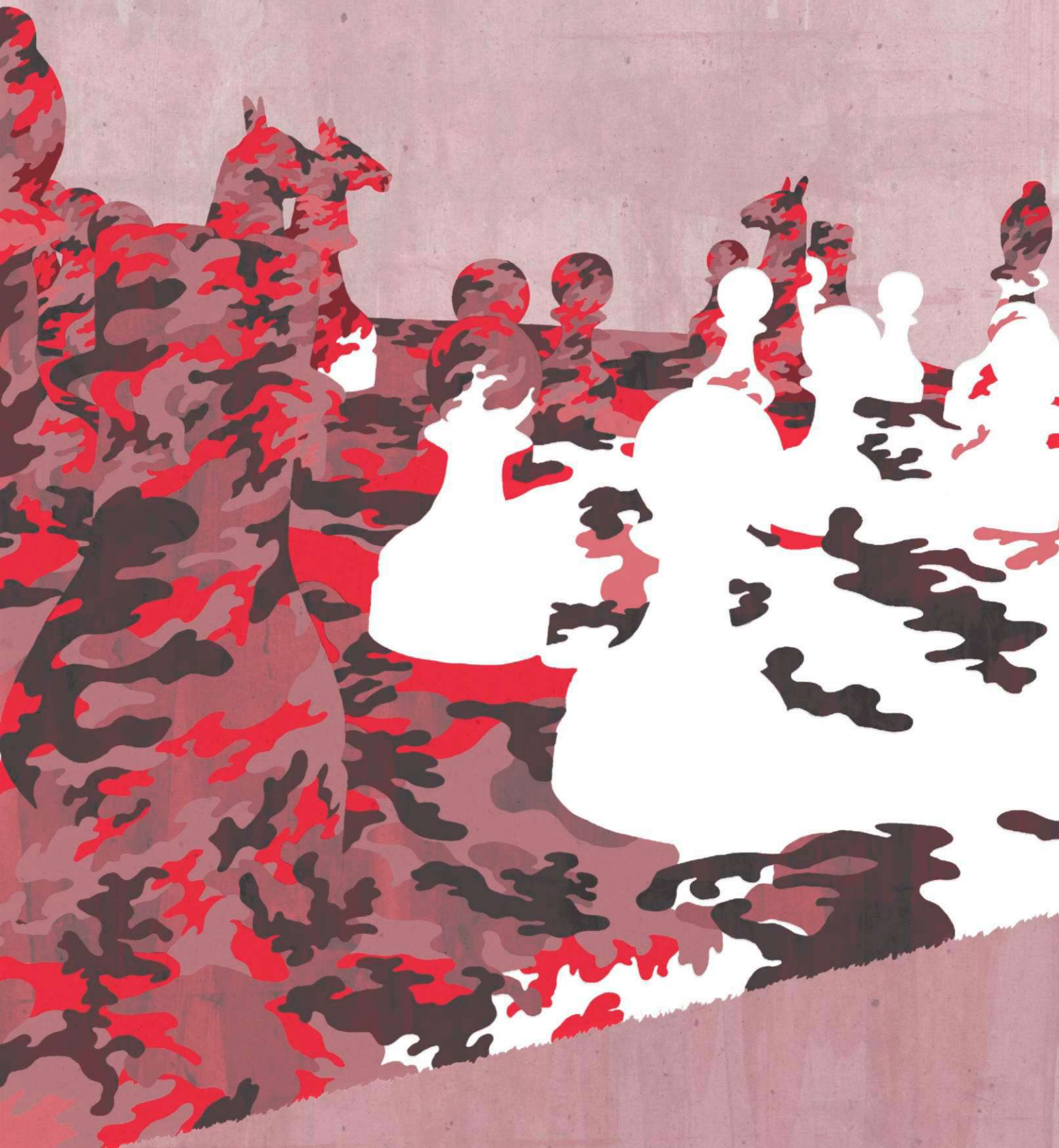


število 12
poletje 2013

RAZPOTJA

Revija humanistov Goriške

KULTURNI BOJ



www.razpotja.si

Vsepovsod v življenju
so razpotja.
Sleherni človek stoji
enkrat na začetku,
na razpotjih — to je
njegova popolnost,
brez njegove zasluge.
Kje stoji na koncu — kajti
na koncu je nemogoče stati na
razpotjih — je njegova izbira
in njegova odgovornost.

—Søren Kierkegaard



miha.kosovel@razpotja.si

Strategija resnice

Po mnenju nekaterih mislecev je izvorni greh in s tem temelj evropske civilizacije potrebno iskati v Platonovi politeji (ki jo bomo v želji po aktualizaciji spreobrnilo v državo). Tam naj bi filozof prvič v zgodovini dopustil laž kot legitimno sredstvo za dosego pravične družbe. Svet modrecev, če si lahko tako dovolimo imenovati vladajoči sloj njegove sončne države, je edini, ki ima moč in možnost motriti svet, drugim preostane zgolj tisto, kar jim je bilo (od narave ali usode) položeno v zibko: repeticija. Ponavljanje tako na službenem področju, kot tudi na področju znanja – komur pač ni dana večšina mišljenja, ta se mora (saj učenje je konec koncev vedno ponavljanje) učiti od drugih. Seveda Platon ni ustvaril nekega zarotniškega recepta za celotno zgodovino. Njegova želja je bila zgolj z razumom dospeti do najpravičnejše družbe. Poleg tega spet ne moremo trditi, da je Platon v družbo – v strukturirano človeško skupnost – uvedel laž in prevaro. Ne, ta je bila gotovo vedno prisotna. Njegova inovativnost je bila v tem, da je kot legitimno sredstvo v filozofskem dokopavanju do pravične družbe dopustil laž in s tem, v nasprotju s svojimi predhodniki in predvsem s svojim učiteljem Sokratom, vključil laž v pot doseganja dobrega, resničnega, lepega, enega.

Vendar da ne bi vse to pisanje izzvenelo v preveč znanem slogu, češ politika nas nateguje, je nujno, da problematiko postavimo v pravi kontekst. Rekli smo, da je Platonovo legitimiranje laži izvorni greh in s tem temelj celotne evropske civilizacije. S tem ne mislim izključno na ulično jadikovanje nad tem, da nas ta ali oni oblastnik zavaja in ohranja svojo moč z lažmi. Konec koncev je Platon svojo državo, ki ni nikoli dosegla svo-

je uresničitve, zasnoval kot upor proti krivičnemu stanju. Gre za pomembnejše vprašanje, koliko laži je že v vsakem političnem ali svetovnem nazoru, v vsakem boju, ki ga vidimo kot boj za boljši in pravičnejši svet, za boljši in srečnejši jutri.

Kaj pa sploh mislimo, ko govorimo o laži? Vrnimo se k Platonovi državi. Lahko bi rekli, da je njegovo razmišljanje stalo na dveh premisah. Najprej, da nekaj takega, kot je družba, kot je strukturirano bivanje posameznikov (oseb, ljudi, človeških bitij), sploh je, sploh biva. In posledično, da če ta družba obstaja, mora obstajati tudi njena resnična, (lepa, pravična, ena) oblika. V nasprotju s to gnilo in koruptno družbo, ki se pase pred našimi očmi, gotovo obstaja neka druga družba, družba, ki deleži na resnici, pravičci, lepoti, enem. V nasprotju s heteronomno družbo interesov in podlosti moramo stremeti k idealnemu, avtonomnemu in organskemu redu sončne države.

Seveda, stremljenje k resnici spada k filozofovemu poslanstvu. Vendar v nasprotju z resnico trikotnika – ta namreč lahko počiva zgolj v filozofovi glavi, resnična družba pa je v svojem bistvu drugačna. Potrebno jo je namreč udejanjiti. In to lahko storimo samo prek (konkretnih) ljudi. Ker pa vsi ne morejo biti Platon – in kar se pleče v filozofovi glavi, se ne pleče v konjederčevi – je potrebno tistim manj umnim pomagati, čeprav po krajši poti. Ker je resnica zgolj ena in obča, jo morajo pripoznati vsi, pa četudi se bo za ta cilj potrebno poslužiti »plemenite laži«. Laž pa ni več laž, saj postane nujna pot do resnice. Postane strategija. Vendar če je ta resnica tako življenjsko odvisna od strategije, se kaj hitro dogodi, da strategija in resnica sovpadeta, da postaneta nerazločljivo povezani. Tako je pot do resnice tlakovana skozi laž, edini način, da jo dosežemo pa je, da si sistematično, na pravi način, lažemo.

MK

SPREMLJAJTE
REVIJO RAZPOTJA
NA SPLETNI STRANI
www.razpotja.si

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

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

Revija izhaja s finančno pomočjo Mestne občine Nova Gorica, Javne agencije za knjigo RS in Študentske organizacije Univerze v Ljubljani.



JAK

ŠOU
V LJUBLJANI

RAZPOTJA 12 poletje 2013

Kulturni boj

04 Luka G. Lisjak **O čem govorimo, ko govorimo o kulturnem boju?**

07 Aleš Maver **Drugačnost slovenskega kulturnega boja**

12 Tomaž Ivešič **Seks kot objekt kulturnega boja**

17 Piotr Wciślik **Prikazni preteklosti**

25 Ferenc Laczó **Kulturnobojna prilastitev politike**

30 Francesc Viadel **Španski nacionalizem in spopad med identitetami v sodobni Španiji**

38 Matija Potočnik Pribošič **Spor, ne spor, mesarsko klanje o spinozizmu intervju**

44 Vesna Čopič: »V slovenski kulturi nimamo kulturnih bojev, pač pa socialne.«

komentar

52 Aljoša Kravanja **Ovadah, izdajalec, regular guy**

53 Katja Perat **Delo osvobaja**

škotska

54 Jernej Letnar Černič in Luka G. Lisjak **Neodvisna Škotska?**

kavarna evropa

59 Ilma Rakusa **Zakaj govorimo o domovini in ne o domovinah?**

goriška — posvečeno Andreju Malniču

62 Branko Marušič **O Andreju Malniču (1961-2013)**

64 Andrej Malnič **Dula vas? ... A Gorizza**

refleksija

69 Francesc-Marc Álvaro **Nekega 15. avgusta v Mauthausnu**

glosa

72 Aleš Maver **Papež Barack**

kultura

74 Luka G. Lisjak **Wait on Black. Uvodno razmišljanje o seriji The Wire**

recenzije

78 Pierre Bourdieu: **Homo Academicus**

80 Nina Lončar: **Kominform in tržaški Slovenci**

81 Goran Vojnović: **Jugoslavija, moja dežela**

*IMPRESSUM Razpotja številka 12, letnik IV, poletna izdaja • Izdajatelj: **DRUŠTVO HUMANISTOV GORIŠKE**, XXX. Divizije 13a, 5000 Nova Gorica • Odgovorni urednik: Miha Kosovel • Glavni urednik: Aljoša Kravanja • Urednik tematskega sklopa: Luka G. Lisjak • Uredniški odbor: Jerneja Grmadnik, Marijana Koren, Blaž Kosovel, Aljoša Kravanja, Luka Lisjak Gabrijelčič, Katja Pahor, Gregor Vuga • Oblikovanje: Marša Marušič, Katja Pahor • Naslovnica: Istvan David (www.davidistvan.com) • Ilustracije: Katja Pahor • Fotografije na straneh 4-42 so prosto dostopne na spletni strani flickr.com/commons • Lektura: Jerneja Grmadnik, Blaž Kosovel, Aljoša Kravanja, Luka G. Lisjak, Tanja Žuvela • Naklada: 1.500 izvodov • Leto izida in natisa: avgust 2013 • Tisk: Grafis Trade, d. o. o. • Cena: 0 EUR • ISSN 2232-2582 • Revija je vpisana v razvid medijev Ministrstva za kulturo pod številko 1607 • Komentarje na članke in odmeve na temo lahko pošljete na elektronski naslov uredništva: urednistvo@razpotja.si • Brezplačno naročanje na revijo: www.razpotja.si/naroci-se • Če želite oglaševati v reviji Razpotja, pišite na elektronski naslov uredništva. • Izid revije je finančno podprla **Mestna občina Nova Gorica**. • Revija Razpotja ne more izhajati brez vaše pomoči. **Zahvaljujemo se vsem, ki ste z donacijo omogočili izid te številke**. • Svojo podporo lahko izkažete tudi z donacijo na transakcijski račun Društva humanistov Goriške, odprti 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.



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

O čem je govora, ko je govora o kulturnem boju?

Luka Lisjak Gabrijelčič

Odgovor na naslovno vprašanje je očiten: o precej različnih pojavih. Vprašanje, katera raba besedne zveze je pravilna, je zato na mestu. A nanj žal – ali pa na srečo – ne more biti dokončnega odgovora. Ne le zato, ker se je vsebina pojma spreminjala skozi čas, temveč predvsem zato, ker je bil »kulturni boj« vseskozi del političnega besednjaka in je zato prav njegova definicija, vsaj do neke mere, predmet političnega spopada. Edina možna nevtralna definicija je zato opis zgodovine njegovih najrazličnejših rab. To pa še ne pomeni, da si ne moremo pridržati pravice do kritične rabe pojma; toda če ga hočemo ohraniti kot orodje kritične presoje, se moramo odločiti za jasno opredelitev in jo utemeljiti v odnosu do tradicije njegove rabe. Še prej pa si moramo biti na jasnem, zakaj je ta pojem, kljub zgodovinski in politični kontaminiranosti, vreden, da ga ohranimo.

Najprej je treba pojasniti, da je kulturni boj *politična* in ne kulturna kategorija. Gre za poskus definicije političnih razlik v kulturnih kategorijah. Ena od posledic takšnega poskusa je, da se kultura spremeni v polje političnega spopada. To pa ne pomeni, da se v kulturi spopadajo različni koncepti in ideje – kar bi bilo zaželeno – niti ne gre za politični spopad različnih vizij kulturne politike. Obstoj različnih političnih projektov, kako

Težava, s katero se soočamo, je, da zgodovino pri nas nikoli ni dovolj temeljito razkrinkalo in dekonstruiralo imaginarija kulturnega boja, temveč ga je celo prevzelo kot temeljni pojem svoje naracije. To je eden od razlogov, zakaj smo ostali ujetniki preteklih predstav in delitev, ki niso več naše.

urediti delovanje kulturnega polja ali posameznih institucij in odnosov znotraj njega, še ne predstavlja kulturnega boja. Gre za to, da kulturne kategorije postanejo glavni označevalci politične razlike; zato se v takih primerih rado zgodi, da zaradi pretirane politične konotacije, ki jo imajo te kategorije, polje kulture, ki služi za njihovo artikulacijo in soočenje, postane lovišče političnih interesov. Kultura, namesto da bi se diferencirala v skladu s svojo lastno logiko – ki je, v principu, logika kreativnosti, umetniške kvalitete in soočenja idej – tako postane igrišče političnih bojev, področje, kjer se spopadajo in določajo politična razmerja moči, ne le na polju kulture same, temveč tudi zunaj nje.

K definiciji kulturnega boja

Kulturni boj razumem predvsem kot politično *strategijo*, ki hoče politični boj prikazati kot spopad med kulturnimi identitetami, nazori, vrednotami. Tem strategijam ni težko določiti tega, čemur v anglosaškem zgodovino-pisnem žargonu pravijo »agency«; s preprostimi besedami gre za to, *kdo* in v *s kakšnim namenom* jih lansira. V kolikor so te strategije – ki, naj poudarimo, niso nujno zavestne – uspešne, lahko pripeljejo do položaja, ko politični problemi, formulirani v kodu kulturnih identitet, postanejo središče političnega spopada. Dolgotrajno nadaljevanje in reprodukcija takšnega konflikta utegne nazadnje privedi do stanja popolnega ali skoraj popolnega zlitja političnih kategorij in kategorij, utemeljenih na kulturnih identitetah. Politični boj – ki, naj bo jasno, *vedno* poteka v skladu z lastno logiko in ga ni mogoče zvesti ne na njegove kulturne ne na identitetne ne na ekonomske ne na razredne in ne na družbene predpogoje – tedaj prevzame maske kulturnih identifikacij. To je tedaj tisti pojav, ki ga zgodovino-pisje pri nas opisuje s pojmom kulturnega boja.

Ko pride do tega, ni težko razkrinkati karnevala – tudi slovenska literatura, od Cankarja dalje, nam ponuja dragocene zglede takšne prepotrebne demistifikacije –, težje pa je politični ustroj spremeniti tako, da bo ponovno služil dinamičnemu razreševanju pomembnejših problemov z odprtim agonističnim

spopadom različnih konceptov. Še težje pa je, nemara, kulturi povrniti njeno politično avtonomijo, kar pa ne pomeni le avtonomije *od* politike, ampak tudi in predvsem pravico in možnost, da se avtonomno, v skladu z njej lastnimi principi, ukvarja s politično relevantnimi vprašanji.

Lažne kontinuitete

Posebna problematičnost primerov, kot je slovenski, je v tem, da se je politična delitev zgodovinsko strukturirala v skladu z logiko kulturnega boja; oziroma, natančneje, da je *imaginarij*, ki je spremljal in na katerem je bila utemeljena ta delitev, prevzel kulturnobojne značilnosti. Nadaljnja težava, s katero se soočamo, je, da zgodovinopisje pri nas nikoli ni dovolj temeljito razkrinkalo in dekonstruiralo tega imaginarija, temveč ga je celo prevzelo kot temeljni pojem svoje naracije. To je eden od razlogov, zakaj smo ostali ujetniki preteklih predstav in delitev, ki niso več naše, in zakaj hkrati ne moremo zares polno prevzeti svoje preteklosti kot *dediščine*, v dobrem in slabem. Kulturni boj se namreč reproducira tudi tako, da sedanje delitve – ki so v svoji genezi vendarle skoraj povsem *politične* in nimajo čisto nobene veze s kulturnim bojem – interpretira v luči preteklih delitev, te pa jemlje kot del teleološkega procesa; s tem ustvarja iluzijo neke epohalne kontinuitete, ki strukturira politične delitve skozi zgodovino. Pri tem pa pozablja še nekaj (in, kot rečeno, mu zgodovinopisje »drži štango« pri tej pozabi): tudi zgodovinski kulturni boj je dejansko potekal predvsem po politični logiki, čeprav se je kitil s kulturno-civilizacijskimi parolami in čeprav je vsaka od strani v njem skušala z njihovo pomočjo ohraniti in disciplinirati svoj »fevd«.

Iluzija torej ni le v tem, da ima obračunavanje med provokatorskimi kreteni, ki nosijo partizanske kapice in majičke z rdečo zvezdo, in topounnimi pozabljivci, ki to rdečo zvezdo razglašajo za »simbol agresorske vojske«, kakšno koli vezo z bojem med »komunizmom« in »antikomunizmom«; iluzija je tudi, da je imel spor med »liberalci« in »klerikalci« karkoli skupnega z bojem med »liberalizmom« in »katolicizmom«.

Rešljivi in nerazrešljivi problemi

Če v kulturnem boju simbolika identitetnih in kulturnih delitev tako rekoč »ugrabi« politiko in služi kot dimna zavesa za resnične vzroke delitev, pa se pogosto zgodi tudi obratno: logika politike prodre na polje kulture. Če pride do tega, kultura izgubi možnost, da se resno sooča s pomembnimi vprašanji, saj kulturno polje začne delovati po principih, ki so tuji njegovi

logiki. Politične kategorije, kot so oblast, lojalnost ali »ideološka pravovernost« (ali kakorkoli že poimenujemo prostovoljno vključitev in asimilacijo individualnih stališč k »organiziranemu mnenju«, ki je, po znameniti Burkovi definiciji, princip strankarstva) nimajo prostora na kulturnem polju. Bistvo politike je, da nudi *odgovore*; bistvo kulture, v najširšem pomenu te besede, pa je, da artikulira *vprašanja*. V trenutku, ko kulturo prisilimo, da postane družbena transmisija odgovorov – ki so po možnosti izdelani v sodelovanju z interesi politike ali celo v sporazumu s političnimi akterji samimi – jo spremenimo v orodje propagande. S tem pa jo, kot rečeno, oropamo za njeno ključno politično vlogo: obstajajo namreč pomembni problemi – morda ne ključni, a vseeno pomembni – ki jih politika nikakor ne more rešiti, lahko pa se razrešijo ali vsaj omilijo v odprtem kulturnem dialogu.

Kot primer lahko vzamemo kar sodobne slovenske spore o »polpretekli zgodovini«. Ena od posledic politizacije teh vprašanj – ali, če smo natančni, zgolj nekaterih, pogosto arbitrarno določenih vprašanj – je težnja kritičnih akademikov, kulturnikov, intelektualcev, umetnikov in še zlasti resnih zgodovinarjev, da se jim izogibajo. Vedo namreč, da utegne biti odpiranje teh tem smrtno nevarno. S tem oder prepustijo političnim sekundantom in propagandistom, ki naredijo te teme le še bolj neprebavljive. Javnost – z izjemo radikaliziranih manjšin, ki še naprej vrtijo svoje molilne mlinčke, v duhu sovraštva in resentimenta – vedno bolj izgublja zanimanje za ta vprašanja in je, kot Pavlovovi psi, razdražena že, ko zasliši besede, ki napovedujejo razpravo, ki se bo – to že ve – iztekla v brezplodna razpredanja, kjer je edina spremenljivka raven hysterije. Edine politične sile, ki se oglašajo glede teh tem, so tiste, ki so iz različnih razlogov zainteresirane, da se ta vprašanja *ne* depolitizirajo, da se *ne* umaknejo na področje poglobljene kulturne in intelektualne razprave: bodisi zato, ker sumijo, da bi iz takšne razprave ne izšle kot zmagovalke, saj v njej ne bi mogle računati na premoč, ki jo imajo na političnem, publicističnem in javnomnenjskem področju, bodisi zato, ker bi z njenim umikom iz dnevne politike izgubile dobršen del svoje *raison d'être* in bi ne več mogle zakriti svojih političnih napak pred svojim volilnim telesom s pozivi k mobilizaciji glede teh vprašanj.

Toda treba je jasno povedati: zagata, v kateri smo, je, da kljub povedanemu še kako potrebujemo javno – torej ne le strogo akademsko – diskusijo o vprašanjih naše totalitarne in avtoritarne preteklosti, o zapletenem vprašanju njene politične legitimnosti, o kontinuiteti političnih in drugih institucij, ki smo

jih podedovali od nje, o pravni in simbolni odgovornosti, ki jo imamo do njenih žrtev, o posledicah, ki jih je zapustila na našem družbenem, moralnem in kulturnem tkivu, o ureditvi njene simbolne dediščine in o številnih še kako konkretnih in kočljivih problemih, ki smo se jih v zadnjih dveh desetletjih komajda dotaknili. Potrebujemo senzibilizacijo glede teh vprašanj; a senzibilizacija ne more obstajati brez razumnosti in senzibilnosti tistih, ki morajo biti glavni akterji v tej *javni* razpravi – to pa so akademiki, intelektualci, zgodovinarji, kulturniki, umetniki.

Avtonomija kulture, avtonomija politike

Verjetno bo tudi že jasen odgovor, zakaj sem prepričan, da je kulturni boj, kot sem ga definiral, nezaželen, celo nevaren pojav. Politiki onemogoča, da bi se artikulirala v skladu z lastno logiko, se pravi tako, da bi se dinamično in tekmovalno odzvala

na različne družbene, gospodarske in institucionalne probleme – to namreč ni mogoče, če distinkcije, ki jo prečijo, niso javno prepoznane in pripoznane. Če so torej zakrite z dimno zaveso kulturnega boja, ki operira s kulturnimi in identitetnimi razlikami, ki jih ni mogoče premostiti. Zato je tudi vredno, da ohranimo pojem kulturnega boja kot kritično pojmovno sredstvo, s katerim zaznamo, označimo in analiziramo opisane nezaželene politike, preden se lotimo njihove sistematične dekonstrukcije. Če parafraziramo Pascala, ima politika svoje razloge, ki jih kultura ne pozna; a tudi kultura ima svoje razloge, o katerih politika ne ve ničesar. Onemogočiti, zatreti logiko kulturnega boja pomeni predvsem osvoboditi kulturo in politiko v njuni avtonomiji; tudi zato, da bi se lahko prva mirno in brez nepotrebnih hysterij ukvarjala z vprašanji kulturne politike, druga pa pogumno in brez bremen dnevno-politične polemike odpirala pomembna politična vprašanja. •



Drugačnost slovenskega kulturnega boja

Aleš Maver

Raba besedne zveze »kulturni boj« je v slovenskem prostoru tako samoumevna, deklarativna želja po njegovem koncu pa tako pogosto izražena, da sta skoraj povsem v ozadje stopila dva njegova najostrejša vidika, ki sta se v belem svetu v glavnem že zaključila. Še bolj odločilno pa je vprašanje, ali je res mogoče, kakor se je udomačilo, domnevati bistveno kontinuiteto med kulturnim bojem poznega 19. in zgodnjega 20. stoletja in nedvomno prisotno močno polariziranostjo ali *ulgo* razdeljenostjo slovenskega političnega, kulturnega in družbenega prostora danes, ki je dobila nepričakovani pospešek z lani vzniklim vstajniškim gibanjem in po pomladni zamenjavi vlade. Pri tem je vsekakor zanimivo, da se prav večini dežurnih zanikovalcev slovenske razcepljenosti in zagovornikov teze o njenem umetnem ustvarjanju in vzdrževanju zelo mudi s fiksiranjem nekaterih ikonografskih in mitografskih osnov za njeno perpetuacijo. Zato je »kulturni boj«, ne oziraje se na (ne)upravičenost uporabe pojma samega, vsekakor dobrodošla in aktualna tema.

Zanimiva je tudi zato, ker je v deželi, ki mu je dala ime, Nemčiji, o njem danes zelo malo sledu. Seveda se najdejo razmeroma obrobne figure in skupine, ki skušajo na obeh polih iz njega še naprej kovati družbeni ali politični kapital, kot se je denimo pokazalo ob polemikah o nastopu papeža Benedikta XVI. v nemškem zveznem parlamentu, toda resnično globokega vpliva njihova prizadevanja nimajo več. Zakaj je torej na Slovenskem drugače, ko pa je prva različica našega kulturnega boja vzkliła skoraj sočasno z bolj znano in razvpito nemško, se pravi konec šestdesetih in predvsem v sedemdesetih letih 19. stoletja? Res se že tedaj ni napajala iz domnevnega ali dejanskega prepada med »severom« in »jugom«, ki naj bi bila po stiliziranih predstavah kulturno in civilizacijsko daleč vsaksebi, kot je veljalo v Bismarckovem primeru in še pred tem v britanskih diskurzih.

Tudi niti na površini ni mogla nositi preobleke versko motiviranega spora med protestantskim in katoliškim, pri čemer je protestantsko v resnici igralo precej podrejeno vlogo dobrodošle stilizacije konflikta, ki je potekal na drugi in drugačni ravni.

Določnice zgodovinskega kulturnega boja

Ne: slovenski kulturni boj je zaradi kulturno-družbenih določnic bližji latinski varianti, čeprav je treba reči, da večinoma (glede na današnje razmere presenetljivo) ni potekal tako na nož kot v italijanskem, španskem, portugalskem ali francoskem primeru. V njem je šlo preprosto za rahljanje vezi, ki jih je v obdobju svoje domala tristoletne dominacije močno zategnila Katoliška cerkev. Seveda je domnevni spomin na nasilno naravo njene vnovične utrditve na oblastnih pozicijah po reformacijskih pretresih, kakor ga je najbolj drastično ubesedil Cankar v svojem znanem pasusu iz *Hlapcev*, prejkone zgolj mit, porojen za kulturnobojne potrebe v precej poznejših časih; zgodovini bi delali silo, če bi skušali iskati kontinuiteto med katoliško-protestantskimi prerivanji iz 16. in med katoliško-liberalnimi kulturnobojnimi praskami iz 19. in 20. stoletja. Kljub temu ne gre zanikati, da sta izkušnja reformacije in protireformacije ter takratna odločilna naslonitev na posvetno habsburško oblast močno zaznamovali vzorce vedenja vrha katoliške skupnosti pri nas tako rekoč do danes, saj se je na odločilni prelomnici prav iskanje opore pri oblastnikih izkazalo za rešilno formulo. Tudi zato je dolgo obdobje katoliške dominacije ostalo nekako v znamenju uveljavljanja rešitev »od zgoraj«.

Tega paternalističnega modela pa jožefinska verska politika v Avstriji, ki se jo pogosto razume kot »liberalno«, dejansko ni omeščala, ampak ga je na svoj način in v določeni smeri še zaostrila; potemtakem je bila njegova omilitev samoumevna naloga, ki so si jo zastavili slovenski liberalci ali, še bolje, protoliberalci, ko se je v revolucionarnem letu 1848 in nato dokončno ob razpravah o konkordatu za to pojavil zunanji povod. Poudariti pa je potrebno sorazmerno počasnost v liberalnem odklivanju od katoliške identitete. Prehod prek počasnega bohotenja antiklerikalizma in ovinkov sanjarij o narodnem cerkvenstvu v

Preseganje zgodovinskega kulturnega boja namreč ni v tem, da bi obnovili prejšnjo (nemara fiktivno) »deviškost«, temveč da vzpostavimo bolj ali manj urejeno sobivanje različnosti znotraj družbe.

pravoslavnih tonih – protestantizem, kljub vsem simpatijam do Trubarjevega gibanja, zaradi svojega prevladujoče nemškega obličja v 19. in 20. stoletju kot alternativa za Slovence ni prišel v poštev – do verske indiferentnosti in slednjič do agnosticizma in celo bojovitega ateizma (kolikor je ta v klasični izvedbi slovenskega kulturnega sploh obstajal), se ni zgodil čez noč. V tem smislu so bili latinski kulturni boji bistveno temeljitejši in silovitejši.

Da se je kulturni boj lahko začel in razplamtel v zgodovinskem trenutku, ko položaj slovenske narodne skupnosti ni bil posebno trden niti še na najbolj slovenskem Kranjskem, priča seveda o tem, kako zelo je del »jarega« slovenskega kulturnega občestva žulilo neravnotežje, vzpostavljeno zaradi dolgotrajne neizpodbitne prevladujoče vloge katolištva v vsem javnem prostoru. Nič čudnega, da je minilo pravzaprav kar nekaj časa, preden so se ponovno pojavili tako ostri refleksi kulturnega boja, kot jih je bilo moč razbirati iz njegove zgodnje faze, denimo iz Stritarjeve jeremijade o tegobah liberalnega Slovenca v *Dunajskih sonetih* ali še starejšega poziva anonimnega Slavoljuba, naj Štajerci za Božjo voljo ne volijo »farja kanonika Kosarja«, ker državni zbor ni zbor »pridigarjev in mračnjakov«. Nekakšen vrh kulturnobojne retorike na liberalni strani, Tavčarjev roman *4000*, pripada potem že prelomu stoletja.

Zgodnjo motivacijo borcev za razvezovanje starih vezi dobro ponazarja morda najočitnejša ostalina pionirskega obdobja kulturnega boja, da namreč na enem polu slovenskih delitev kot odločilna sila v slovenskem imaginariju še dandanašnji stoji Katoliška cerkev, čeprav je zdaj od dobe njenega popolnega obvladovanja slovenskega prostora preteklo že precej vode.

Naslikani hudič

Že zgodnje kulturnobojno ozračje je na obeh straneh, poleg nekaj destruktivnih, mobiliziralo predvsem ustvarjalne sile. Tudi zagovornike v izhodišču dominantne katoliške usmeritve je sililo k modernizaciji in organizacijski prevetritvi, ki jim je po krajšem postu slednjič povrnila vodilno vlogo v političnem življenju. Slovenski prostor je obenem obogatilo z nujno pluralizacijo, ki v začetku devetdesetih let 19. stoletja – prosto po Vasiliju Meliku – ni bila več, kot morda še v sedemdesetih,

cokla nacionalne emancipacije, marveč logični nasledek njene napredovanja. Vnovič okrepljeni katoliški tabor je namreč s svojo naraščajočo hegemonijo znotraj vse bolj razrahljanega slogaštva, v katero se je iztekla prva faza kulturnega boja, vse bolj dušil ostale (liberalne) elemente znotraj narodnega gibanja. Kjer ni prišlo do pravočasne osamosvojitve slednjih, so lahko bile posledice tudi drastične, kot dokazuje koroški primer.

Seveda pa je občutek vsesplošne ogroženosti, ki je preveval zgodnja emancipacijska prizadevanja, opravil svoje in opremil t. i. »razkol« z atributi narodne nesreče, od katerih se mnogi še danes težko ločijo. Občutek, da je konec slogaštva odnesel nekaj dragocenega, rad zasenči racionalnejše premisleke in upoštevanje tujih primerjav. Po drugi strani je postavljanje ideala enotnosti na piedestal že iz pionirskih časov sem dragoceno orodje za odvratanje pozornosti od procesov, škodljivih za družbeno zdravje, ki so se v teh krajih kajpada vsi po vrsti odvijali v čistem narodovem interesu. Nekako v omenjeni zgodbi se potem znajde eden največjih osmoljencev kulturnega boja, kasnejši krški škof Anton Mahnič. Tako velika nesreča, kot je politični razhod, mora vendar imeti svojega krivca in povzročitelja; in pri večini Slovencev, za katere je kulturni boj sploh kakšna tema, je ta čast pripadla prav Mahniču. Na delu je bila nekako logika »primite tatu!«, saj je kljub zaostrenim tonom svojega polemičnega spisja možakar predvsem opisoval tisto, kar je v slovenskem občestvu že obstajalo, ni pa tega na novo izumil ali šele zasejal »kali zla«. Za družbe, kakršna je slovenska, je namreč značilno, da se – tudi v veliko poznejšem obdobju – pogosto domneva, da težav, o katerih se ne govori na glas, ni. Mahničev *aut-aut* torej ne bi bil problematičen sam po sebi, če ne bi pokazal na resnično obstoječa nesoglasja, ki pa so se slednjič kljub vsemu iztekla v nekaj produktivnega. Zelo povedno za slovensko obsedenost z iskanjem formalne in zunanje enotnosti je, da krški škof celo pri dedičih katoliškega toka slovenske družbe in kulture redko najde zagovornike, ki bi mu bili pripravljeni stopiti v bran brez dolge vrste opravičujočih »ampakov«.

Kot rečeno, ni mogoče trditi, da soočenje z odporom proti njegovi prevladi katoliškega tabora ni spremenilo. Katoliško politično gibanje je poslej vseskozi spremljala nekakšna dihoto-

mija med katoliško-konservativnimi in krščanskosocialnimi elementi, med katerimi izrazito nasprotje seveda ni bilo nujno niti pogosto izraženo; a samo združevanje obeh tokov je lahko omogočilo prvotni Katoliški narodni in poznejši (Vse) slovenski stranki, da je dejansko postala prva – če ne doslej kar edina – prava ljudska stranka pri nas. Vseeno je iskanje ravnotežja med obema sestavinama predstavljalo, predvsem ob zgodovinskih prelomnicah, velik izziv za strankine prvake, ki mu niso bili vedno kos.

Novi okvir

Če se je torej še v 19. stoletju prva etapa kulturnega boja odvila na moč podobno kot na Nemškem in je pod Alpami kot zmagovalec iz nje (dokončno leta 1907) prišel organizacijsko okrepljeni katoliški pol, so se tirnic iz soseščine še nekako držale tudi njegove nadaljnje etape v prvi polovici 20. stoletja. Bistveni zunanji pospešek sta v konkretnih slovenskih razmerah pomenili prva svetovna vojna kot armagedon »stare Evrope« in sprememba državnega okvira. Z njo se je prvič v poreformacijski zgodovini slovenskega prostora zgodilo, da so se v znatni institucionalni prednosti znašli nasprotniki (še vedno močnega) katoliškega monopola nad slovensko družbo, ki pa, vsaj na začetku te faze, samega pomena katoliškega izročila za slovenstvo še niso v celoti postavili pod vprašaj.

Sedaj je kulturni boj na neki način pridobil določene attribute Bismarckovega nemškega, ki so mu prej manjkali. Tako kot vodilnim protestantskim elitam novega Nemškega rajha iz leta 1871 se je namreč tudi prevladujočim srbskim elitam novepečene južnoslovanske države zdelo vprašanje odnosa do katolištva v svojem prostoru verjetno vsaj do neke mere civilizacijsko vprašanje. Podobno kot v nemškem primeru sicer ni moč govoriti o kakršni koli resni verski podlagi njihove protikatoliške usmerjenosti, saj so nekateri srbski premišljevalci položaja denimo zatrjevali, da v stari Srbiji vprašanje odnosa med Cerkvijo in državo sploh ne obstaja. Ampak odpor do katolištva kot v bistvu tujega fenomena je bil nedvomno močan in je narekoval nekatere skoraj laicistične ukrepe skozi večino Aleksandrovega kraljevanja, še pozneje pa preprečil ratifikacijo konkordata. V slovenski javni prostor so bile prvič vržene nekatere parole in predstave, ki so lahko v drugačnih okoliščinah po drugi svetovni vojni obrodile obilo sadov.

Vzporedno s pospeševanjem ločitve dela Slovenk in Slovencev od pripadnosti Katoliški cerkvi, ki na zunaj – ne glede na silovitost zavračanja njenih družbenih monopolov – še ni mogla

postati zares izrazita (a ji je občasni vladni laicistični diskurz prišel v prid), se je zgodil še en, za prihodnost pomembnejši premik. Vedno bolj sem mnenja, da je dogajanje pred in med nastajanjem južnoslovanske države povzročilo nezaceljivo razpoko znotraj katoliške skupnosti same. Ker je ta tema v trenutnem stanju še precej večji tabu kot vprašanje »razkola« iz leta 1892 in jo v njenem okviru – kajpada v izrazito manihejskih tonih – izpostavljajo zlasti dediči, če naj uporabimo ta izraz, radikalnega levega krila, je precej stvari še nedorečenih in neizgovorjenih. Tako seveda ni mogoče reči, da so se leta 1917 nasprotja pojavila iz nič. V bližnjo preteklost jim lahko sledimo vsaj v obdobje balkanskih vojn pred prvo svetovno vojno, utemeljeno pa jih lahko iščemo že vsaj leta 1848. Ravno tako je pri njih vedno igral (in deloma še igra) pomembno vlogo regionalni vidik, čeprav je bil v povojnem času pogosto prikazovan preveč šablonsko in bil na ta način predmet zlorabljanja. Vendar bi bilo neumno zaradi tovrstnih ekscesov zanikati, da so imeli osrednji in obmejni predeli slovenskega etničnega ozemlja pogosto precej različen pogled na jugoslovanski državni okvir. Establišmenta obeh poglavitnih političnih blokov sta v oblikovanju svojega odnosa do novih razmer prehodila zelo podobno pot, ki je vključevala razmeroma pozno ogetost za slovo od znanega habsburškega sveta, na razpad katerega je bil vpliv Slovencev objektivno gledano precej obroben; a vendarle je nujnost odločitve pomembno razdelila le katoliški tabor. Poslej lahko do krute shizme ob okupaciji jasno zasledujemo, kako gresta katoliško-konservativni in krščanskosocialni tok vse bolj vsaksebi. Predvsem spretnemu taktiziranju in preudarnemu vodenju Antona Korošca, ki je bil eden glavnih akterjev »zasuka« ob koncu vojne, gre zasluga, da se ni nekdanji dominantni blok razpočil že prej. V trenutku, ko za nadaljnji razvoj postane odločilen prepad, ki ločuje politično katoliško skupnost, se na Slovenskem pravzaprav konča kulturni boj v zahodnoevropskem smislu. Čeprav je katoliška levica namreč prevzela nekatera temeljna izhodišča liberalcev s konca 19. stoletja, je bil njen boj zoper kolektivizem, zakoreninjen v katoliškem domačijstvu, nedosleden in enostranski. Enake nevarnosti tako rekoč vse do danes namreč ni uspela prepoznati v novem pojavu partijskega kolektivizma, porojenega v revoluciji, do katerega je ohranjala (ali deloma še zmeraj ohranja) precej bolj naklonjeno držo kot do svojih predvojnih nasprotnikov na katoliški desnici. Za dedinjo liberalcev ne more obveljati niti zato, ker je po svoje razumljeni »liberalizem« – danes ga vse bolj zamenjuje »neoliberalizem« – v njenem imaginariju ostal

Občutek vsesplošne ogroženosti, ki je preveval zgodnja emancipacijska prizadevanja, je opravil svoje in opremil t. i. »razkol« z atributi narodne nesreče, od katerih se mnogi še danes težko ločijo.

velika grožnja zdravemu razvoju idilično razumljene (»enotne«) slovenske narodne skupnosti. V tej svoji kritiki se pogosto stakne z ostalinami nekdanjega katoliško-konservativnega toka, svojega osrednjega nasprotnika, ki ravno tako sanja o »zdruzi skupnosti«. Iz različnih razlogov je velik del katoliške levice zajel postopni proces sekularizacije in laicizacije, zaradi česar se je emancipiral od svojih korenin v katoliškem bloku, kar pa ne pomeni, da vse do danes ni ohranila (na vseh straneh podcenjenega) pomembnega vpliva znotraj tukajšnje katoliške skupnosti.

Večni »kulturni boj«?

S tem se na svoj način vključuje v trdoživost tega, kar nenančno imenujemo kulturni boj na Slovenskem. Revolucija in državljanska vojna, zrasli na nezdravem terenu okupacije, sta namreč vsebovali bolj ali zavestno odločitev za zločin kot sredstvo boja (v končni fazi boja za oblast), pri čemer je ta izbira bistveno pomembnejšo vlogo odigrala pri poznejših zmagovalcih ter vodila v perpetuacijo delitve. Slednje ne moremo več imenovati kulturni boj v širšem evropskem pomenu te besede, saj ne gre za nikakršno oživiljanje starega katoliško – liberalnega idejnega konflikta. Da velja Katoliška cerkev za stranko v postopku, je, kot smo mimogrede že povedali, predvsem reminiscenca na začetke kulturnega boja in njegov vznik, ne ustreza pa dejanskim razmeram. Tukajšnja Cerkev po eni strani že dolgo ne igra vodilne vloge v enem bloku, saj za kaj takšnega nima dovolj idejne, organizacijske in osebnostne moči. Po drugi strani so tako njena hierarhija kot navadni člani razporejeni na obeh straneh nove ločnice, ovekovečene po revoluciji, spričo česar je smešno gledati v njej monolitno in homogeno tvorbo s skupno agendo, kar v celoti ni bila niti v 19. stoletju.

Če skušam na kratko povzeti, je povojna delitev utemeljena na sprejemanju ali zavračanju povojne politične mitologije in v njenem sklopu odločitve za revolucionarni zločin kot nujnega sredstva na zgodovinski poti slovenskega občestva. Seveda so v odnosu do tega vprašanja možni številni odtenki, toda na koncu se zgostijo ob (tihem, glasnem ali glasno odobravajočem) pristajanju na izrazito neravnotežje med omenjeno dediščino komunistične mitologije, utemeljeno na povojnem razvoju, in

vsemi ostalimi prvinami slovenske skupnostne identitete. V ozadju je pogosto upravičeno mnenje, da bi odstop od tega konsenza nujno postavil pod vprašaj revolucijo kot tako, s tem pa sprožil vrsto neprijetnih spraševanj, za katera prevladujoči del slovenske družbe meni, da so za nadaljnji razvoj nebitvena ali celo škodljiva. Vsekakor je prednost tega toka v preprostem dejstvu, da je približno znano, kaj njegovo ohranjanje v prednosti prinaša, ni pa jasno, kaj bi prineslo polno soočenje s stranpotmi preteklosti. Da na polno sprijaznjenje z njimi ni pripravljen niti manjšinski tok, ki je prepričan o nujnosti odprave neravnotežja in ponovne zastavitve temeljnega vprašanja o izbiri zločina kot sredstva, je bilo že večkrat očitno.

Kljub temu, da gre za »drugačen« kulturni boj od tradicionalnega, se je ob koncu vredno vprašati, kdaj bi ga lahko bilo konec. Dogajanje v zares primerljivih okoljih, kakršna so predvsem Španija z izkušnjo državljanske vojne in velik del nekdanjega sovjetskega prostora, ni spodbudno. Čeprav je skoraj povsod prišlo do »uradnega« sprijaznjenja z neravnovesjem kot logično posledico tega, da je državljanski spopad nekdo dobil in nekdo izgubil, nikjer ni jamstva, da ne bo prišlo do vrnitve pod preprogo pometenih dilem. Ni ga niti tam, kjer se zdi, da je restavracija stanja pred renesanso mučnega samospraševanja konec osemdesetih in v začetku devetdesetih popolnoma uspela.

V pomoč nam bi tako bilo že zavestno slovo dediščine pionirskega obdobja prizadevanj za nacionalno emancipacijo, ki jo slavijo vse strani in po kateri mora slovensko občestvo za svoj uspeh tako rekoč o vsem misliti enotno, kot brezoblični kolektiv. Preseganje zgodovinskega kulturnega boja – tam, kjer je do danes ostal omejen na posamezne robne otočke –, namreč ni v tem, da bi obnovili prejšnjo (nemara fiktivno) »deviškost«, temveč da vzpostavimo bolj ali manj urejeno sobivanje različnosti znotraj družbe, kjer se ni mogoče izogniti razmeroma pogostim trenjem, ko trčijo predstave o tem, kdaj je »nasprotnikovega« v javnem prostoru preveč. Mogoče je med žrtvami (uradno napredne) revolucije pri nas – drugače, kot trdijo njeni apologeti, tudi tisti iz katoliških logov – prav zdrava sekularizacija v vseh smislih. Morda jo je nadomestil radikalni izgon vseh oblik samo ene oblike javne religioznosti, kolektivni mastodont idilično razumljene narodove skupnosti pa se je še bolj razrasel. •

Revijo **RAZPOTJA**
prejema **500** naročnikov
v Sloveniji in tujini.
Letno brezplačno razdelimo
še **4000** izvodov.

TUKAJ
bi lahko bil
VAŠ OGLAS.

Za informacije pišite na
urednistvo@razpotja.si

Seks kot objekt kulturnega boja

Tomaž Ivešić

V pričujočem tekstu skušam prikazati kulturni boj v okviru dokaj znanega škandala, povezanega z ljubljanskim knezoškofom Antonom Bonaventuro Jegličem, ki je izbruhnil ob izidu njegove knjižice *Ženinom in nevestam konec oktobra 1909*, vendar z nekaterimi do sedaj še neznanimi dejstvi. Škandal namreč vsebuje vse prvine takšnega boja. Iz teologovega poučevanja o spolni vzgoji je namreč nastal politični boj, s poudarkom na osebni diskreditaciji, v katerem je prednjačil liberalni tabor, ki je hotel škofa prikazati kot perverzneža in pornografa, polemike pa so se razširile tudi čez državne meje.

Za začetek je potrebno nekaj malega povedati o našem »glavnem protagonistu«. Anton Bonaventura Jeglič, rojen v Begunjah, je bil znan po svoji veliki trmi. Leta 1898 je bil imenovan za ljubljanskega škofa in na tej funkciji ostal do leta 1930, ko ga je nadomestil Gregorij Rožman. Bil je pomembna politična figura v delovanju (Vse)Slovenske ljudske stranke, s tem pa je odigral tudi eno izmed pomembnejših vlog v boju za preureditev Avstro-Ogrske, mislim seveda na Majniško deklaracijo. Jeglič je bil silno dejaven škof; v 32. letih delovanja naj bi opravil kar 1800 kanoničnih vizitacij po župnijah svoje škofije. Tam je maševal ter po več ur skupaj spovedoval, pogosto pa je svoja opažanja zapisoval v dnevnik, ki ga je skrbno pisal.

Bojevniki proti pohujšanju

Jeglič je znan tudi kot oster nasprotnik pohujševanja ljudi. Tako naj bi na prelomu stoletja kupil celotno prvo naklado *Erotike* Ivana Cankarja in jo dal sežgati (s tem je naredil Cankarju zgolj dobro oglaševalsko potezo, saj je kmalu izšla druga naklada), ob postavitvi Prešernovega spomenika leta 1905, pred frančiškansko cerkvijo v Ljubljani, pa je javno protestiral proti golemu oprsju muze, ki še danes bdi nad našim največjim pesnikom. Da bi uresničil ideje, ki so se mu porodile ob spovedovanjih, je Jeglič avgusta 1908 sklical sinodo, na kateri se je obvezal, da bo spisal knjižice za nevedno ljudstvo. Ko so na njej brali škofov spis o tem, kaj naj se ženinom in nevestam pove o spolnem življenju, da bi jih pravilno poučili, je generalni

vikar Flis kar majal z glavo, neki Kočever, po spominu Ignacija Nadraha naj bi šlo za župnika Kreinerja, pa je vzkliknil: »*Das würde ich mich meiner leiblichen Schwester nicht getraut zu sagen!*« (»Tega si še svoji rodni sestri ne bi upal reči!«). Sam Jeglič je o sinodi v svoj dnevnik zapisal: »*Pri obravnavi de doctrina Christiana [o krščanskem nauku]: kako naj se otroci uzgajajo, da spolno čisti ostanejo, kako naj se pri izpovedih zasledujejo zamolčani grehi contra st. decalogi praeceptum [proti zapovedi sv. dekaloga], kako naj se mladina de licitis et illicitis [o dovoljenih in nedovoljenih stvareh] poučuje, kako naj se poučujejo ženini in neveste, je bila razprava skoraj strastna. /.../ Sedaj bo treba poskrbeti, da se določila in navodila sinode ponatisnejo, onda pa izpeljejo. Mnogi duhovni so želeli, naj se izpusti navodilo za spolni pouk otrok, navodilo za izpovedovanje in navodilo za pouk ženinov! Celo moj tajnik Dostal mi je prišel prigovarjat. Meni se pa ravno ta navodila dozdevajo najbolj važna, najbolj dalekosežna od vseh drugih. Sestavil sem jih na temelju večletnih izkušenj in po goreči molitvi. Kar se mi je poslalo prigovorov, prav nobeden ni kaj posebnega, da, predsodki duhovnov in preslabo razumevanje dotičnih vprašanj me nekako še bolj nagiba, da ostanem pri svojem sklepu; vendar pa bom še Dr. Fr. Ušeničnika in F. Roldina S. J. še svet povprašal.*«

V *Škofijskem listu* je nato vse duhovnike pozval, naj, če imajo boljše predloge, pridejo na plano z njimi. Navodila je kasneje Jeglič z nekaj popravki dal natisniti in jih razposlati duhovnikom. Zapovedal jim je, naj jih skrbno preučijo, kakor tudi njegove knjižice, ko bodo natisnjene. Odločil se je napisati knjižice *Ženinom in nevestam*, *Mladeničem* (I. in II. zvezek), *Dekletom in Staršem*. Jeglič se je dela lotil sistematično: se pravi, hotel je poučiti oba spola in vse generacije.

