

MONITORISH

XIV/1 • 2012

Revija za humanistične in družbene vede
Journal for the Humanities and Social Sciences

IZDAJA:

Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana

PUBLISHED BY:

Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities

Monitor ISH

Revija za humanistične in družbene vede / *Journal for the Humanities and Social Sciences*

ISSN 1580-688X, številka vpisa v razvid medijev: 272

Uredniški odbor / *Editorial Board*

NADA GROŠELJ (jezikoslovje), MATEJ HRIBERŠEK (antični študiji), JANEZ JUSTIN (lingvistika), KARMEN MEDICA (socialna antropologija), JURE MIKUŽ (zgodovinska antropologija), SVETLANA SLAPŠAK (antropologija spolov), TONE SMOLEJ (imagologija), JOŽE VOGRINC (medijski študiji)

Mednarodni uredniški svet / *International Advisory Board*

ROSI BRAIDOTTI (University Utrecht), MARIA-CECILIA D'ERCOLE (Université de Paris I - Sorbonne, Pariz), MARIE-ÉLIZABETH DUCROUX (EHESS, Pariz), DAŠA DUHAČEK (Centar za ženske studije, FPN, Beograd), FRANÇOIS LISSARRAGUE (EHESS, Centre Louis Gernet, Pariz), LISA PARKS (UC Santa Barbara)

Revija je vključena v bazo dLib.si - Digitalna knjižnica Slovenije.

Revija je vključena v mednarodni bazi / *Abstracting and indexing*

ANTHROPOLOGY PLUS

IBZ - INTERNATIONALE BIBLIOGRAPHIE DER ZEITSCHRIFTENLITERATUR

Glavna urednica / *Editor-in-Chief*

MAJA SUNČIČ

Lektor za slovenščino / *Reader for Slovene*

MILAN ŽLOF

Lektorica za angleščino / *Reader for English*

NADA GROŠELJ

Oblikovanje in stavek / *Design and Typeset*

MARJAN BOŽIČ

Naslov uredništva / *Editorial Office Address*

MONITOR ISH, Knafljev prehod 11, 1000 Ljubljana, Tel.: + 386 1 425 18 45

Založnik / *Publisher*

Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana / *Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities*

Direktorica / *Director*

ALJA BRGLEZ

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. / *Editorial correspondence, enquiries and books for review should be addressed to Editorial Office.*
Revija izhaja dvakrat letno. / *The journal is published twice annually.*

Naročanje / *Ordering*

ISH, Knafljev prehod 11, SI-1000 Ljubljana, Slovenija, Tel.: (01) 425 18 45

E-naslov / *E-mail*: maja.suncic@gmail.com

Cena posamezne številke / *Single issue price*: 6,30 EUR

Letna naročnina / *Annual Subscription*: 12,50 EUR

Naklada: 200

<http://www.ish.si/publikacije-ish/monitor-ish/>

© *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana
Revija je izšla s podporo Javne agencije za knjigo RS in Študentske organizacije Univerze v Ljubljani.

Tisk / *Printed by*

Littera picta d. o. o., Ljubljana

Kazalo / Contents

NOVA DRUŽBENA GIBANJA / NEW SOCIAL MOVEMENTS

BOJAN RADEJ 7-28
Z izključevanjem do skupnosti / *Through Exclusion to Community*

KARMEN MEDICA 29-50
Migracije in nova družbena gibanja: trendovski upori ali vizije drugačnega sveta? / *Migrations and New Social Movements: Trendy Rebellions or Visions of a Different World?*

ALEŠ ČRNIČ 51-72
Sodobni satanizem: med kultom nasprotovanja in novodobniško samoreligijo / *Contemporary Satanism: Between the Cult of Opposition and New Age Self-Religion*

PRIPISOVANJE POMENOV, PRIPISOVANJE IDENTITET / ASCRIBING MEANINGS, ASCRIBING IDENTITIES

TADEJ PRAPROTNIK 75-115
Procesi osmišljanja sveta in konstrukcija identitete / *The Processes of Making Sense of the World and the Construction of Identity*

RENATA ŠRIBAR, VALERIJA VENDRAMIN 117-134
Raziskovanje skozi feministično etiko / *Research through Feminist Ethics*

ANJA KARNIČAR 135-155
Moškost in ženskost v gorah. Reprezentacija spolov v weimarskem Bergfilmu / *Masculinity and Femininity in the Mountains. Representations of Gender in the Weimar Bergfilm*

PETJA GRAFENAUER 157-173
Slovenskost zgodnjega modernizma v slovenskem prostoru / *The Slovenian Quality of Early Modernism on Slovenian Ground*

POJMOVNE PODOBNOSTI III. / CONCEPTUAL SIMILARITIES III.

KARMEN MEDICA 177-184
Percepcije tradicionalnega in avtentičnega / *Perceptions
of the Traditional and Authentic*

SEVERNA OBZORJA / NORTHERN HORIZONS

NADA GROŠELJ 187-189
August Strindberg in naturalistična enodejanka: *Samum* / *August
Strindberg and the Naturalist One-Act Play: Simoom*

AUGUST STRIDBERG 191-210
Samum / *Simoom*

NOVA
DRUŽBENA
GIBANJA

BOJAN RADEJ¹

Z izključevanjem do skupnosti

Izvleček: Pojav Gibanja 99% opozarja, da je treba družbeno dinamiko proučiti tudi s stališča sistematičnosti njenega izključevanja. Zato se vprašujemo podobno, kot se je že Landauer (1900), kako z izhodišč sistemske izključenosti večine ljudi zasnovati avtonomno protisistemsko skupnost. Gibanja imajo odpor do medsebojnega povezovanja v stalnejše strukture, zato nasproti sistemu niso zmožna nastopiti skupaj. Predlagamo rešitev: opustiti je treba idejo povezovanja na skupnem imenovalcu in iskati povezave med inverzno podobnimi gibanji. Gibanja se večinoma opredeljujejo radikalneje, kot res delujejo, ali obratno, zato so njihovi akcijsko-programski odtisi neuravnovešeni, dokler se ne povežejo. Takšna, presečna metoda povezovanja, ki je podana v okviru izhodišč teorije kompleksnosti, ima zanimive posledice in navaja k drugačnemu razumevanju razmerij med sistemskimi, protisistemskimi in razrednimi nasprotji.

Ključne besede: družbeno izključevanje, nesomernost, protisistem, avtonomija, deljena suverenost

UDK: 316.45

Through Exclusion to Community

Abstract: The emergence of the antisystem '99% movement', named for the 99 per cent of excluded global population, suggests that social dynamics should be examined in terms of systematic social exclusion as well. This raises the question already asked by Landauer (1900): how to design an autonomous antisystem community,

¹ Mag. Bojan Radej je svobodni raziskovalec, ustanovitelj in predsednik Slovenskega društva evalvatorjev. E-naslov: bojan.radej@siol.net

starting from the premise that most people are socially excluded? Antisystem movements avoid associating into more permanent structures, which hampers their efficacy against the system. However, as these groups are not only programmatic units with incompatible visions but also activist units, the usual imbalances between programme and action might be redressed by a co-ordination of those groups which have an inverse ratio of the two features. This perspective prompts a new understanding of the relationships obtaining between systemic, antisystemic and class conflicts.

Key words: social exclusion, incommensurability, antisystem, autonomy, shared sovereignty



1. Sistem in protisistem

V uvodu k analizi svetovnega sistema Wallerstein² spomni, da je uveljavitev principa moderne države kot sistema civilne oblasti v francoski revoluciji (1789–1799) pomenila, da je med nosilce oblasti kot sistemom in civilno družbo kot protisistemom vsajen nerazrešljiv boj nasprotij,³ povezanih s potegovanjem za prevlado sistema nad protisistemom ter reda nad svobodo. Nasproti države kot sistema izključevanja se vzpostavijo raznovrstna protisistemska gibanja izključenih – delavska, feministična, radikalci, verske in etnične skupine, protiglobalisti. Ti na raznovrstne načine nasprotujejo sistemu in se od njega oddaljujejo: z umikom, neubogljivostjo, nesoglasjem, kljubovalnostjo, zavračanjem, odporom, uporom in z odpadništvom.⁴

² 2006.

³ Goldman v Schumaker, 2010.

⁴ Foucault, 1997.

Postmoderni sociologi trdijo, da je zato družbeno poenotenje postalo nedosegljivo. Temu nasprotujemo, saj ni nujno sprejeti enovitih podlag poenotenja na podlagi vključevanja. Izhajamo lahko iz izključevanja kot organizacijskega načela družbe in njenega razlagalnega okvira. Ideja, da je sistemsko izključevanje pogoj družbene kohezije, ni nova. Na prehodu v 20. stoletje jo je zapisal nemški socialni teoretik in anarhist Gustav Landauer v naslovu kratkega spisa "Z izključevanjem do skupnosti" (1900; *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*). V njem piše, da si je treba prizadevati zasnovati skupnost izključenih, ki so pripravljene zapustiti umišljeno zavetje, ki ga nudijo oblasti, in tvegati, kar je treba, da bi lahko v avtonomni skupnosti zaživel dostojno kot celovita človeška bitja.

Tukaj izključevanje ni več nekaj marginalnega, nonsens ali napaka,⁵ ampak rabi kot vodilo kritičnemu motrenju. Razmejevanje med tem, kaj neki družbeni konstrukt ali znanstveni koncept vključuje in kaj izključuje, je osnovna podlaga vsakega političnega mišljenja.⁶ Za Wallersteina⁷ je celotna politična zgodovina modernega sveta vsaj od XVIII. stoletja naprej v veliki meri ravno zgodovina prestavljanja ločnic med sistemsko vključenimi in izključenimi.

Pri Derridaju je vsak konstrukt, in družba ni niti objektivna, ampak le družbeni konstrukt, možen le s tem, kar se pri njegovi tvorbi iz njega izključi.⁸ Takrat, ko je družbeni konstrukt vzpostavljen, postane njegova notranja struktura preudicirana in uveljavljena kot struktura premoči, ki omogoča njenim članom uresničiti le kaj od tega, kar je vnaprej predvideno.⁹ Tako tisto, kar ima konstitutivno moč, vedno ostane omejeno nase, ker konstitutivnost

⁵ Lye, 1996.

⁶ De Hoop Scheffer, 2007.

⁷ Prav tam.

⁸ Nash, 1994.

⁹ Derrida, 1985.

proizvaja izključevanje.¹⁰ Holloway trdi, da se družbene vezi lahko vzpostavljajo samo z družbeno pretrganostjo.¹¹

Derrida (1985) v vsakem družbenem konstruktju najde “ireduk-tibilen vidik neprisotnosti”, ki ga imenuje *différance*. Za mate-matične konstrukte je Gödel (1930) že na začetku 20. stoletja s teoremom ne celovitosti (nem. *Unvollständigkeitssatz*) dokazal, da nobena formalna resnica ni samozadostna v lastnem okviru utemeljevanja, ker je ni mogoče pojasniti brez nepojasnjene-ga reziduala, ki je vedno razložljiv šele v nekem drugem formalnem sistemu trditev. Derrida¹² trdi, da je v jedru vsake opredelitve “di-ferenca, ne esenca”, da je potemtakem bistvo to, kar neki kon-strukt izključuje, in vse, za kar je slep, ne to, kar pravi, da zajema, in je lahko le proizvod zaslepljenosti z neko strategijo uveljavlja-nja družbene premoči. Tako ravno tisto, kar je pogoj oblikovanja nekega celovito osmišljenega sistema, namreč izključitev nesmi-slov, obenem zagotavlja, da takšen sistem ostane nepopoln.¹³ Iz-ključevanje drugačnih je v tem pogledu drugi obraz prizadevanj za celovitost.¹⁴

Protisistemske oblike družbenosti klijejo, kot v jungovski asociaciji zapiše Derrida (1988), ravno iz “strukturno nezavednega”, slepote za globoka nasprotja družbe. Protisistemska gibanja (samo)izključenih se porajajo v širokem razponu izhodišč, s katerih zavračajo sistem: protivojna, protifašistična, protikapitalistična, protiglobalizacijska, protirasistična, protirazvojna, protivarčevalna, protielitistična, protimilitaristična, protipotrošniška ... Metoda negativne opredelitve ima korenine v starogrški vzvratni poti, “*via negativa*” (Plotinove Eneade),

¹⁰ Lorey, 2008.

¹¹ 2004.

¹² 2002.

¹³ Derrida, 1985.

¹⁴ Hossay, 2001.

ki absolutne pojme (bog ali svoboda) opisuje s tem, kar niso.¹⁵ Njihova “negativna denominacija” (Habermas)¹⁶ oziroma negativna identifikacija gibanj je porojena iz negiranja prevladujočih družbenih odnosov. Boj za emancipacijo je vedno boj proti institucijam, ker mora odgovoriti in postaviti meje ekspanziji silnic nadmoči,¹⁷ ki vladajo.

Protisistemska družbenost ima torej veliko programsko različnih obrazov, ker so oblike družbenega izključevanja tako raznovrstne. Ima pa večinoma samo en, protisistemski horizont, ki ga določa strategija preloma.¹⁸ Zato obstaja samo en odgovor na vprašanje, zakaj načelno biti protisistemsko naravnani, in veliko radikalnih odgovorov na vprašanje, kako protisistemsko delovati.¹⁹

Izhajamo iz izključevanja kot vzvoda oblikovanja protisistemske družbenosti. S tem je povezan odpor gibanj do uveljavljenih načinov vertikalnega strukturiranja, zato govorimo o organizacijskem problemu protisistemskih gibanj. Od tod vprašanje, kako organizirati protisistemska prizadevanja, da bodo kos radikalnim izzivom, ki si jih postavljajo. Bourdieu²⁰ se v tem duhu vprašuje, kako sploh zagotoviti kolektivno produkcijo realističnih skupnostnih alternativ sistemskemu izključevanju, da ne bo pogojena s predhodnim penotenjem in tako dosledno uveljavljena le z izhodišč nepremostljive različnosti sodelujočih gibanj.

2. Organizacijski problem gibanj

Uvajanje poglobljenih oblik koordinacije protisistemskim gibanjem vedno povzroča hude organizacijske težave. Že instinktivno zavra-

¹⁵ Bookchin, 1995.

¹⁶ V Balibar, 2007.

¹⁷ Holloway, 2004.

¹⁸ Diefenbach, 2007.

¹⁹ Klein, 2001, v Rossiter.

²⁰ 2001.

čajo hierarhične ali kako drugače strukturirane medsebojne povezave, ki vedno grozijo, da se sprevržejo v dominacijo in paternalizem manjšine nad večino. V ospredju je težnja gibanj k čim ohlapnejši obliki povezovanja. To je predvsem posledica njihove zavestne težnje k nestrukturiranim oblikam delovanja, ki je naravna reakcija na prestrukturirano družbo.

Jo Freeman²¹ odločno zavrača idejo nestrukturiranega delovanja. Proučujoč feministična gibanja, je ugotovila, da so nestrukturirane skupine zelo uspešne pri mobilizaciji gibanj in pri tem, da pripravijo ljudi do pogovora o njihovih življenjih, o tem, kaj je zanje pomembno, kaj najbolj pogrešajo in kaj bi radi počeli, kako bi radi sodelovali pri kolektivnih prizadevanjih in v čem si najbolj želijo biti prepoznani. Ko pa so skupine mobilizirane in želijo začeti delovati, ne morejo več ostati nestrukturirane. V delovanju nestrukturirane skupine niso uspešne, ker akcije zahtevajo organizacijo, enotna pravila in omejevanje izražanja razlik.²²

Freemanova je idejo nestrukturiranega delovanja zavrnila kot dogmo. Nestrukturirane skupine težijo k neformalni prevladi manjšine in oblikovanju novih vodij, zastopnikov in posrednikov, ki skupino obvladajo z omejevanjem informacij, s skritimi koalicijami, poznavanjem pravil delovanja, zlasti postopkov prevajanja med mikro- in makroravnjo. To zgolj zagotovi vse pogoje za uveljavitev neformalnih elit. Vsaka skupina – neodvisno od svoje narave, trajanja in smotra – se sčasoma neizbežno strukturira. Možno je le dvoje: da se gibanje strukturira transparentno ali neformalno ali pa da njegova struktura ostane nevidna.

Organizirati protisistemska gibanja po McLeishu²³ zahteva gibanja povezati vertikalno (zgoraj) in horizontalno, tj. programsko.

²¹ 1972.

²² Prav tam.

²³ 2003.

Horizontalno lahko gibanja razločimo klasično (prim. s Holloway)²⁴ med reformističnimi, revolucionarnimi in avtonomnimi.

Za prve je sistemsko izključevanje posledica neoptimalnih veljavnih ureditev, ki jih je mogoče popraviti. Nasprotno pa je za protagonistе revolucionarnih programov sistem neustrezen v temeljih in je potrebna njegova zamenjava z radikalno drugačnim sistemom. Avtonomisti se strinjajo z revolucionarji, da sistema ni mogoče popraviti reformno, kot tudi z reformatorji, da ni treba zavreči vsega starega, da bi lahko uvedli sistemske spremembe. To so trije nekompatibilni programi, ki protisistemskim gibanjem preprečujejo vzpostavljati tesnejše povezave.

3. Nenačelno sodelovanje

Kljub nepremostljivim načelnim razlikam gibanja pogosto nastopajo skupaj. To ne bi bilo mogoče, če bi bila dosledna in bi izhajala le iz svojega programa in upoštevala le odpor do strukturiranja. S stališča možnosti povezovanja je odnos, ki ga imata dve gibanji do sistema, pomemben le za njune povsem načelne razprave. Te pa imajo omejeno vrednost za ukvarjanje z vsakodnevnimi zadevami praktičnega protisistemskega delovanja, ki na stiku med njimi ravno prevladujejo (pregled oblik sodelovanja med socialnimi in nacionalnimi protisistemskimi gibanji v obdobju 1850–1970 je podal Wallerstein).²⁵ To pomeni, da je treba možnosti povezovanja protisistemskih gibanj iskati onkraj njihovih načelnih (samo)opredelitev.

Pri večini gibanj obstaja neskladje, zaradi katerega so protisistemska gibanja pri delovanju bodisi protisistemsko radikalnejša, je zapisano v njihovih programih, ali obratno. Ta nenačelnost ni plod napake, ampak razširja možnosti reševanje organizacijskega problema protisistemskih gibanj.

²⁴ 2004.

²⁵ 2002.

Realnosti brez delovanja ni.²⁶ Noben program se ne uresničuje neposredno kot urok v trenutku, ko je oznanjen, ampak je za to potrebno delovanje.²⁷ Herbert Simon v Arhitekturi kompleksnosti pokaže, da moramo razlikovati med tem, kako svet zaznavamo, od tega, kako nanj delujemo.²⁸ Načelne opredelitve in dolgoročni nameni so osredotočeni k našim primarnim hotenjem. Možnosti praktičnega delovanja pa so omejene s kontekstualnimi dejavniki, ki v času izražanja načelnih opredelitev pogosto še niso razvidni, predvsem pa niso obvladljivi. V praksi se naši nameni soočajo s posebnimi okoliščinami, ki omogočajo samo omejen nabor možnosti delovanja.²⁹ To pa je potem razlog, da se načrti, s katerimi se drugim predstavimo sami, in rezultati naših prizadevanj, po katerih nas prepoznavajo, le redko res ujemajo. To je tudi v primeru protisistemskih gibanj nenehni vir trenj in nezaupanja, zaradi česar ostajajo razločena.

Ujemanje načelnih opredelitev gibanj z njihovim delovanjem je redko. Bookchin piše o protisistemsko značilni "programsko-akcijski dvojnosti". Značilna je za vsako gibanje posebej in ga po njej lahko enolično prepoznamo.³⁰ Graeber pri protisistemskih gibanjih razlikuje njihov vhodni oz. programski vidik od izhodnega, akcijskega vidika.³¹ Vhodno-izhodna formalizacija poda programsko-akcijsko matriko, ki se pokaže prikladna za raziskovanje povezovalnih možnosti protisistemskih gibanj. Matrika na eni strani ustreže povezovalnim potrebam in obenem varuje izvirno težnjo vsakega gibanja po ločenosti.

Prvo poslanstvo matrike je afirmirati programske in akcijske razlike med protisistemskimi gibanji.³² Glede na tri osnovne protisi-

²⁶ Sartre, 1995.

²⁷ Gl. Tilly, 1978.

²⁸ 1961, 1969.

²⁹ Sternfeld, 2007.

³⁰ 1995.

³¹ 2004.

³² Tronti, 1980.

stemske programske horizonte ima matrika samo tri elemente vertikalno in horizontalno. Vrstice prikazujejo tri protisistemske horizonte v programskem oziru, stolpci pa iste tri s stališča delovanja. Vsako presečno polje odseva drugačen vhodno-izhodni protisistemski odtis, ki neko gibanje naredi prepoznavno vsem drugim gibanjem na enak način.

Edino pri treh osnovnih horizontih, reformnem, revolucionarnem in avtonomnem, ni razkoraka med njihovimi protisistemskimi opredelitvami in dejanskim načinom delovanja proti sistemu. Zaradi te programsko-akcijske skladnosti ali – raje – homogenosti jih najdemo na negativni diagonali matrike (potekajoči od njenega levega polja zgoraj k polju desno spodaj; v matriki označeno z 1-1, 2-2, 3-3; Leontjevska matrika).³³

Enovit programsko-akcijski odtis tem gibanjem daje občutek notranje konsistentnosti in samozadostnosti. S homogenim odtisom se večina drugih gibanj ne more kosati, zato se prvim zdijo vsaj nedodelane, če ne tudi slepe ulice. Tako obstaja napetost med diagonalno in nediagonalno lociranimi gibanji. To pomeni, da morajo nediagonalno razmeščena gibanja, se pravi velika večina gibanj računati na to, da bodo svoje povezave navzgor morale zgraditi same med sabo.

Programsko-akcijska matrika protisistemskih gibanj

Delovanje Program	1 Kot reformisti	2 Kot revolucionarji	3 Kot avtonomisti
1 Reformni program	1-1 Reformisti, ki delujejo kot reformisti	1-2 Reformisti kot revolucionarji	1-3 Reformisti kot avtonomisti
2 Revolucionarni program	2-1 Revolucionarji kot reformisti	2-2 Revolucionarji kot revolucionarji	2-3 Revolucionarji kot avtonomisti
3 Program avtonomije	3-1 Avtonomisti kot reformisti	3-2 Avtonomisti kot revolucionarji	3-3 Avtonomisti kot avtonomisti

³³ Vasilij Vasiljevič Leontjev, 1906–1999, rus. *Васи́лий Васи́льевич Лео́нтьев*; Nobelov nagrajenec za ekonomijo leta 1973.

Večina gibanj izkazuje značilen prepad med programskimi opredelitvami in dejanskimi prizadevanji v praksi. Tovrstna gibanja se nahajajo na nediagonalnih poljih matrike.

Preden se res posvetimo njihovi analizi, najprej odstranimo možen nesporazum, zlasti zato, ker smo nanj napeljali sami. Gibanja, ki domujejo v polju 1-1, imajo reformni program in obenem tudi delujejo reformno. Zato nimajo ničesar radikalno protisistemskega. To pa še ne pomeni, da je treba reformna prizadevanja iz protisistemske matrike odstraniti. Očitno je namreč, da nekatera reformno usmerjena gibanja dosegajo učinke, ki prispevajo k radikalnim spremembam (v poljih 1-2, 1-3), kot tudi dejstvo, da si nekatera radikalno deklarirana gibanja prizadevajo za spremembe, ki so v bistvu zgolj reformne (v poljih 2-1, 3-1).

Polja matrike, ki so razvrščena pod negativno diagonalo, označujejo podvrsto gibanj, ki so programsko radikalnejša in sistem diagnosticirajo kritičneje, kot dejansko s svojimi praksami prispevajo k uresničevanju protisistemskih ciljev. Obratno velja za gibanja nad diagonalo matrike.

Nediagonalno umeščena gibanja ostajajo slabo kompatibilna, saj tisto, kar jih na eni strani povezuje, vedno nastopa v paru z nečim, kar jih na drugi razdvaja. Zato je njihova sorodnost šibka in vedno travmatična. Razlike med diagonalno lociranimi gibanji so vendarle povsem drugačne kot med nediagonalnimi. Prva so izražena programsko-akcijsko kategorialno, druga pa ne, ker imajo nekonsistenten programsko-akcijski odtis. Ker je neenovitost vanje vsajena, morajo svojo verodostojnost šele vzpostaviti, tako da do drugih neenovitih gibanj za začetek ne nastopajo izključevalno, ampak odprto. Zato imajo edino programsko-akcijsko "nenačelna" gibanja, umeščena na nediagonalnih poljih matrike, lahko povezovalen protisistemski potencial.

To preprosto zahteva preobrnitev prizadevanj za povezovanje protisistemskih gibanj na podlagi njihove interne nekonsistence. Tega še ne postavimo kot napoved rešitve organizacijskega problema protisistemskih gibanj, ampak le kot začetno točko njegove drugačne zastavitve. Ureditvi gibanj v protisistemsko matriko sledi drugi korak povezovanja horizontalno izraženih razlik med gibanji, ki so načelne narave, v vertikalni smeri.

4. Protisistemski korelati

Če hočejo gibanja z neskladnim programsko-akcijskim odtisom doseči notranjo programsko-akcijsko enovitost, kakršno imajo gibanja na diagonali matrike, morajo vstopiti v korelativno oz. presečno interakcijo z gibanjem, ki ima natančno nasproten programsko-akcijski odtis, gledano simetrično na negativno diagonalo matrike. Simetrično ležeča gibanja v protisistemski matriki ne le najlažje vzpostavijo povezave, ampak naravno težijo k temu, ker so si inverzno podobna.

Simetrično različni sta gibanji v poljih 1-2 in 2-1, ki obe svoj protisistemski značaj uresničujeta v tesnem sodelovanju s sistemom. Zato postavimo, da gre za participativni protisistemski korelat. V skupnih projektih bodo gibanja iz polja 2-1 potešila svoj akcijski deficit, tista iz 1-2 pa bodo ravno obratno lahko radikalizirala svoj program in ga uskladila z radikalnostjo svojih dejanskih protisistemskih prispevkov. Praktični primer so lokalne nevladne organizacije (1-2), ki do vzvodov vplivanja na lokalne oblasti pogosto pridejo šele v interakciji s (trans)nacionalnimi nevladnimi organizacijami, kot so Greenpeace, Amnesty International ali Helsinški monitor itn. (2-1). V interakciji se protisistemsko katalizirata: lokalne organizacije v mednarodnem prostoru pridobijo denacionalizirano legitimnost,³⁴ ki jo potem doma unovčijo s svojo višjo vplivnostjo na institucije sistema (pregled študij, ki proučujejo primere in dejavnike uspešne

³⁴ Rossiter, 2006.

interakcije med domačimi 2-1 in transnacionalnimi 1-2 podaja Grimes³⁵ na primeru uveljavljanja pravice javnosti dostopati do informacij javnega pomena, temelječi na konvenciji o človekovih pravicah). Na drugi strani mednarodna gibanja z vpletanjem v lokalne protisistemske boje pridobijo pečat relokalizirane legitimnosti za svoje delovanje na mednarodnem prizorišču.

Protisistemska matrika iz zavezništev med različnimi področji protisistemske potencialnosti³⁶ proizvede tri presečne korelate,³⁷ ki podajo tri mentalitete povezovanja gibanj: participativno (zgoraj), skupnostno (komunitarno) in bojevito (militantno).

Drugi protisistemski korelat tvorijo interakcije med gibanji, umeščenimi v polja 1-3 in 3-1. Vsako na svoj posebni in omejeni način izpolnjuje posamezne pogoje avtonomne skupnosti. Sistem je kot že v prejšnjem primeru lahko izhodišče protisistemskih prizadevanj, vendar pa avtonomije ne more podeliti (1-3), ampak jo s pogojevanjem nadzoruje in duši. Analogno avtonomija ni pristna, če na koncu njeni dosežki koristijo sistemu (kot v 3-1). Šele ko se gibanja povežejo, lahko proizvedejo alternativno skupnost na avtonomno samovzdržen način. Primer ekološke pridelave hrane: njen protisistemski značaj bo najmočnejši, ko bo svoje glavne odjemalce našla namesto v supermarketih, kakor jih danes, v prostoru protisistemskih skupnosti. Tako bi se protisistemska dodana vrednost akumulirala tudi v menjavi in morebiti celo v delitvi. Za zaokrožitev programsko-akcijskega profila morajo potem npr. pridelovalci ekološke hrane poiskati svoje odjemalce s povezavami z gibanji v polju 1-3, ki imajo z njimi skladne pogoje avtonomije.

Skupnostni korelat proizvaja učinke, ki sistem naredijo vse bolj nepotreben, čeprav ga s svojim delovanjem neposredno v temeljih

³⁵ 2011.

³⁶ Graeber, 2011.

³⁷ Prim. s Teivainen, 2002, v Reese; Vaneigem, 1965.

ne spodbija. Povsem drugačna je tretja, bojevita pot povezovanja gibanj v 2-3 in 3-2. Njen glavni smisel ni niti izboljšanje sistema (kot si prizadeva participativni korelat) niti njegovo dopolnjevanje (skupnostni korelat), ampak brezkompromisno spodbijanje s pozicije svobode ljudi v odnosu do sistema. Dokler nastopata ločeno, sta obe skupini prikrajšani. Avtonomija gibanj v 2-3 ni dosegljiva na podlagi uresničene neodvisnosti od sistema, ampak šele s pomočjo uporniškega žvenketanja, s katerim lahko edino obranijo svoj otok avtonomije sredi obkrožajočega sovražnega systemskega morja – primer so mehiški zapatisti in ruralna gibanja. Ker so ta gibanja pogosto lokacijsko navezana, so odrezana od širšega protisystemskega zaledja in jih ogroža nevarnost, da prevzamejo lokalističen pogled na sistem, denimo s tradicionalno uveljavljenim razumevanjem položaja ženske v družbi ali z uveljavljanjem nekaterih okvirov ekološke pravičnosti, ki so za druga lokalno navezana protisystemska gibanja nesprejemljiva. Lokacijsko vezan systemski odpor se rad sprevrže v “militantni partikularizem”,³⁸ s katerim protisystemska prizadevanja zdrsejo nazaj v konservativno obnavljanje obstoječih vzorcev skupnostnih odnosov, ki na koncu postane pokroviteljski in zatiralni.³⁹

Obratno pa gibanja v 3-2 (npr. Prigoginove urbane multitudes) zaradi svoje globalne usmerjenosti in gibljivosti pogosto nimajo jasnega akcijskega niti prostorskega fokusa. Pogosto njihovo delovanje večkrat sprožajo bližje globalne krivice kot tiste, ki se dogajajo pred njimi lokalno. Za popolno uresničitev potencialov je potrebna interakcija med gibanji v 3-2 in v 2-3. Prvim to prinese izkušnjo delujoče avtonomne prakse, npr. tradicionalne konsenzne metode usklajevanja⁴⁰ in tega, kako v praksi urejati skupno življenje na avtonomnih podlagah. Drugim pa povezava lokalnih prizadevanj s

³⁸ Raymond Williams, po Harvey, 1995.

³⁹ Harvey, 1996.

⁴⁰ Graeber, 2004.

procesi na globalni ravni razširi pogled v povezavi z boji, ki se v protisistemskem arhipelagu dogajajo na globalni ravni.

Protisistemska militantnost je specifična in omejena, gibanjem pa je ne narekuje nasilniški značaj, ampak sistemska represivna narava urejanja razmerij med oblastjo in družbo. Protisistemska bojevitost je samopreživetveno upravičena in izzvana, kadar uspe nelegitimnim interesom uporabljati represivne instrumente pod okriljem obrambe sistema, da lahko še naprej vsilijo svojo zajedavsko premoč. Družbeno nasilje ni nikoli arbitrarno in brez pomena, ampak je odgovor na represijo in nasilje.⁴¹ Nasproti represivni naravi sistemskih struktur obstaja *ius resistentiae*, pravica do odpora vsemu, kar ogroža primarnost posameznika in neformalne skupnosti pred oblastno strukturo države.⁴² Ta vrsta militantnosti ima pozitivno motivacijo obrambe izvornih vrednot. Sama po sebi ne narekuje nekontroliranih izbruhov nasilja, značilnih za revolucionarno pot. Po oktobrski revoluciji je italijanski anarhokomunist Errico Malatesta (1853–1932) zapisal, da “če so vislice na glavnem trgu pogoj zmage, potem bi raje, da revolucija ne uspe”.⁴³ V nasilju nad premaganimi in v žrtvovanju nedolžnih za visoke cilje nove družbe ni nič družbeno radikalnega in ničesar, kar bi lahko prispevalo k protisistemskim ciljem.

Protisistemska gibanja se dosledno odvrta od nasilja, ki ni izzvano z uresničevanjem protisistemskih ciljev, npr. verskega nasilja, fundamentalizma, rasizma, seksizma in organiziranega kriminala.⁴⁴ Toda izključevanje asocialno nasilnih ni edini vidik protisistemskega izključevanja. Pojavi se tudi v primeru izključevanja tistih, ki zavračajo vse oblike protisistemskega strukturiranja in s tem sploh

⁴¹ Emma Goldman, 1869–1940, v Reichert.

⁴² Virno, 2004.

⁴³ 1924 v Vernon.

⁴⁴ Grubačić, 2003; gl. Teivainen, 2002, v Reese.

možnosti povezanega uresničevanja svojih ciljev. Takšno stališče zagovarjajo predstavniki postmoderne radikalne filozofije posameznika. Z njeno razlago je skupnosti zavlada nepovezanost, fragmentarnost in relativizem do točke, da se razgradi vsak skupnostni pomen in oguli vsaka ideja kolektivnega smisla in kvalitativne razlike.⁴⁵ Postmoderni individualizem, nihilizem in protiracionalizem se izolirajo od družbene realnosti in so bolj orientirani k sebi kot k družbenim spremembam.⁴⁶ Potem zanje ni mogoč niti splošen pogled niti javni diskurz. Tukaj ne najdemo več upora moči, celo nasprotno, soočeni smo s povečevanjem nemoči, za katero je avtonomija postala samo mit.⁴⁷ Postmoderni relativizem pri Foucaultu preide že v "ireduktibilni pluralizem tolmačenj" (1979, *Discipline and Punish*). Še nikoli v dosedanjem toku civilizacije niso bila metafizična vprašanja skupnega obstoja in smisla tako brezupno oddaljena in brezpredmetna.⁴⁸ Toda polno razviti posameznik, meni Horkheimer, je lahko le uresničenje polno razvite družbe (prav tam). Skrajni postmodernizem ne vsebuje nič več radikalnega.⁴⁹ Potem tudi ne more nikoli postati sestavina protisistemske matrike in je iz nje utemeljeno izključen.

Enako kot težnje po celovitosti se je treba bati tudi težnje k razlikovanju, če vodi k neskončnemu poudarjanju namesto k sožitju razlik. Giddens⁵⁰ odločno nasprotuje spodbijanju celostnega razmišljanja z argumentom relativizma. Piše o nujnosti načelo relativnosti ubraniti pred relativizmom: zavrni je treba to, da iz relativnosti svojih omejenih spoznavanj realnosti izpeljujemo relativistične

⁴⁵ Zerzan, 2004.

⁴⁶ Bookchin, 1995.

⁴⁷ Kirinić, 2003.

⁴⁸ Zerzan, 2004.

⁴⁹ Prav tam.

⁵⁰ 1989.

sklepe. Zakaj je tako, v svoji knjigi *Nova zveza – Metamorfoze znanosti* (1982; 1978 – *La Nouvelle Alliance*) pojasnita kemik Ilya Prigogine ter filozofinja znanosti Isabelle Stengers, ko poudarita, da relativnost temelji zgolj na omejitvah, ki veljajo za elementarno raven, le za fizične opazovalce, in jih ne moremo posplošiti in s tem preprosto izbrisati možnosti obstoja enovite resnice.

Protisistemsko gibanje je sámo izključevalno do vseh enoumnih in asocialnih oblik nasprotovanja sistemu. Tukaj gre za protisistemsko izključevanje, ki proizvaja dvojno izključenost – iz sistema in iz protisistema –, njegov proizvod pa je “protiprotisistem”. Protisistemsko gibanja so odziv na sistemsko izključevanje, vendar ne zato, da ga odpravijo, ampak le zato, da uveljavijo svoja pravila izključevanja, ki proizvaja drugačno obliko družbenosti. Tu lahko spet pritrdimo Landauerju, da je podlaga družbene povezanosti izključevanje drugačnih. Protisistem izključuje vse izključevalne.⁵² Dvojno izključevanje asocialnih praks sistema in protiprotisistema je tako dosleden odgovor organske družbe njenim produktom, ki so zapadli nazaj v enostaven ustroj in se sprevrgli v protidružbene tvorbe.

A preden do konca izpeljemo pomen te ugotovitve, najprej dokončajmo izpeljavo postopka strukturnega povezovanja protisistemskih gibanj, ki je zdaj že skoraj pri koncu. Ugotavljamo, da protisistemsko gibanja povezave najlažje vzpostavljajo na podlagi postranskih ujemanj, ki jih omogoči zanje značilna programsko-akcijska nenačelnost. A nobena ožja koalicija med njimi ne more protisistemskega cilja doseči sama. Participativne koalicije so zaradi navezanosti na sistem le kvaziprotisistemске, ker so odvisne od sistemskih virov za uveljavljanje sprememb sistema od znotraj. Skupnostna koalicija učinkuje semiprotisistemsko. V nasprotju s prvo so

⁵¹ Ilya Romanovič Prigožin, 1917–2003, rus. *Илья Романович Пригожин*; Nobelov nagrajenec za kemijo leta 1977.

