

ALEŠ DEBELJAK

## *Politika skupnosti in utopija*

Ne bi mogel trditi, da sem bil ortodoksen punkovec v srečnih osemdesetih letih. No, srečnih zame, seveda. To je bilo obdobje, ko sem se v odločilnih potezah intelektualno najbolj formiral. Pripadam torej generaciji, ki je bila – kot že tolikokrat rečeno – premlada za hipije in prestara za punkerje. Iz tega vira izhaja moja verzija “politike skupnosti” in v njem se utaplja tudi utopija. Zakaj predvsem gre pri tej intimni refleksiji obdobja osemdesetih let? Na eni strani gre za izgubljeno mladost, gre za izgubljene iluzije, vendar ne v smislu *Françoisa Fureta* in komunistične ideje, ampak v smislu, da je mogoče vzdržati, ne samo nenehno producirati, vedno nove “prostore drugačnosti”, kakor se je tedaj imenoval eden od mnogih projektov urbane imaginacije, ki so poniknili v živem pesku pozabe, ob svojem času pa so bili nadvse pomembni. Predvsem gre v osemdesetih letih za neko nenavadno, vznemirljivo obdobje, ki ga je na ravni političnega in tudi na ravni širših socialnih procesov mogoče določiti z atmosfero okrog procesa z mnogimi meandri.

Ko govorim o procesu, seveda ne mislim na sodnega, ne mislim na JBTZ, ampak mislim na nekaj, kar postopoma nastaja, kar sproti osmišljuje svojo lastno eksistenco skozi pritegovanje vedno novih akterjev v svojo genezo. In zato se mi ne zdi naključno, da je bil v obdobju, ko sem sam odraščal in se politično osveščal, eden od zame ključnih in vznemirljivih teoretskih avtorjev – danes morda malo manj znan, da ne rečem pozabljen – Alberto Melucci s svojimi analizami novih družbenih gibanj. V njih je *post festum* natančno pokazal strukturo in dinamiko gibanj, pa tudi tisti presežek, ki ga je zelo težko ujeti v abstraktne teoretske formule. Melucci je v svoji knjigi *Nomadi sedanjosti* (ameriški prevod je izšel leta 1989) pokazal, kako se nova družbena gibanja odpirajo ravno zaradi svoje hlapljivosti, svoje fluidnosti, zaradi slabo definiranih meja med samim seboj in okoljem. Hkrati pa so taka zaradi usmerjenosti na proces sam, ne pa na neki vnaprej izbran cilj, h kateremu bi se približevali na teleološki način. To je seveda izrazita poteza politične akcije, medtem ko se družbena gibanja osredotočajo na proces sam. Se pravi, da produciraš smisel, pomen svoje lastne eksistence z osebno, eksistencialno participacijo v zavze-manju za “stvar samo”, za katero pač gre (mirovna, ekološka, feministična, duhovna itd.). S tega vidika ni napačno reči, da je ta eksistencialna forma vsaj po svojih ritmičnih sodelovanjih podobna družini.

Ne mislim seveda izhajati iz "družine kot elementarne celice družbe", hočem le preprosto reči, da tudi v družini obstaja razpolaganje z nekakšnim simbolnim, kulturnim kapitalom, ki ga je zelo težko definirati, na primer, v ekonomističnih terminih, v terminih ponudbe in potrošnje, kakor se danes tako nonšalantno definira tolikere pomembne človeške zadeve. Z družino imajo velike probleme tudi teoretiki t. i. teorije racionalne izbire. Zakaj? Ker je tista vrednota, ki razlikuje družino od ekonomskega gospodinjstva, ravno niz vrednot, ki nastajajo v procesu oblikovanja družine same. V tem je, *mutatis mutandis*, mogoče videti homologije z mehanizmi družbenih gibanj. Gre namreč za neko celovito in kompleksno participacijo "z dušo in telesom", ki pa hkrati zahteva veliko eksistencialno zavezo. Dober primer za to je po drugi strani urbani, anarhistični, po določenih evropskih orbitah polpretekle zgodovine zelo znani umetniški *squat* v ljubljanski Metelkovi: začetni entuziazem, veliki klimaksi, orgazmi, navdušenje, potem pa počasno usihanje, izgubljanje erekcije, uplahnitev in inštitucionalizacija, takšna ali drugačna. Za družbena gibanja v tem nomadskem smislu je komajda mogoče najti kakšen približek viagre, če sploh, saj so živa le, dokler obstajajo. Po spremembi forme in inštitucionalni integraciji jih za nobeno kolektivno akcijo najbrž ni več mogoče obuditi, ampak je treba iskati nove oblike socializacije. Če že govorim o oblikah socializacije, moram reči, da je ta nadomestna, surogatna družina, v kateri vidim poteze širšega občestva, predstavljala tisto ohlapno obliko, ki je bila zame pristna, pa četudi je bila zavezana "le" neki vrsti skupnih, slabo artikuliranih vrednot, o katerih so se nenehno odvijale implicitne in eksplicitne debate, vendar v okviru, na katerega je večina v tej participaciji samoumevno pristajala.

V današnjem ljubljanskem Cafe Teatru so le še komajda, če sploh, opazne sledi tistega duha, ki je v nekdanji kavarni Union skozi prvo polovico osemdesetih let dajal meni, pa tudi mnogim drugim – saj v tem je poanta, mar ne? – definitivni občutek pripadnosti, kakršnega niso zmogle dajati na primer fakulteta, služba, športni klubi itd. Poleg diska FV v Študentskem naselju, ki se ga starejši med nami, "oni sa četiri banke, trbušičem i pročelavi", še spomnijo kot vitalnega mesta srečevanj, je bila kavarna Union eden ključnih socializacijskih prostorov za generacijo, ki ji pripadam tudi sam. Tu ne mislim prostora kot enega od mnogih gostinskih lokacij, v katerih se je zbirala tedanja t. i. alternativna Ljubljana. Mislim predvsem na prostor drgetave vznemirjenosti in vročice in pijanskih izgredov in – to je važno – nenehne primerjave drž in osebnih stilov nastopanja, prostor, ki se je, navzlic prelivanju in kroženju nekaterih izbranih oseb oziroma "človeškega inventarja", razlikoval od drugih in na krajšo časovno dobo pomembnosti obsojenih prostorov, kot je na primer nekdanji Medex Bar, ki je danes spremenjen v enega od členov v tej verigi globalizacijskih, anesteziranih Hard Rock Cafejev, če ni že spet zamenjal lastnika. Za kavarno Union ni bilo v tistem času pomembno zgolj to, da je pod svojo gostoljubno streho združevala zelo različne, ne samo teoretične in umetniške