Sredi marca 1909 je bil že dovršen prvi spis, namenjen staršem. Jeglič ga je poslal msgr. Alešu Ušeničniku, da bi ga prebral in ocenil. Ušeničnik mu je odgovoril, »da je pouk točen, nežen in ljubezniv ter zares lep«, vendar ga je skrbel »prenatančen pouk o telesni vzgoji in spolnih stvareh«, zato je Jeglič spis poslal še prelatu Andreju Kalanu in zdravniku dr. Dolšaku, da še onadva podata svoje mnenje. Konec marca je nato zapisal v dnevnik: »*Kanonik Kalan mi je vrnil rokopis Staršem. On pravi: da bi mojemu ugledu škodovalo, ako bi izdal pod svojim imenom, ker je čustvovanje ozir škofa pri ljudstvu jako nežno in bi se pohujšali, ko bi jaz take stvari pisal. O dr. Dolšaku trdi, da je popolnoma zoper*

to, da bi laik pisal o zdravniških predmetih (o materah, kako naj bodo pred porodom etc.). Laik naj le dobesedno prepíše navodila zdravniška in naj dotičnika citira; pripravljen pa je prvi del konečno redigirati, nazadnje se mi priporoča, naj navodilo izdajo skupno zdravnik, pedagog in moralist, jaz naj pa predgovor napišem. Zadevo bom premislil in morda zadnji predlog sprejel. V srcu sem prepričan, da je ves pouk potreben. Saj starši, matere morajo vedeti, kaj je ob času po spočetju in po porodu potrebno zanje in otročička, da oba zdrava ostaneta. Tudi kar sem napisal o spolnem pouku, je pri nas deloma potrebno, deloma koristno. Mislim, da se ne motim: bojim se pa vendarle, da me ne bi premotila kaka idea fixa. Premišljeval bom in molil.«

Jeglič ni miroval niti v svojih obiskih po župnijah. Proti koncu julija istega leta je ob birmovanju veliko spovedoval in ugovarjal: »Otroci, mladeniči in dekleta so premalo poučeni: od tod precej grehov contra VI. decalogi praeceptum [proti šesti Božji zapovedi]. Tudi neveste in ženini, mladi možje in mlade žene so premalo poučeni de vita conjugali et de matrimonio [o zakonskem življenju in poroki]. Oh dosti žena je zato v spodnjih delih telesa bolehnih. O kako so se mi zahvaljevali, ko sem jih o priliki bolj točno poučil. Zopet sem se prepričeval, da je moja metoda, akoravno nevarna, vendarle prava.«

Na podlagi teh izkušenj je septembra 1909 poslal v tisk knjižici *Staršem ter Ženinom in nevestam*. Na tem mestu je potrebno omeniti še nekaj stvari. Prva je ta, da Jeglič pri duhovnikih za svoje delo ni imel velike podpore. Svoje izkušnje je Jeglič črpal iz spovedovanja, ki pa ga je izvajal na, za mnoge, sporen način. Spovedanca je namreč tako rekoč silil v priznavanje grehov. Takšno spovedovanje je pričakoval tudi od svojih duhovnikov, ki pa mu niso sledili. Znano je, da mu je leta 1915 prelat Kalan dejal, »da gre predaleč«, da do tja ni šel še noben škof, noben papež, noben svetnik. Duhovniki so se izgovarjali še na kanonsko pravo in na načela moralistov, »da se je bolje zadovoljiti z nepopolno spovedjo, kakor pa biti z enim samim neprevi-dnim vprašanjem spovedancu v spotiko«. Od tod tudi mnogokrat v dnevniku zapisane »popravljen« ali »ponovljene« spovedi. Če naj izpostavimo en takšen zapis, ki ga je Jeglič zabeležil po tem, ko je zapisal, da je spovedoval: »Bili so fantiči in deklice. Do 12-13. leta so dosti nedolžni; s tem časom se pa začenja masturbatio pri mnogih; ker jih nikdo ne vpraša, povedati pa ne morejo, greh zaostane. Precej spovedi smo ponovili: dečke in deklice sem poučil, dobro so razumevali in nauk drage volje sprejeli.«

Jeglič je bil sicer mnenja, da pri spovedovanju ne pretirava. V dnevnik je zapisal: »Spovedujem natanko: pazim, da ne zaidem

predaleč, ampak le toliko, kolikor mora biti in bom mogel pred Bogom odgovarjati. Ker se ljudje vedno bolj k meni za spoved drenjajo, mislim, da zadenem potrebo njihovega srca in da jim tudi ustrezem. Molim v ta namen veliko in čudno, kako Bog molitev usliši.«

»Škandalozna« rdeča brošurica

Konec oktobra je bila »rdeča brošurica« *Ženinom in nevestam*, kakor je dobila ime po rdečih platnicah, naposled natisnjena. Zanimivo je, da v Jegličevem dnevniku nikjer ne zasledimo, da bi rdečo brošurico dal pred tiskanjem komu v branje, niti se ni o njej z nikomer posvetoval, kot je to storil pri spisu *Staršem* ali pa *Dekletom*. Jeglič je to delo spisal po svoji volji in neposredno poslal v tisk, čeprav je že pri drugih spisih, kot smo že pisali, naletel na opozorila in neodobranja.

Na prvo neodobranje je škof naletel že na »domačem dvorišču«. Najprej založba *Katoliška bukvarna* brošurice ni hotela natisniti, nato pa je katoliški časopisi niso hoteli oglaševati. Jeglič je v dnevniku sprva besnel, toda nato zapisal: »Ne zamerim: hudi so predsodki. V Knjižici vzbujam pravi pojem o svetosti zakona, o obveznosti zarok in učim vse, kako se posluževati zakonske združitve, da ne bo greha in ne bo škode za zdravje. Ko bi jo le tudi zakonski hoteli čitati. Pa tudi odrasli mladeniči jo smejo in dekleta. Naučili se bodo prav in spoštljivo misliti o tem, na kar zmeraj mislijo in zmeraj požeje, toda sramotno in grešno! Sodeči po strastnih debatah ob času sinode sodim, da bo knjižica razburila tudi duhovne po deželi. Nič ne de! Delal sem iz čistega namena in podal potrebnega pouka v sicer kočljivi, toda nujni potrebi.« Tukaj pa je Jeglič pošteno ustrelil mimo, saj je bil napadan ravno zaradi tega, ker so knjižico lahko brali vsi in ne samo mladoporočenci, kakor se je kasneje škof zagovarjal, da je bilo zamišljeno. Vendar je glavna kritika šele prišla, in sicer iz liberalnega tabora. Po mnenju Nadraha so liberalni listi mislili, »da jim je zdaj dana prilika, da škofa, ki je zadal liberalizmu toliko porazov, popolnoma uničijo.« Odnosi med liberalnim taborom in Jegličem so bili v preteklih letih vse prej kot zgledni. Ob Jegličevem prihodu v Ljubljano mu je liberalni župan Ivan Hribar sicer priredil velik sprejem in tudi liberalni časniki so ga hvalili kot narodno zavednega Slovenca. Posledica je bilo začetno simpatiziranje z liberalci, ki pa se je zelo skrhalo že po nekaj mesecih pri vprašanju šolstva. Sledilo je blatenje škofa po liberalnih časopisih, saj je Jeglič oznanil, da misli zgraditi lastno gimnazijo. Obstajala je celo (ne)upravičena možnost, da mu v liberalni Ljubljani ne bi izdali gradbenega dovoljenja. Proti gradnji se je najbolj jasno izrekel Ivan Tavčar, medtem ko bi jo Hribar po vsej verjetnosti

Naslednja kampanja proti škofu je potekala ob sežigu Cankarjeve Erotike in znova ob občinskih volitvah leta 1901, ko je Jeglič že aktivno posegel v politično dogajanje, s pismom dvema duhovnikoma, naj agitirata v prid Katoliške narodne stranke.

dopustil. Zato se je škof odločil, da se gimnazija zgradi izven Ljubljane, v bližnjem Šentvidu, ki je bil tedaj še samostojna občina. Naslednja kampanja proti škofu je potekala ob sežigu Cankarjeve *Erotike* in znova ob občinskih volitvah leta 1901, ko je Jeglič že aktivno posegel v politično dogajanje, s pismom dvema duhovnikoma, naj agitirata v prid Katoliške narodne stranke (predhodnice SLS). Podoben razlog je bil tudi leta 1905 glavni povod za napad s strani liberalcev, pri tako imenovanih »sorških dogodkih«. Tamkajšnji duhovnik je bil že dlje časa v sporu z Jegličem, saj po njegovem mnenju duhovnik ni dovolj deloval v korist škofu ljube stranke. Liberalni časnik *Slovenski narod* je prav pozival »na boj« proti škofu. Istega leta se je zgodil tudi že tudi omenjeni »incident« s Prešernovim kipom. Tedaj je *Slovenski narod* za Jegliča zapisal, da »je blazen fanatik, eden tistih, ki imajo vedno krvave oči in škripljejo z zobmi, eden tistih, ki bi najraje klali in morili, če bi smeli.« Liberalci in Jeglič so torej bili na bojni nogi že skoraj celo desetletje pred izidom »rdeče brošurice«. Hkrati je znotraj liberalnega tabora prihajalo do trenj, ki so bile posledica neuspeha na volitvah za zastopstvo Kranjske v dunajskem Državnem zboru. Pred uvedbo splošne volilne pravice so od 11 kranjskih poslancev Nemci imeli dva, liberalci tri in Slovenska ljudska stranka šest. S spremembo volilne zakonodaje leta 1907 pa so od 12. poslancev Nemci in liberalci dobili vsak po en mandat, SLS pa kar deset. Po letu 1905 je prišlo tudi do prenehanja sodelovanja med slovenskimi in nemškimi liberalci na Kranjskem. Tako so Nemci leta 1908 glasovali za Ivana Šušteršiča, voditelja SLS, kot deželnega odbornika. Januarja 1909 je ob novem zasedanju razširjenega Kranjskega deželnega zbora prišla moč SLS še toliko bolj do izraza, saj je osvojila absolutno večino. Liberalni tabor je za obrnitev trenda naraščanja moči in podpore SLS izkoristil vsakršen spodrselj nasprotne strani. Če se je tak spodrselj zgodil glavnemu podporniku SLS ter »moralni avtoriteti«, kar je ljubljanski knezoškof v tistem času zagotovo bil, še toliko bolj.

Tokratni napad na Jegliča je bil strašen, saj so ga napadli vsi liberalni časopisi. S tem so sicer odlično oglaševali brošurico, ki se je prodajala kot za šalo. A ni šlo samo za napade v časopisju, liberalci so izdali prav posebno »zeleno brošuro« (*Kaj pravi brošura škofa Antona Bonaventura? Kritična razprava*), v kateri so se norčevali iz Jegličeve »rdeče«. Iz konteksta so iztrgali mnoge citate in jih izkoristili za smešenje škofa. V zeleni brošurici so tako zapisali, da se je Jeglič s tem delom proslavil in da v njej daje pouk »ali po besedah Sv. pisma, ali po židovskih spolnoprozetih pamfletih, ali po svojih lastnih izkušnjah, to bo on sam opravil s svojo vestjo«. Zapisali so še, da je Jeglič sicer imel dober namen, da pa je »temeljito grešil«, kot že ob vsem, česar se je v škofiji lotil. Dejali so, da škof vidi povsod samo blato, ter se obregnili ob natančen spolni pouk. Za zgled so si raje vzeli duhovnika Janeza Zabukovnika, ki je v svoji knjigi nekaj let prej na isto temo zapisal, da »več in bolj jasno ne morem o tem tukaj govoriti, opomnim pa, da kdor bi kdaj dvomil o čem, ali žali zakonsko čistost ali ne, mora vprašati izpovednika, v dvomu ne sme ničesar storiti«. Predvsem zaključne besede zelene brošure so bile ostre. »V vseh zadnje navedenih odstavkih je škof zagrešil ne samo čut sramežljivosti, ampak pregrešil se je tudi proti skromnemu medicinskemu znanju navadne babice. Zdravnika, ko bere te nauke, mora obiti smeh pomilovanja; da bi se nad tem jezil, se ne izplača. Ko bi bil škof vprašal vsaj kakega zdravnika! Zakaj se ni zaupal svojemu domačemu zdravniku dr. Robidi ali pa svojemu prijatelju dr. Zajcu. Prvi bi ga preiskal kot psihiater, drugi kot veščak za notranje bolečine, in ta brošura bi šla s škofom vred v kako zdravilišče.«

Jeglič je bil popolnoma uničen, razmišljal je celo o odstopu. Sam je zase mislil, da je imel dober namen, vendar da je bil ob tem »neroden«. V dnevniku je tudi omenil, da so mu povedali, da so liberalci imeli v tiskarni nekega vohuna, ki je vzel brošurico iz tiskarne, še preden je ta bila natisnjena. To potrjuje datum, natisnjen na hrbtni strani zelene brošurice, ki pade v čas še pred izdajo rdeče. Šlo je torej za premišljeno gonjo za diskreditacijo škofa. Kako se je zamajal Jegličev ugled, se spominja tudi Nadrah. Pravi, da so tercialke, pretirano pobožne žene, pljuvale v škofijsko palačo, ko so hodile mimo, ostali ljudje pa so se na vsakem koraku norčevali iz škofa. Liberalci so ga namreč »proglasili za pornografa. V nekem nemškem leksikonu sem bral pri besedi Jeglič med drugim, da je pornograf«. Jeglič je sicer slutil, da mu bodo liberalci zagodli, ga je pa motilo, zakaj se ravno oni, ki živijo grešno življenje, vtikajo v te stvari. V dnevnik je zapisal: »Hočem počakati, da vidim, kaj bodo liberalci naredili in kaj zasnovali zoper mene. Čudno, da se za njo najbolj

zanimajo oni ljudje, ki o nečistih grehah govorijo, pišejo in v njih živijo! To knjižico naj le bero: saj je v njej točen katoliški nauk in mislim, da povedan spodobno. Toda vidim, kako so ljudje poželjivi po "sekularnih stvarih". Ako bom poniževan in se mene kaj zlorabi: potrpej bom in molil.«

Kaj pa je Jeglič sploh pisal v rdeči brošuri? Knjižica je razdeljena na tri dele: pred poroko, na dan poroke in po poroki. V delu pred poroko škof razlaga o svetosti zakona, kjer si pomaga s svetopisemskimi citati. Razpreda o pomembnosti zaroke in zapiše, da je razdrtje zaroke brez veljavnega razloga smrtni greh; razdre jo lahko samo cerkvena oblast in oba zaročenca morata biti s tem zadovoljna oz. se morata raziti sporazumno. Dalje pravi, zakaj je greh poročiti se s sestro/bratom ženina/neveste ali s kom od sorodnikov. Nato razglablja o tem, zakaj morata zaročenca do poroke ostati »čista«, in ob tem podaja zanimivo razlago, kako nečiste misli vplivajo na poželenje: »Ker so možgani telesa po hrbtenici in drugih živcih spojeni s spolnimi udi, se dogodi, da take misli na ono naslado razdražijo telesne spolne dele ter vzbude nekako podobno naslado, katera zopet silno vleče in nagiba na telesno združitev«. Nato ponuja različne rešitve, kot so redna molitev, prejetje zakramentov, izogibanje temu, da sta zaročenca veliko časa na samem itd. Drugi del, ki govori o sami poroki, je zmerno napisan. Jeglič razlaga pomen poroke in njen postopek. Dalje razlaga, kako je potrebno biti na svatbi zmeren v hrani in pijači, precej pa ga moti ples. Še posebej, če se preveč spije in ples vzbuja poželenje, pri tem pa navaja primer deklice iz svoje rodne vasi, ki je prišla v roke izprijenega mladeniča in zanosila. Postala je mati in bila osramočena. V tretjem delu knjižice se nahaja tisti del, ki se je zdel liberalcem najbolj sporen. Ko govori o zakonski združitev, pravi: »Ta združitev ima pa tudi namen moža in ženo obvarovati od nečistovanja; zato je dopuščena tudi pri nerodovitnih, v starosti, v času nosečnosti. Ona je nazadnje sredstvo, da se ohrani, pokaže in še bolj vname zakonska ljubezen med možem in ženo.« To pa je bilo v nasprotju s tistim, kar je zapisal v knjižici kasneje, da je združitev dovoljena zgolj zaradi »zaroditve otrok«. Kako naj pride do združitve, je tudi natančno zabeležil: »Združitev naj se izvrši kar mogoče sramežljivo: dopuščeno je vse, kar je za združitev potrebno. Mož in žena ne grešita, če se dogodi kak pogled po telesu ali kak dotikljaj kamorkoli. Vendar pa naj se mož ozira na nežno sramežljivost svoje žene; saj je sveta sramežljivost največja lepota žene in najboljše zagotovilo družinske sreče in zadovoljnosti. Zato naj mož ne sili žene, da bi se njega dotikovala na spolni del telesa; tudi mož naj ne dotikuje žene na tem delu, ker je nespodobno in bi

mogel ženo tam pokvariti, kar bi bilo za oba jako mučno in žalostno. /.../ O tem času morata biti dušno in telesno prav razpoložena. Telo naj bo zdravo in odpočito. /.../ Mož naj žene ne sili, ako je utrujena, preslabotna, bolehalna, pa ga prosi, naj je za sedaj ne nadleguje; žena pa naj bo možu rada po volji, ako le količkaj more. Mož in žena se moreta združiti katerikoli čas; svetovala bi se pa bolj zgodna jutranja ura, ko je spanje povrnilo telesne moči in je tudi duša bolj mirna«. Prav tako je zapisal, da se združitev odsvetuje v »ženskem času« itd.

Današnjemu bralcu se zdijo Jegličevi pogledi na spolnost precej čudni in na trenutke prav smešni, vendar je dejstvo, da je bil škof kar se tiče zdravstvene spolne izobrazbe daleč pred vsemi slovenskimi sodobniki, saj se je pri pisanju zanašal na znane nemške zdravnike iz 19. stoletja. Sicer nam je to dejstvo bolj znano iz drugih brošuric. Predvsem pride v poštev Richard von Krafft-Ebing in njegovi deli *Psychopathia Sexualis*, izdana l. 1886 (ob avtorjevi smrti leta 1902 je izšel že 12. Ponatis), ter *Über gesunde und kranke Nerven* (O zdravih in bolnih živcih). Krafft-Ebinga Jeglič omenja v delu *Mladeničem*, kjer zapiše, da slednji sicer ni veren mož, vendar trdi, da se lahko zaradi razuzdanosti razvije cela vrsta živčnih bolezni, zaradi katerih se slabi delovanje hrbtenice. V tej knjižici se Jeglič zanaša tudi na Cristopha Wilhelma Hufelanda, enega izmed najbolj znanih nemških zdravnikov prve polovice 19. stoletja. »Zdravnik Hufeland pripoveduje o mladeniču, ki je trdil, da je nemogoče čisto živeti. Prepustil se je nečistosti, in kaj se zgodi? Ko je bil star šele dvajset let, je že umrl, sit življenja. Profesorji na vseučilišču v Erlangenu pišejo leta 1903 visokošolcem v odprtem pismu: "Zdržnost je mogoča, nikdar ne škoduje zdravju, marveč koristi duši in telesu." Tudi zdravniški odsek na vseučilišču v Kristijaniji je podal sledečo izjavo: "Po naši izkušnji je popolnoma kriva in napačna trditev, da čistost in držnost škodujeta zdravju. Mi ne vemo za prav nobeno bolezen in za prav nobeno slabost, ki bi nastala iz deviško čistega življenja."« Da je bil »na tekočem« s pisanjem o tozadevnih zadevah, nam potrjuje tudi Jeglič sam. V *Škofijskem listu* je namreč zapisal: »Jaz sem najbolj uvažene knjige prečital; dobil pa sem tudi v tem oziru izredno mnoge izkušnje po deželi; molil sem in premišljeval in se nazadnje za delo odločil.«

Posledice polemike

Upravičena ali neupravičena kritika je imela drugačen učinek, kot so liberalci pričakovali. Ko Jegliču ni uspelo posredovati, da bi zaplenili zeleno brošurico, so začeli katoličani oz. Kmečka zveza prirejati shode v podporo svojemu škofu. Prvi tak shod

je bil v Kamniku 7. novembra 1909, ko je zbranim med drugimi govoril tudi poslanec Janez E. Krek. Na koncu so Jegliču poslali izjavo popolne vdanosti. Jeglič je v dnevnik zapisal: »*To je bil prvi žarek srčne tolažbe, ker sem bil res strašno potr in sem si naredil ves načrt življenja v pokoju.*« Vendar liberalci niso mirovali. Na isti dan, ko je potekal shod v Kamniku, so izdali že drugo zeleno brošuro. Ta je bila še ostrejša. Zahvaljevali so se katoliškemu časniku *Slovenec* za oglaševanje, ki jim ga je naredil za njihovo brošurico, ker je o njej toliko poročal. Napovedali so izid še tretje brošurice. Zapisali so, da Jegličev nauk sploh ni bil potreben, saj da je že vse napisal Janez Zabukovec. Da ima sicer škofova brošurica na začetku in na koncu nekaj lepih misli, ki pa da jih je prepisal od Zabukovca. Zabukovecvo knjigo so priporočali v branje, saj jo »lahko dobi vsak otrok v roke in se ne more pohujšati tudi na mestih, koder pisatelj res z vso obzirnostjo omenja zakonsko združitev, spolno občevanje pred in po poroki. /.../ Ta sveti hram naj ne oskrunjajo nepoklicani s svojimi pohotnosti prežetimi nauki, kakor je brošura Antona Bonaventura.« Dodali so še: »Škofovi nauki o zakonski združitvi pa so zgolj le kup blata in smeti, nanešene iz vseh kotov, katerim ne maramo dati tukaj javnega izraza.« Obtoževali so ga lahkomiselnosti in trmastega početja. Najhujša obtožba pa je bila, da je zaradi slabega finančnega stanja škofije hotel s knjižico zaslužiti. To naj bi dokazovali s tem, da tiskarna ni hotela natiskati spisa, zato jim je plačal 800 kron za tiskanje vnaprej, bukvarni pa za vezavo 200 kron. Ker je moral dati denar vnaprej, naj bi zato ceno dvignil na 30 vinarjev, čeprav naj bi bila sprva le 20. Na koncu so liberalci odgovorili še na kritike, da namenoma zastrupljajo javno moralo: »Ni naš namen širiti ta strup, ker če bi to hoteli, bi ostal naš namen brezploden. Kajti kar se je moglo od ljudske mase sploh zastrupiti, storil je to že davno pred našo »zeleno« brošuro strup škofovskega rdečega izvornika in vsled javne razprodaje v Katoliški bukvarni.« Zanimali so še »klerikalne« laži, da so oni izdali rdečo brošuro, da bi škofa blatili, ampak da je to »posvinjenje« napisal škof sam.

Ker se je prirejanje shodov v podporo škofu nadaljevalo, so tudi liberalci stopili na plin. Tako so škofovo brošurico prevedli v nemški, hrvaški in italijanski jezik, v francoskih časopisih pa so ga označevali za pornografa. Jeglič je pisal nunciju na Dunaj, da mu obrazloži ves položaj. Shodi v Jegličevo podporo so potekali zelo dobro, do decembra so jih priredili okoli 70. V Ljubljani sta govorila na shodu Krek in Ivan Šušteršič. Medtem je Jeglič dobival podporo z vseh strani. Nemški zdravnik dr. Alfred Mahr, ki je bil liberalec, naj bi Jegliču dejal, da je prebral bro-

šurico in da podpiše vsako besedo ter da je dostojno napisana. Prav tako je nekaj let kasneje Jegliču dejal podobno dr. Peter Defranceschi in dodal, da je težava le v tem, da je prehitel čas in da ljudje za takšen pouk še niso dozoreli.

Liberalci še vedno niso odnehali. Spisali so še tretjo zeleno brošurico. V njej so škofa obdolžili, da je sam prevedel knjižico v druge jezike in jo prodajal v tujini za mastne dobičke. Spravili so se tudi na Kalana, češ da je kot predsednik Katoliške tiskarne soodgovoren za škandal, da so dijaki knjigo še nevezano nosili iz tiskarne. Svoj obračun so končali z besedami: »*Ne ovčice pastirja, pastir mora svoje ovčice voditi po pravi poti. Pastir pa, ki tega vodstva ni zmožen, naj gre med ovčice in se pusti voditi od boljšega pastirja! Za enkrat - to naglašamo - bodi naš protibračun s tem zaključen!*« To pa je bilo precej dvoumno, saj so na koncu knjižice že oglaševali novo knjižico z naslovom: *Modernist Anton Bonaventura v kritični luči*. Vendar slednja ni dočakala luči sveta, saj je državni pravdnik zaplenil že tretji zvezek. Če so se zadeve doma umirile, pa je Jeglič dobival poročila o tem, kaj piše o njem nemško časopisje. Izvedel je, da so liberalci brošurico delili med srednješolce. To ga je zelo potrlo. »*Da se je šolska in druga mladina pohujševala, to me grozno peče; za celo življenje jim bo ostalo v glavi in srcu slabi vtis in spomin, da je to povzročil ljubljanski škof. Liberalci in prostozidarji so pa dosegli tudi ta svoj namen, da so očrnili duhovna, celo škofa in še bolj razvneli gnus in sovrašтво do duhovnov in do katoliške cerkve.*«

Zadeva se je na koncu za Jegliča srečno iztekla in ob koncu leta 1909 je lahko v dnevnik zapisal: »*Hvaležen sem Bogu tudi, da je pripustil silne napade name ob priliki moje brošurice. Vihar se je polegel in ljudstvo je cerkvi še bolj vdano, liberalci pa osramočeni.*« ●

www.casnik.si

Časnik®

||||||| SPLETNI MAGAZIN Z MERO |||||||

Mnenja
Opazili smo
V objektivu
Utrinki dneva

Z MERO

Dnevno aktualne vsebine

www.casnik.si

Prikazni preteklosti:

razmišljanje o predzgodovini poljskega kulturnega boja

Piotr Wciślik

Štiriindvajsetega avgusta 1989 je Tadeusz Mazowiecki, prvi nekomunistični premier tedaj uradno še vedno Ljudske republike Poljske, v svojem nastopnem govoru slovesno izjavil: »Vlada, ki jo bom vodil, ne more prevzeti odgovornosti za dediščino, ki jo je prejela. Lahko pa vpliva na okoliščine, v katerih smo prisiljeni delovati. Pod preteklost bomo potegnili črto, debelo črto. Odgovorni bomo le za to, kar bomo storili, da bi Poljsko rešili pred sedanjim stanjem propada.«

Proces, ki je privedel do Mazowieckijevega govora, se je pričel z ustanovitvijo Državlanskega odbora, sestavljenega iz vidnih disidentov in aktivistov Solidarnosti z Lechom Wałęso na čelu. Odbor je prevzel politično predstavništvo družbe v pogovorih z vladnimi predstavniki glede politične in gospodarske reforme države. Spričo hude ekonomske krize, pomanjkanja legitimnosti med ljudstvom in spremenjenih mednarodnih okoliščin (predvsem nove Gorbačovove »Sinatrove doktrine«, ki je državam vzhodnega bloka dovoljevala, da »gredo po svoje«),¹ je reformistična frakcija Komunistične partije izkazala pripravljenost, da z opozicijo deli odgovornost za radikalne ekonomske odločitve, čeprav v zameno za politične koncesije. Pogovori glede oblike morebitnih pogajanj so se pričeli avgusta 1988; februarja 1989 so se začela uradna pogajanja med partijo in opozicijo, znana kot »okrogla miza«. V odboru niso bila zastopana vsa opozicijska stališča: manjkale so predvsem določene radikalne mladinske skupine in nekateri voditelji Solidarnosti, ki so bili v sporu z Wałęso. Nekatere od teh skupin so zavrnile pogajanja kot izdajo, kar je predstavnikom Solidarnosti omogočilo, da so se predstavljali kot »zmerneži«, kar je bil uporaben argument proti instrumentalizaciji delitve med liberalci in zastopniki trde linije, na katero so igrali predstav-

niki partije. Sporazum, podpisan 5. aprila 1989, je obsegal skupno »stališče« glede vprašanj ekonomske reforme, sindikalnega pluralizma in reforme političnega sistema. Najpomembnejša je bila zadnja točka, ki je predvidevala razpis »ne-konfrontacijskih« volitev, v katerih bi se 35 % poslancev v Sejmu (poljskem parlamentu, op. prev.) in vse člane novoustanovljenega senata izvolilo na podlagi svobodnih volitev. Solidarnost je sestavila enotno kandidatno listo, medtem ko so opozicijske skupine, ki niso sodelovale pri okrogli mizi, kandidirale samostojno. Solidarnost je svojo kampanjo promovirala tudi prek lastnega dnevnika *Gazeta Wyborcza* (*Volilno glasilo*), ki ga je urejal Adam Michnik. Volilni rezultat je pomenil zmago slavje Solidarnosti, ki je osvojila 161 od 162 izvoljivih sedežev v Sejmu in 92 od 100 mest v Senatu. V drugem krogu je demokratična opozicija osvojila še ostala mesta. Vpričo popolnega in nepričakovanega poraza Komunistične partije je bilo potrebno nekaj časa, da so našli rešitev, ki ne bi razjezila komunistične »baze« in bi hkrati upoštevala sodbo ljudstva, zaradi katere je bilo pričakovati porast popularnosti pozivov po zrušenju režima »od spodaj«. Na koncu je bila sprejeta rešitev, ki jo je Adam Michnik predlagal v članku »Vaš predsednik, naš premier«: nekdanja demokratična opozicija je omogočila, da je bil za predsednika izvoljen njen nekdanji zatiralec, general Jaruzelski, hkrati pa je na čelo vlade postavila svojega kandidata. Štiriindvajsetega avgusta 1989 je prvi nekomunistični premier držal svoj nastopni govor. Fraza »potegnili bomo debelo črto pod preteklostjo« je vstopila v zgodovino, vendar precej drugače od Mazowieckijevih namenov. Postala je simbol za zahteve po reviziji interpretacij poljske preteklosti, ki so se oglašale s stališča negotove sedanjosti in še bolj negotove prihodnosti. Komunistična partija je bila uspešno premagana, toda način, kako je do tega prišlo, je odprl polje spopada za reprezentacijo preteklosti, ki je bila prežeta s kolektivnim spominom opozicijskega nasprotovanja

¹ Ime »Sinatrova doktrina« je leta 1989 skoval tiskovni predstavnik sovjetskega zunanjega ministra Eduarda Ševardnadzeja kot šaljivo oznako za stališče Gorbačovove vlade, naj se države sovjetske vplivne sfere v vzhodni Evropi same odločijo o svoji prihodnosti. Mišljena je seveda znamenita Sinatrova pesem *My Way* (op. prev.).

Tam, kjer je zgodovina predvsem »zgodovina slabih časov«, tj. v Srednji Evropi in še zlasti na Poljskem, politika kolektivnega spomina – risanje debelih črt pod preteklostjo – služi zamejevanju javne sfere.

Partiji in državi. Še preden bi se temu lahko izognili (če bi se sploh lahko), je »debela črta« postala bojna črta, ki je prečila novo nastajajoče intelektualno polje postkomunistične Poljske. Vznik politike spomina je bil na nek način neizogiben zaradi same narave tranzicije.

Prikazni kolektivnega spomina

Kolektivni spomin in politika, ki temelji na njem, ni *obroben* problem. Ne moremo ga reducirati le na neke vrste kompenzacijski diskurz tradicionalističnih intelektualcev in politikov, ki spremlja modernizacijo nerazvitih družb v Srednji Evropi ali drugod, kot »cena« zanj, ki jo je potrebno »preseči«. Prav tako ni značilen le za periferije, niti ne gre za marginalen problem sodobne zahodne kulture. Številne analize pojava, znanega kot *memory boom* – nenaden porast pomembnosti vzvratnega pogleda v zasebnem in javnem življenju vse od osemdesetih let dalje – opozarjajo na njegovo centralnost v zgodovinski transformaciji struktur izkustva časovnosti. »Človeški spomin,« pronicljivo opominja Andreas Huyssen, »je morda res antropološka danost, a ker je tesno vezan na načine, kako določena kultura konstruira in živi svojo časovnost, so oblike spominjanja neskončno kontingentne in podvržene spremembam« (A. Huyssen, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York, 1995). To pomeni, da ima tudi sam spomin svojo zgodovino in da historizacija kolektivnega spomina ne implicira le raziskovanja spreminjajočih se reprezentacij preteklosti, temveč tudi načinov, kako ljudje doživljajo odnos med sedanostjo, preteklostjo in prihodnostjo. Gre v enaki meri za vprašanje *kaj* in *kako* se spominjamo, torej za različne preteklosti, v katere ljudje verjamejo, in za *režime časovnosti*, ki uokvirjajo spominske prakse in določajo njihovo obliko. Spominske prakse postanejo bolj intenzivne ravno v obdobjih, ko specifični zgodovinski in družbeni režimi časovnosti začenjajo izgubljati svojo stabilnost. Ker lahko *politično* razumemo natanko kot dimenzijo ontološke nedoločenosti in odprtosti vsega družbenega, menim, da lahko politiko spomina razumemo v razmerju do kontingentnega prostora, ki se odpre v trenutkih, ko je določen temporalni režim izzvan ali ko se nahaja v procesu stabilizacije.

Torej je v naravi same tranzicije, da odpre polje političnega. Pojem »tranzicije« najpogosteje implicira tip družbene spremembe, ki ga zaznamuje sprememba političnih in ekonomskih institucij (npr. prehod od državnega socializma h kapitalizmu in demokraciji), kakor tudi spremembe v sferi kulturnih vplivov – npr. premik iz Vzhoda na Zahod. Toda tranzicija je tudi režim časovnosti, ki zamegli razlike med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo.

V obdobju pred tranzicijo so znotraj sedanosti z lahkoto sobivale tako v sedanosti prisotne preteklosti kot tudi prihodnja pričakovanja. Netranzijska časovna sprememba ima obliko trajektorije. V tranziciji pa postane prisotnost preteklosti problematična; enako pa tudi prihodnost. Problematična ni le zaradi preprostega dejstva, da nova stvarnost sobiva s starimi realnostmi, in paradoksnih posledic, ki izhajajo iz njega; problematična je tudi zato, ker je tranzicija skoraj vedno »zgodovina slabih časov« (kot je nakazal madžarski zgodovinar István Rév v svoji knjigi *Retroactive Justice: Prehistory of Post-Communism*, Stanford, 2005). Tranzicija je v večini primerov modalnost zgodovinske spremembe, v kateri je prihodnost, ki je pred nami, enako pomembna kot prepričanje, da zapuščamo slabe čase. Komunistična partija je izgubila oblast, njene institucionalne strukture so razpuščene, njen prapor umaknjen iz parlamenta; toda barva na njenem novem socialdemokratskem panoju je še preveč sveža in mnogi verjamejo, da neformalne mreže še vedno vztrajajo pod uradnim videzom. Vzpostavljene so institucije liberalne demokracije, toda obstajajo razlogi za bojazen, da bo predolgo krotena disidentska lakota po neomejenem javnem izražanju požrla krhki red, še preden bo utegnil pognati korenine. Nekdaj opozicijski sindikat, ki bi moral zagovarjati interese delavcev, služi kot zastor, za katerim se izvajajo neoliberalne ekonomske reforme, od katerih pa bodo največ koristi imeli nekdanji socialistični menedžerji; nevarnost vrnitve dediščine socializma, ki še vedno živi v mentaliteti ljudi, se zdi neizogibna.

Tako že sama gesta, ki skuša pustiti preteklost za sabo, proizvede prikazen. Kot je že na robu *Komunističnega manifesta* pronicljivo pripomnil Jacques Derrida, lahko temelji logika »spektralnosti« zgolj na ukinitvi razlikovanja med prisot-



tnostjo – dejansko in stvarno realnostjo – ter odsotnostjo ali mankom dejanskosti, tem časom mrtvih, ki so izgubili vpliv na živče (J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993). Toda tudi če pustimo literarno dekonstrukcijo ob strani, vztrajam, da obstajajo zgodovinski trenutki – in tranzicija je natanko takšna historična konjunktura –, ko je težko ali morda sploh nemogoče razlikovati med, če uporabimo Derridajeve besede, »prihodnostjo-ki-prihaja in vračanjem prikazni«. Tranzicijska preteklost privzame obliko prikazni – nezaželeno prisotnosti, ki jo je potrebno pregnati in ki vedno znova grozi, da se bo vrnila v prihodnosti. »Potegniti črto pod preteklostjo« hkrati pomeni pod-črtati njeno nezaželeno prisotnost. Nedvomno pa prikazni ne vidimo, če nanjo nismo pripravljeni; če je pravzaprav ne želimo videti. Poleg tega so prikazni nadvse dvoumna bitja. Lahko so grozeča, toda lahko so tudi – podobno kot *Casper*, lik iz risane serije – »prijazni duhovi«. Ljudem, ki živijo v tranziciji, pomagajo, da na nov način uredijo svojo preteklost, sedanjost in prihodnost, in tako premostijo prepad med željo po časovni stabilnosti, po jasni ločnici med neželeno preteklostjo in svetlo prihodnostjo, ter konfuznimi vtisi stvarnosti. In ker je ta ločnica nenehno ogrožena, gotovo tudi obstaja. V tem smislu lahko tranzicijsko politiko spomina razumemo kot prakso in proces ponovnega vzpostavljanja časovnega reda, ki proizvaja lastne prikazni.

»Debela črta« ni pomenila toliko želje po ločitvi od preteklosti, kolikor predvsem željo, da bi proizvedli časovno razliko, ki bi znova smiselno povezala preteklost in sedanjost. Dileme, ki jo

je postavila tranzicija, ni mogoče razumeti skozi razliko med »pozabo in spominom«, kot so v tistem obdobju trdili nekateri intelektualci. Ravno nasprotno: zagato je povzročala predvsem množica možnih različic kolektivnega spomina. Jasno je postalo, da v nastajajoči javni sferi ni bilo soglasja, kaj pravzaprav ločuje in povezuje historična konjunktura, ki so jo sprožili dogodki leta 1989. V tem smislu bi morali »debelo črto« razumeti ne le v časovnih, temveč tudi v prostorskih kategorijah: kot ideološko ločnico znotraj novo nastajajočega intelektualnega polja. Ta dva vidika – strategije ustvarjanja časovnih ločnic in strategije postavljanja političnih in intelektualnih distinkcij – sovpadata in ju ni mogoče obravnavati ločeno. Dejansko ne najdem jasnih kriterijev, s katerimi bi odgovoril na vprašanje, ali je pozicije posameznih akterjev v spopadu za kolektivni spomin določala želja po politični distinkciji, ali pa se je zgodilo ravno obratno.

Preganjavica nekdanjih disidentov

Po okrogli mizi med režimom in opozicijo, »nekonfrontacijskih« volitvah in oblikovanju prve nekomunistične vlade l. 1989 sta se začeli kristalizirati dve nasprotni verziji kolektivnega spomina, vsaka z lastno – in vedno bolj polarizirano – interpretacijo pomena disidentskega obdobja, narave tranzicije in prikazni, ki so ogrožale njen potek. Njuna diskurzivna artikulacija je potekala v skladu z logiko politične in ideološke konfrontacije med dediči in nasledniki nekdanje demokratične opozicije, ki so predstavljali različne usmeritve znotraj legalizirane Solidarnosti. Poleg nekdanjih disidentov je bilo v razpravi

slišati še nekaj neodvisnih glasov; nekdanji partijski ideologi – ali to, kar je od njih ostalo – v njej večinoma niso sodelovali. Za intelektualce, ki so sodelovali na pogajanjih z režimom in kasneje postali člani ali intelektualni podporniki prve nekomunistične vlade, je bil dogovor, dosežen na t. i. okrogli mizi in potrjen na poldemokratičnih volitvah, ustanovni trenutek novo vzpostavljene svobode, ključni dogodek, ki je sijal tako v prihodnost kot nazaj v preteklost in določal njun pomen. Toda istočasno je bil ne-dogodek, prehodno obdobje brez jasne ločnice med starim in novim. Kar jih je najbolj skrbelo, ni bilo dejstvo, da so bile stare ekonomske in politične strukture le deloma razgrajene; arhitekti »zgodovinskega kompromisa« so se najbolj bali totalitarne dediščine, ki se je ohranjala v navadah in nagnjenjih prebivalstva in ki je deloma izhajala iz notranje logike sistema, deloma pa ji je bila tuja, a je štirideset let komunistične vladavine prispevalo zgolj k njeni »zamrznitvi«. Glavne obrise te interpretacije tranzicije lahko v različnih oblikah najdemo pri številnih vidnih osebnostih, ki so podpirale politiko preobrazbe, ki jo je vodila vlada Mazowieckega. Duhovnik Józef Tischner, ki je bil v zgodnjih osemdesetih letih kaplan Solidarnosti, je izumil besedno zvezo *homo sovieticus*, ki je označevala ostanke totalitarne preteklosti v mentaliteti in navadah ljudi. Iz perspektive Cerkve, je zatrjeval njen intelektualni predstavnik, komunizem ni bil le totalitarna oblastna struktura ali ekonomski sistem, utemeljen na lažnih premisah. Komunizem je bil zrcalna podoba Cerkve, nova oblika neopoganstva, ki je proti krščanstvu tekmovalo z lastnim »pojmovanjem človeka«. Zanj je ključnega pomena razlika med materialnimi in nematerialnimi koreninami režima, saj je prve mogoče »premagati«, torej izruvat, druge pa je potrebno »preseči«. »Premagati nasprotnika pomeni njegovo materialno uničenje, toda preseganje zahteva notranjo duhovno preobrazbo – zamenjavo njegove vere z našo lastno« (J. Tischner, »Dokąd prowadzi ta droga?«, *Tygodnik Powszechny*, november 1989). In kaj je bilo to »pojmovanje človeka«, ki jo je poosebljal *homo sovieticus*? V bistvu gre za »enodimenzionalnega človeka«, pri krajšanega za »vertikalno dimenzijo bivanja«; zato svojo eksistenco razume izključno kot zadovoljevanje potreb. Za Tischnerja je bil totalitarizem predvsem »monološka družba«, utemeljena na predpostavki, da obstaja le eno stališče, iz katerega je mogoče uvideti resnico in pomen človeške eksistence – in to je stališče oblasti. Preseči totalitarizem je zanj pomenilo preiti k »dialoški družbi«, v kateri je vsak državljani v enaki meri »nosilec resnice« in kjer ne obstaja nobeno pri-

Med identitetami in njihovimi pogoji je vedno avtonomni prostor političnega, kjer poteka pogajanje med različnimi diskurzivnimi modalnostmi kolektivne artikulacije osebnih izkustev.

vilegirano stališče. V dialoški družbi »dokončna resnica glede družbenega življenja ne pada z neba, kakor dežne kapljice na zemljo, temveč rase iz globlin osebnega izkustva in medsebojnega razumevanja med ljudmi«.

Tischnerjev zaključek je bil, da bi bilo nespametno domnevati, da se je *homo sovieticus* poslovil za vedno. »Teža preteklih navad pritiska na sedanjost in zavira razvoj dialoške družbe.« Na ravni oblasti so tu še vedno pripadniki nomenklature, ne toliko v ozkem pomenu funkcionarjev nekdanjega režima, ki so bili zvesti vsem njegovim navodilom, temveč predvsem širši krog posameznikov, ki so dejansko verjeli v njegove »družbene principe« in se povsem »socializirali« vanj; to so tisti, na katere meri »zahteva po notranji preobrazbi«, ki jih mora »zadeti naravnost v srce«, saj so to ljudje, »pripravljeni ubraniti svoje srce z lastnim življenjem«. Na ravni družbe pa najdemo ljudi, ki se v odnosu do oblasti še zmeraj obnašajo, kakor bi bili komunistični podložniki. Pri njih se ostaline *homo sovieticus* kažejo v zahtevi po nekom, ki naj bi definiral, »kako stvari dejansko stojijo«, ter v pričakovanju, naj se »tisti zgoraj« identificirajo s partikularnimi stališči »tistih spodaj«. Nazadnje, Tischner med »sadove« življenja v totalitarizmu prišteva nagnjenje k »moralizmu«, ki se kaže v nadomeščanju ekonomskih, političnih in meritokratskih kriterijev legitimnosti z etičnim kriterijem »čistih rok«, kriterijem, ki je »v principu pravilen, a nevaren v svojih posledicah«.

Diskurz totalitarne obsedenosti je, v različnih modalnostih, postal ena najbolj poudarjenih tem nove postkomunistične javne sfere. Elżbieta Wolicka je na primer pisala o ostalinah »posttotalitarne mentalitete«, ki obseda »kolektivno podzavest« postkomunističnih družb in ogroža oblikovanje »odprte družbe« v Popperjevem smislu. Medtem ko v interpretaciji tranzicije, ki sta jo podala Tischner in Wolicka, vprašanje nacionalizma skorajda ni bilo prisotno, so številni drugi intelektualci, ki so pisali s stališča, naklonjenega Državljskemu odboru, največjo nevarnost za proces tranzicije videli v nacionalni megalomaniji in ksenofobiji. In prav tako kot pri *homo sovieticusu* je nevarnost privzela obliko vrnitve prikazni. Pisatelj Józef Szczepański ni



bil edini, ki je v posebni anketi o možnostih »preživetja padca komunizma« opozarjal, da »so ideje samostojnosti in suverenosti, ki jih imamo tako zelo v čislih, veliko bolj dvomne, kot si predstavljamo ... Te lebdeče ideje ne izključujejo terorja, nasilja in genocida. Mislim, da se bo Poljska temu izognila, toda obstajajo še druge, nižje ravni nestrpnosti, ksenofobije in domačijskega dogmatizma. Vse to je dovolj, da zavre demokratična prizadevanja. /.../ Že zdaj lahko vidimo, da so se v trenutku, ko je popustil prisilni jopič totalitarne discipline, ponovno zbudili demoni preteklosti.«

Demoni Adama Michnika

V prvih letih tranzicije so demoni preteklosti tvorili osišče javnega angažmaja Adama Michnika, ključne osebnosti nekdanje poljske demokratične opozicije; leta 1989 ga je Wałęsa imenoval za urednika *Gazete Wyborcze*, ki je kmalu postala najbolj brani dnevnik na Poljskem. V svojem članku o »nevarnostih nacionalizma« (februarja 1990) je Michnik pisal o dveh protihegemonskih projektih, ki sta se borila proti totalitarni državi. Prva je bila ideja civilne družbe, ki so jo obudili srednjeevropski disidenti in jo kasneje navdušeno sprejeli za svojo tako desni kot levi zahodni intelektualci, čeprav iz različnih namenov. Kot je nakazovala že ta protislovna recepcija, je šla ideja civilne družbe povsem onkraj tradicionalne politične delitve na levico in desnico oziroma na prospektivne in retrospektivne utopije; s tem je pripomogla k oblikovanju pristne antitotalitarne politične identitete, ki je ni bilo mogoče zvesti na nobeno od

partikularnih političnih subkultur, iz katerih je bila sestavljena. Toda obstajal je, je nadaljeval Michnik, še drug način boja proti totalitarizmu. Komunizem so na Poljskem zavračali tudi v imenu »katoliške države poljskega naroda«, nacionalistične doktrine iz repertoarja predvojne desnice, ki je »nacionalno čustvo« dojemala v smislu boja za preživetje in za lastni *Lebensraum*. Prvi projekt je bil »humanističen in evropski«, drugi »nacionalističen in partikularističen«.

Po Michnikovo sta tako etnični konflikt v nekdanji Jugoslaviji kot tudi vznik radikalnega nacionalizma v vzhodnoevropskih državah po padcu komunizma pokazala, da »totalitarizem v terminalnem stanju za seboj pušča dediščino agresivnega nacionalizma in plemenskega sovraštva«. Zato padec komunizma s seboj ne prinaša nujno zmagoslavja civilne družbe. Sovražnik njenega sovražnika po padcu komunizma ne njen zaveznik. Kvečjemu nasprotno: če je politični projekt civilne družbe definiran predvsem skozi prizmo njene antitotalitarne identitete, potem Michnikov argument sugerira tiho zavezništvo med ksenofobičnim nacionalizmom in njegovim nekdanjim zatiralcem, kljub ostri antikomunistični osti nacionalistične retorike. Michnik je to svojo idejo podrobneje razvil v članku »Trije fundamentalizmi«, v katerem je že na samem začetku izpostavil problem zgodovinske zavesti. Repräsentacije preteklosti, je trdil, so od nekdanj krojile odnos Poljakov do političnih idej. Zato je še zlasti pomembno, da se razkinka zgodovinske mite in stereotipe, še posebej glede druge republike v obdobju med obema vojnama, ki jo je komunistična propaganda

zasramovala, protikomunistična opozicija pa idealizirala. To je življenjskega pomena, saj, kot je zapisal, »bomo brez tovrstnega kritičnega pretresa obsojeni na idealizacijo preteklosti in na zgodovinski čut, ki ga namesto trezne presoje obremenjujejo miti; ostali bomo brez obrambe pred tem, kar bi lahko imenovali maščevanje spomina; spomina, ki je bil dolga leta potisnjen v našo podzavest«. Natančneje, Michnik se je zavzel za kritični pretres »protidemokratske evolucije« na Poljskem med obema vojnama, ki sta jo zaznamovala skrajni nacionalizem in rastoči antisemitizem.

Če Poljaki ne bodo uspeli »preseči« svoje preteklosti in kritično pretresti legitimnosti svojih političnih tradicij, bodo izpostavljeni nevarnostim, ki ogrožajo njihovo sedanost. Michnik jasno implicira, da sedanosti ne ogroža neposredna zapuščina komunizma, temveč zlohota dediščina, ki izvira iz globin kolektivnega spomina. »Če bi moral opredeliti fenomene, ki se danes pojavljajo, z večjo ali manjšo silo, na površju ali v globinah trenutne politične razprave, bi nedvomno omenil novo nevarnost fundamentalizma.« Fundamentalizem – utopija brezhibne, harmonične skupnosti, osvobodene vseh sporov, razen spora med dobrim in zlim – je *nov* pojav, v kolikor se je zbudil šele po padcu komunizma, toda istočasno se *ponovno rojeva* iz globin kolektivnega spomina, kjer se je skrival pred kritičnim vpogledom skupnosti.

Po Michniku se prihodnost-ki-prihaja lahko sprevrže v ponovno vrnitev treh fundamentalizmov. V prvi vrsti govori o *nacionalnem* fundamentalizmu, ki interese skupnosti pojmuje v skladu z logiko, ki od slehernega pripadnika narodne skupnosti zahteva opravičevanje hudodelstev, ki so jih v imenu naroda zakrivili njegovi sonarodnjaki, in ki vsako kritično stališče dojema kot poskus sramotenja naroda. Drugi poljski problem, ki ga je potrebno postaviti v vseevropski kontekst, je verski fundamentalizem – čarobna rešitev, ki skuša za nazaj izbrisati mejo med *posvetnim* in *svetim* in ponovno vzpostaviti družbo, ki bi temeljila na uniformnem nizu (krščanskih) vrednot. Tako kot obstaja razlika med (kritičnim) patriotizmom in (fundamentalističnim) nacionalizmom, obstajata tudi dve Cerkvi: modernizirana religija Drugega vatikanskega koncila, odprta za vrednote, tuje njenemu *credu*, ter religija, ki se hoče »vrniti k Evropi«, kakršna ne obstaja več.