⁵² Balibar, 2007.

njeni vzvodi delovanja njene lastne zmogljivosti. Vendar pa sistema neposredno ne sprevača v nič novega, ampak ga z vzporednimi projekti na vse več področjih naredijo nepotrebne. Militantna protisistemska koalicija uresničuje ortoprotisistemski program. Ta koalicija edina proizvaja radikalno alternativo, vendar pa redko za to zadoščajo le avtonomni pristopi. Ima razmeroma majhen mobilizacijski potencial in se težko trajnostno vzdržuje.

Končni učinek protisistemskih prizadevanj nikakor ni vsota ločenih prizadevanj gibanj, ampak je dosežen šele presečno in metapresečno. Participativni korelat protisistemskega gibanja prispeva najširšo mobilizacijo izključenih, je mezomobilizacijski.⁵³ Drugi ustvari skupnostno podlago gibanja, tretji pa uveljavi meje stalne in samovzdržujoče se avtonomne skupnosti. Strukturno je treba združiti prizadevanja za množičnost gibanj s sposobnostjo vzpostavljanja skupnostnih odnosov in z brezkompromisno odločenostjo in stvarnimi možnostmi braniti izvorno avtonomijo pred poskusi njenega ogrožanja od zunaj.

Posledica sredinskega pristopa k povezovanju gibanj je nastanek protisistemske strukture na treh vertikalnih ravneh: posamezno gibanje – protisistemski korelat – metapresečna struktura. S tem je začetnemu hotenju razrešiti organizacijski problem protisistemskih gibanj vsaj shematično zadovoljeno. Toda izpeljati je treba še posledice, saj nas ugotovitve napotijo k preobrnitvi začetne binarne zastavitve organizacijskega problema organske družbe.

5. Družba v sredini

Ko družbo postavimo nasproti sistemu, po opredelitvi zarišemo protisistemski konflikt. Potrebo po njem sredinska razlaga odpravi. Protisistem zdaj ni več nasprotje sistema, ampak je vmesna kategorija med dvema oblikama asocialne družbenosti, med sistemsko

⁵³ Gerhards, Rucht, 1992.

(hierarhično, popolno urejeno, Benthamov panoptikon) in protiprotisistemsko (povsem neurejeno, anarhično, kjer je vse vidno le z vseh različnih točk naenkrat).

Organska družba je sredinsko umeščena tudi med svoji strukturni skrajnosti, sistemsko in protisistemsko. Protisistem deluje na več ravneh, enkrat (makro) v stanju protisistemske strukture, drugič (mikro) nestrukturirano v stanju gibanj. Nestrukturirana družba je med dvema strukturama in niha med njima, s čimer jima tudi podeljuje legitimnost. Kadar silnice mehanske integracije postanejo za del družbe preveč utesnjujoče, se preprosto odklonijo k nasprotnemu, protistemskemu polu svojega strukturiranja. Ravno to se dogaja danes. Družbene možnosti strukturnih ureditev, iz katerih se ožje skupnosti izseljujejo, bodo z zniževanjem svojih družbenih možnosti nujno usihale, kar bo pogosto že od znotraj in brez izrazi tega protisistemskega pritiska, shematično rečeno, lahko sprožilo prenovo nefunkcionalnih strukturnih ureditev za obnovitev zaupanja družbe, ki je preživetveni pogoj vsake strukture. V tem pogledu postane revolucionarna strategija spreminjanja družbe primerljiva kvečjemu z družbeno bikoborbo, reformistična pa niti več z brisanjem prahu.

A to niti ni bistveno. Ko bodo protisistemska nasprotja prevedena v sistemska nasprotja, bo iz družbenih praks izgnana tudi antagonistična asocialnost, in šele tako lahko družba svoje zadeve uzre nepotvorjeno z binarnimi strukturami (ne)moči in sami sebi postane razvidna kot pluralna, solidarna in ustvarjalna.

To ne obeta, da bi družba, ki se je otresla sistemskih ovir, lahko kdaj postala nekonfliktna. S sredinsko preureditvijo se spremenita samo narava in vsebina organskih družbenih nasprotij. Družbe spet lahko zaživi v nasprotjih, ki so zanjo izvorna, to pa so nasprotja med njenimi člani glede tega, kaj je skupno dobro in kako ga doseči. To obliko izražanja globokih družbenih nasprotij dobro poznamo, če-

tudi se zdaj vrača v prenovljeni in spremenjeni podobi. Gre za razredni boj med protagonisti ključno nasprotnih družbenih vizij. Zdaj ta "boj" ni več binaren in tudi ne spodbija več vladajoče sistemske strukture, ampak jo – nasprotno – obnavlja in utrjuje in je ključni pogoj za njeno stabilnost.

Bibliografija

- BALIBAR, É. (2007): *On Universalism*, in debate with Alain Badiou. EIPCP: transversal – EIPCP multilingual webjournal, št. 2, prevod v angl. Mary O'Neill.
- BOOKCHIN, M. (1995): *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*. Edinburgh: AK Press.
- BOURDIEU, P. (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, prevod R. Nice.
- BOURDIEU, P. (2001): *Contre-Feux 2*. Paris: Raisons d'Agir.
- DE HOOP SCHEFFER, A. (2007): *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Habermas and Derrida*. Cosmopolitique.
- DERRIDA, J. (1985): "Letter to A Japanese Friend", v: Wood, D., Bernasconi, R., ur., *Derrida and Différance*, Warwick: Parousia.
- DERRIDA, J. (1988): *Limited Inc*. Evanston: North Western University Press.
- DERRIDA, J. (2002): *Positions*. London & New York: Continuum, 2. izdaja.
- DIEFENBACH, K. (2007): "1968 and after – Some Comments on Singularity and Minoritarian Politics". *EIPCP: transversal – EIPCP multilingual webjournal*, št. 4, prevod v angl. Mary O'Neill.
- FOUCAULT, M. (1997): "What is Critique?", v: Lotringer, S., Hochroch, L., ur., *The Politics of Truth*. NY: Semiotext(e).

- FREEMAN, J. (1972-73): "Tiranija nestrukturiranosti", prevod v hrvaščino ZAF ("The Tyranny of Structurelessness". *Berkeley Journal of Sociology*, 171, 51-65).
- GERHARDS, J., RUCHT. D. (1992): "Mesomobilization. Organizing and Framing in Two Protest Campaigns in West Germany. *The American Journal of Sociology* 98/3 (1992): 555-596.
- GIDDENS, A. (1989): *Nova pravila sociološke metode*. Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta, Studia Humanitatis, prev. Z. Gorenc (New Rules of Sociological Method, 1976, London: Hutchinson).
- GOLDMAN, E. (2010): "Anarchism: what it really stands for", v: Schumaker, 2010.
- GRAEBER, D. (2004): "Anarchism, or the Revolutionary Movement of the Twenty-first Century", *ZNet*, 6. januar.
- GRAEBER, D. (2011): *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*. London: MC.
- GRUBAČIĆ, A. (2003): "Towards an another anarchism". Grobi transkript govora na WSF3, *Life After Capitalism forum*, Porto Alegre.
- HARVEY, D. (1995): "Militant particularism and global ambition: The conceptual politics of place, space, and environment in the work of Raymond Williams". *Social Text*, 42, 69-98.
- HARVEY, D. (1996): *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Cambr., Mass.: Blackwell.
- HOLLOWAY, J. (2004): "Spreminjamo svet brez boja za oblast". *Časopis za kritiko znanosti, Politikon*, prevod M. Begić idr.
- HOSSAY, P. (LETO): "Methodological Madness. Why Accounting for Nationalism - and Many Other Political Phenomena - is difficult for Social Scientists". *Critical Sociology*, 27(2), 163-191.
- KIRINIĆ, V. (2003): "Margina u središtu". *Zarez*, 119-120.
- KLEIN, N. (2001): "Reclaiming the Commons", govor v Centre for Social Theory & Comparative History, UCLA, v: Rossiter.

- LANDAUER, G. (2011): "Kroz odvajanje do zajednice; Durch Absonderung zur Gemeinschaft", predavanje 18. junij 1900 v Friedrichshagen-Berlin, v: *Izbor tekstova i odlomaka*, prevod v srbski/hrvaški jezik: Aleksa Golijanin (angleško), Bojana Golijanin-Radonjić (nemško), 2011, Žurnali/ Lista blok-45.
- LEONTJEV, V./LEONTIEF, W. (1970): "Environmental Repercussion and the Economic Structure: An Input-Output Approach". *Review of Economics and Statistics*, 52/3, 262-271.
- LOREY, I. (2008): "Attempt to Think the Plebeian. Exodus and Constituting as Critique". *Transversal, the art of critique*, 4, prevod v angleščino Aileen Derieg.
- LYE, J. (1996): *Deconstruction: Some Assumptions*. Brock University.
- MCLEISH, P. (2003): *The Promise of the European Social Forum* (London, 30. november).
- NASH, K. (1994): "The Feminist Production of Knowledge: Is Deconstruction a Practice for Women?", *Palgrave Macmillan Journals: Feminist Review*, 47, 65-77.
- PRIGOGINE, I., STENGERS, I. (1982): *Novi savez - Metamorfoza znanosti*. Zagreb: Globus (*La nouvelle alliance: Métamorphose de la science*, Paris: Gallimard, 1979, prev. R. Zdjelar).
- REESE, E., HERKENRATH, M., CHASEDUNN, C., GIEM, R., GUTTIERREZ, E., KIM, L., PETIT, C. (2006): "Alliances and Divisions within the 'Movement of Movements': Survey Findings from the 2005 World Social Forum", Prispavek, predstavljen na letnem srečanju *American Sociological Association* v Montrealu, IROWS Working Paper št. 29.
- REICHERT, W. O. (1976): *Partisans of Freedom: A Study in American Anarchism*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green University Popular Press.

ROSSITER, N. (2006): *Organized Networks. Media Theory, Creative Labour, New Institutions*. Rotterdam: NAI Publishers, Institute of Network Cultures Studies in network cultures.

SARTRE, J.-P. (1995): "The Humanism of Existentialism", ponatis v: Guignon, C., Pereboom, D., ur., *Existentialism: Basic Writings*, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing, prev. v angl. B. Frechtman.

SCHUMAKER, P., ur. (2010): *The Political Theory Reader*. Wiley-Blackwell.

SIMON, H. (1962): "The Architecture of Complexity". *Proceedings of the American Philosophical Society*, 106/6, 467-482.

STERNFELD, N. (2007): "Whose Universalism Is It?", *EIPCP: transversal - EIPCP multilingual webjournal*, št. 3.

TILLY, C. (1978): *From Mobilization to Revolution*. New York: Random House.

TRONTI, M. (1980): "The Strategy of Refusal", prevod Red Notes, v: Lotringer, S., Marazzi, C., ur., *Autonomia, Post-Political Politics*, New York: Semiotext(e), 28-35.

VANEIGEM, R. (1965): *The Revolution of Everyday Life*. St Petersburg, Florida: Red & Black.

VERNON, R., ur. (1993): *Malatesta E. His Life & Ideas*. London: Freedom Press.

WALLERSTEIN, I. (2002): "New Revolts Against the System". *New Left Review*, 18, 29-39.

WALLERSTEIN, I. (2006): *Uvod v analizo svetovnih sistemov*. Ljubljana, Založba /cf*, prev. Tanja Rener, spremna beseda A. Kralj.

ZERZAN, J. (2004): "The Catastrophe of Post-Modernism", v: Zerzan J., *Anarhoprimitivizam protiv civilizacije*. Zagreb: Jesenski i Turk.

Avtor pripravlja knjigo *Kompleksna družba v radikalni sredini* (Ljubljana, Oddelek za krajinsko arhitekturo, Biotehniška fakulteta, UL, december 2012, v soavtorstvu z Mojco Golobič in Mirno Macur).

KARMEN MEDICA¹

Migracije in nova družbena gibanja: trendovski upori ali vizije drugačnega sveta?

Izvleček: Nove oblike družbenih gibanj so se na različne načine in na različnih prizoriščih sveta začela pojavljati v zadnjih dveh desetletjih. Drugače kot t. i. stara gibanja, ki so dajala prednost svobodi večine, nova družbena gibanja postavljajo v ospredje svojega delovanja pravico vseh, da uresničujejo svoja hotenja na vseh področjih, na katerih ne večina ne nosilci moči ne morejo vsiljevati svoje dominacije. Namen tega besedila je osvetliti nova družbena gibanja predvsem v povezavi s sodobnimi migracijskimi gibanji, njihov transnacionalni značaj, upornišтво, priljubljenost, množičnost, prepoznavnost, predvsem pa vizionarstvo. Mnogoterost, ki je v izhodiščih migracijskih gibanj, navsezadnje vključuje različne družbene skupine in posameznike, od intelektualcev in študentov do kmetov, prekarnih delavcev, manjšin in migrantov.

Ključne besede: migracije, nova družbena gibanja, OWS (Okupirajmo Wall Street), Nevidni delavci sveta (NDS), *trickle down*

UDK: 314.151:316.347

Migrations and New Social Movements: Trendy Rebellions or Visions of a Different World?

Abstract: The last two decades have seen new forms of social mo-

¹ Dr. Karmen Medica je predavateljica na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani in predavateljica na Fakulteti za humanistične študije v Kopru ter raziskovalka na Znanstveno-raziskovalnem središču PU. E-naslov: karmen.medica@zrs.upr.si.

vements emerging in various ways and in various places of the world. Unlike the so-called old movements, which favoured the freedom of the majority, the operations of the new social movements have foregrounded everyone's right to realise their desires in all areas where neither the majority nor the power-holders can impose their domination.

The purpose of this text is to highlight the new social movements with particular regard to contemporary migratory movements, their transnational character, rebelliousness, popularity, visibility and, above all, vision. The multiplicity at the heart of migratory movements involves a wide range of social groups and individuals, from intellectuals and students to farmers, precarious workers, minorities, and migrants.

Key words: migration, new social movements (NSM), Occupy Wall Street (OWS), Invisible Workers of the World (IWW), 'trickle down'



Para Todos Todo, Nada Para Nostros

Uvod – od zapatistov do OWS²

Nove oblike družbenih gibanj so se na različne načine na različnih prizoriščih sveta začela pojavljati v zadnjih dveh desetletjih. Drugače kot t. i. stara gibanja, ki so dajala prednost svobodi večine, nova družbena gibanja v ospredje svojega delovanja postavljajo pravico vseh, da uresničujejo svoja hotenja na vseh področjih, na katerih ne večina ne nosilci moči ne morejo vsiljevati svoje dominacije. Nove subjektivitete in novi načini dojemanja sveta uporabljajo drugačen način de-

² OWS – Occupy Wall Street.

lovanja, predvsem odprtost, fluidnost, odzivnost – brez vodstva in članstva. Dober primer so zapatisti v mehiški regiji Chiapas, ki so med prvimi sprožili upor. O zapatistih³ se je na začetku govorilo kot o oboženi vstaji Majev v mehiški provinci Chiapas. Organizirani v Zapatistično vojsko narodne osvoboditve (EZLN), se zgledujejo po revolucionarnih kmečkih vojskah Emiliana Zapate in Pancha Ville. Oblast in zasedanje vladnih položajev jih ne zanimata. Zapatisti pravijo, da želijo svet narediti na novo, ustvariti svet dostojanstva, svet humanosti, vendar brez osvojitve oblasti. Njihova maksima *Za vse vse, za nas nič* kaže, da ni pomembno, kdo je na čelu oblasti, pomembno je, da ta upošteva ljudi in 'vlada ubogljivo', da deluje v skladu z ljudskimi interesi in ne zasebnimi interesi strank, posameznih gospodarstev ali verskih skupin. Aktivirajo se s svojih pozicij, s svojim orožjem, to pa so: ideje, besede, videoprodukcije. Zapatisti živijo in oblikujejo skupnost v upor, imajo lastne šole, bolnišnice, pravni sistem, v vsakodnevnem življenju prakticirajo alternativne koncepte družbenosti. Kot takšni so postali inspiracija za druge uporniške misli po svetu.

Zapatizem dojemamo kot novo družbeno gibanje, resda revolucionarno, vendar ne kot revolucijo. Kot druga sodobna gibanja se ne osredotoča na osvojitve ali spremembo oblasti, temveč na izgradnjo skupnosti tukaj in zdaj, na delovanje proti sistemu in onkraj njega. Ne gre za delovanje kot dogodek, temveč za delovanje kot bivanje.

Naš namen je osvetliti nova družbena gibanja predvsem v povezavi s sodobnimi migracijskimi gibanji, njihov transnacionalni značaj,

³ Upor zapatistov v Mehiki se je začel 1. januarja 1994, na dan, ko naj bi v veljavo stopila pogodba Nafta (North American Free Trade Agreement) med ZDA, Kanado in Mehiko. Ta je prinašala spremembo mehiške ustave v členu, ki je ščitil indijanske občinske posesti pred prodajo in privatizacijo, kar bi bilo uničujoče za staroselsko prebivalstvo. Indijanski kmetje bi ostali brez zemlje za obdelovanje, preplavili bi jih poceni uvozni izdelki iz ZDA. Z uporom so zapatisti napovedali vojno proti političnemu režimu, ki omočja korupcijo in prevare, in proti diktatorskim mehiškim politikom.

uporništvu, priljubljenost, množičnost, prepoznavnost, predvsem pa vizionarstvo. Mnogoterost, ki je v njihovih izhodiščih, navsezadnje vključuje različne družbene skupine in posameznike, od intelektualcev, študentov do kmetov, prekarnih delavcev, manjšin, migrantov.

Kako jih opredeliti in poimenovati? Kaj so njihova idejna, prostorska in časovna izhodišča – od krvavega upora zapatistov v Mehiki do sodobnega, popularnega in globalnega OWS (*Occupy Wall Street*) – bomo skušali opredeliti v nadaljevanju.

Terminološke in pomske opredelitve

Različna poimenovanja *novih družbenih gibanj* podajajo v svojih izhodiščnih razmišljanjih različni avtorji, tudi mediji. Nekateri avtorji govorijo o novih družbenih gibanjih ali sodobnih družbenih gibanjih, protisistemskih gibanjih, gibanjih za globalizacijo pravic, protiglobalizacijskih gibanjih. Njihova pojavnost je vse očitnejša po padcu berlinskega zidu, torej po koncu hladne vojne, ko so padle vse ovire za vzpostavitev globalnega kapitalizma. V zadnjih desetih letih so vse bolj v ospredju aktualnih dogajanj na družbeno-političnem prizorišču sveta.

Nova družbena gibanja nekateri imenujejo gibanja identitetnih politik. Stuart Hall⁴ te povezuje s političnim delovanjem, katerega izhodišče je sklicevanje na pripadnost posamezni marginalizirani ali zatirani skupini. Pripadnost skupini oz. skupinska identitetna pripadnost postaja najpomembnejši dejavnik politične mobilizacije. Okoljska, feministična, staroselska, postkolonialna gibanja, gibanja etničnih, seksualnih 'manjšin' in drugih manjšinskih skupnosti so v 90. letih odigrala eno najpomembnejših vlog v emancipacijskih procesih. Razlikujejo se glede na to, kako definirajo sama sebe, glede na nasprotnike in glede na deklarirane družbene cilje.⁵ Kar

⁴ Hall, 1997.

⁵ Več o tem: Mencin Čeplak, 2002/2003.

jih združuje navznoter, pravi Hall, jih tudi atomizira, kar je njihova prednost, je hkrati tudi njihova meja. Po Castellsu v mrežni družbi prevladujejo gibanja odpora, ki jih generirajo podrejeni in stigmatizirani posamezniki. Vendar ni nujno, da gibanja, ki se utemeljujejo na skupnih koreninah ali izkušnjah, ostanejo zaprta. Razvijejo se lahko v gibanja, ki jih Castells imenuje projektna. Tako npr. okoljska gibanja mobilizirajo revne skupnosti in etnične manjšine. Združujejo se s skupinami za varstvo človekovih pravic, feminističnimi gibanji in drugimi nevladnimi organizacijami.

Res je, da ko gre za nova globalna družbena gibanja, komunikacija poteka na globalni ravni, vendar se tovrstna globalizacija ne nanaša na kapitalsko-trgovske ali kakšne druge interesne transakcije. Gre za gibanja, ki so v vsakem primeru antisistemska, pluralna, transnacionalna, presegajo meje ene same države, praviloma tudi kontinentalne bariere. Vključujejo okoljska, feministična gibanja, tudi gibanja za rasne, etnične in druge manjšinske skupnosti, vendar je v osnovi njihov cilj delovati proti obstoječemu sistemu, proti kapitalističnemu svetovnemu sistemu, ki v svoji neoliberalni obliki zaostrejuje pogoje elementarnega preživetja in postavlja ljudi v vse večje stiske, negotovosti, neperspektivnost.

Nastanek in umestitev sodobnih družbenih gibanj

Kapitalizem kot svetovni sistem je danes nesporno globalen, globalizacija pravzaprav pomeni neko stopnjo kapitalizma. Ta deluje kot svetovna ekonomija. Vsak sistem se oblikuje in ravna po cikličnih ritmih in ima svojo življenjsko dobo. Znotraj kapitalističnega sistema je vsako obdobje, vsak sistemski cikel zaznamovan s prevlado neke ekonomije in vojaško-politične moči. Znotraj kapitalizma teoretiki opredeljujejo naslednje cikle: genovski (od sredine 14. stoletja do sredine 17. stoletja), nizozemski (od sredine 16. do konca 18. stoletja), britanski (od sredine 18. stoletja do začetka 20. stoletja)

in obdobje hegemonije ZDA od druge polovice 19. stoletja praktično do danes. Sicer v zadnjem ciklusu bolj kot nacionalne države v ospredje stopajo nadnacionalne institucije: Nato, Svetovna banka, Mednarodni denarni sklad, Svetovna trgovska organizacija, Svetovni ekonomski forum. V vseh ciklikih kapitalističnega sistema so se menjavala obdobja razcveta in recesije. V času krize se vzpostavijo različne strategije izhoda, zadnja takšna politična strategija je neoliberalizem. Teoretiki neoliberalizma (Friedrich Hayek, Milton Friedman) so predstavili idejo *čistega* kapitalizma, čim bolj osvobodjenega socialnih obveznosti in državnih vmešavanj ter regulacij trga. Neoliberalizem prinaša privatizacijo in odpravo socialne države. Vse tisto, kar je bilo nekoč javno in zgrajeno z javnim denarjem, se privatizira in tako prehaja v zasebne roke majhne skupine, ki si na račun večine zagotavlja dobičke. Propadajo posamezne lokalne ekonomije, povečujejo in poglobljajo se socialne razlike. Ekonomija si podreja tudi politiko, z raznimi vojnami v imenu varovanja *svetovnega miru* razširja prostore korporacijskega bogatenja, pri čemer ne spoštuje nobenih kulturno-zgodovinskih različnosti. Z vsem tem se krepi državna represija in z njo povezani stroški. Zaradi tega prihaja do upora, alternativnih akcij, drugačnih zahtev in novih gibanj.

Tako je kot reakcija na zasedanje Svetovnega gospodarskega foruma v švicarskem Davosu januarja 2001 nastalo alternativno gibanje, ki je ob istem času postalo shajališče aktivistov drugačnih prepričanj v brazilskem Porto Allegreju.

Fokus je na pravičnejši distribuciji svetovnega bogastva in moči, na interakciji lokalnega in globalnega, na načinih izmenjave na lokalnem in globalnem nivoju. Jameson je v tem kontekstu iznašel koncept "postmodernega hiperprostora", s katerim je opredelil pojav delovanja transnacionalne javne sfere.⁶

⁶ Več o tem: Gupta and Ferguson, 1992.

Problem, ki se ob vsem tem in v času današnje svetovne gospodarske krize še najbolj odpira in dobiva nove, lahko bi rekli alarmantne dimenzije: recesija, kršenje temeljnih človekovih pravic in pravic iz dela, drastičen padec delavcev migrantov na socialni lestvici in ujetost v past revščine, kar vse vpliva na socialno, statusno, etnično in ekonomsko segmentacijo na trgu dela in popolnoma spreminja razmerja med rezidenčnimi in migrantskimi populacijami v posameznih nacionalnih skupnostih.

Po drugi strani paralelno z gibanji za manjšinske, migrantske pravice, pravice homoseksualcev ali za univerzalne človekove pravice vse bolj tekmujejo gibanja, ki igrajo na karto nacionalne ogroženosti.

Nove družbene realnosti – transnacionalne migracije spremenjene ekonomske strukture – v praksi spodbujajo nove teoretične koncepte. V mnogoterosti vseh teh novih pojavov in situacij se ubadamo tudi z nezmožnostjo navajanja, definiranja in uresničevanja novih teoretskih paradigem, ki bi omogočile refleksijo teh dogajanj ter razlikovanje novega od tistega, kar sodi v tradicionalno izkušnjo.

V javnosti in v stroki se prepletajo pravno-politični, medijski in znanstveni vidiki. Kljub ekonomski krizi in recesiji t. i. razviti svet ostaja močno odvisen od migrantskih delavcev, tako v gradbeništvu kot tudi v zdravstvu, v računalništvu na različnih strokovnih področjih. Zaradi tega so migranti vse bolj vpeti v sfero delovanja novih družbenih gibanj in novih percepcij družbenega ustroja.

Migracije – kot del novih družbenih gibanj

Mednarodna organizacija za migracije (IOM) predvideva, da bo ob trendu naraščanja migracij v zadnjih 20 letih mednarodnih migrantov do leta 2050 že 405 milijonov.⁷

⁷ Več o tem: Medica, Lukič, 2011.

Podatki, ki prav gotovo ne pomenijo kaj dosti kitajskemu delavcu migrantu, ki mu je t. i. agencija za posredovanje dela zaračunala nekaj tisoč evrov za delo v Romuniji, kjer namesto plače dobi kupone za kosilo.

Prav takšne zgodbe spraskajo iluzijo nevtralnosti z obličja globalnih migrantskih tokov in razgalijo njihovo javnopolitično kontradiktornost. Na takšen način se pred nami pojavita dva tabora. Na eni strani imamo pozitivističen vidik s poudarjanjem možnosti in priložnosti, ki jih ponujajo migracije, ter zniževanja revščine. Na drugi strani pa imamo negativističen vidik, ki nam kaže naraščajoče število migrantov, ujetih v past revščine, in najrazličnejše kršenje temeljnih človekovih pravic.

Positivističen tabor, ki si pogosto (tudi namerno) zatiska oči pred negativnimi zgodbami iz ozadja migracij, ima v svojih vrstah izjemno močne javnopolitične igralce. Eden izmed njih je Svetovna banka (World Bank), ki med drugim pravi naslednje: *če bi bogatejše države med letoma 2001 in 2025 sprejele 14 milijonov več delavcev iz razvijajočih se držav ("developing countries"), bi to pomenilo 356 milijard ameriških dolarjev več sredstev na letni ravni, pri čemer bi sami migranti prejeli 162 milijard ameriških dolarjev več na letni ravni.*⁸ Naslednji veliki javnopolitični igralec je Organizacija za ekonomsko sodelovanje in razvoj (OECD), ki v svojem dokumentu *Migration: New Policies for Greater Gains* ("Migracije: nove politike za večje pridobitve") iz leta 2007 zapiše, da učinek "bega možganov" visoko izobraženega kadra ni vedno tako negativen, kot se zdi. Argument OECD je naslednji; neustrezna infrastruktura v državah, od koder prihajajo migranti, te pogosto odvrča od dela oz. zaposlitve v sektorjih, za katere so se usposobili. Z migracijo v "bolj razvite" države naj bi torej migranti dobili možnost za nadgradnjo svojih osnovnih strokovnih veščin in izkušenj, ki bi lahko prišle prav pri po-

⁸ Legrain, 2007.

vratku v matične države (OECD, 2007).⁹ Ta argument precej spominja na prizor iz biografskega filma o Stevenu Biku,¹⁰ borcu proti rasnemu razlikovanju iz 60. in 70. let prejšnjega stoletja, v katerem takratni belski minister za pravosodje pove novinarju, da so bili belci tisti, ki so zgradili Južno Afriko in omogočili delovna mesta temnopoltim Afričanom. OECD prav tako verjame, da nizkokvalificirani migranti niso grožnja domačim ekonomijam – ker naj ne bi prihajajo do konkurence za delovna mesta med migranti in “domačini”. Migranti naj bi torej delovali kot zapolnjevalci delovnih mest, ki bi drugače ostala prazna, s čimer naj bi dvignili skupno produktivnost države. OECD prav tako trdi, da nizkokvalificirani delavci migranti izdatno prispevajo k zmanjševanju revščine v matičnih državah, ker ponavadi migrirajo brez svojih družin in te podpirajo s finančnimi sredstvi, ki jih pošiljajo domov. Če odštejemo domnevno politično nevtralnost teh argumentov, nam OECD v bistvu sporoča, da je za delavce migrante rezerviran t. i. 3D-sektor (“*dirty, dangerous, demanding*”) trgov dela, torej centralni del segmenta “zaposlenih revnih”. Ironični obrat tega argumenta je naslednji – ne glede na to, da ogromno delavcev migrantov v “razvitih” državah sodi v definicijo zaposlenih revnih, pa ti vseeno pripomorejo k zmanjševanju revščine v svojih matičnih državah. Gledano z neposredne interesne perspektive je torej primarni namen migracij izboljševanje ekonomske slike razvitejših držav, tudi z izdatno pomočjo in na račun ekonomske neenakosti med “razvitimi” in “nerazvitimi” državami, pri čemer pa naj bi se ta neenakost zniževala s povratnimi finančnimi transakci-

⁹ Dostopno na: http://www.oecd.org/document/36/0,3343,en_2649_33935_39281508_1_1_1_1,00.html.

¹⁰ Steven Biko (1946–1977), ustanovitelj gibanja Black Consciousness Movement in borec proti rasnemu razlikovanju. Biografski film z naslovom Cry Freedom iz l. 1987 je režiral Richard Attenborough (op. K. M.).

jami migrantov v matične domovine. Poleg tega ekonomska in socialna realnost prehitevata pozitivne premike migrantske politike, kar je še posebno vidno v javnopolitičnem zakonodajnem procesu.

“Trickle down” in strategije preživetja

V času gospodarske krize smo priča tudi odpuščanju velikega števila delavcev. Težnja po povečevanju kapitala se ponavadi realizira prav na račun delavcev, v največji meri in najprej delavcev migrantov. Socialna in kakršna koli druga varnost se znižuje na račun povečevanja konkurenčnosti, kar najboljčutljivejšim slojem zada še dodatni udarec. Delavci so razčlovečeni, zreducirani na produkcijski material, imenovan delovna sila – in ne ljudje. Temu sledi sistemsko, potrošniško in medijsko nasilje, ekološko in finančno uničevanje. Ameriški sistem *trickle down* je tovrstno delovanje ne samo omogočal, ampak tudi dodatno stimuliral.

Trickle down je ‘teorija (pri)kapljanja’, po kateri najrevnejši družbeni sloji lahko postopoma profitirajo zaradi rastočega bogastva najbogatejših oziroma od njihovega silnega bogastva kaj na koncu prikaplja tudi do njih. V praksi se nanaša na davčne olajšave za najbogatejše, kar naj bi spodbujalo rast gospodarstva in indirektno koristilo vsem.

Slavni *trickle down* kot argument ekonomske neoliberalne šole izhaja iz domneve, da tiste vlade, ki pomagajo največjim podjetjem v obliki oprostitev davkov in posojil, posredno pomagajo ekonomsko najšibkejšim delom prebivalstva, saj nekaj malega pricurlja tudi do njih. Tako naj bi nižji sloji s tem zaslužili več. Realnost tega scenarija se je kaj klavrno pokazala v ZDA, kjer so se mejne davčne stopnje za korporacije in kapitalske dobičke od leta 1978 do danes znižale z 48 oziroma 40 odstotkov na 35 oziroma 15 odstotkov, po drugi strani pa so med letoma 1973 in 2006 plače realno

zrasle zgolj za 1 odstotek, medtem ko je produktivnost dela zrasla za 80 odstotkov.¹¹

Mednarodne projekcije¹² sicer resda nakazujejo, da bodo sodobni migracijski tokovi na osnovi povečane mobilnosti delavcev vse intenzivnejši, s čimer naj bi se povečal tudi znesek finančnih transferjev migrantov ("remittances"), ki je bil glede na podatke IOM v letu 2009 okoli 316 milijard ameriških dolarjev. A ta argument je ponovno preprosto preveč enoznačen. Linearna povezava med mobilnostjo dela in finančnimi transakcijami migrantov namreč ne upošteva vse večje intenzivnosti finančnih in ekonomskih kriz, s tem pa tudi vse večje nestabilnosti trga dela. In ponavadi so med prvimi žrtvami te nestabilnosti prav delavci migranti, kjer pa poteka še nadaljnja, tj. notranjestatusna, segmentacija. Britanski znanstvenik Bikhu Parekh v prispevku *Argumenti za debato o priseljevanju - prispevek priseljencev za Združeno kraljestvo* opozarja na naslednje:

1. Migranti bodo delali umazano delo

Vprašuje se, kdo bo opravljal 'umazano' delo. Je za priseljence rezervirano samo delo 3D ("*dirty, dangerous, demanding*"), torej umazano, nevarno in zahtevno. S tem bi širil rasistični argument in rasistične ideje, da so tu le za to, da opravljajo umazano delo. Ta argument bi se lahko glasil: Pripeljite jih, da bodo opravljali takšno delo, vendar jim ne pustite, da se povzpnejo v hierarhiji in postanejo naši nadrejeni. Argument je pomemben, vendar se z njim ne strinjam, je dejal Parekh.

2. Demografija pokojnin

Drugi argument, ki ga je podal Parekh, je demografija pokojnin. Pravi: "Naše prebivalstvo se stara. Kdo nam bo zagotovil pokoj-

¹¹ Wade, 2011, dostopno na: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/-ed_dialogue/-actrav/documents/publication/wcms_158927.pdf.

¹² Glej: IOM (2010): *World Migration Report 2010*, International Organisation for Migration, Geneva.

nino; priseljenci bodo delali, mi pa potrebujemo zaposlene od zunaj, ki lahko zagotovijo pokojnine in nas vzdržujejo. Močan argument. Toda tudi tu je zanka. Tu so le zato, da nam služijo. Niso pomembni sami po sebi. Kljub temu je še vedno pomemben argument.”

3. Visoko kvalificirani – izobraženi ljudje

Tretji argument je, da so priseljenci tudi visoko usposobljeni ljudje, ki jih močno potrebujemo. Parekh omenja, da je v Veliki Britaniji 10.000 južnoazijskih zdravnikov. Usposabljanje zdravnikov v tej državi stane približno 100.000 funtov. Južnoazijski zdravniki torej prihranijo Veliki Britaniji eno milijardo funtov ali povedano drugače – revne države južne Azije subvencionirajo Veliko Britanijo v znesku ene milijarde funtov samo pri zdravnikih. Priseljenci ustvarjajo nova delovna mesta, prav tako pa plačujejo več davkov od povprečnega prebivalstva, zato ker so mlajši od povprečnega prebivalstva. Čeprav dobivajo socialno podporo, dajejo veliko več državi, kot so njene socialne ugodnosti, so pa vedno v poziciji t. i. drugega.

Slovenski kontekst – migranti in Nevidni delavci sveta

Če si ogledamo domače okolje, vidimo naslednjo sliko. Pozicija ‘drugega’ je že ‘tradicionalno rezervirana’ za priseljence z območja bivše Jugoslavije in migrante. Situacija, v kateri so, bi se dala razumeti z Batesonovim konceptom *double-bind*.¹³ Država gostiteljica po eni strani izraža željo/zahtevo po integraciji migrantov in

¹³ *Double bind* – emocionalno nabita dilema v komunikaciji, ko posameznik ali skupina dobi dve ali več kontradiktornih sporočil na takšen način, da eno sporočilo negira drugo. To pomeni, da je pravilen odgovor na eno vprašanje oz. sporočilo napačen v drugem primeru. Ob tem ostane odprta dilema, znotraj katere ni izhoda iz dane situacije; gre za patpozicijo; nezmožnost rešitve problema. Več o tem: <http://www.thefreedictionary.com/double+bind>; Bateson idr., 1956.

priseljencev, po drugi strani pa se poudarja oz. stereotipizira njihova drugačnost. Brez prepoznavne drugačnosti *drugega* ostane brez esence za lastno prepoznavanje. Glavna karakteristika te situacije je najjasnejša v komunikaciji. Hitro lahko ugotovimo, da metakomunikacija ni možna oz. da ni resnega namena, da bi se sploh realizirala. Ustaljena praksa kaže, da država spodbuja priseljivanje, kadar potrebuje novo delovno silo, za integracijo priseljencev pa praviloma ne poskrbi. Po drugi strani se priseljenci v obdobjih povečane brezposelnosti ali socialnih nemirov pogosto znajdejo v vlogi 'grešnega kozla'.

Največji migrantski kadrovski bazen Slovenije so države bivše Jugoslavije, med njimi je bila vedno na prvem mestu Bosna in Hercegovina. Visoko intenzivnost migracij iz Bosne in Hercegovine v Slovenijo potrjuje tudi publikacija *Migracijski profil BiH*,¹⁴ kjer je zapisano, da je v štirih letih (2007–2010) Slovenija postala največja sprejemnica migrantov iz Bosne in Hercegovine. Če pa za približno isti časovni okvir pogledamo obseg oz. stopnjo revščine v Bosni in Hercegovini, vidimo, da je bilo leta 2007 po zadnjih dosegljivih formalnih podatkih 18,2 odstotka oseb v Bosni in Hercegovini pod stopnjo tveganja revščine, kar je pomenilo približno 600.000 oseb,¹⁵ medtem ko se je ta številka do leta 2010 po neformalnih podatkih Karitasa Bosne in Hercegovine dvignila na 1.000.000 oseb.¹⁶ Seveda ne moremo trditi, da je korelacija med podatki o številu veljavnih delovnih dovoljenj v Sloveniji ter pojavnostjo revščine v Bosni in Hercegovini absolutna. Vendar prav tako ne moremo trditi, da migracije delavcev iz BiH v Slovenijo neposredno znižujejo revščino v Bosni in Hercegovini. In to ob dejstvu, da je v Bosni in Her-

¹⁴ Dostopno na: <http://www.mhrr.gov.ba/iseljenistvo/Publikacije/Migration%20Profile%20for%202010.pdf>.