impulze, ki bi bili utelešeni v tem ali onem nosilcu, ampak predvsem in najpoprej različne ljudi kot idiosinkratične posameznike z vsemi svojimi javno izraženimi slabostmi, predsodki in vizijami. Gre za to, da so se tam zbirali – jasno, da tudi ob pomanjkanju drugih javnih prostorov, torej po logiki tihe prisile, socialistične nujnosti – zelo različni ljudje, ki so prakticirali “nove” estetske, umetniške, zlasti pisateljske in slikarske, gledališke tendence, teoretične, politično aktivistične tendence. Skratka, šlo je za neko svojevrstno mešanico ljudi, ki si niso nujno delili skupnega kulturnega programa. Težko bi jih bilo stisniti v enotno stranko, povezovalo pa jih je slabo artikulirano prepričanje o nujnosti uveljavitve osebne svobode.

Vsi ti naknadni poskusi, da bi arheološko izkopali vitalne impulze iz osemdesetih, so vsaj do neke mere obsojeni na neuspeh zaradi tega, ker poskušajo vdihniti življenje nečemu, kar je bilo že po nujnosti svojega časa obsojeno na to, da bo kratkega diha. Vendar je ta kratki dih imel moč, da je vdihnil osvobojevalne oblike skupinskega življenja in druženja v tisto sterilno družbo slovenskih sedemdesetih let, ki jo je na eni strani, na starejši etablirani ravni, poskušala razrahljati najprej ustanovitev Nove revije, na alternativni ravni pa se je pojavila t. i. socialistična civilna družba. Takrat je bil ta evfemizem “socialistična” pred civilno družbo še potreben zato, da je občestvo, ki se je zbiralo okrog raznolikih projektov, dobilo svojevrstno legitimnost; če že ne legalnosti, ki jim je bila večkrat odvzeta. Pri kavarni Union se mi zdi ključno, da je obstajala precej jasna razlika med javnim in privatnim: torej razlika, ki jo danes počasi izgubljam. Pa ne zato, ker bi bilo preveč javnosti. Ravno obratno. Tukaj bi rad obrnil ta ustaljeni “adagio”, kako je privatnost pravzaprav ogrožena; kako od vsepovsod vdirajo v našo intimo bodisi korporativni kapitalizem bodisi njegovi podaljški oglaševanja ali pa državne institucije itn. Ne, ne. Mislim, da gre za neki drug proces.

Mislim, da je privatnosti preveč, da so prostori, ki so najbolj ogroženi, ki so najbolj – če naj uporabim to vulgarno besedo – pod udarom, prav prostori javnosti. Zakaj? Zaradi tega, ker so javni forumi točno tisti, za katere se nihče nujno ne poteguje na izrecen način, ker nima nekega neposrednega, v profit prevedenega interesa. Javni prostori so tisti, v katerih se lahko med seboj soočajo raznolika mnenja; kjer se ne išče družba enako mislečih, kot na primer v različnih virtualnih občestvih fanov in navdušencev; kjer se družiš s tistimi, ki enako mislijo. V tem je, mimogrede, občutno velika prednost interneta, saj se dejansko lahko ves čas družiš s tistimi, s katerimi deliš preference, najbrž pa deloma tudi rituale in navade srca, ne da bi hkrati zares videl, v kakšnem jopiču to srce utripa in kako se mu pospeši bitje, ko pride do prerivanja. V občestvu, kot ga razumem jaz – in pri tem nisem sam, opiram se na teoretsko tradicijo ameriškega komunitarizma –, gre za to, da se zavedamo meja; da se torej zavedamo, kako je svoboda posameznika omejena s svobodo občestva; da na bizaren, nenavaden, komaj artikuliran, a vendar prisoten način rehabilitiramo tisto idejo, ki so jo stari Grki v antičnem polisu, kjer gre za jasno razliko

med *oikos* in *polis*, torej med privatnim in javnim, artikulirali z besedo *paidea*. Gre za neke vrste državljansko izobrazbo, za neke vrste državljansko zavest, ki se upira temu, čemur se danes komaj katera družba na t. i. razvitem Zahodu uspešno upira. Namreč pretvorbi državljana, ki ga zanima niz zadev, pomembnih za oblikovanje skupnega prostora, v potrošnika, ki ga zanima zgolj in samo lastni jaz z vsemi pripadajočimi užitki.

Zakaj se mi zdi pomembno opozarjati na to, kar je na prvi pogled samoumevno? Zato, ker izhajam iz prepričanja, da je danes morda še mogoče artikulirati to razliko, čež recimo petnajst let pa v moji pesimistični projekciji to ne bo več mogoče. Kultiviranje lastnih užitkov, negovanje privatnosti in intimnosti bo tisto, ki bo tako prevladalo, da ne bo več prostora za to, da bi vsaj iskali – ne nujno z upanjem uresničitve – pustolovščino oblikovanja skupnih vrednot. A vendar: da ne bo prišlo do pomote, do nevarne možnosti, na katero me je opozoril Tonči Kuzmanić, moram reči, da gre tukaj za dilemo, ali z neposrednim prevodom iz ameriškega teoretskega okvira, iz katerega prevzemam pojem občestva (*community*) ne tvegamo zdrsa v tiste pomenske plasti, ki so na Slovenskem bližje nemškemu terminu *Gemeinschaft*. Res je, da za shematično politično teorijo, ki izhaja iz dvopartitne delitve teoretskih modelov, ali liberalnih ali konzervativnih, ne obstaja noben vmesni, nikogaršnji, brisan prostor. Medtem pa je *community* kot nosilni pojem komunitarističnega gibanja, kot ga tu pač zmorem razumeti, pravzaprav neke vrste teorija razočaranih liberalcev. Gre za teorijo, ki jo je artikuliral, če že ne danes najpomembnejši teoretik, pa gotovo prvi teoretik komunitarizma, Amitai Etzioni. Gotovo drži, da je treba preseči distinkcijo na *Gemeinschaft* in *Gesellschaft* zato, ker se mi zdi, da tudi ta ne omogoča vedenja civilne družbe. Občestvo predpostavlja neki nikogaršnji prostor in ne bom izključil možnosti, da ima ta teoretski pogled več smisla v sodobni Ameriki, kot jo ima pri nas. Bom takoj povedal, zakaj. Na eni strani predstavlja zavezo med lojalnostjo nuklearni družini, torej nekemu popolnoma konkretnemu, individualnemu, čutno nazornemu, otipljivemu, na drugi strani pa zavezo najabstraktnejšim dokumentom oziroma platformam, kakor sta na primer v ameriškem primeru pač ustava in *The Bill of Rights* (Listina svoboščin). Vmes pa ostaja ogromen prostor, ki ga tudi prostovoljna združenja ne morejo v celoti zapolniti, zlasti ne od petdesetih let naprej.