Tretja fundamentalistična nevarnost je po svojem izvoru pristno srednjeevropska; natančneje, izvira iz samih disidentskih krogov. Podtalno delovanje, samorefleksivno ugotavlja Michnik, s seboj prinaša »moralistično mentaliteto«, ki, podobno

kot verski fundamentalizem, ne zna dobro razlikovati med moralnimi normami in političnimi pravili igre – razlikovanje, ki je v liberalnih demokracijah ključno. Čeprav bi moral vsak politični diskurz temeljiti na vrednotah, se lahko antipolitična logika protikomunističnega podtalja v kontekstu demokratičnih pravil igre spremeni v fanatizem.

Stran preteklosti, izključena stran

Če naj bi »debela črta«, ki jo je Mazowiecki omenil v svojem govoru leta 1989, izražala prelom s preteklostjo, potem ni bila ta ločnica nikoli simbolno začrtana. Za intelektualne podpornike prvega nekomunističnega premierja je tranzicijska časovnost privzela obliko izjemno tanke črte, ki so jo neprestano ogrožale prikazni. So bile njihove bojzani upravičene? So predstavljali manjšino, ki je bila daleč pred svojim časom, medtem ko je veljanska večina ljudi ostala priklenjena na preddemokratsko preteklost in izpostavljena slabostim, značilnim za avtoritarne družbe? So bili komunisti tako uspešni pri spremembi posameznikov v »sovjetske ljudi«, bitja brez duhovnosti in občutka za svobodo, z razumom, reduciranim na zadovoljevanje potreb? Je bilo »maščevanje spomina« res prepričljiva napoved prihodnosti-ki-prihaja? Je poljska »zgodovinska zavest« skrivala neprijetno kontaminacijo medvojnih političnih diskurzov s »fundamentalizmom«? Skratka, so bile prikazni resnične?

Vprašanja ontologije prikazni se lahko lotimo tudi tako, da rečemo, da duhovi preteklosti niso resnični v smislu, da bi bili del kolektivnega imaginarija, ki ga je mogoče zvesti na njegove družbene predpogoje. Dobršen del psihološko-socialnih posledic, ki jih implicira pojem *homo sovieticus*, lahko, na primer, razložimo s pomočjo Bourdieujevega pojma »histereza habitusa«, koncepta, ki se nanaša na situacijo, ko družbeni akter, čigar psihološke dispozicije so se izoblikovale in prilagodile za funkcioniranje v specifičnem socialnem okolju (*habitusu*), izgubi občutek za socialno orientacijo in se znajde, bolj ali manj permanentno, v okoliščinah, ki zahtevajo drugačen skupek dispozicij (Pierre Bourdieu, *La distinction*, Minuit, 1979). Tovrstne težave in prilagajanja so nedvomno obstajala v obdobju radikalne tranzicije od planskega k tržnemu gospodarstvu in od oblastnega monopola k demokraciji. Toda iz utemeljenega pričakovanja, da bo na tej težavni poti prišlo do zloma številnih družbenih usod, ne izhaja samodejno, katera politična artikulacija, če sploh katera, bo osmislila to izgubo socialne orientacije. Čeprav lahko za oblikovanjem kolektivnih identitet ugotovimo določene pogoje možnosti, pa so ti pogoji vedno zgolj nujni, ne

Kolektivne identitete ne slonijo na naravnih temeljih »produkcijskih odnosov« ali »nacionalnega bistva«, temveč se oblikujejo skozi politični proces.

pa tudi zadostni. Med identitetami in njihovimi pogoji je vedno avtonomni prostor političnega, kjer poteka pogajanje med različnimi diskurzivnimi modalnostmi kolektivne artikulacije osebnih izkustev.

Pojem *homo sovieticus* je v tem smislu veliko več kot zgolj procljiva opazka. Vsebuje presežek pomena, ki družbeni proces spremeni v kvazi-reificirano mentalno ostalino, tako kakor imaginacija spreminja grozeče sence in nenavadne glasove v fantome. In če so nekatere prikazni »resnične v svojih okoliščinah«, to velja tudi za performativno dejanje, ki osebo označi za »obsedeno« s svojimi preteklinimi navadami. Osebi, ki ni sposobna ustrezno obvladovati svoje preteklosti, ni mogoče dodeliti legitimnega glasu v razpravah o skupni prihodnosti. Če pa se morajo v procesu pogajanja o svoji kolektivni identiteti depri-privilegirani odločiti, ali bodo privzeli subjektivno pozicijo, ki jih bo prisilila k začasni samoizločitvi (*homo sovieticus* mora svoj občutek za krivico obdržati zase kot sramotno navado iz preteklosti), ali pa bodo raje izbrali držo, ki bo ponudila ventil njihovim tegobam ter jim pomagala postaviti pod vprašaj družbeni in politični red, bodo s svojo odločitvijo nedvomno potrdili najtemnejše prerokbe. Podobno lahko trdimo glede »maščevanja spomina«. Iz identifikacije z določeno politično tradicijo ne izhaja nujno, da bo akt identifikacije privedel do enakih posledic kot v preteklosti. Kolektivne identitete ne slonijo na naravnih temeljih »produkcijskih odnosov« ali »nacionalnega bistva«, temveč se oblikujejo skozi politični proces. Trditev, da bo identifikacija s politično zapuščino predvojne poljske države v sedanosti privedla do enakih morastih rezultatov in spopadov kot v preteklosti, pomeni, da tej zapuščini priznavamo esencialistično »naravo«. Ne le da to ni ravno konsistentno s kritiko esencialističnega načina razmišljanja, ki ga implicira pojem »fundamentalizma« – ki označuje izbris političnega v imenu ahistorične etnične oz. religiozne substance ali pa »železnega zakona« zgodovinskega procesa –, temveč dejansko pripomore k okrepitvi demarkacijske linije med zagovorniki tradicije in zagovorniki »odprte družbe«.

Če vztrajam, da je »prikazen« koristen pojem za opis politik

kolektivnega spomina (kljub temu, da nima polnopravnega državljanstva v republiki humanističnih ved), je to ravno zato, ker poudarja performativno logiko tranzicijskega ukvarjanja s spominom. Prikazen, nezaželena prisotnost preteklosti, je nekaj, kar se pojavi natanko v trenutku, ko jo hočemo pregnati. Modalnost njene prisotnosti se giblje nekje med znamenito Santayanovo domislico, »kdor se ne spominja preteklosti, je obsojen, da jo ponavlja«, in prerokbo, ki izpolni lastne napovedi. Z drugimi besedami: marsikdaj je težko postaviti jasno ločnico med prikaznijo, ki jo je treba držati na varni razdalji, in demonizirano preteklostjo. Tam, kjer je zgodovina predvsem »zgodovina slabih časov«, tj. v Srednji Evropi in še zlasti na Poljskem, politika kolektivnega spomina – risanje debelih črt pod preteklostjo – služi zamejevanju javne sfere. Če se znajdeš na strani preteklosti, to največkrat pomeni, da si se znašel za strani izključenih.

Razpad Solidarnosti: preganjavica vs. pretkani populizem

Solidarnost je razpadla kot hišica iz kart. To se je zgodilo, preden bi se ta mozaik raznoraznih organizacij utegnili preoblikovati na način, da bi zadovoljil različne skupine zmagovite disidentske kontrakulture. Nazadnje je konflikt izbruhnil med disidentskima skupinama, ki sta predstavljali različni politični identiteti: na eni strani nekdanji člani Odbora za zaščito delavcev (KOR)², ki so obvladovali Državlanski odbor, na drugi desničarski disidenti, ki so bili prepričani, da bo javno priznanje razlik znotraj zmagovitega tabora in njihova institucionalizacija v obliki političnih strank okrepila njihovo lastno pozicijo. Pri tem so zaveznika našli v pripadnikih nekdanjih radikalnih disidentskih skupin, ki niso sodelovali na pogajanjih z režimom in so bili v glavnem izključeni iz sodelovanja na prvih poldemokratičnih volitvah. Ti se niso mogli sprijazniti z nekoliko paradoksalnim dejstvom, da je ravno tisti del opozicije, ki je vseskozi zagovarjal »evolucijsko spremembo« sistema, nazadnje sam strmoglavil režim. Niso mogli sprejeti, da se je revolucija zgodila brez njih. Ker se ni mogla zgoditi brez njih, do revolucije sploh ni prišlo. Revolucijski proces, ki se je začel

² Odbor za zaščito delavcev (*Komitet Obrony Robotników* – KOR) je bil civilnodružbena organizacija, ki je nastala za obrambo političnih zapornikov po zatrtju junijskih protestov leta 1976. Velja za predhodnika sindikata Solidarnost, ustanovljenega leta 1980. V njem so sodelovali najpomembnejši predstavniki kasnejše demokratične opozicije, ki so v veliki meri izhajali iz levičarske intelektualne tradicije (op. prev.).

v zgodnjih osemdesetih, se še ni zaključil. Potrebno ga je bilo pospešiti. Ker so bili prepričani v nujnost notranje diferenciacije, so desni disidenti nazadnje sprožili notranji boj, ki je pripeljal do razpustitve Solidarnosti. Ker pa ni obstajala nobena formalna procedura, ki bi regulirala ravnotežje sil v primeru konflikta, se je spor, ko je nazadnje izbruhnil, spremenil v spopad simbolnih avtoritet.

Politika spomina je predstavljala diskurzivni okvir njihovih političnih projektov. Obe strani sta se posluževali naracij tranzicije, v katerih je definicija časovne razlike – prehod od totalitarizma h kapitalizmu in demokraciji – sovpadla s političnimi taksonomijami. Te naracije so izhajale iz kolektivnega spomina različnih disidentskih subkultur in so služile za upravičevanje različnih vizij oblastnih razmerij v tranzicijski sedanosti.

»Preganjavica« je mesto totalitarne preteklosti locirala v navede *homo sovieticus*, nagnjenega k temu, da postane žrtev populistov ter nacionalistov in njihove avtoritarne volje do moči. To diskurzivno ozadje jim je omogočilo, da so posttotalitarno ločnico definirali kot razliko v »prevladujočem principu dominacije«. Posttotalitarna ločnica je upravičevala zbiranje podpornikov demokracije, odprte družbe in »vrtitve k Evropi« okoli Državlanskega odbora Solidarnosti, pri čemer so »etos Solidarnosti« zoperstavljali svojim »totalitarnim« tekmecem.

»Naracija pospeška« je tranzicijo prikazovala kot zadnje poglavje narodne vstaje, v kateri se je nacionalna moralna skupnost – utemeljena na vrednotah antikomunizma, katoliške etike in prokapitalizma – proti sovjetskemu okupatorju borila za samostojnost, parlamentarno demokracijo in kapitalizem. »Naracija pospeška« je mesto »totalitarne preteklosti« locirala v nadaljnji prisotnosti komunistov v državnih in upravnih strukturah, na politični sceni in v gospodarstvu. Na tem imaginarnem ozadju so vzpostavili ločnico med levico in desnico, ki je služila temu, da so glasnike nacionalnih aspiracij zoperstavili agentom totalitarne preteklosti, ki si prizadevajo, da bi onemogočili narodovo pot k boljši prihodnosti.

Prav nasprotujoči si naraciji o tranziciji in njuni implicitni politični taksonomiji sta bili krivi, da je bil razkol v nekdanjem disidentskem taboru na koncu tako uničujoč. V obeh primerih antagonizem ni bil artikuliran v pojmih politične razlike med enakovredno legitimnimi nasprotniki, temveč v pojmih moralnega izključevanja. Prevladujoča struja intelektualcev je odnos med »nami« in »njimi« definirala kot spopad med silami konsenza – doseženega v dialoški sintezi med nasprotujočimi etičnimi in političnimi prepričanji, ki je zagovarjal verzijo mo-

dernizacije, sprejemljive za vsakega racionalnega državljana – in sovražniki modernizacije, iracionalnimi predstavniki preteklosti, ki jo vsakdo želi pustiti za sabo.

Tisti, ki so se znašli na strani preteklosti, na izključeni strani, so odgovorili na način, ki ga imenujem »pretkani populizem«. Desničarski intelektualci so se začeli predstavljati kot branilci evropskih političnih tradicij, ki pomagajo vračati »civilizirane« navade demokratične politike proti temu, kar imenujejo »postkomunistični hibrid«. Toda hkrati je diskurz »pospeška« razliko med »nami« in »njimi« definiral tako, da so na desnico spadali tisti z »iskrenimi« nameni in »organsko« vezani na nacionalni čut pravičnosti in moralnosti, medtem ko je bila »levica« lažna – ker se je pretvarjala, da je nekaj drugega, kar je v resnici – in odtujena od nacionalne skupnosti. Na podlagi desničarske interpretacije je bila levica »lažna« zaradi preteklosti njenih članov, pri čemer javno izražena prepričanja njenih članov niso mogla odtehtati moralne teže njihovih preteklih dejanj. Desničarska subkultura je svojo politično identiteto v razmerju do nasprotne strani konstruirala tako, da je izpostavljala večjo »čistost« svojega antikomunizma, saj ni bil kompromitiran s preteklo zapuščino marksističnega revizionizma. To, da so bili marginalizirani iz političnega procesa, ki je pripeljal do strmoglavljenja komunizma, je do skrajnosti povečalo njihovo politično »voljo po distinkciji«, ki se je iztekla v nasprotovanje političnemu ustroju, ki se je rodil iz prvih pol-demokratičnih volitev. Njihova moč se je krepila vzporedno s porastom razočaranja nad posledicami tranzicije; kmalu so postali glasniki »ponižanih in razžaljenih«, zagovorniki pristnih interesov naroda proti predstavnikom nacionalno in moralno brezbrizne elite, kompromitirane s preteklostjo.

Gledano v celoti sta bili naraciji o tranziciji, njuni implicitni politični taksonomiji in njuna ukoreninjenost v kolektivnem spominu obeh disidentskih subkultur odločujoči dejavniki, ki nam pomagata razumeti, zakaj se politično polje, ki se je rodilo iz disidentske tradicije, ni oblikovalo v skladu z »agonistično logiko«, kjer se politični akterji pripoznajo kot legitimni nasprotniki, temveč je prišlo do polarizacije stališč v skladu z logiko političnega antagonizma, usmerjenega v moralno izključevanje nasprotnika. Ali povedano drugače, zakaj se je politični imaginarij postkomunistične Poljske strukturiral v skladu z logiko kulturnega boja. ●

Prevod: Luka Lisjak Gabrijelčič

Kulturno bojna prilastitev politike

O avtizmu spomina in identitete na Madžarskem

Ferenc Laczó

Na začetku letošnjega leta je Jan-Werner Müller, politolog in zgodovinar politične misli, pozval k takojšnji ustanovitvi posebne Köbenhavnske komisije, ki bi nadzirala in varovala liberalno-demokratske standarde v Evropi (glej njegovo knjigo *Wo Europa endet. Ungarn, Brüssel und das Schicksal der liberalen Demokratie*, Berlin, 2013). Na podlagi stanja na Madžarskem in v manjši meri tudi v Romuniji je Müller opozoril, da politični trendi še posebej v teh dveh članicah Unije uhajajo iz vajeti ter ogrožajo jasno določene in veljavne standarde liberalne demokracije.

Z isto mero zaskrbljenosti Müller ugotavlja, da se trenutna mednarodna debata o spremembah v teh političnih sistemih ukvarja zlasti z nepremostljivimi vprašanji kulturnih vrednot in preferenc, kar nedvomno ustreza interesom lokalnih nosilcev moči. Po njegovi diagnozi so se članice Evropske unije znašle na nasprotnih bregovih ne le zaradi ekonomskih dejavnikov v času najhujše krize, kar jo pomni živi evropski spomin, temveč tudi po zaslugi brezplodnih kulturalističnih debat, ki obvladujejo velik del političnih razprav po vsej celini. Ta razvoj pelje k nevarni ošibitvi javne razprave: odpira se možnost odnosa od liberalne demokracije in racionalne diskusije o institucionalnih ureditvah.

Izraziti zasuk na desno je očitno vzbudil veliko zanimanja za politično dogajanje na Madžarskem. Jan-Werner Müller je zgolj eden, čeprav nedvomno eden ključnih, intelektualnih primerov, ki kažejo, da država počasi postaja razlog za resno zaskrbljenost mednarodne javnosti. Mnogi komentatorji so ob različnih kontroverznih dogodkih v zadnjih letih izrazili zaskrbljenost o prihodnosti madžarske liberalne demokracije. Največ glasov je bilo slišati iz Nemčije, največje in trenutno tudi očitno najvplivnejše države članice. Čeprav so se nekatera medijska poročila posvetila tudi institucionalni transformaciji v državi in kadrovskim menjavam, ki so jo spremljale, je bila nemška javnost najbolj občutljiva prav na kulturno-politične probleme, kot so krepitev madžarskega nacionalizma in očitna obuditev antisemitizma.

Domači in tuji kritiki madžarske desnice večinoma izpostavljajo zgodovinske analogije, zlasti tiste z obdobjem med obema vojnama, in kontinuitete njenega etnopolističnega diskurza. Osredotočanje na te vidike se pogosto konča z ugotovitvijo, da desna sredina, kljub temu, da zaseda velik del političnega centra, želi ugajati tudi skrajno desničarskim subkulturam. *Mainstream* razprave se zato mnogo redkeje ukvarjajo z načinom političnega delovanja madžarske desnice in njenimi ideali družbenih razmerij. Zdi se, da spomin in identiteta nista le v središču zanimanja madžarske desnice, temveč tudi marsikaterga izmed njenih kritikov. Kot je pronicljivo opazil Jan-Werner



Večkrat je že bilo izpostavljeno, da politična osredotočenost na kulturne probleme vodi v brezplodne polemike, saj kulturne preference pač ne morejo biti predmet pogajanj; vendar se najverjetneje šele začenjamo soočati z resničnimi posledicami dejstva, da smo vstopili v dobo kulture, identitete in spomina.

Müller, imajo od tega dejansko največ koristi kulturnobojniki, denimo Viktor Orbán, ki sicer izgublja bitke za mednarodno podporo, vendar si prav s pomočjo logike politično-kulturne polarizacije krepi svojo oblast doma.

Od družbe h kulturi

Po moji oceni je ena najbolj dramatičnih sprememb, ki so zažnamovale politično dogajanje zadnjih nekaj desetletij, ravno premik od družbe h kulturi. Družba je bila pojmovana kot integriran sistem, ki ga lahko strokovnjaki razumejo in izboljšujejo na racionalen način. Pojemovna centralnost družbe je dajala prednost disciplinam, kot sta sociologija in ekonomija, ter problemom, kot sta revščina in razvoj. Politični imaginarij, povezan s temi problemi, je vključeval racionalno razpravo in pogajanja, ambicijo socialne pravičnosti in enakosti ter vladavino stroke in kvantitete.

Vzpon družboslovja, značilen za dvajseto stoletje, in njegovo obvladovanje političnega jezika pa sta bila nedavno postavljena pod vprašaj. Ta obrat se je zgodil v imenu kulturnih posebnosti, tradicionalnih verovanj in edinstvenih zgodovinskih usod, botrovala pa mu je tudi izjemna popularizacija pojmov, kot sta spomin in identiteta. Konec dobe ideologij, ki je nastopil skupaj s padcem komunizma, in sočasni propad moderne leve sta nedvomno tesno povezana s to spremembo političnih zanimanj. Večkrat je že bilo izpostavljeno, da politična osredotočenost na kulturne probleme vodi v brezplodne polemike, saj kulturne preference pač ne morejo biti predmet pogajanj; vendar se najverjetneje šele začenjamo soočati z resničnimi posledicami dejstva, da smo vstopili v dobo kulture, identitete in spomina.

V nadaljevanju bom zagovarjal tezo, da nam trenutni madžarski politični *malaise* kaže, kakšne so lahko radikalne posledice tega veliko širšega trenda. Pokaže nam, do kod lahko pripeljejo diskurzi spomina in identitete, ko preglasijo bolj kritične oblike zgodovinske zavesti in predružačijo politične diskusije. Svoj argument bom osnoval na predpostavki, da zgodovinska zavest nima le te vloge, da zagotavlja interpretacijo preteklosti, temveč nam nudi tudi orientacijo v sedanosti in vizijo priho-

dnosti. Potemtakem bom zagovarjal tezo, da obstaja močna povezava med oblikami zgodovinskega samorazumevanja in politike. Poskušal pa bom načeti vprašanje, kaj se zgodi, ko razvoj kritične zgodovinske zavesti nadomestimo s subjektivističnim diskurzom spomina in identitete, ki je osredotočen na potrebe sedanosti.

Liberalna kultura devetdesetih in kasnejša reakcija

Če hočemo razumeti trenutno situacijo na Madžarskem, moramo izvesti kratko vajo iz historizacije. Po padcu komunističnih režimov in koncu hladne vojne se je zdelo, da liberalni konsenz ni prevladal zgolj v zahodnem svetu kot celoti, temveč tudi v nastajajočih demokracijah na njegovem pragu. To še ne pomeni, da so liberalci v vzhodnjem delu srednje Evrope dosegli dominantno politično pozicijo, pač pa so krojili obliko političnih razprav in horizont pričakovanj uspešneje od vseh drugih politično-ideoloških sil. Vodilni člani madžarske demokratične opozicije iz osemdesetih let so v prelomnih letih 1989–1990 nastopili kot ključni misleci in politiki, poleg tega pa so bili znani po visokem intelektualnem nivoju in širokih mednarodnih obzorjih: liberalizem je lahko tako užil trenutek intelektualne prevlade.

Tedaj se je zdelo, da lahko kljub novim oblikam diktatorstva in velikim človeškim katastrofam, ki so zaznamovale kratko dvajseto stoletje, zgodovino skoraj brezhibno interpretiramo in prepričljivo pojasnimo skozi liberalno optiko. Prav zato, ker so liberalci poudarjali, da je bila polpretekla zgodovina zaznamovana z antiliberalnimi skrajnostmi, so lahko trdili, da imajo prav oni privilegirano pozicijo, iz katere lahko črpajo nauke, ki izvirajo iz nje. Sklicevali so se lahko na nove oblike diktatorstva, da bi pokazali, kam vodijo demokratične ambicije brez institucionalnih varovalk liberalizma. Na kratko: totalitarizem jim je sprva služil kot protipojem, ki jim je pomagal legitimirati liberalno demokracijo, omejevati politično voljo in decentralizirati politično življenje. Zgodovinska zavest naj bi pri tem igrala tako kritično kot konstruktivno vlogo.

Kljub svojemu momentu intelektualne prevlade pa se je naposled izkazalo, da madžarski liberalci ne zmorejo predružačiti

historične kulture v državi. V vzratnem pogledu lahko navedemo več razlogov, s katerimi lahko pojasnimo njihov nekoliko nenavaden poraz. Prvič, kot trdi zgodovinar Zoltán Gábor Szűcs v svoji vplivni študiji o političnih jezikih tega obdobja, so liberalci prej kot historičnim diskurzom zaupali družboslovnim disciplinam, denimo sociologiji ali ekonomiji (glej knjigo *Az antalli pillanat*, slov. *Antallovski moment*, Budimpešta, 2010). Madžarsko zgodovino so pogosto obravnavali kot eminentno konzervativno, celo nacionalistično področje, njenim političnim rabam in zlorabam pa so večinoma kvečjemu nasprotovali, namesto da bi poskušali razviti ter institucionalizirati metode gojenja kritične historične zavesti.

Drugič, veliko vodilnih postdisidentskih liberalcev je imelo zapleteno in deloma tudi kontroverzno osebno zgodovino. Mnogi izmed njih so prihajali iz asimiliranih družin judovskega porekla, kjer sta v desetletjih po vojni vladala nekakšna tabuizacija in celo travmatizacija, drugi pa so v preteklosti pripadali izrazito marksističnim usmeritvam. János Kis, glavni strateg demokratične opozicije v osemdesetih letih in vodja liberalne stranke neposredno po spremembah leta 1989, je v pred tem napisal najbrž najbolj sofisticirano marksistično revizionistično razpravo o sovjetskem tipu družbe (glej zlasti delo, ki ga je pod psevdonimom napisal z Györgyem Bencejem: Marc Rakovski, *Towards an Eastern Marxism*, London, 1978). Vrh tega so mnogi medsebojni spori in nasprotovanja, ki so nastala v disidentskih časih, številne liberalce odvrnili od javnih poglabljanj v nedavno preteklost. Nič bolj jih ni zanimalo ustvarjanje heroičnih portretov lastne zgodovinske vloge, ki bi nujno vključevali kontrast med lastnim pogumom in drobnimi kompromisi, ki jih je pač sklepala večina drugih ljudi.

Ti dejavniki so naposled pripeljali do nenavadnega rezultata: kljub vsemu simbolnemu kapitalu, ki bi ga lahko vnovčili, niso liberalci kanonizirali niti svoje disidentske preteklosti. Dober primer tega trenda nam nudi kariera Gáborja Demszkyja in način, kako madžarska javnost trenutno gleda nanjo. Demszky ni bil zgolj eden vodilnih aktivistov demokratične opozicije v osemdesetih letih, temveč je po političnih spremembah dve desetletji služil tudi kot župan Budimpešte. Zdaj je že dve leti brez političnega mandata in je pravkar objavil knjigo s svojo verzijo dogodkov (*Elveszített szabadság*, slov. *Zapravljena svo-*

boda, Budimpešta 2012), vendar ni očitno nihče zainteresiran, da bi o njem napisal manj pristransko biografijo.

Nenazadnje pa je treba dodati, da so v času postkomunistične demokracije liberalci hitro prepoznali neko globljo obliko protidemokratične kulture, vendar tokrat na desnici. Miklós Szabó, vodilni politično aktivni liberalni zgodovinar tega obdobja, je bil prepričan antikomunist, a je vseeno poudarjal, da lahko še nevarnejše pojmovanje zgodovine najdemo na desnici, saj so desničarji le redko pripravljeni priznati, da je Madžarska zašla s poti modernega političnega razvoja že pred povojnim časom. Na podlagi takšnega razumevanja so postdisidentski liberalci ostreje kot institucionalne in osebne kontinuitete med komunističnimi in postkomunističnimi časi kritizirali madžarski nacionalizem.

Čeprav je bila diagnoza o relativni zmernosti leve in potencialni radikalizaciji desnice v postkomunističnih časih morda bila povsem pravilna, so se politični sklepi, ki so jih liberalci povlekli iz nje, izkazali za strateško napako. Kmalu so namreč vstopili v koalicio s postkomunistično Madžarsko socialistično stranko, kar ni le onemogočilo njihovih poskusov soočenja s polpreteklo zgodovino, temveč je njihov odnos do zgodovinskih vprašanj prikazalo v precej hinavski luči. Zaradi povezanosti teh dejavnikov so zapravili edinstveno priložnost za vzpostavitev kritične zgodovinske zavesti v postkomunistični Madžarski.

Zavezništvo med postkomunisti in postdisidentskimi liberalci pa je desnici ponudilo priložnost, da prične z novim, identitetnim programom, usmerjenim hkrati proti postkomunizmu in liberalizmu. V zgodnjih devetdesetih sta na madžarski desnici teknovala nacionalni liberalizem in etnični populizem, v zponom Fidesza¹ v drugi polovici devetdesetih pa se je rodila neka nova, aktivistična koncepcija konzervativne politike. Ta konzervativna politika je gojila močen občutek za identiteto, nagovarjala je ljudi, ki naj bi zagotavljali nacionalno kontinuiteto (v prvi vrsti aktivne člane okrepljenih srednjih slojev), nasproti njim pa je postavljala razsvetljeno reformistično tradicijo, ki jo je, v njihovi politični perspektivi, predstavljala neugledna koalicija med internacionalističnimi elitami in šibkejšimi segmenti družbe. Fidesz je svoje moči vlagal tudi v spominsko-politično revolucijo, ki je temeljila na naraciji o nacionalnih trpljenju in

¹ Fidesz, s polnim imenom *Fidesz – Magyar Polgári Szövetség* (Madžarska občanska zveza) je desničarska stranka, ustanovljena leta 1988 kot Zveza mladih demokratov (*Fiatal Demokraták Szövetsége*). Sprva je zagovarjala liberalno ideologijo in bila do leta 2000 članica Liberalne internacionale, a se je kasneje spremenila v glavno konzervativno silo na Madžarskem. Od ustanovitve jo vodi Viktor Orbán, trenutni madžarski premier (op. ur.).

žrtvah. Ofenziva politike spomina je izoblikovala zlasti identiteto mlajših generacij, zato so jo lahko kasneje uporabili v političnih bojih proti postkomunistični levici.

Madžarski kulturni boj zgodnjega enaindvajsetega stoletja se je rodil iz polarizirane recepcije tega konzervativnega političnega aktivizma. Eno izmed posledic lahko vidimo v dejstvu, da delitev na levo in desno ni več utemeljena prvenstveno na razlikah v političnih programih in še toliko manj na družbeno-ekonomskih stališčih, temveč predvsem na rabi različnih kulturnih označevalov. Namesto skupnih refleksij ter argumentiranih debat so v madžarski javni sferi pričele prevladovati tekmujoče identifikacije.

Premik na desno

Liberalni politični trend devetdesetih, kot smo ga opisali zgoraj, je spremenil smer in politično nihalo se je zazibalo na desno. Prvo desetletje enaindvajsetega stoletja je konzervativnim strankarskim formacijam prineslo val uspehov. Države vzhodnega dela srednje Evrope, kot sta denimo Poljska in Madžarska, ponujajo verjetno izrazite primere splošnega evropskega obrata na desno. Ker je med neuspešnimi mandati postkomunistična levica izgubila velik del svoje popularnosti, nove leve stranke pa se niso niti približale podobnim volilnim rezultatom, je desni sredini v obeh omenjenih državah uspelo zavzeti politični center. Ena izmed posledic tega trenda je tudi dejstvo, da je dominantna pozicija desne sredine približno v enaki meri ogrožena s strani sil na njeni desni, kot s strani celotne leve. Zaton postkomunističnih strank je delno pogojen s starostjo, saj njihovo vodstvo in volilna baza preprosto ne predstavljajo več srednje generacije. Njihovemu zatonu na Madžarskem je botrovala tudi izguba kredibilnosti teleološkega pogleda na zgodovino, ki je temeljil na pojmih modernizacije in evropeizacije. Projekta »pridružitve Zahodu« ter »evropske integracije« sta bila prežeta z idejo napredka: zato sta tako rekoč nujno izgubila zaupanje med ljudmi, ko se je institucionalna integracija uresničila, obljubljenih pridobitev pa ni bilo. Ta kriza normativnega horizonta prihodnosti je služila kot odskočna deska za konzervativno misel.

Vzhodni del srednje Evrope je v tem času izkusil obdobje ekonomskega približevanja Zahodu, ne da bi ga dejansko dosegel. Države in državljani tega dela Evrope so pridobili nominalno enakopraven status znotraj Unije, toda neenakosti so ostale. V teh razmerah so nastale frustracije in občutek resentimenta, ki jih moramo nedvomno podvreči kritiki, hkrati pa ne sme-

mo pozabiti na družbeno-ekonomske okoliščine vzpona nacionalizma. Ker je po vstopu v Evropsko unijo Poljska še naprej uživala gospodarsko rast in med vodilnimi evropskimi silami celo pričela uživati ugled enakovrednega partnerja, lahko Madžarsko vzamemo kot boljši primer razočaranja ter izdanih upov – čeprav trenutno razočaranje nad evropsko ureditvijo ni omejeno na nove države članice.

V tem času je prišlo do uspešne redefinicije ideoloških temeljev konzervativizma. Novi madžarski konzervativci so artikularili kritičen pogled na modernost, osnovan na religiji, zdravem razumu in zmernosti, ter kritičen pristop k intelektualni ter ideološki politiki, utemeljen na pragmatizmu in priznanju zmotljivosti; vrh tega jim je uspelo predstaviti komunistični režim kot grozljivi rezultat heretične *hubris*, značilne za modernega človeka. Vse kaže, da je novi konzervativni pogled na moderno evropsko zgodovino utemeljen na izpostavljanju intimne vezi med jakobinstvom in boljševismom. Ideja, da boljševisem nadaljuje projekt Francoske revolucije, je sprva služila njegovi legitimaciji na levici. Zdaj pa je logika argumenta obrnjena na glavo: diskreditacija komunističnega projekta pomeni tudi diskreditacijo Francoske revolucije. Z drugimi besedami, če so se liberalci hoteli vrniti v obdobje 1789–91 in obsojali, kar je sledilo, so konzervativci ponudili odkrito negativno oceno celotnega revolucionarnega procesa, iz katerega je rodila politična modernost. Za madžarsko desnico je protirevolucionarni konzervativizem postal vsaj tolikšen vir navdiha kot liberalnejše kritike revolucionarne politike Burkovskega kova.

Politika spomina in identitete

Nova popularnost diskusij o spominu in identiteti ter širši premiki v interpretaciji evropske zgodovine dvajsetega stoletja so prav tako okrepili konzervativno agendo. V preteklosti je v zahodni Evropi vladal antifašistični konsenz, ki se ni pretirano oziral na diktatorske rabe antifašistične mobilizacije pod vladavino komunizma. Včasih so se omenjale podobnosti med fašističnimi in komunističnimi režimi, vendar je občutek za evropsko ravnovesje v veliki meri normaliziral odnose s komunističnimi državami. V obdobju vročega miru v Evropi hladnovojni bojevniki niso bili več ključni zgodovinski akterji. Zločinom sil osi v drugi svetovni vojni pa je bila namenjena neprimerno večja pozornost kot hudodelstvom stalinizma. Postopen premik težišča evropske zgodovine proti vzhodu je pripomogel k ošibitvi te interpretacijske situacije. Če simbolni center kontinenta ni bil postavljen v majhen, vendar vplivni

zahodnonemški Bonn, ki na podlagi hvalevrednih in samokritičnih zadržkov ni bil pripravljen priznati vzporednic med nacizmom in stalinizom, temveč nekam na vzhodna območja predvojne Poljske, potem je bila teorija o dveh očitno primerljivih (»totalitarnih«) režimih precej bolj smiselna. Če se pomaknemo še dlje, proti Baltiku, kjer nacionalne elite po skoraj polstoletni vladavine tuje ideološke diktature niso pokazale pretiranih samokritičnih vzgibov – kar je zelo problematično, vendar nepresenetljivo –, potem se ne smemo čuditi, da se je v tej regiji kot ključno interpretacijsko sredstvo nedavne zgodovine uveljavil antitotalitarizem, osredotočen na izkušnjo komunizma. Znotraj tega širšega konteksta antikomunizma vzhodnega dela srednje Evrope, osnovanega na pojmih spomina in identitete, ima madžarska zgodba mnogo posebnosti. Omeniti velja zlasti dejstvo, da je komunistični režim sicer nasilno preobrazil široke segmente družbe in v mnogih pogledih izvajal hujšo diktaturo kot predhodni, desničarski režim; toda slednji je med drugo svetovno vojno vendarle zakrivil veliko hujše zločine. Čeprav je velika večina madžarskih Judov umrla šele v nemških tovarnah smrti, so bili za večino korakov, ki so vodili do dokončnega uničenja judovske populacije krivi madžarski storilci, čeprav niso neposredno sodelovali pri zadnji stopnji genocida. Med drugim so bili odgovorni za postopno radikalizacijo izključevanja in družbeno-ekonomske diskriminacije Judov, njihovo geotizacijo, deportacije in številne poboje. Ni mogoče zanikati dejstva, da so lokalni akterji pogosto z osupljivim navdušenjem sodelovali v genocidu in da je njihova soodgovornost zanj očitna. Pri svojem početju so sledili vzorcem delovanja, ki so se vzpostavili tudi drugje po okupiranem ozemlju vzhodne in srednje Evrope: nacionalne in transnacionalne elemente madžarskega holokavsta je skoraj nemogoče razločiti. Malo znano dejstvo je, da je bila vsaka tretja žrtev Auschwitzta madžarski Jud.

Ironična posledica teh dejstev se kaže v tem, da je kljub svojemu nacionalizmu madžarska desnica vse bolj zainteresirana za internacionalizacijo razprave o dvajsetem stoletju. Navsezadnje lahko zločine komunizma na Madžarskem obsodimo na isti način kot hudodelstva desnice le, če razširimo okvir primerjave. In dejansko se komunistični zločini pogosto omenjajo kot mednarodni fenomen: zločini iz Stalínove Sovjetske zveze so brez večjih ovir integrirani v madžarske prakse spominjanja. Na določenih vplivnih območjih vzhodnega dela srednje Evrope se je razvil močan interes, da bi lokalno zgodovino prikazali kot ključno za razumevanje evropske izkušnje dvajsetega

S pomočjo ključnih pojmov spomina in identitete je pričela politična logika tekmovanja obvladovati tudi kulturno sfero, obenem pa je sama politična razprava vse bolj opredeljena s kulturnimi vprašanji različnih vrednot in preferenc.

stoletja. Ta namera pogosto vključuje poudarjanje deloma sočasnih, deloma zaporednih totalitarizmov. Nacizem in komunizem sta tako predstavljena kot zlobna dvojčka, vzhodni del srednje Evrope pa kot žrtev najhudobnejših imperialističnih načrtov. Nekoliko polemično bi lahko dejali, da je evropska integracija vzhodnega dela srednje Evrope in sočasna težnja po minimalnem regionalnem soglasju privedla do razširjene perspektive, ki si jo je želela madžarska desnica.

Vrnitev totalitarizma kot ključnega konzervativnega pojma ter prenašanje izenačevanje različnih zločinov se torej vzajemno podpira z negativno teleologijo moderne zgodovine s komunizmom v svojem središču. Znotraj tega širšega konteksta, ki ga opredeljuje zlasti antitotalitarizem, osredotočen na komunizem, se tudi madžarski konzervativci pogosto sklicujejo tudi na holokavst, pri čemer ne poskušajo neposredno izzvati njegove spominske recepcije. Starejši desničarji so holokavst večinoma ignorirali, novi konzervativci pa njegovo zgodovino in spomin raje prilagodijo in podredijo.

Na koncu naj poudarimo, da se je vzpon novih oblik konzervativnega antikomunizma odvijal vzporedno z evropskimi integracijami, pri čemer je kritična zgodovinska zavest ostajala na obrobju. V devetdesetih letih je soočanje z grozotami polpretekla zgodovine vodilo do liberalnodemokratskih zaključkov, danes pa se isti proces večinoma izteče v nazadnjaške politično-kulturne diskurze spomina in identitete. Še več, s pomočjo ključnih pojmov spomina in identitete je pričela politična logika tekmovanja obvladovati tudi kulturno sfero, obenem pa je sama politična razprava vse bolj opredeljena s kulturnimi vprašanji različnih vrednot in preferenc. Madžarski kulturni boj, ki se odvija v imenu avtističnih koncepcij spomina in identitete, se je tako polastil politike. Naloga bližnje prihodnosti je, da se javno razpravo osvobodi izpod tiranije. ●

Prevod: Aljoša Kravanja

Španski nacionalizem in spopad med identitetami v sodobni Španiji: Valencijski primer

Francesc Viadel

Videz vara. V Španiji nič ni tako, kot zglada. Slabo obveščeni opazovalec bi utegnil misliti, da gre za državo, ki je svoja pereča narodnostna vprašanja spretno rešila z reorganizacijo države v avtonomne regionalne oblasti. Gre za znamenito »državo avtonomij« (Estado de las Autonomías), zasnovano z ustavo iz leta 1978, ki je bila sprejeta po »vzorni« tranziciji iz Francove diktature v ustavno monarhijo.

Toda sistem v resnici ne ponuja več od administrativne decentralizacije, zaradi katere po drugi strani večkrat prihaja do sporov s centralno vlado glede vprašanj pristojnosti. Pri tem velja opozoriti na dejstvo, da naj bi avtonomne dežele – oblikovane na podlagi modela, preizkušene v Baskiji in Kataloniji pred in med državljansko vojno 1936–1939 na območjih pod republikanskim nadzorom – nastale predvsem kot odgovor na zahteve Kataloncev in Baskov; nazadnje pa so jih zaradi želje po posnemanju in obstoja »drugih« nacionalnih in regionalnih vprašanj (Galicija, Valencijska dežela, Navarra, Balearski in Kanarski otoki, Andaluzija) vzpostavili na celotnem španskem ozemlju. To je na nek način služilo kot jasno opozorilo, da nima nihče izključne pravice do priznanja lastne edinstvenosti, še manj pa do privilegijev, ki izvirajo iz nje. Tako je prišlo do ureditve, ki jo danes označujemo z nekoliko ironičnim izrazom *café para todos*¹, v kateri imajo status avtonomnih dežel tudi regije, ki k temu niso nikoli stremele – npr. La Rioja, Kastilja-La Mancha ali Madrid.

V tem trenutku, ko smo priča katalonskemu prizadevanju za odcepitev, se zdi, da je zdajšnji model tik pred tem, da se razleti. Mnogi menijo, da so za hudo ekonomsko krizo v Španiji poleg bank, korupcije in evra krive tudi avtonomne dežele. V takšnih okoliščinah uradne ankete kažejo, da ponovno centralizacijo podpira vse več vprašanih, hkrati z zaskrbljujočo rastjo

nezaupanja v politični razred in večanjem ugleda oboroženih in varnostnih sil. Danes bi skoraj četrtina Špancev ukinila avtonomne dežele; v Madridu, obeh Kastiljah in v Aragoniji ta številka presega 50 odstotkov. Drugod, npr. v Valencijski deželi, sta resnost krize in slabo upravljanje z javnimi sredstvi pripeljali do močnega upada zaupanja v regionalno avtonomijo, čeprav bi ljudje le s težavo sprejeli njeno ukinitvev.

Kakorkoli že, previd zglede ozemeljske ureditve ob pomoči mitov – na primer mita o pošteni in mirni politični tranziciji – vse prepogosto prikriva katastrofalno raven španske demokracije ter pojave, kot sta obstoj zastarelega konservativnega bloka z velikanskim vplivom ali hegemonija španskega nacionalizma z očitnimi rasističnimi elementi, ki je služil, skupaj z najbolj fanatičnim katolicizmom, kot hrbtnica frankističnega režima. Naloga kovačev španske identitete je bila najprej zaupana zgodovinarjem in geografom 19. stoletja. Kot je izpostavil zgodovinar Juan Sisinio Pérez Garzón, je zgodovina imela nalogo, da pokaže, da je organiziranost človeštva po posameznih nacionalnih državah neizogiben cilj celotnega historičnega procesa. V Španiji je ob tem potekala mistifikacija vseh dogodkov, za katere je veljalo, da so prispevali k enotnosti v boju proti sredobežnim silam. Poleg tega je centralizem Kastiljskemu kraljestvu dodelil vlogo organizatorja španske države. Za Sisinija je vizija enotnosti prostora in zgodovine pomenila »deteritorializacijo« drugih možnih političnih in ozemeljskih stvarnosti v Španiji. Kljub vsemu pa so naporji po vsiljenju skupne identitete doživeli odpor obrobni nacionalizmov, ki so bili veliko bolj moderni, demokratični, vključujoči in proevropski kot španski nacionalizem.

¹ Španci uporabljajo besedno zvezo *café para todos*, ki dobesedno pomeni »kava za vsakogar« za rešitev, ki naj bi bila po meri vsem, a ne ustreza nikomur. Ta in vse nadaljnje opombe so prevajalske.



Težavna večjezičnost

V Španiji se poleg španščine govorijo še drugi jeziki; nekateri od teh so globoko zakoreninjeni v svojem družbenem okolju, uživajo precejšen ugled in imajo živahno literarno produkcijo. Slednja je pogosto bolj znana in pripoznana na tujem kot v Španiji: za nešpanske jezike se namreč ne pričakuje, da bi obstajali izven svojih tradicionalnih območij. To pomanjkanje zanimanja, če ne celo zaničevanje ali sovražnost kastiljske Španije do ostalih jezikovnih stvarnosti, je v nasprotju z večjezično realnostjo države. Poleg španščine se v Španiji namreč govori tri pomembne »regionalne« jezike, ki so v resnici nacionalni: katalonski, galicijski in baskovski. Poleg tega obstaja še šest manjšinskih jezikov oziroma jezikovnih variant, ki se razlikujejo od kastiljske španščine. Če dodamo še, da ima tretjina državljanov za materinščino enega od nešpanskih jezikov in da več kot štirideset odstotkov prebivalstva živi na uradno dvojezičnih območjih, nam postane jasno, da podoba Španije kot jezikovno homogene države zdaleč ne ustreza realnosti. Španski nacionalizem je, tako kot drugi evropski nacionalizmi, ki so privedli do močnih držav, skozi zgodovino poskušal vzpostaviti nadvlado nad manjšinskimi jeziki. S pravnimi in upravnimi ukrepi jih je poskušal izriniti iz kulturnega podro-

čja in včasih celo prepovedal njihovo rabo v javnosti. Pomembni sociolingvisti so dobro opisali postopke, ki so spremljali to strategijo uniformiranja in lingvistične substitucije, ki je bila še posebno silovita v katalonskem primeru. Njen končni cilj je bila nadvlada ene kulture nad »drugo«, ki so jo imeli za manjvredno, da bi se tako izognili nevarnosti »razkosanja Španije«, enemu tradicionalnih klišejev španske desnice, ki pa ga sprejema, to moramo povedati, tudi velik del prevladujoče levece. Največji izmed »ostalnih španskih jezikov« (kakor jih imenuje ustava) je katalonščina, ki jo govori več kot devet milijonov prebivalcev v Kataloniji, Valencijski deželi, na Balearskih otokih, v vzhodni Aragoniji in v nekaterih vaseh v Murciji. Poleg tega govorijo katalonsko še v Andori, v določenih predelih južne Francije ter v sardinskem mestecu Alghero (kat. L'Alguer). Pretežno katalonsko govoreča območja Španije imajo skoraj petnajst milijonov prebivalcev, kar je več kot tretjina celotnega prebivalstva države. Zato ne preseneča, da je španski nacionalizem od vsega začetka v katalonščini videl glavno grožnjo svoji težnji po homogenizaciji. Z gospodarsko krizo in obuditvijo napetosti med Katalonijo in Španijo so na površje spet priplavala patriotska čustva in pozivi k enotnosti. Šolstvo – kjer so v osemdesetih letih ponovno uvedli učenje katalonščine in

v katalonščini – je tako postalo ena od glavnih tarč napadov; obtožujejo ga, da je glavni krivec za občutek odtujenosti Kataloncev od skupne nacije. Ob tem se kajpak pozablja, da se tovrstni občutek ni pojavil med prebivalci Valencijske dežele in Balearov, območij, kjer so v šolski sistem prav tako vpeljali katalonski jezik, čeprav v manjšem obsegu.

Že nekaj let velik del medijev poziva k zaščiti pravic špansko govorečih, ki jim jih domnevno kratijo govorniki katalonščine; prav tako so tarča napadov tudi politike, ki spodbujajo družbeno rabo katalonščine, in sicer v imenu »enosmerne« dvojjezičnosti (v Kataloniji, še manj pa v drugih katalonsko govorečih območjih, ni namreč praktično nikogar, ki bi govoril samo katalonščino). Pod vplivom protikatalonskega populizma sta avtonomni vladi v Valencii in na Balearih, v rokah konservativne Ljudske stranke (*Partido Popular – PP*), začeli spodbujati nove jezikovne politike, ki težijo k zmanjševanju vloge pouka v katalonščini, kot se je že pred časom zgodilo z galicijsčino. Hkrati pa centralna vlada poskuša odpraviti status katalonščine kot edinega učnega jezika v Kataloniji, pod že prej omenjeno pretvezo zagotavljanja pravic špansko govorečih. Ob tem jih sploh ne zanima, da je v letu 2012 samo 17 družin v vsej Kataloniji zaprosilo za poučevanje svojih otrok v španščini – v šolski populaciji, ki šteje kar 748.000 učencev. Prav tako jih ne zanima, da v sedanjem sistemu ne obstaja niti en sam otrok, ki ne bi po zaključku šolanja obvladal obeh jezikov, španščine in katalonščine, ali dejstvo, da katalonski učenci pri predmetu španski jezik in književnost dosegajo boljše rezultate od vsedržavnega povprečja. Paradoksalno – ali morda niti ne – se zaradi pomanjkanja politične volje pri deželnih oblasteh kar 126.000 učencev Valencijske dežele ni moglo šolati v valencijanščini oz. katalonščini.

V Aragoniji, kjer se je sistematično kršenje jezikovnih pravic katalonsko govoreče manjšine nadaljevalo skozi celotno demokratsko obdobje,² je nova deželna vlada Ljudske stranke (PP) izničila nekatere pozitivne ukrepe prejšnje levosredinske vlade. Novi zakon o rabi regionalnih jezikov, sprejet maja letos, je katalonščino prekrstil v »aragonski jezik vzhodnega obmo-

čja« (*Lengua Aragonesa Propia del Área Oriental* ali s kratico LAPAO, ki se po zanimivem naključju ujema z imenom nekega južnokitajskega narečja), medtem ko se aragonščina³ po novem uradno imenuje »aragonski jezik pirenejskega in predpirenejskega območja« (*Lengua Aragonesa propia de las Áreas Pirenaica y Prepirenaica*, LAPAPYC). Če si sposodimo besede profesorja romanske filologije na Goethejevi univerzi v Frankfurtu, Tila Stegmanna, taka dejanja Španijo spreminjajo v edinstven primer v Evropi, kar se tiče nespoštovanja manjšinskih jezikov. Aragonski primer ne kaže le na splošno nezaupanje do polnopravnega sprejemanja nešpanskih jezikov, temveč tudi na strah pred domnevnim katalonskim ekspanzionizmom. Rojstvo LAPAO-a (pa tudi LAPAPYC-a), otroka aragonske Ljudske stranke, ki je sprožilo vrsto šaljivih komentarjev, je samo ena od mnogih politik, usmerjenih proti vsakršnemu izrazu skupne identitete med katalonskimi govorniki.

Valencijski primer: nacionalizem in spopad identitet

To je, v grobem, širši kontekst valencijskega konflikta. Od sedemdesetih let dalje, pa tudi prej, se soočata dva načina razumevanja identitete lastne dežele, ki sta hkrati dva različna načina, kako se spoprijeti z njeno politično prihodnostjo. Na eni strani so tisti, ki razumejo valencijanstvo, z vsemi njenimi odtenki in posebnostmi, kot del katalonske kulture. Na drugi strani pa tisti, ki to povezavo odločno zanikajo. Ti dve poziciji imata, *grosso modo*, različni politični interpretaciji. Na eni strani je protikatalonstvo, povezano s španskim nacionalizmom in z ideološkim konservativizmom najrazličnejših stopenj. Na drugi so široki napredni krogi, ki menijo, da Valencijance in Katalonce vežeta kultura in jezik, a tudi skupni ekonomski in geostrateški interesi, ki so marsikdaj v nasprotju z interesi centralne države. Zgodovinske in jezikoslovne razprave, ki pogosto nihajo med brezpredmetnostjo in grotesknostjo, zakrivajo veliko zapletenejši problem politične narave. Rečeno enostavno: morebitno zблиžanje med Valencijsko deželo (z njenim nezamisljivim ekonomskim in demografskim potencialom) in Katalonijo bi, ne glede na njeno obliko, utegnilo porušiti

² Med 3 in 4 % prebivalstva Aragonije govori katalonščino kot materni jezik. Naseljeni so v strnjnem pasu vzdolž meje s Katalonijo. V zadnjem desetletju so ponekod uvedli vidno dvojezičnost, vendar se tako v šolstvu kot v javni upravi uporablja izključno španščina.