¹⁵ FZS, APD 2007.

¹⁶ Prav tam, 2011.

cegovini po zadnjih podatkih Svetovne banke znesek finančnih transferjev migrantov enak zelo visokim 10 odstotkom BDP.¹⁷

Slovenija je primer nove države članice EU, ki stopa v fazo, da kot zrela družba spodbudi realizacijo integracije, ki mora biti obvezni del imigracijske politike. Integracija je faza, ko država in družba sprejmeta imigracijo kot strukturni del svojega razvoja z namenom, da migranti postanejo sestavni del politike vitalnih institucionalnih podsistemov družbe, kot so civilna družba, administracija, vsakdanje življenje, šolstvo, zdravstvo, socialno in politično državljanstvo, trg delovne sile. Vendarle praksa opozarja na nasprotno: delavci/-ke migranti/-ke, kot someščani/-ke, posamezniki/-ce, ostajajo socialno izključeni, marginalizirani, nevidni.

Gibanje *Nevidni delavci sveta* (IWW – *Invisible Workers of the World*)¹⁸ je poleg sindikatov in raziskovalcev med prvimi začelo opozarjati na stiske tujih delavcev, ki so v Sloveniji izgubili delo oz. za svoje delo niso prejeli plačil. Začelo je spremljati razmere na terenu in opozarjati pristojne ustanove v Sloveniji o sistematičnih kršitvah elementarnih človekovih pravic. Gibanje *Nevidni delavci sveta* kot avtonomna iniciativa migrantskih delavcev v Sloveniji, neodvisna od delodajalcev in lastnikov delavskih domov ter države, dela naslednje:

- preverja razmere v delavskih domovih, na gradbiščih in drugih mestih migrantskega dela in bivanja,
- obvešča delavce o njihovih pravicah (zlasti v radijski oddaji *Viza za budućnost*, ki je vsako drugo nedeljo ob 20. uri na Radiu Študent, 89,3 MHz,
- širi možnosti (samo)organiziranosti migrantskih delavcev,

¹⁷ World Bank Global Economic Prospects, junij 2011.

¹⁸ Ideja izhaja iz ameriškega anarhosindikalizma: *Industrial Workers of the World* (IWW), iz l. 1905.

- zavzema se za enakopravnost migrantskih delavcev in izboljšanje njihovih delovnih in bivalnih razmer,
- organizira razne prostočasne dejavnosti za migrantske delavce, od izobraževanj (jezikovnih, računalniških, pravnih) do zabav.

Eden od glavnih pobudnikov gibanja Andrej Kurnik poudarja, da pri IWW ne gre niti za nevladno organizacijo ne za sindikalno obliko združevanja. Je pravzaprav poskus oblikovanja nove strukture organiziranja delavcev, za zdaj pa je fokusirano na migrantske delavce v Sloveniji. Najpomembnejša metoda dela je aktivizem oz. akcijsko raziskovanje. Gre za hibridno organizacijo znotraj katere delujejo študenti, raziskovalci in migrantski delavci. Ime asociira na IWW (*Industrial Workers of the World*) idejo/gibanje ameriškega anarhosindikalizma in tudi izhaja iz te tradicije predvsem iz zgodovinskih razlogov. Delavsko gibanje in sindikat sta v začetku 20. stoletja v ZDA namreč uspešno organizirala migrantske delavce.¹⁹

Eno od bolj odmevnih manifestacij so Nevidni delavci sveta sprožili 27. aprila 2009, na dan OF v Ljubljani. S protestnim shodom so opozorili na hudo stisko, v kateri so se znašli. Približno 200 delavcev in njihovih podpornikov je pozvalo k solidarnosti in skupnemu boju za boljši in pravičnejši jutri. S sabo so imeli transparente z napisi *Pravice so izborjene, ne podeljene, Dovolj izkoriščanja, Čas je za spremembe, Ta zgodba govori tudi o tebi*. Po uvodnem nagovoru so se skozi center Ljubljane napotili proti državnemu zboru, uradu predsednika države in vladni palači.

Slovenija, nekoč raj za bosanske delavce, se je spremenila v pekel, je povedal migrantski delavec Latif Delić. V Sloveniji je delal od l. 1974. Takrat je dobival plačo za svoje delo in je imel dostojno bivališče, vse drugače kot zdaj. "Ko bo le mogoče, bom odšel od tod. Ničesar drugega ne želim kot normalno plačilo za pošteno opra-

¹⁹ Več o tem: Andrej Kurnik: *Mladina*, 19. 8. 2011.

vljeno delo. Pohlepni direktorji niso uničili samo mene, temveč tudi družino, za katero moram skrbeti.”²⁰ Aktivist Nevidnih delavcev sveta Irfan Beširević je povedal, da protest ni namenjen zgolj na opozarjanje suženjstva tujih delavcev, temveč tudi slovenskih, saj da je tudi te doletela podobna usoda.²¹

Če povežemo obveznost delavcev migrantov do svojih družin z naraščajočo brezposelnostjo med delavci migranti, pridemo do jedra temne strani močne odvisnosti (ne)formalnih sistemov pomoči od prejemkov migrantov – kaj se namreč zgodi, ko prejemki niso več stalni? Ali ko se popolnoma prekinejo? Vse večkrat se zgodi to, da delavci migranti v nujnem iskanju nove zaposlitve in zagotovitvi stalnega prejemka padejo le še globlje v prej omenjeni nizkocenovni in visokoprekerni vzorec dela, ki se še “nadgradi” z visoko intenzivnostjo kršitev delavskih pravic. Delavci migranti (in člani njihovih družin) tako sprejemajo vse slabša, vse manj plačana, vse nevarnejša in vse nevidnejša dela. In tako se želja po boljših življenjskih razmerah spremeni v goli boj za preživetje. Veliko delavcev migrantov, ki so v zadnjem času zaradi stečajnega vala v gradbeništvu v Sloveniji ostali brez redne zaposlitve, tako opravlja različne vrste del brez pogodbe o zaposlitvi, ker so jim zaprta vrata tako do formalne zaposlitve kot tudi do pravic iz socialnega zavarovanja. Nevidno delo pa se lahko razširi tudi na člane njihovih družin. Za zdaj je nemogoče predvideti posledice, ki so jih za sabo pustili neurejeni odnosi v gradbenih podjetjih s slabimi, neetičnimi in nehumanimi delovnimi ter bivalnimi razmerami za delavce migrante, neizplačevanjem plač ter problematičnimi in neurejenimi zdravstvenimi zavarovanji.

Nadaljnji bistveni problem v Sloveniji, EU in v svetu na sploh je oblikovanje dvotirnega ekonomskega razvoja, kjer “razviti” ostajajo “razviti” na račun izčrpanja “manj razvitih”. Razlike med revnimi

²⁰ Mitja Felc, *Delo*, Kronika, 4. 6. 2011.

²¹ Mitja Felc, prav tam.

in bogatimi se drastično povečujejo, bogati postajajo bogatejši, tudi na račun revnih, ki postajajo še revnejši.

Kot reakcija na ekonomsko globalizacijo, prevlado multinacionalnih korporacij in bančniškega sistema se je kot revolt brez revolucije v ZDA pojavilo gibanje OWS (*Occupy Wall Street*) in se razširilo po vsej Evropi.

Occupy Wall Street – upor in/ali sprememba?

OWS je naziv za kontinuirano protestno akcijo, ki se je od 17. septembra 2011 začela na ulicah New Yorka. Demonstracije so bile usmerjene proti vodilnim ameriškim bankam in multinacionalnim korporacijam, ki so v največji meri odgovorne za revščino in globalno finančno krizo. Akcijo je začela kanadska protipotrošniška (antikonzumeristična) organizacija *Adbusters*. Pridružili so se ji posamezniki in organizacije, med njimi večinoma pripadniki ameriške radikalne levice, potem pa tudi svetovna organizacija Anonimni (*Anonymous*).

Protestniki napovedujejo demonstracije v obliki 'okupacije' javnih površin, dokler ne uresničijo ciljev, pri čemer je težava, da – cilji še niso jasno formulirani.

Nekateri udeleženci pravijo, da želijo zmanjšati škodljiv vpliv velkapitala, ki je skoncentriran v podjetjih na Wall Streetu, predvsem pa si želijo močno obdavčiti najbogatejše posameznike in korporacije. Kako, pa je še zelo odprto vprašanje. Strinjamo se s pogumnim in kreativnim odnosom njihovih sloganov do ekonomske situacije, denimo 'Banke so rešene, mi smo prodani', toda treba je še kaj več. V gibanju Occupy trdijo, da moč denarja predstavlja krizo morale. S svojim elanom in bogastvom idej gibanje vsekakor predstavlja poskus, da se vzpostavi moralni ustroj sveta. Izhodišče gibanja je trditev: '1 odstotek' in '99 odstotkov' (99 odstotkov človeštva na eni strani in 1 odstotek tistih, ki odločajo o usodi 99 odstotkov), Gibanje

si upa kritizirati hiperprivilegirano manjšino in jo javno obtožiti, da izkorišča pomanjkljivosti v zakonodajah, korupcijo v politiki, uničuje splošno dobro, vse za lastno korist in vse seveda nekaznovano. Številni člani gibanja so anarhisti in demokratski radikali, ki si želi neposredno demokracijo, horizontalno upravljanje, toda kar je še pomembnejše, večji del aktivistov prihaja iz srednjega sloja – sindikalisti in progresivno usmerjeni posamezniki. Ti so manj ekstravagantni in niso medijsko privlačni, jih je pa več. Ravno ta kombinacija je prinesla novo svežino v politične kroge, navdušenje širšega kroga ljudi. Gibanje je spremenilo politično kulturo, največje banke so se vendar našle pod pritiskom javnosti, v posameznih primerih je bilo celo uspešno pri preprečitvi deložacij.

Toda pojavili so se ideološki in praktični spopadi, nekateri aktivisti so radikalizirali svoja stališča (vse ali nič), med drugim tudi zaradi nepopustljivosti oblasti. Policija se je specializirala v zastraševanju, zgodili pa so se tudi prvi nasilni izgredi. Ko pa je bil vržen prvi kamen in se je razbilo prvo okno, je javnost je obsodila nastalo škodo, ne glede na to, kdo jo je povzročil. Če si želimo drugačen svet, naj ta ne bo še nemirnejši, nasilnejši in še nevarnejši, so njena (naša) upravičena pričakovanja. Occupy mora združiti obe strani radikale in reformiste, pridobiti širšo podporo javnosti. Začetki so bili obetavni, toda naboj je zdaj upadel. V tem trenutku je nujno potrebna kritična analiza stanja, rekonfiguracija, iniiciranje idej prek raznovrstnih mrež in organizacij.

V neki anekdoti iz nekdanje Vzhodne Nemčije (DDR) nemški delavec dobi službo v Sibiriji. Zaveda se, da pošto cenzurirajo, zato predlaga prijateljem takole:²²

‘Vzpostavimo kodo. Če bodo pisma, ki vam jih bom pisal iz Sibirije, napisana z modro, pomeni, da je vse napisano resnica. Če pa

²² O tem: Slavoj Žižek: Revolt bez revolucije, Forum, 4. 5. 2012, št. 34, g.1, 37–39.

bo napisano z rdečo, potem je vse lažno. Čez mesec dni prijatelji dobijo prvo pismo, napisano pa je bilo z modro. Piše: 'Tukaj je vse super, vse imamo, trgovine so polne, hrane je v izobilju, stanovanja so velika in topla, v kinih predvajajo zahodne filme, lepa dekleta vsepovsod. Edino, česar nimamo je ... "rdeče črnilo".'

Podobnost z današnjo situacijo? Imamo vse svobode, ki si jih želimo – edino, kar nam manjka, je 'rdeče črnilo'. Mislimo, da smo svobodni, ker nimamo načina, kako naj izrazimo svojo nesvobodo, pravi Žižek.²³ Odsotnost 'rdečega črnila' se danes kaže v nezmožnosti izražanja oz. neobstoju terminov, s katerimi bi lahko izrazili trenutno situacijo. 'Demokracija in svoboda', 'vojna proti terorizmu', 'človekove pravice', 'svoboda medijev', 'svoboda izražanja' in podobni izrazi spretno zamegljujejo našo percepcijo in prevečkrat onemogočajo, da razmišljamo z lastno glavo.

Res je, da bi bilo kontraproduktivno vso to energijo upora, ki se pojavlja znotraj OWS, IWW in drugih gibanjih takoj postaviti v niz konkretnih in pragmatičnih zahtev. Navsezadnje bank nikoli ne bomo mogli organizirati tako, da bi delovale demokratično, transnacionalnih korporacij, da delujejo ustrezneje do ljudi in okolja, še manj pa vplivati na nizko evropsko nataliteto ali na vse večjo potrebo po novi delovni sili, hitrejšem zaslužku in dodatnem profitu ...

Nujno oblikovanje apolitične mreže družbenih odnosov je vendarle proces, ne pa cilj. Kot pri zapatistih bosta pomembna diskretna prisotnost in delovanje, ne pa vidnost in popularnost. Odprta in horizontalna družbena struktura je sredstvo in cilj, kjer si vsak prizadeva za posamezne pravice, ne obstaja pa hierarhija pravic. Ob vsem tem je nujen vsaj minimalni program sprememb, predvsem pa je treba najprej formulirati vprašanja in nato poiskati odgovore.

²³ Prav tam.

Sklepna razmišljanja

Holloway²⁴ pravi, da potrebujemo novi svet, drugačno obliko organizacije družbe, svet, v katerem se ne govori, temveč poslušša. Svet pravice, v katerem bi si ljudje sami oblikovali svoja življenja. To bi dosegli ne z osvajanjem oblasti, temveč s preseganjem oblastnih odnosov. Zapatisti so trdili, da ni treba osvojiti sveta, da je dovolj narediti ga na novo. To pa lahko postane problematično, če se sočasno ne spremeni tudi svetovni sistem.

Današnje politike multikulturalizma se v imenu različnosti uspešno prodajajo kot "kulturni kapital" ali celo kot "človeški kapital", vendar družbeno pluralnost izkoriščajo z zelo natančnimi cilji in družbenimi nišami. Idealna oblika ideologije globalnega kapitalizma je multikulturalizem, pravi Žižek.²⁵ Drža, ki iz nekakšne prazne globalne pozicije obravnava vsako lokalno kulturo tako, kot kolonizator obravnava koloniziran narod – kot 'domorodce', katere narave je potrebno pozorno preučiti in 'spoštovati'.²⁶ Multinacionalne korporacije oportunistično izrabljajo družbeno multikulturalnost za svoje lastne interese in koristi. V času razširjanja svoje moči in novih migracijskih realnosti, se politikam multikulturalizma od zgoraj navzdol (*top down*) postavljajo nasproti nova družbena gibanja (*bottom up*) kot refleksija tistega, kar se dejansko dogaja znotraj različnih družbenih skupin in pri definiranju novih socialnih okoliščin.

Osnovni cilj novih družbenih gibanj je delovati proti obstoječemu svetovnemu sistemu, ki v svoji neoliberalni obliki slabša razmere za elementarno preživetje in žene ljudi v vse večjo stisko in negotovost. Njihova sporočila so v osnovi jasna, da tako individualno kot kolektivno vsi lahko vplivamo na razvoj prihodnosti,

²⁴ Holloway, 2004, 10.

²⁵ Žižek, 1997.

²⁶ Žižek, prav tam.

morda celo bolj, kot si upamo misliti. Res pa je tudi to, da le z uporništvom brez jasnega programa sprememb samo potrjujejo sintagmo *multikulti* sodobnega sveta in ostanejo na ravni trendovstva ali provokacije. Ne glede na svojo maloštevilnost, pomanjkanje kapitala in neposredovanje aparatov moči pa odpirajo perspektivo drugačnega sveta. V tem svetu bo po besedah Erica Hobsbawma to perspektivo treba skupno dognati.

Bibliografija

CASTELS, M. (1997): *The Rise of the Network Society*, The Information Age I. Malden, Blackwell Publishers Inc., Oxford.

GUPTA, A., FERGUSON, J. (1992): "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology* 7, št. 1, 6–23.

HALL, S. (1997): "Introduction: Who Needs Identity?", v: Hall, S., Guy, P., ur., *Cultural Identity*. SAGE, London.

HALLOWAY, J. (2004): *Spreminjamo svet brez boja za oblast: pomen revolucije danes*, Študentska založba, Ljubljana.

LEGRAIN, P. (2007): *Immigrants: Your Country Needs Them*. Princeton University Press.

MEDICA, K., LUKIČ, G. (2011): *Migrantski circulus vitiosus*. Univerzitetna založba Annales, Koper.

MENCIN ČEPLAK, M. (2002/3): "Mladi in prostori političnosti". *Socialna pedagogika*, zv. 6, št. 3, 221–238.

ŽIŽEK, S. (1997): "Multikulturalizem ali kulturna logika multinacionalnega kapitalizma". *Problemi*, št. 5–6, 95–124.

Spletni viri

BATESON, G., JACKSON, D. D., HALEY, J., WEAKLAND, J. (1956): "Towards a Theory of Schizophrenia". *Behavioral Science*, zv. 1, 251–264, dostopno na: <http://www.thefreedictionary.com/double+bind>.

FZS, APD (Federalni zavod za statistiku BiH, Anketa o potrošnji domačinstva) 2007, dostopno na: <http://www.fzs.ba/>.

IOM (2010): *World Migration Report 2010*, International Organisation for Migration, Geneva, dostopno na: http://publications.iom.int/bookstore/free/WMR_2010_ENGLISH.pdf.

Migracijski profil Bosne in Hercegovine (2007–2010), dostopno na: <http://www.mhrr.gov.ba/iseljenistvo/Publikacije/Migration%20Profile%20for%202010.pdf>.

OECD, (2007), dostopno na: http://www.oecd.org/document/36/0,3343,en_2649_33935_39281508_1_1_1_1,00.html.

PAREKH, B. (2009): *Effective Arguments for an Immigration Debate*. Dostopno na: <http://peacedevelopmentnetwork.wordpress.com/2009/11/24/prof-lord-bhikhu-parekh-effective-arguments-for-immigration-debate/>.

WADE (2011): Dostopno na: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/—ed_dialogue/—actrav/documents/publication/wcms_158927.pdf.

World Bank Global Economic Prospects, junij 2011, dostopno na: <http://siteresources.worldbank.org/INTGEP/Resources/335315-1307471336123/7983902-1307479336019/Full-Report.pdf>.

Časopisni viri

FELC, M. (2011): "Nevidni delavci sveta opozorili na hudo stisko", *Delo*, Kronika, 4. 6. 2011, dostopno na: <http://www.delo.si/novice/slovenija/nevidni-delavci-sveta-opozorili-na-hudo-stisko.html>.

HORVAT, M. (2012): "Intervju: Andrej Kurnik: Išče se nova paradigma revolucije", *Mladina*, 19. 8. 2012, št. 33, dostopno na: <http://www.mladina.si/87044/dr-andrej-kurnik-isce-se-nova-paradigma-revolucije/>.

ŽIŽEK, S. (2012): "Revolt bez revolucije", *Forum*, 4. 5. 2012, št. 34, 1, 37–39.

ALEŠ ČRNIČ¹

Sodobni satanizem: med kultom nasprotovanja in novodobniško samoreligijo

Izvleček: V članku analiziramo pojav sodobnega satanizma, kakršen se pojavi v drugi polovici 20. stoletja. Najprej predstavimo tradicijo zahodnega ezoterizma kot temeljni vir sodobnega satanizma, nato izvore in zgodovinski razvoj podobe zlodeja v zahodni kulturi, nato pa analiziramo pojav in temeljne značilnosti sodobnega satanizma, ki v sodobnih zahodnih družbah obstaja v različnih oblikah, od mladostniškega kontrakulturnega nasprotovanja prevladujoči družbi do resnejših in trajnejših oblik, ki s svojimi značilnostmi sodijo med sodobne, v veliki meri individualizirane in vase usmerjene religijske oblike.

Ključne besede: satanizem, nova religijska gibanja, novodobništvo, kult nasprotovanja, samoreligija

UDK: 2-167.64:316.723

Contemporary Satanism: Between the Cult of Opposition and New Age Self-Religion

Abstract: The paper analyses contemporary Satanism as developed in the second half of the 20th century. Presenting the western esoteric tradition as the main source of contemporary Satanism, it continues by discussing the historical development of the Devil-Satan concept in western culture. The body of the paper analyses the genesis and main characteristics of contemporary Satanism,

¹ Dr. Aleš Črnič je izredni profesor na Fakulteti za družbene vede, Ljubljana. E-naslov: ales.crnich@fdv.uni-lj.si.

which takes different forms in western societies: from youthful counter-cultural opposition to the establishment to more serious and enduring spiritual institutions, which form a largely individualised, self-centred contemporary religion.

Key words: Satanism, new religious movements, New Age, cult of opposition, self-religion



Uvod

Konec 60. let 20. stoletja se v sodobni popularni kulturi pojavi motiv zlodeja. Najprej pride na velika platna film Rosemaryjin otrok (*Rosemary's Baby*, 1968), ki predstavi starodavno tematiko spolne združitve demonskega s človeškim, iz katere naj bi nastalo novo hibridno bitje, Antikrist. Pet let kasneje kinematografe napolni Izganjalec hudiča (*The Exorcist*), bržkone najbolj široko poznan film z demonsko tematiko, ki prikazuje eksorcizem obsedene najstnice. Oba filma izjemno popularizirata demonsko tematiko, ki postane odtlej redna tema filmov, pa tudi popularne glasbe, posebej roka in težkega metala.²

Množično promoviranje demonske tematike s popularno kulturo v veliki meri vpliva na razrast starodavne ideje o delovanju hudiča – Satana – v vsakdanjem življenju, ki s svojimi vplivi krepko preseže meje konservativnih krščanskih skupnosti. V 80. letih se v ZDA razširi strah pred domnevnim organiziranim delovanjem satanističnih skupin, ki naj bi se skrivoma infiltrirale v vse pore ameriške družbe, vse od otroških vrtcev do policije, sodišč in politike. Razplamti se prava protisatanistična panika, ki je vključevala vrsto

² O prisotnosti demonske tematike v sodobni popularni kulturi glej Partridge in Christianson, 2009 ter Mathews, 2009, 177–194.

različnih elementov, od trditev o škodljivih vplivih težkometalne glasbe in različnih domišljjskih iger z okultnimi vsebinami (kot je npr. *Dungeons and Dragons*), ki naj bi mlade napeljevale na samomore in umore ter bile vzrok za konkretne dogodke, kot so bila npr. vandaliziranja grobov in cerkva, iznakaženja živali, predvsem pa so se pojavljale lokalne govorice o ugrabitvah in obrednih zlorabah otrok ter celo njihovih umorih.³ Govorice, ki so se občasno pojavljale v različnih delih ZDA, so se v veliki meri osredotočale na domnevne zlorabe v otroških vrtcih in so kmalu prerasle v vseprisotno moralno paniko, med katero so satanističnih dejavnosti obdolževali na tisoče običajnih ljudi. A velika večina obdolženih je bila na sodnih procesih oproščena ali pa so tožilci umaknili obtožbe, pretežni del obsojenih pa so na ponovljenih procesih do sredine 90. razglasili za nedolžne. Leta 1994, ko se je protisatanistična gonja že skoraj popolnoma podela, so v vladni raziskavi po petih letih dela (in 750.000 dolarjih stroškov) ugotovili, da ni dokazov o satanističnih zarotah bodisi v ameriških vrtcih bodisi v javnih institucijah, kot so npr. policija, sodišča ipd.⁴ Izkazalo se je, da prevladujoča večina govoric in na njihovi podlagi nastala vseameriška moralna panika niso imele osnove v realnih dogodkih, vsesplošno prepričanje o obstoju množičnih, organiziranih satanističnih dejavnosti v ZDA skozi celotna osemdeseta leta pa je bilo očitno zmotno.

Kompleksne procese konstrukcije govoric o satanističnih zlorabah, ki so vodile do celovite protisatanistične moralne panike, je najceloviteje analiziral ameriški sociolog Jeffrey Victor.⁵ Vzroke za njen razmah je pripisal moralni krizi ameriške družbe zaradi velikih ekonomskih in političnih sprememb v ameriški družbi sredi 20. stoletja, žrtev katerih je bila predvsem tradicionalna organizacija dru-

³ Bromley, 1991, 41.

⁴ Nathan in Snedeker, 1995.

⁵ Victor, 1993.

žinskega življenja. Ko so bile prisiljene tudi matere majhnih otrok vstopiti na trg dela, se je prvič v ameriški zgodovini začel velik del socializacije otrok dogajati zunaj družine. To je sprožilo številne stiske in strahove, ki se izražajo na različne načine – eden izmed njih je tudi konstrukcija protisatanistične moralne panike, ki se v veliki meri osredotoči ravno na grožnje otrokom.

Da se rastoče družbene napetosti tistega časa začnejo kazati v protisatanistični paniki, v mnogočem omogoči rastoča prisotnost demonske tematike v ameriški kulturi. Ta porast je rezultat številnih dejavnikov – od promoviranja okultnih tem v sodobni množični, popularni kulturi, rasti različnih ezoteričnih verovanj, ki od konca 60. let dalje uspevajo razpršeno po zahodni družbi, do izrazitega porasta konservativnega krščanstva, ki v svoji milenaristični ideologiji poudarja hudičevo vlogo v moderni družbi. V 70. je cvetelo tudi protisektantsko gibanje, ki je uspešno promoviralo tezo o pranju možganov in sponzoriralo široko uporabo t. i. deprogramiranja.⁶ Ob prehodu v 80. leta se je protisektantsko gibanje vidno upehalo, zato se je z veseljem pridružilo protisatanistični gonji, ki jo je promoviralo z argumentom, da gre pač le še eno od deviantnih aktivnosti t. i. destruktivnih sekt.

K protisatanistični paniki je svoj delež prispeval tudi dejanski obstoj satanističnih skupin. Kljub svoji obrobnosti in majhnosti – v sredini in konec 80. let je edina zares širše znana satanistična skupina, Satanova cerkev, po kompetentnih ocenah štela med dva in pet tisoč člani⁷ – so rabile kot dokaz, da je satanizem dejanska

⁶ Sekte naj bi svoje pripadnike drugače kot legitimne religije pridobile proti njihovi volji, karizmatični guruji naj bi svojim mladim pripadnikom oprali možgane, zato jih je treba – tudi proti njihovi volji – osvoboditi, saj niso sposobni trezne presoje (za podrobnejši opis nastanka in razvoja znanstveno nikoli utemeljene teze o pranju možganov glej Melton, 2001, in Lesjak, 2001).

⁷ Melton, 1986; Lyons, 1988.

praksa in ne zgolj namišljena grožnja. Vidnost sicer obstranskih satanističnih skupin je bila seveda neprimerno večja od njihove številnosti.

V članku ne obravnavamo protisatanistične panike niti satanizma v popularni kulturi, temveč se osredotočamo ravno na te satanistične skupine, ki se pojavijo v drugi polovici 20. stoletja. Najprej predstavimo tradicijo zahodnega ezoterizma kot temeljni vir sodobnega satanizma, nato izvore in zgodovinski razvoj podobe zlodeja v zahodni kulturi, nato pa analiziramo pojav in temeljne značilnosti sodobnega religijskega satanizma.

Zahodni ezoterizem – zgodovinski vir sodobnega satanizma

Sodobni satanizem se razvije v drugi polovici 20. stoletja, izhaja pa iz večstoletne tradicije zahodnega *ezoterizma* in *okultizma*. Okultizem je nauk o pristnem spoznanju skrivnostnih, nedostopnih, nevidnih stvari. Pridevnik ezoterično so poznali že v antiki, pripisujejo ga Aristotelu, uporabljali pa so ga kot nasprotje pojmu eksoterično. Ta je označeval uradni svetovni nazor vladajoče ideologije in večine prebivalstva, pojem ezoterično pa alternativni, skriti svetovni nazor ozkih krogov duhovnih, a marginaliziranih elit, ki uradno čaščenje antičnih božanstev razumejo v simbolnem smislu, iščejo pa neposredno subjektivno izkustvo globljih duhovnih resnic, ki jih uradna božanstva predstavljajo. Vse od antike dalje naj bi se ohranjala takšna linija prikritega, globljega iskanja kozmičnih zakonov, ki se v stoletjih zahodne tradicije ohranja v okviru “različnih združenju, krožkov, šol ali lož in jih poznamo pod imeni hermetizem, kabala, alkimija, rožnokrižarstvo, prostozidarstvo itd.”⁸ Samostalnik ezoterizem naj bi se bil razvil šele sredi 19. stoletja in nekoliko izgubil strogo zamejenost na skrivnostne, težko

⁸ Ban, 2008, 79.

dostopne nauke, saj so ti v nekaterih časovnih obdobjih (kot npr. renesansa, ali pa sodobno novodobništvo) postali razmeroma dostopni tudi širšim krogom. Ne glede na to s tem pojmom označujemo alternativna duhovna iskanja, ki so primarno subjektivno in izkustveno naravnana.

Osrednji pojem ezoterizma je *gnosis* – pristno duhovno znanje, ki vodi do odrešitve, do njega pa je mogoče priti le z intenzivno notranjo izkušnjo.⁹ V tem smislu pojem lahko presega zgodovinski gnosticizem (pred krščanstvom in v samem zgodnjem krščanstvu), prav tako pa ne vključuje nujno dualizma: ostre delitve med “dobrim” duhom in “zlo” materijo. To pristno znanje je seveda dostopno samo z nekim predznanjem, zato je na voljo zgolj posvečencem, ki so dovolj duhovno razviti, da ga razumejo v njegovi kompleksnosti (saj v nasprotnem primeru lahko zaradi svojih pristnih moči škoduje tako njim kot drugim). Zato se tradicionalno prenaša po linijah kompetentnih učiteljev, ki pazljivo izberejo učence in jih postopoma vpeljejo v ezoterične prakse.

V zgodovini zahodnega ezoterizma,¹⁰ ki naj bi segala vse od antične Grčije in starodavnega Egipta do novodobniškega ezoterizma druge polovice 20. stoletja, sta posebno pomembni obdobje renesanse ter romantični in okultni ezoterizem poznega 18. in 19. stoletja.¹¹ Za klasični zahodni ezoterizem, ki se (na temelju starejših tokov) razvije v obdobju renesanse 15. in 16. stoletja, so značilni predvsem platonsko-hermetični vplivi (novoplatonizem in nauki egipčanskega maga Hermesa Trismegista), praktična okultna izročila magije, astro-

⁹ Gilbert v Partridge, 2004, 304–308.

¹⁰ Zahodni ezoterizem se razlikuje od vzhodnega ezoterizma (Indija, Kitajska), z njim pa označujemo tradicijo, ki se je razvijala v antičnih grškoro Rimskih in judovsko-krščanskih krogih starodavne in sodobne Evrope in Severne Amerike.

¹¹ Glej Ban, 2008, 80–81.

logije in alkimija¹² ter kabala.¹³ Romantični in okultni ezoterizem poznega 18. in 19. stoletja pa se razvije v kontekstu nastanka razsvetljenstva in posledičnega razvoja romantike, pomembni so predvsem delo Emanuela Swedenborga, azijski (predvsem indijski in kitajski) vplivi ter Teozofsko društvo (1875), ki si je zadalo ambiciozno nalogo sinteze ezoteričnih okulturnih znanj zahoda z ezoterično tradicijo Azije (to je v zahodnem ezoterizmu, ki je doslej črpal izključno iz ezoterične tradicije sredozemskega bazena, nekaj novega).

Le nekaj let za Teozofskim društvom so leta 1888 v Londonu ustanovili eno prvih in najbolj znanih ezoteričnih združenj, Hermetični red zlate zore, ki je promoviral astrologijo, hermetično kabalo, geomantijo, okultni tarot in alkimijo, v njem pa se je vseskozi čutil velik vpliv rožnokrižarske ideologije in tudi organizacije samega reda. Red je bil hierarhično organiziran po zgledu v tistem času precej priljubljenih prostozidarskih lož, uporabljali so tudi podobne iniciacijske obrede (edina večja razlika je bila v tem, da so v nasprotju s prostozidarji v svoje vrste sprejemali tudi ženske). Eden najbolj znanih članov je bil tudi Aleister Crowley (1875–1947), čigar vpliv

¹² Alkimija izvira vsaj že iz starodavnega Egipta, prakticirali so jo tudi v antični Grčiji, v Evropi pa se pojavi v 12. st. (z judovskimi prevodi arabskih prevodov starogrških kabalističnih tekstov). Prizadeva si za pridobitev kamna modrosti (zlata), popolne substance (s taljenjem in novim spajanjem kovin naj bi prišli do najzlahtnejše kovine, zlata). S tem obrtnim delom naj bi alkimisti iskali zlahtni del tudi v sebi – z izpopolnjevanjem narave tudi duhovno izpopolnjevanje človeka. Alkimistične ideje imajo velik vpliv na kasnejši okultizem in ezoterizem vse do novodobništva.

¹³ Judovsko mistično tradicijo kabale, ki naj bi se razvila nekje v prvih stoletjih našega štetja v Egiptu in Palestini, v Evropo prinesejo judje okoli 13. st. Najprej zaživi v Provansi, potem se razširi v Španijo in Italijo, kjer jo med renesančniki popularizira in razvije Pico della Mirandola, ki v kabali prepozna osnovne krščanske ideje – med drugim tudi idejo o svetosti oziroma božanskosti človeka, bistvo ezoterizma vse od renesanse do sodobnega novodobništva.

na razvoj sodobnega zahodnega okultizma, pa tudi specifično sodobnega satanizma, je ogromen.

Crowley je v začetku 20. stoletja široko promoviral še en okultni red, znameniti Ordo Templi Orientis (O. T. O.), red vzhodnega templja oz. red orientalskih templjarjev. Bržkone največji in najvplivnejši od vseh okultnih redov, ustanovljen takoj na začetku 20. stoletja znotraj nemške razmeroma močne okultistične scene – med 1902 in 1904 ga ustanovi Karl Kellner, kontroverzni Alistair Crowley pa kasneje postane veliki mojster britanske lože. Večina doktrine in prakse črpajo iz krščanske gnoze, pomembno je prakticiranje seksualne magije (deloma povezano z vplivi indijske tantre) in *thelem-ske* magije (telema), ki jo posebej razvije Crowley. Njihova gnostična maša se osredišča okoli čaščenja ženske. Splošno znan je Crowleyjev slavni imperativ: “Počni, kar želiš, to je celoten zakon!”

Na razvoj sodobnega satanizma je vplival tudi pojav t. i. novopoganstva (neopoganstva). V drugi polovici 20. stoletja se – najprej predvsem v Veliki Britaniji in takoj zatem v ZDA, kmalu pa tudi v drugih delih zahodnega sveta – pojavijo skupine, ki častijo naravo in se pri tem sklicujejo na različne predkrščanske tradicije, svojo dejavnost pa razumejo kot sodobno poganstvo¹⁴ ali novopoganstvo. Običajno s tem pojmom označujemo sodobne interpretacije in revitalizacije predkrščanskih religijskih in duhovnih idej ter praks, kot so npr. druidstvo, nordijski *asatru* (*heathenizem*), navdušenje nad keltsko duhovno zapuščino, sodobno čarovništvo, (novo)šamanizem, pa tudi slovansko staroverstvo (čeprav slovanski staroverci ne sprejemajo oznake (novo)poganstvo). Nekatere veje sodobnega

¹⁴ Beseda pogan izhaja iz latinske besede *pagus*, ki dobesedno pomeni vaško, ruralno. Zgodnji kristjani so jo uporabljali za označevanje predkrščanskih (nejudovskih) verovanj, skozi stoletja pa je ohranila pejorativno konotacijo, ki vse do danes vsaj z vidika prevladujoče krščanske kulture vključuje tudi neciviliziranost.

poganstva črpajo tudi iz starodavnih tradicij nezahodnega sveta, npr. severnoameriških indijancev, afriške jorube in santerije, starodavne egipčanske civilizacije, majevskih verstev, pa tudi tibetanskega budizma itd.¹⁵

Pomembne del novopoganstva je sodobno čarovništvo, znano kot vika (*wicca* – beseda je staroangleška različico sodobnejše *witchcraft* – čarovništvo, ki ima v krščanski kulturi že stoletja predvsem negativno konotacijo). Njegov najvplivnejši promotor je bil Gerald Gardner, nekdanji tudi sam iniciranec v O. T. O. (od tam je v sodobno čarovništvo prišel tudi razviden Crowleyjev vpliv). Kot uradnik britanskega imperija je celo kariero preživel v Aziji, kjer se je navdušil nad magijo, po upokojitvi in vrnitvi domov pa je pričel študirati tudi zahodni okultizem. Kmalu se je razglasil za iniciiranca v starodavno čarovništvo in pridobil prve privržence, ki jih je organiziral v majhne skupine (v angleščini *coven*), ki so vse do danes tipična organizacijska oblika vike in praviloma štejejo 12 članov (v nobenem primeru pa ne manj kot 4 štiri in ne več od 26). Leta 1954 je napisal knjigo *Čarovništvo danes* in v njej postavil temelje t. i. gardnerijske vike.¹⁶

Čeprav javnost (pod vplivom krščanske ideologije in prevladujočih cerkva) pogosto večino zgoraj opisanih idej in praks uvršča med satanizem, to ni točno. Novopogani, vikani, večina ezoterikov in okultistov se le izjemoma neposredno sklicuje na hudiča, Satana, in s tem v prevladujoči meri s krščanskim konceptom nima nobene neposredne zveze.

