leto '68. Danes, tik po koncu teh dogodkov, imamo edinstveno priložnost, da refleksijo teh let pomešamo z ironijo. ●



POVEŽITE  
SE Z REVIJO  
**RAZPOTJA!**

[www.razpotja.si](http://www.razpotja.si)  
twitter: @Razpotja  
facebook: razpotja

[urednistvo@razpotja.si](mailto:urednistvo@razpotja.si)

## Razočaranje in politika

Nedvomna kraljica žanrov v našem medijsko-političnem prizorišču je izražanje razočaranja. Po medijih in socialnih omrežjih nenehno krožijo pisma in izpovedi razočaranih državljanov, tistih, ki jim je bilo mar in so verjeli, da se z angažmajem in voljo da spremeniti to apatično, pokvarjeno stvarnost.

*Tako imamo pisma razočaranih vstajnikov, pisma razočaranih duhovnikov, razočaranih SDS-ovcev, razočaranih VSO-jevcev, razočaranih Zaresovcev, razočaranih DL-ovcev, razočaranih veteranov vojne za Slovenijo; še več, kar pisma razočaranih državljanov Slovenije, teh, ki so na plebiscitu obkrožili DA in bi zdaj najraje kar ukinili našo državo.*

*Razlog, zakaj so ti razočaranci tako popularni, zakaj jih mediji toliko promovirajo in se jih po socialnih omrežjih toliko šera, lajka in tvita in se jih ne raje postavi na sramotilni steber ter javno zasmehuje, tiči v globokem nerazumevanju političnega angažmaja pri državljanih te republike. Oziroma nerazumevanje tega, čemur pravimo demokratična kultura. In ko pravim državljanov, ne mislim le t. i. male ljudi, ljudstvo, rajo, temveč tudi tiste, ki tako ali drugače soustvarjajo javni diskurz (od novinarjev in mnenjskih vodij do profesorjev na faksih). Razočarani državljan ima skorajda avro herojstva, svetniški sij prebujenega – najvišje oblike posameznika. V fenomenologiji dialektičnega procesa, ki iz »navadnega Joškota« ustvari razočaranca, lahko, brez nepotrebnega esencializiranja t. i. slovenskega narodnega značaja, uzremo podobo sveta, kot se kaže v naši javni sferi.*

*Najprej je tu vsakodnevno, nekoliko bedno življenje v svetu. Svetu, ki ni vreden prevelikega truda niti ni zanj vredno narediti samomora. Svet »tak je to«, kot bi rekli Štajerci, ki je samoumeven, ker smo ga vajeni živeti; a živimo ga kot tujega, sprejmemo ga*

*kot neko vsiljeno zunanost in ga ne moremo nikoli razumeti znotraj okvirjev našega lastnega specifičnega bivanja s soljudmi. To je svet male korupcije, gledanja poročil in sporov s sosedi. Subjekt je vaje življenja v njem, čeprav se z njim ne poistoveti in mu niti ni preveč všeč.*

*V času družbenega vrenja vidi naš subjekt možnost radikalne spremembe svojega sveta. Zdajšnji svet se mu zazdi še bolj gnil in oropan možnosti inherentne izboljšave. Subjekt noče biti več hlapec, postati želi lastnik svoje usode. »Svet je zlo, to smo že ugotovili, čas je, da ga spremenimo!« pravi, ko se povezuje s somišljeniki. Aktivira se, saj je aktivni državljan tisti, ki si drzne misliti nemogoče. Če je bil stari svet vsiljen od zunaj, bo novi svet takšen, kakršnega bomo sami naredili. Najpomembnejša aktivnost postane poučevanje manj sposobnih državljanov o radikalni gnilobi sveta in pričevanje o prihodu nove realnosti, očiščene parazitov in lopovov. Bolj, kot se aktivira, bolj se mu njegov pogled na svet zdi nekaj najbolj možnega in logičnega. Moja želja postane želja mojih tovarišev. In želja tovarišev je povsem skladna z mojo. Jaz sem mi, mi smo jaz. Ljudstvo in posameznik sta eno v boju proti dekadentnosti obstoječega.*

*Zborovanje, sestankovanje, protestiranje in razdeljevanje letakov pa ne doseže resnične, otipljive spremembe. Alternativni svet, tako jasen in možen, se kar noče in noče prijeti med širšo populacijo. Srečanja s somišljeniki izgubljajo privlačnost, čedalje bolj se razvodenijo v neskončne brezcilj-*



*ne debate. Med njimi prihaja do nervoze in preveč človeških reakcij: idejnih sporov, spletk, vzpostavlja se hierarhija, čistijo se vrste. Subjekt vidi, da so njegovi somišljeniki zgolj navadni državljani tega sveta, preoblečeni v alternativo. Noče več sodelovati v skupini – noče biti ovca. Loči se od njih. Postane razočaran.*

*V dialektiki hlapec–ovca–razočaranec pride do dvojne vzpostavitve pristnosti. Hlapec predstavlja odtujeno sobivanje med ljudmi v sicer samoumevnem, a tujem svetu. Ovca je podružabljanje in odtujitev od sebe v imenu nečesa višjega. Razočaranec pa je tisti, ki si je upal upreti odtujitvi sveta in nato odtujitvi posameznika. Razočaranec je newborn posameznik. Zato ima neskončno pravico do govora in do tega, da je slišan.*

*Vendar je razočaranec ujetnik lastnega neadekvatnega razumevanja političnega. Razočaran je ravno v toliko, kolikor ni znal izstopiti iz svojih predpostavljanih kategorij. Politični angažma razume kot pervertiranje namišljenega sveta s še bolj namišljenim. Je kot uživalec pishoaktivnih substanc, ki pričakuje, da se bo s použitjem droge svet, kot ga zaznava, naenkrat popolnoma spremenil. Razočaranec je razočaran, da ga je diler opeharil.*

*Pravi politični angažma pa ni vsiljevanje lastnih kategorij. Je vstop v občost in nenehno vsakodnevno naprezanje. Je kot vstop v novo leto: ne smemo biti razočarani nad njim, če imamo prvega januarja mačka. Že stara modrost pravi, da bo leto takšno, kot živimo vsak njegov dan posebej. ●*

# Zakaj imaš, narava, zelene lase?

Kaja Teržan

***Mlada ženska zanosi. Niti ne več tako mlada. Pred desetletji je bilo sedemindvajset let že kar zrela starost za te reči ... Kakorkoli. Zanosi nenačrtovano, nepričakovano. Znotraj nje se začne proces rasti novega organizma, bitja, človeka, osebe. Kar tako ... že od nekdaj tako. Njeno telo se na videz upočasni. Postane utrujena, mišice izgubljajo na moči, čustva pa – na novo napišejo njeno osebno zgodovino. Lepi in manj lepi spomini prihajajo na plano enako nenapovedano kot novo življenje. Jih bo izločila iz svojega telesa ali jo bodo naredili za še eno od mnogih – še eno neizpolnjeno, tragično podobo (slovenske) matere. Toda ona je sodobna ženska (le kaj to pomeni?). Ve: dovolj je neljubljenih otrok in resigniranih starcev.***

Z vsó predpisano v nemo se loti branja strokovne in druge nosečniške literature. Šteje tedne in bere o tem, kako naj se počuti, kaj vse že ima njeno drobceno bitje in kaj vse mu še mora zrasti. Veseli se ultrazvočnih pregledov. Tako so jo vzgojili filmi in družinske televizijske nadaljevanke. Toda dnevno počne običajne reči – z izjemo nočnih plesnih zabav in vaj, seveda. Skoraj bi pozabila na novo stanje, če je ne bi vsake toliko zbudilo v trebuhu in če ta nenazadnje ne bi začel rasti ... Razmišlja o času – prej, zdaj in potem – in se čudi naivnosti načrtovanja svojega življenja. Kot samozaposlena v kulturi, kot plesalka sodobnega plesa je sicer vajena nepredvidljivih razpletov in praznega prostora, ki se širi kot naše ljubo veselje – prostor brez dela je namreč prostor za vse, česar ne bi smelo biti. In tako si je, namesto, da bi pripravljala projekte, plesne predstave in podobno, kruh služila večinoma s kelnarjenjem in na ta način delala konkurenco ubogim študentom. Pa vendar se je kdaj utrnila kakšna svetla zvezda, plesni projekt, ki je nahranil lačno dušo in nasitil tudi one, ki so jo gledali. No, vsaj nekatere izmed njih. Imela je pač svoje načine in kdor ima svoje načine.

Toda odslej bo vse drugače. Že zdaj je. Veliko hodi v naravo in se ne more načuditi neverjetni samoumevnosti, s katero se zdi, da narava, gozd, uravnava življenja stoterim živalim, rastlinam ... Vse se zdi kar tako, mimogrede. En potok tu, gosto drevje tam, strmo pobočje do višinskega travnika in pred-

vsem mnogo vremenskih pojavov. Primerja svoje telo s tem velikanskim ustrojem in si misli, da so pravi vremenski pojavi njenega telesa pravzaprav čustva, le da je njihovo menjavanje bolj radikalno. Toda, kaj pa ona ve; v najbolj živi naravi zares še ni živela. Ekскурzije, izleti, razna taborjenja, a še ta v bolj ali manj civiliziranih območjih z vodo in elektriko ... Res, kaj pa ona ve o naravi. V šoli so jo učili o naravnih pojavih z vidika geografije, kemije, biologije, nekaj malega je celo doživela pri likovnem pouku – toda planet Zemlja je zanjo le grafični prikaz na multimedijem portalu. Da naše telo, tako kot naš planet, prekriva sedemdeset odstotkov vode, da njen otroček plava v vodi in se premika kot kakšen astronaut – vse to so zgolj podatki. Toda ne bi smeli biti le podatki – tako razmišlja bodoča mamica. A ključne povezave, argumenta – nima.



Tedni minevajo, telo se spreminja, oba se. Navajata se drug na drugega in urejata prostorske odnose na skrajno miroljuben način. Do določenega trenutka bosta iskala nekakšno ravnovesje ... potem bo moral eden – in ve se, kateri – zapustiti začasno okolje. Brez posebnega prigovarjanja, skoraj samoumevno. In če ne bo izgledalo »samoumevno«, ne bo dobro. Žal pa se ona ne ukvarja toliko s filozofskimi postavkami, poglobljeno refleksijo, zavestjo in s prijetnim sanjarjenjem o tem, kako bo, ko bo. Ima namreč precej opraviti z birokracijo in z družbenimi odnosi, vezanimi nanjo. In ko je končno, po spletu naključij, spoznala pravice, ki pripadajo njenemu družbenemu statusu v skrajno formalnem smislu, se je podala na pot iskanja konkretnih informacij, napotkov o ustreznih postopkih, da svoje pravice uveljavi.

Zataknilo se je seveda kar na začetku. Čeprav od svojega ginekologa ni pričakovala nobenih posebnih tretmajev (saj jih tudi ne potrebuje – z njo je vse v redu), je bil neverjetno velik podvig, da je s svojo sicer povsem običajno komunikacijo, ki jo je v ta namen naredila še bolj jasno in zdravorazumsko, prišla nekam blizu njegovega polja zavedanja. In čeprav se je seveda strinjal, da v občutljivem času nosečnosti ne more opravljati svojega poklica (spomnimo: je plesalka), se ni toliko strinjal s

svojo za kanec dejavnejšo vlogo pri tem, in sicer da bi ji napisal dva skromna preprosta stavka na mali listek, kjer s poudarjenim tiskom zgoraj piše »Zdravniško potrdilo«. Da torej napiše, da delo, ki ga opravlja, ni primerno za nosečnico. To strokovno

Ko sem se prvič pobrila, po glavi seveda, je bil razlog izključno praktičen. Imela sem srednje dolge lase in na živce mi je šlo, ko sem na plesnih vajah z njimi brisala tla, tuširala ljudi okrog sebe in poskušala gledati skozi nepregledno zaveso, ki

**Človek se od nekdaj boji praznega prostora, človeka brez zgodbe, ženske brez las, otrok brez staršev. Bojimo se travm in jih s tem ustvarjamo. Naravi dajemo besedo le takrat, ko od nje zahtevamo, da nas pomiri in nas zopet sestavi skupaj.**

mnenje je nazadnje vendarle prispelo na omenjeni listič, ki ga je vestna nosečnica nato skrbno spravila v materinsko knjižico in ga odnesla osebnim zdravnici, da ji je končno, konec tretjega meseca, odprla bolniško. Pustimo dejstvo, da je še vedno živela na partnerjeve stroške, in pustimo vprašanje, kako bi se v svoji situaciji znašla brez njegove pomoči ... No, seveda so ustrezni strokovni lističi potem odromali naprej do posebne zdravniške komisije, ki je strokovno presodila in odmerila cel mesec bolniške za stanje, ki bo ostalo enako oziroma še bolj resnično v naslednjih nekaj mesecih. Pustimo pri miru tudi dejstvo, da je za ustrezno izplačilo potrebno, da preteče več kot trideset delovnih dni. Ampak, kdo pa vendar rad poslušati in bere o takšnih zadevah? Pustimo birokracijo in družbo, ki je itak ...

Pa vendar razmišljujočo umetniško dušo spravlja vsa zadeva v nemir. Čas, ki je porabila za prigovarjanja in uveljavljanje neke svoje »naravne volje«, obvisi na njeni vesti kot nejasna sled občutka krivde. Mar prosi preveč? Če je narava vsaj na videz ali od daleč ali pač le iz neke perspektive logična in »materinsko samoumevna«, potem pravice človeka spričo nje oziroma človekova zavest o njih in o sebi samem le v zadregi stopiclja: »Morda, prosim, ali smem tudi jaz ... saj veš, tako v miru opraviti svojo materinsko dolžnost?«



Morda pa sem krivična do narave, ko ji takole pripisujem »materinsko samoumevnost«. Ko se mi zdi logično, da je gozd, da je travnik, da so infokemikalije, s katerimi žuželke in druge živali urejajo svoje biološko-socialne odnose ... in naprej, da je zemlja, da je voda, da so gore ...

In žensko telo, kaj je logičnega na ženskem telesu? Spolovilo, ustrezni hormoni, fiziognomija obraza ali morda tudi dolgi lasje?

mi je ob večjih sunkih padala na obraz. Takrat nisem razmišljala o tem, kaj si bo kdorkoli mislil o tej moji gesti ... Nisem si niti predstavljala, v kakšnem kraju pravzaprav živim. Če ne že drugje, imajo ljudje vendar priložnost videti pobrite punce na televiziji in tudi kakšne prav slavne so med njimi. Najbolj očitna in najbolj neškodljiva je gotovo Sinead O'Connor. Je pa treba najprej povedati, da sem takrat živela v Škofji Loki, ki pač ne slovi po dovtetnosti za spremembe ... Od tedaj naprej so bili moji dnevi drugačni. Bilo je, kot da nosim na telo pribit transparent z državi sovražnim govorom. Mislite, da pretiravam – pa ne. Ljudje so se obračali za menoj, kot voda, ki sili v notranjost vrtinca. Priznam: od začetka mi je bilo vse skupaj zelo zanimivo in na trenutke sem prav uživala – ne toliko zaradi pozornosti same, pač pa zaradi resnično povsem novega doživljanja stvarnosti, sebe, soljudi. Bilo mi je, kot da sem vstopila v neko vzporedno življenje, kjer je bil vsak moj korak zapisan v veliko knjigo dejanj.

Pravijo: človek se vsega navadi. Jaz pravim: človek se vsega naveliča. Moja izkušnja je ta, da se človek naveliča predvsem ljudi, ki se nikakor ne morejo nečesa navaditi. Name se niso. Pogledi in pripombe mimoidočih so me počasi začenjali motiti. Še zlasti so blestele stare mame, ki so že na daleč usmerile svoj pogled na čudo, ki jim je prihajalo nasproti. Najbrž so bile že tako slabovidne in niso verjele, da je tisto, kar vidijo – resnično. Torej, da je pred njimi punca brez las. Čeprav sem lase seveda imela – ravno toliko milimetrov, da se je videlo temno pobočje. Morda je bila težava tudi v tem, ker se poleg tega nisem ravno ženstveno oblačila in tudi nisem imela dovolj poudarjenih naravnih oblin, torej prsi in zadnjice. Nek gospod mi je dejal, da je ugotovil, da sem ženska, zaradi mojih trepalnic in oči. Še dobro, da imam oči. A po opisu sodeč, bi človek lahko sklepal, da je pobrita podoba, ki je svobodno hodila po Škofji Loki, le nekakšna izmaličena nejasnost, ki bi ji težko naredili splošno

ime – človek. Seveda, zdaj pa res pretiravam; vendar ne morem drugače opisati občutij, ki so me takrat prevzela.

Da sem postala vsestranski predmet razprave in končno tudi referenca za identitetno reprezentacijo someščanov, se je kazalo tudi tako, da so bile vanjo vpletene prav vse generacije. Otroci – ki so, kot veste, ne le podobe svojih staršev, pač pa dobesedne replike njihovih predsodkov in nazorov – so cukali svoje mame za rokav in nič kaj vljudno na glas spraševali (seveda z namenom, da bi jih slišala): »Mama, kaj je to? A je to fant?« In mama je, nič kaj diskretno, zapičila svoje prodorne oči in na glas odgovorila (seveda z namenom, da bi jo slišala): »Ne, mislim, da je punca. Ne vem. Lahko jo pa vprašaš.«

Na pošti, za okencem, uslužbenka – nič kaj sramežljivo: »Vas lahko nekaj vprašam?« In ne da bi počakala na odgovor, nadaljuje: »A je to vaš stil ali ste bolni?« Takrat sem imela dober dan in sem se začela smejati ... Nato pa sem rekla, da bolj stil kot bolezen. Če naj že izbiram tako, črno-belo.

Bili pa so tudi taki, ki so pristopili z nekim, recimo mu neoliberalnim duhom, češ, saj punca ne more biti tako nora, kot izgleda oziroma – za vsako čarovnijo stoji trik ... in so poiskali racionalnejšo razlago. Taka je bila moja sosedka, sicer gospa zrelih let, ki mi je zatrjevala, da podpira mojo odločitev, saj si bom na ta način močno okrepila lase in potem bodo resnično zdravi in lepi. Zaman sem ji govorila, da to ni le enkratno dejanje, temveč pa ga imam namen redno obnavljati. In ko me je po pol leta še vedno srečevala z nekaj milimetri na glavi, je morda vendarle nekje tiho v sebi začela premišljevati o drugih razlagah. Kakorkoli. Počasi sem začela pogrešati svojo prejšnjo relativno neopaznost in odločitev je padla. Pustila jih bom rasti, hočem mir! Malo pa sem tudi prestrašila same sebe, saj sem opazila, da sem postala nestrpnjša do ljudi, včasih celo sovražna. Če je kdo dolgo časa buljil vame, sem ga prestrelila z očmi in glasno zavpila: »Bu!« Uboge stare gospe so povesele pogled in če bi zmogle, bi v tem trenutku razkrinkanja najraje stekle proč od mene. Psihološko-sociološki eksperiment, ki je bil v začetku prav zabaven, neškodljiv in čisto oseben, se je prevesil v radioaktivno sevanje, škodljivo zame in za druge. Prek sovražnosti do ljudi, do njihovih odzivov, sem spoznala marsikatero svojo temno plat in ni mi dobro kazalo.