³ Aragonsščina je romanski jezik, soroden španščini in katalonščini, ki se govori v goratem predelu Aragonije. Nekateri oporekajo njenemu statusu samostojnega jezika in jo imajo za staro, pred-kastiljsko narečje španščine. V srednjem veku se je govorila na celotnem območju Aragonije, južnem delu Navarre ter na nekaterih področjih Valencie in pokrajine La Rioja. V 15. stoletju jo je začela izpodrivati kastiljska španščina. Danes ima le še okoli 30.000, večinoma starejših govorcev, od tega jo le tretjina uporablja v vsakodnevem življenju. UNESCO jo zato uvršča med ogrožene jezike.

Med procesom ustanavljanja avtonomne dežele v prvih letih tranzicije se glavni konflikt ni vrtel okoli njenih pristojnosti, glede katerih je obstajalo precejšnje soglasje. Osrednji spor je izbruhnil med odločanjem o njenih simbolih: zastavi, imenu, himni in poimenovanju njenega drugega uradnega jezika.

ozemeljsko ravnotežje Španije, zgrajeno okoli kastiljske hegemonije. Vsaj tako na zadevo gledajo iz centra, čeprav tega ne priznajo vedno na odprt in nedvoumen način.

Od šestdesetih let je konflikt šel skozi različne faze. Posledice so bile, po mojem mnenju, izjemno hude, saj so poškodovale že tako šibko zdravje demokracije v deželi, ki jo ob prevladi določene reakcionarne miselnosti najedata še korupcije in šibka, komajda pluralna, komunikacijska struktura. V Valencijski deželi se povezanost teh pojavov najočitneje odraža v antiintelektualnem in populističnem protikatalonstvu, ki sloni na nizkonapetostnem terorizmu, in je nazadnje postalo, na žalost, splošno sprejeto.

Joan Fuster in čudež valencijskega nacionalizma

Leta 1962 je Joan Fuster (1922–1992), valencijski intelektualec razsvetljenskih in racionalističnih nagnjenj, v katalonščini objavil knjigo *Mi, Valencijanci (Nosaltres els valencians)*. V tem zgodovinskem eseju je redefiniral tradicionalno podobo Valencijancev, kakor jo je dotlej, z manjšimi razlikami v odtenkih, prikazovalo špansko in regionalno zgodovino: podoba ljudstva s preteklostjo, polno romantičnih mistifikacij, ki je sicer ohranilo avtohtoni značaj, a se dodobra asimiliralo v špansko kulturo in sprejelo idejo Španije. Ta je bila seveda podoba, ki jo je o deželi gojil konservativni buržoazni razred 19. stoletja. Zgodovinar Antoni Furió opominja, da je bil glavni doprinos Fusterjevega eseja, da je *mislil* Valencijsko deželo; da je torej, za razliko od avtorjev izpred državljanske vojne, konstruiral njeno podobo na podlagi razločnega historičnega premisleka. Fuster je menil, da je obstoj Valencijske dežele odvisen od njenega kulturnega in jezikovnega okrevanja; od tega, ali bo kritično pretresla svojo preteklost od trenutka, ko se je pričela oddaljevati od Katalonije. »To, da se imamo za Valencijance, je naš način, da se imamo za Katalonce,« je trdil. Šlo pa mu je tudi – in predvsem – za preseganje ekonomske in politične odvisnosti od Španije; odvisnosti s sledmi kolonializma, ki je Valencijance obsodila na zaostalost in neobstoj. Predlagal je, na kratko, brezpogojno modernizacijo dežele. Šlo je za povsem novo vizijo, ki je trčila s hegemoničnim regionalizmom in nje-

govo težnjo po ohranjanju valencijske marginalizacije znotraj španske države ter njene kulturne podrejenosti španščini. To je pravzaprav pomenilo, da bi bila katalonščina (ki ji v deželi tradicionalno pravijo valencijanščina) sčasoma potisnjena v položaj zgodovinske relikvije, ki bi opravljala zgolj folklorno funkcijo, čeprav je to bil jezik velike večine ljudskih slojev. Fuster je bil prvi, ki se je intelektualno učinkovito zoperstavil tej podružniški miselnosti. Poleg tega je obudil in preoblikoval staro zamisel, ki ni nikoli zamrla: obnovev katalonske nacije, ki naj bi jo tvorila vsa katalonsko govoreča območja srednjeveškega Aragonskega kraljestva. To je bil inovativen predlog, ki svojega mobilizacijskega in travmatičnega potenciala ni izkazal le med Valencijanci; tudi sam katalonski nacionalizem, do tedaj ideološko in čustveno varno zasidran znotraj zgodovinskih in geografskih meja Katalonije, je bil prisiljen k ponovnemu premisleku svojih predpostavk. Nič več ni bilo tako kot prej. Predvojni valencijski nacionalizem, ki je bil politično v manjšini, je izginil z zmago generala Franca. Preživelo je le njegovo konservativno krilo, omejeno na mirno pesniško dejavnost, ki pri oblasteh ni vzbujala nobenih skrbi. Zato je v povojnem obdobju, paradoksalno, katalonska kultura, čeravno provincialna, imela srečnejšo usodo v Valencii kot v Kataloniji, kjer je bila prav zaradi svojih političnih implikacij podvržena hujšemu preganjanju. To je olajšalo preživetje skromne, provincialne valencijske kulture v katalonščini. Znotraj njenega okvira je deloval tudi sam Fuster, dokler ni prekinil z njo in vzpostavil zvezo s katalonskim nacionalizmom v izgnanstvu, ki je bil politično mnogo zrelejši.

Zdelo se je, da pod diktatorskim režimom in v kontekstu vseh pogledih zelo zaostale družbe z močno pošpanjenimi glavnimi urbani središči, ni bilo mogoče storiti ničesar. Čudež valencijskega nacionalizma, če smemo tako reči, se je zgodil v trenutku, ko so se Fusterjeve ideje povezale z nemiro celotne generacije mladih naprednih študentov, poklicanih, da postanejo novi vodilni razred dežele. Iz te generacije se je rodila politika, strogo osredotočena na Valencijsko deželo, regionalna literatura v katalonščini, družbeno angažirani umetnost in glasba, zgodovino: pisje; skratka, celoten intelektualni korpus, nepogrešljiv

za tako zeleno modernizacijo dežele. Valencijski nacionalizem se je, z besedami esejista Adolfa Beltrana, začel dojemati kot nov projekt družbenega sporazuma med socialnimi razredi za skupen demokratični napredek. Po mnenju sociologa Tonija Mollàja je fusterijanski nacionalizem bolj kot doktrinalna opcija deloval kot poenoteno gibanje, ki je zaobjemalo širok spekter raznorodnih političnih, družbenih, kulturnih in progresivnih sil. V Mollàjevih besedah je prišlo do »mirne revolucije«, do rojstva lokalne *inteligence*, kakršne nismo poznali že stoletja dolgo.

Bitka za Valencio: totalni kulturni boj

Konservativni blok, regionalističen *ma non troppo*, nacionalno špansko usmerjen in povezan z diktaturo, se je slabo prilagodil izbruhu tega gibanja, ki je predstavljalo resnično grožnjo njegovemu premoči. Že sam predlog za uveljavitev javne rabe valencijanščine je predstavljal pravcato mino, ki bi utegnila razstreliti staro družbeno in politično stavbo, zgrajeno v senci režima po stoletjih politične odvisnosti in akulturacije (v pomenu, ki ga je pojmu dal T. S. Elliot). Reakcija starega *establishmenta* je bila silovita in je s približevanjem političnih sprememb v Španiji postajala vse bolj surova. Izbruhnil je boj, znan pod imenom *bitka za Valencio*. Šlo je za pravo vojno med dvema različnima načinoma razumevanja valencijanskosti, ki se je odvijala predvsem na kulturnem in simbolnem področju, v kateri pa niso manjkali niti elementi fizičnega nasilja. Joan Fuster je preživel dva bombna atentata z eksplozivom domače izdelave, prav tako tudi jezikoslovec Manuel Sanchis Guarner (1911–1981), ki je kmalu zatem umrl za posledicami srčne kapi.

V sedemdesetih in osemdesetih letih se je protikatalonsko nasilje v imenu španskosti razplamtelo po vsej Valencijski deželi, še zlasti v prestolnici, Valencii. Nihče ni bil aretiran in vedno je obstajal sum, da je pri tem sodelovalo državno podtalje. Poleg Baskije je bila Valencijska dežela tisto območje v Španiji, kjer je tranzicija v demokracijo potekala na najbolj napet in nasilen način. Ozračje v deželi je postalo zadušljivo in protikatalonstvo je postalo magnet za populizem. To ozračje napetosti je spremljalo celoten proces oblikovanja nove avtonomne dežele in pustilo neizbrisen madež na njeni politični kulturi. Še danda-

nes protikatalonski diskurz španske desnice v Valencijski deželi dokaj redno spremljajo epizode nasilja, ki je redko kaznovano. Valencijsko protikatalonstvo (znano tudi kot *blaverizem*, zaradi njegove uporabe *senyere*⁴ s stranskim pasom v modri barvi, ki se ji po katalonsko/valencijsko reče *blava*) je ustvaril lastno različico zgodovinskih dejstev. Za začetek se je zatekel v teorijo zarote, po kateri naj bi obstajalo skrito zavezništvo med marksizmom – ki je po svojem bistvu protišpanski – in katalonsko nacionalno buržoazijo, ki naj bi si želela kolonizirati Valencijsko deželo in Balearske otoke. Politični predlog o združitvi katalonsko govorečih dežel, ki je krožil med določenimi sektorji levice, naj bi dokazoval resničnost teorije. Katalonstvo je, po besedah esejista Vincenta Belle, v predstavah zaprtega malomeščanskega in frankističnega sveta sedemdesetih in osemdesetih let prevzelo diabolične razsežnosti. Pomemben del lokalnega tiska se je spremenil v sredstvo za razširjanje tega protikatalonstva.

Med procesom ustanavljanja avtonomne dežele v prvih letih tranzicije se glavni konflikt ni vrtel okoli njenih pristojnosti, glede katerih je obstajalo precejšnje soglasje. Osrednji spor je izbruhnil med odločanjem o njenih simbolih: zastavi, imenu, himni in poimenovanju njenega drugega uradnega jezika. Razkol se je zgodil okoli dveh antagonističnih simbolnih blokov. Fusterijanski valencijski nacionalizem (oziroma valencijski katalonski nacionalizem) je za označevanje jezika sprejemal dvojno poimenovanje katalonščina/valencijanščina, zagovarjal uporabo *senyere*, zgodovinske zastave Aragonske krone⁵, ki je enaka katalonski, ter imena »Valencijska dežela« za ozemlje – poimenovanje, ki so ga uporabljali valencijski nacionalisti v obdobju druge republike v nasprotju s tradicionalnim imenom »Valencijsko kraljestvo«. Protikatalonstvo je po drugi strani zagovarjalo pojem »valencijanščina« kot edino poimenovanje za jezik, se zavzemalo za prevzete tradicionalnega mestnega prapora Valencie (*senyere* z modrim kronanim trakom) kot simbola za celotno deželo ter zagovarjalo zgodovinsko poimenovanje Valencijsko kraljestvo.

Poudariti je treba, da je fusterijansko gibanje zagovarjalo – in še vedno zagovarja – skupno identiteto med Valencijanci, Ka-

⁴ *Senyera* je tradicionalna zastava dežel nekdanje Aragonske krone. Tvorijo jo štiri rdeče črte na rumeni podlagi. Z manjšimi različicami služi kot deželna zastava Aragonije, Katalonije, Valencie in Balearskih otokov, poleg tega pa se pojavlja še v španskem, andorskem in provansalskem grbu.

⁵ Aragonska krona je zgodovinsko ime za konfederacijo, nastalo z združitvijo Aragonskega kraljestva in Barcelonske grofije v 12. stoletju. Poleg Aragonije in Katalonije je obsegala še kraljestvi Valencio in Majoriko, obvladovala pa je tudi obsežna ozemlja v Provansi, južni Italiji in vzhodnem Sredozemlju. Uradno je prenehala obstajati po koncu Španske nasledstvene vojne na začetku 18. stoletja.

talonci in prebivalci Balearskih otokov. Prokatalonski valencijski nacionalizem se je za *senyero* (tradicionalno zastavo vseh ozemelj Aragonske krone, s štirimi rdečimi pasovi na zlateg ozadju) odločil iz prepričanja, da ta zastava uživa večjo zgodovinsko legitimnost, in zato, ker je razširjena po celotnem deželnem ozemlju, v nasprotju s t. i. *kronano senyero* (z dodanim modrim robom in stilizirano krono), ki je značilna le za prestolnico. Poleg tega bi enaka zastava poudarjala vezi z ostalimi katalonsko govorečimi ozemlji in drugimi območji nekdanje Aragonske krone. Ime Valencijska dežela pa se je navezovalo na dediščino valencijskega republikanskega nacionalizma iz tridesetih let in je služilo poudarjanju večje kolektivne konsistentnosti ozemeljske skupnosti, njen značaj političnega projekta, usmerjenega v prihodnost – *dežele*, skratka. Glavni spopad pa se je odvijal na področju jezika.

Katalonščina se je na območje Valencie razširila v 13. stoletju kot posledica osvojitve katalonsko-aragonskega kralja Jakoba I., ki je Valencijsko kraljestvo iztrgal Arabcem in ga ponovno poselil s krščanskimi kolonisti, ki so povečini izvirali iz zahodne in južne Katalonije; še dandanes valencijsko različico katalonščine le stežka ločimo od narečij teh območij Katalonije. Prav zaradi kulturne vloge jezika kot osrednjega povezovalnega elementa med Katalonci in Valencijanci je španski nacionalizem svoje napade osredotočil ravno na jezikovno enotnost. Partikularistično poimenovanje »valencijski jezik« se je sicer razširilo že v 15. stoletju, ko je katalonščina izgubila položaj dvornega jezika Aragonske krone, istočasno pa je Valencijsko kraljestvo za celo stoletje postalo središče katalonske književnosti; a nikoli ni impliciralo jezikovnega secesionizma.

Protikatalonski aktivisti so sprožili operacijo, ki se je na začetku zdelo neverjetna: jezik, ki je stoletja služil kot instrument kulturnega zблиževanja med Valencijanci in Katalonci ter poglavitni simbol skupne zgodovinske poti obeh ljudstev, so se namerili preoblikovati v razdiralni dejavnik. Rodil se je jezikovni secesionizem. Protikatalonski aktivisti so trdili – in še danes trdijo – da korenine valencijanščine segajo v iberščino, jezik, ki ga do danes še nihče ni uspel dešifrirati. Pozneje naj bi ta jezik asimilirali valencijski mozarabci, kristjani vizigotskega obredja, ki naj bi pod muslimansko zasedbo ohranili svoj romanski jezik. Ta mozarabščina (o kateri iz jezikoslovnega vidika ne vemo skorajda ničesar), obogatena z besediščem pri-

seljencev, ki so prišli z Jakobom I., naj bi bila osnova sodobne valencijanščine. Zanikanje osrednje katalonske vloge v osvojitvi Valencie privržencem jezikovnega secesionizma dovoljuje, da vzdržujejo podobo neodvisnega valencijskega jezika, kakor tudi mitološkega obstoja tisočletnega ljudstva, ki naj bi v 13. stoletju uspešno asimiliralo katalonske prišleke. Te teorije so se rodile kot reakcija na fusterijansko gibanje, brez kakršne koli navezave na predhodno tradicijo. Njihovi pristaši niso prispevali skoraj ničesar pomembnejšega h kulturi v valencijanščini, katere edinstvenost zagovarjajo z vso gorečnostjo. Še več: nasprotujejo družbeni uveljavitvi valencijanščine in branijo trenutno stanje diglosije ter lažne dvojezičnosti, ki v praksi obvezuje le valencijsko govoreče, da poznajo oba jezika, ne pa tudi obratno. Pogosto gre za militantne enojezične španske govorce, ki računajo na podporo konservativnega družbenega bloka, ki ohranja hegemonijo v dobršem delu dežele.

Razreševanje dolgotrajnega spora glede deželnih simbolov se je pričelo z neuspehim državnim udarom, ki ga je februarja 1981 poskušal izvesti polkovnik Tejero. Nesojeni vojaški prevrat, ki je drugod po Španiji minil brez prevelikega hrupa, je v Valencijski deželi vzbudil veliko večjo napetost, saj ga je podprlo 3. vojaško območje s sedežem v Valencii. Tanki na ulicah so opozorili na krhkost novonastale demokracije in služili kot spodbuda za čimprejšnji zaključek politične tranzicije. Prišel je čas kompromisov. Kakor drugod po državi je to najbolj ustrezalo desnici, ki je vsilila svoje pogoje v imenu lastnega pojmovanja »stabilnosti«. Valencijski poslanci so se zaprli v »konklave« v mesto Benicàssim, kjer so dokončali predlog statuta o avtonomiji. Kljub znatni progresistični večini med zakonodajalci je t. i. Statut iz Benicàssima vključeval mnogo zahtev protikatalonske desnice: deželna zastava je vključevala stranski modri pas (čeprav brez stilizirane krone, ki jo tako častijo v blaverističnih krogih), drugi uradni jezik je bil omenjen zgolj kot »valencijanščina«, brez vsakršnega pojasnila, za kateri jezik pravzaprav gre, kar je v naslednjih letih omogočilo nadaljevanje konflikta na tem področju. Valencijski nacionalizem je dosegel le dve zmagi: pripoznanje dežele kot »zgodovinske narodnosti«⁶ in uradno priznanje imena Valencijska dežela. Toda ko je bilo besedilo poslano v končno potrditev španskemu parlamentu, je konservativna večina na državni ravni vsilila *kronano senyero*, Valencijsko deželo pa enostransko prekrstila s povsem izmišljenim,

⁶ Zgodovinska narodnost (*nacionalidad histórica*) je ustavnopravni pojem, s katerim španska država priznava obstoj partikularnih narodnih identitet na svojem ozemlju. Gre za izključno ozemeljsko in ne etnično kategorijo.

Poleg Baskije je bila Valencijska dežela tisto območje v Španiji, kjer je tranzicija v demokracijo potekala na najbolj napet in nasilen način. Ozračje v deželi je postalo zadušljivo in protikatalonstvo je postalo magnet za populizem. To ozračje napetosti je spremljalo celoten proces oblikovanja nove avtonomne dežele in pustilo neizbrisen madež na njeni politični kulturi.

navidezno nevtralnimi neologizmom – Valencijska skupnost. Levica, ki se je v osemdesetih letih povzpela na oblast v avtonomni deželi, je sprejela to protidemokratsko rešitev, ki jo je vsilil Madrid, in se večinoma odpovedala valencijskim nacionalnim idealom fusterijanskega izvora, ki jih je bila sprejela za svoje v zadnjih letih frankizma. Obdržala je le nekatere fusterijanske zahteve, predvsem glede uveljavitve valencijanščine v javnem življenju. V vsem ostalem pa se je podredila hegemoniji protikatalonskega konservatizma, pri čemer je sicer omilila njegove ekscese, a se mu ni hotela odprto zoperstaviti na polju simbolnega. S tem mu je le omogočila monopolizacijo protikatalonskega diskurza, ki se je vztrajno širil prek tiska in mreže regionalističnih organizacij pod vodstvom osebnosti in aparatčikov nekdanjega režima.

Konflikt se nadaljuje

Kljub skoraj popolni zmagi protikatalonskih zahtev pa neposredno in simbolno nasilje v Valencijski deželi ni prenehalo. Desnica je nadaljevala z napadi na vse simbole, ki so kazali na povezanost med Valencijanci in Katalonci – predvsem na jezik. Napade na jezikovno enotnost so pogosto izvajale deželne in državne institucije pod pretvezo, da branijo zakonska določila, ki izhajajo iz statuta o avtonomiji. Primerov je mnogo. Odkar je desnica sredi devetdesetih let prevzela oblast v deželi, je sodno preganjala (sicer brez uspeha) valencijske univerze, ki v svojih statutih valencijanščino opredeljujejo kot katalonski jezik. Oblasti so izvajale prave čistke šolskih učbenikov in iz njih skušale izbrisati celo omembe zgodovinskega izvora valencijskega jezika. Nad številnimi učitelji, osumljenimi prokatalonskih nagnjenj, so prek administrativnih preiskav izvajali pritiske, izvrševali sankcije ali jih celo odpustili. Iz učnega načrta so poskušali celo izključiti katalonske in balearske avtorje; podobna okrnitev bi bila nezamisljiva pri pouku španske književnosti. Na simbolnem področju so s presunljivo konsistentnostjo poskušali zanikati jezikovno enotnost. Na spletnih straneh, v uradnih dokumentih in drugih javnih obvestilih na državni ravni se valencijanščina pojavlja kot različen jezik od katalonščine,

pa čeprav so besedila, ki jih najdemo pod obema poimenovanjema, skoraj povsem enaka. Celo španska ustava ima tako valencijsko kot katalonsko verzijo, ki sta praktično identični. Zgodovinsko poimenovanje »valencijanščina« se je tako spremenilo v alibi za nasprotnike jezikovne enotnosti. Vse to se dogaja kljub temu, da se je Valencijska akademija za jezik (*Acadèmia Valenciana de la Llengua*), ki se je rodila iz sporazuma med socialisti in Ljudsko stranko (PP) leta 1998, da bi valencijanščino izločili iz političnega boja, izrekla v prid jezikovne enotnosti in ohranitve katalonskega pravopisnega sistema z nekaterimi manjšimi regionalnimi popravki. Posledično so številni člani Akademije, obtoženi izdajstva, utrpeli fizične napade s strani skrajnih desničarskih skupin. Leta 1995 je valencijska vlada enostransko izstopila iz tristranskega sporazuma med Valencio, Baleari in Katalonijo, ki je omogočal homologacijo uradnih potrdil o znanju katalonščine, izdanih v posamezni deželi; kmalu zatem je s seznama pogojev za pridobitev docenture odstranila zahtevo po znanju katalonskega jezika. Na desetine sodb upravnega sodišča je razveljavilo te odločitve, a Ljudska stranka jih je do zdaj nonšalantno preslišala.

Prizadevanja za prekinitev vseh kulturnih vezi s Katalonijo so dosegla vrhunec leta 2011, ko je valencijska avtonomna vlada dosegla izključitev oddajnikov, ki so omogočali »nelegalni« sprejem kanala TV3, katalonske regionalne televizije, ki je zelo priljubljena med različnimi sloji valencijske družbe. Poleg tega so iz Valencie Kataloniji odrezali signal valencijske deželne TV (postaje, ki je sicer daleč od standardov katalonske televizije in praktično ne oddaja v valencijanščini, čeprav jo k temu obvezuje zakon). Potrebno je pojasniti, da so prenosi med regionalnimi TV postajami v Španiji prepovedani, prav tako kot je prepovedana federacija med posameznimi avtonomnimi deželami: to določilo je v špansko ustavo vsilila prav valencijska desnica, da bi zakonsko onemogočila hipotetično federacijo katalonskih dežel. Izmenjava prenosov je bila v tem primeru mogoča le po zaslugi dvostranskega sporazuma med deželnicima oblastema, ki je bil – tako kot drugi podobni sporazumi – zakonsko sicer vprašljiv, a toleriran. Trenutni valencijski predsednik Alberto

Fabra (PP) je obljubil, da bodo prenos ponovno vzpostavili, a le pod enim pogojem: »da TV3 preneha uporabljati izraz "Valencijska deželna"«! Čeprav se to poimenovanje pojavi v preambuli veljavnega Valencijskega statuta o avtonomiji (kar je dediščina Statuta iz Benicàssima), PP že več let vodi kampanjo totalnega boja proti temu terminu. Nedavno je deželni parlament sprejel odločbo, da v obravnavo ne bo sprejel nobene peticije, ki bo v svojem besedilu uporabljala to poimenovanje. Obstajajo tudi predlogi za ukinitvev subvencij vsem organizacijam, ki uporabljajo ta izraz.

Naj poudarim, da so se vsi pomembnejši predstavniki valencijske kulture v katalonščini redno zoperstavljali tovrstnim poskusom. Sodobni avtorji svetovnega pomena, kot so bili Enric Valor, Joan Fuster, Vicent Andrés Estellés, pevci, kot so Raimon, Ovidi Montllor ali Feliu Ventura, ter glasbene skupine, kot je *Obrint Pas*⁷, so se postavili na prvo bojno črto v obrambo valencijske identitete, odprte celotni katalonsko govoreči skupnosti. Posledično so jih oblasti prezrle in jih skušale zasenčiti. Namesto njih na kulturnem področju promovirajo vsakršno obliko povprečnosti, pod pogojem, da podpira uničujoče politike desnice.

Vloga španskega protikatalonstva

Valencijsko protikatalonstvo ni nič drugega kot regionalna različica najbolj reakcionarne oblike španskega nacionalizma, ki jo je danes v prilagojeni obliki posvojila vsedržavna desnica v svojem boju za ponovno centralizacijo in proti porastu prizadevanj po neodvisnosti v Kataloniji. Protikatalonstvo je v Španiji odigralo podobno zgodovinsko vlogo kot antisemitizem v drugih delih Evrope: identifikacijo sovražnika, ki je hkrati zunanji in notranji, proti kateremu je potrebno mobilizirati zdravo družbeno telo nacije. Poleg tega se večina stereotipov o Kataloncih ujema z antisemitskimi klišeji. Paradoksalno pa španska javnost periferne nacionalizme vse pogosteje označuje za »nacistične«. Ta težnja se je pojavila kot propagandna strategija proti baskovskemu nacionalizmu in se v zadnjem desetletju razširila na katalonski nacionalizem. Tako se večkrat pripeti, da katalonske nacionaliste v isti sapi obtožijo, da so nacisti in izdajalski Židje.

To se je lepo pokazalo na zadnjih protestih, ki jih je v Burjasotu, naselju nedaleč od Valencie, organizirala skrajna desnica ob podpori lokalne PP. Uperjeni so bili proti tamkajšnjemu nacionalističnemu županu, ki naj bi bil med drugim kriv, da je promoviral proslavo ob dvajsetletnici unora osemnajstletnega domačina, aktivista manjše levičarske valencijske nacionalne skupine, ki ga je zabodla skupina mladih neofašistov. Na enem izmed plakatov, ki so pozivali k demonstracijam proti županu, kot po scenariju obtoženemu fašizmu, je bila tudi risba razvidno antisemitskih potez, s klasično figuro Juda, pokritega z *barretino* (tipičnim katalonskim pokrivalom, op. prev.), čigar zarotniške namere je odločno zaustavljajl modri trak na valencijski zastavi. Ta podoba v vsej svoji absurdnosti najboljše opisuje samorazumevanje valencijskega protikatalonstva.*

Na žalost je valencijska desnica (pa tudi španska na splošno) v protikatalonstvu našla, kot bi rekel Pierre Bourdieu, nepogrešljivi instrument za monopolizacijo legitimne manipulacije političnega diskurza. Španska desnica bo brez omahovanja izzvala žgočo razpravo o domnevni katalonski agresiji nad valencijskim jezikom ali valencijsko kulturo, da bi prikrla številne korupcijske škandale, v katere je vpletena, ali razsežnost problemov, kot sta razdejana javna uprava ali skoraj tridesetodstotna brezposelnost. Do danes je bil politični izkupiček tega populističnega in intelektualno neotesanega protikatalonskega diskurza ogromen in vse dokler bo prinašal kakršnokoli korist, ne moremo pričakovati, da bo pojenjal. To strategijo so v Valencii prevzeli od španskega nacionalizma, jo začinili z lokalnimi sestavinami in jo nato ponovno preizkusili kot model desnice na državni ravni. ●

Prevod: Katja Pahor in Luka Lisjak Gabrijelčič

Francesc Viadel je novinar, pisatelj in predavatelj na Univerzi Ramon Llull (Barcelona). Je avtor dveh knjig o valencijskem vprašanju, ki ju je izdala Univerza v Valencii.

***Protikatalonsko karikaturu, o kateri je govora v članku najdete na spletni strani naše revije na povezavi www.razpotja.si/burjassot**

⁷ Enric Valor i Vives (1911 – 2000), pripovednik, etnograf in leksikograf; Vicent Andrés Estellés (1924 – 1993), modernistični pesnik, znan predvsem po svoji erotični in domoljubni poeziji; Raimon (pravo ime Ramon Pelegro Sanchis, r. 1940), eden najpomembnejših protirežimskih kantavtorjev v času frankizma; Ovidi Montllor (1942 – 1995), pevec in igralec, oče katalonskega šansona; Feliu Ventura (r. 1976), kantavtor; *Obrint Pas* (kat., »začetni korak«), ska skupina, ustanovljena l. 1993 v Valencii.

Spor, ne spor, mesarsko klanje o spinozizmu

Matija Potočnik Pribošič

Včasih se je bolj kot poraza treba bati slabih zmag – a vedno slabih sredstev. Spletke, prevare, laži in izdajstva so sicer dobra sredstva nenasilnega boja, v katerega je vpeta kultura, a brez ideje kot svojega smotra ne dosežejo ničesar. V današnjih kulturnih bojih, kjer gre za trenja nekompatibilnih moralnih podob, ki se običajno odvijajo med ateizmom in religijo, se novi ateisti zapletajo v polemične spore s fundamentalisti; z očitno povsem banalnimi argumenti in brez osnovnega razumevanja spoznavne teorije dosegajo zgolj slabe zmage, s slabimi sredstvi in brez idej. Ko pozitivna znanost prevzame funkcijo filozofije, praviloma dobimo namesto z znanostjo izboljšane filozofije zgolj še slabšo filozofijo, ki sama ni nič bolj znanstvena. Včasih, ko se je v takšne polemike še zmoгла zapletati filozofija sama, je bil kulturni boj vezan na intelektualne spore, kjer je bil boj usmerjen k nekemu smotru, ideji, danes pa polemike ostajajo polemike in v kulturnih bojih težko najdemo še kaj kulturnega. Anahronizem je za mišljenje koristen, a le v kolikor se ognemo nostalgiji – preteklost ni dom ali zlata doba, niti je ni možno ponoviti, temveč nam omogoči zgolj osvoboditev od lastnega konteksta in distanco, nujno za kritično mišljenje..

Najprej – kaj pomeni boljši boj? Kulturni boj je lahko boljši zgolj tedaj, ko se vpiše v področje teorije in so dolgočasnim premikom razmerij moči in spremljajoči polemični nesnagi dodane argumentacije in smiselne utemeljitve. S tem v mislih si torej nadenimo zaprašeno sivo in plesnivo baročno lasuljo in se obrnimo v čas boljših bojev, ko sta se za ugled, čast in vpliv svojih idej borila vitez svobode Friedrich Heinrich Jacobi in poslednji varuh racionalizma Moses Mendelssohn. Spor o spinozizmu, ki se je v poznem osemnajstem stoletju razplamtel iz spora med Jacobijem in Mendelssohnom, je zadeval osnovno orientacijo v mišljenju, in sicer ravno v trenutku, ko se je od-

ločala usoda razuma in recepcije Kantove misli; v njeni senci pa živimo še danes. Jabolko spora je bil status avtoritete razuma, njegova razrešitev pa je danes jasna: nezadostnost razuma, temeljna za sodobno perspektivo, ki je osnovana na kritiki razsvetljenske vere v razum. Toda sam spor se je odvijal v času pred izumom koncepta kulturnega boja in, pomembneje, še preden je označevalc kultura nadomestil *razsvetljenje* in *omiko*.

Spor

Spor o spinozizmu je bil eden izmed mnogih intelektualnih sporov na reakcionarnem nemškem ozemlju, kamor so razsvetljenske ideje prodrle zgolj s težavo in na vsakem koraku naletele na reakcionarne sholastične nasprotnike. A vendar, sholastika se je počasi umaknila novim teološkim tokovom, še posebej pietizmu, protestantskemu reformnemu gibanju, ki temelji na ideji čutnosti. Vloga čutnosti je postala ključna, saj ni več zadevala zgolj ideje lepega in okusa, ampak tudi epistemologijo, teologijo, politiko in svobodo subjektivnosti. Spor o spinozizmu je bil tako zadnji spor med razsvetljenstvom in teologijo, preden ni razsvetljenje dokončno izgubilo svojega boja in izginilo s horizonta sodobnosti. Na nemškem ozemlju je razsvetljenje predstavljal predvsem racionalistični sistem Christiana Wolffa, medtem ko je Spinozova filozofija veljala za ateizem in bila podvržena cenzuri, a je kljub temu vztrajala na robu intelektualnega sveta, v podzemnem svetu anonimnih avtorjev, ki so bili po razkrinkanju običajno izobčeni iz družbe. Tako je postala orodje mišljenja radikalnejše struje razsvetljenstva in hkrati orožje, s katerim so se drugi skušali znebiti teoretskih nasprotnikov. Wolff sam je bil zaradi fatalizma v filozofiji izgnan iz Prusije in pomiloščen šele tedaj, ko je na oblast prišel Friderik Veliki. Po Wolffovi vrnitvi je njegova filozofija počasi polzela v pozabo, teoretski spori pa so se dotikali predvsem razumevanja čutnosti in umetnosti v navezavi na prakso. V sporu o spinozizmu je predmet polemičnih očitkov postal teoretični spinozizem takrat popularnega racionalizma Mendelssohna in Lessinga, ki sta bila kot vodilna berlinska mi-

sleca še posebej vplivna v teoriji umetnosti.

Moses Mendelssohn je bil zastopnik zmernega razsvetljenstva, ki je skušalo najti tretjo pot med popolno avtoriteto razuma in religijo, med tradicijo in novim, učil pa je tudi verske strpnosti. Bil je prakticirajoč ortodoksni Jud in kot tak dosegel za tedanje čase nezaslišano visok status v intelektualni sferi. Lessing, veliki up nemštva, je bil tudi sam umetnik in je za Nemce pomenil dokaz, da kvalitetna umetnost ni nujno vezana na francoski izvor. Menda sta se Mendelssohn in Lessing spoznala v salonu in odigrala šahovsko partijo; po srečanju sta moža kmalu postala tesna prijatelja, povezala pa sta se tudi v ustvarjanju. Srečanje z Mendelssohnom je Lessingu služilo kot podlaga za dramo *Modri Natan*, v drami *Judje* pa je Mendelssohna uporabil kot primer resničnosti svoje teze, da je mogoče, da imajo Judje plemenit karakter. Mendelssohnova lastna slava se je približala Lessingovi, a ker je ostal Jud, je ta popularnost predstavljala veliko nevarnost; Mendelssohn se je zato moral ogibati vsem sporom religiozne narave. Zgolj en škandal in njegov ugled ter širša prizadevanja zmernega razsvetljenstva za religiozno toleranco bi bili izničeni. Škandali so Mendelssohna ogrozili z vseh strani in ga obremenjevali do te mere, da se je zaradi stresa in živčne bolezni skoraj odpovedal filozofiji, ko ga je petnajst let pred sporom z Jacobijem švicarski pastor Lavater, zloglasen podpihovalec polemik, pozval, naj ovrže neko razpravo o judovski religiji ali pa se spreobrne v krščanstvo. Zgodba z Lavaterjem je dobila epilog v Lessingovem relativističnem *Modrem Nathanu*, ki pa ni povsem ustrezal Mendelssohnovi tezi: sam je bil namreč prepričan, da obstajajo razlogi, zakaj je judovstvo boljše od krščanstva. Judovstvo naj bi bilo veliko bolj kot krščanstvo religija razuma in v tem kontekstu se zgolj krščanstvo zdi nasprotno razsvetljenstvu. Toda v bistveni panti se je Mendelssohn strinjal z Lessingom, in to na posebno racionalističen način: če namreč vprašanje spoznavnosti boga in njegovih lastnosti leži popolnoma onkraj moje konceptualnosti, me to v ničemer ne zadeva; to torej sploh ni vprašanje. A kot rečeno, Mendelssohnov družbeni status je bil krhek in takšni religiozni spori mu niso v ničemer koristili. Pripadniki zgodnje romantike, radikalnejši racionalisti in podobni entuziasti so ga na vsakem koraku skušali zaplesti v javne diskusije o fatalizmu, Spinozi, racionalnem spoznanju in veri, toda Mendelssohn se je večino časa spretno ogibal provokacijam tako kristjanov kot Judov. Religija je tista čase še služila kot sfera legitimnosti in povezovala politiko, teologijo in filozofijo; še posebej slednja zato ni bila nikoli tako blizu moči.

Kaj pomeni boljši boj? Kulturni boj je lahko boljši zgolj tedaj, ko se vpiše v področje teorije in so dolgočasnim premikom razmerij moči in spremljajoči polemični nesnagi dodane argumentacije in smiselne utemeljitve.

Če je zmerno razsvetljenstvo zagovarjalo kompatibilnost tradicije in avtoritete razuma, je glede političnih in moralnih vprašanj avtoriteto razuma večkrat prepustilo praksi. Še posebej na nemškem ozemlju ni na področju etike in vrednot predlagalo večjih sprememb, razen seveda religiozne tolerance. Še več, berlinsko razsvetljenstvo se je izkazalo za reakcionarno in je bilo precej navdušeno nad svojim novim despotom, Friderikom Velikim, ki je z njimi delil navdušenje nad razsvetljenstvom, svobodomiselnost pa je postala stvar pietizma.

Na drugi strani je bil za pravkar rojeno romantično sliko sveta najbolj problematičen status čutnosti in prav emancipacija čutnosti od pravil razuma je ponujala priložnost tako duhovnega kot političnega ponovnega rojstva. Čutnost, ki pokriva področje zaznave, lepote in spolnosti, pa vse do najsplošnejših tez spoznavne teorije in metafizike, je postala sredstvo osvoboditve, njen prvi šampion pa Friedrich Heinrich Jacobi. Kolikor je prej veljal racionalizem za edino pravo filozofijo, ki je čutnost vedno teptala kot ničvredno, se je Jacobi zavzel za ne-filozofijo, teoretski projekt, ki predlaga bistvenost čutnosti za človeško bitje, tako za njegovo razumevanje kot delovanje. Takšni miselni orientaciji je dodelil koncept »skoka vere«, ki je kasneje vodil filozofije eksistencializma ter pragmatizma in je bistven za sodobno naravnost spoznavne teorije.

Tudi Jacobi je bil Lessingov znanec; v časih salonov in korespondenc je bila intelektualna scena še lahko živa in povezana v diskusijah med teoretskimi nasprotniki in zavezniki. Lessing je tako nekoč, v pogovoru z Jacobijem, omenil svojo privrženost Spinozovi filozofiji in svoje mnenje, da je edina resna filozofija spinozizem. Jacobi je takoj prepoznal veličino ideje in njeno potencialno destruktivno moč, sam pa je zaostрил Lessingovo idejo v disjunkcijo: ali spinozizem ali ne-filozofija. To dilemo je zagovarjal in uporabljal proti zmernim razsvetljencem, ki so se ustavili pred nujnimi zaključki racionalizma. Prej se je spinozizem uporabljal kot past za razsvetljence, zdaj pa je bila zatrjena načelna nujnost spinozizma, da predstavlja edino konsistentno racionalistično pozicijo. Leibnizovi in Wolffovi teoriji so očitali,



da jih od spinozizma drži stran le nekonsistentnost; avtorji so se na vso moč trudili, da bi se ognili zaključkom spinozizma, zdaj pa je bil ta očitek obrnjen v pozitivno tezo: spinozizem je nujno edina filozofija, ki je konsekventna, in vsak trud je odveč. Oborožen z Lessingovo idejo je Jacobi skušal Mendelssohna zvabiti v polemiko, da bi lahko javno prikazal, kako njegova filozofija vodi v fatalizem in kako filozofija nasploh ne more rešiti osnovnih človeških problemov. To je skušal storiti že dolgo časa, a Mendelssohn se je do tistega trenutka vedno spretno izogibal polemiki.

Spletke

V letu izdaje Kantove *Kritike čistega uma* se je zgodil za takratno javnost pomembnejši dogodek: umrl je Lessing, tragedija pa je predstavlja priložnost, na katero je čakal Jacobi – priložnost za obračun z berlinskim razsvetljenstvom. Jacobi je anonimno izdal *Nekaj, kar je rekel Lessing*, knjigo, ki se prične z navedkom Lessingovih besed: »Kar so dejali Febronius in njegovi učenci, ni bilo nič drugega kot brezsravno laskanje njihovim princem; kajti vsi njihovi argumenti proti pravicam papežev so bili bodisi neutemeljeni bodisi dvojno ali trojno resnični za prince same.« S tem je obsodil politična nagnjenja zmernih razsvetlencev, ki so namesto svobode na prvo mesto postavljali srečnost; morali bi namreč ali sprejeti vsak despotizem ali pa ga zavrniti nasploh. Jacobi pa je Lessinga hkrati skušal zopretstaviti berlinskim razsvetlencem, saj je dobro vedel, da je bil Lessing najpomembnejša figura v boju z Mendelssohnom in

berlinskimi misleci razsvetljenstva. Za Jacobija despotizem ni odvisen od političnega sistema, ampak od udeležnosti ljudi v sistemu, samodoločanje je svoboda in prav te razsvetljenstvo ne zmore misliti. Knjiga je bila očitna provokacija Mendelssohna, očitala mu je dobrikanje Frideriku Velikemu, a Jacobijeva zvijačnost je šla še dlje od golega provociranja. Po različnih virih je izvedel, kaj je Mendelssohn dejal o njegovem delu in da je postavil pod vprašaj njegovo znanstvo z Lessingom, kar pa je bila poanta ogromnega taktičnega pomena; zato se je Jacobi potrudil do te mere, da je sam anonimno objavil polemično kritiko svoje prejšnje, prav tako anonimne knjige *Nekaj, kar je rekel Lessing*; novo delo je bilo sestavljeno iz Mendelssohnovih očitkov, Jacobi pa jih je objavil zgolj zato, da bi postali javno znani. Toda zakaj bi si kdo obetal koristi od tega, da razširi kritiko svojih stališč? Jacobijeva past je imela dva momenta: prvič je ustvarila vtis, da sta oba avtorja polemiko vzela resno, drugič pa je imel Jacobi skrit adut, ki bil mu zagotovil zmago, če bi prišlo do polemike. Lessingov spinozizem, kot je Jacobiju zaupal Lessing sam, je namreč ostal Mendelssohnu neznan. Kmalu je Jacobi dobil še dodatno priložnost za uresničitev svoje spletke. Mendelssohn si je namreč nič hudega sluteč zadal nalogo, da o karakterju svojega dolgoletnega prijatelja napiše knjigo. Elisa Riemarius, Mendelssohnova znanka, je novico navdušeno zaupala Jacobiju, ta pa jo je v svojem odgovoru nedolžno povprašal, če Mendelssohn sploh ve, da je bil Lessing v svojih poznih letih spinozist. Jacobi ji je skrbno pojasnil, da bi lahko Mendelssohn zabredel v težave, če bi se izkazalo, da ne ve

nečesa ključnega o svojem prijatelju, po drugi strani pa je bila težava tudi v tem, kako ortodoksni javnosti sploh predstaviti teze o Lessingovem spinozizmu. Elisi je v pismu povedal, da ne ve, če je Lessing svoje misli o spinozizmu zaupal Mendelssohnu in naj sama presodi, če se ji zdi dobro, da Mendelssohn to izve. Past je bila položena, a če je Elise še lahko ostala zaslepljena glede Jacobijevih namer, je Mendelssohn moral takoj precej jasno opaziti neurje, ki se je razdivjalo za njegovim hrbtom. Elise mu je seveda zaupala zaskrbljujoče novice in ga postavila pred množico slabih izbir. Jacobijeva svarila iz pisma se morajo seveda brati kot vojna napoved: »*En garde!*«

Če bi sam Jacobi razkril Lessingov spinozizem, bi lahko Mendelssohnu tako očital, da nima nobene avtoritete nad Lessingovo zapuščino, saj ga ni poznal tako dobro, kot si je mislil. Še več: glede na to, da je Jacobi v anonimni razpravi v Mendelssohnovem imenu isto stvar očital samemu sebi, bi se izkazalo, da Mendelssohn ne ve, kaj govori, da sam nima pojma o Lessingu in da je imel Jacobi v polemiki, ki ni nikoli obstajala, nazadnje prav; hkrati pa bi potrdil njen obstoj in svojo vpletenost vanjo. Če pa bi Lessingov spinozizem razkril Mendelssohn sam, bi Jacobi lahko to priznanje uporabil še lažje in bi se moralo berlinsko razsvetljenstvo oddaljiti od Lessinga kot svoje najpomembnejše figure ali pa bi bilo samo kot celota obtoženo ateizma in bi njegova popularnost pri ortodoksiji splošnega mnenja precej upadla. Če se je lahko Mendelssohn vse življenje otepal takšnih polemičnih sporov, je bil z Jacobijevim pismom pobeg nemogoč: kot v šahu se je Mendelssohn znašel v položaju *Zugzwang*, kjer smo prisiljeni napraviti potezo, kljub temu, da dobro vemo, da bo ta v vsakem primeru poslabšala naš položaj. A *Zugzwang* še ne pomeni konca igre.

Izdajstva

Boj je iz Jacobijeve perspektive na tej točki izgledal kot vnaprej dobljen, od njegove nadaljnje vsebine pa si je obetal zgolj Mendelssohnove poizkuse, da se reši iz skorajda brezizhodne situacije. A namesto poraza je Mendelssohn poraz kvečjemu hlinil, ko se je v pisemskih polemiki navidezno vdal Jacobijevim obtožbam in zagotovil, da bo, kolikor lahko Jacobi opiše podrobnosti Lessingovega spinozizma, sprejel te teze in jih vključil v knjigo. A Mendelssohnovo pismo ni bilo nič bolj pošteno kot Jacobijevo; napravil je edino potezo, ki mu je še preostala. Ko je Jacobi Mendelssohnu opisal svoje srečanje z Lessingom, kjer je ob branju Prometeja mladega Goetheja slednji razkril svoj spinozizem, je Mendelssohn odpisal z opravičilom

in laskanjem Jacobijeve teoretski sposobnosti, hkrati pa priznal, da je v Lessingovem spinozizmu nekaj problematičnega in da bo v svojo knjigo o Lessingu vključil tudi Lessingove napake in zmote – da torej razum, ki ni zamejen z moralo in religijo, vodi v fatalizem, kar je bilo nazadnje vse, kar je Jacobi želel. Dogovorila sta se, da vsebine polemike ne bosta objavila, dokler si je ne ponudita v pregled in dasta privoljenja. Jacobi, pomirjen s pripoznanjem velikega moža, je tako storil napako: čakal je na Mendelssohnovo knjigo in se tako ujel v njegovo past. Mendelssohnov načrt je bil namreč zavlačevanje, premirje pa mu je omogočilo čas, ki ga je potreboval, da je okreplil svojo pozicijo in se pripravil na boj.

Med premirjem se je lotil pisanja knjige o spinozizmu, kjer je vnaprej omilil Lessingov spinozizem kot kompatibilen z resnicami morale ter religije in tako ohranil pisateljev ugled. A Mendelssohn je napravil napako: iz arogance ali nevednosti je sporočil svoj bojni načrt Elise, ki pa ga je sama zaupala Jacobiju. Jacobi je tako izvedel za Mendelssohnovo izdajstvo: objaviti je skušal brez njegovega privoljenja. A bal se je še nečesa hujšega: kaj bo napisano v knjigi, bo ta vključevala njegovo korespondenco? Še posebej pa: bo Mendelssohn Jacobija samega prikazal kot spinozista? V pismih je večkrat zastopal spinozizem, da bi prikazal svojo tezo, da razum nujno vodi v spinozizem – a mu je v resnici nasprotoval. Mendelssohn bi lahko zgolj zamolčal Jacobijevo resnično stališče in bil bi pogubljen; v odprti vojni, ki jo je Mendelssohn odkrito napovedal, bi morda lahko pričakoval prav to. Jacobi je storil edino, kar je še lahko: tudi sam je uporabil Mendelssohnov načrt, iz korespondence z Mendelssohnom je brez njegove privolitve na hitro sestavil knjigo *O nauku Spinoze v pismih gospoda Moseesa Mendelssohna* in za en mesec prehitel Mendelssohnovo objavo. Mendelssohnov načrt je tako napol propadel: objavil je svoje *Jutranje ure ali lekcije o bivanju božjem*, s katerimi je skušal še pred Jacobijevim javnim razkritjem Lessingovega spinozizma omiliti obtožbe, pri čemer je Lessingu pripisal »rafinirani panteizem«; a Jacobi ga je prehitel in Mendelssohn ni bil več prepričan, da bo obramba Lessinga uspela.

Smrt

Vse, kar šteje – tako pri Lessingovem spinozizmu kot pri racionalizmu nasploh – je obstoj smotrov, ki so pogoj svobodne volje, a je prav te po Jacobijevem poročilu Lessing zanikal. Svojim obtožbam pa je Jacobi dodal še končni udarec: razkril je, da Lessing svoje resnične filozofske pozicije ni nikoli zaupal

Glede današnjih bojev je tako že dovolj, da ponovno poberemo staro oguljeno rokavico smotrnosti, z njo še enkrat po obrazu udarimo teoretske nasprotnike in ponovno sprožimo – namesto kulturnega boja – intelektualni spor.

Mendelssohnu. Jacobi je trdil, da zmernemu razsvetljenstvu nujno spodleti in da lahko vztrajanje na načelu zadostnega razloga vodi zgolj v mehanicizem, determinizem in fatalizem, ki ne dopuščajo smotrnosti v svetu in s tem niti božjega niti subjektivnega delovanja. Subjektivnost tako postane mišljena kot pasivni opazovalec svojih dejanj in ne kot njihov avtor, bog pa ne kot avtor narave, temveč kot neposrednost narave same. Za Jacobija racionalizem ne vodi v humanizem, kot se ponaša sam, pač pa lahko brez vsakršnih nedoslednosti pomeni zgolj nihilizem, saj enotnost substance pogoltne vase vse partikularno, individualno in časovno; zato skuša sam Jacobi poudarjati pomembnost čutnosti in neposrednost izkustva. Tako vzpostavi teoretsko disjunkcijo med spinozizmom, kamor vodi vsaka racionalna filozofija, in ne-filozofijo, ki lahko obdrži resnico religije in misli človeško svobodo, ki jo kasneje tako zelo, pa čeprav iz obratnih razlogov kot Jacobi, ceni tudi Hegel. S to disjunkcijo pa se Jacobi ni uprl nihilizmu *radikalnega* razsvetljenstva, čeprav je resno verjel, da razum vodi v nihilizem. Takšno razsvetljenje namreč sploh ne obstaja in v resnici se je Jacobi uprl razsvetljenstvu srednje poti, ki je skušalo pobotati obe strani v disjunkciji in hkrati zagovarjati mehanicizem, ki naj bi zedinil znanost in objektivno smotrnost, nujno za avtonomijo subjektivnosti. Hkrati pa je Jacobi poudaril, da se je Lessing opredelil za fatalizem in se torej zoperstavil berlinskemu razsvetljenstvu le toliko, da je pokazal na njegovo pravo naravo, nujno destinacijo razuma v fatalizmu.