Podoba zlodeja v zahodni kulturi

Sodobne predstave o zlodeju, kot smo jim priča v zahodnem svetu, skoraj v popolnosti izvirajo iz krščanske tradicije, krščanske predstave o hudiču – Satanu pa imajo svoje korenine v judaizmu in zo-

¹⁵ Glej Črnič, 2011.

¹⁶ Chryssides, 1999, 337.

roastrizmu.¹⁷ V judaizmu Satan na začetku sploh ni posebno bitje, temveč vloga, ki jo Bog dodeli posameznim angelom. Kasneje je v Jobovi knjigi Satan predstavljen kot član nebeškega kraljestva, eden od božjih sinov. Bitje, ki pooseblja zlo, postane še le, ko Perzijci premagajo Babilonce in omogočijo vrnitev Judov v Palestino. Zoroastrizem, izrazito dualistična religija osvoboditeljev in novih zaveznikov, ima nekaj vpliva na judovsko religijo: judovski Satan opazno prevzame številne značilnosti negativnega pola zoroastrijskega dualizma, boga teme in podzemlja, ki so ga poznali pod imenom *Angra Mainju* oz. *Ahriman*. Od tukaj Judje prevzamejo idejo Satana kot zlega protipola vsemogočnega Boga, ki jo kasneje posvojijo tudi kristjani.

Kršćanstvo razvije bolj razdelano demonologijo, vanjo vključi številne t. i. poganke elemente, Satan pa dobi dosti pomembnejšo vlogo, kot je to v judaizmu. Zgodnje krščanstvo je poudarjalo apokaliptično pričakovanje skorajšnjega prihoda mesije – Jezusa, ki bo porazil Satana, kasneje pa sta se hudičevi vloga in podoba postopoma spreminjali. Krščanska demonologija se razvija skozi ves srednji vek, vse bolj se osredotoča na demonske obsedenosti in dotedanjemu evropskemu konceptu čarovništva doda nov element, tj. zavestno sodelovanje s hudičem. Ob prelomu v modernost to neslavno kulminira v čarovniških procesih, katerih idejna osnova je znameniti inkvizicijski priročnik *Malleus Maleficarum* (Kladivo čarovnic) iz leta 1486.

Razsvetljenstvo s primatom razuma ideje o demonih zavrača kot neracionalne religijske mitologije, zato pa naslednje pomembno obdobje za razvoj podobe o hudiču oz. Satanu prinese romantika. Takrat nekateri znameniti pesniki kot npr. William Blake (*Poroka nebes in pekla*), Percy Shelley (*Osvobojeni Prometej*), lord Byron ali kasneje Charles Baudelaire (*Rože zla*) pri svojem poudarjanju in

¹⁷ Glej Lewis, 2001, xii-xiii; Partridge in Christianson, 2009, 1-21.

promoviranju nekaterih v krščanstvu tradicionalno demoniziranih plati človeka bolj ali manj neposredno posegajo po simbolih in pripodobah krščanske imaginacije hudiča in s tem spreobračajo njegovo negativno podobo.¹⁸

Tako se v 19. stoletju začne proces apropiacije podobe zlega duha.¹⁹ Hudič oz. Lucifer oz. Satan se osvobodi ozkega krščanskega pojmovanja, v romantiki pridobi nekatere lastnosti Prometeja in Pana ter postane simbol čustvenega, mesenega individualizma, ki se upira strogi krščanski morali, pa tudi hladnemu znanstvenemu racionalizmu razsvetljenstva. Satan ni več (zgolj) personifikacija zla, temveč postane (tudi) estetizirani tragični heroj in paradigmatski upornik. Podobno pozitivno reinterpretiranje satanove podobe je malo kasneje vidno tudi v delih teozofinje Helene Blavatsky in že omenjenega okultista Aleistairja Crowleyja, vendar pa se ta še zmeraj ne osvobodi popolnoma krščanskega konteksta. Začetke tega je zaznati šele s pojavom nekaterih satanističnih skupin v 20. stoletju, ki zrasedo okoli radikalno kulturno reinterpretirane podobe Satana, ki v novi doktrini in praktičnem obredju pridobi popolnoma pozitivno konotacijo in služi posameznikovi osebni realizaciji. Ta nova eklektična podoba je v veliki meri nasprotje krščanski podobi hudiča (v tem smislu je satanizem kult nasprotovanja),²⁰ a je zares s krščanstvom povezana le na površini, v svojem strukturnem bistvu pa je, kot bomo razložili v nadaljevanju, detradicionalizirana. Zato se v drugi polovici 20. stoletja satanizem razvije v celovit, idiosinkratičen pojav, ki vsaj nekoliko presega krščanski kontekst.

¹⁸ Mathews, 2009, 25-28.

¹⁹ Petersen, 2009, 10-20.

²⁰ Partridge, 2004, 222.

Satanova cerkev in pojav sodobnega satanizma

Leta 1966 ustanovi v Kaliforniji Anton Szandor LaVey (1930–1997), znan tudi pod imenom črni papež,²¹ najbolj poznano in razvpito satanistično skupino, Satanovo cerkev (*Church of Satan*). Leta 1969 izda ključni tekst sodobnega satanizma, *Satansko biblijo* (*Satanic Bible*), tri leta kasneje pa še *Satanistično obredje* (*Satanic Rituals*). Temeljni element cerkvenega nauka so človekovi živalski nagoni, ki jih krščanstvo skozi celotno zgodovino zatira kot greh, Satanova cerkev pa propagira njihovo zadovoljevanje in celo čaščenje. Ker so krščanske cerkve že stoletja tako naperjene proti človekovi čutnosti, satanizem poudarja seksualnost. Medtem ko so v krščanski doktrini pohota, pretiran ponos (napuh) in grabežljivost predstavljene kot nekaj izrazito problematičnega (smrtni grehi), jih satanizem postavi za temeljne vrline. Tako gre v sodobnem satanizmu v veliki meri za nasprotovanje krščanstvu, po drugi stani pa – podobno kot pri novodobniški duhovnosti – za egocentrično samoreligijo (*self-religion*), ki se večinoma nanaša na nosilca religije samega in spodbuja tudi povsem egoistično zadovoljevanje posameznikovih ambicij in želja.²²

Satan, kot ga promovira Satanova cerkev, je drugačen od krščanskega hudiča – ne gre za posebljeno zlo, torej osebno bitje (z ro-

²¹ LaVey je s svojimi dotlej nevidenimi in za tiste čase brez dvoma ekscesnimi dejavnostmi (npr. prva satanistična poroka, pogreb, krst lastne hčerke, magični obredi, izvajani na golem ženskem telesu, ipd.) pritegnil precejšnjo medijsko pozornost. K njegovi širši prepoznavnosti je pripomoglo prijateljevanje s pop zvezdnikom Sammyjem Davisom ml. in zveza z ameriškim seksualnim simbolom 50. let, Jayne Mansfield – oba sta bila tudi člana Satanove cerkve. Očitno je bil zelo uspešen pri načrtnem ustvarjanju svoje javne podobe, ki jo je postopoma oblikoval skozi intervjuje in tudi v dveh biografijah, ki naj bi ju po nekaterih informacijah malodane narekoval – avtorja obeh biografij, *The Devil's Avenger in Secret Life of a Satanist*, sta bila LaVeyeva sodelavca (Lewis, 2009, 45, 46).

²² Glede novodobništva kot samoreligije glej Heelas, 1996; za satanizem kot samoreligijo pa Dyrendal, 2009.

govi, parklji in repom, ki prebiva v peklu), temveč za simbol vitalnosti in hedonizma, moči in energije. Jedro satanistične doktrine povzema znamenitih devet satanističnih izjav, zapisanih v Satanski bibliji, po katerih Satan predstavlja: 1. uživaštvo namesto vzdržnosti, 2. vitalno eksistenco namesto duhovnih sanjarjenj, 3. neomadeževano modrost namesto dvolične samoprevare, 4. prijaznost do tistih, ki si to zaslužijo, namesto zapravljanja ljubezni do nehvaležnežev, 5. maščevalnost namesto nastavljanja še drugega lica, 6. odgovornost do odgovornih namesto skrbi za dušne vampirje, 7. človeka kot eno izmed živali, včasih boljšo, včasih slabšo od tistih, ki hodijo po vseh štirih, in ki je zaradi svojega "božanskega duhovnega in intelektualnega razvoja" postala najbolj sprijena izmed vseh živali, 8. vse t. i. grehe, kajti vsi vodijo k fizični, mentalni in emocionalni gratifikaciji, 9. najboljšega prijatelja, kar jih je kdaj imela cerkev, saj jo je vsa ta leta ohranjal pri življenju.²³

LaVey je pri postavljanju temeljev za sodobni religijski satanizem črpal predvsem iz 1. tradicionalnih predstav o zlodeju, kakršne so se razvile v različnih mitologijah, 2. romantičnih predstav o Satanu kot plemenitem, prometejskem odrešeniku pred omejitvami tradicionalnih religij in sodobne družbe, 3. obredne magične tradicije, zlasti kakor jo je povzel in interpretiral Alistair Crowley, in 4. sodobne množične (popularne) kulture (knjig, filmov in glasbe), ki je pogosto fascinirana s tematiko hudiča oz. Satana.²⁴

Utemeljitelj sodobnega religijskega satanizma nove religije očitno ni utemeljeval v nadnaravnem, temveč se je skliceval na človeško naravo in utemeljitve iskal predvsem v sekularni (kvazi)znanih. "LaVeyeva različica satanizma je materialistična, darvinistična in ateistična, /.../ kljub dejstvu, da vsebuje tudi religijski, obredni

²³ Dostopno na <http://www.churchofsatan.com/Pages/NineStatements.html>, 14. 6. 2012.

²⁴ Lewis, 2001, xiii.

vidik, je bolj filozofska kot religijska. /.../ Prava dediščina satanizma izhaja iz selektivnega branja Machiavellija, Thomasa Malthusa, Herberta Spencerja, Fridericha Nietzscheja, Aliesterja Crowleyja in Ayn Rand”.²⁵ Magija in rituali so torej razumljeni bolj kot učinkovite tehnike spoznavanja in izražanja posameznikovega bistva, ne pa kot okulten instrument moči.

Okoli leta 1973 se začnejo pojavljati razkolniške skupine, med katerimi je sprva večina zelo kratkoživih. Leta 1975 pa Satanovo cerkev zapusti njen visoki svečenik Michael Aquino in z nekaj deset drugimi odpadniki ustanovi do danes drugo najbolj znano satanistično skupnost, Setov tempelj (*Temple of Set*).²⁶ Do razkola je prišlo zaradi nestrinjanja z LaVeyevim populističnim in pozornost zbujajočim načinom vodenja cerkve, pa tudi zaradi globljih teoloških razlik. V nasprotju z LaVeyevo neosebno, strogo simbolno koncepcijo Satana, ga novonastali tempelj razume kot boga – od tukaj tudi ime, ki se sklicuje na staroegipčanskega boga Seta, enega od predhodnikov in (možnih) virov judovsko-krščanskega zlodeja. A setovci svojega boga ne častijo na isti način kot kristjani, temveč ga razumejo – čeprav kot realno manifestacijo – predvsem kot simbol posameznikovega globokega samozavedanja in njegove notranje moči. Osnovni cilj čaščenja Seta je tako spoznati svoje lastno bistvo, svojo višjo duhovno zavest. Setov tempelj, ki bolj poudarja intelekt kot Satanov posebni dar človeštvu (simbolizirala naj bi ga kača v Genezi, satanisti ga poznajo kot “črni plamen”), je hierarhično organiziran in pozna (tipično ezoterično) šest stopenj iniciacij, pri čemer prevladujoča večina članov ostane na prvih dveh stopnjah.

Ustanovitev Setovega templja vsaj deloma vpliva na razpustitev lokalnih izpostav Satanove cerkve, ki po letu 1975 v praksi skoraj ni več aktivna, predvsem pa njeno članstvo upade po ustanoviteljevi

²⁵ Mathews, 2009, xvi.

²⁶ Glej Bromley in Ainsley, 1995.

smrti leta 1997 (in prerivanjem za njegovo nasledstvo med LaVeyevo zadnjo partnerico Blanche Barton in hčerko iz prejšnjega zakona Karlo LaVey). Ostaja pa njen vpliv na sodobni satanizem ključen predvsem s *Satansko biblijo*,²⁷ ki še zmeraj v prevladujoči meri določa podobo sicer organizacijsko razpršenega sodobnega satanizma (ta po razmahu svetovnega spleta v veliki meri živi v virtualnem svetu). Lewis²⁸ tako (rahlo presenečen) poroča, da ima večina v njegovo manjšo empirično raziskavo iz leta 2000 zajetih satanistov kljub dejstvu, da niso člani Satanove cerkve, LaVeyev humanistični pogled, ki zavrača obstoj vsakršnih duhovnih bitij, in tako tudi Satana razumejo predvsem kot simbol. Pri tem se večina med njimi tudi eksplicitno sklicuje na *Satansko biblijo*.

Sodobni satanizem med kultom nasprotovanja in samoreligijo

Pri številnih satanistih gre za mladostniški upor, ki se inspirira predvsem v gotski subkulturi, filmih in težkometalni glasbi. Redki med njimi presežejo zgolj deklarativno uporabo satanističnih simbolov (imidž) in provokativno vedenje ter verujejo v jasno oblikovan sistem idej in vrednot in prakticirajo koherenten obredni sistem. A reduciranje sodobnega satanizma zgolj na mladostniški fenomen, ki z osebno zrelostjo mine sam od sebe, bi bilo napačno.

²⁷ Satanska biblija naj bi nastala na pobudo urednika založbe Avon po izrazitem javnem zanimanju za demonsko, ki ga je sprožil film Rosmaryjin otrok. Izjemno učinkovit naslov dela, ki je nastalo kot zbirka starejših LaVeyevih besedil in v neki meri kot sestavljanka različnih tekstov drugih avtorjev (zagotovo so v njem deli Crowleyjeve predelave elizabetinskih magičnih izrekov z naslovom *Enochian Keys*, razvidni so tudi deli nekega obskurnega novozelandskega političnega traktata z začetka 20. stoletja z naslovom *Might is Right*) naj bi po pričanju LaVeyeve hčere Zeene nastal v zadnjem trenutku pod pritiskom založniškega roka (Lewis, 2009, 48, 49).

²⁸ Lewis, 2009, 52, 53.

Raziskava²⁹ razkriva, da je večina vanjo zajetih satanistov to res postala v najstniških letih, a mnogi med njimi nazorov niso bistveno spremenili s popolno odraslostjo in odselitvijo od staršev. Po lastnem poročanju naj bi se večina med njimi s satanizmom aktivno ukvarjala že dalj časa, v povprečju že 7 do 8 let.

Petersen³⁰ sodobni satanizem deli v tri idealne tipe:

1. Reaktivni paradigmsko konformni satanizem

Vseobsegajoča kategorija popularnega satanizma kot simbolnega upora in spreobrnjenega krščanstva. Reaktiven je v smislu nasprotovanja prevladujoči kulturi in hkrati paradigmsko konformen s krščansko kulturo, iz katere črpa idejo o zlem duhu. Običajno gre za eklektične oblike, ki so pogosto del oblikovanja mladostniške identitete in zato kratkotrajne narave.

2. Racionalistični satanizem

Ateistična, materialistična oblika satanizma, ki jo ponazarja La-Veyeva Satanova cerkev. Satan je simbol upora, individualnosti, obredje in satanistični simboli so metafore, ki rabijo pragmatični samorealizaciji.

3. Ezoterični satanizem

Bolj teistično orientiran (čeprav Satana ne časti kot boga, temveč si ga predvsem prizadeva razumeti), napaja se iz poganske in zahodne kot tudi vzhodne (budistične in hindujske) ezoterične tradicije. Obredje in organizacija ezoteričnih satanističnih skupin sta pogosto podobna drugim zahodnim ezoteričnim skupinam. Primer takšne skupine je Setov tempelj.

Pri tretjem idealnem tipu brez dvoma lahko govorimo o satanizmu kot sodobni obliki religije, po večini družboslovnih definicij

²⁹ Lewis, 2009, 51-57.

³⁰ Petersen, 2009, 6-10.

religije bi vanjo lahko prišteli tudi drugi tip.³¹ Tudi racionalistični satanizem ima vrsto značilnosti sodobne samoreligioznosti (*self-religiosity*), ki je značilna predvsem za novodobniško duhovnost: kot temeljni cilj poudarja posameznikovo samouresničenje, spoznanje njegove prave, avtentične narave; njegovega sebstva, notranjega, resničnega jaza, ki se skriva za socializiranim jazom.³² Zato satanizem tako kot novodobniško duhovnost strukturno določata predvsem individualizem in optimistična tusvetna orientiranost: v nasprotju s tradicionalnim religioznim poudarkom na onostranstvu se osredotoči predvsem na življenje *tukaj in zdaj* ter si prizadeva svet, v katerem to življenje poteka, izboljšati. V tem smislu lahko sodobni ezoterični in racionalistični satanizem uvrstimo med svetu pritrjujoča nova religijska gibanja (v nasprotju s tistimi, ki svet vračajo ali pa se mu prilagajajo).³³

Sodobni satanizem tako vsebuje tako pozitivno kot negativno plat: pozitivno pomeni njegova samoreligijska dimenzija, ki omo-

³¹ Po množičnem pojavu novih religijskih gibanj konec 60. let 20. stoletja, je med družboslovci glede pojmovanja religije prevladal inkluzivističen pristop, po katerem mednje uvrščamo skupine, ki "so se pojavile v današnji obliki po drugi svetovni vojni in so religijske v tem smislu, da ponujajo religijski ali filozofski svetovni nazor ali pa način za doseg kakšnega višjega cilja (npr. transcendentno znanje, duhovno razsvetljenje, samospoznanje ipd.). Termin tako uporabljamo za označevanje skupin, ki svojim članom nudijo dokončne odgovore na osnovna vprašanja (življenjski smisel, posameznikovo mesto v svetu ipd.)" (Barker, 1984, 145). O kompleksni problematiki definiranja religije glej Črnič, 2001.

³² Glej Heelas 1996: 18–38. Kljub očitnim podobnostim pa obstajajo tudi opazne razlike, najpomembnejša je verjetno v odnosu do posameznikovega ega: medtem ko novodobniška duhovnost v iskanju človekove prave (višje duhovne) narave posameznika svari pred njegovim (nižjim) egom, ga satanizem časti kot pot do pristnega samospoznanja – ega ne gre zati-rati, temveč mu ugoditi in ga razvajati (Dyrendal, 2009). Zato satanisti tudi višje od novodobnikov vrednotijo tusvetne uspehe.

³³ Wallis, 1998 (*world-affirming, world-renouncing in world-accommodating*).

goča posameznikovo samospoznavanje, samorealizacijo in opolno-močenje, negativno pa nasprotovanje in mestoma destruktiven odnos do zunanjih avtoritet in ustaljene tradicije. Predvsem to predstavlja krščanstvo, v katerem satanisti vidijo predvsem simbol totalitarnega, zatiralskega vrednotnega sistema. V tem smislu sodobnega satanizma ni mogoče razumeti ločeno od krščanske kulture in gre za kult nasprotovanja.³⁴ A hkrati je sodobni satanizem močno detradicionaliziran, na zelo podoben način, kot je detradicionalizirana novodobniška duhovnost:

“Novodobniške duhovnosti življenja so osredotočene na spoznavanje posameznikovega notranjega, pristnega življenja. Takšne duhovnosti so (čeprav do različnih stopenj) detradicionalizirane. /.../ Življenje je moč zares izkusiti le skozi posameznikovo lastno notranje življenje. Posameznik mora biti sposoben svoje življenje živeti, ga izražati, izkušati v njem inherentno vsebovano modrost. Tradicije z njihovimi nadjazi (*supra-self*), zunanje določenimi referenčnimi okviri in zapovedmi, igrajo pri tem le majhno vlogo ali pa še te ne.”³⁵

Kot tak tudi satanizem podpira sakralizacijo posameznika in (kljub svoji protikulturni razsežnosti) sekularne trende moderne družbe. Zato sodobnega religijskega satanizma ni mogoče razumeti preprosto kot spreobrnjeno krščanstvo, čeprav v zahodni kulturi podoba zla v prevladujoči meri izvira od tam.

Sklep

Sodobni satanizem je razpršen in decentraliziran pojav, v veliki meri – ne pa izključno – omejen na mladostniško populacijo, ki se v času odraščanja upira prevladujoči kulturi. Veliko satanističnih sku-

³⁴ Partridge, 2004, 222.

³⁵ Heelas, 2002, 362.

pin je kratkoživih, ne pa vse – nekatere se ponašajo z daljšo tradicijo, najpomembnejši sta gotovo Satanova cerkev in Setov tempelj.

Sodobni satanisti častijo človekovo živalsko plat, ki naj bi bila človekovo bistvo, le redki pa častijo neposredno Satana kot osebno bitje (kot to velja v tradicionalni krščanski demonologiji). Satan je kot arhetipski upornik proti uveljavljeni religiji in kulturi nasploh predvsem učinkovit simbol upora proti prevladujoči kulturi zatiranja ljudi, utelešenje moškega načela, gonilo evolucije. Medtem ko torej kristjanom Satan pomeni najvišje zlo, predstavlja sodobnim satanistom možnost največje svobode.³⁶ Ob tem pa propagirajo socialni darvinizem, po katerem pač najmočnejši preživi. Pri njihovih obrednih in siceršnjih dejavnostih prevladuje pragmatičen pristop, ki izhaja iz sekularnih, psiholoških razumevanj človeka.

Satanizem del pripadnikov razume in živi kot kult nasprotovanja prevladujoči kulturi, a velikemu delu sodobnih satanistov predstavlja celovit normativni sistem, po katerem uravnavajo svoje življenje, zato ga kot takšnega lahko štejemo med sodobne religijske prakse. Da se je sodobni satanizem v veliki meri osvobodil krščanskega konteksta, na neki način simbolno kaže tudi sprememba v satanistični ikonografiji, ki jo uporabljajo sodobni satanisti: poleg podobe rogatega demona je danes najpogostejši simbol (običajno v krog vpeta) peterokraka zvezda oz. pentagram (usmerjen proti tlom), ki je skoraj popolnoma nadomestil nekoč veliko pogostejši na glavo obrnjen križ.³⁷

V Sloveniji vidne prisotnosti organiziranih satanističnih dejavnosti ni zaznati. V začetku 90. let je bilo razmeroma kratek čas akti-

³⁶ Petersen (2009, 11), izhajajoč iz lingvistike in sklicujoč se na poststrukturalistične teorije diskurza (predvsem E. Laclaua), opozarja, da je satanizem v tem smislu plavajoči označevalec – ohlapen semantični kanon, ki ga lahko napolnijo različni pomeni.

³⁷ Petersen, 2009, 9.

vno satanistično društvo Indorg, vendar je težko pridobiti kakršne koli zanesljive informacije o njegovem delovanju. Tako je prisotnost sodobnega satanizma omejena na nekatere popkulturne elemente, povezane predvsem z ljubitelji težkometalne glasbe (precej aktivna in razvejena scena ima pri nas razmeroma dolgo in bogato tradicijo, živi skozi koncerte, festivale, ozko specializirane publikacije ipd.), kaže pa se izključno v uporabi ikonografije, ki se občasno v obliki grafita znajde tudi na kakšnem javnem prostoru. Iz tega bi lahko sklepali na občasno prisotnost reaktivnega paradigmatško konformnega satanizma, o racionalističnem ali ezoteričnem satanizmu pa na Slovenskem ni zaznavnih sledov.

Bibliografija

- BAN, T. (2008): *Novodobniška duhovnost. Od zgodovinskih izvorov do sodobne podobe*. Ljubljana, Založba FDV (Knjižna zbirka Kult).
- BROMLEY, D. G. (1991): "Satanism: The New Cult Scare", v: Richardson, J. T., J. Best in D. G. Bromley, ur., *The Satanism Scare*, New York, Aldine De Gruyter, 49-74.
- BROMLEY, D. G., AINSLEY, S. G. (1995): "Satanism and Satanic Churches: The Contemporary Incarnations", v T. Miller, ur., *America's Alternative Religions*, Albany, State University of New York, 401-409.
- CHRYSSIDES, G. D. (1999): *Exploring New Religions*. London in New York, Cassel.
- ČRNIČ, A. (2001): "Teorija in praksa definiranja religije", *Teorija in praksa*, 38, 6, 1004-1016.
- ČRNIČ, A. (2011): "Nove religije? A mislite krščanstvo? Sodobno poganstvo na Slovenskem", *Etnolog*, 21, 163-178.
- HEELAS, Paul (1996): *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.

- HEELAS, P. (2002): "The Spiritual Revolution. From Religion to Spirituality", v: Woodhead L. idr., ur., *Religions in the Modern World*, London in New York, Routledge, 357-379.
- DYRENDAL, A. (2009): "Darkness Within: Satanism as a Self-Religion", v: Petersen, J. A., ur., *Contemporary Religious Satanism*, Farnham, Ashgate, 59-74.
- LESJAK, G. (2001): "Fragment izvorne hipoteze o sektantskem pranju možganov", *Časopis za kritiko znanosti*, 29, 202-203, 123-139.
- LEWIS, J. R. (2001): *Satanism Today: An Encyclopedia of Religion, Folklore, and Popular Culture*. Santa Barbara, Denver in Oxford, ABC Clio.
- LEWIS, J. R. (2009): "Infernal Legitimacy", v: Petersen, J. A., ur., *Contemporary Religious Satanism*, Farnham, Ashgate, 41-58.
- LYONS, A. (1988): *Satan Wants You*, New York, Mysterious Books.
- MATHEWS, C. (2009): *Modern Satanism: Anatomy of a Radical Subculture*, Westport in London, Praeger.
- MELTON, G. J. (1986): "Satanism and the Church of Satan", v: Melton, G. J., ur., *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, New York, Garland Publishing.
- MELTON, G. J. (2001): "Pranje možganov in sekte: vzpon in padec neke teorije", *Teorija in praksa*, 38, 6, 1017-1036.
- NATHAN, D., M. SNEDEKER (1995): *Satan's Silence: Ritual Abuse and the Making of a Modern American Witch Hunt*, New York, Basic Books (Harper Colins).
- PARTRIDGE, C. (2004): *The Re-Enchantment of the West* (zv. 1), London, T & T Clark.
- PARTRIDGE, C., E. CHRISTIANSON, ur. (2009): *The Lure of the Dark Side: Satan and Western Demonology in Popular Culture*, London, Equinox.
- PETERSEN, J. A., ur. (2009): *Contemporary Religious Satanism*, Farnham: Ashgate.

VICTOR, J. S. (1993): *Satanic Panic. The Creation of a Contemporary Legend*, Chicago, Open Court.

WALLIS, R. (1998, 1984): "Three Types of New Religious Movements", v: Dawson, L. R., ur., *Cults in Context. Readings in the Study of New Religious Movements*, New Brunswick, London, Transaction Publishers, 39-72.

PRIPISOVANJE
POMENOV,
PRIPISOVANJE
IDENTITET

TADEJ PRAPROTNIK¹

Procesi osmišljanja sveta in konstrukcija identitete

Izveček: V članku predstavljamo problematiko upomenjanja stvari v vsakdanjem življenju in nekatera epistemološka in metodološka vprašanja na področju razumevanja in raziskovanja identitet. Izrednega pomena je proces podeljevanja pomenov v vsakdanjem življenju, tako za splošno zadovoljstvo kot tudi za razvoj medsebojnih odnosov. Pomemben vidik osmišljanja sveta se povezuje tudi z vprašanjem identitete, zaradi česar posamezniki stalno kategoriziramo sebe in druge v skupine in na podlagi tovrstnih podeljenih statusov vzpostavljamo odnose, ki izražajo značilnosti teh statusov. Tovrstne skupine in identitete niso naravne, ampak se časovno, geografsko in kulturno zelo spreminjajo. Predstavljamo tudi performativni značaj identitete, ki se vzpostavlja v samem govoru ali dejanjih posameznika. Pri proučevanju identitet je pomembno, da začnemo spremljati in opazovati govorčevo lastno razumevanje svoje identitete, opazovati tiste znake oz. indekse pripadnosti identiteti, ki se izkazujejo v njegovih pragmatičnih akcijah.

Ključne besede: identiteta, performativnost, jezik, proces osmišljanja, identiteta v interakciji

UDK: 81'1

¹ Dr. Tadej Praprotnik je predavatelj in raziskovalec na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. Kot predavatelj sodeluje tudi s Fakulteto za medije v Ljubljani, Fakulteto za humanistične študije v Kopru, DOBA Fakulteto za uporabne poslovne in družbene študije v Mariboru in Evropskim središčem v Mariboru. E-naslov: pratadej@gmail.com.

The Processes of Making Sense of the World and the Construction of Identity

Abstract: The article presents the issue of sense-making processes in everyday life, as well as some epistemological and methodological questions related to understanding and researching identities. Of special importance is the sense-making process as conducted by individuals, which leads both to their own well-being and to the development of interpersonal relationships. Since an important aspect of the sense-making processes is directly connected to identity, we individuals constantly seek to class ourselves and others in groups and to establish relationships, which reflect the characteristics of the statuses ascribed. These groups and identities are not natural but change through time, space and culture. Another issue addressed is the performative character of identity, established through an individual's speech or actions. In examining identities, it is important to follow and observe the speakers' own understanding of them, that is, to observe the signs, or indexes, of belonging to an identity as expressed through their pragmatic actions.

Key words: identity, performativity, language, sense-making process, identity in interaction



“Stvari same nimajo niti najmanjšega vpliva na dušo; tudi vstopa v dušo ne; tudi ne morejo duše ne obrniti ne ganiti. Obrača in giblje se duša sama; in kakor ocenjuje svojo vrednost, tako sodi stvari izven sebe.” (Dnevnik cesarja Marka Avrelija, Slovenska matica, 1997, str. 75.)

1. Uvod; O pomenih, ki niso dani vnaprej, o identitetah, ki si jih šele izpogajamo; identitete kot lastnosti dejanj, in ne lastnosti posameznikov

Za izhodišče razprave o identitetah in njihovih nestabilnih položajih smo izbrali misel slavnega rimskega cesarja, ki je v svojem dnevniku povzel svojo življenjsko filozofijo vsakdanjega življenja. Citirano misel smo vzeli kot solidno in plodno izhodišče razprave, v kateri bomo skušali pokazati na aktivni in "pogajalski" značaj posameznikove identitete, na proces, v katerem se posamezniki aktivno *orientirajo* k nekaterim vidikom lastne osebnosti. Predstavili bomo procese, skozi katere posamezniki namerno izpostavljajo posamezna "povrhnja oblačila" lastne identitete, za katere sodijo, da so ključna in najbolj pomenljiva/povedna.² Posamezniki se tudi aktivno umeščajo v partikularne življenjske stile. Pojasnili bomo tudi, kako posamezniki pripisujejo pomen in vrednost stvarjem in odnosom; na ta način se ne umeščajo v neko "predpisano", vnaprej določeno identiteto, temveč svoje identitete (tudi) soustvarjajo. To pomeni, da iz arzenala različnih identitet ne privzemajo kar vseh po vrsti (sploh pa ne zgolj tistih,

² V primeru "povrhnjih oblačil" se delno navezujemo tudi na Goffmanovo idejo o umetnosti ustvarjanja vtisov. Posamezniki se v vsakdanjem življenju srečujemo z različnimi situacijami, srečujemo različne ljudi, vstopamo v bolj in manj pričakovane situacije, bolj ali manj formalne odnose z drugimi posamezniki. Pri vseh teh soočenjih seveda ne kažemo venomer istega "obraza", temveč kažemo – odvisno od situacije – različne plasti lastne osebnosti. Izražamo različna povrhnja "oblačila". Različnim ljudem ali skupinam ljudi ponujamo različne verzije nas samih. Svojim družinskim članom ponudimo na vpogled določen del sebe, prijateljem morda nekaj drugega, popolnemu neznancu pa se bomo morda predstavili na povsem drugačen način. Naše lastno predstavljanje je odvisno tudi od tega, kaj drugi pričakujejo od nas. Ustvarjanje vtisov je torej zavesten ali nezaveden poskus nadzorovanja podob, ki si jih drugi ustvarjajo o nas (Praprotnik, 2010, 28).

ki jim jih drugi želijo “podtakniti”). Posamezniki ne sprejemajo povsem pohlevno določenih identitet, ampak tudi aktivno iščejo in opozarjajo na tiste identitete, ki se jim zdijo relevantne, in se torej orientirajo na tiste identitetne vidike, ki jih sami prepoznajo za “prave”.

Velike in klasične identitetne zgodbe, kot so biti ženska, moški, Slovenec, kristjan, so sicer še vedno tipične za nekatere posameznike, ki si želijo življenje v bolj ali manj fiksiranih položajih, a nikakor to niso ključne in najpomembnejše identitete, ki bi jih lahko ljudem vnaprej pripisali kot edino *relevantne* identitete. Pomembno je naslednje: identitete “oživijo” šele, če jih posamezniki prepoznajo za svoje.

Idejo lahko razširimo tudi na področje upravljanja v vsakdanjem življenju. V naši zahodni kulturi se je namreč uveljavil poststrukturalistični aksiom, po katerem je izrednega pomena, kako ljudje osmišljajo svet. Individualno osmišljanje sveta, aktivno prilagajanje sveta posameznikovim orientacijam (torej drugače kot nekoč, ko so se ljudje prilagajali svetu in pokorno sprejemali predpisane identitete), je postal nekakšen zdravorazumski pogled. Spremenjenega razumevanja vsakdanjega življenja ne zaznavamo le na področju sodobnega razumevanja identitet, ki se morajo vse bolj “prilegati” posamezniku (včasih so se posamezniki morali prilegati vnaprej predpisanim identitetam), temveč lahko spremembo paradigme oz. spremembo prepričanj zaznavamo tudi na drugih področjih. Prihaja do spremenjenega razumevanja poklicev, karier, ki niso več togo definirana delovna mesta, temveč poklic vse bolj povezujemo (identificiramo) z življenjskim slogom. Premik od starega k novemu razumevanju dela, zaposlitve, prostega časa, organizacije dela in drugih vsakdanjih elementov, ki hkrati napovedujejo tudi novo razumevanje vsakdanjega življenja, lahko prikažemo tudi v shematični obliki:

STARA PREPRIČANJA	NOVA PREPRIČANJA
Ljudje ustrezajo službam.	Službe ustrezajo ljudem.
Cilji so pogosto vsiljeni, sprejeti "od zgoraj navzdol".	Spodbujanje avtonomije in sodelovanje delavcev.
Poistoveti se s službo.	Identiteta (osebnost) presega službo.
Tekmuj.	Sodeluj.
Loči delo od prostega časa.	Delo in prosti čas sta pomešana.
Prizadevaj si za stabilnost.	Imej občutek za spremembe.
Pomembna je količina.	Pomembna je kakovost.
Vse je v ekonomskih motivih.	Ekonomski in "osebno navdahnjeni" motivi se dopolnjujejo.
Bistven je razum.	Razum in intuicija sta enakovredna.
Poudarek je na kratkoročnih rešitvah.	Za dolgoročno učinkovitost razvijmo harmonično delovno okolje.
Centraliziran proces dela.	Decentraliziran proces dela, kadar je to mogoče.

(Praprotnik, 2008, 52).

Povrnimo se k izhodiščni misli: V sodobnem svetu se vse bolj uveljavlja prepričanje, da je način, kako osmišljamo svoje izkušnje, dogodke in vsakdanje pojave, izjemnega pomena. Proces osmišljanja in proces pripisovanja osebno inspiriranega pomena vpliva na naše zadovoljstvo.³ Podobno velja za naše medsebojne odnose. Način, na katerega osmišljamo ljudi in kakšne pomene jim pripisujemo, so ključni dejavniki, ki vplivajo na razvoj naših medsebojnih odnosov in na naše doživljanje ljudi. Pomembno je torej, na kakšne načine interpretiramo svoje življenjske izkušnje, kakšne pomene jim pripisujemo.

Postmoderna družba promovira aktiven življenjski stil, po katerem smo aktivni kreatorji svojih podob, svojega dobrega počutja, ki je pravzaprav odsev naše interpretacije "istega stanja stvari"; dobra samopodoba vpliva na ugodno interpretacijo in konstrukcijo življenjskih izkušenj, slaba samopodoba pa bo isto stanje stvari pojasnjevala na bolj negativen način.

³ McKee, 2003, 34.

2. Kako poimenujemo “isto stanje stvari” in kakšne so zato posledice

Osredotočanje na prakse aktivnega osmišljanja življenjskih izkušenj je seveda izvrгла enormne količine priročnikov in drugih medijskih izdelkov, ki izpostavljajo proces posameznikovega aktivnega umeščanja v svet, njegovo odločilno vlogo za zdrav in usklajen način življenja, da se počuti “dobro”. Preklop od denarja k sreči temelji na stališču, da ni pomembno, kaj imamo, pomembno je, *kako osmislimo* tisto, kar imamo. Na tem mestu si lahko priključimo tudi misli ustanovitelja šole stoiške filozofije Epikteta, ki je v svojem delu *Umetnost življenja* zapisal: “Stvari same po sebi nas ne prizadenejo niti ovirajo. Prav tako ne drugi ljudje. Nekaj drugega pa je naše stališče o njih. Naš odnos in naši odzivi nam povzročajo težave.”⁴ Ključen za ugoden potek vsakdanjega življenja je način razmišljanja o “istem stanju stvari” in to, kako se počutimo v zvezi s tem stanjem. Način naše interpretacije ljudi, odnosov ali predmetov⁵ je pomemben za vrednost naših lastnih življenj. Način, kako interpretiramo lastne izkušnje, vpliva na naše življenje.