Torej, ja: lasje so zrasli, jaz niti ne. Spet sem imela dolge. Tokrat so bili povsem drugačni – svetlejši in valoviti, resnično lepi, pravzaprav. Moja sosedka je imela prav. Toda izkušnja s pobrito glavo me je močno zaznamovala. Odslej sem poskušala vsaj na zunaj delovati popolnoma »normalno«, skratka čim manj

opazno, čim tiše ... kot čistokrvna Slovenka. Dobro mi je delo to pretvarjanje. A sebi ne moreš ubežati, pa naj se še tako trudiš. Ker sem bila že od otroštva čustveno izrazito ekspanzivna, sem vedno težko usklajevala svoja osebna hotenja z družbeno realnostjo. Starša sta mojo pretirano čustvenost smatrala za mojo največjo šibkost, medtem ko so v mojih očeh vsi drugi izgledali skrajno hladni, nedojemljivi, frigidni – pa ne zgolj v seksualnem smislu (sicer pa prosim, naj se tega ne ločuje preveč od drugih vidikov osebnosti).



Leta so minevala, moji odnosi z ljudmi pa so bili vse bolj težavni. Vendar tokrat z moje strani. Nisem bila iskrena, ker sem presodila, da bi to bilo za ljudi prevelik zalogaj. Furala sem podobno punčke, na pol žive, na pol mrtve. Zelo prikladna za fante, moške, ki bi izkoristili nežno bitje, zato da bi se počutili močne.





Pravzaprav sem se počutila ženstveno, a na način, ki mi ni ugal. Presodila sem, da je občutek ženstvenosti izrazito relativen in družbeno konstruiran. Enostavno si nisem (več) verjela.

Vsega je enkrat konec. Ni več šlo naprej, ne tako. Spomnim se, bil je izrazito čustven moment. Neki fant me je močno prizadel. Dojela sem par reči. In se spet pobrila. Takoj, ampak res takoj, mi je odleglo. Ja, to sem jaz, izvzeta iz konteksta družbenih določil. In naj se ve: to ni bil upor, to je bil izstop. Poleg tega sem tedaj že živela v Ljubljani in verjela sem, da so tu ljudje vsaj malo bolj normalni, malo bolj strpni, da se raje ukvarjajo s sabo in s svojo pomembnostjo kot pa z neko mimoidočo pobrito punco.

Z osvoboditvijo izpod želje po moškem in po ženski samopotrditvi sem izzvala nasprotni učinek od želenega in spodbudila zanimanje drugačnih moških profilov. Ne več mamini sinčki, pa vendar še ne celi moški ... naj to vsakdo razume, kot hoče. No, vsaj nekaj časa mi je bilo popolnoma vseeno za druge – kaj si mislijo o kateremkoli vidiku moje osebnosti. Toda po svoji starodavni navadi in sociološki senzitivnosti sem prej ko slej spet prišla do neželenih situacij. Med drugim sem spoznala, da sem večkrat, vse prevečkrat brana kot lezbijka in tudi lezbijkam samim sem postala všeč – preveč za moj okus. Ja, lezbijk v Škofji Loki ni bilo – očitno so se bale, da bi jih sežgali na kakšni novodobni verbalni grmadi. Kakorkoli, spet sem spoznala svojo novo temno plat. Nestrpnost do lezbijk. Sicer ni šlo za klasično nestrpnost. Že od nekdaj imam nekaj zelo dobrih prijateljic, ki so lezbijke. In z njimi nimam nobenih težav. Nasprotno. Motilo pa me je dejstvo, da je moja pobrita glava postala znamenje nekakšnega upora, skozi katerega sem bila neposredno označena za nekoga, ki s svojo »odločnostjo« simpatizira z ženskami – in potemtakem ne potrebuje moškega, ali kaj ...? Čeprav, ko zdaj gledam nazaj, vidim, da nisem ničesar razumela. Sploh pa ne lezbijk in njihove situacije.

Na svetu obstaja nešteto noro odbitih svojevrstnih stilov ljudi in njihovih pričesk, pa je pobrita ženska glava vendarle vedno razumljena v nekem specifičnem družbenem pogledu in vedno ima opraviti s spolom in z uporom in z neko posebno komunikativno ali proti-komunikativno držo. Dolgo sem se spraševala, kaj je bilo prej – moje specifično notranje počutje, ki je želelo osvoboditev (in ne upora) od vsakršnih kontekstualnih določil, ali pa družbena branja, ki so počasi in po malem začenjale pronicati v mojo na videz avtonomno notranjost ... in s tem sprožila odpor (ne upor) mojih sicer miroljubnih načinov delovanja. Ker sem dolgo časa delala v lokalu, sem bila dnevno izposta-

## **Človeško ustvarjalnost bi morali najprej pobriti na nulo in se zazreti na gladino morja ...**

### **Nato pa nameniti minuto molka za vse naše zmote.**

vljena takemu pronicanju. Pa vse, kar sem kadarkoli želela, ni bilo nič drugega kot to, da sem, kar sem, in da me ljudje pustijo pri miru. A to je očitno prevelika zahteva. Moja naivnost je kriva, da mislim, da bodo drugi do mene takšni, kot sem jaz do njih. Vendar bolj, kot sem se krčila in se zapirala v svoj mali nevsiljivi svet, bolj so ljudje postajali radovedni in nestrpni ... V plus in v minus. Toda, kot rečeno, meni je vseeno – plus ali minus, nič od tega mi ne koristi. Ali se kdo kdaj zgraža nad naravo in se čudi njeni vztrajni zeleni barvi – mar ni prav ta zelena upor civilizirani sivini asfaltnih cest in blokovskih naselij? Zakaj, Mati Narava, imaš zelene lase?

No, ljudje so vztrajni. Imela sem redno stranko, gospoda z očali in plešo, ki je prihajal na deci belega vina in je imel lastno teorijo in svojevrstno radovednost v povezavi z mojim izgledom. Neko popoldne mi je rekel: »Jaz te vidim. Ne moreš se skriti. Lepa ženska si. Zakaj se skrivaš?« A ni bil zadovoljen z mojim skromnim, to je – molčecim odgovorom. Naslednjič je poskusil drugače: »Ti si drugačna, ane? Veliko premišljuješ ... imam prav, ane?« Še nekajkrat je poskusil in mislim, da nikoli ni bil povsem zadovoljen ... kot bi hotel prodreti v neko uganko, ki si jo je zastavil preveč drzno.

Spomnim se tudi neke punce, imela je zelo kratke lase. Ni bila ravno pobrita, a videlo se je, da je nedolgo nazaj še bila. Kot vsi identifikacijski manijaki se mi je tudi ona že od daleč nasmihala in samo čakala sem, kdaj bo rekla, kar ima za reči. In tudi je: »Veš, tudi jaz sem se dolgo brila, čudovit občutek, ali ne?« – »Seveda, zato sem pobrita,« sem odgovorila. A ona je merila dlje. In zaslutila sem še eno manijaško težnjo ... nisem želela nadaljevati pogovora, pa me nekako ni spustila. Nato mi je večkrat poudarjeno črkovala ime neke spletne strani, ki jo je navdihnila za to dejanje. Mislila sem si, ljubi bog, pa ja ne rabiš interneta, da se srečaš s sabo. Pa dobro, sem si rekla, poglejmo to spletno stran, mogoče je pa resnično impresivna. Na njej sem našla ogromno videoposnetkov pobritih punc, ki so na dolgo in široko in z vso družbeno angažiranostjo in patološko resnostjo govorile o svojih mnenjih v zvezi s tem in onim. Zelo dobro se spomnim, da sem bila jezna, zelo jezna. Zakaj

se moramo ljudje vedno tako bedno in strahopetno ideološko povezovati v neka združenja, skupine, zavode in kaj vem, kaj še vse? Saj ne rečem, določene skupine in družbena gibanja so morda nujna za napredek družbe, a prav vsa le ne. Na vsakem koraku se lahko včlaniš nekam, kjer lahko postaneš del nečesa

osebljena, ne bi želela biti. Drevesa okrog trgovinskih centrov, utesnjeni akvariji in psi na prekratkih povodcih, ki izkušajo meter krat meter življenjskega prostora ter, vsaj tako se sliši, še sami ne vedo, zakaj lajajo. Morda jim tako veli goli nagon in ne nujno stiska.

**V resnici je to, v kar absolutno verjamem – moj jezik, moj materni jezik, slovenščina. In če to ni dediščina v pravem pomenu besede, potem ni nič. Na nas pa je, da se odločimo, kaj bomo obdržali, kaj bomo ponesli naprej in česa (več) ne potrebujemo.**

in se lahko transparentno strinjaš z nečim in skoraj avtomatično tudi ne strinjaš z nečim drugim.

Kaj se je zgodilo z menoj? Kako sem lahko z enim samim dejanjem povzročila tak osebnostni umski pretres? Pobirala sem se zaradi želje po občutku svobode, nato pa sem si pustila rasti lase iz istega razloga – da bi svobodno dihala v miru – sama zase, ne za druge. Je tu kaj narobe? Lahko bi preprosto povzela, da se preveč ukvarjam z drugimi ljudmi. Toda moj svet ni ločen. Nikogaršnji ni. Ne vem, morda sem preveč podobna vodi in vse enostavno prehaja skozi mene in to vlačim s sabo kot reka. Določene stvari potonejo, določene se zadržijo na bregu, ostale gredo z mano vsepovsod, kamor grem.



V četrtem razredu osnovne šole je bila moja razredničarka zanimiva ženska, ki se je kmalu zatem upokojila. Imela je specifičen odnos do narave in razumevanja človeka v njej. Lahko pa tudi, da je bilo to le del predpisane snovi in jo je ona le bolje podala ali izpostavila. Nikoli ne bom pozabila, ko je govorila: »Narava je živa in neživa. Narava so rastline, živali, ljudje ... in narava so gore, kamni, reke ... Narava je okrog nas in mi smo del nje.« Koliko te zavesti premore človek s svojim običajnim jutranjim vprašanjem: »Kaj naj danes oblečem?« Ali s pogovorom z zakoncem: »Kaj misliš, bi za najino obletnico povabila tudi sodelavce iz službe?« Ali s skrbjo bodoče mamice: »Kaj pa, če je zdaj konec z mojimi sanjami?«

Kdo sem, ko prepričujem ljudi, da nisem takšna kot vsi ostali? Ali naj to samospraševanje obsodim kot otročje in naivno? Si lahko dovolim ostati, kjer sem, medtem ko se narava – tista okrog – širi in krči skupaj z ljudmi. Oziroma ljudje krčimo njo ... in jo transplantiramo na kraje, kjer si morda sama, po-

Nekoč sem imela psičko, no, v bistvu je bila kar del družine – ime je dobila po prvi človeku podobni prednici, še pred *homo sapiens* – odkritje, ki je neko popoldne v obliki dokumentarca priromalo tudi do naše dnevne sobe ... in mati je rekla – zakaj pa naj ne bi bila Lucy! Imela je že štirinajst let, ko sem se bila sama prvič sposobna učiti od nje. Kot labradorka je imela nenasitno željo po hranjenju in njen vsak korak se je zdel namenjen le temu, da bo ujela sled, ki jo bo vodila do hrane. Jedla je vse; tudi predelano hrano, torej določene iztrebke. Ker so prisrčni škofjeloški kmetje radi metali odvečno meso ubitih živali kar tako nekam med drevje, v naravo, je naša Lucy večkrat skrivnostno ušla in se vračala domov z dvojno težo – že od daleč si jo videl, ko se je opotekala kot kak alkoholik in se nato zvrnila na tla pred domačimi stopnicami – stopnice so pač prevelik zalogaj ... Nato je čez uro ali dve seveda vse skupaj po hitrem in bolečem postopku izbruhala iz sebe. In lahko smo se grebli za privilegirano delo čistilca njene svinjarije.

Toda to ni bistveno. Bistveno za moje spoznanje je bil nek povsem običajen trenutek na sprehodu, ko je Lucy, tokrat malo bolj kot ponavadi, vlekla v vse smeri – imela sem jo na povodcu in več kot očitno je bilo, da se danes res ne strinja s tovrstnim pristopom. Njene želje je, kot omenjeno, vodila ena sama osnovna želja, ki ni bila več potreba, pač pa obsesivna želja – želja po hrani. Bolj kot sem jo vlekla k sebi, da bi jo odvrnila od vseh možnih skušnjav, vonjav, potencialnih ostankov take in drugačne hrane, bolj nemirna je postajala in bolj je vlekla in prišlo je do trenutka, ko je nisem več videla kot psa, pač pa sva se gledali iz oči v oči in se srečali. In se izravnali. Zdelo se mi je, da mi pravi: »A misliš, da si ti kaj boljša?« Jasno mi je bilo, kaj to pomeni. Tudi mene iz dneva v dan vodijo želje, ki so že davno prerasle moje naravne biološke potrebe. In vse, čeprav so različne, vodi ena sama želja, da bi se osvobodila vsega ... sebe. A

bolj, ko se tega zavedam, bolj norim in vlečem na konce, kjer me ni. Kajti jasno mi je, da se moram najprej najti, če se želim odvezati od sebe same. Lasje morajo zrasti do konca. Otrok mora rasti od začetka do konca in šele čez devet mesecev je čas, da začne ... da se prereže ena in nato še vse ostale – popkovine. Lahko bi rekli, da je vse skupaj preprosta avto-psihološka projekcija mojega uma in da je pes pač pes, človek pa človek, ki misli, da razume govorico živali in narave kot take (kot kakšne?), vendar bi se s tem spet nepotrebno oddaljili ... in ne pišem, da bi se opravičujoče zagovarjala, zato grem dalje.



Umetnost je preširok pojem, da bi se potopila vanj, a vendar je ključen in brez te reference je vsakršen govor o naravi površinsko sprenevedanje. Ko ti kot odraščajočemu nadebudnemu umetniškemu ustvarjalcu pomembnejša oseba reče, da si »naravni talent«, si misliš – itak! In se dobro počutiš ... Dokler ti ista oseba ne reče: »Če bi se še malo discipliniral in potrudil, bi lahko delal resnično dobre reči.« Seveda, prav ima, toda: kaj pomenita besedi *disciplina* in *trud*? Ali nam je jasno, o čem govorimo? Ali disciplina in trud pomenita vestno ponavljanje enih in istih gibalnih in plesnih kodov in, ko jih usvojimo, njihovo nadgradnjo? Ali pomenita neskončno risanje kock, valjev, človeških teles? Že od nekdaj ponavljamo osnove po istem principu, pa vendar sodobna umetnost obstaja in prekinja s tradicijo ... a s čim resnično prekinja? Zakaj je vsem tako samoumevno, da se znanje nadgrajuje, kopiči, da se človeška ustvarjalnost *gradi* na temeljih svojih najosnovnejših spoznanj? V redu, toda – kakšna so ta spoznanja? Predvsem pa, čigava so? Kaj pomeni fraza, da moraš pri ustvarjanju biti iskren? Koliko pa si lahko resnično iskren, ko gradiš svojo umetnost na temelju posredovane dediščine v teoriji in praksi? Jaz menim, da bi morali človeško ustvarjalnost najprej pobriti na nulo in se zazreti na gladino morja ... Nato pa nameniti minuto molka za vse naše zmote.

Saj je vendar tudi narava sposobna do golega obrati drevesa; ogenj lahko v zelo kratkem času pomete s hektarji gozda; veter v obliki orkanov izravna hiše z zemljo ... in svet zaradi tega še ni umrl. Nasprotno, poustvari se – na novo, malo drugače. A človek se od nekdaj boji praznega prostora, človeka brez zgodbe, ženske brez las, otrok brez staršev. Bojimo se travm in jih s tem ustvarjamo. Naravi dajemo besedo le takrat, ko od nje zahtevamo, da nas pomiri in nas zopet sestavi skupaj. Ra-

zni dopusti na morju in izleti v gore in rehabilitacijski centri na podeželju ... da bomo še naprej vozili naša življenja po cestah, ki jim je že davno potekel rok trajanja. Živilska industrija je le ena od mnogih takih cest. Kemija na krožnikih je postala samoumevna realnost. Prav tako pohlepna politika in obubožani državljani. Izgubljena mladina pa tako ali tako zahteva svoje poglavje. Zakaj vse poti vodijo v Rim? Morda pa obstaja življenje tudi drugače ... Navsezadnje ustvarjalnost nima stalnega naslova le v polju umetnosti. Je enako doma v znanosti in vsakodnevnem življenju, zato resnično ni potrebe, da bi še naprej ločevali ljudi na skupine glede na njihove manjšinske, bolezenske, družbene, spolne identitete.

Ekstrakt vseh nas je vsako naše telo, ki misli in se premika in nič drugega ni v življenju bolj zavajajočega kot želja po izravnavanju skozi kategorizacijo in interpretacijo. Stereotipi, v katere se ujamemo, še preden se zavemo ... Avtonomnost mojega telesa je moja beseda. Ampak kaj naj s tem?

Upravičeno bi lahko bili jezni name, ki sem tako grdo govorila o dediščini. V resnici je to, v kar absolutno verjamem – moj jezik, moj materni jezik, slovenščina. In če to ni dediščina v pravem pomenu besede, potem ni nič. Na nas pa je, da se odločimo, kaj bomo obdržali, kaj bomo ponesli naprej in česa (več) ne potrebujemo.

Ne vem, kakšna mati bom, kako me bo videl moj otrok in kako se bo vse skupaj izteklo. Slutim, da otrok ni nepopisan list in poskušala bom prisluhniti jeziku, ki ga bo prinesel ali prinesla s seboj. Mogoče bom z njegovo ali njeno pomočjo lažje razumela naravo – torej naravo v najširšem pomenu besede.◆

*Ilustracija: Karl Belvedere*

**PODPRITE  
NEODVISNE  
MEDIJE!  
OGLAŠUJTE  
V REVIMI  
RAZPOTJA.**

**urednistvo@razpotja.si**

# Goriško tromestje – priložnost in nuja

Miha Kosovel

*Zgodilo se je čisto blizu nas – tako rekoč pod našimi nosovi. Po dolgih letih, še več, desetletjih se je prostor Goriške spet postavil v svoje naravno stanje. Z Evropskim združenjem za teritorialno sodelovanje (EZTS) se je tromestje Gorice, Nove Gorice in Šempetra povezalo v enotni pravni subjekt. Tako se je končno formalizirala in institucionalizirala dolgoletna želja po združitvi in vzpostavitvi ene multietnične in večkulturne goriške metropole.*

Žal so moje zadnje besede nekoliko preveč optimistične. Treba je priznati, da med večino prebivalcev omenjenih občin ni bilo kakšnega velikega zanimanja za povezovanje ali vzpostavljanje skupnega prostora goriškega tromestja, takšnega, ki bi šel onkraj tedenskega odhoda po »špežo« ali pa izleta do igralnic. To se je opazilo tudi na političnem področju, saj občinski sveti dolga leta niso zmogli vzpostaviti nikakršnih konkretnih infrastrukturnih rešitev, čeprav so imeli politični predstavniki vedno polna usta Evrope in povezovanja.

Tako je tržaški dnevnik *Il Piccolo* nedavno zapisal, da slovenska stran na politično mejo vsako leto postavi kakšno novo fizično pregrado. Kako ji to uspe: vsakič, ko se obnavlja kakšen zidek, ga naredijo nekoliko tršega in večjega, da ne bo prekmalu znova potreben obnove. Tako so, po navedbah *Il Piccola*, v zadnjih letih v schengenskem območju zidovi na Goriškem pravzaprav šele začeli rasti, namesto da bi jih podirali.