Alexis de Tocqueville je v svoji temeljni knjigi, ki je izšla tudi v slovenščini, pokazal, kako je ravno ta republikanska tradicija (v smislu opozicije do rojalistične) oblikovala pogoje za raznolika državljanska združenja, ki bi jih lahko z neko mero opreznosti imenovali zametke civilne družbe že v 19. stoletju. Pri nas se – zlahka priznam – soočamo z neko drugo situacijo. Ta nikogaršnji prostor pri nas, se mi zdi, res ni več izčrpano pokrit oziroma naseljen. V osemdesetih letih smo vsaj na ravni navdušenega prepričanja še lahko izhajali iz utopične ideje o tem, da bo civilna družba naselila polje med abstraktno zavezo državi (bodisi nacionalni bodisi federativni) na eni strani in negovanjem užitkov v zapredku lastnega jaza na drugi strani. Danes sem vedno bolj

prepričan, da se s počasno erozijo pogojev za razvitje državljanstva (angl. citizenship) kot temelja identitete pravzaprav res spreminjamo v potrošnike, s tem pa tudi privatnost vidimo na eni strani kot obliko blaga, na drugi strani pa kot samoumevno pravico. Za javno sfero ne skrbi tako rekoč nihče. Se pravi, pred nami je veliko delo, saj moramo negovati, vzdrževati to, kar je bilo ohranjeno od pretekle prakse javnosti. Ali natančneje, nanjo bi bilo smotrno cepiti tiste modele, ki že vnaprej predvidevajo možne zapore razvoja te javnosti. Zato govorim o skupnosti.

Metelkova kot pomemben družbeni eksperiment, eksperiment družbenih gibanj, je zame dober primer tovrstne skupnosti, tako kot jo pač razumem. Seveda govorim kot zunanji opazovalec. Tam so ali še obstajajo raznolike skupine, ki so pravzaprav imele neki skupen interes, najprej ohraniti skupen prostor, potem pa v prostor tudi naseliti duha. In v tem so se skupine učile





kohabitacije tako kot posebne kolektivne entitete in kot posamezniki. Prihajalo je do primerov, ko so "skvoterji" drug drugemu kradli okenske okvirje in vrata itn., da bi potem pogosto streznjeno ugotavljali, kako "nimaš nič več na dolgi rok, če boš tistemu tam nekaj sunil, saj izhaja iz istega prostora kot ti, saj se ravno tako kot ti zavzema v neki dolgoročni perspektivi za iste cilje: za pravico do svobodne ustvarjalne ekistence". No, tu je v jedru na delu neko iskanje soglasja o tem, kaj pomenijo minimalni skupni temelji, skupni pogoji javne govorice. V tem smislu vztrajam pri politiki skupnosti. Se pa varujem tega, da bi v skupnosti videl Gemeinschaft kot toplo gredo. Tukaj se strinjam s pripombo o smotrnosti poskusov iskanja nove terminološke oznake. Kajti ta termin, Gemeinschaft, je v svoji najbolj znani "tönniesjanski" prisvojitvi res kontaminiran, zlasti v Sloveniji, ki je v marsičem še ruralna dežela, če ne po številu prebivalcev, ki živijo na podeželju, pa zanesljivo po mentaliteti. Hočem reči, da je v Sloveniji še dvakrat pomembnejše, da imamo varovalke pred skupnostjo v pomenu tople grede kot opresivnega prostora, v katerem se vsi poznamo in medsebojno nadzorujemo. In to je tista oblika prisilnega življenja v skupnosti, ki ni simpatična zato, ker jo vsi pravzaprav nosimo v malih možganih.

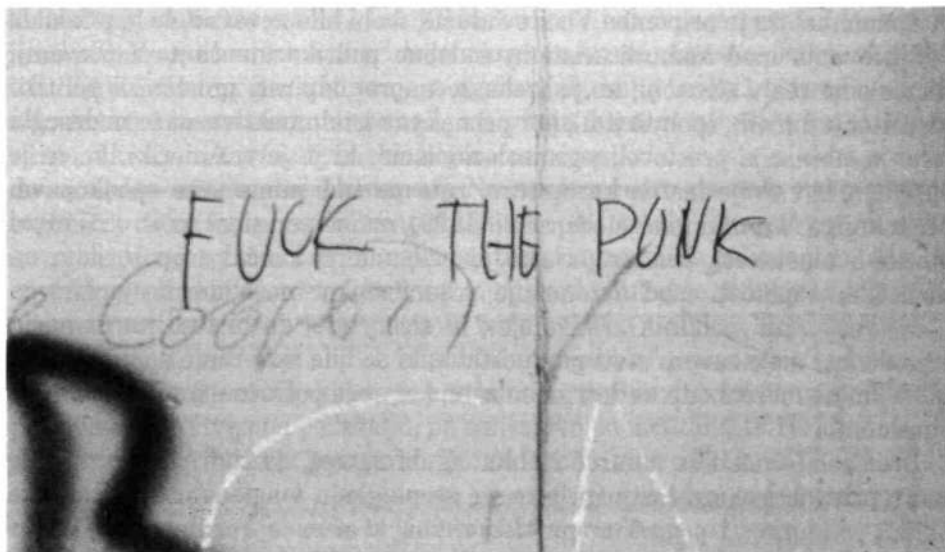
Pravih meščanskih avtohtonih družin v Ljubljani – ugibam – najbrž ni dosti več kot sto, takih namreč, ki bi lahko vse do tretjega, četrtega kolena sledile svojim prednikom, rojenim na parketu. Velika večina nas prihaja v urbana okolja bodisi kot prva ali druga generacija; v bistvu smo "prišleki", noseči s seboj neko kulturno prtljago vzorcev zaznavanja in načinov biti, kakršna se na prvi pogled teže vidi. V osemdesetih letih je bilo na primer lahko prepoznati "južnjake", delavce na začasnem delu v Sloveniji, ker so – karikiram – imeli v zadnjem žepu dolg glavnik in so še vedno nosili zvonarice. Tako kot danes lahko prepoznate Hercegovce na Hrvaškem, saj je v njihovem "grbu" par belih nogavičk z mobilom na sredi, torej nekultivirani okus in sodobna tehnologija skupaj. Tu se ruralna mentaliteta vidi na prvi pogled. V ljudeh, ki pa so že socializirani v urbanem okolju, je provenienco mentalnih vzorcev bistveno teže detektirati. Zato se moramo varovati te prisilne, opresivne skupnosti, kakršno sugerira Gemeinschaft. Torej sugestija o svetu malih mest, svetu trga kot prostora, ki ni več vas, mesto pa še ni, svet "palanke" (Radimir Konstatinović), v katerem drug drugemu gledamo pod posteljne odeje in v lonc.