Osmišljanje in interpretiranje je pomembno tudi na področju medsebojnih odnosov. Isto stanje stvari lahko poimenujemo na zelo različne načine, to pa v končni fazi vpliva na naše delovanje. Alan ⁴ Epiktet, 2009, 32. Na tem mestu dodajmo še eno misel, ki je produktivna za našo razpravo o ključnem elementu vsakdanjega življenja, to pa je naravnost in orientiranost posameznikov k ljudem, stvarem ali dogodkom. Epiktet v istem delu na strani 52 zapiše naslednje: “Ljudje nimajo moči, da bi vas ranili. Četudi vas kdo zmerja, prizadene ali žali, vselej sami presoiate, ali je to, kar se dogaja, za vas žaljivo ali ne. Če vas kdo vznejevolji, ste jezni le zaradi svojega odziva. Zato se spomnite, da vas vselej, kadar imate občutek, da vas kdo izziva, izziva le vaša lastna presoja dogodka. Ne dopustite si, da bi vaša čustva razvnel zgoj videz.”

⁵ Na tem mestu bi lahko dodatno pojasnili zgoraj omenjeno misel z naslednjimi besedami: Ljudi, odnosov ali predmetov nimamo radi, zato, ker so lepi, *lepi* postanejo zato, ker jih imamo mi radi.

McKee navaja plastičen primer, kako skušajo različne politike izboljšati odnos do "istega stanja stvari". Versko gibanje lahko denimo poimenujemo s terminom *kult* (definirano kot gibanje, tuje "naši" kulturi - v besedi je zaradi kulturne oddaljenosti sugerirana implikacija nevarnosti in iracionalnosti) ali pa isto stanje stvari poimenujemo *nova religijska gibanja*. Zadnji termin ima bolj pogajalski in odprt opis. Osebe, ki usposabljaajo ameriške policiste, menijo, da je izjemnega pomena, kateri termin uporabljajo policijski uslužbenci. Če policijski uslužbenci uporabljajo "problematični" termin, ti uslužbenci pogosteje pričakujejo konflikt in se tudi pogosto zapletejo vanj.⁶ S tem primerom smo torej skušali opozoriti, da jezik na specifičen način strukturira svet oz. naše dožemanje sveta, o čemer je bilo na področju lingvistične teorije že precej zapisano. Poznana je Sapir-Whorfova hipoteza, po kateri jezik bistveno določa človekov svet, tako da je tudi sam spoznavani univerzum (okolje) strukturiran podobno kot jezik, torej pri vsakem jeziku različno. Hipoteza seveda ni sprejemljiva, vsekakor pa je ideja, da se jezik pojasnjuje v okviru preostalih človeških dejavnosti, postala in ostala pomembna ideja.⁷ Jezik torej ni nekakšna nevtralna refleksija oz. odsev sveta, v katerem živimo, ampak je (lahko) tudi aktivni soustvarjalec tega sveta. S tem ko uporabljamo jezik, projiciramo v svet naš občutek realnosti. Najdemo tudi primere, kako različni jeziki na različne načine kodirajo objekte in ideje. Najbolj znan primer različnega kodiranja realnosti je na področju barv. Angleški jezik ima npr. 11 osnovnih besed za barve: belo, črno, rdeče, zeleno, rumeno, modro, rjavo, vijolično, rožnato, oranžno in sivo. Nasprotno pa imajo govorniki nekaterih jezikov v goratem področju Nove Gvineje samo dva termina: temno in svetlo.⁸

⁶ McKee, 2003, 37-38.

⁷ Škiljan, 1994, 67.

⁸ Goddard, 2003.

Način, kako govorniki vzpostavljajo kategorije v jeziku, bolj kaže na to, kako in s kakšnim namenom uporabljajo jezik. Jezikovna uporaba torej izraža miselne preokupacije, ki prevladujejo v neki skupnosti. Lahko naštejemo primere: Inuiti imajo različne besede za sneg, nomadska arabska ljudstva imajo veliko besed za različne tipe kamel, avstralski staroselski (aboridžinski) jeziki pa imajo veliko besed za različne tipe jam v pesku. Specifičen življenjski slog in specifično vsakdanje življenje pomenita, da morajo skupine več pozornosti nameniti posebnim vidikom svojega okolja. Toda jeziki se ne razlikujejo samo v imenih, ki jih imajo za objekte, ampak se razlikujejo tudi po tem, kako organizirajo abstraktne ideje, kot so načini govorjenja o razmerjih ali govor o značilnostih, ki jih imajo ljudje ali predmeti.

Dodajmo še zelo pomembno misel Johna Fiskeja, ki govori o kulturni pogojenosti razumevanja besed in "istega stanja stvari": "Očitno je, da se besede kot označevalci spreminjajo od jezika do jezika. Vendar pa se je lahko ujeti v zmoto prepričanja, da so označenci univerzalni in da je prevod zgolj preprosta nadomestitev francoske besede z angleško besedo – 'pomen' je enak. Ni tako. Moja miselna predstava o volovskosti se zagotovo zelo razlikuje od ustrezne predstave indijskega kmeta, in četudi bi se naučil izgovarjati hindujski izraz (označevalca) za vola, me to ne bi še prav nič približalo Indijčevi predstavi o 'volovskosti'. Signifikacija vola je tako kulturno specifična kakor jezikovna oblika označevalca v vsakem jeziku."⁹ Na zelo različno razumevanje "istega stanja stvari" naletimo tudi v primeru komunikacije med posameznikoma iz istega kulturnega okolja; vsi, ki govorimo slovenski jezik, uporabljamo za specifično "stanje stvari" termin "ljubezen", vendar so predstave, torej signifikacija tega termina pomembno razlikuje od enega človeka do drugega: je to ščemenje v trebuhu, zavezanost odnosu, brez-

⁹ Fiske, 2005, 58.

pogojno sprejemanje partnerja ali kaj tretjega? Prav različno razumevanje "istega stanja stvari" vodi tudi do konfliktov in napetosti v partnerskih odnosih. Če so – sposodili si bomo izraz dr. Zorana Milivojeviča¹⁰ – "formule" pri partnerjih enake, zadeve delujejo, sicer prej ali slej sledi konflikt.

Ugotovimo lahko, da se jezikovne izbire spreminjajo. Termin "partner" je relativno nov fenomen, kar pomeni, da družbena klima vpliva tudi na jezikovne izbire. Nove družbene prakse in novi življenjski stili vplivajo na jezikovne izbire. Termin *partner* je vezan na družbeni pojav, ko se ljudje odločijo, da bodo živeli skupaj, ne bodo pa se poročili. Tako nastane nova jezikovna izbira, nov jezikovni termin, ki ima svoj pomen in svojo razlikovalno vrednost, ko ga sopostavimo ob termina *mož* ali *žena*. To tudi pomeni, da ljudje želijo poimenovati svoje življenjske situacije, svoj odnos do sočloveka. Vloga jezika pa je v tem, da legitimira posebno vedenje, poseben status, ki ga ima posameznik (ima partnerja). Nekoliko hudomušno bi lahko dodali, da nove jezikovne izbire, kot je "partner", lahko delno kažejo na spremenjen pogled na "rok trajanja" medsebojnih odnosov: mož in žena sta bila skupaj, dokler ju ne loči smrt, partnerja/-e pa lahko poljubno izbiramo, nadomeščamo.

Kako poimenujemo "isto stanje stvari" in katere jezikovne izbire torej uporabljamo v vsakdanjem življenju, je izjemno pomemben proces. Z drugačnim poimenovanjem lahko ustvarjamo tudi "drugačno stanje stvari". Z drugačnim poimenovanjem vzpostavljamo tudi zelo različne osebe, odnose, pomene. Za besede sicer – nekoliko paradoksalno – pogosto rečemo, da nič ne pomenijo, da pomenijo natanko tisto, kar sami pripišemo tem besedam. A že omenjeni primer "kulta" vsekakor napotuje tudi na drugačen sklep. Z izbiro besed še kako konstruiramo realnost, o kateri govorimo, s specifičnim poimenovanjem ali kategoriziranjem tudi "rojevamo" druga-

¹⁰ Dr. Zoran Milivojević v svoji aktualni knjigi *Formule ljubezni*.

čne posameznike.

Kot ugotavljata Berger in Luckmann v svojem delu *Družbena konstrukcija realnosti*, nam jezik zagotavlja možnost za stalno objektivizacijo našega razvitega izkustva, ker pa je zelo ekspanziven, dopušča objektivizacije različnih izkustev življenja. Jezik ta izkustva tudi tipizira tako, da jih s pomočjo splošnih kategorij povzamemo v izrazih, ki imajo pomen ne le za nas, temveč tudi za druge. S pomočjo jezika se lahko v vsakem trenutku aktualizira ves svet, saj jezik ni sposoben samo konstruiranja simbolov, ampak te simbole vključi kot objektivno realne elemente v vsakdanjem življenju. Simbolizem in simbolni jezik na ta način postaneta ključna konstituenta realnosti vsakdanjega življenja in zdravorazumskega razumevanja te realnosti.¹¹ Jezik fiksira svet, ki je na ta način mnogo stabilnejši in koherentnejši, saj se tako globoko usidra v našo zavest, da je razlika med realnim svetom in socialno konstruiranim svetom nenehno reducirana, tako da tisto, kar ljudje “vidimo”, pretendira, da postane tisto, kar ljudje lahko rečemo.¹²

Za konec poglavja bi navedli še en primer, ki kaže na nujnost ustreznega poimenovanja “istega stanja stvari”. Primer bo pokazal, kako z drugačnim (ustreznejšim) poimenovanjem tudi opozarjamo na neustrezne, nedemokratske, diskriminacijske, seksistične prakse, ki postanejo problematične šele takrat, ko jih poimenujemo z ustrezn(ejš)im terminom.

Oglejmo si naslov članka: *Zavračala ljubezen; Petindevetdesetletnik pred bolonjskim sodiščem toži ženo zaradi “neizpolnjevanja zakonskih dolžnosti”*.¹³

V konkretnem primeru je spolno nasilje oz. nekonsenzualna spolnost opredeljena kot “zavračanje ljubezni” in kot “neizpolnjevanje za-

¹¹ Berger, Luckmann, 1988, 44-46.

¹² Kress, Hodge, 1979, 5.

¹³ Prim. *Slovenske novice*, Ljubljana, april 1997, str. 6.

konskih dolžnosti". Novinarski diskurz je torej v tem primeru celotno paleto najrazličnejših pomenov, zlasti pa potencialno problematičnih praks in odnosov med spoloma zreduciral v ideološko obremenjeno besedo "ljubezen", s katero želi "pokriti" (in prikriti) problematično razumevanje medsebojnih odnosov. Naslov članka vzpostavlja logiko ene, lahko bi rekli "moške" resnice. Zelo pomembna pri vsem skupaj je tudi strategija "argumentacije", kjer "prevladujoči moški diskurz poskuša naturalizirati in ideološko opravičiti moško nasilje nad ženskami in odnose moči, ki podpirajo rabo sile v odnosih med spoloma". Problem nastopa že na ravni predstave, kaj pomenijo "zakonske dolžnosti", kaj pomeni termin "ljubezen", kateri tip signifikacije prevladuje v partikularni družbi. Ali medsebojni odnosi pomenijo "izkazovanje ljubezni", ali je spolnost način "izražanja ljubezni" do partnerja (in torej vedno "ustrezna" in primerna, ne glede na (ne)strinjanje obeh partnerjev) ... Pomembno je, katera definicija "ljubezni" prevladuje v družbi, saj se v skladu s sprejetimi definicijami in pričakovanji tudi presoja dopustnost oz. nedopustnost partikularnih dejanj.

Bodimo konkretni: obstajajo zgodovinsko pogojene spremembe glede razumevanja ljubezni, spolnosti in pričakovanih spolnih vlog. Družbene konvencije se, kot rečeno, sčasoma spreminjajo. V filmu *V vrtincu* glavni lik Rhett Butler dvigne Scarlett O'Hara kljub njenemu protestiranju in jo odnese po stopnicah v spalnico. V skladu s takratnimi predstavami in definicijami ustreznega moško-ženskega odnosa (državljanska vojna v ZDA v sredini 19. stoletja), bi njegovo vedenje interpretirali kot intenzivno strast. Moški so takrat lahko "spregledali" oz. preslišali ženske poskuse po zavrnitvi spolnosti, ker je bilo od moških pričakovano, da bodo agresivni v takih okoliščinah, prav tako so pričakovali, da bodo ženske protestirale. Drugačna interpretacija bi sledila le v primeru, če bi "isto stanje stvari" izvedel temnopolt moški – okrivili bi ga, da se je zagledal v "napačno" žensko (ker je bila bela), sicer pa takšnega vedenja ne bi interpretirali kot posilstvo.

Danes so precej drugačne interpretacije takih moško-ženskih odnosov, obstaja pa še vedno veliko spolnega nasilja. Spolno nasilje ne vključuje nujno fizičnega nasilja, temveč gre za to, da žrtev zaradi nezavesti, mentalne zaostalosti ali zastrupitve ni zmožna dati pristanka na spolni odnos. Kljub obsežni diskusiji v medijih glede spolnega nasilja in nadlegovanja, obstaja še vedno veliko zmede glede vprašanja, kaj je konsenzualna spolnost, ki jo sprejemata oba partnerja. Še vedno obstaja veliko spolne ideologije, zlasti pri moških, ki še vedno v sebi nosijo idejo, da ženski "ne" v resnici nikoli ne pomeni ne, kar je natanko predstava ljubezni iz sredine 19. stoletja. V kontekstu moderne družbe, povečane ženske ozaveščenosti in spremenjenih legalnih standardov Butlerjevo obnašanje vsekakor ne bi bilo definirano kot strast ali romantičnost, ampak kot nasilje. To kaže na to, kako sprememba v stališčih spremeni tudi razumevanje nekega vedenja, spremenjena stališča pomenijo tudi drugačno interpretacijo "istega stanja stvari". Danes bi bilo takšno vedenje, kjer ni pristanka obeh partnerjev, definirano kot posilstvo.¹⁴

Če se vrnemo v sedanjost, lahko ugotovimo, da je reprezentacija in razumevanje odnosov bistvenega pomena za vzpostavljanje pravičnega (kritičnega) odnosa do spolnega nasilja, saj "s poimenovanjem postane nevidno vidno, kot nesprejemljivo pa se opredeli, kar je bilo prej sprejemljivo. Kar je bilo prej videti naravno, postane nujno problematično."¹⁵

Rešitev problema je v marsičem odvisna od tega, da se tovrstna "spolna maškarada" zamenja z natančnimi definicijami spolnega nasilja, saj je "nasilje tako zelo seksualizirano, da se pogosto zamenjuje s spolnostjo".¹⁶ Opredeljevanje spolnega nasilja je v prvi vrsti odvisno tudi od konteksta, v katerega je umeščena oseba, ki izvaja

¹⁴ Karp; Yoels, 1993, 131-134.

¹⁵ Kelly, 1996, 99-100.

¹⁶ Prim. Zaviršek, 1996, 2.

nasilje, zato je vsako spolno nasilje definirano glede na umeščenost ženske in moškega v družbenem polju.

3. Kako izpostaviti osebno identiteto: oblačenje kot neverbalna komunikacija

Proces upomenjanja seveda zajema veliko vsakdanjih elementov, ne zgolj življenjskih izkušenj in medsebojnih odnosov. Marsikaj v našem vsakdanjem življenju ima status teksta, ki mu posamezniki aktivno pripišemo pomen. Semiotski model komuniciranja izpostavlja aktivno vlogo uporabnika. V semiotiki ima prejemnik ali bralec aktivnejšo vlogo. Semiotika načrtno uporablja izraz *bralca* (četudi gre za fotografijo ali sliko), ne pa *prejemnik*, ker zajema večjo stopnjo aktivnosti, poleg tega je branje nekaj, kar se naučimo; določeno je s kulturno izkušnjo bralca. Bralec pomaga ustvariti pomen teksta tako, da vanj vnese svoje izkušnje, odnose in čustva.¹⁷ Podobno tudi obleke niso le materialni objekti, temveč so oblika teksta. Obleke interpretiramo, osmišljamo tudi pomen in identiteto osebe, ki nosi obleko. Pogosto skušamo prebrati sporočila, ki nam jih je oseba z izbranim načinom oblačenja skušala posredovati, včasih pa tudi preberemo/interpretiramo obleko na "nepreferiran" način,¹⁸ de-

¹⁷ Fiske, 2005, 54.

¹⁸ V konverzacijski analizi in etnometodologiji, ki se ukvarjata s komunikacijo, obstajajo t. i. priležni pari komunikacije med osebo A in osebo B, denimo oseba A: Dober dan. Kako ste?; oseba B: Hvala, dobro, pa Vi? Preferirani odgovor je tisti, ki se ga predpostavlja kot zaželen način reakcije na izjavo osebe A. Preferiran način (reakcija) na pozdrav je odzdravljanje, preferiran način reakcije na vabilo je sprejetje vabila.

Za konverzacijo je zato značilna *preferenčna ureditev*. Za razne tipe izjav obstajajo zaželeni in nezaželeni odgovori (ne v smislu, da jih imamo osebno raje, temveč glede na veljavni, socialno dogovorjeni status, ki usmerja produkcijo in interpretacijo). Zaželeno je, da je prošnji ugodeno, zato poskuša govorec najprej odkriti, kakšne so možnosti za to – npr. s pripravljanim nizom vprašanja in odgovora. Podobno je zaželeni odgovor (angl.

nimo takrat, ko oseba skuša biti z izborom oblačil "seksi", mi pa njen poskus "biti seksi" interpretiramo kot neprepričljiv in jalov. Vsako obleko zlahka interpretiramo kot trendovsko/konservativno, ustrezno/neustrezno, drago/ceneno in tovrstna interpretacija obleke lahko pomembno vpliva na naš odnos do te osebe.¹⁹

Oblačenje in moda skratka tudi odsevata naše razumevanja družbenih odnosov, zato se lahko strinjamo z Malcolmom Barnardom,²⁰ ko pravi, da sta moda in oblačenje nemara najpomembnejša načina, na kakršna konstruiramo, doživljamo in razumemo odnose med ljudmi. Oblačila so zelo praktično sredstvo, s katerim nekaj sporočimo drugim ljudem. Ni treba govoriti in prepričevati ljudi o tem, kaj je naša identiteta, kaj smo, ampak vse to lahko izrazimo z obleko. Z obleko lahko na preprost način izrazimo svoje nasprotovanje družbi, izpostavimo razliko do soljudi ali pa sporočimo "sem pripadnik te in te skupine".

V načinu posameznikovega oblačenja lahko razberemo tudi to, kako ta človek vidi sebe oz. bi se želel videti in kakšno stališče ima do sprememb, ki se dogajajo v času in prostoru. Tradicionalno, nemodno lepšanje je *model časa kot kontinuitete* (torej ohranjanje *statusa quo*), moda pa je *model časa kot spremembe*. Kot primer Barnard navede princa Charlesa in valižansko princeso Diano. Princ se oblači nemodno in ga tudi fotografirajo v takšnih oblačilih,

preferred second) na vprašanje po informacijah informativna izjava. Več o tem v Verschueren, 2000.

¹⁹ McKee, 38-39. Ob tem lahko dodamo, da niso samo obleke tiste, ki naredijo osebo "seksi", temveč je pomemben tudi način uporabe obleke: kakšna oseba bo še tako vznemirljivo oblačilo morda nosila na zelo neprivačen način, tako da niti obleka niti celotna podoba osebe v tej obleki ne bo delovala seksi. Zato lahko pripomnimo, da niso obleke same na sebi seksi, ampak šele posameznikova/posamezničina seksi uporaba naredi osebo (in obleko) za seksi.

²⁰ Barnard, 2005, 12.

kar ustreza njegovi podobi tradicionalnega aristokrata in posestnika, v čigar interesu je, da ostanejo zadeve večinoma takšne, kakršne so. Princeza se je – nasprotno – oblačila po modi in jo takšno prikazujejo tudi fotografije, to pa se je tudi skladalo z njeno podobo vzpenjajoče se, mobilne, moderne, netradicionalne mlade ženske, v katere interesu je stvari spreminjati in jih izboljševati, npr. s pomočjo dobrodelnih dejavnosti. Vsekakor je s svojim oblačenjem in vsestranskim vedenjem pošiljala ljudem sporočila, na podlagi katerih je lahko princeza Diana postala “kraljica ženskih src”.²¹

3.1 Obleka kot sredstvo za izražanja identitete

Moda in oblačenje sta neverbalna tipa pošiljanja sporočil, saj ne ena niti druga ne uporabljata govornjene ali pisne besede. Moda in oblačenje nam rabita za pošiljanje sporočil o nas samih (našem počutju, stališčih, vrednotah, pripadnosti določeni skupini) drugim ljudem. S svojim oblačenjem posameznik sebe naredi za pripadnika določene skupine, s svojo obleko utemeljuje svojo identiteto (rokerja, reperja, skinheda). Ali kot zapiše Malcolm Barnard: “Če se npr. postavimo na stališče, ki obravnava komunikacijo kot družbeno interakcijo, s katero se posameznik utemelji kot član neke kulturne skupine [...], je razvidno, da lasje, pristrizeni tik ob glavi, nošnja verig, kratkih, širokih kavbojk Levis ali funkcionalnih hlač ter enobarvnih ali progastih, zapetih srajc znamke Ben Sherman in sijoče zloščenih škornjev Doctor Martens konstituirajo neko osebo kot obritoglavca iz poznih 60. let 20. stoletja. Ne gre za to, da je posameznik najprej obritoglavca in nato nosi vso to opravo, temveč ga njegova oprava utemeljuje kot obritoglavca. Družbena interakcija po obleki naredi posameznika za člana te skupine, ne pa obratno, da bi bil nekdo torej pripadnik te skupine in bi zatem vstopil v druž-

²¹ Barnard, 2005, 22-23.

beno interakcijo.”²² Skratka, družbena interakcija oz. komunikacija posameznika s soljudmi je mesto, kjer se rojeva identiteta posameznika. Identiteta ni vnaprej dana, ampak si jo posameznik v komunikaciji “izpogaja”, s svojimi besedami, obleko itd. Za ilustracijo še en citat iz njegove knjige: “[M]oda, obleka in oblačenje so načini, na kakršne ljudje komunicirajo, a ne le o zadevah, kot so občutki in razpoloženje, temveč tudi o vrednotah, upih in prepričanih družbene skupine, ki ji pripadajo. Moda, obleka in oblačenje so dejavni pri vzpostavljanju teh družbenih skupin in identitet posameznikov znotraj teh skupin in ne zgolj njihov odsev.”²³

3.2 Obleka kot sredstvo za vzpostavljanje ograj ali mostov

Kot pravi Malcolm Barnard, avtor odlične knjige *Moda kot sporazumevanje*, obstajajo zelo različna vrednotenja mode in oblačenja. Ponekod še vedno velja, da je človek, ki pozna modo ali se ravna po njej, zaradi tega muhast, plitek, puhloglav, pa tudi sicer so v mnogih vsakdanjih frazah moda, oblačila in tekstilni izdelki povezani s sleparstvom. Za temi mnenji se skriva stališče, da oblačilo izraža prevaro. Poznamo izrek, po katerem je neka oseba “žrtev mode”, s čimer ljudje skušajo povedati, da oseba porabi preveč časa ali pa denarja za modo. V ozadju izjave je tudi prepričanje, da moda ni zadeva, ki bi jo bilo smiselno previsoko ceniti in da ni posebno pomembna. V povezavi z modo in oblačenjem smo nenehno soočeni z nasprotujočimi si pogledi, saj po eni strani veljata moda in oblačenje za dejavnost, ki je zaželena in privlačna, ter zajemata mikavne in spoštovane poklice, hkrati pa veljata za neke vrste “pozerstvo”, za sleparstvo.²⁴

²² Barnard, 2005, 43-44.

²³ Barnard, 2005, 52.

²⁴ Barnard, 2005, 1-4.

Malcolm Barnard izpostavlja nekatere bistvene potrebe, ki vplivajo na (o)snovanje mode. Po eni strani obstaja *potreba po povezanosti*, po drugi strani pa tudi *potreba po osamitvi*; pri posameznikih obstaja želja, da bi bili del večje celote, družbe, prav tako pa želja, da bi bili ločeni od te večje celote in da bi jih drugi ljudje tako tudi dojemali. Barnard navaja misel G. Simmla, po kateri imajo ljudje potrebo, da so del večje družbene skupine, obenem pa ne tako vpeti v njo, da bi ostali brez svoje individualnosti. V ljudeh je skratka prisotna potreba, da so hkrati družbeni in posamezni, prav moda in oblačenje pa sta načina, s katerima lahko zadostimo temu vsestranskemu nizu želja in zahtev. Namen modnega oblačenja v zahodnih kapitalističnih družbah je v tem, da potrdi pripadnost različnim družbenim in kulturnim skupinam, obenem pa tudi uveljaviti svojo identiteto. Potreba po razlikovanju od vseh drugih pa je verjetno najmočnejša v okviru skupine, do katere čutiš najtesnejšo sorodnost. Malcolm Barnard nadalje povzema stališče Georga Simmla, da v družbah, kjer ena od teh sil ne obstaja, tudi mode ni. V družbah, kjer je "impulz po socializaciji" močnejše razvit kot "impulz po razločevanju", in ki jih Simmel imenuje "primitivne družbe", bo moda komajda navzoča ali pa je sploh ne bo. Šege primitivnih plemen so stalnejše, kakor so sile socializacije, ki spodbujajo posameznike, da se prilagodijo zahtevam družbe, močnejše. Nasprotno je glede spodbud po izražanju individualnosti. Teh skorajda ni, saj je individualnost podrejena vrednotam in prepričanjem širše družbe. Simmel pravi, da bo prav zato tudi razmeroma malo sprememb v tem, kar ljudje nosijo, ker je potreba po novih vtisih mnogo manj silovita. Zato tudi tisto, v kar se oblačijo pripadniki teh družb, ni moda, ampak bi bil zanjo ustrežnejši izraz lepšanje ali obleka. Barnard po drugi strani domneva, da je v t. i. modernih, kompleksnejših družbah, ki imajo številne ločene skupine, močnejše navzoča želja po izoblikovanju osebne posebnosti, kar zatem omogoča razvoj mode.

Obstaja tudi drugačen tip razlikovanja: ustaljeni in modni tip oblačenja. Barnard navaja misel, da se družbe zunaj vpliva zahodne civilizacije ne ravnaajo po modi, temveč nosijo ustaljeno obleko, ki je ustaljena v tem, da se ne spreminja v času in je tesno povezana z nekim prostorom. Zahodne družbe se po drugi strani ravnaajo po modi. Oblačijo se modno, kar pomeni tole: kar ljudje nosijo, lahko hkrati najdemo vsepovsod na območju zahodne civilizacije. Oblačila se glede na prostor (državo, regijo, celino) kaj dosti ne spreminjajo, saj bo vsak modi sledeči zahodnjak nosil bolj ali manj iste reči. Se pa moda naglo spreminja v času: obleko, ki jo ima na sebi modnim smernicam sledeči posameznik, bo kaj kmalu zamenjala drugačna moda.²⁵ Oblačila ljudje ne uporabljamo na poljuben način. Rabe in funkcije oblačil so po mnenju Barnarda družbene in kulturne, z njimi marsikaj "povemo". Avtor knjige navaja zanimivo metaforo M. Douglas, ki rabe dobrin skrči na dve osnovni obliki, na ograje in mostove. Z besedami Douglasove: "Dobrine so nevtralne, njihove rabe pa družbene; lahko nam služijo kot ograje ali kot mostovi." Tako lahko modne izdelke in oblačila pojmujejo kot ograjo, kadar zamejijo eno skupino od druge, zagotovijo, da ena identiteta ostane ločena od druge in drugačna od nje. Kadar pa imamo modne izdelke in oblačila za mostove, takrat omogočajo članom neke skupine, da imajo skupno identiteto, in omogočajo način ali kraj srečanja. Moda in oblačenje sta tako del procesa, v katerem družbene skupine ustanavljajo, ohranjajo in obnavljajo položaje moči, odnose nadrejenosti in podrejenosti.²⁶ Navedimo Barnardov primer Anglije iz 18. stoletja: "Dokler je bil potiskani bombaž drag, so ga srednji in višji razredi z veseljem nosili, da bi se s tem ločili od družbeno podrejenih sodobnikov; z veseljem so ga uporabljali, da so pokazali, kako se njihovo doživljanje in razumevanje sveta razlikuje od doži-

²⁵ Barnard, 2005, 15-18.

²⁶ Barnard, 2005, 54-56.

vljanja in razumevanja nižjih razredov. Ko se je potiskanemu bombažnemu suknu znižala cena, so nižji razredi ugotovili, da ga lahko uporabljajo za spodnašanje in spodkopavanje položaja prevlade, ki so ga uživali višji razredi; z nošnjo tega blaga so lahko oslabili razliko med razredi. In tako so bili višji razredi primorani poiskati nekaj drugega, s čimer so ponovno vzpostavili svojo različnost in označili svojo prevlado.”²⁷ Obleka ima lahko tudi pomembno funkcijo pri vzpostavljanju erotičnosti trenutka, situacije. In pri erotičnosti zadeva nikakor nujno ne pelje v smer “več je gole kože, bolj je oseba (situacija, scena) erotična”, ampak je “v igri” drugačna logika, ki jo je jedrnato opisal Roland Barthes – pri obleki je erotika stvar presledkov. Oblačila namreč hkrati razgaljajo in razkrivajo: “Koža, ki v presledkih poblisne med dvema kosoma obleke (hlačami in puloverjem), med dvema robovoma (pri srajci z razpetim ovratnikom, rokavicah in rokavu); ta poblisk zapeljuje oz. zapeljuje uprizoritev prikazovanja kot izginjanja.”²⁸

4. Kaj počnemo z identitetami?

V tem besedilu skušamo tudi predstaviti poskus aplikacije koncepta performativa pri vprašanju konstrukcije identitete. Za performativ kot govorno dejanje velja znana formula reči = storiti (angl. *say = do*). S tega vidika bomo naredili vzporednico z identitetami: posamezniki se z identitetami ne rodimo in tudi niso zapisane v naših genih, temveč svojo lastno identiteto aktivno soustvarjamo oz. se aktivno prepoznavamo v posamezni identiteti. Identiteto aktivno kažemo in konstruiramo v samih dejanjih. Verbalna in neverbalna dejanja, komunikacijske interakcije so mesto, kjer se poraja naša identiteta. Opozoriti tudi želimo na pomen samega prepoznavanja identitete kot tistega procesa, ki sploh šele omogoči, da po-

²⁷ Barnard, 2005, 57.

²⁸ Barnard, 2005, 240.

sameznik dobi identiteto. S samim prepoznanjem posamezniki postanejo to, za kar so se prepoznali, torej gre za posameznikovo "ustvarjanje" nove realnosti, ki postane aktualna šele skozi sam proces posameznikovega umeščanja oz. sidranja v to "realnost".

Pri razumevanju akcijskega in "performativnega" značaja identitete sta pravzaprav na delu dva medsebojno dopolnjujoča se procesa: kako vidimo/interpretiramo sami sebe in kako vidimo/interpretiramo druge osebe. Pomembno je torej, katerim skupinam in identitetam želimo pripadati in – morda še pomembnejše – komu *ne dopustimo*, da bi pripadal tem skupinam oz. identitetam.²⁹ Zadnja operacija, torej operacija vključevanja in izključevanja "ustreznih" posameznikov v "našo" skupino, kaže na nestabilen položaj identitete.³⁰ Če bi bila identiteta nekaj povsem "samoniklega" in "naravnega", potem se ne bi bilo treba posamezniku toliko truditi, da vzpostavi ali ohrani neko istovetnost, zlasti pa ne bi pri posameznikih zaznali tako strahovite potrebe po določanju obstrancev (*outsiderjev*), skratka tistih oseb, ki nikakor ne sodijo v *našo* skupino, ki nimajo naše identitete. Kot abstraktnega

²⁹ McKee, 2003, 40.

³⁰ Bistvenega pomena je tudi ugotovitev, da v vsakdanjem življenju ne živimo nekakšnih fiksnih identitet, ampak doživljamo – kar je tudi v skladu z logiko dinamičnega, kontinuiranega življenja – identifikacijo. A že sam pojem identifikacije sugerira, da v tem polju ne prevladuje neka esencialna, vnaprej dana vsebina, ki jo z našim rojstvom zgolj zbudimo "iz spanja", ampak da gre za neprestano redefiniranje samega subjekta, za njegovo neprestano umeščanje v neki identitetni kontekst, v neko "zgodbo" o "njegovi" identiteti. Da je identifikacija zgolj neprestano negotova, "težavna" in vselej malo neuspešna pot v oblikovanju identitete, kaže že sama mogočna ideološka "mašinerija", ki z vseh plati "opozarja" in vzpostavlja v posameznikih zavest o njihovi lastni identiteti. Zakaj je treba v oblikovanje identitete vložiti toliko energije? Sklep bi lahko bil naslednji: ravno zato, ker identiteta ni "vrojena", samonikla oz. na kakršen koli način esencialna entiteta, je brez "dela" ni mogoče vzpostaviti (Praprotnik, 1999, 153).

pojma se namreč identitete drži razlika, ki se je na videz možno rešiti z operacijo negacije, torej po znanem obrazcu $A = A$ in $A \neq B$, ki nesporno kaže na to, da so “neprimerni, nepravi” posamezniki nujni in celo “konstitutivni za vzpostavitev identitete.”³¹

Ko torej govorimo o pripustitvi v posamezne skupine, se nujno v problematiko vključijo označevanja in kategorizacije. Sebe in druge ljudi namreč hitro uvrščamo pod posamezne označbe, nalepke, ki jih razvija sodobna kultura in ki so skoraj vedno nekakšne binarne opozicije v slogu: moški : ženska, bel : črn, normalen : patološki, pravi : nepravi, heteroseksualen : homoseksualen. Za zadnjo distinkcijo je sploh zelo značilna njena zgodovinska in kulturna pogojenost.

Kategorije torej niso dane vnaprej, niso naravne enote, ampak se vzpostavljajo s samim izjavljanjem; ločevanje med naturo in kulturo je tipična človeška lastnost, tudi opredeljevanje mej med normalnim in patološkim vedenjem, ločevanje na “prave” in “neprave”, na “ustrezne” in “neustrezne” posameznike je tipično človeška dejavnost. Poimenovanje nekaj ljudi z nekakšno oznako takoj rodi tudi neko “zamišljeno skupnost”.³² Lahko bi rekli, da so takšne katego-

³¹ Če upoštevamo, da je za določitev identitete potreben nekdo, ki ni A, nam povsem simptomatično postane vprašljiv tudi sam A. Kajti slednji nima utemeljitve v ničemer izven sebe; sklicuje se na golo tautologijo. Toda ravno zato seveda konstruira tisti B (Praprotnik, 1999, 152-153).

³² *Zamišljene skupnosti* je sicer naslov zelo vplivne knjige Benedicta Andersona. Tu nam na pomoč lahko priskoči tudi Alain Badiou, ki glede nevarnosti določevanja identitete “za vsako ceno” pravi naslednje: “In končno, skupnost, kolektiv sta neimenljivo politike: vsak poskus ‘politično’ poimenovati skupnost pripelje do pogubnega Zla (kot je razvidno tako iz skrajnega zgloda nacizma kakor tudi iz reakcionarne rabe besede ‘Francozi’, katere ves namen je, da preganja ljudi, ki tu bivajo, z arbitrarno obdolžitvijo, da so ‘tujci’). Tisto, za kar nam gre, je splošno načelo: Zlo je takrat, to je, v pogojih resnice, v tem, da hočemo za vsako ceno izsiliti imenovanje neimenljivega. Prav v tem pa tudi je načelo katastrofe.” (Badiou, *Etika*, Analecta, Problemi 1/1996, letnik XXXIV, Ljubljana, 1996, str. 65.)

rizacije in poimenovanja performativna dejanja v čisti obliki, saj resnično same vzpostavljajo realnost, o kateri govorijo. Omenjeno misel je smotno nekoliko natančneje pojasniti. Medtem ko je tradicionalni sociološki pristop opredeljeval govor kot neko vrsto vira "skrite" realnosti, kot so vrednote, odnosi in verjetja³³, sodobne teorije poudarjajo, da je govor v veliki meri performativen, saj ne zrcali in orisuje neodvisne realnosti, ampak je funkcionalni element v samem socialnem procesu. Performativna "realnost" se vzpostavlja na način "samouresničujoče se prerokbe" oz. deluje kot iluzija. V svojem znanem konceptu "the self-fulfilling prophecy" Merton³⁴ poudarja, da se lahko napačno, a široko razširjeno verjetje v praksi potrdi, toda ne zato, ker je resnično, temveč zato, ker zadosti ljudi verjame (oz. se vede), (kot) da je to resnično. Ko je torej neka "realnost" vzpostavljena, je posamezniki ne dojemajo več kot realnost, ki je bila ustvarjena zgolj z nekimi besedami, ampak kot nekaj, kar je od nekdanj že prisotno. Bistvo performativne realnosti je zgoščeno opisala tudi Jelica Šumič Riha: "Ta 'zmerom že dana realnost,' na katero se performativ nanaša in ki jo je sam ustvaril, je zanazajski učinek samega performativa."³⁵

Lepota tovrstnih kategorizacij pa je v tem, da jih povsem nekritično posamezniki prepoznavajo in jih s tem "za nazaj" legitimirajo, podelijo jim status realnih kategorij, nekakšnih "naravnih" kategorij. Kategorije, "skupine", narodi postanejo to, na kar domnevno pretendirajo, šele takrat, ko jih (in če jih) posamezniki prepoznamo.³⁶

³³ Turner, 1974, 213.