Edina dva projekta, ki sta ju Gorici uspeli složno uresničiti, sta skupni trg, tisti pred novogoriško železniško postajo, in avtobusna linija, ki povezuje obe mesti – vsa tri, pravzaprav, če upoštevamo še Šempeter. Oba pa sta bolj namenjena zadovoljitvi evrokratov in pogojev v njihovih razpisih, kot želja tukajšnjih prebivalcev. Na območju, manjšem kot

Maribor, bi lahko brez težav vzpostavili resnično funkcionalni enotni tromestni javni promet, ki bi lahko delal tudi pozneje v noč, da se prebivalcem ne bi bilo potrebno stalno voziti z osebnimi avtomobili. Tako bi hkrati rešili več problemov: na eni strani bi mlajši populaciji omogočili, da ima tudi zvečer urejen javni prevoz do svojega mesta in ji s tem prihranili kakšno kazen ali celo življenje; spodbujali bi večji pretok in s tem boljše spoznavanje med mlajšim prebivalstvom tromestja; in nazadnje bi prispevali k čistejšemu zraku.

Drugi primer šibke politične volje obeh strani je omenjeni skupni trg. Znameniti trg, ki je bil leta 2004 osrednji prostor proslave ob pridružitvi desetih novih držav v Evropsko zvezo, trg, ki naj bi simboliziral združeno Evropo, ostaja simbol kratkovidnosti lokalnih politik, ki ne zmorejo videti onkraj meja svojih občin. Ne samo, da je še danes, dolgo po padcu meje, trg ostal razdeljen na dvoje z velikimi cvetličnimi lonci – obe strani se celo o skupnem imenu nista mogli dogovoriti! Tako ostaja na italijanski strani staro, tradicionalno poimenovanje *Piazza Transalpina* (kar bi po naše pomenilo Trg Bohinjske železnice), slovenski del pa je po dolgi razpravi dobil ime Trg Evrope.

Ta provincialna samozadostnost, ki dobro uspeva na obeh straneh meje, je v

zadnjih desetletjih prinesla pričakovane rezultate. Stara Gorica je že trideset let v strmem demografskem padcu zaradi odseljavanja; danes ima manj prebivalcev kot pred stotimi leti (ko je bila večja od Maribora ali Celovca) in vse kaže, da bodo v mestu kmalu živeli le še starejši občani. Edino, kar jo rešuje, je sorazmerno kakovostno visoko šolstvo.

Na drugi strani Nova Gorica v novi samostojni državi ni znala izkoristiti prednosti, ki jih je nekoč že imela kot mlado mesto na zahodu. Tomaž Vuga, eden pomembnejših novogoriških arhitektov in urbanistov, je v *Primorskem dnevniku* nedavno spomnil, da sta v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja obmejna lega in velik gospodarski in industrijski razvoj pripeljali do demografskega »buma« Nove Gorice. Ta je bil med letoma 1970 in 1975 tako silovit, da je ustvaril potrebo po tristo novih stanovanjih letno, medtem ko se jih danes ne proda niti petdeset. Bruto domači proizvod na prebivalca je v Novi Gorici leta 1987 celo za 50 odstotkov presegel povprečje Socialistične republike Slovenije. Po osamosvojitvi pa se je začela nagla provincializacija: mestne oblasti so stavile zgolj na igralništvo, industrija je propadla, prazna ideologija tako imenovane »enotne Primorske« pa je pripeljala do tega, da nas je Ljubljana obravnavala skorajda kot predmestje Kopra, tako da smo izgubili vse pomembne regionalne agencije. Sledilo je zapiranje izpostav in podružnic pomembnih podjetij; negativni proces, ki je zajel tudi lokalne medije. Združevanje v EZTS se v dani situaciji za goriško tromestje predstavlja kot

**Prebivalci obeh Goric moramo naenkrat na novo izumiti svoje lastno mesto. Iz dveh provincialnih mest moramo narediti eno multietnično in multikulturno evropsko središče.**

nujnost, čeprav smo prvi vlak že zamudili. Temeljno vprašanje seveda je, ali so naši politični predstavniki dorasli nalogi. Ali sploh razumejo, kaj je bogastvo tega narodnostno, kulturno, jezikovno in zgodovinsko heterogenega prostora? Ali vedo, kako izkoristiti to bogastvo in vzpostaviti nove institucije, ki bodo temeljile na potrebah tega ozemlja?

Vendar, tega se moramo zavedati, nobena evropska institucija, noben infrastrukturni projekt, ki bi ga lahko naredile omenjene občine, noben odlok, nobeno rokovanje med politikami ne bo ustvarilo enotnega prostora goriškega tromestja, če ta prostor ne bo imel žive in povezane civilne družbe. Če se organizacije, društva, krožki, ki delujejo na področju kulture ali znanosti, ne začnejo povezovati in sodelovati pri skupnih projektih. Moramo priznati, da je padec mej in ustanovitev EZTS prehitel mentaliteto tukajšnjih prebivalcev. Znašli smo se v novi realnosti, ki od nas zahteva nov pogled na naš navidezno udomačeni življenjski prostor.

Prebivalci obeh Goric moram naenkrat na novo izumiti svoje lastno mesto. Iz dveh provincialnih mest moramo narediti eno multietnično in multikulturno evropsko središče. Čas je optimalen in verjamem, da smo tudi mi dovolj dorasli. Treba si je le še zavihati rokave. ■

# *vina*

---

# SVETI MARTIN

*Vipavska dolina*



*Vina s Svetega Martina niso nekaj novega, pravkar ustvarjenega. So vina, ki že generacije pripovedujejo zgodbe in ugajajo tistim, ki jim zaupajo. Trudijo se biti po volji telesu, predvsem pa duši. Na trende se ne ozirajo preveč, želijo biti svojstvena in odražati lokacijo, kjer so dozorela... Poskusite jih in zaupali jim boste!*

**VINA SVETI MARTIN**  
Vipavska dolina  
[www.vinasvetimartin.si](http://www.vinasvetimartin.si)

## Modro-rumeni poker

**Ponovitve oranžne revolucije ali vsaj njenega epiloga očitno ne bo. Zmaga na ukrajinskem križišču med vzhodom in zahodom se po vsem videzu nasmiha tistemu, ki bo (je) dal več. Da pa je petnajst milijard več od nekaj stotin milijonov, bi z malo sreče uganili vsaj že drugošolci (vsaj v času, ko sem šolske klopi gulil sam).**

O bistveno večji radodarnosti Rusov v primerjavi z Evropsko unijo se lahko Ukrajinci navsezadnje prepričajo pri beloruski sosedu. Tamkajšnjega sovjetskega otoka bi namreč ne bilo, če ga ne bi s prijateljsko roko vzdrževala velika sosedu. Videti je, da se državljanke in državljanom to v glavnem obrestuje. Plače in pokojnine so res nizke, toda smešno nizke so tudi cene, pri tečaju beloruskega rublja pa mimogrede postaneš milijonar (v omenjeni valuti, seveda). Da gre za virtualno rusko igralnico, na prvi pogled niti ni preveč razvidno, eksotičnega samodržca na čelu države pa ob ugodni splošni sliki nekako odmisliš. Če so ga odmislili ali z njim sklenili dobre posle celo posredniki nadzemeljskih dobrin iz obeh glavnih cerkva, ni treba pač nikomur imeti zaradi tega slabe vesti. Vsaj v večjih mestih lahko kakšnemu tujcu navsezadnje navržeš kakšno šalo na predsednikov račun.

Rusom se vzdrževanje satelita na zahodni meji vsaj za zdaj še zdi smiselno. Najprej pri tem verjetno ne kaže prezreti njihovega zadovoljstva, ko lahko Uniji od blizu kažejo sadove njene nesposobnosti, čeprav je bolj ali manj na dlani, da je Belorusija v ruski objem skočila tako hitro, da je v Bruslju dotlej še na zemljevid niso prav vrisali. Deset Slovenij v okviru nekdanjih sovjetskih prostranstev ne pomeni prav veliko.

Po drugi strani »zahodna nevarnost«

v Belorusiji, vsaj zgodovinsko, za veliko matjuško ni čisto iz trte zvita. Ne nazadnje je rimska volkulja tam precej razpredla svoje lovke in pri sovjetskem otoku, kljub njeni konstruktivni drži do režima, še zmeraj vzbuja strah. Da je to v Rusiji pereče vprašanje, dokazujejo zgodovinski prosti spisi nekdanjih borbenih ateistov (zadnje čase množično dostopni tudi v slovenskih prevodih), ki vidijo v (ruskem) pravoslavju edino učinkovito zdravilo za nečedne vatikanske nakane. A vrnimo se v Ukrajino. Slednje je za trideset Slovenij, kar je celo za lene bruseljske birokrate dovolj, da ji v svojih razmišljanjih posvetijo kakšno sprotno opombo. Kot vidimo, njihova spretnost, predvsem pa pripravljenost seči v že tako ogroženo evropsko mošnjo ni bistveno večja kot v primeru manjše ukrajinske sosedu. Načeloma potemtakem ni nobenih bistvenih ovir, da ne bi v zibelki Kijevske Rusije prehodili podobne poti kot v Belorusiji, od živahne in glasne opozicije, kakršna je bila beloruska še leta 1996, do peščice anonimnih kandidatov, ki bodo za dva odstotka glasov na volitvah za nameček nagrajeni še s pendreki in zaporom, iz katerega jih zlepa ne bo uspel spraviti cvetober najumnejših diplomatov Evropske unije. Viktor Janukovič, ki je po rodu, glej ga zlomka, Belorus, in njegov oproda in ministrski predsednik Mikola Azarov, po rodu Rus, sta že nakazala, da bi se v koži eksota Lukašenka



Aleš Maver

odlično znašla, čeprav se morata zdaj tu in tam še obnašati »konstruktivno« in kot papagaja ponavljati parole o pravici do mirnega protestiranja, pobranih iz povsem tujih učbenikov. Z malo sreče se bosta kmalu, po milijardni injekciji, otresla nadležne tlake.

Ostane še premislek, ali neuspešno evropsko blefiranje med ukrajinskim pokrom avtomatično pomeni neizogibnost opisanega scenarija. Na to je moč odgovoriti s parafrazo znamenite misli angleškega kralja Edvarda I. Dolgokrakega. Ruska težava z Ukrajino zna biti, da je (pre)polna Ukrajincev. Seveda je statistično tudi Belorusija polna Belorusov, toda razmeroma majhen odstotek je takih, ki svoje beloruskosti ne povezujejo s sovjetsko mineštro v izvedbi kuharskega mojstra Aleksandra Lukašenka.

Pri sosedih je vendarle bistveno drugače, vsaj v nekaterih delih države. Seveda niti tam ne gre odmisлити Prešernove ugotovitve, »da le petica da ime sloveče«, toda simboli znajo njeno moč včasih preglasiti. A na drugi strani ravno simboli uradnikom in politikom iz Evropske unije preprečujejo nekoliko konkretnije poteze. V simbolnem slovarju njihovega povprečnega državljana prebivalec in zlasti prebivalka Ukrajine namreč stereotipno pomenita v prvi vrsti nadlogo, s katero naj se, če že ne služi kakšnemu poceni mesenemu užitku, ubadajo kar Rusi. ●

# Kde domov můj?

## Privlačnost in odbojnost Prage v nemškogovoreči praški književnosti

Lena Scheidig

**Kde domov můj? je ime češke narodne himne Josefa Kajetána Tyla, napisane v času pomladi narodov, nacionalnega gibanja za neodvisnost Čehov. Himna opisuje brezdomovinskost, ki jo je pesnik občutil v sicer ljubljeni Češki. Ta dvoumni odnos je dobro razviden iz pesmi, ki jo je Rilke v svojem vencu Larenopfer posvetil Tylu:**

Tudi ubogi Tyl je tam svoj spev

»Kde domov můj« napisal.

Zares: če ljubijo te muze,

življenje ti ne da veliko.

Sobico, ne premajhno za polet  
duha; ne preveč veliko za počitek.

Stolico, skrinjo za pisalno mizo,  
ležišče, rožni venec in še vrč.

On za tisoč Louisov ne bi stran  
od Češke šel. Z vsakim svojim  
vlaknom se je oklepa. »Raje tu sem,«  
piše Tyl, »raje tu *kde domov můj*«.

Naslov bi lahko prevedli »Kjer je domovina« ali kot vprašanje: »Kje je domovina?« – prav takšen občutek brezdomovinskosti pa je na prelomu stoletja izkusilo nemško oziroma nemškogovoreče prebivalstvo v Pragi, ki je z leti izgubljalo položaj javno pripoznane etnične skupine.

Že od srednjega veka je na ozemlju nemškogovorečih kmečkih naselbin na Češkem obstajalo več različnih narečij. Med 9. in 14. stoletjem, pod vladavino rodbine Přemyslov, prve poznane vladarske rodbine na Češkem, so sobivale latinske, nemške in češke jezikovne kulture, nemščina pa se je naposled, v 17. in 18. stoletju, s pomočjo centralizacijskih ukrepov uveljavila tudi kot državni jezik Češke. Med pomladjo narodov, ki se je v teh krajih pričela okoli leta 1840, je češko prebivalstvo ponovno zahtevalo uvedbo jezikovno-politične enakosti. Z nacionalnim gibanjem je do konca devetnajstega stoletja Čehom uspelo uveljaviti tako jezikovne kot tudi identitetno-politične cilje, pri čemer so pridobili politično in družbeno premoč na Češkem. Posledično so govorniki nemščine in tudi sam nemški jezik ob prelomu stoletja hitro izgubili svojo vlogo, socialni in življenjski položaj nemškogovorečega prebivalstva v Pragi pa se je poslabšal.

V tem obdobju nacionalnih sporov pa je iz vrst nemško govorečih praških intelektualcev in prebivalstva srednjega sloja

izšlo opazno veliko pisateljev. Nek praški dnevnik iz leta 1922 je Prago tako predstavil kot literarno zatočišče, nabito polno s književniki. Med njimi lahko najdemo Rainerja Mario Rilkeja, Franza Werfla, Maxa Broda, Johannesa Urzidila, Paula Leppina, Gustava Meyrinka, Egona Erwina Kische, v kasnejših generacijah pa tudi Lenko Reinerovo in predvsem legendarnega Franza Kafko. Krovni pojem »praške nemške literature« je postal za ta literarni tok vprašljiv oziroma zastarel – mnogi njegovi predstavniki namreč niso izvirali iz »nemških«, temveč iz mešanih družin – zato je primerneje govoriti o *praški nemšogovoreči literaturi*. Včasih se omenja tudi »Praški krog«, izraz, ki ga je skoval Max Brod.

Mnogi izmed teh književnikov pa so se v mestu počutili ohromeli, zato so ga postopoma zapuščali. To lahko deloma pojasnimo z osebnimi razlogi, k odločitvi za selitev iz Prage pa je pripomogla tudi politična situacija in njene posledice. *Ernst Weiß, avstrijsko-judovski pisatelj, tako pripoveduje po eni strani o poklicnih težavah pisatelja, po drugi strani pa omenja tudi družbeno-politične tegobe vsakdanjega življenja:*

*»Tem materialnim razlogom, ki navsezadnje niso bili odločilni, pa moramo dodati še enega: brez znanja češkega jezika, ki se ga nisem bil več sposoben naučiti, sem se v Pragi zdel vse bolj podoben tujcu, prišeku. [...] Človek pa mora dihati. Tega ne more brez občutka, da ima pravice.«*

*Kot pravi Csáky Moritz, je v prvem desetletju 20. stoletja naposled sunkovito padla »pripadnost tako nemšogovoreči kot tudi judovski skupnosti«, iz katerih so izhajali številni izmed naštetih piscev, denimo Werfel, Brod in Kisch. Ta zgodovinski in politični razvoj je imel za identitetno vprašanje nemšogovoreče in judovske populacije odločilne posledice. Situacija in življenje v Pragi sta bili temu primerno težavni, mestoma lahko govorimo celo o krizi identitete. K temu moramo prišteti tudi razmeroma težke delovne pogoje nemških pisateljev. Zaradi kulturnopolitičnih sprememb so namreč usahnile možnosti za pisanje oziroma objavlanje. Franz Werfel takole opiše svoja občutja o rodnem mestu, ki ga je zapustil leta 1912 in se v Leipzigu zaposlil kot lektor pri neki založbi:*

*»Leta 1912, v svojem dvaindvajsetem letu, sem dokončno zapustil Prago. Odločitev je bila tedaj še napol nezaveden poskus odrešitve. Proti Pragi se je branil moj življenjski instinkt. Zdelo se mi je, da je to mesto za Nečeha brez dejanskosti, da mu je kakor sanje v budnosti, ki ne ponujajo nobenega doživetja, da je hromeči geto, ki ne*

*premore niti življenjskih znamenj geta, ali zamolčki svet, iz katerega ne more priti nobena ali pa kvečjemu lažna dejavnost. Prago je mogoče prenašati samo kot omamo in zadetost, kot fatamorgano življenja, in v tem je tudi razlog, zakaj ji toliko umetnikov ni pobegnilo. Nemški Pražan, ki se poslavlja, je hitro in radikalno ekspatriiran, pa vendar ljubi svojo domovino, ki se mu s svojim življenjem kaže kakor oddaljena utvara; ljubi jo z misteriozno ljubeznijo. Za zdravo raso s preprostimi močmi, ki trenutno vlada deželi, pomeni Praga življenje; glavno mesto, kulturo, kulminacijo – skrivnost mesta razume tisti brez domovine bolje, pa če je tu ali na tujem. Kajti prav nekdo z izgubljeno domovino, namreč Gustav Meyrink, se je dotaknil njenega najglobljega živca, njenega drugega obraza, v katerem se nejasno kaže njeno prastaro bistvo.«*

*(Franz Werfel, Prag als Literaturstadt)*

### **Praga – pesnikova usoda med ljubeznijo in sovraštvom ter nemožnost pisanja**

Kot pravi germanist Claudio Magris v svojem članku *Prag als Oxyoron*, pa je sočasno z občutkom vse večjega odpora vzbujala Praga tudi nepričakovano privlačnost – Praga je bila prag, na katerem je ljubezen prehajala v sovraštvu in privlačnost v odpor. Gustav Meyrink, avstrijski pisatelj in dramatik, je svojo usodo in osebni boj s Prago opisal takole:

*»V Pragi sem bil sedemnajst let, prišel sem kot gimnazijec in leta 1903 odšel kot pisatelj, boln in reven. Ko sem leta 1916 zopet stopil na praško železniško postajo, sem nemudoma izkusil isto dušeče, nelagodno občutje, ki me je spreletelo vselej, kadar sem po daljšem času ponovno vdihnil praški zrak. Ne morem si pomagati, ampak Praga je zame mesto zločinske inteligence in njena atmosfera je atmosfera sovraštva. (...) Odkar sem jo zapustil, sem poleg dveh let na Dunaju vseskozi živel v Nemčiji, obiskal sem mnogo nemških mest – nekatera so imela prav tako lepe srednjeveške zgradbe kakor Praga in prav nič manj krvavo preteklost; vendar ni bilo nobeno prežeto s tako nepojmljivo nenavadnim vzdušjem. Ta mesta so – dezinficirana, po njih se sprehajamo kot po dolgočasnih muzejih.«*

Še posebej Kafka ni skrival svojega ambivalentnega odnosa do rodne Prage, svojega nihanja med ljubeznijo in sovraštvom do tega mesta. V pogosto citiranem pismu prijatelju Oskarju Polaku napiše naslednje vrstice:

*»Praga ne spusti človeka. Nobenega od naju. Tale mamica ima kremplje. Moraš se sprijazniti, če ne –. Morala bi ji zakuriti na dveh*



*straneh, na Vyšehradu in na Hradčanyih, pa bi lahko pobegnila.«*

Vrh tega pa se je z leti slabšal tudi položaj judovskega prebivalstva v Pragi. Zaradi liberalnih reform Jožefa II. so se v 19. stoletju Judje sprva pospešeno emancipirali. Toda ta proces se je na začetku 20. stoletja hitro ustavil z antisemitsko instrumentalizacijo in prvimi zametki nacionalsocializma. Zato Kafka v dvajsetih letih toži svojemu zaupniku Maxu Brodu o »odnosu mladih Judov do svojega judovstva, skupaj z obupnim notranjem stanjem te generacije« ter v tem kontekstu prav tako o odnosu do nemškega jezika. Junija leta 1921 piše Brodu:

*»Živijo med tremi nemožnostmi: med nemožnostjo, da bi ne pisali, nemožnostjo pisanja v nemščini in nemožnostjo, da bi pisali drugače, skoraj pa bi lahko dodali še četrto nemožnost: nemožnost pisanja.«*

Kot pravi germanist Emanuel Fyrnta, prežema Kafkovo delo »občutek nepojmljivosti stvari«. V svoji knjigi *Franz Kafka lebte in Prag* spekulira o razmerju med tem občutkom in Kafkovim rodnim mestom, Prago zgodnjega dvajsetega stoletja. Koren tega odnosa najde Fyrnta v jeziku, praški nemščini. Nemščina, kot so jo govorili tam, je bila neka posebna jezikovna oblika, mešanica dialekta in sociolekta, v kateri je pustil opazne sledi tudi jezikovni stik z judovskim ter češkim prebivalstvom. Napeta jezikovnopolična situacija, združena s težnjo nemško govorečih prebivalcev, da se družijo samo med seboj, je pripeljala do tega, da je bila praška nemščina kot izoliran fenomen naposled prepuščena zgolj nemškemu srednjemu in višjemu sloju. Govorcev iz širših ljudskih slojev je bilo premalo, da bi se lahko praška nemščina spontano razvijala. »Zaradi pomanjkanja povezav z empiričnem življenjem je postala govorica revna, suha in abstraktna,« pravi Fyrnta.