Običajno se danes bojimo reči, da je nekaj slabo, da nam nekaj ni všeč, da se z nečim ne strinjamo, ker se bojimo, da bi nas obsodili netolerantnosti, da nismo na ravni "duha časa", ki pravzaprav dopušča vse. Pri radikalizaciji tovrstnega "dopuščanja razlik" obstaja resna nevarnost, da gre v izgubo imperativ solidarnosti. Namenoma sem rekel imperativ, ker ga tako doživljam. Ne verjamem namreč, da lahko avtonomni posameznik – to jedro liberalne države – res zdrži, ne da bi se obenem zavedal oblik solidarnosti z drugačnimi, drugimi. Se strinjam: ta imperativ je danes pogosto pozabljen, ker nekateri najbrž mislijo, da se tako ali tako ne da nič spremeniti, da je zatečeno stanje edino mogoče. A to je manj pomembno.

Pomembnejša je pripomba Vlaste Jalušič, da bi bilo nevarno, če bi prišlo do izključevanja med komunitaristi in sodobno politiko identitet. V Sloveniji danes smo res v situaciji, ko je treba še naprej odpirati prostor za politiko identitet (etničnih, spolnih itd.), ker pri nas ta socialna aktivnost še ni dosegla tiste kombinacije prostovoljnega izolacionizma, ki jo je v Ameriki, ko se je spremenila v svojo lastno karikaturu, zato pa tudi sama sebe spodkopava. Moja knjiga *Na ruševinah modernosti* (1999), na primer, sicer na izrecni ravni govori o umetnosti, vendar pa sem jo nedvoumno končal z opozorilom na dediščino napetosti med avtonomijo posameznika in solidarnostjo širšega občestva, širših socialnih aranžmajev, in sicer zato, da bi tudi na ta način signaliziral mojo zavezo vrsti predpostavk, ki so bile vsaj zame pomembne in ki se jim ne morem odpovedati samo zato, ker se je politična konjunktura pač spremenila.

Brez solidarnosti se namreč zlahka izgubi zavest, da tudi posameznik ne more priti do svojega lastnega jaza, če se ne gleda v ogledalu drugih. Tako obliko solidarnosti pogrešam na tisti ravni, ki sem jo kot delujočo videl v osemdesetih. Pogrešam jo pač na ravni participacije v skupnih projektih in zato se mi današnja brezbriznost seveda ne more kazati kot najboljše orodje. Na primer, konkretna brezbriznost, ravnodušnost, ki jo kažejo mestne oblasti do kompleksa Metelkove. Ne več brutalna sila (odklop elektrike, ukinitve dobave vode itd.), ampak neka brezbriznost. In ta je tista, ki se mi zdi najnevarnejša, ker je na prvi pogled vendar tako zelo lepo "pokrita" z govoricco dopuščanja. Angažma, ki ga Vlasta Jalušič implicitno sugerira, ko opozarja, da se nihče ne zanima za pribežnike bodisi za druge danes v Sloveniji realne oblike diskriminacije, je tisti angažma, katerega izguba nas utegne največ stati. Prav v iskanju verodostojnih modalitet političnega angažmaja namreč iščemo svojo skupno človekost. Ne mislim brisati razlik med posameznimi modnimi stili, teoretskimi in političnimi izhodišči ali med umetniškimi načini izražanja, vendar pa ne bi bilo pametno teh razlik za vsako ceno in slepo glorificirati in absolutizirati. Razlike so seveda nujne, hkrati pa lahko pridejo do svojega izraza samo na ozadju nečesa, kar si delimo.

Če ne prepoznam – oprostite sentimentalnemu izrazu – sočloveka na primer v kosovskih Albancih in njihovem prisilnem eksodusu pod pritiskom srbskega "etničnega čiščenja", potem je jasno, da se ne bom angažiral. Na abstraktni ravni, v njih prepoznavati, kaj? Državljan, politične figure – to terja večji napor. Prvi pogoj za tak napor je po mojem rehabilitacija pojma sočutja, a ne v smislu karitas, ampak v smislu tega, kar je Weber vgradil v svojo sociološko hermenevtiko z interpretativnim pojmom Verstehen, torej "razumeti". Po slovensko sicer grda beseda za "razumeti" je "zastopiti", se pravi, vstopiti v čevlje tega človeka, vživeti se vanj, izhajati torej iz nečesa, kar s tem človekom deliš. Vojna se, na primer, začne tako, da najprej dehumaniziraš sovražnika, ne nujno demoniziraš, to pride kasneje, ko ga reduciraš na raven izrodka, izmečka, iztrebka itn. To je osnovna poteza fašističnega diskurza, ki ga je



sijajno analiziral Mladen Dolar v svoji knjigi *Struktura fašističnega gospostva* (1982). Solidarnost ima seveda lahko različne politične oblike. Ker sem nagnjen k anekdotam, se mi zdi tale šala iz časov nacistične Nemčije, ki je še kako resna, morda ravno tako dobra kot dolg teoretski opis strukture same, da bi ilustrirala nujnost solidarnostne drže, za katero se zavzemam. "Ko so prišli iskat mojega soseda, nisem reagiral, ker je bil Žid. Jaz pa nisem Žid. Ko so prišli iskat mojega soseda, nisem reagiral, ker je bil katolik. Jaz pa nisem katolik. Ko so prišli iskat mojega soseda, nisem reagiral, ker je bil protestant. Jaz pa nisem protestant. Ko so prišli iskat mene, ni bilo nikogar več, da bi lahko reagiral."