³⁴ Merton, 1968.

³⁵ Šumič Riha, 1988, 22-23.

³⁶ V zvezi s tem inverznim procesom, s procesom konstruiranja "resnice" od posledice nazaj k vzroku, bi lahko omenili precej podoben primer vna-zajskega prepoznavanja, ki je, čeprav vzet iz precej oddaljenega problem-skega polja, lahko poučen primer vsakdanjega samoumevnega razumevanja dogodkov, ljudi ter človeških "stvari". Navajamo Marxov primer, ki prikazuje,

Vsaka iznajdba kategorije seveda takoj vključi tudi seznam "tipičnih" lastnosti pripadnikov te kategorije.

Kategorizacija pa je v končni fazi tudi diskurzivna osnova za diskriminacijo. Diskriminacija je praksa, ki zadeva individualne subjekte in omogoča neenake možnosti za zaposlitev, zaslužek, pozornost policije itd. In čeprav je običajno tako, da so posamezniki ali posameznice tisti, ki so podvrženi konkretni diskriminaciji, pa je utemeljevanje takih praks skoraj vedno dano v terminih neke predpostavljene skupine, v katero naj bi prizadeti posameznik sodil. To hkrati pomeni, da je stereotip, ki ga kultura konvencionalno pripne na skupino, apliciran tudi na posameznika. Stereotip je lahko izražen kot nekakšen niz "zdravorazumskih" predpostavk, ki jih kultura obsega, a jih redko izraža (na glas). Navedimo primer: *Ne moremo je zaposliti, saj je mlada poročena ženska, ki bo imela otroke*. V tem primeru oseba ni percipirana kot samostojna individualna oseba s svojimi izkušnjami, vrlinami, dokazanimi in preverjenimi sposobnostmi. Namesto tega se ji pripne nalepka, ki je značilna za mlade poročene ženske. Označi se s posebnostjo skupine, ki ji domnevno pripada; ne ocenjuje se ona, ampak se vrednoti kot pripadnica skupine. Skupine, kot so mlade poročene ženske ali imigranti, so imaginarni, socialno konstruirani koncepti. Termin skupina pa je instrument za izvajanje take diskriminacije. Imigranti naenkrat postanejo specialna in deviantna skupina samo zato, ker smo si izmislili besedo za to skupino. Ko govorimo o Slovencih, je podobna situacija, saj je edini namen tega izraza pogosto v tem, da posamezniki ali mediji obkladajo nekatere posameznike z nalepkami "tujci". Problematičnost se dobesedno rojeva skupaj s posameznimi kate-

kako proces "vselej že" omogoča vnazajske učinke refleksijskih oznak: "Take refleksijske opredelitve so sploh stvar zase. Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki, oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker je on kralj." Marx, 1961, 69.

gorizacijami, s samim poimenovanjem posamezne kategorije ljudi. Posamezniki s samim poimenovanjem/uvrščanjem v skupino/kategorijo pa lahko postanejo še isti hip predmet sumničenj.

Do 19. stoletja homoseksualci denimo niso obstajali. Seveda je obstajala spolnost med moškimi in spolnost med ženskami, a to jih ni naredilo za homoseksualce. Homoseksualci so se "rodili" šele takrat, ko so iznašli besedo zanje. In od takrat se jim pripisuje "problematičen, odklonski, nenaraven" značaj. Tovrstno poimenovanje lahko razumemo kot izrazito performativno dejanje, saj s samim poimenovanjem postane "vidno" in "problematično", kar je bilo prej nevidno in neproblematično. Besede imajo torej lahko tudi moč, in sicer v smislu, da izpostavijo "značilnosti", ki so bile dotlej nepomembne, sam akt poimenovanja torej vzpostavi novo kategorijo, s tem pa tudi značilnosti nove kategorije. Kot pravi McKee,³⁷ se nalepke, ki jih "apliciramo" nase in na soljudi – podobno kot drugi teksti – zelo razlikujejo od ene do druge kulture. Nobena nalepka in kategorizacija ne izraža preproste realnosti; nalepka ali kategorija šele vzpostavlja realnost, o kateri sama govori.

5. Kako si izbrati "pravo" identiteto in ali ta sploh obstaja?

V sodobni družbi je postavljen pod vprašaj tudi sam status nalepk (= identitet), ki smo jih posamezniki do nedavnega sprejemali kot nekaj samoumevnega. Takšni in drugačni priročniki za uspešnejše in srečnejše življenje nam nenehno dopovedujejo, da se je treba otresti klasičnih identitetnih vzorcev in prepričanj, da mora vsak posameznik na novo premisliti svojo identiteto, torej premisliti, kateri identitetni markerji v zadostni meri izražajo njegovo "pravo" življenjsko orientacijo. Postmodernistična filozofija nenehno opozarja na dejstvo, da so identitete prosto lebdeče entitete, ki jih lahko po-

³⁷ McKee, 2003, 41.

ljubno menjavamo, z njimi trgujemo, zlasti pa lahko sami določamo ustrežajoče nam identitete. Kot smo že zapisali: niso identitete to, kar usmerja naša življenja in čemur bi se morali posamezniki "prilegati", temveč posamezniki sami določajo, katere identitete bodo prepoznali za relevantne.

Identiteta je – tako vsaj ugotavljajo številni raziskovalci – izjemnega pomena za mentalno zdravje. Ob tem je tudi težko prezreti tradicionalne ugotovitve, po katerih sta manko medsebojne socialne primerjave med posamezniki in pomanjkanje pripadnosti skupini ključna dejavnika za ogrožanje mentalnega zdravja posameznikov. Skratka; po eni strani so navzoča močna gibanja, ki propagirajo posameznikovo osvobojenost od najrazličnejših identitetnih spon, po drugi strani pa so navzoča tudi stališča, po katerih je "sidranje" v identiteti in nekolikšna mera pripadnosti skupini nujna za zadovoljivo vsakdanje življenje. Posameznik je težko prosto lebdeč. Trditev lahko postavimo še ambicioznejše: ali si sploh želi biti prosto lebdeč? Vsakdanja potrošniška družba in izjemen izbor različnih življenjskih usmeritev po našem mnenju odlično ponazarja zgolj deklarirano, ne pa resnično "osvobojenost" od vnaprej predpisanih identitet. Klasične trde identitetne konstrukte posamezniki v veliki meri zavračajo, a jih obenem aktivno nadomeščajo prav z bujnim produciranjem novih "življenjskih stilov", praktičnih filozofij, z umeščanjem v različna nova religijska gibanja. Nekoč je bila identiteta nedvoumni in dokončni družbeni "proizvod". Vprašanje "Kdo sem?" je imelo spričo ustaljenega družbenega reda zelo majhno vlogo. Kot ugotavlja Charles Taylor, nekoč ljudje niso govorili o "identiteti", pa ne zato, ker je ne bi imeli (kar mi imenujemo tako), ali zato, ker te niso bile odvisne od prepoznavanja, ampak zlasti zato, ker je bila ta preveč neproblematična, da bi jo sploh tematizirali kot tako.³⁸ Danes je vprašanje "Kdo sem?" nadvse aktualno, izhod iz tovrstne

³⁸ Taylor, 1994, 34 v Praprotnik, 1999, 31.

zadrege pa se ponuja s pomočjo deklarirano svobodno izbranih življenjskih stilov, ki so v pretežni meri vselej že uokvirjeni v posamezne paradigme.

V sodobni družbi je prepoznavanje skupinske identitete, ki bi ji posameznik lahko (domnevno) pripadal, vitalnega pomena za mentalno zdravje. Alan McKee ugotavlja, da so občutki "izolacije", anonimnosti in manka socialne integracije pomembni dejavniki samomorilnosti pri mladih ljudeh. Kako torej osmišljamo svoje bivanje, svoje identitete, kakšne pomene pripisujemo tudi povsem banalnim aktivnostim, niso abstraktne filozofske tematike, temveč imajo zelo realne učinke.³⁹ Naša aktivna konstrukcija pomenov, ki jih pripisujemo stvarem, ljudem ali dejanjem, določa tudi naše počutje, naš bolj ali manj optimistični pogled na svet. Morda bo koristno, če si zopet pomagamo z nekaj mislimi Marka Avrelija:

"Če ti kaka stvar vnanjega sveta povzroča muko, ni ta stvar vzrok tvojemu nemiru, temveč tvoja sodba o njej. A na tebi je, da lahko svojo sodbo vsak čas v kraj deneš. Če pa te trpinči tvoje osebno razpoloženje, kdo ti brani popraviti tvoje nazore?" (Mark Avrelij, 1997, 112.)

"Ne vznemirjajo nas dejanja ljudi – saj delajo, kakor jim vелеva njihova razumska sila –, temveč naše domneve. Opusti torej le-te in ne sodi, kot da je kaka reč ne vem kaj hudega, pa bo jeza tudi šla." (Mark Avrelij, 1997, 144.)

Zgornje misli lahko prikažemo tudi v nekoliko drugačni perspektivi in zapišemo naslednje: Ljudi, odnosov, predmetov, dogodkov nimamo radi zato, ker so tako lepi, prijetni, enkratni, izjemni. Taki postanejo zato, ker jih imamo mi radi, ker jim mi pripišemo pomen lepega, prijetnega, enkratnega, izjemnega. "Isto stanje stvari" lahko – kot smo že zapisali – interpretiramo na zelo različne načine. In če

³⁹ McKee, 2003, 42.

se navežemo še na lingvistiko, lahko poudarimo, da tudi besede same na sebi (konec koncev) nič ne pomenijo. Poleg tega, da imajo slovnični pomen, so besede vedno prevlečene še z dodatno konkretno življenjsko izkušnjo, s pomočjo katere interpretiramo besede. "V resnici nikoli ne izgovarjamo besede in ne slišimo besede, ampak slišimo resnico ali laž, dobro ali zlo, pomembno ali nepomembno, prijetno ali neprijetno. Beseda je vedno zapolnjena z ideološko ali življenjsko vsebino in pomenom."⁴⁰

Podobno kot pri pravkar omenjenih procesih počnemo tudi z identitetami, ki so – odkar smo "rešeni" tradicionalnih identitet – vselej predmet trgovanja. Po eni strani si posamezniki prizadevamo, da si lastimo izbrane identitete, po drugi strani pa identitetne kategorije uporabljamo tudi kot nekakšne vodnike pri naših odnosih s soljudmi. Zlasti zahodne kulture so vključene v nenehen proces kreiranja "nas" in "njih", v natančno opisovanje pripadnikov "naše" skupine in sočasno izločevanja posameznikov, ki niso "kot mi". Težimo celo k temu, da interpretiramo identično obnašanja pripadnikov "naše" in "njihove" skupine na bistveno drugačen način. Isto stanje stvari, denimo brutalen vojaški spopad s civilnimi žrtvami, se potem opisuje z različnimi pojmi in s tem mehča ali krepi pomembnost samega dejanja: pokol se tako lahko opredeli tudi kot "kolateralna škoda" vojne.⁴¹

6. Katere identitete torej proučevati?

Doslej smo obširno pojasnili "pogajalski" in "nikoli končani" status identitet. Tovrstno zavedanje o nikoli zares doseženi identiteti, h kateri stremimo, moramo imeti vklopljeno tudi v primeru, če se lotimo konkretnega proučevanja oz. analiziranja posameznikove identitete.

⁴⁰ Bahtin, 1980, 77, v Praprotnik, 1999, 52.

⁴¹ McKee, 2003, 43.

Skušajmo kar takoj odgovoriti na vprašanje, zastavljeno v naslovu poglavja. Katere identitete so raziskovalno relevantne? Pri analiziranju posameznikove pripadnosti neki identiteti se nikakor ne smemo zadovoljiti s stališčem, da imajo ljudje pasivno, vnaprej določeno (= predpisano) oz. latentno identiteto, ki nato povzroča "občutke" ali dejanja, temveč moramo identiteto razumeti na identifikacijski in "pogajalski" način: ljudje težijo k neki identiteti ali pa jo (aktivno) zavračajo.⁴² Pri analizi posameznikove identitete zato ne smemo izhajati iz apriornih stališč, torej domnevati, da ima posameznik te ali one identitete. Prav tako ni smotrno, če pričnemo analizo z vnaprejšnjim "tradicionalnim" seznamom identitet,⁴³ ki jih želimo nato v tekstu ali govoru posameznika odkriti. Posamezniki sprejemajo in po drugi strani zavračajo posamezne identitete na različne in zelo nepredvidljive načine. Seveda ljudje iščejo pomoč in oporo tudi v bolj tradicionalnih in klasičnih identitetah, kot je denimo nacionalna, religiozna, spolna identiteta. Včasih oporo ali izgovor iščejo celo v seksističnih identitetah, kot je npr. namerno vzpostavljena distinkcija med 'gospodična' in 'gospa' ali pa distinkcija med 'dekle' in 'poročena ženska', denimo v primeru, ko želi oseba sama izpostaviti svoj status nevezane osebe, če torej skuša opozoriti na lastno "dostopnost".

Raziskovalci ugotavljajo, da lahko participante v interakcijskem govoru relativno natančno kategoriziramo v številne socialne identitete, tudi v tiste, ki se navezujejo na starost, raso, spol, religijo, socialni razred, poklic, družinska razmerja, geografske regije, institucionalne okoliščine, izobrazbo, in jih lahko opredelimo tudi glede na interakcijske aktivnosti, v katerih so udeleženi. Konverzacijska analiza (angl. *conversation analysis*) se omejuje na endogene

⁴² Antaki, Widdicombe, 1998, 2.

⁴³ S terminom "tradicionalno" razumemo klasične identitete, kot so nacionalna, spolna, religiozna, razredna identiteta.

orientacije participantov, kot so izražene v njihovih interakcijah. Konverzacijska analiza opisuje, kako sami participanti ustvarjajo socialne identitete, ki so relevantne znotraj njihovih interakcij.⁴⁴ Raziskovalca David Greatbatch in Robert Dingwall sta se v članku "Talk and Identity in Divorce Mediation" odločila uporabiti oba pristopa, da prikažeta, kako se diskurzivne identitete, ki jih aktivno ustvarjajo participanti, lahko vsak trenutek spreminjajo, ob tem pa pokažeta še, da te identitete lahko omogočijo, da postanejo skozi govor dobro vidne tudi večje socialne identitete. V prispevku sta pokazala, kako se tako diskurzivne identitete (govorec, naslovljenec, obtoženec, nagovorjena oseba, nenagovorjena oseba) kot večje socialne identitete lahko v govoru vzpostavijo za relevantne. Analizirala sta situacijo sestanka v procesu ločitvene mediacije. Pri tem ilustrirata, da lahko participanti vključujejo tudi multiple identitete, in to celo simultano, in da se te identitete lahko spremenijo celo znotraj produkcije enega samega konverzacijskega koraka (angl. *conversation turn*). Najprej pokažeta, kako so diskurzivne identitete platforma za večje socialne identitete, nato pa, kako so druge makroidentitete vključene z osredotočenostjo na topiko pogovora. Podobno ugotavlja Derek Edwards,⁴⁵ ki v konkretnem primeru zakonske terapije ugotavlja, kako pari v svetovalnici strateško uporabljajo označitve, s čimer skušajo pozicionirati sebe in druge ljudi. Ljubimkanje denimo poimenujejo s terminom poletni flirt, osebo, s katero so imeli razmerje, pa poimenujejo s terminom deklet, ne pa ženska, kar "znižuje" status osebe, pa tudi pomen samega zunajzakonskega razmerja. Poimenovanja se strateško uporabljajo tudi v primeru, ko denimo mož ženi očita njene nočne izhode s prijatelji, ki jih sam poimenuje s terminom "dekleta". Žena po drugi strani izpostavi, da je šlo za nočne izhode s *poročenimi* ženskami, s

⁴⁴ Greatbatch, Dingwall, 1998, 121.

⁴⁵ Edwards, 1998, 26-30.

čimer skuša izpostaviti njihov status in njihovo odgovornost, pa tudi opozoriti na to, kaj se je dogajalo na teh nočnih izhodih; da so ženske govorile o vsakdanjih stvareh, denimo o otrocih, da skratka ni šlo za “problematično” obnašanje oz. da so “izvajale” tip dejavnosti, ki je ustrezen statusu/kategoriji poročenih žensk.

Vsekakor drži, da posamezniki “strateško” uporabljajo identiteto; kadar jim prinaša bonitete/odobravanje/socialno glorifikacijo, bodo izpostavljali tudi pripadnost identitetam, ki so jih še pred nekaj trenutki morda zavračali.⁴⁶ Tovrstne identitete vsekakor zah-

⁴⁶ Včasih posamezniki strateško uporabljamo/posredujemo informacije o starosti, s čimer (nehote) reproduciramo tudi (starostne) stereotipe, ki so osnova za *ageizem*, to je za diskriminacijo (neenako obravnavanje oseb) na podlagi (kronološke) starosti.

PRIMER: Še vedno imam zelo natrpan urnik in hiter življenjski ritem, čeprav imam 83 let.

- Gre torej za povezavo dveh argumentacijsko nasprotno usmerjenih stavkov, kar – sintaktično gledano – izraža veznik *čeprav*.
- V tem primeru nam govorec govori nekaj pozitivnega o sebi. Čeprav imeti natrpan urnik ni nič posebnega za mnogo ljudi, pa v povezavi z razkrivanjem informacije o starosti (83 let) izpostavi stereotip o klasičnem ugašanju aktivnosti na stara leta. Svojo aktivnost oseba tako naredi za občudovanja vredno. Ta tip razkrivanja je disjunktivna izjava, saj je tipično pričakovanje o 83-letnici v opoziciji (disjunkciji) z njenim obnašanjem. Rezultat je krepitev lastne integritete – konkretna oseba se še vedno dobro upira staranju.

Te funkcije ohranjanja integritete na ravni razkrivanja starosti so zanimive iz več razlogov: prvič, te funkcije razkrivajo, da je starost pravzaprav nekakšen vir, ki ga lahko uporabimo na vsaki točki konverzacije, da zaščitimo/okrepimo integriteto. Starost se ne razkriva zelo pogosto, ampak se razkriva na “strateški” način – takrat ko je to potrebno ali ugodno za posameznika. Drugič, funkcije razkrivanja starosti (kot pojasnjevanje slabega splošnega počutja ali kot varovanje integritete) ležijo na isti domnevi o procesih staranja. Obe **strategiji sta zasnovani na poslušalčevem razumevanju in verjetju v normativno povezanost med starostjo in zdravjem**. Če naslovnik takšnih izjav ne bi verjel v povezanost med starostjo in

tevajo našo pozornost. Še enkrat pa moramo opozoriti, da identitete zahtevajo našo pozornost, če jih omenjajo ali gradijo sami posamezniki, če jim torej posamezniki pripišejo pomembnost, če se aktivno orientirajo k partikularnim identitetam. Še posebno moramo biti pozorni v primeru, ko posamezniki aktivno izpostavljajo identitetne markerje v interakciji, tudi če teh identitetnih podatkov ni nihče eksplicitno zahteval od njih oz. niso nujni za razumevanje interakcije.

Identitetam torej ne moremo pripisovati pomembnosti kar samim na sebi in jih tudi ne smemo razumeti dobesedno. Katere identitete torej zaslužijo našo pozornost? Vsekakor tiste, h katerim se v svojem govoru ali z neverbalno komunikacijo orientirajo sami posamezniki, torej tiste identitete, ki jih za relevantne prepoznavajo posamezniki sami, tudi če niso na našem raziskovalnem "seznamu" identitet.⁴⁷

6.1 Identitete v govoru

Raziskovalci, ki proučujejo konverzacijsko analizo, med drugim skušajo ugotoviti, kako se realizirajo v govoru tudi partikularne identitete, in pojasniti, kako je identiteta nekaj, kar je uporabljeno v govoru. Identiteta predstavlja segment rutin vsakdanjega življenja, posamezniki pa jo predstavljamo v neposredni konverzaciji. Te raziskave se navdihujejo v splošnem etnometodološkem duhu, ki razume socialno življenje kot nekakšno delo, ki ga izvajajo ljudje. Znana je ugotovitev Harolda Garfinkla, da je socialno življenje neprestano prikazovanje posameznikovega razumevanja tega, kar se dogaja. Identitete v skladu s tem pogledom ne smemo razumeti in zdravjem, bi bile te nesmiselne. Obstaja pa neugodna posledica takšnih strategij za stare ljudi. Uporaba takšnih izjav in strategij je sicer koristna zanje kot posameznike, toda hkrati te krepijo negativne percepcije o starih ljudi na splošnejši ravni. Kadar stari ljudje rečejo, da "jim gre kar dobro za njihovo starost", sami sicer učinkujejo kar v redu, hkrati pa potrjujejo mnenje, da je visoka starost slaba (Ryan, 2007).

⁴⁷ Antaki, Widdicombe, 1998, 13-14.

jo obravnavati kot pojasnjevalni “vir”, ki ga raziskovalci vlečemo s sabo na teren in ki nam pomaga razumeti interakcijo, ampak moramo identiteto razumeti kot topiko, ki zahteva raziskovanje.

Ko smo enkrat na “terenu”, moramo videti posameznikovo identiteto kot njegov prikaz pripadnosti posamezni kategoriji. Prav tako lahko ugotovimo, da je lahko vsak posameznik uvrščen v različne kategorije. Interes raziskovalca je npr. v tem, da ugotovi, katere identifikacije posameznik zares uporabi, katere značilnosti nosi takšna identifikacija, katerih identitet posameznik ne izpostavlja ali jih celo (implicitno) zamolči. Identitetne kategorije in njene značilnosti je mogoče ugotoviti samo v razumevanju, ki ga izraža sam posameznik. Članstvo v neki kategoriji je lahko pripisano/zavrnjeno, priznано/nep priznано, prikazano/ignorirano.⁴⁸ Ljudje tudi organizirajo svet v posamezne kategorije in te kategorije uporabljajo. Če osebe A, B, C in D opišemo kot “posadka”, jih poenotimo v skupino in jim pripišemo značilnosti, ki se običajno pripišejo takšni skupini. Te osebe so lahko pilot, stvardesa, kopilot, vsi pa imajo attribute posadke – vljudnost, vednost o varnosti v zraku ipd. Če te iste ljudi opredeliš kot Britance, jim omogočiš, da gredo skozi t. i. *British immigration checks*. Posameznik je lahko torej pripadnik neskončnega števila kategorij, vsaka kategorija pa implicira, da ima ta posameznik ustrezne lastnosti. Obstaja pa pomembna lastnost: ne samo da kategorije implicirajo lastnosti, ampak te lastnosti implicirajo kategorije. Nekomu, ki izraža neke lastnosti ali ki se mu pripisujejo neke značilnosti, bodo pripisali, da je član kategorije, s katero se običajno te lastnosti povezujejo. Če se obnašamo na posebno vljuden način, nas bodo morda imeli za stvarda; če imamo slovenske dokumente, nas bodo imeli za Slovence, če uporabljamo izrazje, ki je značilno za akademski svet, nas bodo (morda) imeli za intelektualce.⁴⁹

⁴⁸ Antaki, Widdicombe, 1998, 2.

⁴⁹ Antaki, Widdicombe, 1998, 3-4.

V analizo je pomembno vključiti le tiste identitetne kategorije, ki jih ljudje sami opredelijo za relevantne oz. h katerim se ljudje aktivno orientirajo, skratka identitetne kategorije, ki jih v svojem govoru omenjajo sami posamezniki, in tiste kategorije, ki so proceduralno pomembne in vplivne pri njihovi interakciji. *Make relevant/orient to* sta dva terminološka elementa konverzacijske analize, ki si ju je vredno zapomniti. Konstrukcija identitete je torej v rokah participantov, ne pa v naših rokah.⁵⁰ Posamezniki so skratka tisti, ki predlagajo, predstavljajo, prikazujejo, da je neka identiteta relevantna za analizo, oni so tisti, ki določijo, katera identiteta je "relevantna" za dejanje, ki ga analiziramo. Oni so tisti, ki opredelijo nekaj kot pomembno, kot bistveno v interakciji. Ljudje so torej tisti, ki se na nekaj orientirajo kot na pomembno, bistveno, živo v dani situaciji, pa čeprav tega ne povedo na glas. Na neko izjavo se lahko orientirajo na različne načine: kot da je bila trditev, vprašanje, šala itd. Njihovo konkretno orientacijo ugotovimo na podlagi njihove reakcije.⁵¹ Vsekakor je pomembna posameznikova orientiranost na pojav ali izjavo, ne pa, kaj "v resnici" ta izjava govori. Pomemben je odnos posameznika do pojava/izjave, kakšen

⁵⁰ Antaki, Widdicombe, 1998, 4-5.

⁵¹ Na skoraj vsako izjavo se orientiramo na že omenjeni dialoški način, bahtinovsko rečeno, razumemo jo kot nekaj pozitivnega/negativnega, kot vabilo, kot kritiko/pohvalo ipd. Če oseba A izjavi: *V nedeljo bo sončno*, oseba B pa: *Moram se učiti*, je verjetno vsakomur ta dialog povsem razumljiv, čeprav oseba B na dobesedni ravni ne "reagira" na osebo A. Hkrati tudi krši sodelovalno načelo, kot ga je formuliral Grice. Gre za *posredna govorna dejanja*, pri čemer oseba A izvaja govorno dejanje *vabila*, oseba B pa izvaja govorno dejanje tipa *zavrnitev vabila*. Na podlagi reakcije osebe B je tudi jasno, da je oseba kljub indirektnosti povsem jasno razumela izjavo osebe A kot vabilo, zato je na enako posreden način zavrnila vabilo. S svojo reakcijo ("Moram se učiti") je potrdila, da razume izjavo kot vabilo, vendar ga zavrača. Njena reakcija tudi kaže na to, kako se je orientirala na izjavo, izjavo osebe A je razumela kot dejanje vabila na izlet.

pomen pojavu/izjavi pripiše posameznik in kako se orientira na to inicialno izjavo.⁵²

Ključna je tudi ideja Emanuella Schegloffa, ki pravi oz. predlaga, da analiziramo neko identiteto samo v primeru, če je videti, da ima ta identiteta nekatere vidne učinke na to, kako se bo interakcija posrečila. Neko osebo opredelimo s posamezno identiteto šele, ko imamo dokaze, da je njeno vedenje v skladu s to identiteto.

Navsezadnje se moramo tudi zavedati, da je, ko smo enkrat v senzorni orbiti druge osebe (ko nas druga oseba zazna), vse, kar naredimo, bistveno in pomembno za drugo osebo. Vse, kar počnemo, je signal. To velja tudi za konverzacijo, ki je sestavljena iz relativno regularnih struktur, za katero so značilni t. i. priležni pari (angl. *adjacency pairs*, denimo vprašanje/odgovor), prekinjanja, preklopi topike. Konverzacija je tako zapletena in polna različnih regularnosti, ki jih morajo upoštevati udeleženci, da nekateri sedaj upoštevajo Schegloffovo priporočilo in govorijo o t. i. *talk in interaction*, ne pa o konverzaciji. Ta kot da preveč spominja na nenamensko in neorganizirano početje.⁵³

Pri analizi konverzacije in analizi identitet, ki jih posamezniki izražajo v govoru, se lahko zastavlja naslednje vprašanje: kako vemo, da je neka stvar (beseda, izraz, pridevnik, ki ga je nekdo uporabil v interakciji) v resnici identitetna kategorija ali pa "funkcionalna" značilnost neke kategorije identitete? Kako lahko vemo, da je fraza "zanima me, ali že imate življenjsko zavarovanje" v resnici tipična značilnost kategorije ljudi, ki jih imenujemo "zavarovalni agenti". Nekateri raziskovalci bi dejali, da to vedo zato, ker so sami pripadniki kulture, ki producira takšen tip govora, in bi bili s to razlago potešeni – drugi pa ne. Zato se nekateri raziskovalci osredotočajo striktno na tip analize, kot jo je predlagal Schegloff. To pomeni, da proučujejo tisto, kar je očitno v samem razvoju interak-

⁵² Antaki, Widdicombe, 1998, 5.

⁵³ Antaki, Widdicombe, 1998, 5–6.

cije. Seveda je res, da raziskovalci ne morejo iz svoje glave izklopiti svoje splošne razgledanosti in vedenja o obravnavani kulturi. A tudi če vidimo nekaj kulturno domačega v samih podatkih, je to samo prva informacija, površinski obris. Toda skušati moramo zlasti ugotoviti, kaj identiteta pomeni za posameznike, ki jo izražajo. Verjetno lahko hitro ugotovimo – na podlagi svoje kulturne kompetence – identitetne kategorije, vendar pa moramo predvsem skušati ugotoviti, kako neko kategorijo uporabljajo sami posamezniki. Raziskovanja identitet torej ne smemo začeti z nekimi apriornih izhodišč ali domnev o tem, katere identitete imajo posamezniki, ampak dejansko opazovati, v kaj se “zataknejo” sami posamezniki.⁵⁴

7. Identiteta kot delovanje posameznikov, ne kot bivanje posameznikov

Pri proučevanju identitet je pomembno, da začnemo spremljati in opazovati govorčevu lastno razumevanje svoje identitete, opazovati tiste znake oz. indekse pripadnosti identiteti, ki se kažejo skozi njihove pragmatične akcije. Ko se denimo posamezniki odločijo, da se organizirajo v skupino, njihovega delovanja ne vodi nujno kakšna že obstoječa in vsem prepoznana podobnost, ampak jih lahko vodi novo, izvirno delovanje. Primer: v francosko govoreči srednji šoli (*high-school*) v Kanadi so dijaki raznolikih lingvističnih, rasnih in etničnih identitet formirali “multikulturno” skupino, ki je svojo identiteto zasnovala na etnorasni raznolikosti in na skupnem odporniškem mladostnem slogu, znanem pod imenom *hiphop*. Takšno socialno skupinjenje je torej proces, kjer ne gre toliko za odkrivanje ali *prepoznavanje podobnosti*, ki že obstajajo (na podlagi katerih bi vzpostavljali skupinsko identiteto), ampak gre za *invencijo podobnosti*, pri čemer se skušajo zmanjšati razlike.⁵⁵

⁵⁴ Antaki, Widdicombe, 1998, 9–14.

⁵⁵ Bucholtz, Hall, 2003, 371.

Čeprav takšno identitetno delo pogosto skuša zabrisati razlike med pripadniki neke skupine, pa gre lahko tudi za obraten proces, če denimo skušajo posamezniki poudariti razlike med pripadniki ene skupine in druge skupine. Takšne identitetne politike tudi pogosto skušajo "varovati" pravice pripadnikov svoje skupine.⁵⁶ Takšna percepcija skupne identitete pogosto potrebuje nekakšno kontrastno ozadje – takšen kontrast najlažje daje občutek drugačnosti, drugačnosti drugega, ki je pozicioniran v opoziciji do tistih, ki so socialno konstituirani kot isti. In res, veliko študij o jeziku in identiteti poroča in ugotavlja, da se najdejavnejše in najbolj trdožive formacije socialno pomembnih identitet pojavljajo v kontekstu percipirane (zaznane) heterogenosti, ne pa toliko v primeru homogenosti.⁵⁷ Heterogenost bolj zahteva poseg v podobo identitete, saj že sama heterogenost neposredno dokazuje, da so ljudje različni in morajo torej vložiti več dela, da ustvarijo videz skupne (homogene) identitete.

Različnost pogosto implicira tudi hierarhijo in skupina z večjo močjo običajno vzpostavi vertikalni odnos, običajno na način, ki je ugoden zanj. Takšno ideološko rangiranje omogoča identiteti mo-

⁵⁶ Kot primer lahko navedemo varstvo manjšin, ki nujno priznava posebne značilnosti pripadnikov manjšine. Kaj sproži takšna logika, ki ima seveda lahko zgolj dobronameren cilj, tj. osvobajanje posameznika iz primeža večine? V imenu priznavanja skupinskih značilnosti in v imenu njihovega varstva predpisuje, kaj naj bi bilo "dobro" za pripadnike skupine, kar pa je seveda v temeljnem protislovju z osnovno zahtevo sodobnega razumevanja medčloveških razmerij, ki pravi, da nikomur ni mogoče predpisovati, kaj naj bi bilo zanj "dobro", saj se varstvo v tem primeru spremeni v navaden teror. Institucionalizirana strpnost do skupine potemtakem lahko postane institucionalizirana nestrpnost do članic in članov te skupine. Močnik navaja znan primer t. i. jezikovnega zakona v Quebecu, ki je govorcem angleščine dopuščal, da obiskujejo angleške šole, frankofonskim govorcem pa predpisoval, da morajo obiskovati francoske šole (Močnik, 1994, 160–161).

⁵⁷ Bucholtz, Hall, 2003, 371.

čnejše skupine, da postane manj opazna oz. manj prepoznana kot skupina s specifično identiteto; dominantna skupina zato sebe konstituira kot nekakšno normo, od katere se drugi razlikujejo.⁵⁸ Tipičen primer, četudi nekoliko zastarel, je dojemanje moških kot neopredeljene kategorije, ki velja za normo. Po drugi strani pa so ženske, zlasti v medijskem diskurzu, pogosteje specificirane kot posebna kategorija. Pri konstrukciji "specifičnega" statusa žensk, ki so bile (in včasih še vedno so) definirani in zato podrejeni spol, pa v veliki meri sodelujejo tudi specifične jezikovne rabe.

Lingvist Roger Fowler⁵⁹ (1991) tako opozarja na prekomerno leksikalizacijo žensk: obstaja precej več izrazov za ženske kot za moške, kar indicira, da kultura razume ženske kot posebno kategorijo s posebnimi značilnostmi, kot da imajo ženske nekakšen abnormalen status: veliko izmed teh izrazov je spolno vsiljivih, bodisi da imajo tendenco po dehumanizaciji, trivializaciji ali pa označujejo posedovanje osebe (žena, spremljevalka). Kadar so ženske reprezentirane z eksplicitno seksualnega zornega kota, imajo časopisi na voljo neskončno število izrazov za označevanje žensk in njihovih atributov – to je prekomerna leksikalizacija. Zlasti v različnih družabnih kronikah, opisih družabnih dogodkov in pri poročanju iz podobnih situacij, so ženske predstavljene na zelo poljuben, sproščen način, pogosto s termini spolnih stereotipov. Prekomerna leksikalizacija vzpostavlja podobo izjemnega, posebnega spola, saj ima lahko samo tako izjemen spol tako veliko pridevnikov, opisov ipd. Bralčeva diskurzivna kompetenca pa bo tem bralcem sugerirala, da večine od teh izrazov ni mogoče povezovati z moškim spolom. Če obstaja tako velika razlika v količini opisovanja žensk in moških, lahko to pri bralcih vzbudi vtis, da gre v primeru žensk za spol, ki očitno odstopa od "nevtralne", torej moške populacije. Tu Fowler

⁵⁸ Bucholtz, Hall, 2003, 372.

⁵⁹ Fowler, 1991.

seveda opozarja, da ni nujno, da so takšni opisi diskriminacijski že po intenci ali po svoji lingvistični formi. Bistvo je v tem, da pogosto ponavljanje izrazov, ki implicirajo en in venomer isti spol, utrjuje distinktivne spolne kategorije in ustvarja vtis, kot da so te distinkcije nekaj normalnega. V tem primeru vidimo performativni učinek konstrukcije identitete, saj šele prekomerna leksikalizacija vzpostavi vtis o “posebnem” spolu, ki odstopa od moškega. Ob tako obilni karakterizaciji enega spola pa se za nazaj vzpostavi vtis, kot da je takšna leksikalizacija nekaj naravnega, da “iregularnost” ali “nenavadnost” žensk že “po naravi” producira za te ženske več izrazov. V resnici pa smo več izrazov za ženske in njihove dejavnosti iznašli ljudje sami.

Ena od večjih šibkosti doslejšnjih raziskav o identiteti je tudi domneva, da so identitete lastnosti ali označbe posameznikov oz. skupin, ne pa lastnosti situacij. Korelacijski pristopi k jeziku in identiteti, npr. v sociolingvistiki, pogosto povezujejo razmerje med uporabo partikularnih lingvističnih oblik s partikularnimi tipi govorcev. Veliko raziskav znotraj variacionistične sociolingvistike ne domneva zgolj tega, da je jezikovna raba na neki ravni distinktivna, ampak tudi, da so takšne prakse reflektivne. Tradicionalne sociolingvistične domneve torej bazirajo na stališču, da tovrstne jezikovne prakse *odsevajo* socialne identitete. Kot pravilno ugotavljata Mary Bucholtz in Kira Hall v svojem pronicljivem članku *Language and Identity*, drži prav nasprotno: tovrstne prakse *konstituirajo* socialne identitete. Poleg tega pa moramo opozoriti, da so identitete neločljivo navezane na (komunikacijska) dejanja. Identitete se vzpostavljajo s komunikacijo in v komunikaciji, v posamičnih dejanjih. Torej se identitete ne porajajo v ljudeh, tudi niso vpisane v njihovih genih.⁶⁰ Identitete se lahko preklapljajo in na novo kombinirajo v

⁶⁰ Mary Bucholtz in Kira Hall kondenzirano to zapišeta na naslednji način: ***identity inheres in actions, not in people*** (Bucholtz, Hall, 2003, 376).

drugih okoliščinah. Ta dinamična perspektiva je skratka v nasprotju s tradicionalnim pogledom na identiteto, ki to razume kot enotno, nedeljivo in kot trajno psihološko lastnost ali socialno kategorijo.⁶¹ Identitete se torej vzpostavljajo v samih dejanjih in niso fiksirane v kategorijah, ki bi jih ljudje od nekdaj posedovali.