K temu pa je treba dodati, da so si sami govorci nemščine ustvarili podobo o domnevni čistosti svojega jezika, k čemur je nedvomno pripomoglo dejstvo, da je v Pragi do približno konca 19. stoletja nemška kultura veljala za merodajno. Tako so praško nemščino vse do zgodnjega 20. stoletja povezovali z idealno izgovorjavo. Dejansko pa najdemo v tej nemščini opazen vpliv avstrijsčine in celo češčine, kar je pripeljalo do tega, da zveni za »nemška« ušesa dokaj neobičajno in narečno. Tudi zadnja predstavica praško-nemške literature, Lenka Reinerová, je označila praško nemščino za nek »svojejavni način« nemškega jezika, za »ohlapnejšo«, »mehkejšo« in »nekoliko

površnejšo od nemške nemščine«, kot je pisateljica povedala v pogovoru z Norbertom Schreiberjem. Če si hotel slišati, kako je govoril Kafka, si moral prisluhniti tej leta 2008 umrli Pražanki, so govorili o njej.

V tem okolju je bil pogost lik tako imenovanega »praškega šmoka« (*Prager Schmock*), opurtunističnega, ukazovalnega, samopašnega in arogantnega človeka. Ostri pisec in novinar Egon Erwin Kisch takole opiše izvor tega pojma:

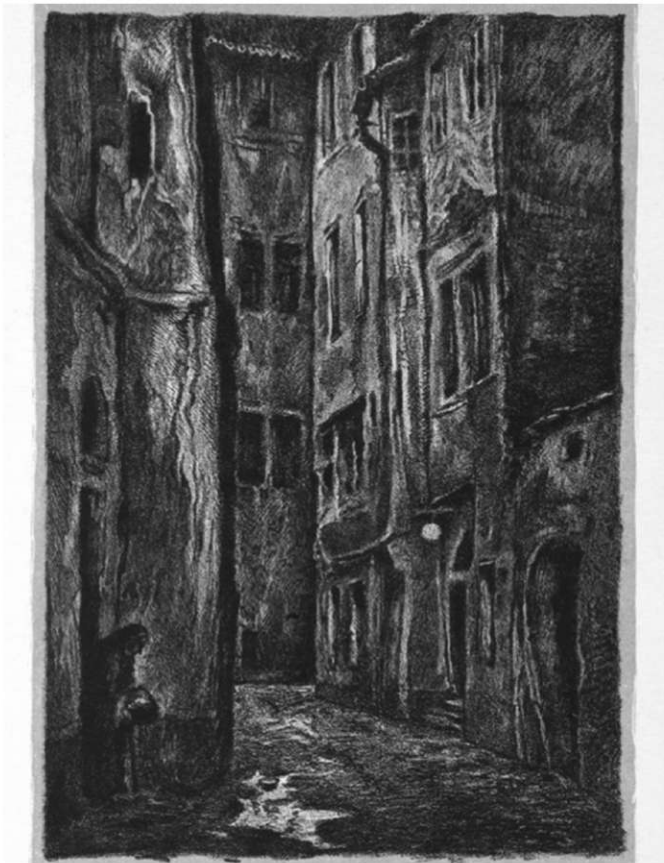
*»Njegovo prvo omembo najdemo v neki anonimni knjigi. [...] Med razpravo o Pragi na 15. strani avtor zapiše: 'Tu pa sem srečal nekoga Ellesa, enega izmed dejavnih, vendar k fantazijam nagnjenih duhov, ki so bili v ducatih vzgojeni v getu, v tej sferi, ki je bila trikratno – zaradi religije, jezika in nravi – ločena od zunanjega sveta. Svojevrstnega čudaštva teh otrok geta se je prijel lokalni vzdevek 'Schmökerei'. Elles je bil eden izmed duhovitejših šmokov. S krstom se je odtujil od svoje ortodoksno judovske družine in začel iskati nadomestek zanjo med drugimi šmoki, ki jih ni nikoli primanjkovalo niti zunaj judovskega okrožja v Pragi.'«*

Ta pojem dejansko izvira iz obscenega izraza v jidišu, označuje pa čudaštvo, ki po Kischu izhaja iz odrezanosti od zunanjega sveta, iz tako prostorsko kot tudi sociokulturno težavne situacije. Treba je torej poudariti, da je bilo za nemško in judovsko prebivalstvo življenje v Pragi daleč od preprostega. Kako se to izraža v stvaritvah pisateljev in pisateljic?

V interpretacijah del Franza Kafke se ta predstava absurdne in odrezane otoške eksistence, prežete s pasivnostjo in fatalizmom, izkaže pravzaprav za plodno. V germanistiki je Kafka stiliziran v skrivnostnega posebnega, za njegov usodni in misteriozni položaj so celo skovali novo besedo, *kafkovsko*. To razpoloženje, občuteno znotraj in v bližini Prage, naj bi bilo prisotno v vseh njegovih delih: kot pravi Johannes Urzidil v svojem delu *Da geht Kafka*, je bila »v času Kafkove najbolj intenzivne produkcije Praga kar najbolj tipična Praga in hkrati tudi kar najbolj značilno kafkovska«.

Toda z redkimi izjemami – v *Opisu nekega boja in Mestnem grbu* – ni Kafka v svojih besedilih nikoli poimensko omenil tega mesta. Max Brod se je tako silovito zoperstavil temu stiliziranju osebnosti Franza Kafke in v svoji knjigi o Praškem krogu govoril o »poplavi brezumne literature«:

*»Izmislili so si strahovit pridevnik 'kafkovsko'. Toda prav kafkovsko je Kafka najhuje zaničeval in se proti njem tudi najsiloviteje boril.*



Kafkovsko je to, kar Kafka ni bil. *Ljubil je neskajlenost, naravnost, veličino, dobroto, tvornost. Ne brezupa, bizarne nedomačnosti, ne tega čudaštva, ki ga je vedno znova prepoznaval kot obstoječega v svetu, ga beležil in popisoval s srditim humorjem, ne da bi ga pri tem kadarkoli postavil za svojo izhodiščno točko. – Ne v uničenje, v razcvet je bila obrnjena ta rahla in kot jeklo trdna duša.*«

Tako najdemo po Brodu tesnobo pri Kafki samo tam, kjer je zaradi bolezni ali krepitve hitlerjanske Nemčije prikazoval »upravičeno tesnobo«.

### Rojstvo literarnega mita: obrat nazaj v »Staro Prago«

Literarno podobo tega ljubljenege in hkrati osovražanega mesta so potemtakem bolj kot Kafka ustvarili drugi predstavniki praške nemške književnosti. V mnogih besedilih težko spregledamo občutje odtujenosti oziroma tujosti in posledično tudi odrinjenosti. Na tej podlagi, podkrepjeni z izkustvom nedeljanskega in nedomačnega, skupaj z morečo atmosfero iz preloma stoletja, so nastale tematike, tipične za praško nemškogovorečo literaturo, ki pa se v literarnih delih kažejo na mnogo

različnih načinov. Nacionalni konflikti in vstaje so bili denimo opisani v študentskih romanih Karla Hansa Strobla, med drugim v *Die Vaclavbude* (1902) ali *Der Schipkapafs* (1908), ali pa v delu Franza Weisškopfa *Das Slawenlied* (1931) ter v Kafkovih *Pismih Mileni Jesenski* (posthumno 1960, za slovenski prevod Amalije Maček glej Študentska založba, 2009).

Za večino besedil iz praške nemškogovoreče literature pa velja, da bi v njihovi Pragi težko prepoznali cvetoče moderno velenje mesto iz prvega desetletja dvajsetega stoletja. Nasprotno, ta literatura obrača svoj pogled nazaj na preteklo Prago in slika mesto iz preteklosti: prizorišče je tako imenovana »stara Praga« s svojimi zavitimimi, strašljivimi uličicami, v katerih se odvijajo najrazličnejši magični in neverjetni dogodki. Magris interpretira to težnjo kot povratek v svet, v katerem so se nemški avtorji še počutili doma. To vzvratno obrnjeno hrepenenje pomeni zanj dejanje »premestitve«, ki se je tipično zgodilo tedaj, ko zlata doba ni bila več tako zelo zlata.

*»Tako kot so prostorske meje na neki brezrasežni točki, sredi nikogaršnje zemlje in v izmišljeni deželi duše povzdignjene in konvergentne, tako se tudi meje v času krčijo nazaj na nek vedno krajši trenutek, ki pa vedno leži nekje drugje.«*

Treba pa je pripomniti, da je ta obrat v večini primerov zazrt v čas daleč pred rojstvom samih pisateljev. Fiktivni dogodki so tako pogosto postavljeni v dobo cesarja Rudolfa II. – torej v obdobje njegove vladavine v Pragi med letoma 1576 in 1612, v tako imenovano *Rudolfovo dobo* – ali pa se odvijajo v judovskem getu stare Prage, na tem močno mistificiranem prizorišču. O cesarju Rudolfu II. se je pogosto govorilo, da je svojo pozornost raje posvečal umetnostim in znanostim kot pa vodenju Svetega cesarstva. Bil je poznan kot raziskovalec in ljubitelj okultnih praks, zlasti veščin alkimije in astrologije. Kot pravi Angelo Maria v svoji študiji *Praga Magica*, je v tem času mesto veljalo za »pripežališče zabavljacev, šarlatanov, sanjačev in bleferjev«: Praga je bila kraj magičnih veščin, alkimije in drugih temačnih dejavnosti.

Bajke in legende iz 16. in 17. stoletja si Pražani pripovedujejo še danes, denimo zgodbo o rabinu Löwu, vseznalcu in slavnem stvaritelju lika praškega golema. Pripisujejo mu uvedbo kabalistične tradicije v Prago, Peter Demetz pa v svoji študiji *Die Legende vom magischen Prag* pravi, da se ta domneva priložnostno povezuje »s popularnim prepričanjem, da je bilo praško judovsko mesto historični kraj mističnega nauka in prakse«. V

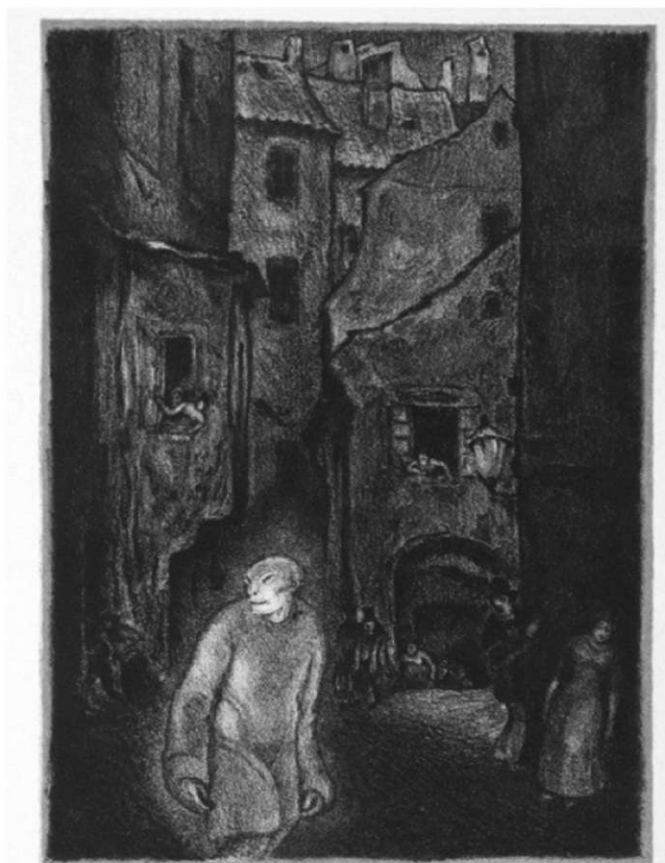
tem kontekstu najdemo pripoved o doktorju Faustu in legendo o večnem Judu Ahasveru, številne mite in legende, spletene okoli astronoma Tycha Braha in njegovih srečevanj z Johannesom Keplerjem na gradu *Benátky nad Jizerou* blizu Prage, pa tudi mite o veščini alkimije. Ta podoba je bila v praški nemški literaturi (ponovno) odkrita, skrbno negovana in naposled tudi popularizirana. Kot primere lahko navedemo *Der tod des Löwen* (1916) Augusta Hauschnerja, *Tycho Brahes Weg zu Gott* (1916) Maxa Broda, *Nachts unter der steinernen Brücke* (1924–1951) ali *Der Engel vom westlichen Fenster* (1927) Gustava Meyrinka.

### Judovsko mesto v osrčju literarnega mita

V tem kontekstu predstavlja judovstvo posebno tematsko področje. V skladu z mitom naj bi bili Judje v Pragi prisotni že od nekdaj. Po množičnem eksodusu v 16. stoletjem je v Pragi ostala edina judovska občina na Češkem, ki je tako postala duhovno središče judovskega življenja. Kot pravi Ctibor Rybár, so bili življenjski pogoji judovskega geta v stari Pragi daleč od dostojnih:

*»V sedemnajstem stoletju je geto predstavljal devetino starega mesta. Bila je najmanjša četrt z zavitimi, vijugastimi uličicami ter z nepreglednim številom majhnih trgov s prehodi na notranja dvorišča; v eni sobi je bilo strpanih do pet ljudi, vsega skupaj pa je v getu živelo približno dvajset tisoč judovskih prebivalcev. Skupnost se je mora soočati ne le z naravnimi elementi, s poplavami in požari, temveč tudi z nenehnim preganjanjem.«*

Sredi osemdesetih let 19. stoletja se je Praga sunkovito spremenila v moderno velenje. Za ureditev podobe moderne metropole pa je bila potrebna tako imenovana »sanacija« (češko *asanace*) starega mesta in mestne četrti Josefov, v kateri se je nahajal judovski geto. Zahvaljujoč liberalnim reformam iz sredine 18. stoletja je lahko judovska populacija prosto odločala o svojem bivališču, tako da je v času *asanace* živelo v getu samo še približno deset odstotkov judovskega prebivalstva. Čeprav ni bilo več v Josefovemu nobenega judovskega skupnostnega življenja, je bila četrt tako kot prej še kar poznana kot »judovsko mesto«. Toda v temnih ulicah geta so namesto Judov živeli preprosto najrevnejši sloji prebivalstva, četrt pa je slovela kot gojišče zločinov, zvodništva in poceni prostitucije. Čeprav so besedila praške nemškokogovoreče literature nastala šele približno štirideset let po *asanace*, so se trdno oklenila starega judovskega mesta ter se navduševala nad zavitimi in



temnimi uličicami, skritimi dvorišči, skrivnostnim starim judovskim pokopališčem in sinagogami. Georg Escher, mlajši germanist in slavist, v članku *Die Prager Judenstadt als Topos* ugotavlja, da je »starodavni geto, skupaj s tradicionalno judovsko kulturo, strašljivimi legendarnimi liki in mestnim podzemljem kot senčno platjo moderne metropole v več pogledih kodiran kot prototipski kraj drugega in izločenega«. Escher poudari, da je praška nemškokogovoreča literatura odločilno prispevala k stvaritvi podobe mesta in njegovi mitologizaciji. Očitno je, da je postal kraj simbolno obložen: judovsko mesto se je spremenilo v standarden topos »v kontekstu Prage kot multietnične metropole iz začetka 20. stoletja«.

Navedimo primer tega toposa iz *Das Gespenst der Judenstadt* (1914), pripovedi Paula Leppinsa:

*»Sredi Prage, kjer sedaj druga ob drugi na širokih cestah stojijo visoke in zračne pločevinaste hiše, je bila še pred desetimi leti judovska četrt. Ozek in mračen kotiček, iz katerega ni moglo nobeno vreme pregnati duha po plesni ter vlažnih zidovih in kjer je poleti skozi odprta vrata hiš puhtel neprijeten smrad. Umazanija in revščina*

sta smrdela po vlažnem in iz oči otrok, ki so odraščali v tem kraju, je mežikala topa in surova pokvarjenost. V tej četrti so šle poti v nizkih in krivih viaduktih neredko kar skozi trebuh kakšne hiše ali pa so preprosto zavile na stran in našle svoj konec pred kakšnim slepim zidom. Trgovci, ki so naložili svojo ropotijo po neravnih pločnikih pred trgovinami, so z zvijačnimi obrazi klicali za mimoidočimi. Na vratih hiš so slonele dekline z nališpanimi ustmi, se prostaško smejale, mrmrale možem na ušesa in privzdigovale krila, da bi jim pokazale svoje rumene in čížkovo zelenkaste nogavice. Postarane zvodnice z belimi štrenami in majjavimi čeljustmi so klice z oken, trkale, mahale, grgrale od vneme in zadovoljstva, ko se je kdo le ujel v njihovo mrežo in se približal hiši.«

Geto je semantično obložena kulisa, kraj s konotacijo magije, okultnega, nadčutnega, toda tudi norosti, razuzdanosti in sleparstva. Prostitutka Johanna, junakinja pripovedi *Das Gespenst der Judenstadt*, se po večtedenski bolezni vrne v četrt, ki pomeni zanjo »domovino«, v to »mesto z zaspanimi lučmi, ki brlijo na pročeljnih bordelov, z brezobličnimi sencami, ki se vlečejo po ulicah dvomljivega slovesa, iz oken nad njimi pa zvenita cviljenje violine ali težko zvončkljanje glasbene skrinjice in kličeta k rajanju« – Johanna je živila in ljubila v tem kraju. V grozi pa se ustavi pred razbitinami in ruševinami noči – kajti »uničili so ji domovino«.