Na prvi pogled to seveda zveni humanistično solzavo, v resnici pa vendarle dovolj nazorno meri na temeljno občestvenost, se pravi, to, kar predhaja političnim razlikam. Za vznik take občestvenosti pa prostor, v katerem je vse dopuščeno, prostor postmodernega "anything goes", ni zares primeren, saj se lahko oblikuje samo iz napetosti med javnim in zasebnim. Ne vem pa, to priznam, kakšen termin bi uporabil namesto besede community. To kritiko vzamem na znanje. Vem, da mnoge na Slovenskem in v Vzhodni Evropi komunitarizem spominja na usedline komunizma, vendar celo Združeni narodi kot nadvse mastodontska in v mnogočem paralizirana inštitucija pripravljajo listino človekovih dolžnosti, se pravi, da izhajajo iz prepoznavanja nujnosti za uveljavitev načela odgovornosti, ki upošteva prihodnost, v kateri ni mogoče spregledati utopične perspektive. To prepoznavanje nujnosti za domovinsko pravico, kakršno mora dobiti odgovornost za pogoje skupnega bivanja, raste na eni strani iz teoretskih debat med komunitaristi, liberalci in konzervativci, na drugi pa iz dejanskih potreb globaliziranega sveta, če naj se ta z blagoslovom absolutizacije pridobivanja profita ne spremeni v vojno vseh proti vsem.



Načelo odgovornosti v sodobnem primitivnem kapitalizmu na Slovenskem nima (še? ali nima več?) prave domovinske pravice. Ne mislim, da je metoda iskanja skupnih temeljev debate in življenja že kar po definiciji kolektivna, vendar pa mora vsekakor upoštevati, da brez razsežnosti skupnega najbrž ni niti posameznika. Šele v tej medsebojni napetosti se utegnejo oblikovati skupni temelji za javno debato, v kateri bi se lahko artikuliralo skupno dobro. To t. i. skupno dobro (*common good*), javno dobro (*public good*), so za moje tukajšnje omejene potrebe precej zamenljivi pojmi. Zdi se mi namreč, da gre predvsem za tisto skupno dobro, za katero se nihče specifično, neposredno, osebno ne zavzema, ker ga vsak jemlje na samoumeven način, kot nekakšno "naravno" danost.

Kaj mislim s tem? Železnice, mostove, ceste, prostore srečevanja, tudi kavarne, ki niso zreducirane na eno samo razsežnost, tj. na to, da si potešimo telo, ampak da si lahko potešimo tudi duha. In če detektirate v mojih besedah sled nostalgije, ki naj bi oživela, obudila od mrtvih tisto obliko druženja, ki je bila živa na teh prostorih na prelomu stoletja – danes smo ravno tako na prelomu stoletja – sredi evropskega *fin de siècle* na relaciji Dunaj–Kra­kov–Ljubljana–Trst, potem ste ugotovili pravilno. Seveda pa se ne morem otresti niti občutka, da je tovrstna oblika kavarniškega življenja, ki je bila samo­umevna za velikane misli 20. stoletja, danes izginila. A vendar, naj se prepustim vrtincu asociativnih podob. Brez kavarn si je nemogoče predstavljati tako Trockega kot Wittgensteina. Brez kavarn si je nemogoče predstavljati Freuda, Cankarja, Plečnika, Schielleja, Karla Kraussa in konec koncev tudi melanholično imaginacijo Walterja Benjamina. Z drugimi besedami, brez kavarn, brez tega iskanja – ne da bi zase izrecno vedelo, da je iskanje skupnega dobrega, javnega dobrega, ki je potekalo pač po sili razmer v kavarnah – si form občutljivosti v 20. stoletju ni mogoče predstavljati.

Sprašujem se, kakšno dediščino bomo lahko prenesli v naslednje stoletje, če se vnaprej odpovemo iskanju tega skupnega dobrega. To je namreč nekaj, česar se lahko udeležimo vsi, ne glede na to, da ne pokriva v celoti vseh naših interesov. Ne gre za to, da se zberemo okrog enega posameznega programa, ene same misli, ene same ravni. Zdi se mi, da je kavarna Union v osemdesetih letih vsaj meni omogočala oblikovanje tiste zavesti, iz katere črparam še zdaj. In jasno, zato izpadem nostalgičen. Kaj je ključno v tej zavezi? Dvoje. Ne le to, da taka skupna zavest omogoča bolj ali manj kompetentne sprehode po svetovnih meridianih – to je prišlo v mojem primeru kasneje in je tudi manj pomembno. Bistveno pa je to, da se bolj ali manj informirano in zvedavo sprehajam po meridianih različnih disciplin, da torej – z drugo, boljšo besedo – ne pristajam na specializacijo, ki nam jo po grlu navzdol sili sodobna dramatično radikalna delitev dela, brez katere si je nemogoče predstavljati postindustrijske družbe. Lepo jo je mogoče videti v akademski sterilnosti: "Kaj, jaz sem antropolog, ti pa hočeš delati kulturne študije? Ne, ni govora. Ne dotikaj se mojih krogov,"

pravijo ti varuhi akademske pravovernosti. Pisateljska in umetniška imaginacija je bila v tej zvezi vselej mnogo svobodnejša. Po različnih disciplinah se sprehajam navzlic morebitnim očitkom o nepoglobljenosti in drsenja po površini. Vendar moram priznati, da je to majhna cena, ki jo človek plačuje zato, da ohrani integralni jaz; da ohrani kompleksnost človeškega izkustva, ki se upira temu, da bi bil zreduciran na eno samo raven. In tako kot se upira možnosti, da bi bil zreduciran na raven potrošnika, za katerega v sodobni postindustrijski, postmoderni družbi velja ta perverzna sprevernitev kartezijanstva "Nakupujem, torej sem", tako je prav državljanstvo tisto, ki v nas omogoča prepoznavanje in varovanje temeljnega načela družbene eksistence: ne državljanstvo kot oblika potnega lista, seveda, ampak državljanstvo v omenjenem antičnem smislu paidea, kjer se moram v imenu skupnega dobrega odpovedati nekaterim lastnim užitek, potešitvam lastnih želja in hrepenenj.