Z Jacobijevo objavo je postal Mendelssohn sam tarča obtožb, tudi s strani prejšnjih prijateljev; zato je poskušal popraviti storjeno škodo, napisal je novo knjigo, ki je nadaljevala s polemiko: *Lessingovim prijateljem: dodatek k pismom o nauku Spinoze gospoda Jacobija*. Ker je Mendelssohn skušal oddati rokopis v tiskarno čim prej, da bi lahko bralci primerjali Jacobijeva pisma z njegovim dodatkom, je v gnevu pozabil na plašč in v decembrskem mrazu staknil bolezen, za katero je zadnji varuh racionalizma štiri dni kasneje umrl. Mendelssohnova smrt pa je bila njegova tragična zmaga: bolj kot karkoli, kar bi lahko napisal, je Jacobijev polemični položaj poslabšala Mendelssohnova smrt. Jacobija so tako krivili, da je povzročil ali vsaj v veliki meri pripomogel k nesreči, spor pa se je razrastle prek

celotne intelektualne sfere v intelektualno gomazenje, kjer si je vsak izmed nadobudnih, neveljavljenih avtorjev skušal izboriti slavo v sodelovanju pri bitki.

V največji meri je to uspelo Kantu, pa čeprav se je zgražal nad entuziazmom, ki je obdajal polemiko. Kljub temu, da ga je Mendelssohn obravnaval kot naslednika razsvetljenske pozicije, je Kant popolnoma spremenil teoretski horizont in vzpostavil teoretske popravke, nujne za vzpostavitev tretje poti; če je namreč možna sredina med radikalnim nihilizmom in fideizmom, mora biti utemeljena prav na posebnem statusu smotrov v svetu, torej na posebnem in temeljnem statusu svobode in na ohranitvi statusa razuma, ki ga je Jacobi kot dolgoletni spremljevalec nemške klasične filozofije kritiziral do svoje smrti. Jacobi je tako uspel v izničenju popularnosti racionalizma, in če morda ni bil kriv za Mendelssohnovo smrt, se je močno trudil vsaj za smrt racionalizma. A Lessingova popularnost se je v intelektualni sferi izkazala za močnejšo; namesto, da bi popularen postal Jacobijev projekt »ne-filozofije fideizma«, je postal smoter nadaljnega razvoja filozofije prav »rafinirani spinozizem«, ki ga je Mendelssohn pripisal Lessingu, izhodišče zanj pa je postala nova Kantova transcendentalna filozofija in poseben status, ki ga je pripisovala smotrnosti.

Če nas tako dandanašnji kdaj popade želja po boljših bojih, se moramo izogniti vnaprej pripravljenim dogmatičnim metafizičnim pozicijam, ki se prodajajo pod imenoma *religija* in *znanost*. V bojih, kjer se z metafiziko odloča o sprejemljivosti pozicij bodisi znanosti bodisi religije, je prva žrtev filozofija; za boljše spore pa potrebujemo prav njo; treba je torej napredovati k drugi vsebini in se najprej znebiti forme navidezne večnosti, ki obdaja sedanje pozicije. Točno to lahko opravi kritična preiskava zgodovine intelektualnih sporov, kulturnih bojev in podobnih premikov v zgodovini človeškega samorazumevanja. Glede današnjih bojev je tako že dovolj, da ponovno poberemo staro oguljeno rokavico smotrnosti, z njo še enkrat po obrazu udarimo teoretske nasprotnike in ponovno sprožimo – namesto kulturnega boja – *intelektualni spor*. O njegovi vsebini pa navadno ne moreta ničesar povedati niti religija niti znanost, temveč le junaki metafizičnih dram, denimo Mendelssohn in Jacobi, ki po svoji smrti govorita celo bolje. •



WWW.SOU-LJ.SI

»V slovenski kulturi nimamo kulturnih bojev, pač pa socialne.«

– Vesna Čopič,
sociologinja

Dr. Vesna Čopič, pravnica, sociologinja in predavateljica na ljubljanski Fakulteti za družbene vede, aktivno preučuje in soustvarja slovensko kulturno politiko. Z Gregorjem Tomcem je objavila odmevno študijo o stanju kulture na Slovenskem, na začetku tega leta pa je v manifestu, napisanim skupaj z Borutom Smrekarjem in Mitjo Rotovnikom, pozvala k reformi kulturne politike. S Čopičevo smo se pogovarjali o zamujenih priložnostih, izzivih, s katerimi se bo moral soočiti novi minister za kulturo, ter o trenjih znotraj slovenske kulture. Jasna je vsaj ena stvar: premisliti moramo stare »mante« o avtonomiji kulture.

Gregor Vuga

Skupaj z Borutom Smrekarjem in Mitjo Rotovnikom (združeni pod kratico SRČ) ste v začetku leta napisali poziv ministrstvu, strokovni javnosti in medijem (dostopen na spletni strani *Pogledov*), v katerem ste pozvali k reformi kulturne politike. Sami ste nato napisali še članek za *Sobotno prilogo* (20. 3. 2013), v katerem ste kritizirali spisec vodil – oziroma »manter«, kot pravite –, ki po vašem mnenju vodijo slovensko kulturno politiko po napačni poti. Potem je zadeva nekako poniknila.

V skupini SRČ smo novo vlado pozvali k nadaljevanju reformnih prizadevanj, ki sta jih začela prejšnja dva ministra; zbalimo se namreč, da se bo kulturna politika spet umaknila v dopadljivo retoriko in pustila, da umazano delo opravijo drugi s splošnimi ukrepi varčevanja, namesto da bi kulturna politika s samokritično refleksijo in lastno domišljijo pokazala, da je še dovolj vitalna, da najde svojo pot, ki

bi v sicer neprijetnih ukrepih, ki so pred njo, upoštevala posebnosti kulturnega področja. S tem bi pridobila javno zaupanje in politično spoštovanje ter tako zaustavila trend padanja ugleda kulturnega ustvarjanja.

V *Sobotni prilogi* pa sem kot »mante« predstavila slepila, s pomočjo katerih se v Sloveniji ohranja kulturna politika kot notranja zadeva kulture; v pozivu SRČ-a smo opozorili predvsem na rezultat teh »manter«, torej na anomalije, zaradi katerih je sedanji način organiziranja in financiranja kulture neučinkovit in nepravičen. Zakaj ni bilo ne v stroki ne v medijih nobenega odziva? V stroki zato ne, ker bi morala pristati na nepopularne ukrepe, ki se jim spretno izogiba z zaroto molka. To je bil tudi poziv medijem in je zato težje razumeti, zakaj so zadevo povsem ignorirali. Zakaj v medijih določene teme, ki so tako zelo aktualne, stališča, ki so argumentirana (tudi če morda ne držijo, bi jim lahko nasprotovali), gredo

tako zlahka mimo vsakega odziva? To je zame nekaj simptomatičnega. Pravzaprav kaže na to, da so tudi kulturne redakcije medijev del struktur, ki branijo obstoječe stanje.

Zdi se, da se je kultura v Sloveniji zaprla sama vase, kjer se ukvarja le s svojim lastnim predmetom, ne pa svojim smotrom oz. mestom v družbi?

Ko gre za njeno organiziranje na račun javnih sredstev zagotovo. Pri nas je to stvar notranjih interesov. Moje mnenje je, da kulturna politika niti v medijih ne nastopa kot javna zadeva, v nasprotnem primeru bi se mediji ukvarjali z njo s širšega vidika, ne pa le z vidika kulturnih ustvarjalcev. Njihovi interesi namreč niso nujno že javni interes. To na dolgi rok ogroža kulturo kot javno dobrino. Priča smo neki vrsti privatizacije javnih ustanov. Če bi ta bila pravična, potem to ne bi bilo niti tako narobe ... Toda ta pri-



vatizacija je ustvarila nekakšen kulturni *apartheid*: na eni strani stare generacije, kot je moja, z vsemi privilegiji, nedotaknjene, z rentami, s toleriranim oportunističnim obnašanjem, z vsemi svojimi pravicami in nedotakljivostjo, na drugi strani pa mlade generacije, ki so popolnoma izključene, brez vsakih pravic. To je zame problem. Kulturni sistem ni postal odprt. Pričakovali bi, da bi se odprta družba najprej zgodila v kulturi, a ravno tu je je pravzaprav še najmanj. Verjetno tudi ali predvsem zato, ker so bile kulturne strukture nekdanje zelo pomembne za mobilizacijo osamosvojitve-

nih aspiracij, zdaj pa je prevladala logika ohranjanja socialnega miru oziroma kulture nedotakljivosti.

V kakšnem smislu govorite o socialnem miru?

Kultura naj bo področje, ki naj bo čim bolj mirno. Ljudje v kulturnem sektorju naj bodo pomirjeni, da se jim ne bo nič zgodilo. Politiko vodi logika socialnega miru: na delu je torej socialna in ne kulturna politika, kar pa je za javni interes, za kulturo kot javno dobrino uničujoče. Politika se izogiba nepopularnim ukrepom, ker kultura v novih razmerah pač

ni več dovolj pomembno področje, da bi se politika zamerila vplivnim skupinam. Prevlada prejšnjih generacij, o kateri sem govorila, in spremenjena vloga kulture v novih razmerah, sta dejavnika, ki sta pripeljala do zaprte kulturne družbe. Pri tem pa me najbolj čudi, da so nove generacije tako vdano, apatično sprejele nastalo stanje.

V zadnjem času se je precej govorilo, da smo pripadniki generacije osemdesetih sicer politično zavedni in ogorčeni, torej ne apatični, vendar hkrati zaradi zgodovinskih lekcij in

»Pri levici so v ospredju klientele, desnici pa gre za ideologijo. Ne vem, kaj je slabše, oportunistem ali ideologija, vem le, da mora na koncu za delovanje Filmskega centra in stanje kinematografije kot javne zadeve odgovarjati država oziroma v njenem imenu pristojno ministrstvo.«

propadlih revolucij preteklosti nimamo pravega prepričanja za akcijo, spremembe. Pritožujemo pa se.

Pritožujete se na mikro ravni, torej v konkretnih zadevah, kadar ste osebno prizadeti. Niste pa sposobni ali, bolje, pripravljeni organizirano nastopati, ker so močni posamezniki navajeni urejati svoje probleme po neformalnih poteh (še posebej, ko je na oblasti levica) in ker se bojite artikulirati svoje legitimne interese na sistemski ravni, saj bi se ne mogli izogniti nedotakljivim tabujem. Kako lahko potem uveljavljate alternativo? Ključni problem v nevladnem sektorju je, da so javni zavodi skupaj s plačami javnih uslužbencev razumljeni kot zakonska obveznost, nevladne organizacije in njihovi projekti ter programi pa kot nekaj fakultativnega. Zanje se namenja le, kar ostane. Omejenost razpoložljivih sredstev jih nato postavlja v ta *apartheid*. Že vrsto let poudarjam, da bi morale postati nevladne organizacije normalni, redni oziroma sestavni del kulturno-političnega modela. Da bi skratka postale subjekt kulturne politike v pravem pomenu besede. Zdaj to niso; niti njihov status ni dodobra definiran. Nevladne organizacije na področju kulture niso organizacije, ki bi jih lahko primerjali z drugimi nevladnimi organizacijami na področju sociale ipd. So namreč profesionalne in ne prostovoljne organizacije, imajo poslovni model, ki je usmerjen v profesionalno kulturno produkcijo.

Da bi postale sestavni del kulturnopolitičnega modela, bi morale dobiti lastno postavko v delu državnega proračuna, namenjenega kulturi. Tako bi neodvisni kulturni producenti postali subjekt. Drug ukrep bi moral biti sistem kvot, prek katerega bi jih lahko s pomočjo pozitivne diskriminacije prišli do vključujočega kulturnopolitičnega modela. Javni zavodi so danes *strukturna*, morali pa bi se bolj odpreti in postati *infrastruktura*. S pomočjo kvot, ki bi zavezovale javne zavode, da najdejo načine za sodelovanje s samozaposlenimi in neodvisnimi producenti bi prišli ne le do bolj odprtega modela, ampak tudi do večje podpore kreativnosti. O tovrstni rešitvi se je večkrat razpravljalo, a do tega ni prišlo. Verjetno zato, ker se ministrstvo boji izgubiti manevrski prostor. Ko se zmanjša proračun, rečejo »plače v javnem sektorju so zakonska obveznost, torej bomo zmanjšali razpoložljiva sredstva za fakultativne programe« (kamor sodijo javni razpisi). Če pa imaš posebno postavko v proračunu, potem to lahko spreminjaš samo, če spremeniš državni proračun. Glavni problem je torej prerazporeditev, do katere bi pripeljale take strukturne spremembe, saj si je v teh časih težko domišljati, da bo do tega prišlo s povečanjem kulturnega proračuna. Vrh vsega pa tega še sami kulturniki nočejo slišati. Razumem srednjo generacijo, mlajše generacije pa morajo spoznati, da v obsto-

ječem stanju zanje ni rešitev in se morajo zavzeti za preureditev.

Do ogorčenja je prihajalo predvsem glede rezov, ki so se dogajali najprej v »nič krivi« kulturi, namesto v sektorju, ki je krizo zakuhal.

To ni res. Imate številke, ki dokazujejo, da se kulturi v krizi godi slabše kot drugim javnim resorjem? Takšne trditve so posledica premajhne profesionalnosti na področju kulture: ne operira se z dejstvi in dokazi, ampak se nastopa zelo glasno, gromovniško. To je znak šibkosti. Če bi nastopali z dejstvi in dokazi, ponujali alternative, bi imelo to več teže kot gromovniški in defenzivni nastopi. Javnost se je gromovništva navadila in nanj ni več občutljiva. Tako kulturna politika kot artikulacija interesov delavcev v kulturi se morata profesionalizirati, sicer ju ne bo nihče izven kulturnega miljeja jemal resno.

Slavoj Žižek je pred kratkim v zvezi s politično zapuščino Margaret Thatcher zapisal, da nasprotnika ne premagaš takrat, ko ga uničiš, ampak ko ga prisiliš, da prevzame tvoj diskurz. Če torej govorimo o kulturi kot o javni dobrini, se zdi, da je danes tudi samim kulturnikom težko argumentirati, zakaj bi bila kultura nekaj vredna (v ekonomskem smislu ali pa sploh izven tržnega konteksta).

To je ključno vprašanje. Kultura je javna dobrina, ne zaradi svoje uporabne vrednosti, pač pa zaradi svoje vrednosti neuporabe. Po vseh ekonomskih teorijah so tiste vrednosti, ki imajo v družbi vrednost neuporabe, javne dobrine. To je vrednost za prihodnje rodove, je identitetna vrednost, je vrednost samega obstoja; kajti če ne obstoji kulturni izraz, če

izginejo kulturne sledi neke skupnosti, čez čas tudi naroda ne bo več. Kultura ima izobraževalno vrednost. To lahko vidimo pri muzejih, ki postajajo izobraževalni centri ...

Začeti moramo z drugačnim diskurzom. Žalostno je, da so v zadnjih dvajsetih letih kulturniki po vsej Evropi sami začeli instrumentalizirati kulturo in govoriti o ekonomskih in socialnih učinkih kulture. Zato, da bi prepričali odločujoče, so pritisnili na tiste gumbe, za katere so verjeli, da bodo vplival na ministrstvo za finance in ostale sodoščevalce.

Ta diskurz je sprva deloval, saj še ni bilo dobrih študij in se je bilo mogoče sklicevati na multiplikacijski učinek kulture – če vložiš en dolar v kulturo, bo iz tega prišlo sedem dolarjev itd. Kot rečeno, ta diskurz je na začetku dobro tekkel, toda ko so se s tem začeli ukvarjati resni ekonomisti, je bilo te pravljice konec. Zdaj jih še naprej vlečemo po ustih, toda delujejo le še znotraj kulturniških krogov. Ne opazimo, da vsi ti gromovniški govori izven kulturniških krogov ne delujejo več. Vrniti bi se morali k etičnemu diskurzu in obnoviti vrednostno razpravo o kulturi kot javni dobrini.

Lahko bi torej rekli, da je bila napaka v tem, da se je kulturo sploh začelo obravnavati kot običajno ekonomsko kategorijo?

Ne, jaz mislim, da kultura ima ekonomski potencial. Toda to, da so začeli kulturniki manipulirati s tem vidikom, da so zapadli v marketing lastne dejavnosti – to je bilo zgrešeno. Zelo sem vesela, da je Evropska komisija lani septembra v svojem komuniqueju o rasti delovnih mest in gospodarskem razvoju v zvezi s kulturo nehala uporabljati termin »kulturne in kreativne industri-

je«. To je zares ideologem, še posebej v majhnih državah, kot je Slovenija, kjer zagotovo nimamo nikakršnih kulturnih industrij, kvečjemu kakšne ...

... manufakture.

Tako! Evropska komisija je v tem komuniqueju uporabila besedno zvezo »kulturni in kreativni sektorji«. Pri nas pa v osnutku nacionalnega kulturnega programa in tudi nasploh še naprej vlečemo to fiktivno zgodbo o kulturnih in kreativnih industrijah. Ekonomsko samopovečevanje kulture je nedoraslo in čas je, da začne kulturni sektor svoj pogled na razvoj kulture zagovarjati na drugačni ravni in z drugimi argumenti.

Glede na to, da ste delovali v Svetu Evrope in poznate razmere v drugih državah, se vam zdi, da je ta situacija posebej simptomatična za Slovenijo ali velja tudi drugod?

V celotni vzhodni Evropi smo že dvajset let priča regulatorni inflaciji in poplavi strateških dokumentov. To le ustvarja lažni vtis, da se resno ukvarjamo s tranzicijo in kulturnim razvojem. A to je zgolj nadomestek za zdravo kulturno politiko. Naša kulturna politika ni zdrava, je hudo bolna. To je predvsem značilnost vzhodne Evrope. Nekatere druge države, predvsem zahodne, imajo tudi probleme, sploh zdaj v krizi, ampak situacija še zdaleč ni tako slaba kot v Sloveniji. To je ena od plati našega gradualizma, ki bi lahko veljal za slovensko inovacijo strategije »tretje poti«, a jo je nazadnje kompromitirala sistemska korupcija. Zaradi nje je »slovenska pot« izgubila legitimitetnost, korupcija nam je onemogočila, da bi ta model še naprej branili kot uspešnega, čeprav bi to morda lahko celo bil. V senci propada tega modela smo v

kulturi zdaj priča klientelizmu in privatizaciji delovnih mest, kar so v bistvu oblike svojevrstne oblike korupcije. Ne gre za model, ki bi ga lahko branili, pač pa je samo vprašanje časa, kako dolgo se bodo še poglabljale anomalije in krivičnosti, ki so sistemske vgrajene vanj. Kar se tiče poplave strateških dokumentov: petnajst let sem pridno zbirala osnutke nacionalnih programov za kulturo in vsa letna poročila. Vsega skupaj je okrog dva tisoč strani. Samo oba sprejeta programa in njuna letna poročila od 2004 dalje obsegajo tisoč strani. Hkrati pa vemo, da se stvari niso bistveno spremenile in da ni prišlo niti do preureditve niti do kakršnihkoli prebojnih premikov. Pravzaprav se je vse zares bistveno dogajalo ali mimo ali kljub NPK-ju, kar mi dovoljuje samo en sklep: da je Nacionalni program za kulturo kompromitiran strateški dokument.

Leta 1994 smo ga prvič uzakonili kot obliko strateškega načrtovanja v kulturi, a je bilo potrebnih kar deset let, da je bil prvi NPK končno sprejet. Tako dolgo zato, ker so tedaj sicer vsi govorili, kako zelo si ga želijo, hkrati pa so se bali, da bi prinesel dejanske spremembe. Ko je bil nazadnje pripravljen in sprejet s soglasjem, je bil že brezzobi tiger: zato je tudi lahko šel skozi. Ne vem, ali je slučaj, da ga je tedaj koordiniral sedanji minister za kulturo Uroš Grilc ... vem pa, da je temeljno vprašanje, ali je osnutek novega nacionalnega programa za kulturo v tem pogledu drugačen od prejšnjih. Samo upam, da tokrat ne gre za slepilo, temveč za slepilni manever, za katerim se dogajajo resne priprave na korenito reformo.

Med »mantrami«, ki ste jih našli v članku za Sobotno prilogo, je tudi

arm's length principle, tj. navidezna neodvisnost kulture od države. Če sem prav razumel, se zavzimate, da država ponovno vzpostavi neposrednejši odnos do kulture, da zavzame bolj regulativno vlogo. Gre tu primarno za financiranje?

Seveda ne mislim na reguliranje v smislu državnega dirigizma. Država bi morala priznati svojo kulturno odgovornost in se nehati skrivati za mantro o avtonomiji kulture. Prelaganje pristojnosti je dejansko izmikanje odgovornosti. Gre za strateška vprašanja, ki so vrednostna, torej tudi politična vprašanja. Če pogledate osnutke naših nacionalnih programov, to ni nikakršna strategija. Njihovi cilji so po eni strani preširoki, po posameznih področjih pa preveč konkretni in preveč razdrobljeni. Strategija pomeni vrednostno opredelitev, ki je ciljno in hierarhično naravnana. Ne sme imeti petdeset ali celo sedemdeset ciljev, kot jih ima sedanjí osnutek. Če so v njej res izpostavljeni le strateški cilji, potem ostane veliko prostora za kulturno avtonomijo pri konkretnih odločitvah. Strateške odločitve pa morajo biti plod nacionalnega premisleka, za katerim stojijo tudi nacionalna sredstva in nacionalna kulturno-politična volja. Gostobesednost na več kot stotih straneh, z nešteti cilji, razdrobljenimi na posamična področja kulture, ki so zanimiva samo za ozke interesne skupine, ne more postati vladni dokument, ki bi presegal kulturni resor. Zato ostajajo širše zamisli, ki zahtevajo aktivno vlogo ministrstev za finance, gospodarstvo, delo itd. na ravni nerazdelanih ideologemov brez systemske in finančne podlage, nujne za razvoj kreativne industrije in kulturnega trga, brez systemske razdelave ključnih vprašanj, kot so trg dela, nov kulturni model ipd.

Če recimo preberem, da bo morala javna agencija sprejeti lasten petletni strateški načrt in podobno, takrat razumem, da ni pri nas res ni niti osnovnega vedenja o tem, kaj je javna agencija. To je paradžavna organizacija, na katero država prenese izvajanje svoje pristojnosti, zato da jih bodo vršili strokovnjaki v okviru samostojnega pravnega subjekta. Toda oni le izvajajo kulturno politiko s strokovno utemeljenimi samostojnimi konkretnimi odločitvami, ne morejo pa imeti svoje strategije! Seveda pa lahko zanjo pripravljajo strokovne osnove. So le agens principala. V EU nikomur ne pade na pamet, da bi takšne inštitucije razumel drugače kot izvršno agencijo, pri nas pa zapišejo tak absurden stavek v osnutku novele ZUJIK (Zakon o urensničevanju javnega interesa v kulturi) ... To kaže na globoko nerazumevanje. Govorimo o tem, da v zadnjih dvajsetih letih kulturna politika ni odrasla. Ta nedorasla politika zdaj prenaša svoje odgovornosti na avtonomno stroko, čeprav vendarle vemo, da javni interes ni nujno interes izvajalcev. Groza me je, ko berem o tej avtonomiji, o tem, kako bomo zmanjševali odvisnost kulture od javnih sredstev ipd. To lahko na koncu pomeni samo, da bomo kulturo prepustili trgu. Poglejte s tega vidika ureditev javnih zavodov: javni zavod ima lastno strukturo upravljanja, je samostojna javna oseba. Njegov najvišji organ je svet. V svetu pa so predstavniki nekih partikularnih skupinskih interesov, namesto da bi tam sedeli predstavniki interesa javne inštitucije. Komu so tedaj odgovorni? Svojim interesnim skupinam? Kdo potlej odgovarja za kulturno poslanstvo zavoda? In kako oziroma s čim odgovarjajo, če gre kaj narobe? Ne maram države, v kateri mi bo za stanje v kulturi odgovar-

jal nekdo, ki take odgovornosti ne more nositi. Popolnoma drugače bi bilo, če bi bil zavod in njegovi zaposleni odvisni od tega, kako dobro uresničujejo svoje kulturno poslanstvo. V tej smeri bi morali iskati rešitve, ne pa slepomišiti s strokovno avtonomijo. Namesto tega bi morali okrepiti funkcijo (samo)evalvacije in primerjalne presoje (*benchmarking*), tudi mednarodne. Središče pozornosti bi morali biti *rezultati*, ne pa da so ti notranja zadeva.

Toda ali ne obstaja nevarnost, da v modelu, kot ga predlagate, pride do politizacije javnih zavodov v škodo profesionalne avtonomije? V preteklosti smo že videli »strokovnjake«, ki jih je v javne zavode postavila država ali občine, da bi v njih zagovarjali politične interese. Sploh če imamo hierarhijo interesov, ki poteka od političnih strank navzdol, utegne to biti nevarnost, se vam ne zdi? Minister verjetno ne bo odločal o naslovih filmov ...

Lahko pa recimo namesti nekoga, ki bo odločal o tem, kateri filmi dobijo financiranje.

Do tega prihaja ne glede na to, ali je na oblasti levica ali desnica; a to se dogaja, ne da bi odločevalci nosili odgovornost, delamo se, kot da s tem politika nima nič več. Pri levici so v ospredju klientele, desnici pa gre za ideologijo. Ne vem, kaj je slabše, oportunitizem ali ideologija, vem le, da mora na koncu za delovanje Filmskega centra in stanje kinematografije kot javne zadeve odgovarjati država oziroma v njenem imenu pristojno ministrstvo. Dejstvo pa je, da imamo s kadrovsko politiko države tako v javnih zavodih kot agencijah in skladih re-

»Moje globoko prepričanje je, da je problem slovenskega kulturnega prostora statičnost. A enako globoko verjamem, da mora biti kulturno-politični model stabilen. Ločujem statično in stabilno. Te razlike še nismo premislili. Prekariat, kjer gre za obligacijske pogodbe, je zame nesprejemljiv. Sprejemljiva pa so fleksibilna delovna razmerja, torej s socialnimi pravicami, a podrejena kulturnemu poslanstvu, programu, potrebam.«

sne probleme. V samem kulturno-političnem sistemu potrebujemo varovalke proti politični samovolji oziroma zlorabi politične funkcije. Menim, da bi morala biti sodna veja oblasti mnogo bolj prisotna pri nadzoru zakonitosti izvajanja političnih funkcij.

Kako?

Jaz ministru ne bi odvzela pravice in dolžnosti, da vodi kadrovske politiko v javnem sektorju. Ker je potem minister tisti, ki prevzema odgovornost, saj ne-profesionalni svet zavoda pač ne more odgovarjati. Že samo ime »svet« pove, za kakšne vrste organa gre. Svet zavoda bi bil lahko pooblaščen, da vodi javni razpis in predlaga ministru kandidata. Minister na predlog ne bi bil avtomatično vezan, ampak bi se lahko odločil po svoji izbiri. Na tej točki pa bi kot varovalko vključila sodno vejo oblasti, in to tako, da bi moral minister v primeru sodnega postopka nositi dokazno breme, da je izbral najboljšega kandidata.

V ta namen sem predlagala, da bi se ustanovila neke vrste komisija na najvišjem državnem nivoju, ki bi spremljala postopke imenovanj. Ta bi imela pravico in dolžnost vpogleda v postopek, hkrati pa pravno legitimacijo, da sproži sodni postopek, v katerem mora minister dokazati, zakaj je bila njegova izbira najboljša. Če to lahko sproži le kandidat, ki ni bil izbran, je to privatna zadeva. Na nivoju državnega organa pa bi to imelo večjo

težo. Predvsem pa je bistven prenos dokaznega bremena, ki postavlja ministra v popolnoma drugačen položaj pri izvajanju sicer politične funkcije.

Prav NPK bi moral prinesiti konceptualne premike, ne pa razvođenih tekstov na 120 straneh, kjer se sicer skriva nekaj dobrih idej in pogumnih nastavkov. Recimo, da bi se dohodnina, ki je ostala neodkazana (ko torej dohodninski zavezanci niso izkoristili svoje pravice, da sami izberejo, katere javno koristna organizacija bo dobila 0,5 % njihove dohodnine), preusmerila v sklad za nevladne organizacije v kulturi. To se mi zdi super predlog. Z Andrejem Srakarjem sva v analizi iz leta 2011 odkrila, da je bilo v letu 2008 na razpolago kar 9,3 milijona takšnih sredstev, od tega se jih je odkazalo le nekaj nad 3 milijonov, od tega pa je bilo samo 3 ali 4 % namenjeno kulturi. Se pravi, da je ostalo skoraj šest milijonov, ki bi jih lahko vsaj deloma preusmerili v takšen sklad. To je recimo ena od možnih rešitev. Tudi za ustanovitev podporne agencije za pomoč na področju davčnih in pravnih vprašanj, usposabljanja ter iskanja dela in razpisov za financiranje je že skrajni čas. Tak predlog namreč obstaja že od leta 2006, vmes pa se je dokazal tudi nevladni Artservis, in to kljub vztrajnemu ignoriranju države. Vendar pa so vse to vprašanja, ki bi zahtevala bistveno večjo vključitev drugih ministrstev v pripravo NPK-ja. Namesto strateške razprave pa se zdi,

da bo celoten paket spet sprejet z akklamacijo, kot doslej. Potem pa ne vem, kaj bo, saj je dokument preobsežen in hkrati v reformnih nastavkih popolnoma nedorečen, da bi lahko bil zavezujoč. Tako bo prepuščeno ministru, da izbere prave bisere – ali pa tudi mine, ki so zelo potrebne, da se slovensko kulturno družbo prevetri. Za paravanom tako vseobsegajočega in nedoročenega dokumenta je pravzaprav možno vse. Ne verjamem pa, da lahko z všečnimi potezami prerazporediš sredstva v kulturi in preurediš položaje. Ne verjamem, da je v današnjem času (ne samo zaradi finančne krize) mogoče računati, da bomo z evropskimi ali kakimi drugimi sredstvi naredili kake strukturne spremembe. Te pa so potrebne, ker obstoječi kulturni *apartheid* ne pelje nikamor.

Če se vrneva k finančni krizi in položaju mladih v kulturi. Mladi delajo predvsem prekerno, govori se o prekariatu. Prevladovalo je mnenje, da je to slabo, da bi torej morali zagotavljati stabilne službe za nedoločen čas; zadnje čase pa nekateri vse glasneje opozarjajo, da to ni nujno ideal, da mnogi mladi hočejo fleksibilna delovna mesta, vendar jim je treba pri tem zagotoviti več pravic in socialne varnosti.

Moje globoko prepričanje je, da je problem slovenskega kulturnega prostora statičnost. A enako globoko verjamem,

»Država bi morala priznati svojo kulturno odgovornost in se nehati skrivati za mantra o avtonomiji kulture. Prelaganje pristojnosti je dejansko izmikanje odgovornosti. Gre za strateška vprašanja, ki so vrednostna, torej tudi politična vprašanja.«

da mora biti kulturno-politični model stabilen. Ločujem statično in stabilno. Te razlike še nismo premislili. Prekariat, kjer gre za obligacijske pogodbe, je zame nesprejemljiv. Sprejemljiva pa so fleksibilna delovna razmerja, torej s socialnimi pravicami, a podrejena kulturnemu poslanstvu, programu, potrebam. Govorim torej o prehodu iz obligacijskih pogodb na delovno-pravne pogodbe za vse. Lahko za določen čas, vendar z vsemi pravicami in socialnimi korektivi. To pa ni več prekariat, predvsem če bi razvili tudi slednje. Naj ponovim, kar sem prej rekla: naš problem je, da pišemo sto dvajset strani dolge dokumente, v katerih se izgubijo ravno te ključne distinkcije, ki bi jih morali zelo natančno zastaviti in razdelati. Ostanjejo le napol izrečene želje, potem pa se iz njih izcimi najslabša varianta. Vse spremembe v kulturi v zadnjih dveh desetletjih so se zgodile zaradi splošne zakonodaje, predpisov na področju javnih financ, davkov, javnih zavodov, javnih uslužbencev itd. – in ne zaradi »strateških dokumentov«, ki naj bi urejali to področje. Spremembe se torej niso zgodile v skladu s potrebami kulture, ampak so kulturo samo doletele. Nemočno, nepripravljeno. To ni prav. Kultura bi morala dokazati, da ima v sebi notranjo moč, da se loti lastnih anomalij. Da pokaže moč za spremembe. Da si v družbi, ki je vsa otrpla, v strahu, pridobi neko zaupanje, morda celo občudovanje. Glede na to, kako maj-

hen resor je to, bi to lahko bila njegova priložnost, lahko bi dosegel splošno pozornost in splošen politični pomen, ker bi na nekem majhnem področju pokazali nove poslovne in delovno-pravne modele. Lahko bi prišli do preboja, ne pa da se tako obupano, ubožno, neobjeljeno čaka, da nas dolete splošne reforme, ki se bodo prej ali slej zgodile. V javnem sektorju je recimo potrebno za en odstotek zmanjšati število zaposlitev in potem se to zgodi tudi v kulturi. Zakaj? Pravijo, da je treba zmanjšati maso plač za javne uslužbenke, toda reze v to maso je mogoče tudi drugače porazdeliti, mogoče s prerazporeditvijo celo vključiti več ljudi v nek stabilen sistem, ne pa da se kar avtomatsko prejme en odstotek manj zaposlenih, ostali pa so še naprej vključeni oziroma izključeni. Zakaj? To vendar ni po meri kulture. V kulturi ne gre za kakršnokoli zaposlitev, gre za poklicanost. In poklicane so tudi mlajše generacije. Namesto da bi premislili medsebojno solidarnost zaposlenih v kulturni na tej etični ravni, imamo situacijo, da so najbolj neobjelna konkurenca prekernim delavcem ravno ljudje iz javnega sektorja, ker imajo že vse plačano, za dodatne angažmaje pa tekmujejo s prekercami. Mislim, da se danes že vsi zavedajo te anomalije, toda vlada zarota molka. Poglejte na primer, kako se je ignoriralo poziv, ki smo ga s kolegi Smrekarjem in Rotovnikom podali glede spoštovanja prepovedi kon-

kurence za polno zaposlene javne uslužbenke. To bi moralo biti zaskrbljujoče. Ali recimo dejstvo, da ministrstvo, ki naj bi bilo resno, v osnutku zakona kar samo od sebe zapiše, da bo samozaposlenim dalo davčno olajšavo pri obračunavanju davka na dohodek. Ne vem, ali mislijo resno, ali pa je to spet samo slepilni manever in bodo na koncu, kot ponavadi, rekli »saj smo hoteli to storiti, vendar ministrstvo za finance ni dovolilo«. Treba je resno predlagati tiste rešitve, ki so v pristojnosti ministrstva za kulturo, ne pa se zanašati na druga ministrstva, kjer to ne bo šlo skozi. Mislim sicer, da se trenutni minister te problematike zaveda in morda ima v tem pogledu kako skrito orožje.

Koliko pa je dialoga med kulturniki in ministrstvom? Bi lahko kulturniki vplivali na oblikovanje strateških dokumentov. Je to sploh smiselno?

Če je scena tako neartikulirana, kot je, potem produktivnega dialoga ne more biti in jaz ga ne vidim. Gre bolj za nerganje v smislu »več denarja, več tega, več onega«, ne pa za subjekt, ki bi artikulirano nastopal v smeri iskanja novega modela. Namesto dialoga potem prihaja do nekkih čudnih *ad hoc*, oziroma, kot jih imenujem jaz, nenačelnih distributivnih koalicij.

Tako, kot govorite, bi bilo potrebno celoten sistem kulturne politike reformirati. Toda tudi če nastopi neka nova vlada ali nov minister: ali lahko kulturni sistem sploh popravimo od temeljev ali je že tako zakoreninjen, da lahko delamo samo kozmetične popravke? Je spremembe možno uvesti od spodaj navzgor?

Od spodaj navzgor bo zelo težko priti do novega kulturnega modela, če je tu spodaj

le množica partikularnih interesov, ki se v danih razmerah niso sposobni in voljni organizirati, na drugi strani pa samo močni sindikati brez interesa, da bi se kaj spremenilo. Dejstvo pa je, da je kultura javna dobrina in mora zato obstajati tudi širša politična razprava; zaprta razprava, v kateri sodelujejo le že vključeni interesni krogi, spreminja kulturno politiko v notranjo zadevo in ji jemlje težo javne politike. Temeljno vprašanje torej je, ali bo sedanji minister sposoben in pripravljen uveljaviti kulturno politiko kot eno pomembnih javnih politik. Tokrat imamo ministra, ki se nedvomno spozna na kulturno problematiko in pozna tudi vse anomalije v sistemu. Vprašanje je samo, ali daje prednost karierni poti ali profesionalni integriteti. Da pa je močna politična figura, lahko samo upamo in si želimo.

Še vprašanje, ki zadeva temo tokratne številke. Ali imamo danes v kulturi še vedno kulturne boje v tradicionalnem smislu, denimo med liberalnimi in konservativnimi silami?

Jaz izhajam iz javne vloge kulture, iz zagotavljanja kulturnih kot javnih dobrin. S tega stališča se mi zdi, da na tem področju nimamo kulturnih bojev, pač pa socialne. Če bi se v kulturi soočala dva ali več vrednostnih pogledov na kulturni razvoj, bi bilo to zelo dobro. Tako pa se je to zreduciralo na socialni boj, kjer so se oblikovali razredi, ki tekmujejo v neenačkovnem položaju.

Torej potrebujemo več konflikta v kulturi? Se vam zdi preveč homogenea?

Potrebujemo več pogledov, več vrednostnega konflikta o tem, kako naj bo kultura organizirana. Nikakor pa za kulturo

ni dobro, da prevladuje samo en poslovni model, posebej če je tako rigiden in centraliziran, kot je naš.

Ni res, da služiti umetnikom pomeni služiti javnosti. Če služenje umetnikom zamenjamo s služenjem umetnosti, pa to drži. To pa je za vsako družbo težko, ker zna biti umetnost provokativna, nekonvencionalna in hudo kritična ost družbe. Danes je tudi zato umetnost postala psovka, nekaj, čemur se je bolje izogibati ...

Ta njena ničvrednost se izpostavlja predvsem prek poudarjanja njene gospodarske, tržne (ne)vrednosti. Če ni profitabilna, če ne prinaša neke finančne vrednosti, zakaj jo sploh imamo, zakaj trošimo (javni) denar zanjo ...

Če smo država, moramo biti tudi kulturni subjekt. Tudi država ni profitabilna. Čeprav ima kultura tudi uporabno vrednost, to ni njeno bistvo. Ne sme se v tem iskati njenega bistva. Zanimivo

je, da večja, kot je vrednost neuporabe, večje družbene učinke ima, ker odraža neko izvirnost, moč, vitalnost. In ravno kulturna vitalnost je ključna. Če ne bomo imeli lastne kulturne produkcije, bomo postali neka zahojena provinca, kjer ni smiselno niti to, da se v njej ustavi vlak. Glede tega me zelo veseli Francija. EU začenja zgodovinska pogajanja z ZDA o novem prostotrgovinskem sporazumu. Francija je napovedala veto, če ne bo pred začetkom pogajanj kultura izvzeta, torej da se je ne obravnava kot predmet proste trgovine. Samo za to gre. In če to počne Francija, bi lahko imeli nekaj tega tudi v Sloveniji. Morda iz drugih razlogov, vendar naj se tudi naša država zdravi. To je predpogoj kulturne suverenosti, ki je osnova samozavedanja. Jaz nisem nasprotnik kulturnega področja, le nasprotujem anomalijam v njem. Če parafraziram Mojco Pišek iz *Dnevnika*: kultura potrebuje notranje sovražnike, ki bodo pometli z anomalijami, da ne bo postala talec zunanjih sovražnikov. •

25
Noči v Ljubljani
22.-24.8.2013
25. MEDNARODNI GLASBENI FESTIVAL
IMAGO SLOVENIJE 25
PODOBNA SLOVENIJE LET
WWW.IMAGOSLOVENIAE.NET

Ovadu, izdajalec, regular guy



Komentar: Aljoša Kravanja

Ko je 10. junija *Guardian* objavil poročilo o množičnem zbiranju zasebnih podatkov, ki ga v tajnosti izvaja ameriška Nacionalna varnostna agencija (NSA), je bila jasna vsaj ena stvar: Edward Snowden, *Guardian*ov vir in trenutno najbolj iskani *whistleblower* na svetu, ni Julian Assange. Snowden ni intelektualec ali prerok, ki bi iskal privrženca, niti ga ne zanima ustanovitev aktivističnega gibanja, podobnega *Wikileaks*. »Sem navaden človek«, je dejal v intervjuju ob objavi poročila, »brez kakršnihkoli posebnih sposobnosti.«

Ta izjava je središčnega pomena za razumevanje Snowdenovega dejanja. Kot poudarja ameriški filozof Frederick A. Elliston, pomemben teoretik *whistleblowinga*, je eden izmed ključnih elementov *whistleblower*-jevega razkritja natanko njegova verodostojnost. Osebna ekscentričnost lahko spodkoplje kredibilnost njegovega pričevanja in vzbudi dvome o resničnih motivih, ki so ga pripravili k objavi zaupnih informacij. Tega se nedvomno zaveda tudi ameriška vlada, ki je že od začetka afere *Wikileaks* izpostavljala labilnost Bradleyja Manninga, vojaka, odgovornega za razkritja iz leta 2010. Še toliko manj so verodostojni tisti *whistleblowerji*, ki se odločijo za anonimnost. Pričanje brez priče ne obstaja: prepričljivo je samo tedaj, ko stoji za njim jasno določena oseba, ki se ob razkrivanju informacij o drugih ljudeh zaveda, da tudi sama ne more obdržati privilegija anonimnosti. Edward Snowden je torej še kako zainteresiran, da se – v nasprotju z Manningom – pred javnostjo v celoti razkrije in predstavi kot absolutno navaden (kar nedvomno pomeni tudi normalen) državljani.

Ta formulacija pa bi nam morala dati misliti. Očitno je namreč, da je moral Snowden pri svojem razkritju žrtvovati natanko to, kar je poskušal zaščititi: pravico do zasebnosti. V trenutku razkritja je moral privzeti držo, ki izključuje vsakršno pravico do inti-

mnosti: s celoto svoje osebnosti – biografijo, zgodovino delovnih izkušenj, družinskih in partnerskih razmerij – je moral podpreti verodostojnost informacij, ki jih je razodel svetovni javnosti. Verjetno je za vedno izgubil zmožnost, da avtonomno odloča, kdaj in v kolikšnem obsegu bo njegovo življenje potekalo na javnem prizorišču. O tem nedvoumno priča mesec, ki ga je prebil na Moskovskem letališču Šeremetjevo.

Toda zakaj pričakujemo absolutno osebno in integriteto zlasti od njega, *whistleblowerja*? Zakaj je moral Snowden opravičevati razkritje nepravilnosti, ki jih je zagrešila NSA?

Dvoumnost *whistleblowerjeve* vloge postane očitna, če se spomnimo, da večina evropskih jezikov ne pozna vrednostno nevtralne besede za njegovo početje. Slovenska izraza, ki še nablížje opišeta *whistleblowerja*, sta »izdajalec« in »ovadu«; spomnimo se lahko tudi na trpko nemško oznako *Nestbeschmutzer*, »tisti, ki blati lastno gnezdo«. Vsi ti termini so daleč od implicitnega odobravanja, prisotnega v izrazu *whistleblower*, vendar označujejo v bistvu isto idejo. Tako kot *whistleblower* tudi *ovadu* postavi interese širše ali abstraktne družbe nad dobrobitjo neposredne, partikularne skupnosti, v kateri se odvija jo njegove medosebne interakcije (delovna razmerja, osebna znanstva). Skrite pregre-

he te skupnosti, ki jih poznajo le posvečenci, *ovadu* in »žvižgač« razkrinkata pred širšo javnostjo, ki naj bi odločila o njihovi resničnosti in moralni vrednosti.

Na tem dejanju ni nič enostavnega. Snowden se je zavestno odločil, da bo zatajil zaupanje svojih kolegov ter prenehal nastopati v vlogi, ki mu jo priznava njegovo delovno okolje (tj. zasebno svetovalno podjetje Booz Allen in posredno NSA). Toda na ta način se je lahko odrekel tudi nečemu drugemu: pregledu nad ogromnimi količinami zasebnih podatkov, tej nepričakovani moči nad drugimi ljudmi, za katero je presodil, da presega njegove sposobnosti in pristojnosti njegovega delovnega okolja. Snowden nam je pokazal, da sta ti dejanji navsezadnje neločljivi: neupravičeni moči nad drugimi se lahko odrečemo zgolj tako, da izdamo zaupanje tistih, ki nam to moč podeljujejo in priznavajo. Z odpovedjo moči prekinemo red, v katerem smo pripoznani kot »vredni zaupanja« in »kompetentni«, pri čemer postavimo pod vprašaj natanko legitimnost tega delegiranja oblasti.

D. Priest in W. Arkin sta leta 2010 v seriji odmevnih člankov pokazala, da ameriški obveščevalni sistem že dolgo ni več pod nadzorom par jedrnih javnih služb (CIA, FBI ter NSA), temveč se razteza čez nepregledno število zasebnih in paradržavnih informacijskih podjetij, med katerimi najdemo tudi Booz Allen. Ameriška vlada – ne le Obamova, temveč tudi prihodnje administracije – se bo morala spoprijeti z dejstvom, da bo ta razraščeni sistem rekrutiral vse več »regular guys«, ki bodo tako kot E. Snowden na neki točki preprosto zavrnilo zaupano moč. Ali bo zadoščalo, da jih bo vedno znova oklicala za izdajalce? ●

Delo osvobaja

Čeprav sem osebno prepričana, da bi morala biti politika dolgočasna in nespekulativna disciplina, bi rada izkoristila trenutek ter o vprašanjih, ki so tudi politična, spregovorila s povsem nepolitične pozicije in si zato tudi privoščila vso spekulativnost, ki jo premorem. Rada bi vas povabila, da za trenutek s čim manj zadržki in predsodki razmislimo o vprašanju dela.

Piše se enaindvajseto stoletje in že kakšno desetletje se šušlja o prelomu paradigme. Pojmi, na katere so se pri opisovanju svoje družbeno-politične resničnosti naslanjale generacije druge polovice dvajsetega stoletja – naši stari starši in naši starši – so se od pretirane rabe zlizali in od pretiranega prekonceptualiziranja izgubili na pomenu. Dalo bi se reči, da jih je povozil čas. Pravica do dela in koncept zaposlitve za nedoločen čas, ki sta ljudem dovolj dolgo služila kot način organizacije lastnih življenj, sta se med temi premiki in razlomi skoraj povsem porazgubila. Soditi o tem, ali je to samo na sebi dobro ali slabo, je bržkone preveč enostavno, drži pa, da dokler v zvezi z nastalimi spremembami vlada diskurzivna zmeda, vsi udeleženi težko razumemo, kaj od novo nastalega položaja lahko obrnemo v svoje emancipatorično dobro.

A začnimo na drugem koncu – pri svetu, katerega zaton spremljamo, pri družbi, ki ohranja diskurzivni primat, pa čeprav obstaja le še v sledeh, pri družbi politikov, sindikalistov in javne uprave. Pri ljudeh, za katere velja rečenica, ki je nedavno tega zaokrožila po internetu: da stvari ne kupujejo z denarjem, marveč z urami svojega časa. Nekje na obrobju resničnosti leži skrbno varovano območje delovnega prava, ki se z leti počasi, a vztrajno oži. Območje, ki vsakemu delu pripiše konstantno plačilo, vsakemu delavcu pa repertoar izbojevanih pravic in seznam predvidenih nalog. Skrbno kartirano območje, znotraj katerega imajo

besede svoje pomene, struktura mesta pa jesen in zlahka razumljiv spisek lastnosti, v katerega je treba samo udobno leči in v njem preživeti preostanek odraslega življenja.

Ker sem se z letošnjim letom po spletu naključji znašla v javni upravi, lahko z določeno mero upravičenosti trdim, da lep delež zaposlitev za nedoločen čas navdaja z neprijetnim občutkom, da ljudje vanje ne stopajo toliko zato, da bi naredili kaj koristnega, temveč bolj za to, da ne bi bili pretirano v napoto. Da bi se iztrošili v osemurni strukturi medle futlilnosti in da jim ob popoldnevih ne bi ostalo dovolj volje, da bi še zmogli živeti kor suvereni posamezniki.

Ali gre za premišljeno zaroto proti svobodni volji ali zgolj za slabo socialno inženirstvo je vprašanje, ki težko nagradi z dovolj premišljenim odgovorom – vendar odgovor nanj ni nujno tisto, kar iščemo. Namesto da bi se izgubljali v špekulacijah, lahko preprosto zaključimo, da tovrstno delo ni v nikogaršnjem interesu in da pravzaprav ne bo prevelike škode, če pristane na odvozu opuščenih evoliucijskih zamisli. Večina moje generacije, ki je imela priložnost opazovati svoje starše pri sprejemanju vseh možnih napačnih odločitev, tovrstni koncept dela odklanja. Še sreča, saj do njega tako ali tako ni pripuščena. In tako se znajdemo na drugem koncu problema: večina tistih, ki so vede zastavili socialno varnost za tako imenovano poklicno svobodo, živi na ozemlju, ki ga ne štiti noben predpis. V sivi coni, v kateri ne morejo zares uveljavljati niti pravice



Komentar: Katja Perat

do dela, niti pravice do nedela, v utesnjujočem prostoru, v katerem marsikoga preveva občutek, da svojo življenjsko moč meče v prazno. In tako nič hudega sluteč tresčimo ob paradoks, da se dozdevni svobodnjaki v svojem položaju počutijo podobno nesvobodno kot kafkovski uradniki.

Morda je edini smisel besedila, ki ste ga bolj prizadevni med vami pravkar prebrali do konca, predvsem v opozorilu, da vprašanje dela potrebuje hrabrejše in bolj temeljito analizo in da se ga zdi skoraj škoda pustiti v pretres samo tako imenovanim socialnim partnerjem, ki kljub najboljšim nameram ne zmorejo koraka v še ne povsem določeno prihodnost. ●

Odslej lahko
0,5 %
dohodnine
namenite

Društvu
humanistov
Goriške
in tako
podprete
revijo
RAZPOTJA.