Akcija asanace je obravnavana tudi v *Der Golem*, uspešnici Gustava Meyrinka (roman je v obliki feljtona izhajal med leti 1913–1914). Osrednji lik dela Pernath se po več letih zapora vrne v judovsko mesto in se pretresen ustavi pred kupom ruševin:

»Vse mi je postalo tako tuje, tako nepojmljivo novo: hiše, ulice, zaprte trgovine. [...] kamen ni več stal na kamnu. Vse je bilo zravnano z zemljo [...] – vse, vse.«

Ta tematika zapuščanja, bega, slovesa, vendar tudi vrnitve, je dejansko simptomatična za praško nemškogovorečo literaturo. Kot se je izkazalo, je ta tema pogosto povezana s fantastičnimi in mističnimi elementi, še zlasti pri Gustavu Meyrinku. Kakorkoli že, besedila praške nemškogovoreče literature so naslikala trajno podobo mesta, ustvarila so topos *magične Prage*, tako da lahko danes govorimo kar o *mitu Prage*. Težko bi ubesedili, kje natanko se skriva ta magična in mistična moč mesta. In čeprav je bil drugače tako iskrivega duha, se je celo Egon Erwin Kisch, ki je za svoje reportaže prepotoval cel svet, lahko o Pragi izrazil samo takole:

»Praga je povsem drugačna. [...] Ta reč ni tako enostavna. Domovina in svet – tudi s tem je v Pragi povsem drugače. Praga je čarovnija, nekaj, kar te priklene in drži in te vedno znova pritegne k sebi. Ni je mogoče pozabiti. Praga je preprosto povsem drugačna.«

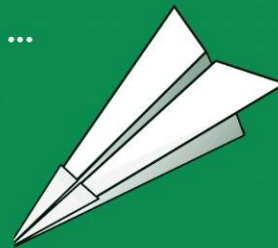
Uvodna podoba je gravura Prage iz 19. stoletja neznanega avtorja. Na straneh 64 in 65 sta grafiki Huga Steinerja-Praga iz Meyrinkovega *Golema*.

**Prevod: Aljoša Kravanja**

*Lena Scheidig je literarna teoretičarka. Živi in dela v Leipzigu, objavljeni članek pa je del njene širše razprave o literarni usodi Prage.*

## 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.

# Dežela pesnikov in kmetov

**Katja Perat**

## 1.

Med profesionalnimi bralci poezije je v navadi vsake toliko odpreti razpravo o krizi poezije. Ker opažam, da tovrstne razprave že dolgo nismo imeli, me počasi začenja skrbeti, da je poezija v slovenskem prostoru morda dejansko v krizi – da se je z leti razpustila v tako pust in nesmiseln projekt, da se je nikomur ne ljubi niti problematizirati. Je možno, da je postala pesniška govorica mrtev konj, ki ga pregovorno nima smisla brcati? Pogosto je slišati govorice, da je med Slovenci več pesnikov kot bralcev, in čeprav ne morem postreči s statistično študijo, ki bi podprla zgornjo izjavo, ocenjujem, da je bolj ali manj resnična. To me napeljuje k misli, da poezije v enaindvajsetem stoletju vsaj v slovenskem kulturnem prostoru ne doživljamo več kot umetnosti, ampak da smo iz nje izdelali nekakšen pripomoček za samopomoč, ki služi kot kratka, sorazmerno stilizirana oblika dnevnikega zapisa.

Vprašanje, ki se vsiljuje je: ali je to problem? V svetu človeških stvari se nenehno krepijo in padajo imperiji, menja se moda, menjajo se znanstvene paradigme in filozofske smeri, nekaj roma na smetišče zgodovine in zamenja ga nekaj drugega. To je samo po sebi nevtralno dejstvo med dejstvi, ki ne bi smelo imeti pozitivnega ali negativnega predznaka. Verjamem, da je stališče, da svet ali Slovenija poezijo nujno potrebujeta, neubranljivo. Vendar bi kljub temu rada poskusila oceniti, kaj se je s poezijo v zadnjih desetletjih dogajalo, da je začela vabiti k temu, da se ji spiše nekrolog.

## 2.

Del težave je seveda mednarodna in ni zelo nova. Vlogo prvega med volkovi te zgodbe igra Stéphane Mallarmé, vesten mož, ki mu je projekt pripeljati poezijo k tišini uspelo izpeljati zelo dosledno. Z elegantno in ekonomično gesto mu je uspelo moderno liriko pospraviti s področja dosegljivega in jo zazidati v slonokoščeni stolp lastnih mehanizmov. Kar je bil začetek moderne lirike in hkrati začetek njenega konca.

Za nekaj časa bom vprašanje o tem, kaj se v danem zgodovinskem trenutku dogaja s slovensko liriko, pustila ob strani in

se lotila kratkega pregleda tega, kaj se je v stoletju, ki smo ga komaj preživel, zgodilo z liriko nasploh.

Ker bi bilo škoda odkrivati toplo vodo, si bom analizo Mallarméjevega pesništva izposodila pri starem mojstru Hugu Friedrichu.

Ko se je zazdelo, da je romantični ideal lirskega pesništva, ki bi služilo kot izraz čiste subjektivnosti, s svojimi željami in strahovi, dokončno odpovedal, si je lirsko pesništvo začelo prizadevati, da bi se, ne glede na žrtve, objektiviziralo. Zasebne vsebine empiričnega avtorja umetniško niso več učinkovale. Uporabljati literaturo zato, da bi z njo opisovali resničnost, se je začelo zdeti popolnoma nesmiselno. Resničnost je pomenila razočaranje, nepopolnost, odklon od ideala – zakaj bi ji torej postavljali spomenik v umetnini? Z Mallarméjem je simbolištna težnja po ukinitvi vsega realnega v književnosti dosegla vrhunec. Empirični avtor oziroma Friedrichov »gospod Tainta« je bil začasno suspendiran. Vendar se Mallarméjeva poezija pri tem ni ustavila – ne samo individualen subjekt, treba je bilo razdejati vse, kar je realno, in pustiti razdejanju, da postane vir navdiha.

Mallarmé, »truden vsega navadnega«, je pisal liriko, ki je s svojega seznama črtala vso normalno človeškost, čustva, doživetja in namesto tega ponudila novo, metafizično, profanega očiščenje poezijo, ki »s tihimi in prepričljivimi zvoki govori iz breztesnega, samotnega notranjega prostora, kjer duh, prost sence dejanskosti, gleda sam sebe in v igri svojih abstraktnih napevosti izkuša podobno zadovoljstvo vladanja kakor v verigah matematičnih formul«.

Friedrich postavi diagnozo: »odsotnost lirike čustva in navdiha; intelektualno usmerjena fantazija; uničevanje realnosti in logičnega ter afektivnega normalnega reda; operiranje z impulzivnimi silami jezika; sugestivnost namesto razumljivosti; zavest, da pripada pozni dobi kulture; dvojen odnos do modernosti; trganje vezi s humanistično in krščansko tradicijo; osamljenost, ki ima samo sebe za odliko; enakovredno pesništvo in razmišljanje o pesništvu, pri čemer v razmišljanju prevladujejo negativne kategorije«.

**V stereotip, ki ga gojimo o samih sebi, se je priteplo, da se kot narod brez poezije nikdar ne bi formirali. Ta izjava je za določen sloj in starostno skupino izobraženstva postala pomirjujoča repetitivna lajna, ki je poeziji hkrati odredila mesto v strukturi, hkrati pa je že začrtala metodo, s katero se bomo poezije lotevali tudi v prihodnje – metodo prizanesljive ignorance.**

Cilji, ki si jih je v liriki zastavil Mallarmé, so vsi povezani s presežanjem omejitev, ki jih človeku postavlja svetna realnost. Njegova metoda za doseganje hotenih ciljev je bil radikalen umik poezije s področja realnega na področje jezika. Jezik je edini prostor svobodne volje, je luknja v zakonu, prizorišče, na katerem je možno z lastno kreativnostjo premagati naključje. Ravno zato ga je treba očistiti vseh primesi vsakdanjosti in ga osvoboditi, v »reki banalnosti ohraniti otok brezsmotrne duhovne čistosti«. Jeziku je treba vrniti svobodo – mu omogočiti, da se spet konstituira na točki, »kjer še ni obrabljen od nika-kršnega namena sporočanja in še ni odrevenel v klišeje, ki bi mišljenju in pesništvu onemogočili, da bi se izrazila kot nekaj popolnoma novega«.

Jezik, o katerem je govoril Mallarmé, je jezik, ki je popolnoma ločen od svoje vsakdanje rabe, je jezik, iz katerega je bila pregnana dejanskost, je jezik poezije, v katerem se dogaja, kar se v realnem svetu ne more zgoditi. V njem je beseda ustvarjalno dejanje čistega duha, ki se ne ozira na empirično dejanskost, marveč ji je dovoljeno, da se prepusti svojemu lastnemu gibanju. Z besedami Huga Friedricha: »Mallarmé je bil ves prežet s prepričanjem, da je poezija jezik, ki ga ni moč nadomestiti z ničemer, edino področje, na katerem je mogoče povsem izbrisati naključnost, ozkost in nedostojnost realnosti«.

Skratka: jezik, ki je (oziroma bi si želel biti) hkrati absolutno konstruktiven in absolutno destruktiven, ki uničuje realno existenco stvari, da bi ji z novim poimenovanjem podelil duhovno. Mallarméjeva lirika »uničuje stvari, da bi jih povzdignila v absolutne bitnosti, ki so toliko bolj dokončno v jeziku, ker nimajo nič več opraviti z izkustvenim svetom. Zavoljo jezika stopajo v medsebojno razmerje, ki je odmaknjeno slehernemu realnemu redu.«

Lirika, ki si je zožala pogoje do te mere, da lahko najde svojo vrednost in funkcijo samo v lastni potujevalni dejavnosti, je lirika, ki se je povsem osamila, v Mallarméjevem primeru hote in zavestno. Mallarmé, s svojim prizadevanjem, da bi uničil resničnost v imenu lepote, je svoj pesniški projekt zastavil kot nekdo, ki samega sebe doživlja kot zadnjega v razvojni verigi, kot nekoga, ki je bil predviden za to, da zaključi, potegne rez, položi poezijo k zaslužnemu počitku. Za ideal umetniškega postaviti praznino, nič, konec, tišino, skupek vseh možnih negativnih teorij, v katerem je nepopolnost nemogoča, ker ni ostalo več nič, kar bi lahko bilo nepopolno.

Naj za trenutek trivializiram Freuda: taka poezija je poezija, ki jo proizvaja gon smrti – tisto v človeku, kar ve, da bo doseglo mir šele v smrti in zato razume, da so edine stvari, ki se jim ni treba iz dneva v dan boriti za svojo legitimnost, anorganske stvari. In dalo bi se reči, da je izhodiščna predpostavka te poezije resnična – da je popolno res samo tisto, kar absolutno miruje. Vendar pa bi se bilo na tem mestu morda smiselno vprašati, ali je res popolnost tisto, za kar si prizadevamo?

### 3.

Mallarmé je umrl, simbolizem je prešel iz mode in dvajseto stoletje je napelo vse svoje moči, da bi poezija preživel. In je, vendar s potezami vojnega invalida. Seveda je nemogoče reči, da dvajseto stoletje k zgodovini književnosti ni prispevalo izjemnega pesništva, kljub temu pa si je treba priznati, da so nekateri strukturni problemi, ki jih je odprlo pesništvo dvajsetega stoletja, še vedno nerazrešeni, če ne celo vsako leto bolj. Kar je zgodnji modernizem čislal kot lastno umetniško inovativnost, je za umetnost druge polovice stoletja obveljalo kot udarec, od katerega je bilo nemogoče v celoti okrevati. Umetnost, ki si je za cilj postavila izzveneti v tišini, je bila grobo prekinjena s svetovnimi vojnami in naenkrat se je zazdelo, da bi morda morali poskušati ustvarjati še kako drugače, le da nihče ni vedel natanko, kako. Poskuse eksperimentiranja je nenehno prekinjalo tudi morda še bolj pereče vprašanje – zakaj? Položaj lirskega pesništva v drugi polovici dvajsetega stoletja ni bil niti najmanj samoumeven. Vsak impulz pisati liriko, ki se je pojavil, se je moral najprej spopasti z Adornovo opazko, da je delati umetnost po Auschwitzu barbarsko. Umetnost je, kot radi rečejo analitiki postmodernizma, stopila v obdobje izgubljene nedolžnosti. Povojna sodobnost je do modernističnih idealov čiste umetnosti gojila globoko zamero. Modernistična

prizadevanja svoje aktualnosti niso izgubila zgolj zato, ker so se postarala, marveč tudi zato, ker sta njihova metodološka moč in logična pedantnost pod določenim kotom preveč spominjali na totalitarne ideale. Čistost in red, ki ju je modernizem postavil na piedestal iz upora proti slabemu okusu razvijajoče se množične kulture, sta, ko jima je potekel rok uporabe, začela postajati grozeče sterilna in po nepotrebnem omejujoča. Ko se je v postapokaliptičnem obdobju poznega dvajsetega stoletja rojeval postmodernizem, si je za enega prvih ciljev zadal prekiniti to rigidnost, poiskati pot iz ustvarjalne blokade modernizma, ki je izčrpal svoje formalne možnosti. Če je popolnost tišina, si je reklo starajoče se dvajseto stoletje, potem popolnost ni tisto, na kar ciljamo. V boju prosti monotoniji in sterilnosti, ki ju je rodila modernistična abstrakcija, si je umetnost začejala prizadevati za nered in nedoločeno. Strah pred fiksnimi, nepopravljivimi odločitvami, pred jasno postavljenimi ideali je umetnosti postavil nove smernice, bolj fragmentarne in šibke. Negotovost je postala krilatica dobe in občutek, da je ta negotovost nerazrešljiva, je postal stalen spremljevalni podton ustvarjanja.

Če si je predvojna umetnost še prizadevala za jasen umetniški ideal, pa čeprav negativen, si je povojna umetnost dovolila zapupati le še lastni sumničavosti. Naj ilustriram s citatom Ingeborg Bachmann:

»Nič nimam proti pesmi, toda morate razumeti, da so trenutki, ko je človek nenadoma povsem proti njim, proti vsaki metafori, vsakemu glasu, vsakemu pravilu za sestavljanje besed, proti navdihnjenemu prihajanju besed in podob ... Še zmeraj ne vem dosti o pesmih, a vem, da je sumničavost pomembna. Bodi dovolj sumičava, sumi v besede, jezik, sem si pogosto govorila, neguj to sumničavost – pa bo mogoče nekoč zraslo nekaj Novega ...« (navajam po Marjorie Perloff, Wittgensteinova lestev, Labirinti 2009, str. 195)

Stare podobe in postopki niso več služili, besede, s katerimi so operirale minule dobe, so zvene le neiskreno, poiskati je bilo treba način, ki mu bo uspelo artikulirati resnico sveta, ki se je spremenil.

Postmodernistična lirika in lirizirana proza (med katerima je postajalo vedno težje razlikovati) sta v iskanju prostora, v katerem bi bilo mogoče še pesniti, naleteli na področje, ki ga modernizem ni mogel oškodovati, ker se ga je v velikem loku izognil – vsakdanji jezik.

**Največja žrtev te nezmožnosti artikulirane razprave, v kateri biti za ali proti ni stvar osebnih zamer, temveč argumentiranih stališč, je seveda literatura, oziroma v našem primeru lirsko pesništvo, ki sredi brezpredmetnega govoričenja tone v redundantnost in izgublja svoje dostojanstvo.**

Vprašanje, ali je poezijo sploh še smiselno pisati, je bilo v osemdesetih letih dvajsetega stoletja stalen predmet razprave. Bila je disciplina brez občinstva in brez jasnega cilja. Običajna govorica, ki ji lirika do poznega dvajsetega stoletja ni pustila do besede, ker se je kot literarna vrsta utemeljevala na svoji jezikovni *drugičnosti*, je pesništvu ponudila izhod iz krize, v katero je zapadlo. Lirika poznega dvajsetega stoletja je po vsakdanji govorici planila hlastno kot revež na gostijo in v svojih prizadevanjih uiti artificialnosti ustvarila marsikatero mojstrovino. Hkrati pa je na široko odprla vrata tudi diletantstvu. Rodila se je lirika majhnih stvari in majhnih besed, ki jo je bilo relativno lahko oponašati in je precej hitro inflirala. Poezija je s tem končala pot po loku od večvrednostnega do manjvrednostnega kompleksa – od tega, da si je pridržala pravico biti ekskluzivni jezik in več od jezika, do tega, da se je ugnedila v vsakdanji govorici in v njej, oropana vrstne razlike, utonila.

#### 4.

Ta kratki pregled geneze sodobne lirike se je gibal po meji komaj dopustnega posploševanja in samo upam lahko, da bi mi boste to površnost pripravljeni odpustiti, je pa orisal neko gibanje, ki nas pripelje na točko, v kateri se ta trenutek nahaja tudi sodobno slovensko lirsko pesništvo.

Moderna lirika je od konca devetnajstega stoletja pretekla dolg častni krog, utrujena je in zadihana in že lep čas ni zmogla dostojno legitimirati svoje pozicije, čeprav si na vsakih dvajset let obupano prizadeva priti na plan s kakšnim učinkovitim predlogom. Predlog o poeziji vsakdanjega jezika je bil v marsičem plemenit in inovativen in za določen čas je uspel rešiti poezijo pred tem, da bi nezaželena in postarana primrznila v svojem slonokoščinem stolpu. Kmalu pa je začel generirati lastne probleme. Lirika vsakdanjega jezika se je namreč demokratizirala

do te mere, da je izgubila draž. Postala je nekaj, kar je poceni in dostopno in česar se, kot hobi programa in mentalnega  *jogginga*, v prostem času loteva vsak. In tako smo se po obodu širokega kroga spet vrnili k predpostavki, da na Slovenskem več ljudi piše, kot bere. Tokrat začnimo z drugega zornega kota. Slovenci imamo do svojega lirskega pesništva načelno problematičen odnos. V stereotip, ki ga gojimo o samih sebi, se je priteplo, da se kot narod brez poezije nikdar ne bi formirali. Ta izjava je za določen sloj in starostno skupino izobraženstva postala pomirjujoča repetitivna lajna, ki je poeziji hkrati odredila mesto v strukturi, hkrati pa je že začrtala metodo, s katero se bomo poezije lotevali tudi v prihodnje – metodo prizanesljive ignorance. Ta mantra je padla na živo liriko kot nekakšen urok, ki veleva, da bomo na našem koncu sveta o poeziji vedno govorili spoštljivo in je, da bi lahko še vedno vzdrževali zaželen nivo spoštljivosti, nikdar ne bomo smeli pogledati preveč od blizu. S tem pa je živa lirika nepreklicno izgubila svojo živost. Pri tem treba poudariti, da odgovornost za to ni na strani poezije pesnikov – piše lahko vsak, kdor zna pisati in bi rad pisal, in vsak, ki piše, ima brezpogojno pravico do tega, da piše zanič. Krivda je dejansko na strani bralcev in še največja krivda je na strani profesionalnih bralcev – kritikov. Zaradi prej opisanega trenda demokratizacije poezije je poezije vedno več. Smuka se po literarnih večerih, po pesniških delavnicah, po spletnih straneh, samozaloženih knjigah, pa tudi po knjigah prominentnih založnikov. V Sloveniji se, glede na odstotek prebivalcev, res veliko piše in veliko se tudi izdaja. Vendar pa se pogosto zdi, da je izid knjige tudi njeno zadnje dejanje. Življenjski cikel povprečne lirске tiskovine je videti nekako takole: slovenske knjižnice, ki so tradicionalno največji odkupovalci izvirnega slovenskega leposlovja, razstavijo po največ en izvod, ostalo pogoltnejo skladišča. Literarni večeri so butično obiskani, večina zbirk dočaka eno ali dve recenziji, spisani na mučno in dolgotrajno prepričevanje urednikov literarnih revij kakšnega pol leta po izidu. Sledi počasna pozaba.