S tega vidika se mi v današnjem trenutku, ki ga obvladuje retorika pravic, pravzaprav zdi precej potrebno ublažiti tudi erupcijo retorike pravic in jo uravnotežiti z retoriko, če že ne tudi s politiko odgovornosti. Ne znam si predstavljati, da bi lahko živel svoje življenje samo na način nenehnega terjanja pozornosti za svoje lastne užitke, ne da bi bil pripravljen tudi nekaj dati v oblikovanje tega skupnega dobrega. Kaj je bilo skupno dobro v kavarni Union in par extensa tudi v osemdesetih kot "najlepših letih našega življenja"? Bilo je tisto splošno za razliko od partikularnega; navdušenje, entuziazem, mladostniška zanesenost, ki je jurišala na nebo in se hkrati ni pustila prepričati, da je obsojena na inštitucionalizacijo samo zato, ker podlega biološki logiki staranja. Gre za to, da je treba prav v osemdesetih letih locirati tiste impulze, v katerih je še živa tradicija ne samo evropske teoretske misli, od nemške klasične filozofije naprej, ampak tudi tradicija modernistične umetnosti, ki se je ohranila v tisti razsežnosti, v kateri je še dopuščala možnost iskanja radikalnih alternativ za iskanje popolnega drugje in je na nekaterih nivojih ne bi bilo napačno poistovetiti, ali bolje: je videti na ravni homologij z mitološkim iskanjem tistega popolnoma drugega, ki naša vsakdanja življenja presega in hkrati napolnjuje s smislom ravno zato, ker je oddaljeno, če že ni povsem nedosegljivo.

Tukaj lahko opazite prostor za umestitev hrepenenja kot neke posebne oblike umetniške gnanosti; hrepenenja po prostoru, ki ne bi bil nujno boljši, ampak radikalno drugačen od sveta, v katerem smo prisiljeni živeti, a v njem ne bi rad živel nihče – če parafraziram Raymonda Carverja, vrhunskega ameriškega avtorja, ki je dostopen tudi v slovenskem prevodu. To je tisto negativno kritično in hkrati utopično hrepenenje, ki sem se ga iz leta v leto postopoma učil, ko sem se socializiral, med drugim tudi v kavarni Union, ko sem se lahko pogovarjal – bodimo konkretni – tako z žlahtno alkoholiziranim princem ljubljanske boeme Milanom Klečem kot tudi z mojstrskim kozerjem in danes "skromnim uradnikom" na Mladini, Blažem Ogorevcem. Pogovarjal sem se lahko z današnjim ambasadorjem slovenske države v Bruslju, Jašo

Zlobcem, pa tudi z danes mnogimi neznanimi, anonimnimi avtorji, ki so se za hip, za bežen utrip pojavili na ekranu vročičnih aktivnosti zato, da bi poniknili v meandrih pozabe. Vsi smo sestavljali neko neverjetno javno sceno, v kateri je bilo cilje seveda laže definirati. Bilo je relativno enostavno biti angažiran v javnih spopadih, sporih, konfliktih, nastopih v osemdesetih letih. Zakaj? Obstajal je monolit partije, ki se je sicer že krušil, bil je v marsičem liberaliziran. To so bila zato na neki način srečna leta. Zdaj to namenoma poudarjam, ker se na ta način zavarujem pred tem, da bi naredil t. i. epistemološko napako; da bi naredil napako zlate dobe, ki – kako nenavadno, ko pa vendar projiciraš utopijo nazaj v preteklost – sovpada s tvojo lastno mladostjo. Gre le za to, da se je bilo precej enostavno angažirati v javnosti, ker smo imeli opravka s partijskim monolitom, v katerem so se že videle precej jasne razpoke, vendar je hkrati z vsem svojim državnim aparatom financiral oblike javne besede; donacije, subvencije so, ne bom rekel, kar deževale, ampak jih je bilo pa relativno enostavno dobiti, vsaj od druge polovice osemdesetih naprej. Sam sem to obdobje razmeroma malo časa užival, ker sem leta 1988 že odšel v Ameriko. Vendar se je le dalo vstopiti v precej odkrit dialog z “establishmentom” – tudi ta beseda danes ni več na mestu, ker imamo opravka z nečim, kar se je v osemdesetih nakazovalo in si iskalo ustrezna imena, s tem, kar bi Foucault imenoval “mikrofizika oblasti”, razpršitev centrov odločanja.

Po drugi strani pa je logika oblasti vendarle izhajala iz besede. Sama se je utemeljevala na besedi, na utemeljitvenih tekstih in je nujno cenila, vrednotila javno besedo. Zato je tudi to kritiko jemala resno. To je bilo v marsičem enkratno in neponovljivo obdobje, saj je bilo komaj mogoče govoriti o neki brutalni cenzuri, o nekakšni črni listi piscev, ki se – razen nekaterih emigrant-skih pisateljev – niso smeli pojavljati v javnosti. Odmislimo JBTZ: to je signal nekega popolnoma novega obdobja. Ni bilo disidentov v strogem vzhodno-evropskem smislu, lahko si pravzaprav rekel kar koli, ne da bi si dopustil anticipacijo soočanja z gluho lozo neodmevnosti, s kakršno se velika večina javnih diskurzov sooča danes, ko smo tako zelo podobni zaželenemu Zahodu, temu t. i. izgubljenemu raj, v katerega se poskušamo blazno intenzivno vrniti.

Ta izgubljeni raj, ta Zahodna Evropa je polna intelektualcev, artikuliranih, pametnejših od nas, bolj izobraženih, spretnjših, katerih beseda pa v javnosti zares ne šteje več. Zakaj? Ker se je v Zahodni Evropi in Severni Ameriki že izvršil tisti proces, ki smo mu danes priča tudi na Slovenskem.

Predstavljajte si življenje v veliki stanovanjski stolpnici, kjer poznate sosede. Premislite, do katere mere jih v resnici poznate. Eden hrka sredi noči in vam gre upravičeno na jetra, ampak vendar ga spoštujete, no, no: vsaj tolerirate, če že ne spoštujete. Eni se nenehno pretepajo, in to sredi dneva, in se sprašuješ ali so sploh v službah ali ne, tistih iz drugega nastropja pa ni mogoče zgrešiti zaradi glasnega prepevanja ob zgodnjih jutranjih urah, itd. Vrsta različnih ljudi skratka sestavlja to občestvo, in dejstvo, da se morate hkrati vsaj nekate-