Identiteta je v novejši lingvistični antropologiji torej razumljena kot rezultat jezikovne rabe, ne pa kot analitični začetek raziskave. Zato je treba jezik razumeti kot socialno semiotično akcijo. Zato tudi tradicionalne identitetne kategorije niso v središču analiz. Semiotičnega postopka torej ne zanima identiteta kot nekakšen niz fiksnih kategorij, ampak se usmerja na identifikacijo kot neprestan socialni in politični proces.⁶²

Bibliografija

- ANTAKI, C., WIDDICOMBE, S. (1998): "Identity as an Achievement and as a Tool", v: Antaki, C., Widdicombe, S., ur., *Identities in Talk*, SAGE Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1-14.
- AVRELIJ, M. (1997): *Dnevnik cesarja Marka Avrelija*, Ljubljana, Slovenska matica.
- BADIOU, A. (1996): *Etika*, Problemi 1/1996, letnik XXXIV, Ljubljana, Analecta.
- BAHTIN, M. (1980): *Marksizam i filozofija jezika*, Beograd, Nolit.
- BERGER, P. L., LUCKMANN, T. (1988): *Družbena konstrukcija realnosti*, Zbirka Misel in čas, Ljubljana, Cankarjeva založba.
- BUCHOLTZ, M., HALL, K. (2003): "Language and Identity", v: Durranti, A., ur., *A Companion to Linguistic Anthropology*, Basil Blackwell, Oxford, 368-394, http://www.colorado.edu/linguistics/faculty/kira_hall/articles/B&H2004b.pdf, 29. 8. 2012.

⁶¹ Bucholtz, Hall, 2003, 376.

⁶² Bucholtz, Hall, 2003, 376.

- EDWARDS, D. (1998): "The Relevant Thing about Her; Social Identity Categories in Use", v: Antaki, C., Widdicombe, S., ur., *Identities in Talk*, SAGE Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 15–33.
- EPIKTET (2009): *Umetnost življenja*, Ljubljana, Založba Eno.
- FISKE, J. (2005): *Uvod v komunikacijske študije*, Ljubljana, Založba FDV.
- FOWLER, R. (1991): *Language in the News; Discourse and Ideology in the Press*, London in New York, Routledge.
- GODDARD, A., PATTERSON, L. M. (2000): *Language and Gender*, London in New York, Routledge.
- GREATBATCH, D., DINGWALL, R. (1988): "Talk and Identity in Divorce Mediation", v: Antaki, C., Widdicombe, S., ur., *Identities in Talk*, SAGE Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 121–132.
- KARP, D. A., YOELS, W. C. (1993): *Sociology in Everyday Life*, Illinois, Waveland Press Inc, Prospect Heights.
- KELLY, L. (1996): "Ne vem, kako naj temu rečem", v: Zaviršek, D., ur., *Spolno nasilje (feministične raziskave za socialno delo)*, Visoka šola za socialno delo, Ljubljana.
- KRESS, G. R., HODGE, R. (1979): *Language as Ideology*, London, Boston and Henley, Routledge & Kegan Paul.
- MARX, K. (1961): *Kapital*, Kritika politične ekonomije, 1. zvezek, 1. knjiga, Proces produkcije kapitala, Ljubljana, Cankarjeva založba.
- MERTON, R. K. (1968): *Social Theory and Social Structure*, New York in London, The Free Press.
- MOČNIK, R. (1994): "Strpnost, sebičnost in solidarnost", v: *Toleranca*, Časopis za kritiko znanosti, letnik XXII, št. 164–165, Ljubljana.
- PRAPROTNIK, T. (1999): *Ideološki mehanizmi produkcije identitet; od identitete k identifikaciji*, Ljubljana, ISH in Študentska založba.
- PRAPROTNIK, T. (2008): "Vodja je prvi med enakimi; 2. del", revija *Podjetnik*.

PRAPROTNIK, T. (2010): "Umetnost ustvarjanja vtisov: ves svet je oder in ljudje igralci na njem", *PiarNaKvadrat, logaritmi odnosov z javnostmi*, številka 13, junij.

RYAN, E. B. (2007): "Aging, Identity, Attitudes, and Intergenerational Communication", v: Harwood, J. (ur.), *Understanding Communication and Aging; Developing Knowledge and Awareness*, University of Arizona, SAGE PUBLICATIONS. http://www.sagepub.com/upm-data/15091_Chapter4.pdf.

ŠKILJAN, D. (1994): *Pogled u lingvistiku*, Rijeka, Benja.

ŠUMIČ RIHA, J. (1988): *Realno v performativu*, Ljubljana, Analecta.

TAYLOR, C. (1994): "Multiculturalism and The Politics of Recognition", v: *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, United Kingdom.

TURNER, R. (1974): "Words, Utterances and Activities", v: *Ethnomethodology*, Penguin Books, Harmondsworth, 197-215.

VERSCHUEREN, J. (2000): *Razumeti pragmatiko*, Ljubljana, Založba *cf.

ZAVIRŠEK, D. (1996): "Od nične ozaveščenosti do nične tolerance", v: Zaviršek, D., ur., *Spolno nasilje (feministične raziskave za socialno delo)*, Visoka šola za socialno delo, Ljubljana.

RENATA ŠRIBAR, VALERIJA VENDRAMIN¹

Raziskovanje skozi feministično etiko²

Izvleček: Prispevek uvaja v slovenski znanstveni prostor nekatere poudarke feministične etike in feministične epistemološke tematizacije odgovornosti v znanosti. Ob tem ponuja v nadaljnjo obravnavo lastne inovativne in druge novejšje sintagme, kot so “multinormativnost raziskovanja”, “interseksijski pristop k znanstveni samoumestitvi”, “znanstveni pohlep” in “feministična objektivnost z odmikom”. Kot izhod iz učinkov birokratizacije raziskovanja in slepega znanstvenega gona avtorici najdeta možen odgovor v združevanju nekaterih zahtev sodobne feministične etike in načel/tez feministične epistemске odgovornosti, antropološkega emičnega pristopa in feministično sociološke interseksijske perspektive. Ker razbirata manko moralne samorefleksije v feminističnih raziskovalnih in akademskih združbah, v zaključku formulirata feministične etične smernice. Tako poleg metodološke rešitve za moralno samorefleksijo v samoumestitvi raziskovalke predlagata v obravnavo in privzemanje tudi dejavnike moralnih medosebnih odnosov v znanosti, s katerimi je možno transcendirati manj ugodne razmere raziskovanja.

¹ Dr. Renata Šribar je zasebna raziskovalka na področju antropologije in sociologije in docentka za antropologijo. E-pošta: renata.sribar@guest.arnes.si. Dr. Valerija Vendramin je višja znanstvena sodelavka na Pedagoškem inštitutu v Ljubljani. E-pošta: valerija.vendramin@pei.si.

² Članek je nadgradnja prispevka na 2. posvetu Komisije za ženske v znanosti “Neenakosti v znanosti: spolni, etnični in državljski vidiki” (Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, 7. 3. 2012), ki sta ga avtorici predstavili pod naslovom “Ženske kot moralni subjekt in objekt znanosti”. Za pomemben prispevek k refleksiji se na tem mestu zahvaljujeva psihoanalitiku dr. Matjažu Lunačku.

Ključne besede: moralna drža, znanstveni gon, intersekcijski pristop k znanstveni samoumestitvi, feministična epistemologija, odgovorni diskurz v znanosti, nevednost

UDK: 17.03:305

Research through Feminist Ethics

Abstract: The paper introduces into the Slovenian scholarship some accents of feminist ethics and a feminist epistemological approach to responsibility in science. It encourages further discussion of novel syntagms, including the authors' own innovations, such as 'multinormativity of research', 'intersectional approach to scientific self-positioning', 'scientific greed', and 'feminist objectivity with a distance'. A counter-measure against the bureaucratisation of research and the blind scientific drive may be achieved by combining demands of contemporary feminist ethics with the principles/theses of feminist epistemic responsibility, the anthropological emic approach, and the feminist sociological intersectional perspective. Detecting a lack of moral self-reflectivity in the feminist communities of research and academe, the paper concludes by articulating some feminist ethic guidelines. Thus its contribution is of double value: in addition to a methodological solution to moral self-reflectivity in the self-positioning of the woman researcher, the paper suggests discussing and applying some factors of moral interpersonal relations in science, which may empower women researchers to transcend their less favourable research conditions.

Key words: moral attitude, scientific drive, intersectional approach to scientific self-positioning, feminist epistemology, responsible discourse in science, ignorance



1. Je subjekt, ki uvaja etični diskurz, subjekt morale?

Utrjevanju lastne moralne države v skladu z refleksijo Joan Copjec s Kantom pripada strukturno mesto.³ Potemtakem moralna država ni nujno speta z romantizirano predstavo o zoperstavljanju korumpiranemu svetu in korumpirani raziskovalni sferi – in prav tako ni nujno izziv za vzpostavljanje cinične distance. Mesto moralne instance, četudi ga je treba šele oblikovati, je potencialno vedno že tu. Umešča se kot niša – na tem mestu je marketinški izraz povsem primeren, saj gre za družbeno pogodbo branjevskega značaja: dokler obstaja govor o morali, poguba ni nujnost in zloraba moči se lahko nadaljuje. Obenem ima moralno izjavljanje potencial za prikrivanje kapitalskih, političnih in profesionalnih zlorab. Uveljavljanje moralne perspektive torej samo po sebi ni garant družbene spremembe; ni zagotovila, da sta izrekanje moralnih sodb in načelnost države utemeljeni v subjektiviranju skozi etične zapovedi.

Pendant odnosa med vladajočim vrednotnim sistemom korupiranosti in etičnim/moralnim diskurzom je odnos med vladajočo in feministično etiko. Četudi slednja izhaja iz kritike tradicionalne in tiste sodobne etike, ki utemeljuje spolno hierarhijo,⁴ ne spreminja poudarkov privilegiranih etičnih refleksij. Potemtakem s feministično etiko ostajamo v enklavi, scela izven razsežnosti *agency*, neposrednega delovanja, četudi se nanašamo na naše lastno polje, polje znanstvenega raziskovanja. Učinki etičnih zadržkov so omejeni, najnazornejši primer njihove neučinkovitosti je genska manipulacija. Znanost ni zmožna misliti tega, kar jo žene. Ideja o slepem znanstvenem gonu (*drive*), ki vsej znanstveni racionalnosti navkljub grozi s (samo)uničenjem, je latentno neprestano prisotna. Slavoj Žižek primerja nezmožnost znanosti, da bi razumela in racionalno

³ Copjec, 2002, 173.

⁴ Primarno *per negationem* definicijo feministične etike povzemamo po Jaggar, 2001, 528.

upravljala sebe (torej smeri razvoja, zagone in odmike, tudi s predpostavljanjem škodljivih učinkov), s položajem analizirane osebe, ki sicer zmore privzeti konstatacijo o tem, kaj jo žene, kot logično trditev, ne more pa je vključiti in utelesiti, torej je pripoznati kot sebi lastno, specifično.⁵ Morda opis najbolje zadene naravo realnega v obravnavanem kontekstu s pojasnilom o umanjkanju spomina.⁶ Vemo, kaj naredi atomska energija (tako upošteva problem skladiščenja jedrskih odpadkov in nesreč v nuklearnih kot tedaj, ko je uporabljena za neposredno destrukcijo), a tega ne zmoremo ustrezno vključiti v energetske razvojno politiko, kajti aktualna in potencialna destrukcija ni ali ne more biti naša obča zavestna izkušnja ali kolektivna predstava: z njo povezana groza je prevelika.

Kar povezuje vednost z naravo gona, kot poglobljeno razume Žižkovo interpretacijo Matjaž Lunaček, ni sam mehanizem sublimacije gona, ki jo je zvalilo polje znanstvenega raziskovanja, temveč njen delni neuspeh. V skladu z Lunačkom je vzrok tega obramba, tj. potlačitev gona, ki se izrazi z regresijami v *sublimaciji - vednosti*⁷ (če vednost razumemo kot napredovanje človeškega uma). Obenem je ta nesublimirani, potlačeni gon, ki se zaradi procesa (delne) sublimacije veže na raziskovalno delo, tisto, kar nas upogne in prisili, da se podrejamo nemogočim pogojem znanstvenoraziskovalnega dela do samodestruktivnih razsežnosti tako na ravni sebe kot delovne sfere.⁸ Navidezno racionalne odločitve o podreditvi aktualnim biro-

⁵ Žižek, 1997.

⁶ Prav tam.

⁷ Matjaž Lunaček je v tekstu povzeto misel razvil v osebni pogovoru z Renato Šribar, 22. 3. 2012.

⁸ Problemsko področje, ki ga odpiramo, je kompleksno in razpira vrsto novih tem; možnost za nadaljevanje razprave na tej točki vidimo zlasti v odnosu med gonom in željo (na tem mestu gre podrejanje nesmotrnim birokratskim zahtevam v raziskovanju tudi na rovaš želje po statusu, vplivu, denarju in ne le gonski usodi v produkciji vednosti), pa tudi v na-

kratskim zapovedim v imenu možnosti za raziskovanje paradoksnosti vodijo (zaradi hiperprodukcije in drugih učinkov zapovedane tekmovalnosti) k slabši kakovosti znanstvenoraziskovalnega ustvarjanja.

Zdaj ko smo se tako uvodoma umestili v kritiko vprašljivega normiranja kakovosti znanstvenoraziskovalnih izdelkov ter podredljivosti raziskovalk in raziskovalcev birokratskim zapovedim, lahko v nadaljevanju raziščemo razsežnosti moralne države v znanosti s perspektive feministične etike, epistemologije in metodologije.

2. Feministična etika kot reflektivni preobrat

2.1 Od oblasti in užitka k nujam in normam

Refleksije v območju vladajoče etike se dogajajo z oblastnih pozicij oz. so v domeni pripoznanih filozofskih in socioloških usmeritev in izvirajo z etabliranih akademskih pozicij. V nadaljevanju meščanske etične tradicije vzdržujejo osrednji pomen koncepta užitka, tradicionalni etični koncept ugodja pa je reinterpreteriran v odnosu do užitka (tako je denimo specifično razumljen tudi v opredelitvi užitka "kot ugodja v realnem"⁹). V skladu s prioriteto užitka v vladajočem diskurzu o etiki ugotavljamo, da je (diskurzivna) telesnost, vpeta v razprave o etičnem, statusno marginalizirana in žrtvovana za ekscesno naravo užitka in transcendence potrebe in ugodja.¹⁰ Kulminacija pojmovanja užitku podvrženega in v užitku zlorabljenega telesa v okviru etike je psihoanalitična predstava histeričarke, ki mejo med še sprejemljivim in zanjo etično nesprejemljivim svetom postavi s svojim telesom; da bi to mejo dejansko zaznamovalo, mora biti trpeče v mazohističnem

našanju na znanstvenoraziskovalno produkcijo bi bilo treba preizprašati Žižkov antagonizem med vednostjo in interpretacijo.

⁹ Več o Lacanovi opredelitvi v Šumič-Riha, 2002, 33.

¹⁰ Za kratek vpogled v tovrstna etična pojmovanja gl. predhodno navedeno delo Jelice Šumič-Riha, 2002, 56, 103, 105 ff.

užitku, pohabljeno, mrtvo ali prisotno v svojem izginotju s prizorišča.¹¹ V nasprotju s tematizacijo želje in kontroverznosti užitka pa etična razprava o potrebah ni aktualna in je subvertirana.¹² Toda prav ti dve mesti etičnega diskurza, telesnost in odzivnost na to, kar družbeno-kulturno okolje konstituira kot normo nujnega za (dostojno) preživetje, markirata feministične etične refleksije. Gre za poudarke, ki so, če jih primerjamo z vladajočim trendom razprav o etiki, radikalno drugačni. Četudi je ugodje v zadovoljitvi subjektivnega značaja in četudi telesna ali psihosomatska nuja variira z ozirom na subjektivnost v okviru nekaterih širših okoliščin, pa gotovo te oblikujejo norme v opredeljevanju pomanjkanja. Diskurz človekovih pravic, v katerem so feminizmi (kljub nekaterim kritikam) utemeljeni, izhaja iz teh civilizacijsko in družbeno-kulturno spremenljivih norm.

Psihoanalitično obravnavanje zavisti kot podstati, na kateri se utemeljuje zahteva po družbeni pravičnosti, je zaradi normiranja oziroma meje mankov redukcionistično. Tolmači se na individualni in medosebni ravni kot občutenje agresije do osebe, ki je zadovoljena in ki uživa.¹³ Vir zavisti sicer lahko razbiramo v ne(z)možnosti zadovoljitve in uživanja preko danega objekta, obenem pa ne moremo mimo družbene funkcije zavisti. Družbeno-kulturno okolje so-konstituira "predmete poželenja" in vladajoče načine zadovoljitev. Zavest o privilegiranih in deprivilegiranih v območju ugodja in želenega modusa užitka je konstitutivni element zavisti; ni zavisti brez vednosti o družbenem odtegotvanju in neodzivnosti na hotenje po alternativnih virih, ki bi omogočili zadovoljevanje družbeno nor-

¹¹ Za opisano vlogo ženskega telesa v etičnih investicijah gl. Copjec, 2002, 124.

¹² Na to pristajata obe navedeni avtorici. Gl. Šumič-Riha, 2002, 52; Copjec, 2002, pog. "Sour Justice, or Liberalist Envy".

¹³ Tako Copjec, 2002, 160-161, 166.

miranih potreb po eksistenčni varnosti in socialni vključenosti. Ali ni možno, da bi zadovoljitev v tem (utopičnem?) okviru pospremil rekonstruiran užitek? Mar izpostavljena problematika ni podobna problemu mazohističnega ženskega užitka, ki je vpisan v vladajočo družbeno-kulturno vlogo žensk, pri čemer pa je očitno, da mikrookolja, ki omogočajo drugačno umestitev žensk, strukturno določenega ženskega mazohističnega užitka ne jemljejo zares niti na refleksivni niti na empirični ravni?

Če se vrnemo na področje znanosti, predhodna argumentacija vodi do pomisleka o sistemskih in institucionalnih pogojih in virih raziskovanja. Upoštevanje raznolikosti kariernih usod in raziskovalnih intenc, kakor se te izražajo skozi znanstveno perspektivo, metode, teme in navsezadnje tudi etični referenčni okvir, bi moralo voditi k decentralizaciji obstoječega znanstvenoraziskovalnega sistema in pluralnosti institucionaliziranih oblik raziskovanja. Ni nujno, da bi samosvoj izhod iz te globalne tržne naravnosti znanstvenega raziskovanja na državni ravni pomenil tudi manj prodorno znanost. Obenem pa je gotovo, da bi prilagodljiv, *multinormativen* znanstveni režim zaznamovala večja znanstvenoraziskovalna občutljivost za znanstvene perspektive, vizije in t. i. objekte raziskovanja.

2.2 Izhodišče za refleksijo o metodološkem prispevku

Feministična etika se spočenja v sistemsko marginalizirani in kompleksno strukturirani družbeni skupini, ki tudi v svojih znanstvenoraziskovalnih in akademskih razsežnostih ni zaznavno vključena. To velja prav tako v primerih, ko so usmeritve in konceptualizacije v feministični refleksiji privzete v vladajoči znanstveni trend. Občutljivost in modrost v razumevanju družbenih hierarhij, ki se izražata v konceptih, kot je denimo t. i. etika skrbi, nista dejavnika večjega vpliva na refleksivni razvoj sodobne etike; razbirata se kot

manjši, "ženski" prispevek.¹⁴ Obenem pa občutljivost za skupinsko ali individualno drugo/druega v feminističnem etičnem diskurzu ne zaobjame samih feminističnih združb, če te niso objekt oziroma prejemnice dobrin feministične etike v obliki aplikativnega programa. Čeprav je skupinski feministični subjekt etičnega diskurza razumljen skozi problematiko težkih razmer za delo (strukturno omalovaževanje), se tematizacija sodelovanja in medsebojne odvisnosti nanaša na samo uvajanje novih konceptov v etično refleksijo,¹⁵ ne pa na medosebna razmerja feministk v raziskovalni in akademski sferi.

Tudi praksa ne priča o večji kolegialnosti oziroma z etiko zaznamovanih odnosih v raziskovalnih skupnostih, ki same sebe razumejo kot feministične. Osebni moralni drži najpogosteje postavlja mejo vladajoči režim znanstvenoraziskovalnega in akademskega dela. Vendar je možno uveljavljati načela feministične etike skozi razvoj metodologije. Ob upoštevanju sodobnih spoznavnih in raziskovalnih pristopov se nudi v metodično rabo združevanje intersekcijske perspektive s samoumestitvijo raziskovalke (ali raziskovalca) v raziskovalnem procesu (intersekcijski pristop k samoumestitvi). Razmislek o kompleksnih razmerjih moči omogoča temeljitejše samorazumevanje v raziskovalnem postopku, ki določa tudi odnos do raziskovalnih tem in t. i. objektov. Ob tem velja upoštevati kot vir neenakosti in diskriminacije tudi raziskovalni ali akademski status in – kot že nakazano – moralno naravnost raziskovalke/raziskovalca (to glede na vladajočo vrednoto tekmovalnosti brez skrupulov pomeni oviro v možnostih in realizacijah priložnosti).

¹⁴ Etika skrbi je mestoma edina pripoznana smer feministične etike, tako je denimo v interpretaciji Nathana Nobisa, 2005.

¹⁵ Gl. Jaggar, 2001, 537.

3. Odgovorni diskurz v znanosti kot navezava na vprašanje etike

3.1 Epistemska odgovornost?

Ob tem lahko načnemo podobno vprašanje še z druge strani, namreč kako govoriti o odgovornosti, o odgovornem diskurzu v znanosti (ali obstaja, v kakšnem obsegu, kako ga misliti) in skozi optiko feministične teorije načrtati neko drugačno videnje znanstvenih možnosti in omejitev. Zanima nas kompleksno vprašanje znanosti v feminizmu in s tem razkritje nekaterih (pogosto) nevidnih ali prikritih družbenih in simbolnih procesov, ki so del produkcije in korupcije znanstvene vednosti. Izhajamo iz feminističnega dela kot pomembnega ali nujnega pri odpiranju prostorov epistemske moči in privilegijev ter pri teoretiziranju epistemske odgovornosti.¹⁶

Epistemska odgovornost razumemo predvsem kot pozornost do feminističnih razmislekov in zahtev – tj. kot stvar nasprotovanja paternalističnim, prisvojitvenim, kolonialističnim, izključujočim in drugim zatiralskim načinom spoznavanja ali oblikovanja vednosti.¹⁷

Da pa epistemska odgovornost, odgovornost v znanosti, sploh lahko uvedemo, moramo določiti svoj okvir in problematizirati nekatere pojme ali predpostavke. Ob tem moramo načeti vprašanje objektivnosti. Če namreč znanost v skladu s tradicionalno definicijo spoznavnega postopka samo razbira to, kar neodvisno od nje obstaja, kar čaka, da bo spoznano, če vidi svet, "kakršen je v resnici", potem tovrstna odgovornost v znanosti ne more biti aktualna. Če pa vzamemo, da spoznavajoči subjekt ni zunanji družbenim razmerjem,

¹⁶ Townley, 2006, na več mestih.

¹⁷ Prav tam, 37. Tule velja omeniti tudi odgovornost v jeziku kot eno od pomembnih načel feministične znanosti, saj tudi izbira besed v znanstvenih praksah razkriva neenakosti in jih posledično tudi ohranja (Bleier, nav. po Bug, 2000, 234). (Zavedamo se, da bi bilo treba "feministično znanost" še problematizirati.)

ampak ga ta razmerja konstituirajo, da politične vrednote niso izključene iz pridobivanja in oblikovanja vednosti, ampak so (lahko) epistemsko pomembne, da vednost ni zrcalo “zunanjega” sveta, ampak jo konstruirajo družbene prakse,¹⁸ je stvar seveda drugačna. Če totalizirajoče trditve o znanstveni avtoriteti zavrnamo, potem pojem objektivnosti morda res postane izmuzljiv, a kljub temu ne naklonjen relativizmu in sprejemanju vseh vednostnih trditev po vrsti. Realnost ni neodvisna od naših raziskovanj, a realnost tudi ni stvar mnenja, temveč stvar materialnih posledic točno določenih rezov (točno teh rezov in ne kakšnih drugih), ki so narejeni v tkanini sveta.¹⁹

Očitno je, da ta teza ni protiznanstvena in ni namenjena diskreditaciji znanosti na splošno. A mnogi/-e so, kot se zdi, ponotranjili tak pogled na znanost, da je zanje nasprotovanje objektivizmu enako nasprotovanju znanosti, še več, namesto da bi svet učinkovito spoznavali/-e z znanostjo – kot menijo –, mečemo pesek v oči s tovrstnimi umisleki.²⁰ Kot kaže, je vendarle treba ponoviti: menimo, da znanost z vključitvijo uvida, da vsa vednost nosi odtise skupnosti, ki jo ustvarja, samo pridobi, in da jo imamo lahko za precej bogatejšo ali denimo kompleksnejšo kot le za objektivni odsev neke singularne oziroma “naravne” realnosti. Toda ne gre za to, da je vednost opcijska, ampak za to, da je tu neka specifičnost, ki je ne

¹⁸ Campbell, 2004, 14.

¹⁹ Kot pravi Donna Haraway v svojem videnju knjige Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham in London: Duke University Press (gl. zadnjo platnico).

²⁰ Giere, 1999, 3. Ta del se je zdelo potrebno umestiti v prispevek spričo pogostega nerazumevanja (hotenja ne-razumeti), ki ga teza o “drugačni” objektivnosti in odgovornosti vzbudi pri marsikom, ki naravoslovne znanosti vidi kot popolnoma ločene od teh “umislekov” in nerelevantne, celo nesmiselne. Mimogrede, tako Donna Haraway kot Karen Barad (gl. prejšnjo op.) prihajata iz naravoslovnih ved, prva je začela z biologijo, druga ima doktorat iz fizike delcev.

bi smeli pozabiti in ki zadeva naše interakcije s svetom.²¹ Te so upoštevane v doktrini objektivnosti, ki vključuje epistemsko odgovornost. Še več, feministično objektivnost bi prav lahko očrtali v okviru razmerja med razdaljo oziroma odmikom in odgovornostjo. Donna Haraway pravi, da ne potrebujemo “doktrine objektivnosti, ki obljublja transcendenco, zgodbo, ki izgubi sledi svojih posredovanj prav tam, kjer bi kdo utegnil biti za kaj odgovoren ...”²² Transcendenca vseh meja pa pomeni tudi transcendenco odgovornosti (torej: postati moramo odgovorni/-e za to, kako se naučimo gledati).

Potemtakem sledi posredovanj/vpisov omogočijo vzpostavitev odgovornosti za rezultate in interpretacije dobljenih podatkov.²³ V skladu s tem se zavzemamo za družbeno občutljivo raziskovanje z nujnim zavedanjem o potencialnih posledicah bodisi za neposredno vključene v raziskovanje ali za skupine, ki jih raziskovanje predstavlja oziroma jih zadeva (Donna Haraway bi vsem vpletenim rekla oblastno diferencirane skupnosti). Feministke zanima projekt takšne znanosti, ki ponuja ustrežnejši, bogatejši, boljši opis sveta, da bi v njem živele v kritičnem, reflektivnem razmerju tako do svojih praks dominacije kot tudi praks dominacije drugih²⁴ (kar bi bil ideal odgovorne znanosti). Opisi sveta v tem konceptualnem okviru torej ne izhajajo iz logike “odkritja”, ampak iz zavedanja o družbenem razmerju “pogovarjanja, ki je obteženo z oblastjo”,²⁵ ter zavedanja o interpretacijah in reprezentacijah, ki so del tega.

²¹ Haraway, 2000, 133.

²² Haraway, 1999, 300, 304.

²³ Umeščene vednosti so vpliven koncept feministične epistemologije, ki ga je razvila prav Donna Haraway in ki govori prav o tem, da se sledi vpisov raziskovalke/-ca ali znanstvenice/-ka naredi vidne. Za več o tem gl. Šribar in Vendramin, 2011.

²⁴ Haraway, 1999, 299.

²⁵ Prav tam, 317.

3.2 Znanstveni “videti vse”

Kot še eno navezavo na problematiko odgovornosti v znanosti pa vidimo tudi to, kar je Donna Haraway opisala kot sodobno “tehnološko gostijo”, v kateri vizualne tehnologije nimajo skoraj nobene očitne meje, ne v smeri mikro- ne makrokozmosa. Vse videnje postane “nereguliran pohlep”,²⁶ tj. pohlep, ki ni povezan le z “videti vse”, ampak tudi z militarizmom, kolonializmom, moško nadvlado ... A “oči”, ki so na razpolago v moderni tehnološki znanosti, razbijajo vsako zamisel o pasivnem videnju, vsa očesa, tudi naša organska, so aktivni percepcijski sistemi. Neskončno mobilen vid²⁷ je lahko tudi vizualni trik, ki preoblikuje razprave o objektivnosti: če feminizem vztraja pri utelešeni objektivnosti (ne nujno organski), potem takšen vid kaže v smeri raztelesenja, zaradi česar pritrjuje tradicionalni doktrini neoznačene objektivnosti.

Vprašanje, ki se nam tu zastavlja, je, ali naj znanost naredi nekaj samo zato, ker je to mogoče narediti ali izpeljati – naj denimo ustvari virus otroške paralize iz umetnega genskega materiala (biotehnologija tu daje – priznamo – zelo hvaležne primere)?²⁸ Iz tega seveda sledijo nadaljnja vprašanja. Bi morala imeti znanost (ali ga nemara ima?) vgrajen sistem samonadzora in moralnosti? Je alternativa našemu hotenju oziroma hotenju znanosti (več in več ter za povrhu in na koncu še več – a več česa? Več vsega, predvsem pa več moči) “manj” ali “dovolj”?²⁹

²⁶ Prav tam, 302.

²⁷ Vid je privilegiran, a problematizacijo in primat tega čuta moramo pustiti ob strani.

²⁸ Dosežek Vincenta R. Racaniella in Davida Baltimora, nav. po Schmeck, 1981. Gl. pa tudi Atwood, 2011, 128 in nasl.

²⁹ K temu nas je spodbudila knjiga Margaret Atwood *In Other Worlds. SF and Human Imagination*, v kateri nas spomni, da bi morda morali razmisliti o našem hotenju oz. hotenju znanosti po “več”. Margaret Atwood omenja nemara sporne primere “ponudbe” spremembe človeka, kot so nanotehnologija, kriogenika, nekatere (ne vse!) oblike genskega inženiringa.

Ali pa je znanost ločena od teh skrbi, ki so stvar kasnejših (tudi neznanstvenih) aplikacij, ki te znanstvene dosežke in ugotovitve lahko uporabljajo (ali zlorablajo) za dobro ali slabo, denimo jedrsko energijo ali, če hočete, tudi kladivo – in pravzaprav sploh vse? Bi morale ločiti dobre znanstvene ovce od slabih kozlov predsodka in zlorabe?³⁰ Torej: ali ločimo zlorabe znanstvenih dosežkov in znanstveni “pohlep” in nemara še slabo znanost, ki bodisi po metodah bodisi po raziskovalni temi ne ustreza nekim priznanim merilom? Menimo, da je tu teren zelo spolzek, saj so tudi merila “dobre” znanosti historično specifična. So denimo raziskave v razvoju orožja znanstveni pohlep, znanstvena zloraba ali preprosto slaba znanost?³¹ Kakšna je tu vloga nevednosti?

V mnogih epistemologijah je nevednost razumljena kot odsotnost vednosti ali informacij in dejstvo, da se je z nevednostjo mogoče spopasti, jo odpraviti, ustvarja imperativ, da je tako tudi treba storiti. Feministične študije znanosti pa – nasprotno – razvijajo teorijo nevednosti kot pomembne, instrumentalne ... in se upirajo globalni devalvaciji nevednosti. Res, nevednost je včasih treba odpravljati, nevednost je včasih škodljiva, a v nekaterih primerih nevednost pozitivno prispeva k epistemski odgovornosti in manko vednosti ni nujno obžalovanja vredna epistemska pomanjkljivost.³² Nevednost je lahko sama po sebi substancialna epistemska praksa.³³ Med vednostjo in nevednostjo ni simetrije, nevednost ni negativni pol vednosti.

³⁰ Haraway, 1999, 297.

³¹ Tu gre za primer, ko pride do (redkega) strinjanja predstavnikov/-ic vseh ved. Navajamo po razpravi, ki je sledila prispevku na posvetu Komisije za ženske v znanosti, gl. zg., 2. op. So pa z vidika soglasja med vedami tudi manj očitni oziroma spornejši ali dvoumnejši primeri.

³² Townley, 2006, 38. Nevednost je seveda več, kot zmoremo v okviru te razprave tematizirati. Za vpeljavo v psihoanalitično razdelavo nevednosti, gl. Penley, 1992.

³³ Ki je lahko strukturna (kot npr. hotena nevednost). Gl. Alcoff, 2007, 39–40, 47–48.

Še več, v tem okviru je ljubezen do vednosti, epistemofilija,³⁴ do točke kratkovidnosti zavrnjena, saj ta, epistemofilski model postavlja kot ideal odstranitev nevednosti, ki zanemarja epistemsko odgovornost, kar je v nasprotovanju s feminističnimi prizadevanji. Ne gre za to, da je ljubezen do vednosti vedno slaba, ampak za to, da je lahko obsesivna in omejujoča. Vse večja vednost ni vedno dobra, iskanje vednosti lahko vključuje epistemsko neodgovornost, saj je kot pravi cilj priznано le neomajno iskanje vednosti, torej tudi vednosti, ki zatira, uničuje, škoduje. Objektivisti in objektivistke bi najbrž rekli, da gre za slabo znanost ali (kasnejšo) zunajznanstveno zlorabo, toda tu gre, kot kaže, za razliko med razvojem in napredkom, med – če temu tako rečemo – “militarizirano” znanstveno produkcijo in odgovornim diskurzom v znanosti.

4. Aplikacija feminističnih etičnih normativov v raziskovalne (in akademske) feministične skupnosti

Alison M. Jaggar v sodobne zahteve feministične etike uvršča tematsko širitev, ki rekonceptualizira normativno človeško izkušnjo in moralni subjekt. Avtonomija je razumljena kot “dosežek”, utemeljen v kompleksnih materialnih in socialnih razmerah. Z vidika kolaboracije žensk z “moškimi” strukturami se zastavlja vprašanje o načinih “socializiranja izbire” in “manipulacije s sporazumom”. V nasprotju z razsvetljenjskim poudarkom na umu je feministična etika “utelešena” in s tem vključena tudi v časovne in prostorske razsežnosti.

Čeprav feministična refleksija ni identična z “ženskim”,³⁵ je ženske kot družbeno-kulturno zaznamovan subjekt moralne refleksije

³⁴ Cynthia Townley izraz uporablja po Lorraine Code. Gl. Townley, 2006, 53.

³⁵ Tudi feministična epistemologija ne pomeni proučevanja “ženskih” načinov spoznavanja (ne moremo enačiti “ženskega” in “feminističnega”). Zanj je značilna eksplicitna povezava z družbenimi in političnimi cilji izboljšanja življenja žensk (Grasswick, Webb, 2002, 187), torej je cilj produk-

treba razumeti kot etično tvoren. Ob tem je obenem s spolno perspektivo pomembno (intersekcijsko) upoštevati druge vire marginalizacije, zlasti tiste, ki nastajajo na osnovi t. i. rase in razreda. Etika skrbi v sodobnosti ne more biti razumljena tradicionalno, temveč naj se vključi v razvoj etične refleksije z rekonceptualizacijo družbenega.³⁶ Prenos navedenih dometov v prakso feminističnih raziskovalnih in akademskih skupnosti in na raven feministične moralne osebne drže do druge/drugega ni možen brez nove perspektive, ki jo je vpeljala antropologija s konceptom "emičnega". Sočustvovanje in "virtualno" privzemanje perspektive druge/drugega je razumljeno kot pomenski par etičnega v raziskovanju,³⁷ bistvena razlika pa je v aplikaciji konceptov, emična komponenta ne "nadgrajuje" opojmljenj druge/drugega.³⁸



V luči temeljnih usmeritev sodobne feministične etike in emičnega antropološkega pristopa k raziskovanju zaključujemo s smernicami za vzpostavljanje moralnih odnosov v feminističnih raziskovalnih in akademskih skupnostih. Prizadevanja po upoštevanju teh smernic bi hkrati pomenila tudi pomemben prispevek k izboljšanju tako pogojev produkcije znanosti/pridobivanja vednosti kot tudi pogojev za vključene ali vključujoče se raziskovalke.

- a) Poleg obstoječega normiranega pisnega navajanja kolegic spodbujati normo ustnega navajanja v vseh kontekstih, tudi glede idej in ne le objavljenih del.

cija vednosti, ki bo uporabna pri učinkoviti transformaciji ospoljene (ne izključno te) nepravilnosti in podrejenosti.

³⁶ Jaggar, 2001, 534-537.

³⁷ Za praktično antropološko aplikacijo te perspektive gl. Vrečer, 2010, 487.

³⁸ Gl. spletno stran Jamesa Letta.