Zakaj menim, da je krivda za, če ne ravno smrt, pa vsaj globoko komo sodobne slovenske poezije na strani kritikov? Združba profesionalnih bralcev med drugim obstaja tudi zato, da generira diskurz. Da književnost postavlja v kontekst, da jo oživlja, da izpostavlja nekatera imena, nekatera privzdigne in nekatera raztrga, da dela iz kaosa privid reda in s tem olajša življenje laičnemu bralcu, ki ne bo žrtvoval vsega svojega časa za to, da prečeše celotno literarno produkcijo in sam preцени, kaj je vredno poskusiti.

Zakaj do tega pri nas ne pride? Zakaj slovenska literarna produkcija ne doživi pestrega vzporednega diskurza? Del problema je že prej omenjena spoštljiva ignoranca, ki vztraja na tem, da si s poezijo nikdar ne smemo biti na ti, ker jo bo to pahnilo s piedestala zgodovine. Drugi del problema pa je zamotana psihologija majhnega naroda, ki ima velike težave s tem, da bi govoril naravnost. Gre za problem, ki presega literarno kritiko in preliva večji del slovenske publicistike, pa tudi našega medčloveškega vedenja nasploh.

Prostor slovenske literarne kritike preveva lenobna navajenost, da se pohvali vsakogar, ki je zmožen tvoriti trdilni stavek v slovenskem jeziku in hkrati premore še dovolj motivacije, vez, poznanstev in socialne spretnosti, da lahko izda knjigo pri založniku, ki ni on sam. Opaziti je tudi kakšno plaho omikanost, ki veleva, da se ne spodobi reči, da je nekaj zanič, in trepeta pred morebitnim škandalom, pa tudi nekaj veliko manj dostojnega – preračunljivost, ki ji je v slovenskem kulturnem prostoru zelo težko ne stopiti na rep, saj skoraj vsakdo, ki piše, nadzoruje kakšen krak ustvarjalne verige in je skratka človek, ki se mu ne bi bilo priročno zameriti. Kombinacija teh dejavnikov ustvarja zakrčeno ozračje, iz katerega ne vznikne nikakršen kriterij in v katerem je vse »še kar v redu«, s tem pa je tudi vse po svoje razvrednoteno, ljudje pa spregovorijo šele takrat, ko jih nekaj žre tako dolgo, da jih potisne čez rob pameti.

Največja žrtev te nezmožnosti artikulirane razprave, v kateri biti za ali proti ni stvar osebnih zamer, temveč argumentiranih stališč, je seveda literatura, oziroma v našem primeru lirsko pesništvo, ki sredi brezpredmetnega govoričenja tone v redundantnost in izgublja svoje dostojanstvo.

Boris Pasternak je nekoč, v davnem dvajsetem stoletju, menda poprosil, naj se po javnem prostoru nehajo širiti laži, da ima rad poezijo, saj verzov niti trpeti ne more, in moram reči, da z njegovo izjavo zlahka solidariziram. Poezijo je včasih namreč res težko imeti rad, predvsem na točki, ko se zdi tako brezpredmetna. Na vprašanje, ali lirsko pesništvo počasi pričakuje svoj konec, ne morem odgovoriti, in po pravici povedano ne vem, ali je nanj smiselno odgovarjati. Vem pa, da bi moralo biti za vse tiste, ki jim je v interesu, da se nadaljuje, smiselno poskušati revitalizirati diskurz o njej, preden bo prepozno. Začnemo lahko na primer s tem, da začnemo o njej govoriti – in da o njej spregovorimo odkrito. ■

*Tekst je bil spisan za predavanje, ki ga je imela avtorica v sklopu Zimskih uric literature v Novi Gorici novembra 2013.*



# Televizijska serija – roman novega tisočletja

Francesco Condello

Od začetka avgusta do konca septembra letos je bilo končno predvajanih zadnjih osem epizod pete, zaključne sezone serije *Breaking Bad* (Kriva pota). Zdaj lahko dokončno pritrdimo zaključkom, do katerih je prišel Matija Potočnik Pribošič v svojem članku v *Razpotjih 9/10: Breaking Bad* je verjetno najboljša televizijska serija vseh časov. Kot kaže, je enakega mnenja večina kritikov, občinstva in medijev. Zdi se, da manija *Breaking Bad* deluje skoraj kot kolektivna hipnoza, kot lepo pokaže nedavni del nanizanke *Family Guy* (Družinski človek): »Serijo *Breaking Bad* boš priporočal vsem, ki jih poznaš. *Breaking Bad* je najboljša serija, kar si jih kadarkoli videl, poleg morda *The Wire*. Nikoli ne boš nehal govoriti o serijah *Breaking Bad* ali *The Wire*.«

Čeprav se izpostavljam nevarnosti, da postanemo žrtve hipnoze, ki ji je podlegel tudi Peter Griffin, moramo, preden *Breaking Bad* na svojem računalniku dokončno shranimo v mapo »Najboljša serija vseh časov«, kakšno vrstico posvetiti edinemu vidiku, ki ga je Matija Potočnik Pribošič, razumljivo, izpustil iz svoje analize, ki je bila napisana, preden so bile predvajane zadnje epizode serije: finalu, namreč. V zgodovini televizijskih serij se je finale vedno izkazal kot največji izziv za pisce, ki največkrat niso izpolnili pričakovanj (kot vedo ljubitelji serije *Dexter*, če ostanemo pri nedavno zaključenih serijah). Pri *Breaking Bad* pa je ravno finale tisti, ki potrjuje, da gre za najboljšo serijo vseh časov.

V pričujočem članku lahko torej končno gledamo *Breaking Bad* kot celovito in zaključeno delo in ga tako postavimo v širši kontekst zgodovine televizijskih serij, da bi preverili, ali si zasluži primat – ne samo na kvalitativni ravni, temveč tudi glede na kriterij celovitosti.

## Nanizanke in nadaljevanke

Naš pregled začnemo z zgodnjima primeroma televizijskih programov s pripovedno strukturo: *The Cosby Show* (Pri Huxtablovih, 1985) in *The Bold and the Beautiful* (Drzni in lepi, 1987). *The Cosby Show* prikazuje pripetljaje afroameriške družine iz višjega sloja, ki živi v New Yorku. Serija se odvija na podlagi preprostih pripovednih linij, ki se začnejo in končajo znotraj časovnega loka posamezne epizode. Ta se začne z urejenim stanjem, preide v neurejeno stanje in se razreši z vrnitvijo na začetni red. Razvojne pripovedne linije, ki bi povezovale posamezne epizode, so komajda prisotne ali jih sploh ni, zato lahko serijo spremljamo tudi v poljubnem vrstnem redu in z vmesni-

mi premori, saj to ne vpliva na razumevanje dogodkov ali na samo kvaliteto celotnega produkta. Brez dvoma je večina današnjih televizijskih serij posnetih po tem modelu, saj ustreza sami naravi televizijskega proizvoda, ki je na sporedu enkrat na teden in je pogosto tudi spisan in posnet na tedenski bazi. Razlikujemo lahko dve tipologiji nanizank.

Na eni strani imamo primere, ki se jih običajno smatra kot komedije (*comedy*): tu kot nekakšen institucionaliziran model služi neverjetno uspešna serija *The Simpsons* (Simpsonovi, 1989), sestavljena iz samostojnih epizod (ki se vse odvijajo v istem fiktivnem »kraju«) z jasnim komičnim namenom.

Na drugi strani imamo primere, ki bi jih lahko opredelili kot kriminalke (*mystery*): kot model bi najbolje služila serija *Murder, She Wrote* (Umor, je napisala, 1984): en sam glavni lik, ki se odlikuje na določenem področju in se v vsakem delu znajde pred novim primerom kot pred uganko, ki jo mora razrešiti.

Osredotočimo se zdaj na strukturo nadaljevanke *The Bold and the Beautiful*, ki je brez dvoma najbolj znana nadaljevanka (*soap opera*) na svetu. Peripetije družine Forrester se odvijajo po nešteti pripovednih linijah, ki se nikoli ne zares zaključijo (priča smo bili celo pravcatim vrnitvam oseb iz onostranstva!), kar pripoved usmerja v nerazrešljivi nered. Tudi tovrstni tip televizijskih proizvodov gledalcem omogoča, da oddaji sledijo neredno in s prekinitvami, tudi po zaslugi neprestanih obnov, ki izjemno razgibanemu poteku zgodbe pomagajo ohraniti določeno koherenco. Nadaljevanke in nanizanke delijo neko skupno temeljno strukturo šibkost.

## Od epizode do sezone

Eden prvih poskusov, kako se izogniti temu manku, je pred-

**Proces, ki ga je začela serija *Twin Peaks*, se je torej zaključil: serija je postala pravi kinematografski žanr, ki se po eni strani na dramatični ravni zavestno poslužuje lastnih strukturnih značilnosti, po drugi strani pa se osvobaja televizijskega formata in postaja, v vseh pomenih besede, oblika umetnosti.**

stavljal serija *Twin Peaks* (1990) – tudi po zaslugi karizme in umetniškega navdiha njenega avtorja, Davida Lyncha. Četudi *Twin Peaks* ohranja določene značilnosti nadaljevanj v stilu *soap opere* (številne pripovedne linije, ki se nikoli zares ne zaključijo), je njena struktura bolj organska. Pripovedi v *Twin Peaks* namreč ne moremo slediti, če epizode gledamo neredno in v poljubnem vrstnem redu, saj je celotna serija vpeta v glavne pripovedne linije, povezane z raziskovanjem umora Laure Palmer (to velja vsaj do odkritja morilca). S *Twin Peaks* televizijske serije niso več le golo razvedrilo, kakor razni televizijski šovi, temveč postanejo neodvisno umetniško delo, ki ni »podvrženo« potrebi po nadaljevanju pripovedi, temveč jo izkorišča v svoje pripovedne namene.

Od konca devetdesetih let dalje je ta težnja je postala glavna značilnost tako imenovanih dramskih serij (tj. nekomičnih nanizank, ki trajajo po eno uro). Primeri, kot so *Oz* (1997), *The Wire* (Skrivna naveza, 2002), *24* (2001) ali *The Sopranos* (Sopranovi, 1999) – če navedemo nekaj »pionirjev« tega žanra – namreč temeljijo na pripovednih linijah, ki presegajo trajanje posamezne epizode; novo pripovedno jedro tako postane celotna sezona. Vrnitev k redu, ki se pri *The Cosby Show* zgodi na koncu vsake epizode, pri omenjenih serijah dočakamo šele na koncu posamezne sezone, epizod pa ne moremo več gledati v poljubnem vrstnem redu.

Temu razvoju niso ubežale niti komične nanizanke, kot sta *Seinfeld* (2008) ali *Friends* (Prijetelji, 1994), niti kriminalne serije oz. *misteries*, kot so *X-Files* (Dosjeji X, 1993), *House* (Zdravnikova vest, 2004) ali *Dexter* (2006). Slednje za svojo osnovno pripovedno konstrukcijo še vedno ohranjajo posamezne epizode, obenem pa vpeljejo pomembne pripovedne niti, ki obsegajo več epizod in včasih tudi celotno sezono. Epizode lahko še vedno gledamo v poljubnem vrstnem redu in s prekinitvami, toda če jih umestimo v okvir splošne sheme celotne sezone, jih lahko cenimo na drugi, višji ravni.

### Primeri finalov

Pri klasičnih nanizankah je zaključek posameznega dela edini možni zaključek, saj, kot smo videli, ni močnih pripovednih

linij, ki bi se raztezale čez več epizod ali skozi celotno sezono. Kako so torej pisci rešili problem finala serije?

Pogosto so se odločili za nekakšen »nefinale«. *Simpsonovi* so prav zaradi svoje strukturne narave, ki smo jo opisali, najdlje trajajoč sitcom v zgodovini televizije in nič ne kaže, da bi se bližali koncu. *Murder, She Wrote* se je zaključila leta 2003 z »običajno« epizodo brez pravega finala. Po drugi strani se *The Cosby Show* zaključil z diplomom najstarejšega sina Thea in z zabavo, ki jo ob tem dogodku priredi družinski oče Cliff oz. *Cosby*: to služi kot izgovor za proslavo z občinstvom ob zaključeni skupni poti in obujanje najbolj zabavnih dogodkov oziroma epizod. Ta tip finala bi lahko poimenovali finale-poklon, pri čemer merimo na poklon celotne zasedbe na koncu gledališke igre (upoštevaje, da so bile serije, kot je *The Cosby Show*, posnete v snemalnih studiih ob prisotnosti prave publike).

Večina serij niha med tema dvema opcijama: nefinale ali finale-poklon. Zaključne epizode serij *Friends* ali *Seinfeld*, a tudi npr. *The Office* (Pisarna, 2005) ali *Malcolm in the Middle* (Glavca, 2000), popolnoma sovpadajo s shemo poklona, saj niso nič drugega kot povzetek glavnih značilnosti oddaje in zahvala publikli za zvestobo.

Na drugi strani so serije, ki so se odločile za nefinale, pogosto zaradi težav s produkcijo – v takšnih primerih je serija grobo prekinjena, kot se je to zgodilo pri *Lie to me* (Laži mi, 2009) in *Boss* (Šef, 2011). Drugje gre za zavestno izbiro ustvarjalcev, saj bi bilo pravi finale nemogoče ustvariti – kot smo dejali, se je to zgodilo s serijo *Murder, She Wrote* ali s *Scrubs* (Mladi zdravniki, 2001).

Tudi zaključka že izpostavljenih serij *The Wire* in *The Sopranos*, ki sta večkrat omenjena kot najboljše finala vseh časov, ne ubežita tej klasifikaciji. Zadnji del *The Wire* je namreč prav tako poklon občinstvu: s slikami se sprehodimo skozi mesto Baltimore, ki je resnični protagonist serije. Ne zato, da bi zaključili pripovedne linije, ki zaobjemajo celotno serijo, temveč da bi z občinstvom proslavljali zaključek same serije. *The Sopranos* po drugi strani izbere nefinale, kjer se kamera naenkrat ugasne in gledalca tako pusti pred temnim zaslonom, kar je najboljši pripovedni prikaz nezmožnosti ustvarjanja pravega finala.



Celo *Lost* (Skrivnostni otok, 2004), ki je – v nasprotju z drugimi prej navedenimi sodobnimi dramskimi serijami – ohranil očitne značilnosti *soap opere* (neverjetno število odprtih pripovednih linij, ki se nikdar ne dokončno zaključijo, v ozadju pa struktura, izrazito osredotočena v posamezno epizodo, z namenom, da bi gledalca spodbudila k nestrpnemu pričakovanju naslednje epizode), se zaključi s finalom-priklonom, ki je zadovoljil samo najbolj strastne ljubitelje serije, ne pa tudi »laičnih« opazovalcev.

Tudi ko so nekateri pisci (recimo serij *House* ali *Dexter*) poskusili zaključiti svojo serijo s pravim finalom, ki bi sklenil glavne pripovedi, je bil izkupiček nezadovoljiv tako za sodelavce pri nastajanju serije kot tudi za najbolj zveste oboževalce. Do tega je prišlo, ker se ti primerki, kot smo videli, snujejo na tedenski ravni in jih zatorej ni mogoče vnaprej načrtovati, kar bi bilo nujno za vzpostavitev trdnih pripovednih linij, ki bi presegale posamezne epizode ali celo sezone.

### **Breaking Bad: prvi pravi finale**

*Breaking Bad* pa je, nasprotno, celovita zgodba, ki se začne s prvo epizodo in konča z zadnjo. Glavne pripovedne linije namreč presegajo tako posamezne epizode kot tudi sezone ter tako tvorijo intenzivno pripovedno krivuljo s 62. urnim tra-

janjem. Epizod ali sezon seriji *Breaking Bad* ne moremo gledati v poljubnem vrstnem redu in s prekinitvami: vrnitev k redu (gre za red, ki je »drugačen« od začetnega, kar je posledica spremembe in razvoja – kot je dobro poudaril Matija Potočnik Pribošič – ki ju avtorji naložijo likom) se namreč zgodi šele v zadnji epizodi.

Proces, ki ga je začela serija *Twin Peaks*, se je torej zaključil: serija je postala pravi kinematografski žanr, ki se po eni strani na dramatični ravni zavestno poslužuje lastnih strukturnih značilnosti, po drugi strani pa se osvobaja televizijskega formata in postaja, v vseh pomenih besede, oblika umetnosti (in ne več način zabave).

Za zaključek lahko poudarimo, da *Breaking Bad* ni osamljen primer: zdi se, da se serije, kot so *The Walking Dead* (Živi mrtveci, 2010), *Homeland* (Domovina, 2011), *Wilfred* (2011) ali *Game of Thrones* (Igra prestolov, 2011), nagibajo v isto smer. Medtem ko se je uradna kinematografska industrija znašla v vsebinski in kakovostni krizi, kot še nikdar prej v svoji zgodovini, *Breaking Bad* nakazuje novo smer, nov način kinematografskega ustvarjanja: televizijska serija je najverjetneje postala roman novega tisočletja. ■

**Prevod: Ivana Kavčič**

## REVOLUCIONARNO NASILJE NA PRIMORSKEM: GORIŠKA IN VIPAVSKA, 1941–1945

Avtor: Renato Podbersič;

Študijski center za narodno spravo,  
2011;  
185 str.

Študija *Revolucionarno nasilje na Primorskem* magistra zgodovine Renata Podbersiča je temeljna raziskava, ki prva na znanstveni način obravnava to kočljivo tematiko na tem območju. Sloni na številnih dokumentih, arhivskih virih in pričevanjih, posluhuje pa se tudi rezultatov drugih predhodnih raziskav. Avtor v uvodu predstavi svojo metodologijo ter nadaljuje z orisom zgodovinskih razmer na Primorskem in v Ljubljanski pokrajini, ki osvetljujejo specifične okoliščine vojnega dogajanja. Nato v časovnem zaporedju opiše dinamiko nasilnega delovanja nosilcev revolucije, s posebnim poudarkom na njihovem odnosu do duhovščine, članov tigrovske organizacije in tukaj živečih pripadnikov italijanskega naroda. Okoliščine, vzroki in postopki nasilja so nazorno predstavljeni s konkretnimi primeri, pri čemer so posebno presunljiva osebna pričevanja očitvidcev usmrtitev ter svojcev žrtev (slednji so praviloma trpeli krivice še ves povojni čas).