Vse informacije poiščite na spletnih straneh

www.dhg.si
www.razpotja.si

Neodvisna Škotska?

Jernej Letnar Čerňič & Luka Lisjak Gabrijelčič

Sredi oktobra prejšnjega leta sta britanski premier David Cameron in škotski predsednik vlade Alex Salmond sklenila dogovor o razpisu referendumu o škotski neodvisnosti pred koncem leta 2014. Škotska se je tako po več kot tristo letih zopet znašla na prelomni točki. Po tem, ko je Škotska nacionalna stranka (SNP) na volitvah v deželni parlament dosegla absolutno večino, so se obnovile razprave o večji avtonomiji ali celo neodvisnosti. Britanska javnost v zadnjem letu znova vneto razpravlja o referendumskem odločanju škotskega ljudstva. Vlada Združenega kraljestva je z oktobrskim dogovorom pokazala veliko zrelost; k temu so verjetno pomagale tudi javnomnenjske raziskave, ki kažejo, da Škoti trenutno niso najbolj naklonjeni popolni neodvisnosti.

Sredi oktobra prejšnjega leta sta britanski premier David Cameron in škotski predsednik vlade Alex Salmond sklenila dogovor o razpisu referendumu o škotski neodvisnosti pred koncem leta 2014. Škotska se je tako po več kot tristo letih zopet znašla na prelomni točki. Po tem, ko je Škotska nacionalna stranka (SNP) na volitvah v deželni parlament dosegla absolutno večino, so se obnovile razprave o večji avtonomiji ali celo neodvisnosti. Britanska javnost v zadnjem letu znova vneto razpravlja o referendumskem odločanju škotskega ljudstva. Vlada Združenega kraljestva je z oktobrskim dogovorom pokazala veliko zrelost; k temu so verjetno pomagale tudi javnomnenjske raziskave, ki kažejo, da Škoti trenutno niso najbolj naklonjeni popolni neodvisnosti. Britanska vlada tako referendumu ne nasprotuje, če bodo Škoti odločali le o vprašanju, ali so za neodvisnost ali ne. Ne soglaša pa z podvprašanjem, ali so za večjo avtonomijo v okviru Združenega kraljestva: to pa je rešitev, ki jo podpira večina škotskega prebivalstva. Taktika britanske vlade je torej postaviti Škote pred *aut aut* odločitev, v upanju, da bodo pred izsiljeno alternativo raje izbrali ustaljeno stanje, ki jim sicer ne ustreza povsem, kot pa da bi se podali na povsem neznan pot. Taktika, ki se je izkazala za uspešno že v obeh quebeških referendumih: očitno se Cameron pri svoji politiki zgleduje po pragmatičnem pristopu kanadske vlade, pri čemer lahko računa na škotsko javno mnenje, ki je za zdaj precej manj naklonjeno odcepitvi kot prebivalstvo Quebeca.

Voditelj Škotske nacionalne stranke Alex Salmond po drugi strani poudarja predvsem neodtujljivo pravico škotskega naroda do samoodločbe in demokratičnost takšnega odločanja. Tako kot quebeški »oče naroda« René Lévesque (po katerem

se v marsičem zgleduje) dobra tri desetletja pred njim pa je Salmond prisiljen igrati po pravilih, ki jih v veliki meri določa centralna vlada, ki svojo liberalno politiko do vprašanja samostojnosti izkorišča za to, da pogojuje teren spopada. Gre za drzno stavo, ki se je kanadskim unionistom posrečila, in to celo dvakrat: ali se bo posrečila tudi zagovornikom britanske enotnosti, za zdaj še ni jasno.

Zgodovina škotske odvisnosti

Razprave o škotski neodvisnosti potekajo že skoraj štiri desetletja. Prvič so se vnele ob odkritju nafte ob škotskih obalah. Gospodarska uspešnost morebitne samostojne države je nenkrat postala verjetnejša. Ni čudno, da je Škotska nacionalna stranka tedaj zaslovela s sloganom *It's Scotland's Oil!* Kasneje je stranka z geslom *Scotland Free by '93* postavila prvo časovnico svojim prizadevanjem. V drugi polovici devetdesetih je navdušenje nad novo pridobljeno samoupravo vprašanje neodvisnosti potisnilo v ozadje. SNP pa je še naprej zagovarjala samostojnost, pri čemer je simbolni datum, do katerega naj bi do nje prišlo, premaknila na 2007: tristoletnico Dogovora o zvezi, s katerim še Škotska izgubila status samostojne kraljevine. Leta 1707 sta namreč Anglija in Škotska, ki sta že dobro stoletje imeli skupne vladarje, sklenili dogovor, po katerim sta se združili v enotno kraljestvo: nastala je Velika Britanija.

Na začetku 17. stoletja, ko je angleška kraljica Elizabeta I. umrla brez potomstva, je angleška krona, v skladu z dednim pravom, prešla v roke škotske vladarske dinastije Stuartov. Tako so se Škoti, ki so se slaba tri stoletja pred tem s težavo otrsli nadvlade močnejše južne sosedice (zgodba, ki je postala svetovno



Foto: Phyllis Buchanan/Flickr

znana s filmom *Braveheart*), znova znašli pod isto streho z Angleži. To, da je bila sedaj situacija obrnjena, da je torej škotski kralj vladal Angliji in ne obratno, je bila le klavrna uteha, saj se je dejanska oblast, skupaj s kraljem, preselila v London: in tam ostala do danes. Poleg tega so bili Škoti že pred tem pogosto na bojni nogi s svojo dinastijo, ki je gojila dve lastnosti, ki nista bili po godu svobodoljubnim škotskim kalvinistom: težnjo po absolutističnem vladanju in simpatije do katolicizma. Ta dva dejavnika – versko vprašanje ter spori za oblast med kraljem in parlamentom – sta zaznamovala celotno obdobje stuartske vladavine. Čeprav sta bili Anglija in Škotska formalno povezani le prek skupnega vladarja, v vsem drugem pa sta ohranili vsaka svoje institucije in zakone, ju je v 17. stoletju zblížala ista zgodovinska izkušnja, vključno s krvavo državljansko vojno in revolucijo ter dokončnim porazom stuartske dinastije v t. i. »slavni revoluciji« (*Glorious Revolution*) leta 1688, ki je obe ma ljudstvom prinesla zametek sodobne vladavine prava in človekovih pravic – znameniti *Bill of Rights*. Pospeseno izumiranje domačega keltskega jezika (*Gaelic*) in sprejetje angleške književne norme je Škotsko tudi jezikovno približal Angliji. Odločitvi za formalno združitev v enotno kraljestvo, do katere je prišlo leta 1707, sta botrovala predvsem dva razloga: po eni strani strah pred tem, da bi škotsko krono ponovno prevzeli potomci izgnanih stuartskih kraljev, ki so se medtem odkrito spreobrnili v katolištvo in postali orodje v rokah osvovraže-

ne francoske politike; po drugi strani pa je formalna družitev obeh kraljestev škotskemu meščanstvu omogočilo sodelovanje v angleških kolonialnih podvigih. Carinska unija in skupna mornarica (za njene potrebe so takoj po združitvi oblikovali nov mornariški prapor, sestavljen iz tradicionalnih zastav obeh kraljestev – nastala je prva različica znamenitega *Union Jacka*, ki danes služi kot zastava Združenega kraljestva) sta bila škotski trgovski eliti dovolj mikavna razloga za odpoved politični suverenosti.

Dogovor o združitvi z Anglijo je za Škote pomenil izgubo neodvisnosti: škotski parlament je bil razpuščen oz. združen z angleškim, izvršna oblast skupnega britanskega kraljestva pa se je v celoti preselila v London. Škotska je sicer ohranila specifičen pravni in šolski sistem ter tudi lastno reformirano evangeličansko (kalvinistično) cerkev, katere samostojnost je bila pod stuartskimi kralji večkrat ogrožena. Če so ta zagotovila prepričala škotske stanovce (plemstvo, bogato meščanstvo in kalvinistični kler), pa je želja po samostojnosti ostala živa med škotskim ljudstvom. Unija z Anglijo je bila namreč predvsem stvar elit: do nje je prišlo zaradi interesov visokih razredov, med ljudskimi množicami pa je dolgo ostala nepriljubljena. To še zlasti velja za (tedaj še pretežno katoliško) Škotsko višavje, ki se je še več kot pol stoletja neuspešno upiralo angleški nadvladi.

Ščasoma je prišlo tudi do vse večjega kulturnega poangleženja, ki jo je na Višavju spremljalo tudi prisilno spreobračanje v

protestantizem. V 18. stoletju se je tudi škotski jezik začel vedno bolj umikati angleščini. Malokdo namreč ve, da se na Škotskem poleg keltskega jezika (ki se danes uporablja le še v nekaterih odročnih območjih na severozahodu dežele) kot avtohtoni jezik govori tudi škotščina (*Scots*), germanski jezik, ki je sicer soroden angleščini, a se od nje vsaj toliko razlikuje, kot se med seboj razlikujejo skandinavski jeziki. Pred združitvijo z Anglijo je škotščina, kljub rastočemu ugledu angleškega jezika

omogočila preživetje in celo utrditev posebne škotske identitete, istočasno pa jo je usodno potisnila na raven folklore, ki je dolgo ostala brez omembe vredne politične implikacije in ki kljub svoji privlačni slikovitosti ni mogla zaježiti kulturnega in jezikovnega poangleženja. Z razvojem industrije in naglo urbanizacijo je angleščina tudi med večino preprostega ljudstva (v svoji razpoznavni regionalni različici) izpodrinila škotščino kot jezik vsakodnevnega občevanja.

Pravica do samoodločbe je ključna za nastanek nove države v mednarodni skupnosti. Običajno je neomejena samo v kontekstu dekolonizacije bivših evropskih kolonij, saj mednarodno pravo ne pozna pravice do odcepitve. Britanska vlada je tako pokazala visoko mero zrelosti, ko je soglašala, da se na Škotskem izvede referendum o neodvisnosti.

med elitami, uživala tudi določeno književno veljavo; zadnji žebelj v njeno krsto pa je prispevalo škotsko razsvetljenstvo. Konec 18. stoletja je Škotska namreč postala središče intelektualnega življenja anglosaškega sveta. Z avtorji, kot sta bila David Hume ali Adam Smith (ki sta predstavljala le vrh ledene gore kulturno in intelektualno izjemno plodnega obdobja škotske zgodovine) se je Škotska sicer umestila na zemljevid sveta, hkrati pa je velikanski ugled teh angleško pišočin avtorjev dokončno preprečil obuditev škotščine kot glavnega jezika kulture (čeprav so obstajali pomembni poskusi v to smer). S tem je bila onemogočena na jeziku temelječa narodna prebujanja, kakor jo poznamo predvsem iz Srednje in Vzhodne Evrope (a tudi ponekod v Zahodni Evropi, npr. med Katalonci, Norvežani in Flamci). Kljub temu je v obdobju romantike prišlo do velike obuditve zanimanja za škotske kulturne posebnosti. Največje zasluge za to ima pisatelj Walter Scott. Njegovi romani, v katerih je opisoval zgodovinske dogodke iz škotske zgodovine, so našli številne posnemovalce širom po Evropi (pri nas se je po njem zgledoval Josip Jurčič). V njih je v središče zanimanja postavil Škotsko višavje: predvsem po njegovi zaslugi so romantizirane in mitizirane kulturne značilnosti tamkajšnjih prebivalcev, ki so do tedaj med omikanimi prebivalci mest veljale za nekoliko čudaške pokrajinske posebnosti, postale simboli celotne Škotske. Najbolj prepoznavni teh posebnosti sta seveda dude ter »značilna škotska« noša s kiltom ... Ta obuditev (ali iznajdba) »škotskosti« kot nečesa značilnega, ki Škote ločuje ne le od Angležev, temveč tudi od vseh drugih ljudstev, je sicer

Kljub temu, da so Škoti v 19. stoletju (v obdobju, torej, ko so številni drugi mali evropski narodi postavili temelj svoji samobitnosti) izgubili skoraj vse attribute narodnosti, jim je specifičnost britanske ureditve omogočila, da so ohranili svojo identiteto: Velika Britanija je namreč ena redkih evropskih držav, če ne edina, ki ni nikoli zares poskušala prek državne politike iz svojih državljanov ustvariti enotne nacije; poleg tega pa tudi nikoli ni postavila pod vprašaj obstoja Škotske kot posebne, ločene ozemeljske celote, četudi je ta dolga stoletja ostala brez vsakršne upravne, kaj šele politične avtonomije.

Politično gibanje za večjo samostojnost

Prizadevanja, da bi občutku škotske posebnosti dali razločen političen predznak, so se začela proti koncu 19. stoletja, zamah pa so dobila na začetku 20. stoletja, ko se je zamisel o škotski avtonomiji razmahnila v krogih delavskega gibanja. Nekaj časa je Škotska imela celo lastno laburistično stranko, ki se je glasno zavzemala za škotsko samoupravo; toda porast britanskega laburizma, ki je eno svojih prvih in najmočnejših volilnih trdnjav imel prav v industrijskih središčih Škotskega nižavja, je začasno onemogočil razvoj v to smer. Kljub temu pa je zamisel o škotski samoupravi ostala najbolj zakoreninjena prav znotraj laburističnih in reformističnih krogov. Preboj se je zgodil konec šestdesetih in začetek sedemdesetih let s prvimi volilnimi uspehi Škotske nacionalne stranke (SNP), ki se je rodila prav iz socialdemokratske tradicije. Dolgoročno se je SNP zavzemala za popolno neodvisnost Škotske (kar je bila te-

daj revolucionarna ideja), za kratkoročni cilj pa si je zastavila dosego široke avtonomije. Enokrožni večinski volilni sistem je stranki dolgo onemogočal politični vpliv, ki bi si ga bila zaslužila glede na rastočo volilno podporo, njen vzpon pa je kljub temu kazal na spremembo političnega razporeda med Škoti. Prizadevanje po večji samostojnosti si je nezadržno utiralo pot med prebivalstvom.

Na to je bila primorana odgovoriti tudi britanska vlada, ki je leta 1979 razpisala prvi referendum o samoupravi (*Home Rule*): ta je ob 63 % volilni udeležbi sicer dobila večinsko podporo, a ni dosegla visoko postavljenega kvoruma. Ponovno odločanje o tem vprašanju je bilo zato odloženo za skoraj dve desetletji. Toda gibanje za večjo neodvisnost ni mirovalo. V 80. letih, času vladavine Margaret Thatcher (ki je bila na Škotskem in v Walesu mnogo manj priljubljena kot v Angliji), se je znatno okrepilo zaradi centralistične politike konservativne vlade. Proti koncu dolge vladavine konservativcev (ki so medtem tako rekoč izginili iz škotskega političnega prizorišča in se spremenili v skoraj izključno angleško stranko) so zamisel o škotski avtonomiji dokončno posvojili tudi škotski laburisti. Predvsem po njihovi zaslugi je Tony Blair pred volitvami leta 1997 obljubil razpis referenduma o ponovni vzpostavitvi avtonomnega škotskega parlamenta v Edinburgu, na katerega bi Westminster prenesel del svojih pristojnosti. Leta 1997 so Škoti na referendumu večinsko podprli takšno rešitev. To je bil začetek t. i. devolucije: pojem, ki označuje prenos pristojnosti s centra na lokalno samoupravo, je tako postal sinonim za decentralizacijo Združenega kraljestva, ki je bila verjetno ena najglobljih in daljnosežnih strukturnih reform Blairove laburistične vladavine. Kljub decentralizaciji pa je britanska vlada obdržala izključno pristojnost nad ključnimi resorji državnega aparata, kot so davčna in monetarna politika, zunanji odnosi, obramba in notranja varnost.

Prve volitve v škotski parlament so potekale 6. maja 1999. Na njih so slavili laburisti, ki so tako unovčili svoja dolgoletna prizadevanja po škotski avtonomiji. V naslednjih petnajstih letih so Škoti vzpostavili trden in učinkovit sistem samouprave, ki je obrodil mnoge sadove na številnih področjih. Istočasno je dozoreval politični projekt Alexa Salmonda, ki je Škotsko nacionalno stranko spremenil v moderno reformistično silo, ki pragmatično razumevanje socialdemokratskih idealov in dosledno okoljevarstveno politiko povezuje z brezkompromisnim bojem za interese škotskega naroda; pri tem zagovarja odprto družbo in civilno razumevanje nacije ter zavrača vsakršno obliko

šovinizma. Salmond je krmilo deželne vlade prvič prevzel leta 2007. Po štirih letih uspešnega vladanja je SNP ponovno slavila na volitvah, tokrat z absolutno večino, kar je odprlo vrata za referendum o neodvisnosti

Referendum o samostojnosti

Glavni argument škotske vlade za razpis referenduma je pravica škotskega naroda, da odloča o obliki svoje ustavnopravne ureditve. Podporniki škotske neodvisnosti vidijo priložnost za gospodarsko neodvisnost predvsem v naftni in energetski industriji. Trenutno se vsi davčni prihodki severnomorske naftne industrije iztekajo v skupni britanski proračun; eden glavnih argumentov podpornikov neodvisnosti je, da bi samostojna Škotska ta denar lahko vložila v lastni gospodarski razvoj in tako omogočila večje blagostanje za svoje državljane. Kljub temu, da količine načrpane severnomorske nafte in plina drastično padajo, ima Škotska poleg tega izjemne naravne danosti za izkoriščanje alternativnih virov energije, kot sta veter, sončna energija in plimovanje morja. Poudariti je tudi potrebno, da ima Škotska izjemno močno storitveno in izobraževalno dejavnost kot tudi finančne inštitucije. Takšni razlogi in visoka stopnja narodne identitete sporočajo, da bi Škotska lahko delovala povsem običajno kot neodvisna država, pri čemer se zdi, da je prednosti za neodvisnosti več kot deset, medtem ko je morebitne slabosti mogoče prešteti na prste ene roke. Škotska vlada si že dlje časa prizadeva, da bi Škotska postala gospodarsko in socialno čim bolj razvita ter še bolj prepoznavna in spoštovana v svetovnem merilu. Pri tem utemeljuje, da je spodbujanje gospodarske rasti in zmanjševanje revščine v polnem obsegu mogoče le, če bo škotsko ljudstvo lahko neodvisno odločalo o svoji usodi in nadzoru nad škotskimi naravnimi bogastvi. Dejstvo je, da bi bila samostojna Škotska gospodarsko močnejša, kot je sedaj pod okriljem Združenega kraljestva. Hkrati pa je jasno, da večina škotskega prebivalstva neodvisnosti ne bo podprla, če bi obstajala resna nevarnost, da bi neodvisnost ošibila škotsko gospodarstvo. Zato se škotska vlada sicer zavzema za samostojnost v polnem obsegu, a istočasno dopušča tudi možnost nadaljnje decentralizacije s prenosom pristojnosti predvsem na področju davčnih zadev; ali drugače, spremembo ustavnopravnega sistema v smeri federalizma, tudi fiskalnega.

Ko so voditelji Škotske nacionalne stranke ob zmagi na lanskih deželnih volitvah napovedali sklic referenduma o neodvisnosti za pomlad leta 2014, se je njihova napoved ob prvem sklicu novega škotskega parlamenta zdela utopična in nego-

tova zaradi različnih razlogov. Razpisu referendumu so takrat nasprotovale vse večje britanske in škotske opozicijske stranke, z laburistično in konservativno stranko na čelu. Vendar pa vlada Združenega kraljestva pravici škotskega ljudstva do referendumu ne nasprotuje več: prevladalo je značilno angleško pragmatično stališče, ki pa si hkrati prizadeva svoje upravljivo stališče unovčiti na prihajajočem referendumu. Kljub temu pa zadnje javnomnenjske raziskave kažejo, da prizadevanja za neodvisno škotsko državo podpira vse večje število prebivalstva. Vprašanje pa ostaja, ali bo na referendumu dosežena večina, potrebna za začetek procesa neodvisnosti.

Dogovor med britansko in škotsko vlado sicer ne predvideva kvoruma, ki bi bil potreben za uspešnost in legitimnost dogovora. Določa le, da mora referendum »imeti jasno podlago« (preambula Dogovora) ki jo mora sprejeti škotski parlament. Hkrati pa mora takšen referendum ustvarjati zaupanje med parlamentom, vladama in prebivalstvom ter, kar je najpomembnejše, »vključevati mora pravičen in odločujoč izraz mnenja prebivalstva na Škotskem, tako da bodo vsi spoštovali njegov rezultat« (preambula Dogovora). Dogovor določa tudi spremembe k 5. členu Zakona o Škotski, tako da se bo referendum lahko izvedel. Dogovor tudi dopušča možnost, da bi na referendumu sodelovali šestnajst- in sedemnajstletniki; za to se zavzema predvsem škotska stran, ki računa na večjo podporo neodvisnosti med mladimi.

Mednarodne posledice škotskega zgleda

Pravica do samoodločbe je ključna za nastanek nove države v mednarodni skupnosti. Običajno je neomejena samo v kontekstu dekolonizacije bivših evropskih kolonij, saj mednarodno pravo ne pozna pravice do odcepitve. Britanska vlada je tako pokazala visoko mero zrelosti, ko je soglašala, da se na Škotskem izvede referendum o neodvisnosti. To pa je hkrati tudi precedens za druge evropske in zahodne države, ki se soočajo s podobnimi odcepitvenimi težnjami. Na eni strani je tu Kanada, ki ima že uveljavljeno ustavnopravno prakso glede tega vprašanja, zato britanski oz. škotski primer iz tega vidika najbrž ne bo bistveno vplival na tamkajšnje razprave. Če se bo škotsko ljudstvo odločilo podpreti samostojno državo, pa utegne to dati nov zagon quebeškemu gibanju za neodvisnost. Usodnejše utegnejo biti posledice drugod po Evropi, predvsem v Španiji (kjer se je prizadevanje po neodvisnosti v zadnjem času zelo okrepilo v Kataloniji, že dlje časa pa je prisotno tudi med Baski) ter v Belgiji, kjer so vse glasnejši glasovi po razdelitvi države

oziroma po odcepitvi flamskega dela. Zato bodo v teh regijah še posebno pozorno spremljali razvoj dogodkov na Škotskem. Že zdaj pa pragmatična in demokratična odločitev britanske vlade, da dovoli referendum, pomeni velik pritisk predvsem na špansko vlado, ki vztrajno zavrača razpis podobnega referendumu v Kataloniji: najbrž tudi zato, ker tam neodvisnost zadnja štiri leta uživa nedvoumno podporo večine volivcev, medtem ko je na Škotskem ta podpora za zdaj vprašljiva.

V vsakem primeru pa je jasno, da se bo moralo škotsko prebivalstvo naslednjega leta samo odločiti, ali želi izkoristiti zgodovinsko priložnosti, da zaživi v samostojni državi. Podporniki neodvisnosti se zavedajo, da se zapravljen priložnost ne bo vr-

Prizadevanja, da bi občutku škotske posebnosti dali razločen političen predznak, so se začela proti koncu 19. stoletja, zamah pa so dobila na začetku 20. stoletja, ko se je zamisel o škotski avtonomiji razmahnila v krogih delavskega gibanja. Zamisel o škotski samoupravi je ostala najbolj zakoreninjena prav znotraj laburističnih in reformističnih krogov.

nila prav kmalu. Na to potihoma računajo tudi njeni nasprotniki, ki so si s tem, da so pristali na referendum, omogočili dobro izhodiščno pozicijo za širjenje argumentov proti samostojnosti. Do sedaj je bil največji adut britanske vlade (včasih prikrita, včasih odkrita) grožnja, da bo Škotska v primeru osamosvojitve morala zapustiti Evropsko unijo, kar bi ob hkratnem izstopu iz britanskega carinskega območja pomenilo izjemno hud udarec gospodarstvu. Toda nedavna Cameronova napoved o razpisu referendumu o britanskem članstvu v EU je situacijo obrnila na glavo: zdaj se neodvisnost Škotom kaže kot najboljša zagotovilo, da bodo lahko ostali člani Evropske unije. »Da« na referendumu o samostojnosti utegne zato biti hkrati tudi simbolni »da« zavezanosti ideji evropskega povezovanja, ki je bila na Škotskem od nekaj močnejša kot v Angliji. ●

Zakaj govorimo o domovini in ne o domovinah?

Ilma Rakusa

Nemška beseda Heimat je izpeljana iz Heim, »dom«; torej označuje kraj, kjer je človek pri sebi doma. To velja tudi za madžarsko besedo »haza« in slovensko oziroma srbohrvaško »domovina«. V ruski »rodini« se skriva koren »rod«, ki pomeni rojstvo. Domovina bi bila potemtakem kraj, iz katerega človek izvira na način rojstva. Drugače je v francoščini in italijanščini: »patrie« in »patria« sta izpeljani iz besede »oče«, domovina je torej očetnjava.

Če se hočemo počutiti neke doma, je to lepa, legitimna želja. Ampak ali mora biti dom nujno neka dežela in vrh tega celotista, ki je povezana s poreklom in rojstvom? Kaj pa, če se me globlje dotika kraj, ki leži daleč od dežele mojega izvora? In če mi občutka domačnosti sploh ne zagotavlja kraj, temveč ljudje? Prijatelji, ki so raztreseni po celotnem evropskem kontinentu in pri katerih lahko – na Dunaju, v Parizu ali Sankt Peterburgu – vedno najdem zavetje? Ko smo že pri prijateljih: k njim lahko nedvomno štejemo tudi knjige. Knjižnica, ki sem jo sestavljala toliko let, mi daje stalnost in občutek varnosti. To mi nudi tudi jezik, v katerem se večinoma gibljem in tudi pišem svoje knjige: nemščina. Le kaj bi brez nje! Čeprav sem se je naučila šele pri šestih letih in po madžarščini, slovenščini ter italijanščini, je postala moj svet, nepopisno bogat, mnogovrsten svet, ki ga še vedno nisem preiskala v vseh njegovih možnostih. Nikdar pa se mi ni zgodilo, da bi svojo povezanost z nemškim jezikom razširila na kolektiv, ki govori ta jezik – ali celo na Nemčijo. Tudi v svojih knjigah se ne naslavljam na kakšen narod.

Kolektivi pač niso moja reč. Občutek pripadnosti neki deželi se me je namreč povsem izognil. Kot hčerka Madžarke in Slovenca sem bila rojena v slovaški Rimavski Soboti (Rimaszombat po madžarsko), moje nomadsko otroštvo pa se je odvijalo v Budimpešti, Ljubljani, Trstu in Zürichu. Tako sem že zgodaj ugotovila, da življenje tvorijo selitve in spremembe krajev. Nikjer nisem mogla pognati korenin, zato so raje rasle v zrak. Zastave narodov in narodni prazniki skupaj s pompom in shodi se mi zdijo sumljivi. O patriotizmu ne vem ničesar in ostaja mi ugan-ka, kako se lahko človek identificira z neko državo ali narodom, ne da bi se mu bilo treba soočiti s svojo vestjo. Nedvomno mi

manjka gen za *feeling* kolektiva – ali pa sem preprosto imuna na vse, kar diši po skednju očetnjave in narodnem ponosu. Ob poslušanju nacionalnih himen me oblije zona, nacionalna moštva pa me spravijo v slabo voljo. Predpona »nacional-« zveni v mojih ušesih kot zamejitev, morda celo kot zavrnitev. S tem ne želim imeti opravka.

Pomenljivo se mi zdi, da se je mlada pisateljica Grjaznova nedavno izrazila na zelo podoben način: »Ne vem, kaj je to: domovina. Nikoli mi ni bila pomembna, ta beseda ima pridih izključevanja, zavrnitve. Domovina pomeni Rusijo Rusom, kot je dejal Putin na slovesnosti ob svoji izvolitvi, ali Nemčijo Nemcem.« Grjaznova se je kot otrok rusko-judovskih staršev rodila leta 1984 v Bakuju, leta 1996 pa je v okviru rednega sprejemanja skupin beguncev prišla v Nemčijo, kjer živi še danes. Ne pozna niti domovinskih čustev niti domotožja.

Primanjkljaj, bi rekli mnogi. Veliko zamujata! In verjetno bi imeli celo prav. Zares mora biti prijetno, če občutiš pripadnost vaški skupnosti, podeželski občini ali mestni četrti v Budimpešti. Biti domač z lokalnimi razmerami in tradicijami pomeni imeti oporo v svetu, osnovanem na globalizaciji. V tem primeru bi morda raje uporabila besedo »najožja domovina«, o kateri govori tudi švicarska pisateljica Erica Pedretti. Kdor ceni regionalnost in lokalnost, ni v nobenem primeru šovinist, v resnici prav nasprotno.

Toda kaj narediš, ko si – kot sem tudi sama – brez korenin? Ko je dom nikjer in hkrati vsepovsod? Kje dobiš svoj mali delež domovine? Ni mi namreč blizu poizkus, da bi idealizirala svojo brezdomovinskost ali da bi – po zgledu ruskega filozofa Leva Šestova – napisala sodobno »apoteozo izkoreninjenosti«. V svojih spominih *Morje modro moje* (*Mehr Meer* v izvirniku) sem šla po sledih svojega otroštva in odkrivala, pri katerih podobah, vonjavah, pripetljajih in predmetih so obtičali moji spomini. Naj navedem par primerov: mama mi prebira madžarske pravljice; tetin vrt v Ljubljani je kakor paradiž, toda iz ranžirne postaje v bližini se ponoči sliši strašljivo pihanje vlakov; v mrzlih letnih časih diši po rjavem premogu; Trst pomeni morje, burjo, grad Miramar in ledene lučke, morje me napolni s srečo in ziba v spanec, a pod žaluzijami v temni sobi za počitek ne

spim, temveč sledim svetlobnim zajčkom, ki begajo po ploščicah na tleh; rada imam rumene poštna stavbe in železniške postaje, golaž, slivove cmoke in jabolčni štrudelj – ter melanholično ljudsko glasbo s poltoni in nepravilnimi ritmi.

Vtisi iz teh časov so še danes živi, radosti so ostale iste. Morje ob Trstu me še vedno napolni z občutkom sreče, zato ponavljam za slikarjem Vladom Martekom: »Boljše kot vsako gnezdo je mesto ob morju«. Na domačem ozemlju se najdem tudi tedaj, ko srečam tisto rumeno Marie Terezije, ki je tako značilna za uradne zgradbe iz časa Kakanije,¹ ali ko na jedilniku odkrijem golaž in slivove cmoke. Pravljičice, še posebej madžarske, tvorijo zalogo, iz katere črпам svojo ljubezen do literature, madžarski materni jezik s svojimi nežnimi pomanjševalnicami pa me greje in krepi v vsaki življenjski situaciji. Ko zadiši po premoгу, me prevzame spontano hrepenenje, da bi vzhodno Evropo prepotovala širom in počez, od Ljubljane do Lviva in nato do Vilne. Ta nenehna privlačnost vzhoda je bistveno povezana z mojim otroštvom. Svojo abecedo sem se naučila tako rekoč v smeri proti vzhodu: življenje v Švici – in švicarski potni list – tega ni spremenilo. Berlin, v katerem najdemo veliko vzhodnega in včasih tudi vonj po premoгу, se mi zato zdi bolj domač kot čistejši Zürich. Po Berlinu pohajkujem, v Zürichu pa pobegnem med svoje štiri stene, kjer sem ustvarila svoj lasten, rakuški kontinent, s knjigami, klavirjem in drugimi pripovednimi predmeti.

Zakaj se torej vračam? Da se sprehodim po stopinjah otroštva in prvih ljubezni ali da si kos za kosom ustvarim domovino zase? Ti stvari se ne izključujeta. Sentimentalno potovanje v emocionalno obložene kraje je isto kakor krepitev gotovosti vase, ki postaja z leti vse pomembnejša. Hkrati pa se vse predbro zavedamo, da je preteklost prešla in da moramo vedno znova sami določiti svoje mesto v svetu. Z zaostreno formulacijo bi lahko dejala: domovina sem jaz sama. Prav vseeno je, če sem v Zürichu, Berlinu ali Trstu, saj ni mogoče geografsko opredeliti kraja, ki odloča o mojem notranjem domovanju. Že dolgo živim z nevidnim, spominskim, sublimiranim Trstom (in to je le eden od primerov), že dolgo rišem notranje zemljevide, ki sledijo svojim lastnim koordinatam. Kakorkoli že: brez spominov ne gre, še posebej pa ne gre brez prijateljev (kozmpolitov kakor jaz), ne gre brez dela, umetniškega iskanja, nado-

mestne domovine pisateljev in aktivnega druženja s podobno mislečimi, ki jim ni potrebno nenehno razlagati reči, saj me razumejo tudi brez dodatnih pojasnil.

Pred tridesetimi leti sem ustanovila bralni krožek – obdržal se je do danes. Košček mikrodomovine, če smem tako reči. Vsak mesec se dobimo in razpravljamo o izbranih knjigah. O Kosztolányijevem *Škrjancu* (*Pacsirta* v izvorniku) ali o *Loliti* Nabokova, vmes pa tudi o naših skrbeh ter o novicah iz literarnega prizorišča. Kot pisatelji smo vsi del tega, vsi dajemo in jemljemo, vplivamo in vpliv tudi prejemo. V zadnjih letih se je stanje založništva, časopisov in knjigarn sunkovito spremenilo. Razmerja razpadajo, znani obrazi izginjajo, kriza terja svoje žrtve. Stvari se rušijo na fronti mikrodomovin. In prevzame nas strah pred osamljenostjo, eksistencialno brezdornostjo, celo pred propadom.

Skoraj nezavedno sem besedo »domovina« dala v množino: mikrodomovine. To ustreza realnosti, kakor tudi ustreza realnosti, da je naša tako imenovana identiteta pravzaprav hibrid. V mojem primeru se to kaže že v mešanem poreklu in socializaciji, ki je bila pogojena s številnimi spremembami kraja in jezika. A le kdo bi bil pripravljen reči zase, da je »en« in enostaven? Še posebej pa danes, ko nas je življenje v družbi migracij doobra pomešalo med sabo. Vendar tudi v preteklih desetletjih ni manjkalo kompleksnih biografij.

Ödön von Horváth je leta 1929 v avtobiografski beležki zapisal: »Če me vprašate po moji domovini, vam odgovorim: rojen sem na Reki, odraščal sem v Beogradu, Budimpešti, Bratislavi, na Dunaju in v Münchnu, potni list pa imam madžarski – vendar: "domovina"? Je ne poznam. Sem tipične stare avstrijsko-madžarske mešanice: madžarske, hrvaške, nemške, češke krvi – moje ime je madžarsko, materinščina pa nemščina. Nemško govorim daleč najbolje, tudi pišem le še v nemščini, torej spadam v nemški kulturni krog, k nemškemu narodu. Pa vendar: pojem "domovina", obarvan nacionalistično, mi je tuj. Moja domovina je ljudstvo. – Torej, kot rečeno: nimam domovine, seveda pa ne trpim zaradi tega, temveč se veselim svoje brezdomovinskosti, ki me osvobaja odvečne sentimentalnosti. Jasno, so pokrajine, mesta in sobe, kjer se počutim doma, imam spomine na otroštvo, ki jih ljubim tako kot vsi drugi. Dobre in slabe spomine. Vidim ulice in trge različnih mest, na katerih sem se igral ali po

¹ Blago ironičen izraz »Kakanija«, ki okvirno pomeni Avstro-Ogrsko monarhijo, je nastal iz kratice K.u.K., uradne okrajšave besedne zveze *kaiserlich und königlich* (cesarsko in kraljevsko), ki je označevala avstroogrsko oblast. Beseda je sodobnim bralcem znana zlasti iz Musilovega *Človeka brez posebnosti* (op. prev.).



katerih sem hodil v šolo, prepoznam železniško postajo, sankališče, gozdove, cerkev, v kateri so me prisilili, da sem prejel Sveto rešnje telo – spomnim se tudi svoje prve ljubezni [...].« In Horváth sklene s stavkom: »Nazadnje je pomembno to, da se za dobro človeštva borimo proti nacionalizmu.«

Osupljivo je, kako močno me ta avtor nagovarja prav iz srca, nenazadnje tudi njegova bojevita drža proti nacionalizmu. Kot vemo, je kljub mnogim svarečim glasovom zgodovina šla prav po fatalni poti nacionalizma, natančneje nacionalsocializma. In tudi v najmlajši jugoslovanski vojni je prodrla na plan nacionalistična blaznost, pa čeprav je neki Danilo Kiš že sredi sedemdesetih let prejšnjega stoletja opozarjal na nacionalistične ekscese.

Šele nedavno sem obiskala svoje prijatelje v Sarajevu. Dragana, bosanska Srbkinja – med obleganjem so ji rojaki ubili mater, saj je pri sebi skrivala Bošnjake – mi je skupaj s svojim možem Dževadam povedala, da je mesto dejansko etnično očiščeno: od vojne živijo tam skoraj izključno Bošnjaki, ki tvorijo preko 90 % populacije. Samo v Sarajevu je čiščenje zahtevalo dvanajst tisoč žrtev, o čemer pričajo številna pokopališča, ki se vzpenjajo po bližnjih gričih.

»Kaj je domovina?«, vprašam Dževada. V odgovor zmaje z glavo sem in tja. Končno mi odvrne: »Samo to, kar imaš v sebi.« In še po premisleku: »Tako je bilo tudi z Ivom Andrićem. Danes se vsi prerekajo o tem, komu naj bi Andrić "pripadal". Srbi ga poskušajo pridržati zase zato, ker je večino svojega življenja bival v Beogradu, Hrvati zato, ker je bil njegov oče Hrvat, Bošnjakih pa zato, ker se je rodil v Travniku in pisal skoraj izključno o Bošnjakih. Preprosto smešno. Andrić je Andrić, in pika.« Pretirani nacionalizem je v resnici smešen, če ni že ravno vse-

lej tudi nevaren, saj spreminja strah v napadalnost. Gotovo ni primeren za reševanje samopovzročenih kriz, v resnici ravno nasprotno.

Prav nacionalizem je najhujše kompromitiral pojem domovine – in to počne še vedno. Ne govorim o pravici ali potrebi po domu, ki sta legitimni, temveč o vprašanju, kako definiramo ta dom: kako ozko, kako široko, kako radodarno, kako izključujoče. Kjer so stopile v ospredje teritorialne in etnične kategorije, kjer je postala domovina propagandno geslo ali celo bojni klic, tam preži nevarnost.

Po mojem pa je domovina povsem subjektiven pojem, ki vrh tega ne obstaja v ednini. Zame obstajajo le domovine, natančneje mikrodomovine, pri čemer so najpomembnejši tisti koščki domovine, ki si jih vedno znova ustvarjam s svojim pisanjem. In seveda se moram prijateljsko zediniti s svojim trmoglavim jazom, da lahko nato skupaj postaviva premični dom, v katerem bodo lahko svoje domovanje našli tudi drugi. Moj sin, denimo. Da bo lahko nekoč dejal, da ga imam rada ter da se lahko zanese name – v svetu, ki se neukrotljivo spreminja.

Moje metafizično hrepenenje pa seveda daleč presega vse povedano. Da prideš nekam in ne želiš več iti dalje – to bi ne bilo slabo. Morda bi bila to poslednja domovina, o kateri pa lahko v tostranstvu le sanjamo. ●

Prevod: Aljoša Kravanja

Ilma Rakusa je pisateljica, pesnica in esejistka, avtorica spominov Morje modro moje in pesniške zbirke Proti strahu.

Tekst je bil prvotno predstavljen na festivalu Haza-Heimat-Home, ki je potekal novembra 2012 v Budimpešti.

O Andreju Malničju

(1961-2013)

Branko Marušič

Nisem pričakoval, da bom povabilo uredništva Razpotij za sodelovanje prvič uresničil s spominskim zapisom o pokojnem Andreju Malničju, etnologu, kustosu in direktorju Goriškega muzeja. V tem trenutku, ko je minilo le nekaj dni od njegove prezgodnje smrti, ne zmorem zapisati kaj več od nekaj spominskih utrinkov na najina pogosta srečanja.

Andreja Malničja sem spoznal v začetnem obdobju delovanja prve demokratično izvoljene novogoriške občinske skupščine, katere člana sva bila, vsak v svoji stranki. V mestoma dolgovazne skupščinske razprave, ki so se polagoma prilagajale demokratičnemu razmišljanju in bile obenem povračilno jezljive, je Andrej s svojo besedo vnašal vedrino, duhovitost in, kar je najvažnejše, zdravo pamet. Močno naju je zblížalo šele njegovo službovanje v Goriškem muzeju (od l. 1992 dalje), kjer je sprva vestno in tenkočutno urejal muzejsko knjižnico, a je hkrati razmišljal, da je njegovo poslanstvo predvsem na polju etnologije in njenega vključevanja v delo sodobnega muzeja. Izmenjala sva si veliko strokovnih pogledov in pogosto opozarjala na obojestranske izkušnje.

Andrej, rojen leta 1961, v času, ko sem sam ravno zaključeval univerzitetni študij, je bil že močno prežet z novimi teoretičnimi zasnovami in spoznanji (sociologija, antropologija, multikulturalnost, nova zgodovina itd.), ki jih moja generacija, še vedno pod vplivom pozitivistične metode, še ni dojela in povsem pre-

vzela. Zato je bil tudi Andrejev esej *Dula vas? ... A Gorizza (Problemi, Eseji, 1988, št. 4)* zame presenečenje in hkrati zgodnje razkritje njegovega raziskovalnega kreda. Ko se sedaj, zaradi Andrejeve smrti, ponovno vračam k temu spisu, lahko le dodam, da je v tem svojem prvem daljšem objavljenem besedilu zelo jasno začrtal smer svoje ustvarjalnosti; smer, ki ji je sledil do prerane smrti. V naslovu eseja se je v furlanščini vpraševal in si odgovarjal: »Kam greš? ... V Gorico«. S tem je opozarjal na Goriško kot obmejni prostor, na njeno zapleteno zgodovino in zlasti na vlogo mesta Gorice v luči slovenskega »nacionalnega brambovstva«. Literarni besedili, ki sta mu služili za izhodišče razmišljanja, sta bili Gregorčičeva oda Soči in predvsem Pregljeva novela Matkova Tina. Da bi pokazal na ideološko različnost obeh piscev je v analizo vključil še delo Alojza Remca o velikem tolminskem puntu. Malnič je želel pokazati na obstoj dveh Goric skozi zgodovino, in sicer v podobi gospodarskega centra (»križišče svobodnega pretoka ljudi in blaga«) ter uradnega središča. A Gorica je za Slovence bila tudi »sveto mesto« (obglavljenje tolminskih puntarjev) – zato tudi »naša Gorica«. Bila pa je tudi »žrtev«, ko so jo Slovenci zaradi »poloma« programa Zedinjene Slovenije leta 1918 izgubili. Glede tega je tudi problematiziral nastanek Nove Gorice, ki da ni bila zgrajena zgolj po politični odločitvi, temveč sodi njen začetek genetsko »v čas formiranja slovenske nacionalne zavesti«; pisatelj Marjan Rožanc

je to Malničjevo razmišljanje v enem od esejev v svoji *Manihejski kroniki* (Projekt domovine, 1988) napačno razumel kot »groteskno šalo«.

Problematika obmejne dežele ter njene jezikovno in narodnostno mešanega središča, ki jo je leta 1988 nakazal Andrej Malnič, je bila odločilno vodilo njegovega strokovnega delovanja, pa tudi poseganja v aktualne javne in politične diskusije. Svojih izvirnih zamisli, žal, ni več pojasnjeval ali dograjeval v daljših znanstvenih razpravah; jih je pa potrjeval z delom, predvsem na muzejskem področju. Temeljno poglavje njegovega strokovnega dela je bila, kot rečeno, slovenska zgodovinska in obmejna dežela Goriška. Nekakšno podpoglavje, s posebnim navdihom, pa je bilo prikazovanje življenja tik ob jezikovni, narodnostni in državni meji. Te prikaze je s pomočjo svojih sodelavcev uresničeval v muzejskih zbirkah, posvečenih italijansko – jugoslovanski državni meji (novogoriška železniška postaja, Vrtojba, Miren); žal je postavitve še enega takega muzejskega prikaza (v Pristavi) prekinila njegova smrt.

Tik pred boleznijo, ki ga je prizadela konec novembra 2012, si je Goriški muzej prostorsko toliko opomogel, da bi lahko začel uresničevati muzejski prikaz Goriške skozi zgodovino. Svojim naslednikom je Malnič tako zapustil realizacijo pomembne naloge, z močnimi prvina mi, kot bi dejal on sam, »nacionalnega brambovstva«. Malničjevo raziskovalno delo pa je imelo še eno podpoglavje, in si-



Foto: Nace Novak

cer zgodovino vinarstva na Slovenskem. O tem je mnogo vedel, a žal je velik del njegovega znanja ostal neobjavljen.

Za muzejsko delo Andreja Malniča je bila značilna iskričnost, simboličnost, originalnost in preseganje stereotipov. Najznačilnejši primer je zagotovo bil njegov predlog ureditve »narodnoobrambnega« stolpa na Cerju, ki ga je naslovil *Pod svobodnimi zvezdami*. Snovalcem ureditve pa Andrejeva zamisel, polna simbolične govorice, ni bila po volji in so raje ohranili koncept tiste muzejske komunikacije, ki jo je čas prerasel.

V časnikarskem pogovoru je Nace Novak zapisal, da je Andrej Malnič »skoz in skoz« Goričan. To seveda ne pomeni, da je bil glasnik tiste »regionalne ideola-

trije«, ki jo je našel pri Simonu Gregorčiču. Pesnik se je namreč moral zaradi pritiskov nemškega in italijanskega ekspanzionizma braniti tudi z neokrnjeno slovensko kmečkostjo. Andrej je živel v drugačnih časih, ko je regionalna ideologija postala odgovor slovenskega obrobja na centralizem slovenskega središča. V javnosti je večkrat javno nastopal kot nasprotnik »koridorskega« razvoja Slovenije na osi Maribor – Ljubljana – Koper, ker je to posredno pomenilo »sistematično demontažo Nove Gorice«. Takšno odmikanje goriškega prostora na obrobje in s tem manjšanje njegovega vsestranskega vpliva na razvoj slovenske celote je posredno pomenilo tudi rahljanje vezi s Slovenci v Italiji, zlasti na Goriškem.

Za Andreja Malniča pa sta Gorica in Nova Gorica bili mnogo več kot le enotni slovenski kulturni prostor. Pri tem ni pozabil na odnose z italijanskim narodom, s katerim da živijo Slovenci v matici pogostokrat drug mimo drugega, vsak v svojem svetu, in menil, da bo »to preseženo takrat, ko ne bo več informacijskih blokad, ko bomo vsi vsaj pasivno obvladali jezik našega soseda, da ga bomo zlahka razumeli brez pomoči prevajalca« (*Novi glas*, 6. 10. 2011). Tako je lahko govoril le človek, ki je živel z mejo, jo razumel in do potankosti poznal, tudi zaradi izkušenj iz zgodovine, številne možnosti življenja v sožitju. •

V Solkanu, 8. avgusta 2013

Dula vas? ... A Gorizza*

Andrej Malnič

V pričujočem spisu obravnavamo nekatera¹ literarna dela, katerih vsebino uokvirjajo prelomni zgodovinski dogodki na severnem Primorskem, časovno pa so ta dela (glede na nastanek) omejena s prelomom stoletja in italijansko oblastjo tega prostora med prvo in drugo vojno. Analizirati skušamo odmevnost in pomen tega prostora, predvsem pa videnje samega mesta Gorice v luči nacionalnega brambovstva. Brambovstva, čigar korenine moramo razumeti, kot bomo še pokazali, ne zgolj kot rezultat polpreteklih dogodkov, marveč v sklopu ideološke konjunktive, ki je vzpostavila Slovence kot narod.

Če začnemo kar s Simonom Gregorčičem, goriškim slavčkom. Že sam pesnikov vzdevek je več kot zgovoren dokaz regionalne ideolatrije, čeprav ne pozabimo, da je Gregorčičeva izpostavitve Gorice v vsem njegovem opusu le posredna, zgolj kolikor nastopa v senci reke Soče in gorskega raja. Rekli smo – regionalna ideolatrija – in s tem merimo ne

le na regionalizem kot pesnikov oseben problem, ampak na širšo razsežnost tega pojava.² Toda k temu se bomo še povrnili. Sam pesnik je to svojo ideolatrijo celovito upodobil v ciklusu pesmi »Iz iskric domorodnih« s katerimi sodi v sam vrh slovenskega domoljubnega pesništva. Temeljna značilnost njegove domoljubnosti je namreč prav prepletanje čaščenja ozke domačijskosti, tj. gorskega raja, in opevanja širše domovinskosti, tj. nacionalnosti, s katerim pa je Gregorčič ta svoj regionalizem vsaj skušal prebiti. Morda odveč, toda bistveno je tu pripomniti, da se oba vsebinska sklopa vpisujeta v tisto ideološko konjunkturo, ki je alternativno zoper raznarodovalne pritiske nemškega in deloma italijanskega ekspanzionizma videla v neokrnjeni slovenski kmečkosti.

Izjemno združitev obojega predstavlja pesem »Soči«. V njenih valovih se neoromanticizem regionalnega zliva s panteizmom in ideolatrijo nacionalnega.³ Točka tega zliva je verz »Mar veš da te

češ tik grobov, grobov slovenskega domovja?« Preroškost teh besed je spoštovanja vredna; pripomniti pa velja, da je pesem (in pesnik) zadobil(a) na profetskosti šele *post scriptum*, za nazaj, tj. z udejanjenjem prerokbe – ko prerokba ni več prerokba, ampak dejstvo. Apologetske razlage pesmi »Soči« moramo tako razumeti kot poskus posvetitve žrtev, ki naj navezujejo in opravičujejo pravičnost slovenskih zahtev po Gorici, in se tako zoperstavijo italijanskim interpretacijam taistih ozemeljskih zahtev.⁴ Na soški fronti so na domačih tleh krvaveli naši fantje, seveda pod tujo zastavo. A ne kamen, ne železo, marveč le pesem obeleži prispevek slovenske krvi.⁵ Da se je ta poskus pomnjenja zgodil prav v pisani besedi ali na njenih ramenih ni čudno, saj sta prav jezik in literatura bila najmočnejša dejavnika konstituiranja Slovencev v narod.⁶ Toda, če naj zopet navežemo na oba vsebinska sklopa, namreč domačijskost in nacionalno, kamor se vpisuje že omenjeno krekovstvo,⁷ Gregorčič prav v tej ključni pesmi, s katero želi povečati in zakoličiti zahodno mejo »Zedinjene Slovenije«, le ni docela dojel ali osvojil krekovske vizije slovenstva. Kajti njegovi uniformirani Slovenci se niti s skokom v Sočo niso mogli vpisovati v takratno ideološko konjunkturo iskanja slovenstva: vojak pač v polju simbolnega ne more tekmovati s kmečkostjo, če je leta sprejeta kot edina možna perspektiva narodnega obstoja. In s tem tudi reka Soča v panteistični obdelavi, kot točka, ki naj zavezuje in opravičuje (neke sorte slovenski Stalingrad), naposled obvisi v zraku.⁸

* Članek je bil prvotno objavljen v reviji *Problemi, Eseji*, št. 4, 1988 (str. 26-32).