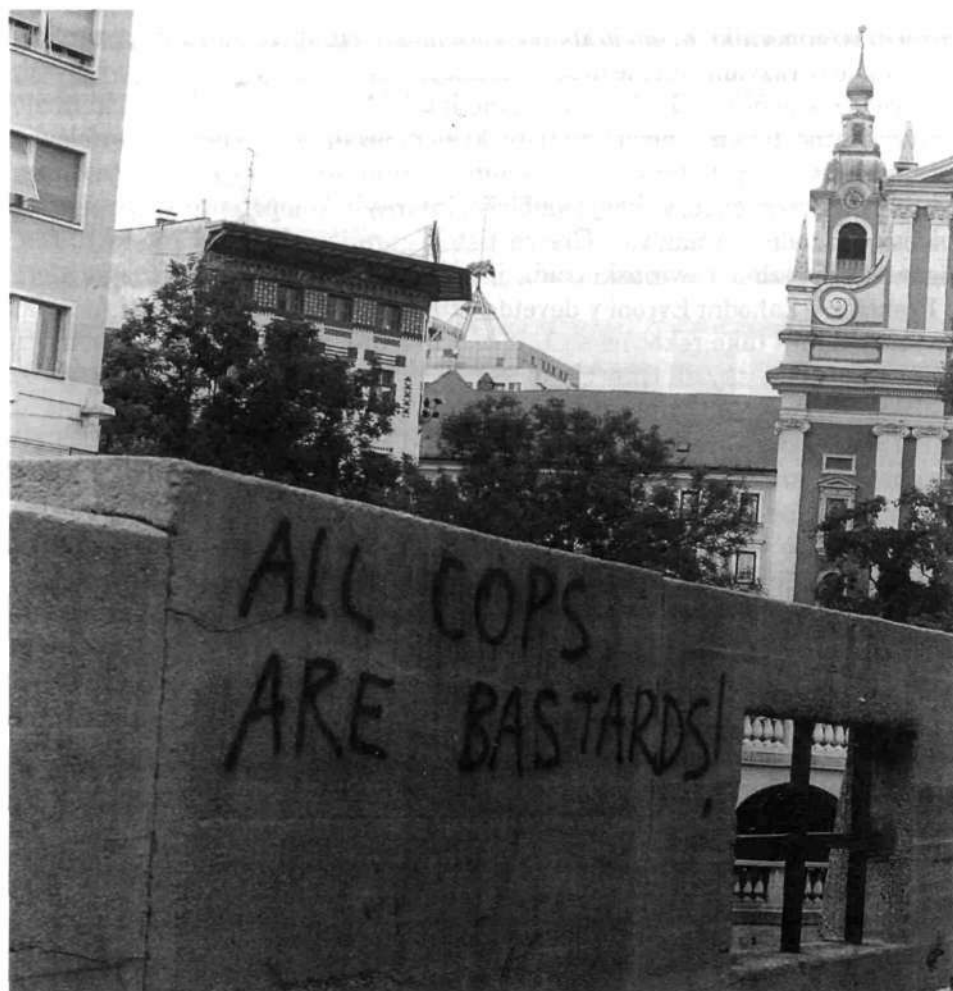
rim oblikam svoje privatnosti odpovedati, zato da bi lahko preživeli iz dneva v dan v taki stanovanjski stolpnici, vam pripoveduje, da ste pravzaprav – hoteli ali ne – že vpotegnjeni v igro kot člani nekega širšega aranžmaja, da niste obsojeni sami nase, na to “največje prekletstvo”, kot bi rekel mojster eksistenencialistične misli, danes že pozabljeni Jean Paul Sartre.

Zdi se mi, da je taka oblika skupnosti tista, ki jo lahko vsaj še deloma odkrivamo tudi v oblikah našega prebivanja v soseskah, kjer stari živijo poleg mladih, otroci in mladostniki, profesionalni japiji in nezaposelni, upokojenci in ženske s tremi poklici, da lahko sestavijo konec s koncem. Skratka, raznolikost je tista, ki se v občestvu, če že ne ceni in neguje, pa vsaj aktivno tolerira. Na tej osnovi pa bi rad tudi naredil korak naprej, ki ga sicer pogosto naredim v tovrstnih nastopih. Namreč, korak naprej od tega, kar mislim, da je eminentno modernistični koncept. Korak naprej od tolerance. Danes imamo polna usta tolerance, govorica množičnih medijev jo vsaj deklarativno razkriva precej pogosto. In vendar se zavzemam za to, da se odpovemo toleranci, da poskušamo skozi toleranco seči na višjo raven.

Slovenska beseda je bolj primerna za pojasnitev tega, kar hočem povedati. Torej “strpnost”. Kaj se skriva v tej besedi? Trpnost, neka pasivnost, neko brezbrizno dopuščanje. In dejansko je od tolerance do brezbriznosti samo še korak. Medtem pa to, kar hočem predlagati in česar sem se deloma naučil tudi v kavarni Union, v prostoru moje sekundarne socializacije, ki se mu ne bi rad odpovedal, predstavlja interkulturalna kompetenca. Ne samo posluš, ampak še več, spoštovanje za individualne razlike in hkrati poznavanje ustroja mentalnih okvirjev, v katerih razlike prihajajo do izraza. Če ostanem na osebni ravni, naj povem, da imam izredno malo skupnega z Milanom Klečem, pač kar se tiče poetike, estetike, življenjskega stila itd. Vendar si z njim delim (ali pa sem si vsaj včasih delil) zavest o nujnosti medsebojne komunikacije in implicitnega pogajanja o tem, kaj je pomembno in kaj zanemarljivo v graditvi skupnega prostora, kjer bo lahko živela tako moja kot njegova ustvarjalna poetika, ne da bi se medsebojno opazovali zgolj na način izključevanja. Šele to daje možnosti za razbiranje tistih plasti v posameznih opusih in osebnostnih držah, ki jih lahko prepoznamo kot veljavne in važne, ne glede na to, ali se z njimi strinjamo ali ne. Toleranca je torej nujni, ne pa tudi zadostni pogoj za oblikovanje pristnega občestva. Tega ne znam drugače povedati. Kleča pač omenjam kot nekakšno prisposodobno predvsem zato, ker mi prvi pade na pamet; njegova visoka figura je dominirala v kavarni Union. “O, glej ga, danes je tudi prišel ven.” To je bil standardni komentar. Kot opombo pod črto pa moram povedati, da je ta puhlica, s katero smo se v kavarni Union dostikrat pozdravljali, signalizirala bistveno več. To vidim sedaj, takrat nisem.