Jedro monografije tvori pregled oziroma predstavitev tistih primerov nasilja organov revolucionarne oblasti med leti 1942 in 1945, ki so privedli do usmrtitve in so dokazani s primarnimi viri. Študija ne zajema celotne severne Primorske, temveč se osredotoča na širšo goriško in vipavsko območje. Zaradi narave problematike bi bila empirična raziskava po enotni metodologiji, ki bi podala časovni, krajevni in vzročni pregled



revolucionarnega nasilja, neizvedljiva, zato prevladuje metoda »študij primera« (case studies). Ti primeri so razčlenjeni v časovnem zaporedju, vzporedno z opisovanjem razvoja partizanskega gibanja na severnem Primorskem. Prav od dinamike tega razvoja so bile namreč odvisne okoliščine, iz katerih so izhajala navodila represivnih organov revolucionarne oblasti glede stopnje in vrste represije (domnevnih in resničnih) nasprotnikov revolucije ter možnih nasprotnikov *Osvobodilne fronte*. Žrtev nasilja po empirični poti ni mogoče klasificirati po kategorijah, saj se vzroki za usmrtitve prepletajo, poleg tega pa so bile obtožbe, na podlagi katerih so bile izvršene, velikokrat izmišljene ali pretirane. Zanesljiveje pa je mogoče opredeliti kategorije vzrokov za tovrstne skrajne ukrepe, in sicer na podlagi navodil, ki so prihajala od vodstva VOS-a in OZN-e in so v dobršni meri izpričana v primarnih virih.

Že naslov študije je zgovoren, saj natančno opredeljuje prostor, čas in tudi vzrok nasilja. Poudarek v naslovu, da so

bila obravnavana nasilna dejanja izvršena iz revolucionarnih in ne vojaških ali narodnoobrambnih ciljev, prispeva k razčiščenju zapletenih odnosov med revolucijo in narodnoosvobodilnim bojem, ki sta potekala istočasno pod istim vodstvom, in sicer na dveh nivojih: javnem in podtalnem. Primorski partizani so bili, v absolutni večini, bojevniki za narodno svobodo, medtem ko je bil cilj voditeljev odpora v prvi vrsti družbena revolucija. Naslov, ki povzročitelje nasilnih dejanj identificira v voditeljih revolucije, s tem tudi oporeka trditvam italijanske desnice, da je bilo medvojno in povojno nasilje s strani Slovencev v Julijski krajni pogojeno z narodnostnimi motivi; prav tako pa oporeka tudi posploševanju zločinskega delovanja na vse partizane, tudi tiste, ki jih je v gozd v prvi vrsti gnalo hrepenenje po narodni osvoboditvi.

K razumevanju vzrokov, ki so privedli do izbruha revolucionarnega nasilja, nam vsaj deloma pomaga poznavanje boljševistične revolucionarne teorije in prakse. Leninizem, ki je navdihoval vodstvo Komunistične partije Jugoslavije in Slovenije v boju za revolucionarno rušenje kapitalizma in prevzem oblasti, je namreč kot predpogoj svojega uspeha predpostavljal vzpostavitev diktature proletariata, ki zahteva radikalizacijo razrednega boja in nasilno vzpostavitev sistema, kjer ima proletarijat, seveda pod absolutnim vodstvom Komunistične partije, neomejeno oblast. Nasilje proti razrednim sovražnikom (ki so izenačeni s sovražniki Partije) je bila torej bistvena sestavina družbene revolucije.

Udejanjanje te teorije pa je na Primorskem predstavljalo poseben problem. Tu namreč ni bilo kapitalistov, zato so bili

razredni sovražniki pogosto identificirani po nacionalnem ključu. Narodno zavedni Primorci so navdušeno sprejeli partizansko gibanje kot upanje na narodno osvoboditev, istočasno pa je bil večini prebivalstva komunizem tuj in partija ni uživala zaupanja. Tu gre iskati vzroke za poboje številnih vidnih narodnozavednih Primorcev, ki so podrobno opisani v Podbersičevi knjigi. Ti poboji so se izvajali z raznovrstnimi povodi, ki so bili deloma pogojeni z naglo spreminjajočimi se okoliščinami vojnega časa. Iz opisanih primerov je razvidna velika raznovrstnost povodov za tovrstna dejanja, ki pa so imela isti vzrok in isti cilj.

Ob kapitulaciji italijanske vojske septembra 1943 so bile žrtve osovraženi italijanski prišleki, ki so pogosto izvajali politiko fašističnega raznarodovanja, ter domačini, ki so iz takšnih ali drugačnih razlogov služili italijanski oblasti. Te usmrtitve so bile večinoma sprejete z brezbržnostjo ali celo z odobravanjem, saj so bili ti posamezniki med ljudstvom praviloma deležni obsojanja.

Ob začetkih organiziranega oboroženega odpora so bili močno izpostavljeni primorski narodnjaki, ki so se že med fašizmom ukvarjali z narodnoobrambnim delovanjem. Upornost proti fašizmu je bila značilna za vse slovenske idejne in politične usmeritve na Primorskem; to pa je v očeh Komunistične partije predstavljalo nevarnost, da bi prišlo do organiziranja osvobodilne akcije mimo ali celo brez komunističnega vpliva, k čemur je goriška politična sredina spodbujala že maja 1941. Zato so komunisti vidne pristase nestranskega vseslovenskega odpora proti fašizmu očrnil kot »narodne sovražnike«, ki jih je bilo potrebno neusmiljeno zatreti.

Pripadniki srednjega sloja in premožnejši kmetje so bili že po leninistično-stalinistični teoriji razredni nasprotniki komunizma. Zato je bilo potrebno tudi njih uničiti – najpriročnejša preteza je bila zopet narodno izdajstvo. Poleg tega je OF po italijanski okupaciji prepovedala vsakršen stik z nemško oblastjo, tudi tak, ki bi lajšal pomanjkanje in trpljenje ljudi. Tako so tisti domačini, ki so v nekaterih krajih po zloму italijanske uprave prevzeli županske posle, da bi prebivalstvu omogočili minimalne pravice nasproti okupacijskim oblastem, npr. prejemanje živilskih nakaznic, avtomatično obveljali za kolaborante.

V letu 1944 so se za legitimacijo usmrtitev našli drugi razlogi. Partizanska oborožena aktivnost je zahtevala velikanske žrtve med civilisti. Gverilska taktika napada in umika je vedno znova izzvala maščevanje nacistov, nove žrtve med civilnim prebivalstvom, požige vasi, izseljevanja itd. Takšna taktika odpora je zato vzbudila veliko negotovanja. Glasove, ki so postavljali pod vprašaj partizansko taktiko, je bilo treba utišati. Znova z validvijo krivde na »izdajalce«: partizanska propaganda je skoraj za vse okupatorske zločine krivila izdajstvo, zanjo pa je bilo potrebno identificirati konkretne osebe in jih likvidirati. To je razdiralno vplivalo na vzdušje v skupnostnih: nekateri so takšnim obsodbam verjeli in jih zagozarjali, drugi pa obsojali; vasi so se politično razdvajale, kar je pripomoglo k razcvetu ovaduštva. To pa je, v začaranem krogu, terjalo nove žrtve.

Komunizem, skrit v narodnoosvobodilnem gibanju, je s seboj prinašal tudi ateistično ideologijo. Primorski duhovniki so večinoma podpirali partizane,

seveda pa niso mogli podpirati komunizma; nekateri so pred njim tudi javno svarili. Nasilje nad katoliškimi duhovniki je partizanska propaganda utemeljevala z etiketiranjem z belogardizmom in očitki o narodnem izdajstvu; slednje se je pogosto posploševalo na duhovništvo v celoti, z namenom, da bi ljudstvo odtrgali od njihovega vpliva.

Poseben problem predstavlja nasilje nad partizanskimi borci. Razumemo ga lahko skozi perspektivo trpljenja v skrajnih razmerah in s poskusi discipliniranja. Ledeni mraz, lakota, neprestana nevarnost, krivice in nasilje partizanskih »vojvod« – vse to je med borci povzročalo usihanje navdušenja. Ne le skrivaštvo in dezerterstvo, temveč tudi pritajeno negotovanje ali celo dobromamerna kritika je bila dovolj, da se je sprožila puška na bojnega tovariša. Nikoli ne bo mogoče oceniti, koliko borcev je pobral »trinajsti bataljon«. Likvidacije priljubljenih in uglednih borcev so se pogosto odvile med oboroženimi spopadi, kot je razbrati tudi iz nekega naročila komunističnega vodstva aktivistom na terenu: »Opravite to, ko je sovražnik blizu«. Vse to je stopnjevalo strah, ogroženost in nezaupanje, kar je seveda vodilo k še bolj poostreni represiji.

Vojna razplamti najbolj nizkotna čustva: sovraštvo in maščevanje. Brezvestno ubijanje postane »herojstvo«, nasilje dviga samozavest in daje občutek neomajne oblasti nad življenjem šibkejšega. Da je bilo morije včasih preveč celo za neusmiljeno partijsko vodstvo, opozarjajo občasna povelja, ki so naročala umiritev represije, da bi se ljudstvo zaradi neupravičenega nasilja ne oddaljilo od partizanstva.

Vsi ti vzroki so na tem koščku slovenskega ozemlja po do sedaj zbranih podatkih

terjali 365 življenj v slabih dveh letih. To pomeni približno eno žrtev na 200 ljudi. Za primerjavo: to je približno toliko, kot če bi bilo v današnji Sloveniji v enakem obdobju usmrčenih 10.000 ljudi. Ponavljamo: tu je šlo skoraj izključno za neoborožene civiliste (avtor opisuje srhljive primere pobojev celotnih družin), velikanska večina žrtev pa je bila zavednih Slovencev.

Knjiga nazorno pokaže, da je bil cilj nasilja, ki se je izvajalo pod krinko narodnoosvobodilne borbe, uničenje potencialnih nasprotnikov komunizma. Lahko govorimo o pravi strategiji nasilja, katere namen je bilo načrtno razdvajanje skupnosti z ustvarjanjem dveh nesimetričnih zoperstavljenih skupin, ki sta potrebni za dinamiko družbene revolucije, kakor jo pojmuje boljševizem: kdor ni z nami, je proti nam; in kdor je proti nam, je proti narodu. Tako sta nastajala dva tabora in eden od njiju je bil obsojen na uničenje. Le tako se je lahko udeleževala teorija leninizma-stalinizma, ki sta jo popolnoma prevzeli tudi jugoslovanska in slovenska partija. Čeprav se ta ideologija danes zdi stvar davne preteklosti, pa delitev, ki jo je ustvarila za svoje namene, še vedno traja. In nas še vedno razdvaja.

Mira Cencič

## BIG SUR

Režija: Michael Polish;  
Igrajo: Jean-Marc Barr, Kate Bosworth,  
Josh Lucas;  
ZDA, 2013;  
100 min.

Utrujeni in razrvani pisatelj Jack Kerouac se zateče v osamljeno kočo pesnika Lawrencea Ferlinghettija. V idilični kalifornijski pokrajini, daleč od ponorelega sveta si želi nemoteno ustvarjati. Kmalu ima prvinskosti in slikovite pokrajine dovolj, zato pobegne k velemestnim lučem San Franciscu. Tam zbere staro beatniško bando, ki poskuša ujeti pretekli in izgubljeni čas. Vzpon beatnikov je že preteklost in slej ko prej se bodo morali posloviti od mladosti in prve vrste prepustiti novim »upornikom«. To je morda celo glavno sporočilo filma. Razvpitega pisca pred staranjem (propadom) ne more rešiti niti mlada femme fatale – Billie alias Kate Bosworth (Life Happens, 2011; Straw Dogs, 2011). Režiser Michel Polish (Jackpot, 2001; Stay Cool, 2009) nas s počasnim in umirjenim ritmom pripelje do spoznanja, da je vse minljivo. Ako so v Sallesovem filmu Na cesti (On The Road, 2012) dekadentneži na vrhuncu moči (ekstaze), so v Polishevem postarani in v zatonu.



Tu gre za umik ali slovo generacije, ki je klonila ne le zaradi opojnih substanc, temveč tudi (v Kerouacovem primeru) pod težo določene slave in (pod)zavestnih strahov.

Nekaterim se zdi ta filmski izdelek dolgočasen, razvlečen, vsebinsko nedovršen preplet odlomkov iz istoimenske knjige z dodatkom dialogov in dogodkov. Če pa nanj v prvi vrsti gledamo kot impresijo, estetski in razpoloženski produkt, bomo na koncu zagotovo čutno nagrajani. Film je res čedna vizualna umetnina z odlično fotografijo Davida M. Mullena (Twin Falls Idaho, 1999; Northfork, 2003) in temu slogu primerno glasbeno podlago Aarona in Bryca Dessnerja. Igralska zasedba je zanimiva in bolj ali manj posrečena. Jeana Marca Barra kot slavnega Jacka Kerouaca ne gre spregledati, a žal ni niti približno tako prepričljiv kot v vlogi čudaškega potapljača Jacquesa Mayola v kulturni Veliki Modrini (The Big Blue; 1988).

Urša Pajk

**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)

# Anatomija neke dekadence – Državljski eseji Alojza Ihana

Luka Lisjak Gabrijelčič

»Rešitev najbolj bistvenih slovenskih družbenih problemov lahko pride samo iz učenja veččin jasnega, stvarnega in neposrednega pripovedovanja o sebi. Zato je ta knjiga zgolj majhen prispevek k samo-spraševanju in raziskovanju dejanske slovenske morale, kakršna pač je. Ni slaba, ni dobra, je preprosto edina, ki jo imamo in samo njo lahko uporabljamo kot orodje za sožitje in življenje.« Lep, moder citat na platnicah okusno oblikovane knjige, ki nosi naslov: »Alojz Ihan – Državljski eseji«. Če bi mi še pred nekaj leti predočili to podobo, bi poskočil od veselja. Pričakoval bi pronicljiva, ironična, lahkotna in hkrati globoka premišljevanja o »naših stvareh«. A vmes se je zgodila splošna kulturna degradacija celotne generacije, ki ji je nazadnje podlegel tudi Alojz Ihan, nekoč njen najimenitnejši predstavnik. Navedeni citat tako, kljub svoji lucidni privlačnosti, stoji kot uvod v eno pomembnejših kulturnih katastrof na Slovenskem v zadnjih letih; kot vabljliva, a lažna reklama za vrtiljak boleznega nesmisla.

Najprej bom moral pojasniti, zakaj knjigo, ki vse od objave vedri v blagem podnebu naklonjene kritike, označujem s katastrofo.

Katastrofa izvorno pomeni preobrat. Šele v obdobju klasicizma, v 17. in 18. stoletju, je dobila sedanji pomen: nenadni obrat na slabše. Alojz Ihan je bil eden najizvirnejših, najplodnejših, najbistrejših, najsubtilnejših predstavnikov slovenske intelektualne in literarne generacije, ki je na prizorišče stopila v osemdesetih. Kulturna degradacija je pojav, ki ga redko lahko zagrabimo in empirično premerimo: navadno se pojavlja kot slutnja, kot nelagodni in izmuzljivi občutek, da »smo bili včeraj na boljšem kot danes«. Prikrade se polagoma ali pa kot nenadno spoznanje, da se je vmes, ko nismo bili dovolj pozorni, nekaj hudo zalomilo. Redko se pripeti, da odlični avtor in ugledni znanstvenik javno stori salto mortale v greznico, se v njej prešerno okopa ob bučnih aplavzih javnosti in za svoje akrobatstvo nazadnje prejme še eno najpomembnejših literarnih nagrad v državi. Ko pride do česa takega, ni več dvoma; nejasne slutnje postanejo otipljivo, preverljivo dejstvo – da, dogaja

se nam kulturna degradacija. In čeprav ima oblike groteske, je po definiciji katastrofa – ali pa vsaj njen simptom.

Katastrofa je, da je eden boljših slovenskih esejistov svoj slog vpregel v širjenje grobijanske retorike, v kateri se dušijo številni drugi, mnogo bolj pronicljivi glasovi, ki se trudijo v našo javno razpravo poseči z razumnim realizmom.

Katastrofa je, da se ta njegov prostovoljni spust na dno hvali kot veliko dejanje državljanskega poguma: »Glejte, tako je treba! Odslej naj se k javni besedi nihče več ne priklasi brez penastih ust, ki so edini porok iskrenosti.«

Katastrofa je, da je eden najbolj obetavnih piscev devetdesetih ob orgiastičnem odobravanju kulturniško-žurnalistične srenje prevzel vlogo razpršilca intelektualne megle, v zavetju katere bodo lahko novi in staro-novi ribiči metali mreže populizma, v upanju, da se bodo vanje ujele žrtve strahu, besa in zagrenjenosti, ki sta jih naplavili gospodarska kriza in zlom slovenskega neokorporativnega modela.

Zgolj ta katastrofa nas sili, da Ihanovo knjigo vzamemo v pretres. Če bi jo napisal kdorkoli drug (in če odmislimo pogo-

ste izlete v imunologijo – ki predstavlja edine zares zanimive in sploh berljive odlomke – bi jo *dejansko* lahko napisal kdorkoli drug), bi lahko kvečjemu ponovili za Dantejem: »*Non ragionam di lor, ma guarda e passa!*«

## Narodni značaj

Mislím, da se razlog, zakaj se Ihan izneveri lastnemu programskemu citatu, navedenem v uvodu, skriva v intelektualni tradiciji, ki se je drži kot pijanec plota skozi vse žolčne izlive, zbrane v dokaj razglašenem kompendiju, ki mu je dodelil najbolj neprimerno ime, kar bi ga lahko našel – *Državljski eseji*. Tej intelektualni tradiciji je ime slovenski narodni značaj.

Večina slovenskega pišočega in beročega občinstva te tradicije ne pozna. Ne pozna njene geneze in njenega razvoja – niti v grobih potezah ne. Pozna zgolj njena splošna mesta, naplavljena v kolektivno zavest prek drugorazrednih tekstov. O njej sploh ne razmišlja kot o tradiciji, se pravi kot o zgodovinsko posredovanem in kulturno kodificiranem vzorcu interpretacije, temveč jo jemlje kot zbirko spoznanj ali celo dejstev. In

**Ihan v svoji kritiki »vsega, kar je« ne premore niti kančka vedrine, s čimer poustvarja tisto psihotično ozračje, ki ga tako dobro poznamo iz naše politične razprave in spletnih forumov. V knjigi bomo zaman iskali sproščeni duh, h kateremu naj bi sicer pozivala. To dela iz nje tesnobno branje, kjer nas bolj kot lucidnost nekaterih analiz presune duševna stiska avtorja, ki veje iz njih.**

ko narodnega značaja ne jemljemo kot literarne in intelektualne paradigme, ki je imela svoj čas, temveč začnemo nanj brez potrebne kritične distance gledati kot na stvarni pojav, vestno popisan v romanih, dramah in psiholoških priročnikih, pričnemu seveda – kot moderni subjekti, kakršni smo – iskati empirične razloge zanj in tehtati njegove strukturne posledice. S tem se zapletemo v groteskno protislovje, saj spregledamo, da ima nacionalni značaj obliko *legende* – v izvornem pomenu besede, kot »tistega, kar je treba prebrati«, kot tradicije, ki jo je potrebno poznati, da bi lahko razumeli zgodovinsko posredovane vzvode, s katerimi so naši predniki skušali vnesti smisel v kompleksno stvarnost, imenovana družba. V našem primeru – slovenska družba.