Uredništvu revije *Problemi* se zahvaljujemo, da so nam omogočili ponovno objavo.

Avtor se v naslovu po furlansko vpraša in odgovori: Kam greš? ... V Gorico.

1 Poudarek je na Ivanu Preglju. Omenjamo tudi Alojza Remca in Simona Gregorčiča, ostale pisce. npr. Gradnika, Bevka, smo izpustili.

2 Gregorčič si tega vzdeвка za gotovo ni dal sam.

3 Braco Rotar: *Risarji: uženjaki*, str. 162-163.

4 Italija je veliko bolj čustveno dojemala osvojitve Gorice kot npr. Trsta. Niti ne zama: italijanska propaganda je podoba »Santa Gorizia« gradila na svojih 100.000 vojaki, pokopanih v veličastni grobnici Oslavje na obronku mesta Gorica.

5 Pesem »Doberdob slovenskih fantov grob« je drug tak primer povečevanja slovenske krvi.

6 Rastko Močnik: *Raziskave za sociologijo književnosti*, str. 83-114.

7 Slavoj Žižek: *Zgodovina in nezavedno*, str. 248-251.

8 Prav tam, str. 110-113.

Česar ne zmoreda puška in bajonet, zmore kmečka trma izpod peresa pisatelja Ivana Preglja. Oglejmo si njegovo kratko povest »Matkova Tina«,⁹ s katero Pregelj miselno zaokroži zgodovinski roman »Tolminci«.

»Zvečer pred tretjim petkom v aprilu leta sedemnajst sto štirinajstega, eno uro potem, ko je odzvonilo vernim dušam, so se oglasili kakor na dogovorjeno znamenje vsi zvonovi na Tolminskem. Prav tisto uro so se dvignili prečudni romarji na pot proti Gorici. Bili so župani, ključarji in možje dvanajstij. V Gorico jih je klicala gosposka, da bodo pričeli strašne sodbe . . .«

Med njimi sta tudi Matko in njegova hči Tina – v sebi nosi sad ljubezni tistega, ki »kriv moritve je velike«. Ena od temeljnih sporočilnih vrednosti povesti je individualno doživljanje kazni in poraza tolminske puntarije. Ali kakor pravi Helga Glusič:¹⁰

»Dramatičnost dogajanja sloni na vzporednosti Matkove in Tinine poti, pri čemer je temeljna napetost zgrajena s stopnjami Tinine zavesti in volje, ki glede na njeno moč in nemoč pada in raste ob stopnjujočem se približevanju prezgodnjega poroda. Osnovni zgradbeni element dramatičnosti pa je jezik Pregljeve pripovedi, ki se v tem sicer kratkem besedilu izkaže v bogastvu ekspresivnosti, raznovrstnosti in posebne slikovitosti, s katero je oblikovana baladna lepota Matkove Tine. To je Pregljev glagol: Tinin oče Matko izraža svojo osebo s tem, da tuli, rohni, brunda, odseka, vzrase z glasom, se krohota, kolne, se požene, zastoka, misel v njem jekne, verjame, bolešno zakriči, vzdrhti. Matkovo gibanje je sunkovito in niha med jezo naglico in grobstvo ter očetovsko skrbjo, ki sili izza surovega govorjenja.«

Vendar Pregelj povesti ne zaključí s Tinino smrtjo, ki bi kot sklepna sekvenca

lahko bila dovolj silovita, da povest sklepe. Nasprotno — delo se končuje z njenim očetom, ki ves čas dogajanja pijan in besen blodi med Tolminom in Gorico. Na prvi pogled grotesken epilog; ob tragičnost Tine in rojstvo otroka ter strašno smrt Gradnika, zoper čisto ljubezen in čisto žrtev, postavi Pregelj podobo norega očeta. Nenavaden zaključek – toda res le na prvi pogled – zakaj tisti, ki je resnično tragična oseba, tisti, ki je zares vse izgubil, je prav Matko. Tina in Gradnik resda tragično premineta, vendar umreta za določeno željo – idejo. Prav ta želja-ideja Tini in Gradniku pomenita več kot njuno golo življenje. Matko pa je izgubil, če kar naštejemo: izgubil je zeta, hčer – mater svojega vnuka –, dobro ime zaradi Tinine predzakonske ljubezni, in navsezadnje je kot vsi ostali Tolminci izgubil boj za staro pravdo. Poleg vsega pa gre pri njem že od samega začetka za niz spodletelih srečanj: hčer Tino na svoji poti dvakrat zgreši. Ne ve, da ne more dobiti tega, kar vso pot med Tolminom in Gorico išče, kar pa ima, ne ve, da ima, čeprav to pove: »Vsem galjotom vile v vamp.« Navsezadnje se nam vsiljuje misel, da je Pregelj Matka moral izpostaviti, zakaj idejo punta lahko rešijo le živi in ne mrtvi. Če je tako Gradnik le člen v verigi tistega, kar se mora izpolniti, in daje Tina pripovedi emocionalne razsežnosti, pa rešuje punt prav Matko. Kako?

Rešitev tu ni podana v programski obliki, nasprotno – le blede je skicirana, da ne rečemo podtaknjena; v zavest stopa skozi zadnja vrata s tem, ko bralec zlagoma prodira v Matkov notranji svet, kjer ni nikakršne sledi resignacije. Delo nas kljub tragičnosti ne pušča žalostne ne otožne. Z opisom notranjega sveta Matka dodaja Pregelj njegovim avtoritativnim¹¹ besedam še notranjo prepričli-

vost. V točki popolnega zloma, ko bi se človek najmanj nadejal, Pregljeva pripoved nenadoma oživi z nastopom besnega Matka. Tuleč predse strašni klic se obrne proti Gorici. Njegove besede utelešajo vse izkustvo upora, vse, za kar so dali življenje puntarji, zakon očetov in očetov očetov.

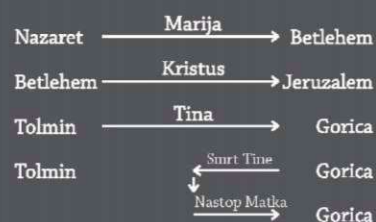
Kje gre tu iskati Gorico? Seveda, iskati jo moramo v sami zgradbi Tinine in Matkove hoje v Gorico in nazaj, iskati jo moramo v sami strogi geografski določitvi dogodkov, ki daleč presega samo potrebo umeščanja le-teh v neki prostor. Toda, kakor bomo pokazali, je zopet prav Matko s svojimi sklepnimi besedami tisti, ki omogoči razumevanje pomena mesta Gorice v tolminskem ljudskem izročilu; s tem pa tudi razumevanje pomena Gorice v kasnejši nacionalni ideologiji. Najprej, kako se v »Matkovi Tini« kaže Gorica kot mesto, ki je več kot samo umestitev dogajanja? To vrednost bomo ugledali skozi primerjavo z določenimi biblijskimi dogodki. Primerjajmo npr. zgradbo poti v »Matkovi Tini« s Kristusovo življenjsko usodo.¹² Kar se v Bibliji dopolni na različnih krajih, se pri Preglju skoncentrira na enem samem mestu. Če se je pač Kristus moral nekje roditi in umreti, so Pregljeve točke/mesta iz-

9 Ivan Pregelj: Izbrani spisi.

10 Mihail Bahtin: *Teorija romana*, str. 105-134.

11 Prav tam. str. 105-134.

12 Primerjava obeh poti:



vršitve posameznih dogodkov usodne¹³ že pred samo izvršitvijo. Gorica kot taka pogojuje dogajanje samo, je pravzaprav njegova referenca, dojeta je kot mesto, kamor moraš iti, kjer moraš umreti, kjer moraš iskati . . . Toda kar še moramo pokazati, pa je, da te sposobnosti reference mesta Gorice Pregelj ni dosegel le s predelavo svetopisemskega izročila,¹⁴ marveč je tu na delu še ljudsko izročilo, ki stopa v našo zavest skozi notranji svet Pregljevih junakov. Kaj je torej Gorica v ljudskem spominu?

Gorica deluje na dveh ravneh. Najprej je tu kot mesto, ki vsaj potencialno že funkcionira kot križišče svobodnega pretoka ljudi in blaga, se pravi, da je že dojeta v modernem, tj. kapitalističnem pomenu mesta, in je v ekonomskem ter

sorodstvenem smislu že njihova;¹⁵ razredna nesoglasja med meščani (obrtniki), med katerimi nahajamo tudi slovensko govoreče, in kmeti tu niso predmet spora (vsaj v delu *Tolminci* niso izpostavljena). Sporni so predvsem prešitki fevdalne gosposke in njih zaviranje svobodnega pretoka ljudi in blaga (v našem primeru mesa), pogoja, ki sta, kot vemo, osnova nastajajočega kapitalizma in z njim povezanega formiranja naroda. Skratka, to drugo raven določa prav videnje Gorice kot še vedno fevdalnega mesta,¹⁶ saj je kot sedež fevdalne gospode točka, kjer se bodo reševale reči.¹⁷

Za Pregljevega Tolminca obstajata torej dve Gorici: prostorsko sicer sovpadata, časovno in pomensko pa nikakor. Analizirajmo to drugo pomensko raven neko-

liko podrobneje: glede na to, kar smo že povedali, bi mogli postaviti enačbo

Gorica = grad,

kar se kaže npr. tudi v sami govorici Pregljevih puntarjev, ki nikoli ne rečejo, da gredo nad fevdalca, nad grad, marveč vedno le »na Gorico«, »nad Gorico«. A tu je hkrati tudi Matko, ki pa pove še nekaj več: »Vsem galjotom vile v vamp«. Kaj je tisto več, kar Matko pove? Ker moramo besede vamp in galjot¹⁸ dojeti v isti pomenski ravnini kot grad, dobimo po prejšnji enakosti novo pomensko zvezo, namreč

Gorica = vamp.

Isto sposobnost označitelja, le da z drugačnim vrednostnim predznakom, ima Gorica na drugi strani: za fevdalce ni zgolj upravno središče, marveč je prav

13 Usodnost posameznih mest:

Betlehem: Marija rodi Kristusa.

Jeruzalem: Jezus križan.

Gorica: smrt Gradnika/puntarjev, mesto prve zmage punta, usodna za Tino in otroka (prezgodnji porod in smrt), mesto razreševanja razrednih sporov, mesto proslavitve zmage nad puntom, usodna za Matka, zadnje besede povesti so namenjene Gorici.

14 Zanimive so njegove razgraditve svetopisemskih oseb in vključitev te razgradnje v junake Tolmincev, npr:

Janez Gradnik/Janez Krstnik: simbolna vrednost odsekane glave.

Janez Gradnik/Jezus Kristus: simbolna vrednost usmrnitve.

Tina/Marija: nosečnost in romanje v mesto.

Tina/Jezus Kristus: trpljenje na poti romanja.

Tina/Jezus Kristus: smrt na koncu te poti.

15 Ta »biti že njihova« je mnogo kasneje v okviru nacionalne ideologije zadobila čisto in drugačno razsežnost. Če je Pregljev Tolminec videl v Gorici mesto za lastno ekonomsko preživetje, pa vidi nacionalna ideologija v Gorici tisto mesto, kjer naj se Slovenec oplaja.

16 Kar pomeni, da meščanstvo še ni dalo odločilnega pečata mestu.

17 Pregelj je tu lepo podal mišljenje preprostega tolminskega kmeta, ki je mislil, da bo z zrušitvijo lokalne oblasti v Gorici tudi konec njegovih tegob.

V tem se kaže nezmožnost videnja lastnega razrednega položaja. Puntarji se niso zoperstavljali (vsaj v začetni fazi) cesarski oblasti (pisma na Dunaj . . .).

18 Galjot: »poleg prvotnega pomena veslač na galeji dobi še prizvok ničvrednega človeka, najbrž zato, ker so na galejo obsojali tudi zločince« (Janez Dolan: »Tolminski lokalizmi pri Preglju«, Pregljev zbornik). V ljudski govornici nastopa hkrati kot psovka za ničvredneža v moralnem pomenu. Obenem kot sinonim za biriče.

Vamp: z vilami najlažje ranljiva točka človeškega telesa in obenem slabšalni izraz za trebuh. Tudi metafora za poudarjanje požrešnosti fevdalne gospode.

Vile: zelo pogosto kmečko orodje/orožje, ki se za razliko od srpa in kladiva ne uteleša kulta predindustrijskega dela, marveč zgolj upornost, so čisti simbol moške puntarije.

kot mesto najprimernejša kulisa za izkazovanje moči vladajočega družbenega razreda. Šele Travnik je bil dovolj velik za primerno proslavitev zatrtja upora. Kar pa je navsezadnje paradoks, zakaj prežitki fevdalne gospode slavijo zmago na Travniku, ki kot javni prostor ni njihov produkt, ker je že rezultat potreb prihajajočega novega razreda meščanstva.¹⁹ Če je to zgodovinsko-ekonomski okvir vpisovanja Gorice v zavest Tolmincev, ki je pri Preglju tako prefinjeno nakazan,²⁰ pa pripada obglavljenje in razčtetverjenje puntarjev ideološkemu polju, ki po svetopisemskem zgledu sproducira simbol žrtve, kar Gorici podeli status svetega mesta.²¹ Enačba

Gorica = sveto mesto

pa dokončno utrdi tudi zvezo

*Gorica = naša.*²²

Oglejmo si doslej povedano v luči nacionalnega brambovstva v trenutku, ko doživi program »Zedinjene Slovenije« leta 1918 popoln polom. Zgodi se zanimiv premik dojemanja Gorice, namreč, če je pri Preglju Gorica referenca dogajanja, pa je sedaj Gorica, in to že s samo slovensko obliko imena, referenca doka-

zovanja legitimnosti lastnega obstoja²³. Z izgonom slovenstva iz kulturno-ekonomskega središča,²⁴ po krvoprelitju na Soški fronti in skozi literarno evokacijo tolminskega punta zadobi Gorica nov pomen:

*Gorica = Žrtev,*²⁵

ki zavezuje pripadnike določenega naroda. Mesto kot tako je Subjekt, ki interpelira.²⁶ To pa pomeni hkrati tudi korenit preboj krekovskega ideala, saj so primorski Slovenci dokazovali lastno legitimnost v mestu in ne na deželi.

Podoben miselni preseg krekovstva moramo ugledati tudi pri samem Preglju. Prefinjenost njegovega posega je prav v tem, da kmečkega elementa nikoli ne izpostavi močno, ves trud posveča le notranjemu svetu junakov, ne pa njihovi razredni pripadnosti. Predvsem v »Matkovi Tini« je o tem moč le sklepati. Drobci iz tolminskega ljudskega izročila (npr. simbolne vrednosti besed kot so: vile, vamp, galjot, petelinje/kokotovo pero, leskov križec, ...) so podani zgolj v obliki sugestije. Kmečki folklorizmi so tu le začetni vzgib, ne pa rezultat neke vizije narodnega programa. Pomembno je, da

kmečkost priključuje spomin na puntarijo in kmečki bes, ne priključuje pa pokornosti in bogaboječnosti. Tudi sama religioznost Tolmincev je podana spet kot folklorizem, ki je v marsičem prepojen s poganskimi vražami.²⁷ Trditev o Pregljevem popolnem vključevanju v krekovsko vizijo slovenstva je tako močno preuranjena in prehitra, saj Pregelj to vizijo presega tako glede izbora same zgodovinske tematike,²⁸ kakor tudi glede obdelave in umetniškega posega v njo samo. Isto zgodovinsko ozadje kot Pregelj uporabi nekoliko prej tudi Alojz Remec v pripovedi *Veliki punt*.²⁹ V sami zgradbi dogajanja in podobe junakov Remčeva povest ne dosega Pregljeve. Nastopajoče osebe so predvsem kmetje, občutek imamo, da so tu zgolj zato, ker morajo izpričati svoje kmečko poreklo: piščeva skrb velja zunanemu svetu junakov, na prizorišče so položeni kot šahovske figure, ki morajo že s samo držo/pozo prepričati bralca o krivicah in trdosti lastnega življenja. Vendar ne individualnega kot pri Preglju, marveč kmečkega stanu kot takega. Tudi Remčeva Gorica ostaja zgolj mesto, kjer se je pač nekaj zgodilo. Razumljivo,

19 Moč prihajajočega družbenega razreda lepo pokaže Pregelj s »stavko« mesarjev in s strahom goriškega grofa, ki je

pod grožnjo puntarjev, da bodo zažgali Gorico, izpustil iz ječe tolminske kmete. Pač, bal se je, da bi se lahko v nasprotnem primeru, tj., če kmetov ne bi izpustil in bi puntarji zažgali (Gorico), srd meščanov usmeril nanj.

20 Razcep med Gorico kot odprtim mestom in Gorico kot zaprtim prostorom fevdalne oblasti.

21 Ne le pri Preglju, tudi dejansko. Glej še opombo pod (4). V »Matkovi Tini« je to še podkrepljeno s svetopisemskimi vzporednicami.

22 Primerjaj npr. »Lado Piščanec, Hrepenenje po Gorici« v knjigi *Med Brdi in Jadranom*.

23 Ime »Gorica« pa v preteklosti ni bilo deležno zgolj literarne pozornosti. Pojavi se npr. v inicialkah narodnoosvobodilne organizacije TIGR.

24 Spomnimo se npr. Mahniča, Škrabca, Bevka, Gregorčiča, ...

25 Glej opombo pod (8).

26 Louis Althusser: »Ideologija in ideološki aparati države« v knjigi *Izbrani spisi*.

27 Prav ta poganska vraževernost v okviru katoliške religioznosti je precej motila fevdalni sloj in njihove predstave o religioznem obnašanju. Za Tolminsko je sploh značilno, da se je tu poganska vera precej časa obdržala. Zaznavna je celo še v 16. stoletju; končni obračun s temi poganskimi prežitki je opravil Tridentni koncil. O poganstvu na tolminskem piše npr. France Bevk v trilogiji *Znamenja na nebu*.

28 Puntajoči se kmet je nekaj povsem drugega kot pa bogaboječ kmet.

29 Alojz Remec: *Veliki punt*.

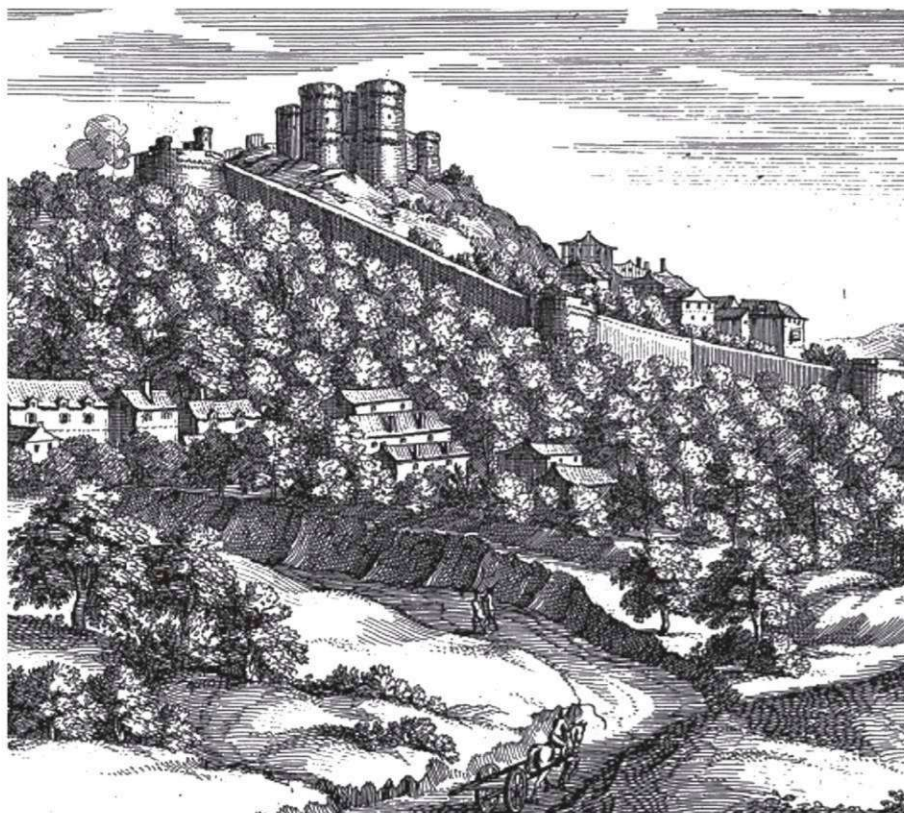
»Soči« moramo tako razumeti kot poskus posvetitve žrtev, ki naj navezujejo in opravičujejo pravičnost slovenskih zahtev po Gorici, in se tako zoperstavijo italijanskim interpretacijam po taistih ozemeljskih zahtevah. Na soški fronti so na domačih tleh krvaveli naši fantje, seveda pod tujo zastavo. A ne kamen, ne železo, marveč le pesem obeleži prispevek slovenske krvi.

Remec je le zvočnik krekovske ideologije, katero je punt zanimal s plati njegove kmečke barvitosti. Kar se tu spregleda, je simbolna vrednost Gorice kot mesta v tolminskem izročilu. Remec pa ni le žrtev fantazme kmečkega, v njem se zažira še katoliška obsedenost – klerikalizem. Štefan Golja, oseba, s katero pisec zaključí pripoved, je več kot zgovorna: odločitev pomagati »temu revnemu ljudstvu« z vstopom v duhovniški stan potrjuje naš sum o Remčevi popolni ujetosti v krekovski narodnostni program.

Če torej Pregelj sklene »Matkovo Tino« z besom in grozečim klicem, Remec to stori z resigniranim besedičenjem Štefana. Če prvi reši idejo punta v delu samem, se drugi te svoje nemoči nehote zave, saj doda delu celo zagovor: povest je bojda napisal zato, ker da Slovenci nismo zgodovinski narod . . . Pregelj tega kompleksa nima. Torej, če Remec piše za zgodovino, jo Pregelj dela. Če prvi tarna nad

slovensko usodo, se drugi z njo spopade. Za konec pa bi radi opozorili še na nekaj, namreč na prevladujoče mnenje o gradnji Nove Gorice kot izključno politični odločitvi. Nič takega: res, odločitev sama je padla med političnimi krogi, toda ta poteza je bila zgolj še formalnost. V času poraza političnih bojov za zahodno mejo so z odločitvijo o gradnji »naše« Gorice hoteli iz točke največjega zloma narediti zmago.³⁰ To, da moremo njeno rojstvo razumeti v okviru določene ideološke konjunktore, ki resda časovno sodi v prva

leta po drugi vojni, genetsko pa ta ideološka mreža korenini v času formiranja slovenske nacionalne zavesti, se kaže npr. že v samem izboru imena Nova Gorica. Prvi del te sintagme priča o politični zmagi, drugi del pa govori o ujetosti politike v širše ideološke okvire. Pridevnik daje imenu mesta dominanten zven, samostalniki pa determinira, vsebinsko osmisli celotno sintagmo. Determinanta je tako rezultat posega ideologije skozi literaturo, dominantna pa posledica političnih apetitov. •



30 A to je Pirova zmaga: prav odločitev o gradnji Nove Gorice pomeni dokončno odpoved Gorici, ki tako izgubi za Slovence v matični domovini vse pomenske razsežnosti. Nova Gorica pa teh nikoli ni zadobila. Dodati pa velja, da ima »stara« Gorica za zamejske Slovence še vedno isto pomensko vrednost: spomnimo se samo na manifestacijo Slovencev na Travniku leta 1984.

Nekega 15. avgusta v Mauthausnu: kratek zapis proti skazitvi

Francesc-Marc Álvaro

Praznik Marijinega vnebovzvetja, okrog poldneva. Stojimo pred nacističnim taboriščem Mauthausen blizu Linza v Avstriji. Vstopimo. Dolgo je trajalo, da smo prišli do sem. Tukaj bomo ostali več kot tri ure. Želim si zapisati, da še ne vem, kaj tu iščemo. Vedel bom, ko pridem ven. Mogoče.

I.

To je manj kot tematski zabaviščni park in veliko več kot arheološke ruševine. Težava je v domišljiji. Tu je ostal le še del izvirnega taborišča, ostale delce moramo zapolniti sami. To pa ni tako enostavno, kot se nam je zdelo, ko smo se pripravljali, da pridemo sem. Iščemo sledi. Razočarani smo, ker smo v kraju, posvečenemu spominu, ki pa, paradoksalno, ni dobro pojasnjen. Zgodba, posneta na kasete, ne deluje. Oddalji nas od dejstev in stvari pomanjša tako, da jih skuša opisati s pridrevniki. Sledi tako začnemo iskati v tišini. Po podatkih Rdečega križa je moj stric umrl v Mauthausnu 1. januarja 1942. Bil je eden izmed mnogih španskih republikancev, ki so emigrirali in se kasneje pridružili *Compagnies de travailleurs étrangers*. S činom poročnika se je pridružil 115. četi, ki je šla utrjevati Maginotovo linijo. Maja leta 1940 so Hitlerjeve čete z lahkoto prebile francosko obrambo in stric je bil 21. junija zajet. Po kratkem postanku v taborišču za vojne ujetnike v Strasbourgju je bil poslan v Mauthausen in kasneje v podtaborišče Gusen, iz katerega se ni nikoli vrnil. Ko je umrl, je bil star 29 let.

II.

Pojmovna zmeda je moralna zmeda. Ali naj ga imenujemo koncentracijsko taborišče ali uničevalno taborišče? Očitno je, da je bil Mauthausen oboje, in jasno je tudi, da ni nikoli dosegel produktivnosti najbolj uničujočega taborišča med vsemi – Auschwitza. Za sovjetske vojake in Jude, ki so končali tukaj, je bilo to izključno uničevalno taborišče. Za španske republikance je bilo oboje; več kot šest tisoč jih je tukaj umrlo. V vsakem primeru je šlo za bolj ali manj hitro umiranje. V primerjavi z velikim taboriščem na Poljskem to, kar je ostalo od Mauthau-

sna, danes deluje preveč nedolžno. Banalno nedolžno, žaljivo nedolžno. Veliki kamnolom, kjer so ujetniki vsak dan umirali od izčrpanosti in kjer so jim stražarji ukazovali, naj se vržejo v prepad, sedaj prekriva trava, ki nam kaže lažno, blago, skoraj idilično sliko. Kamnolom, kjer ne moreš videti kamna. Sto šestinosemdeset stopnic, po katerih so se zaporniki vsak dan vzpenjali s kamni na hrbtih, je danes povsem običajno in udobno stopnišče, po katerem se lahko brez težav povzpnejo tudi otroci in ostareli. Celotna stvar je moteča in postavlja zgodovinsko resnico izven žarišča. Spremenjena materialnost taborišča spremeni naše dožemanje bolečine, ki je nismo nikoli izkusili. Tveganje za skazitev je ogromno.

III.

Ali naj slikamo notranjost plinskih celic, ki so bile skrite pod pretvezo tušev? Kje se začne turizem in kje se konča pravica do spomina? Kje se začne spominek in kje se konča zgodovina? Ali lahko o mestu najbolj zavrženih zločinov premišljujem na enak način kot nekdo, ki premišljuje o zapuščini Grkov ali Rimljanov? Znotraj teh zidov se je prozaično odvijal zadnji obred radikalnega zla in ne vem, kako naj gledam na ta prostor, ki človeka utesnjuje in ki je tako prepojen s smrtjo kot noben drug. Plinske celice v Mauthausnu so začele delovati šele aprila 1942. Stric je torej umrl na nek drug način, ne zaradi plina: morda so ga obesili, morda je zmrznil ali pa so ga ustrelili. Blizu plinskih celic lahko obiskovalec vidi vogal, kjer so zapornike streljali v tilnik. Tukaj so pazniki ujetniku ukazali, naj stoji ob zidu, da ga bodo lahko izmerili; nato so ga skozi nišo ustrelili v tilnik. Preprost, a učinkovit sistem, čeprav nekoliko prepočasen za nacistične standarde. Kakšen član SS, eden od tistih, ki so se po vojni vrnili k mirnemu življenju civilista, ne da bi odgovarjali za katerikoli zločin, bi utegnil reči, da je šlo za sočutno metodo: zapornik ni vedel, kaj se mu bo zgodilo, in doletela ga je nagla smrt brez trpljenja. Presenečenje ob strelu je sovpadlo z eksplozijo izstrelka v možganih. Blisk in tema, bežni delček časa. Privilegij v kraju, kjer je bilo trpljenje lahko zelo dolgo trajno.

»

Duhovi deportirancev niso kot duhovi skrunjenih indijanskih pokopališč, ki strašijo prebivalce. Duhovi ujetnikov smo mi, turisti v taboriščih, ki hodimo po sledeh smrti, da bi zvedeli kaj več o zadnjih dneh naših stricev, dedkov, očetov in bratrancev, in se nočemo sprijazniti s tem, da bi jih pozabili.

IV.

Najstnik v solzah pride iz enega od prostorov, v katerem je krematorijska peč. Spremljata ga osebi, ki sta najverjetneje njegova starša. Kje se začne in kje se konča izobraževanje o značilnostih radikalnega zla in o njegovem preprečevanju? To je osnovno vprašanje našega časa, ki zaznamuje svet od leta 1945. Ali bom kdaj pripeljal otroke na tak kraj? Kdaj je pravi trenutek, da to storim? Kaj jim bom rekel spričo artefaktov zločina na tako masovni ravni? Vidim nekaj majhnih otrok na obisku v taborišču. Majhen deček teče naokoli, kjer so umirali zaporniki, kot bi skakljal po parku. Življenje, ki nima pojma o grozi in trpljenju, zapolni praznino. Otroci se dotikajo predmetov zločina. Odrasli si ne drznejo.

V.

Paviljon z zastavami držav, iz katerih so bile žrtve, je zelo pomenljiv. Na prostoru, dodeljenem španskim republikancem, je razobešana samo zastava druge republike. To me ne preseneča. Zastava španske druge republike je edina neuradna zastava v tem prostoru. Je edina zastava države, ki ne obstaja, edina zastava poražene ideje, zastava ljudi, ki bi lahko bili rešeni, a niso bili. Ta zastava deluje kot obtožba politične in moralne sprevrženosti generala Franca, ki je Hitlerju pustil, da je namesto njega opravil umazano delo. Ta anahronistična zastava sama po sebi s prstom kaže na lažnost »sprave«, s katero so očetje španske tranzicije požegnali svoje pakte. Nekoč bi jo lahko zamenjala ustavna zastava Španije, če bi španska desnica brez izgovorov obsodila Francov režim, ki je sodeloval s Tretjim rajhom in dovolil, da so v koncentracijskih taboriščih iztrebljali republikance. Dokler se to ne zgodi, uradna zastava Španije tu nima kaj početi. Iz spoštovanja, iz dostojanstva, iz pravičnosti. Drugod po taborišču je ob fotografijah nekaterih žrtev tudi katalonska zastava, včasih pa le trake v njenih barvah zraven

imen. Tu je izginula država izgubila drugič. Izgubila je pravico do grobov z imeni. Grobov, h katerim lahko greš jokati.

VI.

Ena misel me muči: ko je moj stric prišel sem, ni vedel, kam so ga pripeljali. Hočem reči, da ni vedel, da so nacistična taborišča nacistična taborišča, da se bo tu s pomočjo precizne moderne tehnologije udejanjilo radikalno zlo. Ni vedel, da je sem prišel umret, da bo njegovo truplo izginilo in da ga nikoli ne bomo našli. Verjetno je najprej pomislil: »Sem vojni ujetnik«. Danes o mašineriji, ki je umorila mojega strica, vemo veliko več, kot je on kadarkoli. Toda nikoli ne bomo ničesar vedeli o teksturi bolečine, ki veže strah z obupom in trpljenje s sanjami. O čem so sanjali deportiranci na teh lesenih pogradih? Nekaj pogradov je razstavljenih, da bi si obiskovalci lažje zamislili življenje zapornikov. Toda, ali si lahko njihovo življenje sploh zamislimo? Ne, že sam poskus je smešna pretencioznost, absurdna namera. So zaporniki imeli nočne more? Kaj so naredili, ko so ugotovili, da je njihova obstojna hujša od mor? In vsak njihov trenutek je preveč avstrijska zima, ki je trgala njihovo kožo, lomila njihove kosti, dušila njihov dah in teptala njihov trud.

VII.

Iz taborišča se vidijo hiše in kmetije. Popolna slika za razglednico, ki bi lahko zlahka bila na reklami za mlečno čokolado. Mala vasica Mauthausen je oddaljena le šest kilometrov. Ko potrti zapustimo taborišče, se ustavimo v središču vasi, da bi nekaj pojedli. Med odraslimi, ki jih vidimo, so tudi posamezniki, ki so bili leta 1941 otroci. Nekateri izmed njih so oblečeni v noše, ker je Avstrija katoliška država in danes tudi tu praznujejo Marijino vnebovzetje. Opazujem jih in si poskušam zamisliti, kako je, če celo življenje preživiš ob koncentracijskem taborišču. In poskušam tudi razumeti, o čem razmišljaš, ko si tudi sam, pa čeprav le pasivno, del zločinskega sistema in lahko dokazuje o njegovem zločinskem početju vidiš, čutiš in vohaš tudi takrat, ko neseš otroke v posteljo ali pripoveduješ šale pri večerji. Spomnim se dokumentarnih filmov, v katerih so zavezniki lokalnim oblastem naročili, naj pokopljejo kupe napol požganih trupel, ki se jih SS-ovci niso utegnili znebiti, preden so se umaknili. Obrazi nemških in avstrijskih civilistov, ki so jih zadolžili za to, niso izražali ničesar, ne presenečenja, ne strahu, ne groze, ne bolečine. Če že kaj, so izražali nekaj, podobnega gnusu. Sram me je priznati, da na obrazih in v očeh starejših

ljudi v Mauthausnu, ki danes ob sosednji mizi pijejo pivo, vidim zgolj gnus in brezbriznost.

VIII.

Avstrijska vlada je v taborišču pripravila razstavo, ki prikazuje, da je obstajal tudi notranji odpor proti nacistom in da niso bili vsi pripravljeni sodelovati z zločinom na masovni ravni. Vidno je prizadevanje oblasti, da bi prikazale sliko preteklosti, s katero bi kompenzirali občutek kolektivnega sramu. Če se premaknemo malo dlje, v podtaborišče Gusen, od nekdanje postavitve ne ostaja tako rekoč nič. Tu so bila zgrajena stanovanjska naselja in nihče ne bi tega okoliša za bogate družine povezal s poslednjimi pogledi številnih katalonskih in španskih republikancev, izstradanih do kosti in kože. Duhovi deportirancev niso kot duhovi skrunjenih indijanskih pokopališč, ki strašijo prebivalce. Duhovi ujetnikov smo mi, turisti v taboriščih, ki hodimo po sledih smrti, da bi zvedeli kaj več o zadnjih dneh naših stricov, dedkov, očetov in bratrancev, in se nočemo sprijazniti s tem, da bi jih pozabili. Hodimo tja, kjer še vedno renči smrt, da bi slišali odmev življenja. K smrti gremo zato, da bi jih pripeljali nazaj k življenju. Vsaj malo.

IX.

Dvanajstega oktobra 2004 si je tedanji španski obrambni minister José Bono domislil, da bi na španski državni praznik drug ob drugem korakala bivši republikanski borec iz divizije Leclerc in bivši prostovoljec Francove Modre divizije. Modra divizija se je skupaj s Hitlerjevimi četami borila proti Rusom. Poleti 1941 se je okrog 45.000 španskih prostovoljcev pridružilo invaziji na Rusijo, ki se je za naciste končala katastrofalno. Medtem ko so zmagovalci španske državljanske vojne iskali novo zmagovito križarsko vojno, je moj stric skupaj z izginulimi v Mauthausnu preživel zadnje mesece svojega življenja. Prihodnost Evrope je takrat visela na nitki. Petega maja 1945 so ameriške čete pod vodstvom podpolkovnika Milтона W. Keacha osvobodile taborišče Mauthausen. Modra divizija se je na začetku leta 1944 morala vrniti v Španijo po tem, ko je izgubila približno polovico svojih mož. Moj stric je zmagal v drugi svetovni vojni, a je umrl, ne da bi vedel za to.

X.

Jorge Semprún, ki je bil zaprt v nacističnem taborišču Buchenwald in mu je uspelo ubežati smrti, nas je nedavno spomnil, da čez deset let ne bo več nobene žive priče tega sramotnega

Celotna stvar je moteča in postavlja zgodovinsko resnico izven žarišča. Spremenjena materialnost taborišča spremeni naše dožemanje bolečine, ki je nismo nikoli izkusili. Tveganje za skazitev je ogromno.

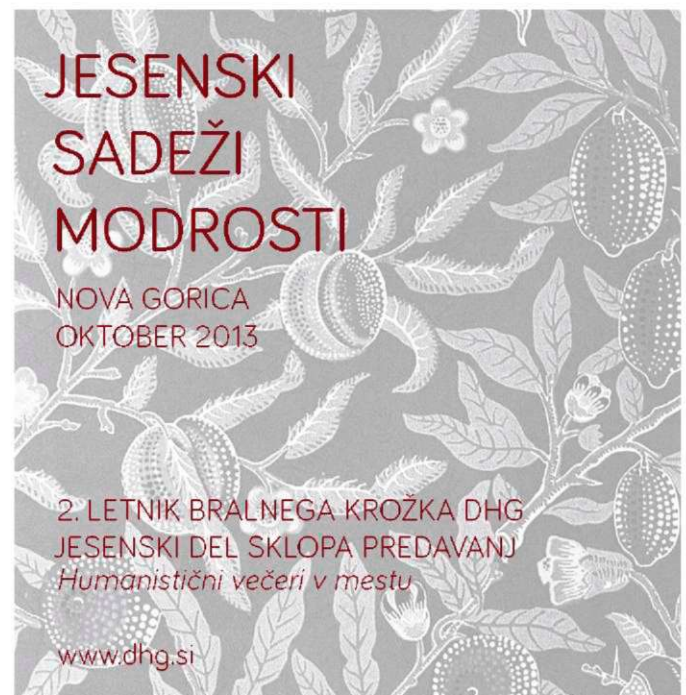
zločina. Niti mojega strica niti nikogar drugega. Čez deset let ne bomo imeli besed in dejanj, ki bi zapolnila ogromno praznino, in takrat se bo bitka proti dokončni smrti, proti zadnjemu izbrisu, proti obleganju prahu, resnično začela. Ko se preživeli ne bodo več mogli vrniti, bomo šli nazaj v Mauthausen in se vrnili tolikokrat, kot bo potrebno. In svojim otrokom bomo rekli, naj gredo z nami.

Da se spomnimo groze in teme. Da bi praznovali svobodo in življenje. ●

Prevod: Peter Pahor

Francesc-Marc Álvaro je kolumnist dnevnika La Vanguardia in profesor na Univerzi Ramon Llull v Barceloni.

Članek je bil prvotno objavljen v reviji Transfer. Z avtorjevim dovoljenjem smo za Razpotja članek prevedli iz angleškega jezika.



Papež Barack

Če so kardinali med marčevskim konklavom hoteli za papeža nekakšnega cerkvenega Baracka Obama, lahko danes ugotovimo, da se niso zmotili. Papež Frančišek je v kratkem času spoliral imidž Katoliške cerkve, ki je bil med pontifikatom Benedikta XVI., ne sicer po moževi krivdi, hudo načet, podobno kot je predsedovanje Georgea W. Busha hudo omajalo javno podobo ZDA. Po nekaterih javno mnenjskih raziskavah je z novim papežem zadovoljnih kar 96 odstotkov katoličanov, veliko naklonjenost pa uživa tudi med nekatoličani.

Nekako se potrjuje že kmalu po njegovi izvolitvi izrečena ocena, da se Cerkev vrača nazaj k slogu papeževanja zdaj že na oltar povzdignjenega Janeza Pavla II. Bodimo pozorni na drobno besedico »nazaj«. Kajti Frančišek kani v kratkem na višjo raven svetništva postaviti, se pravi kanonizirati, prav blaženega Janeza Pavla II., ob njem pa še svojega drugega predhodnika, tudi že blaženega Janeza XXIII. Na katoliške vernice in vernike seveda oba delujeta kot močna magneta, medtem ko pogled od zunaj ob napovedani kanonizaciji kar nekako avtomatsko pomisli na spreten ideološki manever novega pontifeksa. Ko ju bo prištel med svetnike, se bo nekako predstavil za njunega polnokrvnega dediča. Pri tem pa Janez Pavel II. – drugače kot Janez XXIII. – ni vseč vsem tistim teologom, ki so se pod njegovim in Benediktovim papeževanjem čutili odrinjeni, sedaj pa so v Frančiškovem nastopu prepoznali tako rekoč prihod kraljestva Duha. Ampak Frančišek ga seveda mora postaviti ob bok neproblematičnemu Janezu, ki je bil papež ravno dovolj kratek čas, da se ni mogel nikomur zares zameriti, in je sicer sklical koncil, ki se je potem izkazal za revolucionarno zarezo v cerkveni zgodovini, vendar je na svojo srečo umrl, še preden se je revolucionarna faza

sploh začela. A kljub svoji simpatičnosti je Janez Dobri za večino današnjih katoličanov le podoba iz učbenika cerkvene zgodovine, ne bistveno bližja od kakega Frančiška Asiškega, medtem ko Janez Pavel II. za to isto večino še vedno uteleša »papeža ljudskih src«.

Kardinali so gotovo razmišljali pravilno, ko so kot naslednika za marsikateri okus preveč uradniškega Benedikta želeli novega papeža ljudskih src, ki se je kot alternativa očitno ponujal že leta 2005. Predvsem pa nekoga, ki bi jasno izpostavil skromnost in preprostost kot odliki cerkvenega »kneza«. Dejansko je namreč verodostojnost cerkvenega oznanjevanja (med drugim) močno načenjalo kričeče nasprotje med povzpetniškim obnašanjem nekaterih škofov in kardinalov (začenši pravzaprav že s kakšnim podeželskim župnikom) in visoko donečimi besedami o uboštvu v duhu.

Toda po štirih mesecih Frančiškovega pontifikata nekako ugotavljam, da se je njegovo prizadevanje za preprostost znašlo na meji banalnosti. Povezal ga je s še eno lastnostjo, ki ga ljudje pri papežih ljudskih src cenijo, Benedikt XVI. pa zanjo ni imel pravega poslušanja. Gre za današnji družbi tako lasten stalni lov na rekorde in mejnike, v čemer je bil pravi mojster Janez Pavel II. Morda je naklju-



če, toda Frančišek je že ob prvi kanonizaciji, ki jo je izpeljal, posekal svojega rekorderskega predhodnika in na oltar postavil reci in piši 482 ljudi. Pomagali so mu sicer krvoločni Turki s svojim pokolom neomajnih otrantskih katoličanov ob koncu 15. stoletja, pa vendar. Zanj značilnejši so seveda rekordi na področju že prej omenjene preprostosti. Prizadevanju za čim bolj ponošene čevlje in čim bolj zarjaveli križ so se med tem pridružili drugi podvigi: težko je najti dovolj razmajan avto in dovolj neudobno letalo, prav tako je velika novica postalo to, komu vse papež ni povedal za svoje resda hvalevredno romanje na Lampeduso. Jasno: Frančiškovi številni privrženci bodo v vsem prepoznali čisto in neskaljeno hojo po Jezusovih stopinjah, čemur se niti pošteno oporekati ne da, saj je dejansko možno v vsaki gesti videti sledenje navdihom Svetega Duha. Sam imam s tako razlago nekaj težav.

Morda je naključje, toda Frančišek je že ob prvi kanonizaciji, ki jo je izpeljal, posekal svojega rekorderskega predhodnika in na oltar postavil reci in piši 482 ljudi.

Če kaj vem, je Jezusovo javno delovanje v glavnem potekalo proti toku javnega mnenja, o čemer nenazadnje priča njegov epilog. Pri papežu Bergogliu se ni moč znebiti vtisa, da je res prav nasprotno, da se trudi biti predvsem všečen čim širšim množicam, kar samo po sebi ni narobe. Toda s tem se je že po nekaj mesecih ujel v past podobe papeža kot pop ikone, ki je sam vsebina in program svoje cerkve, kakor je bilo to pod Janezom Pavlom II. In prizadevanje za rekorde na področju preprosti ni v svojem bistvu nič drugega kot pehanje za vsak drug rekord, le da je (verjetno, a ne nujno) cenejše. In s tem je čisto v skladu s splošnimi trendi v družbi, ki naj bi jim pravzaprav nastavljal ogleдалo. V podobno smer kažejo tudi dosedanje (sicer redke) papeževe izjave o vprašanih cerkvenega nauka, iz katerih veje precejšnja (situacijsko pogojena) poljubnost, pa najsi gre za moč gejevskega lobija ali za razpredanje o tem, kdo bo prišel v nebesa. Kar zadeva njegovo prvo okrožnico, so (očitno razočarani) stari koncilski revolucionarji o njej tako ali tako že ugotovili, da jo je v bistvu napisal že zlobni Benedikt, dobri Frančišek pa je dodal tako rekoč samo zaključek. Seveda so s »preprostim« papežem kot programom Cerkve potihnile prej zelo glasne kritike ob vprašanih, ki katoliško občestvo morda tarejo še bolj kot razsipni prelati, čeprav so ti gotovo velik kamen spotike. A namesto k njihovu reševanju, ki se ga je bil Benedikt XVI. prisiljen lotevati, se Cerkev po vsem videzu raje obrača nazaj k populističnim in popularnim rešitvam pontifikata Janeza Pavla II., ki so nekako bolj v duhu tako opevanih »znamenj časa«. Da je preprostost bolj stvar odnosa do sveta kot zarjavelosti križa, stopi ob tem nekako v ozadje. ●

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

OBRAZEC NAJDETE NA:
www.razpotja.si/donirajte

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

Društvo humanistov Goriške,

XXX. divizije 13a, 5000 Nova Gorica

Davčna številka: 93277628



Wait on Black.

Uvodno razmišljanje o seriji *The Wire*

Luka Lisjak Gabrijelčič

Od zaključka serije *The Wire* je minilo že pet let, a fascinacija nad njo ni pojenjala. Nasprotno: odkar je televizijska hiša HBO leta 2008 predvajala zadnjo, peto sezono, se le še povečuje. Eden od razlogov je gotovo ta, da sta boljša dostopnost interneta in večja razvejanost množične izmenjave datotek seriji omogočila širšo dostopnost kot ob nastanku ter tako ključno prispevala k njenemu velikanskemu – in, če smem dodati, zasluženemu – uspehu po vsem svetu.

Naslov serije pomeni seveda žico; a kot je znano navdušencem nad sodobnimi ameriškimi policijskimi nanizankami, je *wire* tudi okrajšava za *wire tap*, prisluškovalno napravo. Najboljši prevod bi bil *kabel*: povezava, ki omogoča komunikacijo med dvema svetovoma. Oziroma natančneje: javnemu, zakonitemu, družbeno pripoznanemu svetu omogoča, da se priklopi na svet kriminalnega podzemlja in na skrivaj spremlja njegove aktivnosti. Hkrati pa ima sama serija, kot je opomnil že njen avtor, David Simon, podobno vlogo za nas, gledalce: omogoča nam, da se »priklopimo« na neznani svet in počasi, epizodo za epizodo, odkrivamo podobo družbene realnosti, ki bi nam bila sicer nedostopna. Zgodba o policistih in zlikovcih tako postane lina, skozi katero na primeru zahodnega Baltimora uzremo

veličastno fresko življenja v osiromašenih predelih sodobnih zahodnih metropol.

Zgodba o policistih in zlikovcih?

The Wire je na prvi pogled klasična zgodba o policistih in zlikovcih. Preiskave, prisluškovanja, pregoni po ulicah, igra, kdo bo koga. In nato aretacije in frustrirajoča pogajanja tožilcev z odvetniki. Zmaga policistov je vedno le delna, ostane grenak priokus in dovolj materiala za naslednjo sezono. Toda serija prinaša vsaj dve veliki inovaciji v preizkušeni scenarij, ki ji omogočata, da format policijske nanizanke nadgradi v umetniško delo svetovnozgodovinskega pomena.

Kriminalni svet, ki nastopa v seriji, pa v prvi vrsti ni skriti svet podzemlja, temveč predvsem družbeni kontekst, vezan nanj: družbeni odnosi, ki jih proizvaja kriminalna dejavnost in hkrati omogočajo njeno reprodukcijo. Ravno ta začarani krog socialnih posledic kriminalitete, ki vedno znova poustvarjajo svoje pogoje, je v žarišču serije. Pri tem sicer razgalja dejavnike, ki omogočajo ohranjanje negativne spirale nasilja in degradacije, a nikoli – v nasprotju z njenimi »liberalnimi« apologeti v ameriškem pomenu besede – ne izreče dokončne sodbe glede svojih izvorov. Druga sezona, ki se osredotoča na nelegalno financiranje sindikata pristaniških delavcev, sicer nazorno prikaže makrokontekst baltimorske urbane krize, deindustrializacijo;

toda glasovi, ki govorijo v imenu predmestnega družbenega spomina (sporadične omembe »starih dni«), vseskozi opominjajo, da je bila endemična kriminalnost značilnost mesta že v času njegovega gospodarskega razcveta, temelječega na težki industriji in pristaniški dejavnosti. *The game* je starejša od njenih trenutnih družbenih pogojev.

Prav tako se serija ne izreče glede primarnega gonila kriminala, temveč ga prikaže kot raznolik pojav, v katerem se spopadajo vsaj tako različni koncepti in vizije kot v svetu »državljanov«, tj. tistih, ki so zunaj »igre«. Barksdalov klan, ki ga spoznavamo predvsem v 1. in 3. sezoni, ima neke vrste civilizacijsko poslanstvo in vzdržuje nekakšno, čeprav sprevrženo, vizijo skupnosti (ki bi jo lahko primerjali z družbeno vizijo klasične sicilijanske mafije), poleg tega pa ga zaznamuje notranja diferenciacija, ki jo lahko brez prevelikega pretiravanja imenujemo »politična« in ki nazadnje privede do njegovega razkola in propada; Prop Joe, flegmatični gospodar Vzhodnega okrožja, hoče le mirno kopičiti dobiček, od tod njegova neskončna pragmatičnost in virtuoznost v sklepanju kompromisov; Marlo, brezkompromisni in brezobzirni *homo novus*, ki obvladuje kriminalno sceno v 4. in 5. sezoni, se ne meni za mafijske »družinske vrednote« in ne razume logike denarja, temveč se žene predvsem za tem, čemur bi večina sodobnikov rekla »oblast«, dejansko pa gre za težnjo po popolnem nadzoru teritorija s pomočjo terorja.