Namreč, ko smo rekli: “A si prišel ven?”, smo v bistvu hoteli reči: “A si prišel v javnost?” To je tista javnost, ki spoštuje neke elementarne forme spoštovanja in komuniciranja, katerega učinki se preverjajo v pogledih drugih. To je daleč od privatnosti. Sam sem se te interkulturalne kompetence učil ravno zaradi

tega, ker me je na neki način pravzaprav prisilila, da sem kohabitiral z ljudmi, s katerimi sem imel relativno malo skupnega. Vendar je bilo negovanje teh skupnih, presečnih polj tisto, kar me je ultimativno navezalo med drugim tudi na ljudi, kot so Tonči Kuzmanić, Vlasta Jalušić, Mojca Dobnikar. Skratka, ljudi, ki jih danes vidim bistveno manj, kot bi si sam želel. Ali imamo kaj skupnega? Skupno imamo najbrž idejo, da ni nujno v imenu udobja pristajati na *status quo*, kakršnega koli ti že ponudijo. Danes pa živimo v času, ko frustrirani profeti menjajo svoja mesta s specializiranimi profesorji, ki od jutra do večera – vzemimo stereotipni primer – gulijo analize zadnjega poglavja Vojne in miru, živimo v času, ko se svobodna umetniška imaginacija seseda in krči pod pritiski menedžerskih pisarn oziroma logike, ki izvira iz menedžerskih pisarn. Danes se vse preveč pozornosti posveča temu, da nam udobje nado-mešča pravzaprav legitimacijo za *status quo* in nas postopoma hromi za oblike





kritike, ki je seveda utopična, ker izhaja iz nečesa, kar je radikalno drugo, ne da bi ga znala artikulirati. Zato pa se je treba posvetiti manj teoriji in bolj umetnosti, kolikor pač hočemo iskati eksistencialni in zavezujoči ključ do naših nočnih mor in naših najintimnejših sanj. Pravzaprav je taka kritika vezana na utopijo, saj je utopija, zanosni ekran za možnosti, ki jim je treba jezik šele izumiti, tista – vsaj jaz jo tako razumem –, ki nam pomaga pristno živeti. Brez utopije, če naj citiram Gyorgya Konrada, "človek postane butast". Butavosti se ne bi rad prepustil v mojem vsakdanjem življenju, ker sem se ji bil že prevečkrat prisiljen podrediti v mojem profesionalnem življenju.

Morali bi revitalizirati, vdihniti novo življenje tradicijam iz osemdesetih let. To bi morali storiti zato, da bi se lažje orientirali v tem sodobnem prostoru, v oblikah javnega, intelektualnega in umetniškega diskurza. To ni oblika diskurza, s kakršno se soočamo na akademskih ravneh, kjer vsak kultivira svoj mali vrtiček, ampak je tista oblika javnega diskurza, kjer se k besedi priglašajo različni posamezniki, ki imajo kompetenco na svojem specializiranem področju, ki izhajajo iz razvidne etične drže in ki imajo interes, da se angažirajo v javnih zadevah, *res publica*. Gre torej za javne intelektualce in ne za tiste, ki imajo univerzitetno diplomu; ne gre za tiste, ki so napisali deset knjig iz morfologije vretenčarjev ali pet knjig o problemih tekstualnih strategij pri Prešernu, ampak predvsem tiste, ki imajo ambicijo, interes in kompetenco, da posegajo v zadeve, ki zadevajo nas vse. Gre za tisto figuro izginjajočega intelektualca, čigar začetke lahko v evropski tradiciji lociramo nekje v čas Dreyfusove afere v Franciji. V Zahodni Evropi v devetdesetih letih ter zlasti v Severni Ameriki tovrstna figura tako rekoč ne obstaja več, razen – metaforično rečeno – izjem tipa Noam Chomsky ali Günther Grass.

Ta glas izginja pod pritiskom imperativa o profesionalizaciji, o specializaciji itn. In profesionalizacija, specializacija, radikalna delitev dela je tista, ki ultimativno preprečuje tudi državljansko komentiranje javnih zadev. Zakaj? Ker naj bi se na osnovi teh predpostavk s politiko ukvarjal pač samo profesionalni politični razred oziroma politična elita, kakor se temu reče. Zato je politična elita tudi zainteresirana za parcelizacijo sfer in področij, ki omogoča, da se na primer filmarji počutijo ogoljufane glede na gledališnike in njihove državne finančne subvencije, ne da bi zmogli prepoznati skupni okvir za debato, ki bo umetniško ustvarjalnost kot tako postavila v središče družbenega življenja in umetnost kot tako razumela kot skupni interes polnokrvnega občestva. Prepričan sem namreč, da je politika preveč pomembna, da bi jo "prepustili samo politikom", če citiram Karla Kosika. Zdi se mi, da se je potrebno ukvarjati s politiko točno na ravni tiste drže, ki jo omogoča tradicija javnega intelektualca. Slovenska in srednjeevropska polpretekla zgodovina sta polni vznemirljivih primerov takih javnih intelektualcev. Tudi s te perspektive se mi zdi kratkovidno, če za vsako ceno povzemamo zahodne intelektualne modele brez sleherne kritične adaptacije in modifikacije. Drža javnega intelektualca je navsezadnje tista izginjavajoča figura, ki sem se je lahko učil v svoji

sekundarni socializaciji, potekajoči za politimi mizami kavarne Union, ne da bi pravzaprav hotel ali mogel s prstom pokazati enega ali drugega posameznika; žarčenja in privlačne moči, politične in hkrati kulturne nujnosti v hlapečni avtoriteti javnega intelektualca sem se učil v tistem prostoru, v katerem je do besede prišla javnost v prej opisanem smislu. Zato ni čudno, da se mi ta oblika socializacije, v kateri se ne združujejo ljudje samo po logiki konjičkov, popoldanskih hobijev in parcialnih interesov, ampak po logiki zasledovanja nečesa tako neotipljivega, kot je participacija v skupnih projektih, seveda nujno zdi dobra tako, kot se mi ne zdi dobra sedanja fragmentarizacija znanja in kompetenc, ki preprečujejo plodno sodelovanje med, na primer, publiko in akterji literarne ustvarjalnosti na eni in tistimi, ki jih zanimajo film, likovne umetnosti, cyberprostor in kabaret na drugi strani. Specializacija je danes v resnici zarezala tako globoko v tkivo družbenega življenja, da imam vsaj sam občutek, kako med temi specifičnimi publikami in mikrookolji posameznih umetnostnih praks sploh ne prihaja več do plodnih trkov, trenja in sodelovanja. Ali pa morda ne opazujem več natančno.

“Ne paradiž, pot je moj cilj,” je na začetku slovenskega modernizma vzkliknil Ivan Cankar. Hvaležen sem usodi, da sem lahko živel v času, ko se je zdelo, da ima omenjeni vzklik vrsto različnih historičnih, socialnih in osebnih inkarnacij. Kavarna Union je bila ena izmed njih. Vesel sem, da sem bil sestavni del življenjske prakse in obnašanja, v katerem je bilo dejansko pomembno sodelovanje v poti, v katerem je bil pravzaprav smoter iskanja v iskanju samem.