Nacionalna karakterologija – refleksija o narodnem značaju – je pomembna evropska intelektualna tradicija z dolgo zgodovino. Razvila se je v obdobju pozne renesanse in cvetela vse do vzpona pozitivizma v 19. stoletju, ko jo je na eni strani izpodrinilo sodobno družboslovje, na drugi pa manj simpatične in bolj »znanstvene« oblike kodificiranja in upravljanja z etnično raznolikostjo, kot sta npr. evgenika ali ras(istič)na antropologija. Ob koncu 19. stoletja pa je ponekod prišlo do njene ponovne obuditve, zlasti na periferijah (v vzhodni Evropi, Latinski

Ameriki) in predvsem v polemiki proti pozitivizmu in na njem sloneči politični tehnologiji. Njeni avtorji: mladi radikalni intelektualci, kritični do zaostalih razmer v svojih deželah in disfunkcionalne modernizacije. Njene tarče: uveljavljene meščanske elite, obtožene, da pod krinko naprednih idealov zgolj ohranjajo svoj politični monopol tako, da načrtno zlorabljajo najslabše značilnosti preprostega ljudstva (skoraj vedno privzgojene v stoletjih podrejenosti tujim silam) – in s tem te značilnosti ohranjajo pri življenju. Nacionalna karakterologija tako postane orodje kritičnega diskurza.

To je širši kontekst, v katerega se umešča Ivan Cankar, začetnik te tradicije na Slovenskem. Če dobro beremo Cankarja, seveda hitro ugotovimo, da pri njem narodni značaj ne nastopa kot kategorija. Cankarju gre za kritiko družbenih vzorcev v duhu francoskega moralizma in za osebno psihologijo v tradiciji ruskega realizma. Nacionalna karakterologija v pravem pomenu besede se je pri nas razvila šele med obema vojnoma, deloma pod vplivom nemške psevdoznanstvene paradigme, znane kot *Völkerpsychologie*, deloma na liniji kritike, ki jo je nakazal Cankar. Za slabe interpretacije svojih del je bil v veliki meri kriv Cankar sam, ker je pisal izjemno ironična dela za ljudstvo brez smisla za ironijo. Kar dokazuje, da je bil mnogo slabši poznavalec

slovenskega narodnega značaja, kot so to verjeli njegovi občudovalci v medvojnem obdobju, s Kocbekom na čelu, ki so iz te zgodbe naredili celo znanost. Toda zlasti po drugi svetovni vojni doživi ta tradicija degradacijo, ki ji ni videti konca. Razlog se mi zdi na dlani: v pogojih komunizma je bil najenostavnejši in popolnoma nedolžen vzvod kritike. Pozornost je usmerjal stran od političnih, ekonomskih in družbenih problemov in jo kanaliziral v razpravo, ki se je v najbolj skrajni konsekvenci iztekla v očitanje komunistom, da niso izpolnili obljube, podane v 4. temeljni točki OF in so *premalo temeljito* spremenili slovenski narodni značaj. »No, saj se še vedno trudimo,« so lahko odgovorili le-ti ...

### Ihan in ihani

Nacionalna karakterologija je nastala kot diskurz kritičnih intelektualcev, ki so nastopili proti političnim elitam v imenu ljudstva. In prav na podlagi te pozicije so si vzeli pravico, da kritizirajo ljudstvo – za njegovo dobro. Ta paradoks je pri nas najbolje pobijal prav Ivan Cankar, v znameniti polemiki, usmerjeni proti nekdanjemu učitelju in sopotniku Franu Govekarju, ki se je obregnil ob kulturne razmere na Kranjskem. Pričakovati je bilo, da bo Cankar z veseljem sprejel tovrstno kritiko kulturnega provincializma, ki je bila na prvi pogled zelo blizu njegovim lastnim stališčem. Toda Cankar – prefinjeni duh! – je v Govekarjevih pozicijah takoj razbral stališča, ki so bila zelo daleč od njegovega kritičnega patriotizma. V eseju *Govekar in Govekarji* je takole obračunal z nekdanjim mentorjem:

»Velika zмотa leži v tem dvojnem pričanju in zmoti leži groba žalitev naro-



da. Vsi Govekarji, od prvega do zadnjega, podcenjujejo narod in precenjujejo sebe. Razkrojili so narod v dva natanko ločena dela: v narod, ki ni zrel za kulturo, in Govekarje, ki trpe strahovito ob tej nekulturi – in ji zategadelj služijo.«

Zveni znano?

»To se pravi: Jaz, Govekar, stojim visoko nad svojim narodom, vem natanko, česa bi bilo treba in kako bi moralo biti. In kljub temu, da to vem, ne storim, česa bi bilo treba, ne trudim se, da bi vzdignil narod k sebi, temveč lezem sam v najgloblje njegove luže, zatajujem z vdanim srcem svoje prepričanje in sem na ta prijetni način svojega rodoljubja mučenik, kjerkoli me človek zgrabi.«

Na tej točki, ko se že zdi, da Cankar zagovarja klasično razsvetljsko stališče o prosvetljeni eliti, ki naj potrpežljivo izobražuje neuki narod, se zgodi preobrat, ki priča o Cankarjevem geniju. Veliki pisatelj nadaljuje v povsem drugo smer in zapiše besede, ki bi se morale z zlatimi črkami vpisati v slovensko literarno zgodovino:

»Siromak se je zmotil. Ni treba, da bi on vlekel narod v svoje višave, temveč hudó je treba, da se dvigne iz svoje lene, gnile, po neizobraženosti smrdeče samozavoljnosti do višine svojega naroda. Tako so se vzdignili Jurčič, Kersnik, Trdina, Levstik, Tavčar; in narod, ki je stal *nad njimi*, jih je sprejel z obema rokama.«

### Mazohistični refleksi

Kritična nacionalna karakterologija ni nobena slovenska posebnost. Tudi politična manipulacija z njo ni slovenska posebnost – mnogi nedemokratski re-

žimi, od revolucionarne Mehike, prek fašistične Italije do Maove Kitajske so se legitimirali, češ da »spreminjajo problematične značaje« svojih narodov. Je pa nekoliko posebna trdovratnost, s katero se je ta karakterologija pri nas zarila v vse pore javnega diskurza. In čeprav mazohizem tovrstne karakterologije ni neznan tudi drugim kulturam (na misel prideta Mehika in Romunija), je nekritičnost, s katero se je sprejema v naši javnosti, zares bizarna.

Človek bi še nekako razumel, če bi ta značajska psihologija bila, tako kot češko švejkovstvo, vir vedre satire. A Ihanova knjiga premore približno toliko humorja kot tehnična navodila za nemški hladilnik. V njej ni niti tistega pikrega in rahlo monotonega obešenjaštva, ki ga najdemo v kolumnah Mihe Mazzinija, na katere se Ihan sicer že skoraj plagiatorsko naslanja. Ihan v svoji kritiki »vsega, kar je« ne premore niti kančka vedrine, s čimer poustvarja tisto psihotično ozračje, ki ga tako dobro poznamo iz naše politične razprave in spletnih forumov. V knjigi bomo zaman iskali sproščeni duh, h kateremu naj bi sicer pozivala. To dela iz nje tesnobno branje, kjer nas bolj kot lucidnost nekaterih analiz presune duševna stiska avtorja, ki veje iz njih.

Pravzaprav ni pomembno, ali je ta stiska pristna ali je zgolj retorična strategija, ki si z oponašanjem forumaškega diskurza na višjem nivoju prizadeva zlesti v bogato bralsko nišo, sestradano besedil, ki bi s svežimi metaforami zadovoljili njene potrebe po potrditvi lastnih mazohističnih predsodkov. S tem, ko se je avtor odločil, da bo svoja stališča – pa naj bodo iskrena ali manipulativna – vpel modus degenerirane in nereflektirane tradicije, je zavestno prevzel ali pa se nezavedno ujel v sadomazohistično igro, v kateri

imajo njegove filipike točno kodificirano in stokrat preizkušeno vlogo, katere naloga je, da – ne glede na želje avtorja – perpetuirajo obstoječe stanje. Lahko pa seveda izboljšajo stanje na tekočem računu avtorja. Kar seveda ni vredno obsodbe niti kakšnega posebnega zgražanja – a tudi literarnih nagrad in kritiške ekstaze najbrž ne.

### Gostilniški eseji

Pravzaprav je še najbolj zabavni del knjige njeno ime – *Državljanski eseji*. V deželi z razvitejšo tradicijo satire bi bralec ob takem naslovu najprej pomislil, da gre za parodijo. A ker gre pravzaprav za prve kolikor toliko politične tekste avtorja – mimogrede rečeno: pošteno bi bilo, če bi mu kdo prišepnil, da mu niso uspeli in naj se zavoljo lastnega ugleda raje vrne k nepolitičnim temam – se razlaga bržkone skriva nekje drugje. Avtor je najbrž pomislil nekako takole: jojmene, država propada, treba ji je priskočiti na pomoč. Ko pa je začel razmišljati, kako izstopiti iz subjektivnega, psihološkega, pesniškega, osebno diagnostičnega in kulturniškega jezika in vstopiti na polje političnega in družbenega, je nenadoma ugotovil, da mu za to manjkajo intelektualni resursi. In se je zato oklenil edinega jezika, ki mu je bil na voljo. Jezika nacionalne karakterologije, v katerega je nato potopil svoja opažanja, klinične izkušnje in politične analize in jih zabelil s krepkim kranjskim kvantaštvom, v katerem se bohotijo nekoliko ruralno obarvane seksualne in fekalne metafore. Tako se je rodila mineštra, ki bi se v resnici morala imenovati *Gostilniški eseji*.

Razloge za rakovo širjenje vulgarizirane nacionalne karakterologije na Slovenskem moramo po mojem iskati v pomanjkanju drugih, boljših vzvodov za

razmišljanje o naši stvarnosti. Primanjkuje nam razvitega političnega jezika, primanjkuje nam poglobljene historične refleksije, primanjkuje nam celo inteligentnih in politično relevantnih družboslovnih študij naše postsocialistične realnosti. To je predvsem krivda zadnjih dveh generacij, ki sta ob hvalevredni recepciji sodobnih interpretativnih modelov iz zahoda zanemarili konkretno analizo našega tukaj-in-zdaj. Posledice se vidijo v javnem diskurzu, ki v pomanjkanju opor za resno analizo in v (bolj ali manj prostovoljni) ignoranci do zgodovine (predvsem socialne in idejne zgodovine) tava med klišeji in neslanimi idiosinkratičnimi domislicami.

K temu pa je potrebno dodati še nekaj. Velika odprtost slovenskega prostora, dojemljivost do tujih kulturnih vzorcev ter visoka jezikovna kompetenca naših ljudi je povezana z zelo slabim poznavanjem primerljivih kultur – to se pravi, kultur malih narodov na evropski periferiji. K temu je potrebno dodati še občutek večvrednosti do držav iz nekdanjega Vzhodnega bloka, ki smo ga podedovali iz časov jugoslovanskega samoupravljanja in neuvrščenosti. Če dodamo še shizofreni odnos do ostalih južnoslovanskih dežel, ki niha med prezirom in nekritičnim navduševanjem nad najslabšo popularno produkcijo, ki prihaja od teh dežel, dobimo specifično geosimbolično obzorje, ki nevarno zožuje našo možnost orientacije v globalni realnosti. Pogled na svet okoli nas je sploščen v dve dimenziji: na eni strani je Slovenija, ki grozno trpi v svojih edinstvenih posebnostih, na drugi strani je »razvita tujina« – vmes pa gomazijo skrotovičene, razbolele jeremijade, ki objokujejo prepad, ki loči oba svetova, in v globinah svojega nelagodja iščejo razloge zanj.

### Bentenje v svetu vzhodno od raja

To jokanje, ki predstavlja pomemben žanr naše kulturne produkcije, se pogosto izteče v iskanje bližnjic na drugo stran. Nekakšnih skrivnih prehodov med obema ontološko ločenima dimenzijama. To iskanje ima formo uganke. Potrebno je najti razlog (ali razloge), ki našo nezaslišano stvarnost ločijo od »normalnega sveta«. Za našo bednost je kriva – prosto vstavi! – blokirana modernost, krekovstvo, klerikalizem, hlapčevski kompleks, balkanska izkušnja, komunizem, ekonomski gradualizem, Janša, Kučan ... Vsem tem pojavom je skupno to, da jih ni mogoče razrešiti. Ni mogoče spremeniti preteklosti in ni mogoče, razen z nelegitimnimi sredstvi, izbrisati akterjev iz političnega prizorišča. Od tod logična napaka v sklepanju, ki izhod iz zagate vidi v negaciji inkriminiranega pojava. Četudi bi bil za vse kriv komunizem, to še zdaleč ne pomeni, da lahko antikomunizem pripelje do rešitve (kar seveda ni argument za nostalgijo do komunizma); četudi bi klerikalizem res bil eden glavnih negativnih pojavov naše politične tradicije, to nikakor ne pomeni, da bo antiklerikalizem karkoli pomagal (kar seveda ni argument v prid klerikalizmu).

Za tovrstnim razmišljanjem se skriva ne navadno prepričanje, da razvita tujina do svoje razvite tujosti ni prišla s trdom, prek krvavih zmot in trdnih družbenih zavez, ki so se rodile iz teh zmot, temveč z nenadno iznajdbo neke čudežne formule, ki jo moramo mi, ki živimo vzhodno od Raja, zapopasti in transplantirati na naša močvirnata tla – kjer pa itak nič ne zraste ... Če bi se enkrat nehali ukvarjati z reševanjem ugank in bi razumeli, da tu gre za težavno vzpostavljane načinov delovanja, oblik medosebnih od-

nosov, institucionalnih, družbenih in ekonomskih praks – torej tistega nevidnega, a še kako otipljivega prostora *med ljudmi*, ki ni plod nazorov in ideoloških značk, temveč vsakodnevnega prizadevnega delovanja, bi sami sebi naredili največjo uslugo.

Paradoks je seveda v tem, da hoče Ihan v svoji knjigi povedati *natanko to* – in da mu v vselej, ko hoče to artikulirati, vedno znova spodrsne in reče ravno nasprotno. In temu grotesknemu sosledju nerodnih spotikanj ob lastni rep se reče *Državljski eseji*. To je bilo neizbežno od trenutka, ko se je odločil, da svoje analize – v katerih je seveda, kot bister mož, izrekel marsikaj pametnega, čeprav komaj kaj izvirnega – uporabi kot cmoke za pogreto mazzinijevsko mineštro. O zapletenih zadevah, ki jih ni dovolj resno premislil in pri katerih bi potreboval veliko večjo mero virtuoznosti za uglastitev abstraktne poante s konkretnimi primeri, se je odločil spregovoriti s popolnoma neustreznim kategorialnim aparatom in svoje ponesrečene poskuse opremil z nalepko »državljski«, da bi s sklicevanjem na svojo občansko dolžnost opravičil svoj spodrselj.

Težava je v tem, da je v spisih zelo malo državljanskega; zelo malo vsebine, ki bi se lahko upravičeno sklicevala na etiko participacije, enakosti, praktičnega razuma, političnega poguma in zavezanosti skupnostnemu duhu. Gre za bentenje za šankom. Bentenje razgledanega intelektualca, uspešnega diagnostika in – kot se nam je odločil razkriti kako poldrugo desetletje prepozno – kritičnega liberalnega uma; a še vedno zgolj bentenje. Ki kot tako ostaja na ravni simptoma.

Pritoževanje bolnika, je zapisal španski filozof Ortega y Gasset, ni ime njegove bolezni. ●

**POZIV K PISANJU ZA NASLEDNJO ŠTEVILKO REVIJE RAZPOTJA**

# **SLOVENŠČINA**

Slovenščini ni bil javni prostor nikoli preprosto dan. Podobno kot drugi politično obrobni jeziki si je morala svoje javno mesto izboriti, reflektirati je morala svoje razmerje z drugimi, družbeno močnejšimi jeziki in prebroditi notranje spore med snovalci knjižne norme. Največji izmed njih – Trubar, Vodnik ali Prešeren – zato svoje govornice niso uporabljali kot že izdelanega sredstva, temveč kot presenetljivo gibko izrazno sredstvo z negotovo usodo. Pisati v slovenščini je pomenilo zanje hkrati tudi določati njeno usodo, reflektirati njeno rabo.

Nočemo zagovarjati teze, da je v obdobju, ko je politična suverenost zagotovila tudi nesporen javni položaj jezika, ta refleksija preprosto izginila. A nedvomno je izgubila del svoje ostrine. Z naslednjo številko Razpotij želimo prispevati k oživitvi diskusije o slovenskem jeziku.

Iščemo prispevke, ki nam bodo pomagali razumeti izzive, pred katerimi stoji slovenščina. Zanimajo nas premisleki o dilemi med normativnim in deskriptivnim pristopom do jezika ter o vplivu angleščine in ameriške popularne kulture na govorjeno slovenščino, ki bi segli onkraj pozivov k purizmu in svarjenja pred izgubo materinščine. Ugotoviti hočemo, ali je smiselno nadaljevati z visokošolskim poučevanjem izključno v slovenskem jeziku: ali se naj naše univerze poslužujejo tudi angleščine? Prav tako nas zanima položaj slovenščine v zamejstvu.

Odpreti želimo tudi sproščeno razpravo o družbenem položaju slovenščine v Republiki

Sloveniji, predvsem iz perspektive priseljencev ter jezikovnih manjšin, ki se s slovenščino soočajo kot z dominantnim jezikom. Dobrodošli so tudi prispevki o odnosu med knjižnim jezikom in narečji ter članki, ki bodo omenjene problematike postavili v primerjalno perspektivo z jezikovnimi kulturami s podobno zgodovinsko izkušnjo kot slovenščina.

Sodobni položaj slovenskega jezika se ne tvori le v stiku z drugimi jeziki, temveč tudi preko novih tehnologij sporazumevanja. Kako razumeti vlogo mobilnih tehnologij pri rojstvu spletne ali SMS slovenščine? Na svojih mobilnikih in računalnikih piše slovensko več ljudi kot kadarkoli prej – a kako naj si pojasnimo hkratni upad funkcionalne pismenosti? Ali lahko sklenemo, da je za ta upad vsaj delno odgovorna odsotnost zanesljivih jezikovnih pripomočkov, ki bi kakovostno normirali ali beležili rabo sodobne slovenščine? SSKJ je staro jabolko spora, ki pa se je v zadnjih mesecih ponovno prikotalilo na strani polemične publicistike. Toda ali lahko celotno razpravo zaključimo z ugotovitvijo, da je obstoječi slovar zastarel, kot da bi bilo v leksikografskem spominu vredno ohranjati samo slovenščino zadnjih petih let?

K sodelovanju pri naslednji številki revije Razpotja vljudno vabimo vse pisce, ki jih vznemirjajo vprašanja javne rabe slovenščine onkraj osebnih preferenc in izmuzljivih vprašanj okusa.

**ROK ZA ODDAJO PRISPEVKOV JE**

**8. MAREC 2014,**

**AVTORJI PA JIH NAJ POŠLJEJO NA ELEKTRONSKI NASLOV UREDNISTVO@RAZPOTJA.SI**