Takšne umetniške upodobitve notranje logike kriminalnih organizacij niso nekaj novega; a inovacija serije je, da jo obravnava predvsem v razmerju do njene »družbene baze«. Kriminalni svet, ki nastopa v *The Wire*, tako prvenstveno ni svet podtalja, temveč otipljivi in še kako vidni svet stanovanjskih sosek in uličnih vogalov (izjema so skrivnostni »Grki«, glavni dobavitelji heroina v mesto, ki predstavljajo abstraktnejšo naravo višje ravni izmenjave).

Druga velika inovacija serije je, da se v enaki meri ukvarja z logiko, ki strukturira delovanje kriminalnih organizacij in organov pregona. Po Simonovih besedah je *The Wire* treba gledati predvsem s tega vidika, kot serijo o političnih in družbenih institucijah, ki urejajo medsebojne odnose v Ameriki. A čeprav so, res, pod lupo vzete najrazličnejše institucije – sindikati, šolstvo, politika, mediji – in nas neprestano opominjajo še na vpliv drugih, ki ostajajo v ozadju (gradbeni lobi, verske skupnosti, odvetniki itd.), pa je središče pozornosti le na policiji, drugi institucionalni okviru pa so pritegnjeni v obravnavo predvsem v navezavi nanjo, najpogosteje zato, da bi pojasnili njene omejitve in razloge, zakaj deluje, kot deluje (izpostavljen je tudi

***White on black*, »belo na črnem«, je znana kulturna referenca, zato jo interpretiramo kot kodo: toda s tem posilimo tekst z našimi matricami, ki ga nasilno strukturirajo na podlagi razumljivih in udomačenih kategorij. S tem pa mu ne le vsilimo zunanega pomena, ampak hkrati fabriciramo njegovo »skrivnostnost«, ki jo moramo šele dešifrirati.**

šolski sistem, ki pa ga spremljamo skozi oči dveh nekdanjih policistov – in številnih bodočih kriminalcev).

Toda organizaciji – v nasprotju s tem, kar namigujejo številne interpretacije – nista združeni v nekakšno dvotirno sliko totalne družbene reprezentacije. Ne gre za neko velikansko kolesje krožne reprodukcije družbenega *statusa quo*, v katero so ujeti posamezniki in ki po železni, razosebljeni logiki izračunava vsote učinkov posameznih dejanj: takšno gledanje serije (ki je, kot opažam, precej razširjeno med vzhodnoevropskimi, tudi slovenskimi intelektualci) ne le osiromaši njene sporočilnosti, ampak tudi zgreši nekatere od njenih ključnih poant.

Skrito in odkrito

Začeti moramo pri sami črki. *The wire*, kabel, je metafora asimetrične povezave – priklapljenosti. In ker je, kot smo rekli, kriminalni svet prikazan v svoji družbenosti, policija pa v svoji institucionalnosti, pride do paradoksa, do obrnitve klasične naracije, v kateri kriminalci na skrivnem kujejo načrte proti družbi: tu je policija tista, ki konspirira proti družbi. To paradokso obrnitev vlog še bolj poudarja dejstvo, da se kriminalci zbirajo na odprtih, javnih prostorih: na ulicah in trgih, na dvoriščih stanovanjskih sosek (*projects*), kjer kamera ujame prizore vsakdanjega življenja. Ko jih spremljamo pri njihovih vsakodnevnih opravilih – ki pogosto niso nič manj dolgočasna od vsakdana običajnih »državljanov« –, spoznavamo mestno topografijo Baltimora in prefinjeno arhitekturo njegovega »notranjega mesta« (*inner city*), ki je v presunljivem nasprotjem z barbarskim, antikulturnim življenjem, ki poteka znotraj njegovih okvirov. Celo »sedeži« kriminalnih organizacij so na javnem: Avon, »kralj« Barksdalovega klana, deluje v nadstropju (legalnega) javnega lokala, Marla skoraj nikoli ne vidimo v za-

prtem prostoru, v 4. sezoni svoje »posle« ureja kar sredi parka, »Grke« praviloma srečujemo v *dinerju* ali, občasno, na mestnih klopcah; izjema je Proposition Joe, ki edini ustreza stereotipu skrivnostnega in rahlo ekscentričnega kriminalnega uma. Po drugi strani pa se policijska skupina, ki jih preiskuje, skriva v »podzemlju«, v temnem in zapuščenem skladišču, ki je tako zavrženo in skrito, da še sodnik, ki sankcionira njihovo legalnost, komajda najde pot do njih. Pri tem je zanimiva ironična performativna gesta, s katero pooblasti prisluškovanje (»*By the power vested in me I now declare you ... man and wife*«) in s tem zbirko posebnosti, naključno zmetanih skupaj, »prekrsti« v poseben ud Zakona (glej *The Pager*, 5. epizoda 1. sezone).

Ta dihotomija med skrivno preiskovalno skupino, ki deluje na podlagi »karizmatične« sankcije Zakona, in družbenim svetom, ujetim v tokokrog greha, se stopnjuje skozi vso serijo: v 2. sezoni se posebna preiskovalna skupina preseli na zapuščeno hišo nekje na robu mesta, predmet njene preiskave pa postane prva v vrsti javno pripoznanih institucij, sindikat; a povod preiskave ni ne črka ne duh Zakona, temveč partikularne osebne zamere; konec 3. sezone se njene preiskave prerinejo do ravni politične korupcije in v 4. sezoni zopet spremljamo njene napore proti inertiji ustaljenega reda, pri čemer se pogosto poslužuje prevar in malih laži, da bi omogočila nadaljevanje svojega poslanstva, ki ga lahko razumemo tudi kot sistematično najedanje družbene in institucionalne homeostaze. Ta napetost doseže vrh v 5. sezoni, kjer preiskovalci, zaverovani v svoje posebno poslanstvo, prestopijo prag zakonitosti, Marlova tolpa, ki je predmet pregona, pa se ozemeljsko popolnoma razsredišči in prav zato simbolno nadzoruje vse koordinate mesta.

Zadnja sezona, ki se odpre z uvodnim prizorom, v katerem policisti s pomočjo nedolžne, prikupne laži prisilijo topoumnega morilca k priznanju zločina, raziskuje ravno vprašanje, do kolikšne mere je laž upravičeno sredstvo za doseganje cilja – oziroma natančneje, vprašanje upravičenosti rabe »posebnih sredstev«, ki so navadno pridržana tajnim službam (nenadzorovano preiskovanje, prevara, samovoljno prisluškovanje in sledenje, manipuliranje z mediji itd.), pri pregonu kriminala. Hkrati pa nam prikaz zapletenega trikotnika politično vodstvo-organi pregona-javno mnenje enako vprašanje zastavlja na splošnejši, politični ravni. Prikrojevanje resnice je sicer del vsake politične taktike že zato, ker politika po svojem bistvu teži k preseganju inertije dejstev, saj je usmerjena k stvarem-kot-bi-lahko-bile; zato se giblje v sferi *potencialnosti*, ne pozitivne objektivnosti, kar se odraža v njenem diskurzu. Toda prav zato sta vpraša-

nji upravičenosti laži in tega, kaj sploh konstituira »realnost«, ključni politični vprašanji. Ki pa sta le del bolj temeljnega problema odnosa med ciljem in sredstvi za njegovo doseganje.

Ni čudno, da je obravnava napetosti med univerzalno partikularnostjo preiskovalcev in partikularno univerzalnostjo »pripoznanega« sveta požela navdušenje pri nekaterih marksističnih kritikih (Fredric Jameson, Slavoj Žižek), ki so njej videli metaforo (potencialne) subverzivne revolucionarne dejavnosti; alegorijo skupine, ki v imenu pravičnosti in Višjega dobrega vzame stvari v svoje roke in se s pomočjo klasičnih »udbaških« prijemov – infiltracijo špijonov (»*A police is only as good as his informant*«, vseskozi ponavlja eden glavnih ženskih likov), vesplošnim prisluškovanjem, načrtnim širjenjem laži, celo ugrabitvijo – bojuje proti akterjem družbene »igre«, ki je, ne glede na subjektivne lastnosti njenih igralcev, »objektivno« v celoti pokvarjena zaradi same logike izmenjave, ki določa njena pravila. Vsekakor zanimiva perspektiva, ki je nedvomno bolj relevantna od interpretacij – ki se jih, zopet, sliši predvsem v naših, postkomunističnih logovih –, po katerih naj bi bil *The Wire* predvsem metafora kapitalizma, prikaz njegovih družbenih posledic ter, na primeru trgovine z mamilami, alegorija logike njegovega delovanja. Te interpretacije pa pričajo predvsem o nediskriminatorni rabi pojma »kapitalizem« pri njegovih tukajšnjih kritikih, kar je eden od razlogov za že prav depresivno in monotono jalovost njihovih kritik.

Kljub svoji izvirnosti pa je Žižkova in Jamesonova interpretacija, ki v preiskovalcih vidi predvsem subverzivno skupino, po mojem zgrešena, saj po eni strani površno spremlja naracijo oziroma od nje arbitrarno vzame le, kar ji ustreza, po drugi strani pa jo bere preveč simbolično. Da ne bo pomote: ne želim nasprotovati takšnim, arbitrarnim in simbolističnim branjem, niti nimam nobene avtoritete, da bi določal, kaj je »pravilno« in kaj »napačno« gledanje. Trdim pa, da lahko od serije poberemo mnogo več, če prisluhnemo, kaj nam *dejansko* pravi.

Brown Sugar ali o pozornem poslušanju

Naturalistična raba »plebejskega« jezika v seriji, ki poleg »črnskih«, splošno »južnih« (od katerih je najbolj očitna raba sintagme *y'all* za osebni zaimek *you*) in specifično baltimorskih značilnosti vključuje še žargon preprodajalcev mamil, je sprva verjetno precej zavirala njeno recepcijo pri neameriški publiki. To velja tudi za številne gledalce, ki so sicer večji angleščine: serija tudi glede tega gledalcu ne dela uslug, temveč od njega zahteva, da vložijo določen napor.

Toda, v skladu z dialektičnim značajem serije, je ta prepreka, ta napor, vpisan v zgodbo samo: tudi preiskovalci imajo težave z razumevanjem jezika zločincev, ki jim prisluškujejo; v 3. in 4. sezoni si pri tem pomagajo celo z dežurno »prevajalko«, enim najbolj simpatičnih stranskih likov teh sezon. Serija ta problem prvič eksplicitno nagovori sredi prve sezone (v uvodu *One Arrest*, 7. epizode 1. sezone). Do tedaj utegnemo misliti, da je težavnost jezikovnega razumevanja le naš problem, zdaj pa nam serija prizna, da je vseskozi vedela za naše težave in se nam hkrati zahvali za našo potrpežljivo pozornost in nam ponudi ključ za premostitev prepreke. V prizoru zbrana skupina preiskovalcev posluša posnetek telefonskega pogovora. Ko detektiva, zadolžena za sprotno spremljanje prisluhov, »prevedeta« njegovo vsebino, eden od prisotnih (to je ravno temnopolti policist Carver, ki s tem pokaže, da je jezikovna prepreka bolj razredne kot »rasne« narave), vpraša: »Kako to, da tako dobro slišite vse to?«. Eden najbolj »belih« in »malomeščanskih« izmed detektivov, nerodni in rahlo avtistični Roland Pryzbylewski, nemudoma izstreli: »*Gold Coast slave ship, bound for cotton fields, sold in a market down in New Orleans*«. Na začudene poglede kolegov pojasni: gre za prvi dve vrstici pesmi *Brown Sugar* skupine *Rolling Stones*; večina je pesem slišala že nešteto krat, a nikoli ni zares *slišala* besedila. Gre preprosto za to, pojasni, da je treba poslušati; če je potrebno, znova in znova. Nato detektiva ponovno zavrtita zadnji del posnetka, na katerem lahko vsakdo od gledalcev, ki razume angleščino in nauk, ki ga je podal Pryzbylewski, nazorno sliši: »*So, wait on Black, yo?*«. Carver, ki nauka ni razumel, znova vpraša: »*What is "white on black"?*«. Pozorni gledalec je nagrajen, ko Carverjev belopolti prijatelj, prostodušni Herk (ki ga je sociolog in

kritik Keith Kahn-Harris krivično označil za »najbolj butasti lik v seriji«; Herk je dejansko glas neposrednosti in zdravega razuma, a kakor vsak zdravi razum pogosto »udari mimo«, ker ni sposoben razumeti stvari v njihovi niansiranosti in kompleksnosti) v gledalčevem imenu odvrne: »*"Wait on Black", right? Even I heard that shit*«.

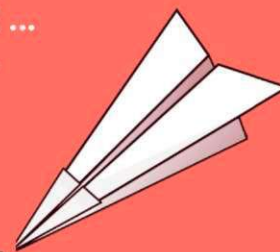
V trenutku, ko slišimo posnetek, nihče, razen obeh detektivov, zadolženih za sledenje prisluhov, ne ve kdo ali kaj je »Black«; tudi gledalci ne. Zato, tako kot častnik Carver, težimo k temu, da neznano sintagmo razložimo s pomočjo tradicionalnih klišejev. *White on black*, »belo na črnem«, je znana kulturna referenca, zato jo interpretiramo kot kodo: toda s tem posilimo tekst z našimi matricami, ki ga nasilno strukturirajo na podlagi razumljivih in udomačenih kategorij. S tem pa mu ne le vsilimo zunanega pomena, ampak hkrati fabriciramo njegovo »skrivnostnost«, ki jo moramo šele dešifrirati.

Toda v resnici je vsakdo lahko razločno slišal: »*Wait on Black*.« Ko enkrat opravimo domačo nalogo iz pozornega poslušanja, ni več nobenega skritega smisla, nobene globlje simbolike, katere ključ bi morali iskati izven samega teksta. Takoj zatem detektiva razkrijeta: Black je »bojno ime« enega od preprodajalcev, ki bo prinesel novo zalogo droge. Tudi to sta izvedela s pomočjo pozornega poslušanja posnetkov, tako rekoč s »tekstualno analizo« tega, kar sta slišala iz pogovorov.

V prizoru govori serija tudi o sebi: skoraj točno na sredi prve sezone nas opomni, da bi se bili morali do zdaj že naučiti poslušati. Ne mistificirati in iskati skrite alegorije, temveč poslušati, kaj je bilo izrečeno. Ker pa gre za televizijski – filmski, če hočete – izdelek, je treba v ozir vzeti ne le tekst, scenarij, temveč tudi njegove ostale konstitutivne elemente: predvsem kamero. •

NAJ NASLEDNJA RAZPOTJA PRILETIJO V VAŠ NABIRALNIK ...

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



Na spletnih straneh www.razpotja.si ali www.dhg.si/revija.html poiščite elektronsko naročilnico in vnesite svoje podatke. Za vse ostalo poskrbimo mi.

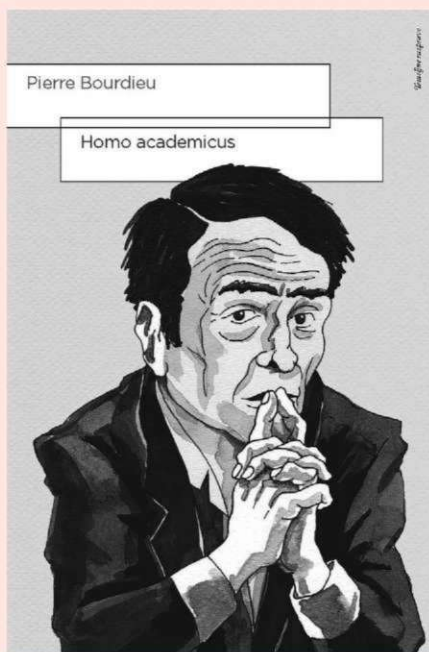
Pierre Bourdieu: HOMO ACADEMICUS

prevod: Matej T. Vatovec in
Varja Balžalorsky;
Pedagoška fakulteta Univerze v
Ljubljani, 2012;
296 str.

Nobenega dvoma ni, da je akademija – tako kot marsikatera druga zgodovinska institucija, ki se je nolens volens znašla na prelomnici – danes v krizi. Ne zgolj ta ali ona akademija znanosti in umetnosti, marveč akademija kot taka, predvsem pa akademija kot univerza, mišljena univerzalno kot skupnost učiteljev in učencev, profesorjev in študentov, pedagogov in raziskovalcev.

Kriza današnje univerze pa ni zgolj odraz sedanje gospodarske krize in politične revolucije kot odgovora nanjo, marveč, če že kaj, njen vsaj delni vzrok, o čemer se zlahka prepričamo, če vzamemo v roke sicer vse prej kot lahko čtivo, knjigo francoskega sociologa Pierra Bourdieuja Homo academicus. Ta namreč obravnava nekatere ključne spremene v francoskem visokem šolstvu v času pred in po majski revoluciji '68 (ki jo avtor v znanstveni sociološki maniri vseskozi depolitizira in naslavlja praviloma zgolj kot »krizo '68«), pri čemer zaznava natanko tiste splošnejše in bolj temeljne spremembe v evropskem visokem šolstvu, ki so šele imele priti kasneje, v osemdesetih in devetdesetih letih, in katerih menhirski mejnika predstavljata Magna Charta Universitatum iz leta 1988 in Bolonjska deklaracija iz leta 1999.

Povojna evropska situacija, nastop baby boom generacije in množična družba, ki se je takrat porodila, predstavljajo osnovne koordinate zgodovinskega konteksta, v katerem se za vselej spremeni struktura francoskega visokega šolstva, in, mutatis mutandis – z medsebojnim dogovarjanjem evropskih univerz in usklajenim podpisovanjem strateških dokumentov s strani visokošolskih ministrstev malodane vseh evropskih držav – tudi struktura slovenskega visokega šolstva. Premene se na ravni francoske (in vzporedno z njo evropske) univerze začnejo z navidezno zelo banalnim dejstvom, namreč s tem, da se tako zelo pomnoži število študentov, da obstoječi univerzitetni sistem ne zmore več ustrezno opravljati svoje naloge in zato začne s procesom hitrega usposabljanja novih in novih kadrov od menedžerskih do strokovnih služb in, kar je najpomembnejše in kar tvori specifičen predmet Bourdieujeve analize, novih in novih kadrov pedagogov in raziskovalcev. Skratka, povedano bolj konceptualno: tradicionalna univerza se zamaje natanko v trenutku, ko odpre svoje duri množični družbi, ki vnese v njeno, poprej ekskluzivistično zameje-



no polje distinktno družbeni element množičnosti.

Izhodiščna zagata se že takoj v izhodišču cepi na paradoks, ki prežema celotno obravnavo: odprtje tradicionalno polpriprtih univerzitetnih vrat po eni strani pomeni dostop do visokošolske izobrazbe in/ali poklica tudi za tiste sloje, ki jim je bil vstop dotlej onemogočen zaradi socialnih, kulturnih ali katehoričnih drugih razlogov, (ne)utemeljenih s tradicijo, ki so spodjedali načelo enakosti in enakih pravic do izobraževanja za vse državljane. Po drugi strani pa je ravno pomasovljenje študija prineslo tudi vse tisto, kar označuje označevallec »kriza univerze« ali še širše in bolj strogo bourdieujevsko rečeno, »kriza akademskega polja«. Bourdieujeva knjiga namreč predstavlja podlago in do določene mere tudi zgled, kako brez vnaprej izgotovljenih vrednostnih sodb ali mišljenjskih postopkov misliti natanko ta paradoks, ki pesti ne samo univerzo njegovega, temveč tudi in predvsem našega časa.

Začetna postavitev (in naslov prvega poglavja) Bourdieujeve knjige je sposoben pri Kantu, ki je v svojem slovitem spisu Spor fakultet konservativni in oblastoslužni triadi treh fakultet prava, medicine in teologije postavil protipol bolj liberalnih disciplin filozofske fakultete, ki nimajo smotra izven sebe, temveč same v sebi (v tem oziru se stvari niso dosti spremenile, kajti, katere tri fakultete imajo še vedno privilegirani položaj v razmerju tako do posvečenih kot do svetih oblasti?). K omenjeni triadi s specifičnim reality check dodatkom četrte Bourdieu doda dve novi disciplini in njuni ustrezni fakultetni organizaciji, pri čemer se novum ne nanaša toliko na sami vedi kolikor

na njun vzpon v pogojih množičnega študija: sociologijo oz. družboslovje in naravoslovje oz. naravoslovno-tehnične znanosti. Obe disciplini in fakultete, ki so organizirane okoli teh dveh novumov, se v celotno kantovsko zgodbo umestijo na precej paradoksalno mesto, saj zasedajo obe poprej medsebojno izključujoči se poziciji: po eni strani sledijo smotru znanstvenega spoznanja qua spoznanja, po drugi strani pa služijo bodisi družbi (naravoslovno-tehnične znanosti so pač že po lastnem ustroju primernejše za instrumentalizacijo, še zlasti pa za podjetno unovčenje) bodisi državi (družboslovni kadri od sociologov in politologov, pa vse do novinarjev in obramboslovcev). Bourdieujeva zaostritev Kantove distinkcije se naposled reaktualizira in nazaj izkristalizira kot razlika, ki na eno stran postavlja »znanost reda in oblasti, ki teži k racionalizaciji (v dvojnem smislu) ustaljenega reda«, na drugo pa »znanost, ki pritiče redu in oblasti, ki skuša ne urejati javne stvari, temveč jih misliti kot take, misliti to, kaj sta družbeni red in Država« (str. 79).

V drugem (Vrste kapitala in oblike oblasti), še zlasti pa tretjem (Obramba korpusa in porušenje ravnotežij) in četrtem poglavju (Kritični trenutek) se že povsem otresemo iluzije, da je mogoče krizo univerze misliti zgolj kot problem slonokoščenosti akademskega polja v razmerju do oceanskega sveta, ki buta na krhko univerzo z valovi družbenega z ene in z državnimi valovi z druge strani; če gre za napetost med univerzo kot nekakšno odisejsko triero, ki pluje med družbeno Scilo in njeno tržno zainteresirano logiko na eni in državno Karibdo in njenimi političnimi mahinacijami na drugi strani, potem primerjava drži le,

v kolikor so vsi konflikti, ki izvirajo od tod, preslikani tudi navznoter. Osrednji del Bourdieujeve knjige namreč obravnava samo akademsko polje kot prizorišče bojev za raznorodne oblike oblasti in kapitala: »Križa, ki je razdelila učiteljski korpus, je križa verovanja«, križa verovanja v »svete statutarne meje, ki zahtevajo priznavanje«, pri čemer je »križa univerzitetnih hierarhij« zgolj eden izmed odrazov krhanja etabliranih meja (str. 161). Ta križa je najbolj otipljivo utelešena v medgeneracijskem konfliktu med »starimi« in »novimi« akademiki, pri čemer generacija ni razumljena preprosto kot biološka kategorija, temveč čisto preprosto kot akademska: razlika med »starimi« in »novimi« se namreč nanaša na razliko med tistimi, ki so se »po starem« ali »po novem« šolali, usposabljali, napredovali in (ne) upokojevali.

Natanko na tej točki se vzpostavi glavna fronta bojev, od sindikalnih do intelektualnih, ki potekajo na ravni ločnice med maloštevilnimi aristokratskimi mandarini (in njihovimi akademskimi administratorji, ki vihtijo birokratske moči in uživajo fevdalne privilegije) od preostalega množstva, ki bolj kot je potisnjeno v prekaren, trajno odvisen in neznošno izkoriščen položaj, bolj začenja postavljati pod vprašaj sama pravila igre, s čimer pa se spreminja tudi sama struktura akademskega polja: »Skratka, virtualna prelomnica čedalje jasneje poteka med profesorji ter asistenti ali predavatelji, ki so povečini objektivno bližje študentom kakor titularnim profesorjem. To pretrganje verige anticipiranih identifikacij, temelječih na redu nasledstev, ki si ga prizadevajo reproducirati, je takšno, da spodbuja nekakšno odcepitev agensov, ki so zato, ker

so izločeni iz tekme za prihodnost, dotlej vpisane v njihovo pozicijo, pripeljejo do tega, da postavljajo pod vprašaj samo tekmo. V tem pa lahko seveda prepoznamo še posebno eno izmed udeleženi splošnega modela revolucionarnih procesov: prelom kroga upanj in možnosti pomembno frakcijo manj dominiranih med dominiranimi objektivno pripelje do izstopa iz tekme – se pravi iz konkurenčnega boja, ki implicira prepoznavanje igre zastavkov, ki so jih vložili vladajoči – in do vstopa v boj, ki mu lahko rečemo revolucionaren, kolikor je njegov namen uvesti druge zastavke in tako bolj ali manj na novo opredeliti vso igro in adute, ki v njej omogočajo zmago« (str. 181-182).

Odlika Bourdieujevega pristopa je obenem njegova glavna šibkost: po eni strani neizprosno presprašuje družbene pogoje delovanja polja, ki naj bi bilo po definiciji znanstveno, nepristransko, objektivno itd., izkaže pa se za še kako determinirano ne samo z zgodovino, marveč tudi in predvsem z arbitrarnostjo in subjektivnostjo njenih nosilnih akterjev – po drugi strani pa se poskuša izviti iz lastne družbene določenosti, s čimer reafirmira prav tisto znanstvenost, proti kateri nastopa s historičnega stališča. Nič čudnega torej, da ta paradoks preveva celotno knjigo skozi vsa njena poglavja, ki, čeprav podkrepljena z minucioznimi statističnimi analizami, ne delujejo najbolj prepričljivo tam, kjer bi si avtor želel (v objektivnih znanstvenih konstatacijah), temveč predvsem na tistih mestih, kjer je sam paradoks ekspliciran, tematiziran, reflektiran; recimo na prvi (»Vse tisto, kar lahko vemo le, če smo v tem, in vse tisto, česar ne moremo ali nočemo vedeti, ker smo v tem«, str. 11) in zadnji (»Razumevanje

je v tem primeru težavno zgolj zato, ker na določen način še predobro razumemo in ker nočemo ne videti ne vedeti, kar razumemo«, str. 43) strani uvoda, ki nosi naslov »Knjiga za sežig?« (eksplisitna referenca na Li Čijevo knjižno razkritje pravil mandarinskega ravnanja z aluzijo na akademske mandarine). Takšni filozofski momenti refleksije same znanstvene refleksije pa so zanimivi natančno kot metarefleksija akademskega polja, vključno z njenimi postopki refleksije, predvsem pa samo-refleksije.

Definitivno li čijevska »knjiga za sežig« torej, ampak le, v kolikor je razkritje pravil delovanja akademskega mandarinata grožnja za obstoječe akademske strukture – prav zaradi tega in prav tako definitivno pa tudi brechtovska »knjiga kot orožje« in potemtakem čisto prava »knjiga za samovžig«, ki bo podžgala k mišljenju marsikaterega bralca, pa naj je študent ali profesor ali nekje v tistem nelagodnem vmes.

Mirt Komel

Nina Lončar:
KOMINFORM IN TRŽAŠKI SLOVENCİ: ODNOSI MED KOMUNISTI V CONI A STO 1948 – 1952

Krožek za družbena vprašanja
 Virgil Šček,
 Mladika, 2012;
 217 str.

Delo Nine Lončar, nekdanje profesorice geografije in zgodovine, danes pa bibliotekarke v Enoti za domoznanstvo Univerzitetne knjižnice v Mariboru, bo zagotovo pripomoglo k razsvetlitvi dogajanja v coni A Svobodnega tržaškega ozemlja (STO) v prvih letih po sporu

s Kominformom. Gre za predelano oz. dopolnjeno diplomsko delo, ki ga je avtorica leta 2003 opravila na nekdanji Pedagoški fakulteti Univerze v Mariboru (danes Filozofska fakulteta) pod mentorstvom dr. Jerce Vodušek Starič in somentorstvom dr. Jožeta Pirjevca. Avtorica je pregledala precej arhivskega gradiva v Arhivu Republike Slovenije, Narodni in študijski knjižnici v Trstu ter v tržaškem Archivo di Stato, poleg relevantne literature pa je kot vira uporabila še dva tržaška komunistična časopisa. Knjiga je tudi slikovno bogato opremljena, za kar gre zahvala predvsem Odseku za zgodovino Narodne in študijske knjižnice v Trstu.

Prvih 50 strani avtorica nameni prikazu komunističnega delovanja v Julijski krajini do leta 1948. Kratkemu pregledu obdobja fašističnih zatiranj pred 2. svetovno vojno sledi več strani o dogajanju med vojno in v prvih povojnih letih. Poudarek je na odnosih med Komunistično partijo Jugoslavije oz. Slovenije in Komunistično partijo Italije (KPI), povojno ustanavljanje organizacij za skupni boj proti »imperialistom«, seznanimo se z opozicijo (Slovenska demokratska zveza) itd. Avtorica nato opozori na prelomni trenutek, ko se v Trst vrne Vittorio Vidali. Vidali, po rodu iz Milj, je bil član KPI od l. 1921, kasneje je emigriral v ZDA in v Mehiko; sodeloval je v Španski državljanski vojni, kjer je organiziral V. komunistični polk in mu poveljeval. Leta 1940 je zopet odšel v Mehiko, kjer naj bi kot agent Kominterne celo sodeloval pri likvidaciji Leva Trockega. Leta 1943 se vrne v Italijo, kjer vstopi v partizansko gibanje, in se l. 1947 naposled nastani v Trstu. Pomoč pri vrnitvi mu je nudila KPS, glede na ogromne vsote denarja, ki jih je v le-



tih 1950–57 prejemal iz Moskve, pa avtorica sklepa, da je v Trst prišel na sovjetsko pobudo. Ambiciozni Vidali se je, ne brez notranjih trenj, povzpел na vrh tržaškega komunističnega gibanja, ki se je po sprejetju Pariške mirovne pogodbe leta 1947 reorganiziralo v Komunistično partijo STO (sekretar CK KPSTO je postal Branko Babič).

Junija 1948 Informacijski biro komunističnih partij (Informbiro oz. Kominform) obtoži jugoslovanski vrh levičarskih in desničarskih deviacij; spor doživi vrhunec v izključitvi Jugoslavije iz Kominforma. Avtorica prikaže razkol znotraj KPSTO, ki je nastal kot posledica resolucije Kominforma, zanima pa jo tudi, ali so tamkajšnji partijci zaradi specifične situacije Trsta za nesoglasja vedeli že prej. Vidali, ki je prejemal navodila od prosovjetske KPI, se je namreč izrekel za resolucijo, medtem ko je Babič vztrajal, naj tržaška partija do nje ne zavzame nobenega stališča. Avtorica nato niza dogodke, ki so privedli do končnega razkola znotraj tržaške partije. Posveti se tudi razkolu »na

terenu«, ki so ga zaznamovala medsebojna obdolževanja in klasični obračuni, tudi fizični, med obema frakcijama. Sledi prikaz dinamike razkola znotraj posameznih kulturno-političnih organizacij, kot so bili sindikati, SIAU (Slovansko-italijanska antifašistična unija), Osvobodilna fronta ter SHPZ (Slovensko-hrvatska prosvetna zveza). Rezultat je bil razkol KPSTO na dve komunistični partiji: prosovjetsko, ki ko je vodil Vidali, in projugoslovansko pod Babičevem vodstvom. Spor je dodobra izkoristil tudi italijanski nacionalizem. Tako so nekateri Slovenci iz zvestobe moskovski liniji svoje otroke raje vpisali v italijanske šole, saj so bile slovenske po njihovem mnenju preveč »titovske«. Posledično se je vpis v slovenske šole med leti 1947 in 1950 prepolovil. Do razkola je prišlo tudi na kulturnem področju: avtorica navaja primere, kjer je kulturna dejavnost povsem zamrla, medtem ko so v nekaterih vaseh imeli po dve društvi vse do leta 1988. Velika zasluga avtorice je, da z jedrnato predstavitvijo in preiščljenimi primeri prikaže vse razsežnosti tega razkola znotraj slovenske skupnosti.

V drugi polovici knjige je prikazano dogajanje med lokalnimi volitvami leta 1949: priprave nanje, programi posameznih strank ter agitacija in propaganda obeh komunističnih struj (tukaj izredno lepo pridejo do izraza slike ob »plakatni vojni«) ter analiza volilnih rezultatov. Avtorica je vseskozi pozorna tudi na spremembe v zakonodajnem in upravnem ustroju STO, kakor tudi na dogajanje na svetovnem prizorišču v zvezi s »tržaškim vprašanjem«. Slednje pride še posebej do izraza ob pripravi na nove občinske volitve 1951, ki jih je zaznamoval spor med KPS in Babičevo

KPSTO, ter odlog volitev za eno leto. Knjiga se zaključi s predstavitvijo volilne kampanje leta 1952, analizo rezultatov in posledic volitev, ter Babičevem odhodom v Ljubljano.

Za konec lahko pritrdim mnenju dr. Pirjevca, da je avtorica podala prepričljivo sliko dogajanja na Tržaškem med leti 1948 – 1952 in da bo delo osvetlilo marsikatero do sedaj prezrto ali ne dovolj raziskano dejstvo, kar bo pripomoglo k razjasnitvi zelo specifične zgodbe Trsta po 2. svetovni vojni.

Tomaz Ivešić

Goran Vojnovič:
JUGOSLAVIJA, MOJA DEŽELA

Študentska založba,
2012;
281 str.

Oče in sin se v dunajski gostilni pogovarjata o veliki temi: o jugoslovanskem vojnem zločinu s konca 20. stoletja. Velika zgodba, vredna epopeje o neslavnem propadu velike ideje o bratstvu in enotnosti, o enakosti, solidarnosti in večdesetletnem zavezništvu med južno-slovanskimi narodi in veroizpovedmi na Balkanu. Ko so maske padle, se je razkrilo dolgo zatajevano sovraštvo. Epilog na javni in zasebni ravni je popolnoma tragičen: zaradi politike ni propadla le država, propadla je družina, propadla je človečnost. V zraku je občutiti veliko napetost. Sin zahteva pojasnila, oče želi pojasnjevati, vendar se zdi, kot da govorita vsak zase in se sploh ne trudita razumeti drug drugega. Tako bi lahko povzeli vrhunec dogajanja v romanu Jugoslavija, moja dežela Gorana Vojnoviča. Filmski prizor, ki pošteno pretrese bralčevo drobovje.

Oče svoja dejanja opravičuje z zgodovinsko nalogo, z usodo posameznika, ki se v nepredstavljivo izjemnih trenutkih, kot so vojni spopadi, popolnoma odreče lastni individualni, zasebni in družinski zgodbi, se pokori vojaški hierarhiji in se podvrže Zgodovini. Sin pred vstopom v zrela moška leta potrebuje dolgo odsotnega in celo za mrtvega razglašenega očeta, ki je iz njegovega življenja izginil skupaj z Jugoslavijo, deželo njegovega brezskrbnega otroštva. Mora slišati njegovo zgodbo. Želi si nadoknaditi zamujeno, da bi lahko obračunal z družinsko in družbeno preteklostjo, pokopal očeta in ga prerasel. Potrebuje ga odločnega, moralnega in močnega, da se lahko odraslo spopadeta. Pred seboj pa ima človeško razvalino, sesutega apologeta lastne nemoči, ki svoj alibi gradi na fatalizmu. Oče namreč ne pride poravnat računov za svojo odsotnost, temveč išče spovednika in odpuščanje. Sin ne pristane na očetovo zatrjevanje, češ da človek ne more nikamor uiti pred usodo, ki mu je namenjena. Očetov poskus, da bi sinu pojasnil svoje zavrženo početje, je obsojen na totalen propad. Sin dobro ve, da je njegov oče postal zver (zato se skuša soočenju sprva izogniti), vendar se mora prepričati na lastne oči in na lastna ušesa slišati očetovo izpoved. Ko sedi pred očetom, ne vidi nečloveške zveri (kvečjemu v bojih ranjeno žival, ki samo še užaljeno bevška, renči in išče usmiljenja), a ne vidi niti skesanca: vidi priprošnjika za milost. Vendar mu je ne nameni, kajti trdno je prepričan, da nobena Ideja, nobena Usoda, nobena Zgodovinska nujnost v resnici ne more oprati krivde posameznika, ki se je uklonil bremenu teže trenutka, namesto da bi se mu zoperstavil in se oprijel najglobljega človeškega etosa ter odklonil

participacijo v zločinu zoper človeštvo. Sin ne vzdrži. Ne zmore in noče razumeti očetovega poskusa utemeljevanja »normalnosti« lastnih dejanj, ki mu jih je zapovedovala njegova domnevno nezogibna zgodovinska vloga/naloga v prostoru in času.

Drug očetov izgovor je zaznamovan z osebno travmo iz bridkega otroštva, ko so v neki drugi vojni zdajšnje žrtve igrale vloge rabljev, zato je po njegovem celo zgodovinsko upravičeno, da se v sodobnosti popravijo krivice iz preteklosti. Oče želi z izprijeno logiko utemeljiti svoja dejanja: žrtev, ki želi postati maščevalec. Ne, sin na to ne more pristati. Bralec je soočen z veliko dilemo: vztrajati pri sinovi neomajnosti ali (p)ostati prizanesljiv do očeta, ki ni skesanec, je pa duševno mrtev človek. Situacija ne bi mogla biti bolj pretresljiva. V zmožnosti, da pričara prav organsko doživeto občutenje situacije, je največja moč Vojnovičevega romana. Tu se izkaže pisateljeva senzibilnost, ki je skorajda brez primere med slovenskimi romanopisci najmlajše generacije; razen povsem nepotrebne stereotipno opisanega seksualnega akta njegovemu drugemu literarnemu delu skorajda nimamo česa očitati.

Jugoslavija, moja dežela je velik slovenski (in jugoslovanski) roman. To so novi Kovačičevi Prišleki, v marsičem primerljivi s predhodnikom (prim. opis Vladanovega prihoda v Ljubljano in prikaz Bubijevega zoženega in pripovedno infantilnega ter nezanesljivega pogleda z vlaka na »stekleni« Ljubljanski grad). Tujci se v novem svetu počutijo podobno tuje v različnih časovnih in prostorskih koordinatah, zato najbrž ni čudno, da lahko povlečemo vzporednice med Kovačičevimi in Vojnovičevimi prišleki

-čefurji. A v nasprotju s Kovačičevim modernističnim asociativno-fragmentarnim in posledično počasnim pripovednim tokom se Vojnovičev roman zaradi razmeroma tradicionalnega pripovedovanja, vendar učinkovitih suspenzov na pravih mestih (npr. pobeg pred soočenjem z resnico in nenaden preobrat k vztrajnosti pri odločenosti za spopad v dunajski gostilni) bere napeto. Zaradi mnogih stilistično mojstrsko nezaolnjenih mest (npr. ob treh zvezdicah znotraj poglavij, ko se pripovedni tok prekine in zamenja) pa literarno delo še zdaleč ne zdrkne na raven žanrske kriminalke/detektivke, temveč ostaja visoka literatura v vsej svoji slogovni bravuroznosti in – še ena izmed mnogih odlik – jezikovnozvrstni raznolikosti ter v bogastvu socialno, nacionalno in etično zaostrene problematike, ubesedenih z največjo mero umetniške izpovednosti sodobne komunikativne proze, ki zavestno ne želi biti eksperimentalna in hermetična.

Pri nas še nisem odkril sodobnega pisatelja, ki bi o sodobnih problemih pisal na tako subtilen način, hkrati pa bi se približal nadčasnosti in nadnacionalnosti. Vojnovič duhovito, a kritično obravnava z vsemi stereotipnimi »resnicami« o Balkancih oz. čefurjih, ki jim tudi sam pripada; tega sicer ne zanika, vendar se noče zaplesti v slovanski sentimentalizem, v melanholično pestovanje žalosti, ki je pri Slovanih preplet trpljenja in užitka (pisatelj ga imenuje »infantilni balkanski sentiment«), v samopomilovanje, fatalizem in – resnici na ljubo – mnogokrat tudi v več kot očitni primitivizem. Čefurje po eni strani povzdigne, po drugi pa jim pokaže zrcalo, v katerem lahko spregledajo lastno izkrivljeno podobo in sprenevedanje. Kot smo



mnogi »pravi« Slovenci – pisatelj nas imenuje »vaški špegavci«, zaznamovala pa naj bi nas »domoljubni arzenal« in »klasična srednjeevropska utrujenost« – premnogokrat siti svoje slovenčijske (tj. malomeščanske), tako je Vojnovič sit lastne čefurske identitete. Z jugonostalgiki se sicer deloma identificira, vendar je njegova jugonostalgija samorefleksivna in le parcialna, navezana le na najsvetlejšje elemente nekdanje socialne ureditve, zna pa se tudi povzdigniti nadnjo ter se distancirati od poveličevanja tistih njenih prvin, ki segajo v fanatizem in apologijo nestrpnosti in zločinskosti. Jugoslavije in jugoslovanstva ne mitizira niti ne tabuizira, sooča se z njenimi travmami in fiksacijami ter psihozami, ki jih je nujno potrebno predelati, da lahko mlad človek, zaznamovan z jugoslovansko identiteto in »vržen« v sodobno, pojugoslovansko stvarnost, zaduha brez tesno zategnjene opasalnice okoli prsnega koša in se sooči z novimi, morda še usodnejšimi nenadejanimi izzivi prihodnosti. To nikakor ni roman, poln objokovanja minule sreče v južno-

NARAVA

VABILO K PISANJU

slovanski vzajemnosti. Glavni romaneskni junak je premlad, da bi bil lahko nekritično nostalgichen, in prestar, da bi zapadel v novo subkulturo samooklicanih »čefurjev«, ki ji pripadajo sodobni – morda vendarle še vedno nekoliko getoizirani ali pač po lastni volji samozločeni – potomci potomcev nekdanjih prišlekov.

Puljsko otroštvo pripovedovalec idealizira, kot pač vsakdo s podobno srečo idealizira brezskrben in netravmatičen čas miru in gotovosti v rani mladosti, ne prenese pa sprenevedanja in prikrojevanja resnice za lastne potrebe. Na pragu njegovega odrasčanja je očetova prekomanda ob izbruhu vojn na Balkanu – tako kot Kovačičevo izgnanstvo iz Basla pred 2. svetovno vojno – za Vladana pomenila potres velikanskih razsežnosti: svet se mu je sesul, kot se je sesul mostarski most in kot je zgorela sarajevska knjižnica. Ljubljeni oče mu je umrl. Od mrtvih je obudil očeta – zločinca – in ni mu več dovolil živeti. Ne v svojem življenju. Velika zgodba je končana, potrebno je napisati novo: lastno.

Roman je spisan dovolj spodobno, da bi lahko postal klasika: za otopelo in lagodno vegetirajočo mladino bo poučen, za starejše generacije dovolj problemski in dialoški, za literarne sladokusce slogovno dovolj izpiljen, za večnost bo visoko etičen. In slednja komponenta je nevsiljivo, neprogramsko, netendencionzno in k sreči tudi nedemagoško vendarle najodločilnejša. Sporočilo romana je jasno, kljub krhkosti terena brez naivnosti dovolj globoko in univerzalno: nobena nacionalna, zgodovinska, socialna ali idejna resnica ne sme postati alibi za izgubo človečnosti. Mar ni to velika literatura?

Nejc Rožman Ivančič

Pojem narava začne označevati nekaj samostojnega in bistveno ločenega od sveta človeka šele z novim vekom. Človek in narava sta v modernosti postavljena kot dve nasprotujoči si polji: naravo določajo kategorije mehanicizma, determinizma ter iracionalne nagonosti, kjer vlada zakon močnejšega, človeka pa opisujejo pojmi svobode, umnosti in družbenega reda ali enakosti.

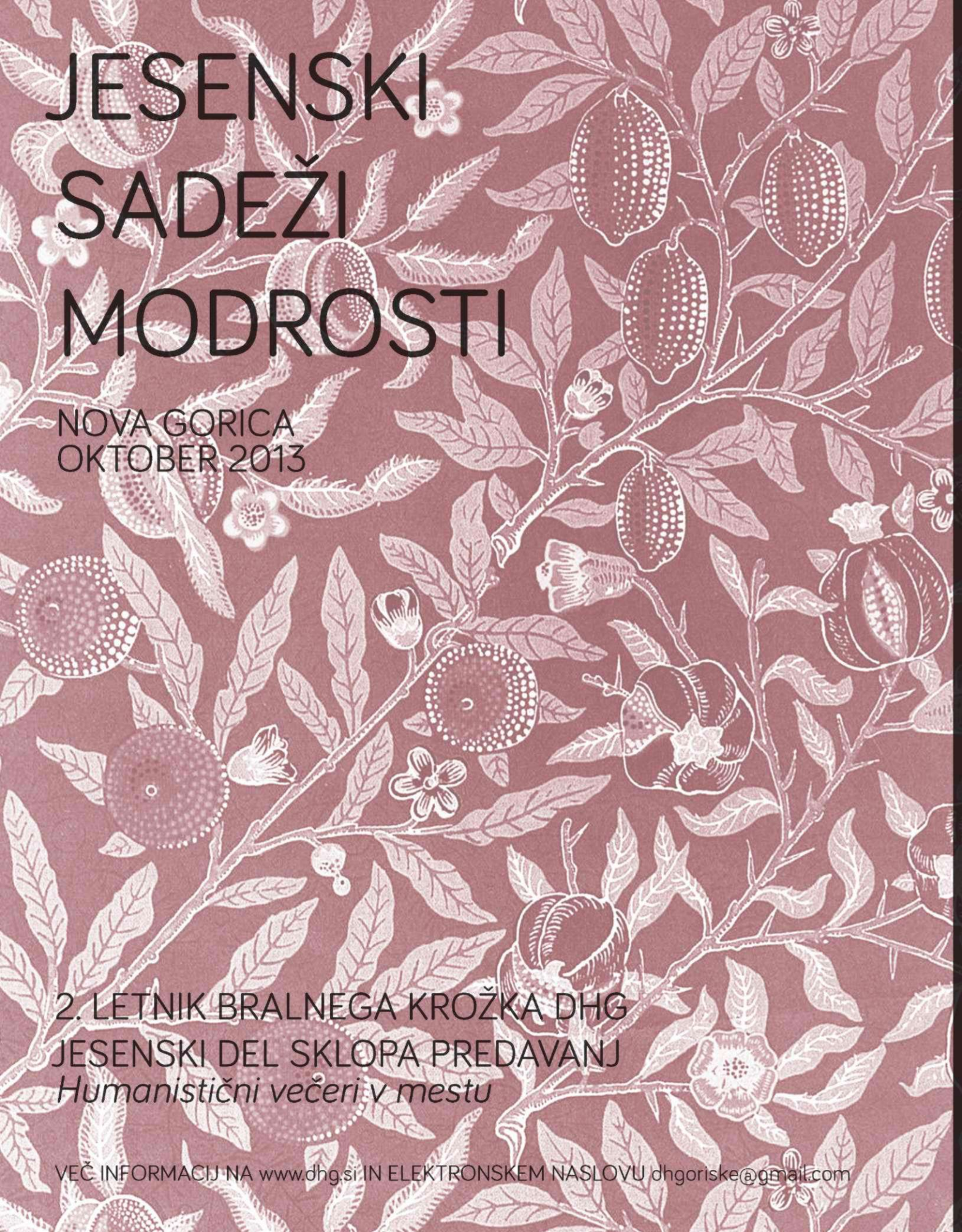
Paradigma človeškega stremjenja je zato prav borba z naravo oziroma beg pred njo. Osvoboditev od narave je iz narave ustvarila vir, surovino za človeški družbeni napredek, nekaj, kar je človeku na razpolago. Kot protipol takšnega razumevanja pa se pojavi nasprotna težnja, ki bi jo lahko poimenovali »beg k naravi«. V tem pogledu postane narava nekaj inherentno nedolžnega in neskaljenega, še več, »naravno« postane model pristnega prebivanja, ki bi se mu moral pokoriti tudi človek sam.

Človeškost, človeška družba, politični sistemi in tehnologija so tako v zadnjih desetletjih za mnoge izgubili svojo pozitivno konotacijo, dvojica človek/narava pa je zamenjala svoje lastnosti. Človek je postal sebični plenilec, v tehnologiji prepoznavamo sredstva neupravičene manipulacije, v političnih sistemih pa vidimo vzroke neenakosti in prevlade zakona močnejšega. Narava nam, nasprotno, predstavlja kraljestvo harmonije in nedolžnosti. Namen naslednje tematske številke revije Razpotij je raziskati pojem narave v teh dvoumnih, nedorečenih stičiščih in navzkrižjih s konceptom človeškega. Zanima nas, na kateri točki in zakaj natanko se ta pojma ločita in dobita svojo lastno bistvenost. Kakšna je usoda te delitve v zgodovini modernosti? Kakšne so figure njenih pomenskih premestitev in obratov?

Po drugi strani si želimo tudi prispe, ki bi tematizirali njuna stičišča: človeško animaličnost ali naravno racionalnost. Še posebej nas zanima tendenca po vključevanju živali (predvsem sesalcev) v človeški svet oz. zahteva po razširitvi pravic, ki zgodovinsko izvirajo iz pojma človeškega dostojanstva, na kraljestvo živali. Kakšne so politične posledice teh nedvomno radikalnih zahtev? Kako se z njimi transformirata pojma političnega in pojem človeškega?

Rok za oddajo prispevkov je 1. november.
Vljudno vabljeni k soustvarjanju Razpotij!

Prispevke pošljite na urednistvo@razpotja.si



JESENSKI SADEŽI MODROSTI

NOVA GORICA
OKTOBER 2013

2. LETNIK BRALNEGA KROŽKA DHG
JESENSKI DEL SKLOPA PREDAVANJ
Humanistični večeri v mestu

VEČ INFORMACIJ NA www.dhg.si IN ELEKTRONSKEM NASLOVU dhgoriske@gmail.com

Revijo **RAZPOTJA**
prejema **500** naročnikov
v Sloveniji in tujini.
Letno brezplačno razdelimo
še **4000** izvodov.

TUKAJ
bi lahko bil
VAŠ OGLAS.

Za informacije pišite na
urednistvo@razpotja.si

POŠLJITE SVOJE PRISPEVKE ZA NASLEDNJO ŠTEVILKO REVIJE RAZPOTJA.

Posredujete nam lahko vaše recenzije knjig, tako strokovnih kot leposlovnih, ki so bile izdane v letih 2010–2013. Enako velja za filme.

Prav tako so dobrodošle vaše recenzije in premišljevanja o posameznih kulturnih dogodkih in razstavah, posredujete pa nam lahko tudi vse ostale tekste, ki se reflektirano in premišljeno lotevajo neke aktualne problematike.

Teksti so lahko esejske ali strokovne narave, vendar pisce naprošamo, da pišejo jasno in razumljivo, saj je revija namenjena širokemu krogu bralstva.

Ker to ni znanstvena revija, naj se citati in reference pojavljajo zgolj tam, kjer je nujno. Dolžina tekstov je od 3 do 7 strani (pisava 12, razmik 1,5), pri recenzijah pa največ 4 strani.

Tekste pošljite na
urednistvo@razpotja.si

Na tem naslovu smo vam na voljo tudi za vse ostale informacije.

Rok za oddajo prispevkov: **1. oktober 2013**