- b) Pri sodelovanju z mediji in v javnih nastopih promovirati kolegice in jih vpeljati v krogotok javnih (so)govornic.
- c) Udejanjati in spodbujati branje tekstov kolegic, zlasti tistih, ki izhajajo iz lokalnega okolja (na ravni države). Transparentno vključiti njihovo znanje na lastni reflektivni poti.
- č) Udejanjati in spodbujati medsebojno izmenjavo tekstov ali podatkov o tekstih in drugih informacij iz raziskovalne sfere.
- d) Pri oblikovanju raziskovalnih timov in izbiranju kandidatk za akademsko delo upoštevati žensko kvoto s poudarkom na referencah, znanstvenoraziskovalnih in pedagoških vizijah in sposobnostih žensk. Pri tem naj se upoštevajo pogoji njihovega znanstvenoraziskovalnega subjektiviranja, obenem s sposobnostjo za etično refleksijo in njeno aplikacijo v timsko prakso.
- e) Vzpostaviti neformalno informacijsko mrežo o medsebojnem citiranju, ki je zunaj domene mednarodnih citatnih baz.
- f) Spodbujati kolegice, ki so dosegle vplivne položaje v raziskovanju in akademski sferi, da nediskriminacijsko in po svojih močeh pomagajo ženskam, zlasti feministkam, pri vključevanju v znanstveno sfero.
- g) Vzpostavljati kulturo transparentnega in nehierarhičnega medsebojnega sporazumevanja in emičnega odnosa, še posebej v primerih očitne systemske in strukturne prikrajšanosti kolegic.
- h) Razvijati kulturo kritične samorefleksije v raziskovalnih in akademskih razmerjih in kultivirano tovrstno izmenjavo mnenj.
- i) Spodbujati uporabo spolno občutljivega jezika v znanstvenih objavah in v formalnih in neformalnih konverzacijah (slednje v okviru feminističnih združb in širše).

Bibliografija

- ALCOFF, L. M. (2007): "Epistemologies of Ignorance: Three Types", v: *Race and Epistemologies of Ignorance*, ur. Sh. Sullivan, N. Tuana, Albany: State University of New York.
- ATWOOD, M. (2011): *In Other Worlds: SF and the Human Imagination*, London: Virago.
- BUG, A. (2000): "Gender and Physical Science. A Hard Look at a Hard Science", v: *Women Succeeding in the Sciences. Theories and Practices across Disciplines*, ur. J. Bart, West Lafayette: Purdue Research Foundation, 221-244.
- CAMPBELL, K. (2004): "The Promise of Feminist Reflexivities: Developing Donna Haraway's Project for Feminist Science Studies", *Hypatia*, *IXX*, 1, 162-182.
- COPJEC, J. (2002): *Imagine there's no Woman: Ethic and Sublimation*, MIT.
- GIERE, R. N. (1999): "Introduction. The Science Wars in Perspective", v: *Science Without Laws*, Chicago: University of Chicago Press, 1-8, http://www.tc.umn.edu/~giere/SWL_intro.pdf, dostop 11. 3. 2010.
- GRASSWICK, H. E., WEBB, M. O. (2002): "Feminist Epistemology as Social Epistemology", *Social Epistemology*, *XVI*, 3, 185-196.
- HARAWAY, D. (1999): *Opice, kiborgi in ženske. Reinvencija narave*, Ljubljana: Študentska založba.
- HARAWAY, D. J. (2000): *How Like a Leaf. An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*, London in New York: Routledge.
- JAGGAR, A. M. (2001): "Feminist Ethics", v: *Encyclopedia of Ethic*, ur. L. C. Becker in Ch. B. Becker, 3. zv., New York: Routledge, 528-539.
- NOBIS, N. (2005): "Feminist Ethics without Feminist Ethical Theory (or, more generally, 'Φ Ethics without Φ Ethical Theory')", *Journal of Philosophical Research*, *30*, 213-225.

PENLEY, C. (1992): Poučevati v tvojih sanjah: feminizem in psihoanaliza, v: *Vzgoja med gospostvom in analizo*, ur. E. D. Bahovec, Ljubljana: Krt, 255–273.

ŠRIBAR, R., VENDRAMIN, V. (2011): “The Epistemological and Methodological Application of Genders and Intersecting Oppressions”, *Monitor ISH*, 2, XIII, 151–182.

ŠUMIČ-RIHA, J. (2002): Mutacije etike: Od utopije sreče do neozdravljive resnice, Ljubljana: Založba ZRC.

TOWNLEY, C. (2006): “Toward a Revaluation of Ignorance”, *Hypatia*, 3, XXI, 37–55.

VREČER, N. (2010): “Living in Limbo: Integration of Forced Migrants from Bosnia and Herzegovina in Slovenia”, *Journal of Refugee Studies*, 23, 4, 484–502.

ŽIŽEK, S. (1997): “Desire: Drive = Truth: Knowledge”, *Umbr(a)*, 1, 147–151, <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:8HaVzENinVUJ:www.lacan.com/zizek-desire.htm+%C5%BDi%C5%BEek,Desire:+Drive+%3D+Truth:+Knowledge&cd=1&hl=sl&ct=clnk&gl=si>, dostop 1. 3. 2012.

Viri:

LETT, J. “Emic/Etic Distinctions”, <http://faculty.ircc.cc.fl.us/faculty/jlett/Article%20on%20Emics%20and%20Etics.htm>, dostop 24. 3. 2012.

LUNAČEK, M., zasebna diskusija z R. Šribar o usodi gonov in sublimaciji subjekta znanstvenega raziskovanja, 22. 3. 2012.

SCHMECK, H. M. Jr. (1981): “Polio Virus Made with Artificial Genetic Material”, *New York Times*, 13. november 1981, <http://www.nytimes.com/1981/11/13/us/polio-virus-made-with-artificial-genetic-material.html>, dostop 28. 3. 2012.

ANJA KARNIČAR¹

Moškost in ženskost v gorah. Reprezentacija spolov v weimarskem Bergfilmu

Izvleček: Gorniški film (*Bergfilm*), ki se je kot žanr izoblikoval v Nemčiji weimarskega obdobja, je bil množicam in propagandi razvijajočega se športa namenjen kulturni produkt. Pogosto obtožen trivialnosti in pomanjkanja izvirnosti je ravno zaradi reproduciranja stereotipov bogat vir reprezentacij spolov. V letih, ko so se razmerja med spoloma pospešeno preoblikovala in je ravno šport postajal eno od pribežališč tradicionalne moškosti, je film dal možnost za poudarjanje različnosti moškosti in ženskosti.

Ključne besede: družbeni spol, weimarski Bergfilm, alpinizem, zgodovina, reprezentacije

UDK: 778.53:305

Masculinity and Femininity in the Mountains. Representations of Gender in the Weimar *Bergfilm*

Abstract: The mountain film (*Bergfilm*), developed in Weimar Germany as a distinct genre, was a cultural product targeted at a wide audience and created with the aim to promote the developing sports. It has often been charged with triviality and lack of originality, but it is precisely its reproduction of stereotypes that makes the *Bergfilm* a rich source of gender representation. In the years of accelerating changes in gender relations, when sport was becoming

¹ Anja Karničar je raziskovalka na Inštitutu za civilizacijo in kulturo v Ljubljani in doktorandka na Fakulteti za humanistične študije v Kopru. E-naslov: anja.karnicar@ick.si.

a refuge of traditional masculinity, film was a powerful means of stressing the difference between masculinity and femininity.

Key words: gender, Weimar *Bergfilm*, mountaineering, history, representations



Srečanje s štirimi izbranimi filmi o gorah, ki so nastali v Nemčiji v 20. in 30. letih 20. stoletja, omogoča večplasten vstop v senzibilnost in mentaliteto družbe, v kateri so nastajali, s svojim osredotočenjem na šport/alpinizem, ki je (bil) že po svojem bistvu koncipiran in organiziran kot moška dejavnost, pa raziskovanju moškosti in ženskosti daje bogato gradivo. Kako se z vstopom v “moški svet” transformira ženskost? Kako vstop ženske v ekskluzivnost moške družbe in logiko “moških stvari” predrugači moškost? Kako se to kaže na filmu, ki je (bil) kljub navzočnosti žensk v produkciji večinoma moška domena?

V nadaljevanju analiziram reprezentacije ženskosti in moškosti v štirih filmih weimarskega gorniškega žanra: *Der heilige Berg* (1926), *Die weisse Höhle vom Piz Palü* (1929), *Der weisse Rausch* (1931) in *Das blaue Licht* (1932). Tri od štirih je režiral Arnold Fanck, četrti je nastal v režiji Leni Riefenstahl. Le v najzgodnejšem filmu je mogoče najti izražene ekspresionistične elemente, ki so nemškemu filmu tistega obdobja zagotovili mednarodno priznanje in ugled, pa vendar so bili tudi gorniški filmi zelo gledani tako v Nemčiji kot v tujini – nekateri so bili predvajani tudi v slovenskem prostoru.²

² Prim. Slovenski list, leto LXVI, št. 289, 20. 12. 1933, str. 3.

Zgodovinski orientirji

Proučevani filmi so bili posneti v Nemčiji v času weimarske republike, po izgubljeni vojni, v kateri je imela država dva milijona padlih, poleg tega pa se je ubadala s pomanjkanjem osnovnih življenjskih potrebščin in tudi z nasprotujočimi si političnimi (in (para)vojaškimi) silami, ki so si prizadevale prevzeti oblast, z razočaranim besom množic ob podpisu versajske mirovne pogodbe, po franco-sko-belgijski zasedbi Porurja pa še s hiperinflacijo. Razmere so se uredile šele leta 1924, ko sta bila uvedena nova valuta in novi sistem plačevanja reparacij. Obnovili so se diplomatski stiki, gospodarstvo si je opomoglo in vse do borznega zloma 1929, ki je omajal tudi nemško ekonomijo, so sledila "weimarska zlata leta", med katerimi sta cvetela tudi umetniška produkcija in kulturno življenje.

Nemška kinematografija povojnega obdobja je kljub slabim gospodarskim razmeram doživela presenetljiv razcvet in je bila po obsegu produkcije in tehnični opremljenosti ter mednarodnem vplivu vse do nacističnega prevzema oblasti takoj za Hollywoodom. Do leta 1921 je prepoved uvoza tujih filmov ščitila in spodbujala domačo produkcijo, po odpravi prepovedi uvoza pa je nemški film doma ščutil slab tečaj marke, ki je lajšal tudi izvoz na tuje trge. Prva leta razvoja kinematografije weimarskega obdobja je v izraznem smislu zaznamoval predvsem ekspresionizem: potem ko se je na prelomu stoletja razvil v slikarstvu in gledališču, je v Nemčiji leta 1920 s premiero filma *Kabinet dr. Caligarija* vstopil tudi v kinematografijo. Njegov filmski razvoj so v režiserski vlogi zaznamovali predvsem Fritz Lang, Friedrich Wilhelm Murnau in Georg Wilhelm Pabst kot režiserji,³ ekspresionizem pa je nemški kinematografiji tudi prinesel mednarodno priznanje. Sredi 20. let se je gibanje izpelo in v filmu se je kot iz-

³ Pabst je sorediral tudi tu obravnavani film, *Der weisse Höhle vom Piz Palü*.

razna stilska smer uveljavila t. i. nova stvarnost (*neue Sachlichkeit*), ki se je od "skažene emocionalnosti ekspresionizma" obrnila k realizmu in družbeni kritiki.⁴

Nov zagon je po prvi svetovni vojni doživelo tudi gornišstvo, ki se je iz prejšnje visoke turistikke in osvajanja vrhov (pretežno v sestavi navez domačinov vodnikov in meščanov klientov) vse bolj posvečalo zahtevnejšim alpskim stenam, zimskemu gorništvu in plezanju ter tudi že osvajanju himalajskih in karakorumskih velikih. Nemško-avstrijsko planinsko združenje (*Deutschen und Österreichischen Alpenverein*) je imelo največje članstvo v Evropi, nemški vrhunski alpinisti (in alpinistke) pa so plezali po vsej Evropi in dosegali odmevne uspehe.⁵

In ženske v alpinizmu in športih v teh letih? Splošni diskurz o ženski naravi povečini ni bil naklonjen udejstvovanju žensk v športu, kaj šele v alpinizmu: na prelomu stoletja je povečini poudarjal, da je telo ženske po naravi šibko in da mora takšno tudi ostati.⁶ Niso pa bila vsa okolja povsem konservativna: če se omejimo na alpinizem, so vsaj v Veliki Britaniji, Franciji, Italiji in nekaterih nemških deželah ženske hodile v gore že od začetka ustanavljanja alpskih klubov in v prvih desetletjih 20. stoletja jih je peščica izmed njih celo sodila med najboljše alpiniste.⁷ V 20. in 30. letih takšen zgled lahko najdemo tudi na Slovenskem: Mira Marko Debelak in Pavla Jesih sta ne le enakovredno spremljali plezalske kolege, ampak sta plezalno navezo tudi vodili in plezali kot prvi v prven-

⁴ Bordwell, 2001, 83-99.

⁵ L. 1931 sta brata Schmid preplezala severno steno Matterhorna in s tem rešila prvega od treh t. i. zadnjih problemov Alp, za kar sta naslednje leto prejela celo olimpijsko medaljo v Los Angelesu.

⁶ Telo meščanke - v fizičnem naporu utrjenih in zgaranih teles delavk in kmetic tovrstne diskusije niso upoštevale.

⁷ Merilo za vrhunskost je bila seveda uvrstitev med najboljše med moškimi.

stvenih smereh, njune uspele ture pa so vzbudile tudi mednarodno pozornost.⁸

Seveda pa alpinistična (in druga športna) dejavnost, prikazovana v filmih, le deloma odseva dogajanje v športu: je filmska upodobitev dejavnosti, ki niti ne izraža posebnih teženj k dokumentarnosti. Vseeno pa je odigrana na realnih prizoriščih, s posnetki pravega plezanja/smučanja, ki ga izvajajo (tudi) pravi smučarji in plezalci.⁹ Reprezentacija moškost/ženskost udejanjane telesnosti v naslednjih filmih je tudi odsev dogajanj na športnem in drugih področjih, predvsem pa je spektakel v službi izražanja avtorske ideje/zgodbe ter namenjen ugajanju gledalcev in gledalk.

Podoba gora

Gore so skupni element izbranih štirih filmov, pri čemer niso zagotavljale le enotnega sceničnega ozadja, ampak so neločljivi del zgodbe tako zaradi dejavnosti, ki jih omogočajo in ki so v središču filmskega dogajanja (smučanje, plezanje), kakor še bolj zaradi aktivne vloge, ki jo same na sebi igrajo v poteku dogajanja: prizorom gora brez človeških figur je namenjeno precej prostora. Razlog za to je tudi dejstvo, da je snemanje filmov v tistem obdobju običajno potekalo v studiih¹⁰ in so bili posnetki narave fascinantni že zaradi drugačnosti.¹¹ Posnetki gora in njihove dinamičnosti (plazovi, viharji itd.) kažejo gore kot personificirano silo, ki vsaj z lastno bitjo,

⁸ Mira Marko Debelak je npr. o plezalni tehniki in plezalnih turah v različnih gorstvih predavala tudi na Dunaju in v Londonu, njeni članki pa so izhajali v tujih alpinističnih revijah (Strojin, 2000, 103).

⁹ Leni Riefenstahl, ki v večini filmov igra edino (aktivno) žensko vlogo.

¹⁰ Bordwell, 2001.

¹¹ Razkazovanje tehničnih snemalskih dosežkov te vrste je npr. zlasti izrazito v filmu *Weisse Höhle von Piz Pallü* v delu, kjer na pomoč ponesrečenim prileti pilot: posnetki iz letala si sledijo več minut, pri čemer pa niso bistveni za samo zgodbo.

če že ne skorajda z lastno voljo igrajo vlogo v (tragični) zgodbi v življenjih z njimi povezanih ljudi. Prikazane so enako živo kakor vsak drug filmski lik. Gore v vetru. Gore v soncu. Gore v ledu. V snegu. V neurju. V temi. V cvetenju. Spomladi. V plazovih. V bobnenju. V luninem siju. Gore, ki se razbesnijo, povzročijo smrt in potem obmolknejo: "Da verstummt der Berg."¹² Morda ni nepomembno, da imajo gore večjo vlogo v zgodbi v zgodnejših dveh filmih, ki sta nema: razliko med človeškimi liki in personificiranimi naravnimi akterji nemost prvih še zmanjša.

Pogosto posnetki gora ilustrirajo razpoloženja likov, predvsem pa so mesto, kjer se človek srečuje z drugačnim svetom: idealiziranim, a obenem realnejšim, avtentičnim. Gore omogočajo pobeg v večje in pristnejše življenje, bodisi da gre za neponarejenost razposajene igre v tekmovalstvu na smučeh ali za boj človeka z naravo in/ali svojimi lastnimi mejami – in so kraljestvo moških. Moški v njih iščejo sebe, vrednote, smisel življenja, se srečujejo drug z drugim, s prijateljstvom, s pravim, moškega vrednim življenjem, s smrtjo, s preizkušanjem moči in šibkosti lastnega telesa in duha. In ženske? Ženske so po možnosti krive tragičnih nesreč in smrti moških, saj nekako ne razumejo sveta, v katerega vstopajo. "*Das ist nichts für ein Mädchen!*"¹³ V treh filmih, ki jih je režiral Arnold Fanck, so moški tudi doma v gorah, medtem ko ženska pride od drugod – izjema v mojem izboru je film v režiji Leni Riefenstahl, kjer ženska igra vlogo domačinke.

Moški in ženske v telesni dejavnosti

Na ravni telesnih praks sta telesi moškega in ženske morda prikazani manj različno, kot bi bilo to mogoče sklepati iz sodobnih medicinskih in znanstvenih diskurzov o ženskah v športu, v katerih je

¹² *Weisse Höhle vom Piz Pallü*, 5.44.

¹³ Fanck, 1929, 46.42

tudi še v 20. letih prevladoval spolni dimorfizem in je bilo žensko telo dojemano in predstavljano kot šibko, krhko, občutljivo in inferiorno moškemu – predvsem pa kot docela drugačno od njegovega. Ženskam je bil dostop do športa – vzporedno s pripustitvijo k študiju in delu zunaj domačega ognjišča – sicer dopuščen, občasno celo spodbujan, a pogojno: ženske lahko telovadijo in se ukvarjajo s športi, vendar morajo biti ti zanje primerni, torej takšni, ki niso nevarni in ki ohranjajo žensko spodobnost, ki ne razvijajo mišične moči in vzdržljivosti ter s tem ne maskulinizirajo ženskega telesa, zlasti pa ne napotujejo k maskulinizaciji njenega obnašanja in značaja. Ker so ženske v vsakdanjiku sedentarne in pasivne ter se večinoma zadržujejo v zaprtih prostorih,¹⁴ je telesna vadba sicer priporočljiva za njihovo zdravje, a je manj kot zdravju žensk samih namenjena zdravju žensk mater, ki bodo lahko rodile zdrave hčere in sinove.¹⁵

Moderni šport je bil že v svoji zasnovi konstruiran kot moška, maskulinizirajoča dejavnost. Thierry Terret in Michelle Zancarini-Fournel v uvodu v ženskam in športu posvečeni številki revije *Clio: Histoire, femmes et sociétés* pravita: “Šport je sam na sebi konstruiran kot moška institucija. Ustvarjen od moških in za moške tvori od svojih začetkov enega od okolij, ki so najugodnejša za reprodukcijo spolnega reda in ki je najbolj zadržano do kakršnih koli transformacij.”¹⁶ Podobno o športu piše tudi George Mosse: šport, ki se na prelomu stoletja hitro uveljavlja, je povsem moška domena, na neki način nadaljevanje vojne v miru, za krepitev moškosti, urjenje te-

¹⁴ Medicinski in znanstveni diskurzi so večino tovrstnih teoretiziranj namenili primernosti športa za ženske meščanskega okolja, medtem ko o primernosti fizičnega napora za tovarniške delavke ali kmetice niso izgubljali besed (prim. Leskošek, 2002).

¹⁵ Prim. Pfister, 2006.

¹⁶ Terret in Zancarini-Fournel, 2006, 2.

lesa, razvijanje tovarištva – ženske, ki vstopajo v to sfero, jo zato na neki način desakralizirajo. Športnice, ki se vseeno pojavljajo in uveljavljajo, so predstavljane kot moški, njihova telesa so reprezentirana skoraj tako kakor moška, tudi v besedišču za žensko v športu ni prostora, vsi so “športniki”.¹⁷ Telo, ki je ponazarjalo “moč, vitalnost in duhovne vrline *Volka* (ljudstva, naroda)”,¹⁸ je ostajalo moško.

Alpinizem, ki je v obravnavanih filmih osrednji predstavljeni “šport”, je ravno tako koncipiran kot esencialno moška dejavnost: “Vse od 18. stoletja se zgodovina alpinizma utemeljuje na imenih moških junakov. Alpinizem torej reprezentira intenziven, skoraj nadčloveški napor moških, ki premagujejo ovire vélike narave za slavo znanstvene, športne ali patriotske osvojitve. Šola hladnokrvnosti, pustolovskega duha, poguma, moči in drznosti – alpinizem se z ozirom na vrednote, ki jih razvija, in spolno delitev družbe konstruira kot “moška” aktivnost.”¹⁹ Kljub temu da so si ženske priborile mesto ob moških kolegih in so se podajale v gore brez spremstva vodnikov ali družinskih članov, vse do konca 20. let²⁰ niso prevzemale vodstva v navezi, ampak so ostajale druge – to se spremeni šele, ko začnejo plezati prve ženske naveze.²¹

Kako se to žensko osvajanje moške sfere kaže v obravnavanih filmih? Če nanje gledamo v kronološki perspektivi,²² je postopno žensko uveljavljanje v alpinistiki vidno celo v tako nereprezentativnem naboru gradiva, kot ga predstavlja naš izbor: od ženske, ki v moški svet vstopa samo kot plesalka, v *Der heilige Berg* (1925), in

¹⁷ Angl. *sportsmen*.

¹⁸ Mosse, 2005, 267.

¹⁹ Ottogalli-Mazzacavallo, 2006, 2.

²⁰ Podatki veljajo za francoski prostor.

²¹ Ottogalli-Mazzacavallo, 2006.

²² Toda kronološko sosledje samo na sebi ni odgovor na vprašanje, kaj je vplivalo na spremembe pozicije v filmih prikazanih moških in ženskih dejavnosti.

partnerice v navezi/smučarskem tekmovanju v *Die weisse Höhle vom Piz Palü* (1929) in *Der weisse Rausch* (1931) do ženske, ki v plezalnih dosežkih prekaša vse moške, v *Das blaue Licht* (1932).

V najzgodnejšem filmu je nasprotje med moško in žensko držo telesa prignano najdlje: žensko telo je gibljivo, prožno, upogibljivo, gibanje je energično, teatralično, izraža spontanost, sunkovitost, zletavost, medtem ko je moško telo pokončno, trdno, močno, gibanje premišljeno in zanesljivo, obvladano. Žensko telo pleše: bodisi na morski obali, izražajoč lastno prekipevajočo energijo, bodisi na odru, razdajajoč se pogledom drugih. Moško telo hodi, si utira pot, pleza, kleše stopinje, smuča, reže zavoje. Ne razkazuje se ravno na odru, toda želi storiti nekaj velikega: za utešitev notranje nuje po dosežku, za ugled pred kolegi, občinstvom, žensko? Ženska gore sicer lahko obišče, a z moškim spremstvom: lahko gre sama sredi noči v snežnem metežu po pomoč, a zgolj zaradi krivde in strahu in v senci tragedije, v kateri sta moška.

Nasprotno pa je v filmu iz leta 1929 precej enako udeležena v vseh telesnih dejavnostih, kakor so udeleženi moški: vsaj v plezanju, osvajanju gora in potem tudi v boju za preživetje po nesreči – dogajanjih, ki so v središču filmske zgodbe. V gibanju v skali, skozi sneg in led je žensko telo prikazano enako kot moško, se pa ne udeležuje nekaterih moških dejavnosti, ki se dogajajo bolj ob robu: pri-
našanje vode in sekanje drv, pilotiranje letala, reševanje v gorah.

Sicer ločnica med vodenim in vodečim ne poteka neposredno po spolu, ampak po starosti, izkušenosti; mlajši moški se v steni morda celo slabše znajdejo kot ženska: študenti umrejo, Hans izgubi prisebnost. Najmočnejši lik v tem in drugih dveh Fanckovih filmih je nekoliko starejši, izkušenejši, zrel moški, ki blesti tako v telesni dejavnosti in obvladovanju naravnih elementov kakor v uspešnosti pri ženskah. To vsekakor ni naključje: njegova moškost, možatost je v primerjavi z mladeniči, ki se še niso v enaki

meri individualizirali, torej virilizirali oz. postali moške, bolj razvita.

Der weisse Rausch ženski dopusti pokazati skorajda enako mero smučarskega znanja kakor moškim (vsaj v drugem delu, prvi je v celoti zasnovan kot posmihanje ženski vnemi za tako moške športe, kakršni so smučarski skoki, spusti in teki), a spet ženska skoraj vse počne z moškim kot vodnikom. Leni tekme tudi ne jemlje tako zares, in dokler sta v paru z Johannesom, ni tolikšne tekmovalnosti: veliko je komičnih prizorov in smeha, v nasprotju z nadaljevanjem, kjer se moški med seboj merijo čedalje bolj divje (skoki čez pečine), vedno bolj na tesno, vse krčeviteje. Leni pa se medtem kosa z dvema drugima "obstrancema" – prišlekoma iz Hamburga, ki jima vstop v pravo tekmovanje brani ravno ta tujost, vstop v posvečeno moško družbo pa klovnovsko obnašanje: med njihovim lovljenjem Leni prevzame vodstvo in se samostojno giblje čez zasneženo pokrajino, a je ta manj divja kakor tista, kjer tekmujejo moški.

Spretnosti telesa in njegove sposobnosti glede na spol pa se povsem drugače kažejo v filmu v režiji Leni Riefenstahl: tam ženska obvlada gibanje po pokrajini in odkriva njena bogastva in skrivnosti, ona premaguje skalne stene, previse in vertikalno sredi noči, sama in nenavezana, ter se nepoškodovana vrača na varno domov, medtem ko moški enakemu početju niso kos in med enakim plezanjem drug za drugim padajo v smrt. Videti je, da je žensko telo spretnejše kot moško, prekaša ga ravno v dejavnosti, ki je v vseh drugih primerih koncipirana kot esencialno moška. A to obvladovanje telesa ne izhaja tako kot v drugih (moških) primerih iz obvladovanja mesa, iz volje po premagovanju lastnih omejitev, iz želje po rezultatu, prvenstvu – izhaja iz potopljenosti ženske v vse, kar je naravno, necivilizirano, telesno: Junta je tako zelo del narave, da ji ta nič ne more, in medtem ko se moški z njo spopadajo, ob njej merijo moči in se individualizirajo, ženska je narava in njen padec ni maščevanje narave/gore,

ampak je usih moči naravnega/magičnega/skrivnostnega, ki ga je Juntina potopljenost v naravno napajala, razkritje skrivnosti in izrop kristalov pa oskrunilo in uničilo. Kljub dozdevnemu prekašanju moških ženska moč ni moč njene osebe, ampak magična moč naravnega/izvornega/prvobitnega, ki deluje preko nje. Juntina vloga kljub junaškosti tako ne preseže dihotonomnosti spolne določenosti, ta pa skupaj s perpetuiranjem pogojev produkcije teh razlikovanj ter njihovega vpisa v telesni habitus vsakokratnih posameznic/posameznikov ženskam odreka status enakovrednosti in ohranja strukturne pogoje za moško dominacijo.²³

Moški in ženske: medosebni odnosi

Prvi očitek, ki so ga filmi izzvali že v svojem času, je, da za doseganje večje priljubljenosti in komercialnega uspeha uporabljajo trivialne romantične zgodbe, zasnovane na klišejskem ljubezenskem trikotniku. To seveda drži – vse filme poganja prepletanje odnosov, ki se gradijo med moškimi in ženskimi liki: v *Der heilige Berg* in *Die Weisse Höhle* ljubosumje žene moške v (nepremišljene) podvige (ob želji po prvenstvu) in s tem v tragedijo, *Der weisse Rausch* je poln dvoumnosti o zasebnih učnih urah, spalnici kot končnem cilju tekmovanja ter že omenjenega rivalstva med skupino mladeničev in (starejšim) moškim. Še najmanj je morda ta trivialna zasnova izrazita v Juntini zgodbi (*Das blaue Licht*), kjer Junta sicer očara/obsede dva moška, tujca Viga in domačina Tonija, med katerima tudi vlada napetost, a se zdi, da Junti za nobenega od njiju ni pretirano mar, ker so zanjo pomembnejše druge stvari, drug svet.

Seveda pa klišejskost ni nič manj zanimiva za našo analizo: klišeji so uporabljeni, ker delujejo in vzbujajo odziv občinstva, mu olajšajo participacijo v zgodbi, ki se kaže na filmskem platnu, delujejo pa, ker reproducirajo obča mesta našega dojemanja sveta. Trikotnik

²³ Prim. Bourdieu, 2010.

odnosov npr. v vsakem primeru sestavljata moška in ženska: moška sta postavljena v vlogo tekmecev (pa če si za to prizadevata ali ne), ženska pa je nagrada tekmovanja. Poleg te pozicije objekta, ustvarjene z reproduciranjem stereotipnega ljubezenskega trikotnika v razvoju zgodbe, in pripisane inferiornosti, dosežene z vrednostno zaznamovanimi telesnimi atributi, s katerimi so v odnosu do moških predstavljeni ženski liki, je v filmih mogoče razbrati še vsaj dvoje očitnosti: v vseh Fanckovih filmih ženska obenem z vzpostavljanjem odnosa z moškim(i) vstopa v povsem moško sfero in njen vstop v to sfero jih vedno ogrozi. Najmanj je to vidno v *Weißer Hölle vom Piz Palü*, kjer je sicer omenjeno, a ostane brez večjega pomena: nesreča, ki je v ospredju zgodbe, nastane zaradi moške tekmovalnosti, želje po prvenstvu, nepremišljenosti in zaletavosti, želje po dokazovanju – in ženska je v njej zgolj soudeležena. Izrazitejša je v *Der weisse Rausch*, kjer Leni pride v St. Anton, kjer kraljujejo moški, veliki smučarji in skakalci: njena prisotnost zgolj začini tekmovanje, ki pa je stvar in strast moških (in otrok).

Najbolj pa je opozicija med svetom družabnosti moških in žensko kot tujkom v njem izražena v *Der heilige Berg*. Tam sta vsa zgodba in njen pridigarski nauk zgrajena okrog svetosti (moškega) prijateljstva (v opoziciji do zgolj (nevarne) vznesenosti ob druženju s ple-salko). Diotima je v začetku pokazana sama z morjem in svojim hrepenenjem, medtem ko sta moška skupaj v gorah, vsa nasmejana, uživajoč družbo drug drugega. Ko se razžaljeni Prijatelj²⁴ poda v steno in Viga nagovarja, naj ga spremlja, se pri tem sklicuje na prijateljstvo. Tudi tekmovanje in slavljenje zmage ter kasnejše reševanje potekajo v moštvu, v skupini med seboj povezanih moških. Svet moških prijateljstev je svet in ženska, ki vanj vstopa, pa naj bo še tako nezlonamerna, mu pomeni grožnjo: posamezniki, ki ji podležejo

²⁴ Že ime nakazuje, da je filmski lik bolj tipska podoba kakor individualiziran karakter (ali to vsaj namerava biti).

(ženski – grožnji), tragično končajo: tako Vigo kakor Prijatelj padeta v brezno. A ideja, vrednota in zvestoba tej sveti moški družbi ostaja: “Er hielt seinen gestürzten Freund am Seil die ganze Nacht und hat sich geopfert. Bei uns ist das Höchste ... Die Freundschaft.”²⁵

Varovanje meja moškega sveta, torej moške družbe, družabnosti, moške sociabilnosti, vezi in prijateljstva med moškimi, ki štejejo toliko več kot vezi do žensk, seveda ni nekaj izjemnega: George Mosse v svojem delu *Nacionalizem in seksualnost* razgrinja zgodovino prijateljstva, ki je v obliki prijateljstva med moškimi vedno šele dobilo svoj polni pomen, odsotnost žensk iz (javnega) življenja moških, pomen vezi, ki so se spletale med moškimi, in strah pred vdorom ženskega pa je analiziral Klaus Theweleit. V svoji študiji o podobi žensk v kolektivnem nezavednem fašističnega “bojevnika”, v kateri je proučeval dnevnik članov oddelko *Freikorps*, tako z besedami Ernsta Blüerja opisuje moškega in njegovo vpetost v (moško) družbo: “Pred seboj vidimo enega tistih neutrudnih osvojiteljev in organizatorjev, moškega dejanj in politika, ki nima ničesar opraviti z ženskami; enega tistih, ki potrebuje moško družbo, neprestano družbo moških, neskončen krog sklepanja in razdiranja prijateljstev z njimi.”²⁶ Moški svet je trden, predvidljiv, stabilen in varen – ženska v njem spodjeda njegovo bistvo in je (če je le opažena) vedno grožnja. Theweleit se ob tem vprašuje, koliko je fašizem, kakor se je izražal v proučevanih dnevnikih ter širše v biografskih konvencijah, ki so zamolčevale zasebno življenje in z njim ženske, ki so bile nanj omejevano, realnost zgolj tedanjih privrženih zagovornikov, funkcionarjev in vojakov, koliko pa je tudi norma moškega življenja v kapitalistično-patriarhalnih razmerah na splošno.²⁷ Glede na to,

²⁵ Fanck, 1925, 1:43:31-1:45:15.

²⁶ Theweleit, 1987, 27.

²⁷ Theweleit, 1987, 27.

da se tako jasno izrazi v filmski obliki, ki niti ni nastala znotraj fašističnega režima, ampak liberalne vlade²⁸ (je pa nastala v Nemčiji, kjer so sočasno delovale že enote *Freikorps*, in četudi niso bili povezani, očitno oboji v nekem trenutku jezdijo isti mi-zogini val strahu), tako opisano nacistično zanikanje ženskega očitno dosega bistveno širše kroge kot zgolj deklarirane pristaše in soustvarjalce nacističnega režima.²⁹

Antipoda tej moški družbi, torej sociabilnosti med ženskami, pa v nobenem filmu ni zaznati: celo v filmu *Das blaue Licht*, ki se izo-gne proslavljanju moškosti in moškega tovarišva ter slavi mitično žensko(st), ženske med seboj niso povezane: v manjšem obsegu so si celo tekmice, sovražnice, a ti odnosi so le mimobežno nakazani, glavni ženski lik zaveznika in tovariša najde v otroku pastirčku. Če bi torej lahko sklepali po vsebini obravnavanih filmov, ženski od-nosi preprosto niso pomembni: odnosi med ženskami sploh ne, re-prezentacija odnosa žensk do moških pa tudi komaj uspe preseči podobo po moškem hrepeneče ženske, pa naj bo ta v vlogi učenke, soplezalke, dekleta, žene ali matere: šele hrepenenje in moški ji dasta obstoj, vsebino in smisel.

Moški in narava, ženske in narava

Poleg razlik v rabi telesa in udejstvovanju v medosebnih odnosih je mogoče slediti tudi drugačnemu odnosu do narave in bivanja v njej glede na spol: še posebno se to izrazi v filmih *Der heilige Berg* in *Das blaue Licht*, ki v največji meri uporabljata simbolne, mitološke, tradicionalne vsebine. V prvem so gore in njihova narava dom

²⁸ Nemški filmi tega obdobja so povečini proizvedeni v produkciji UFA, filmske družbe, ki jo je pretežno financirala vlada.

²⁹ Arnold Fanck, režiser *Der heilige Berg*, je v nasprotju z Leni Riefenstahl kasneje pod nacizmom bil ob delo in pozicijo, in tudi sicer ni sodeloval z nacionalsocialističnim režimom.

moškega, v drugem so dom ženske, v obeh tako eni kakor drugi z njimi vzpostavijo povsem lastno razmerje.

Der heilige Berg: zasnežene ledene gore in pokončni zašiljeni stolpi so domovina moškega oz. moških in njihovih prijateljev. Ženska prihaja z morja, iz poplavljaljajočega valovanja neskončnih gmot vode, ki se nenehno gibljejo v povsem svojem ritmu, se razbijajo na skalnatih obalnih robovih in preplavljajo jezove. Tudi ko ženska pride v kraljestvo zime in tišine, ostaja na gorskih pobočjih, kjer cvetijo pašniki, slapovi cvetja krasijo sadovnjake, družijo se z muzikanti in otroki in pestuje poskakujoča jagnjeta, potoki žuborijo v dolino: njen svet prekipeva od življenja na vsakem koraku. V zimski svet ledu, snega in nevarnosti ter okamenelih sten vstopa le v spremstvu moškega. V naravi "tam zgoraj" lahko najde lepoto, torej zgolj odsev povsod prisotne življenjske sile - v nasprotju z moškim, ki "tam zgoraj" najdeva samega sebe, svoj življenjski smisel in smoter.

Moška narava je drugačna: okamenela. Negibna. Trdna. Prazna. Šele njegova dejavnost, aktivnost, njegova volja jo oživi, ji da, podari, ustvari smisel. Medtem ko je ženski element voda, pa naj bo morsko bučanje ali pomladno prekipevanje sokov v rastlinju, sta moški kamen in led. V fantazijskem prizoru, ki ga navdihuje delirij mraza in trpljenja na ledni polici z mrtvim prijateljem na drugi strani vrvi, moški žensko pod roko vodi po ledeni katedrali pred oltar: to je njegov svet, njegovo najsvetejše: monumentalna okamenelost, katere edina živa stvar je ogenj, ki sveti na oltarju. Svet, ki se razruši, ko ga ženska potegne k sebi in objame in poljubi: svet, ki se podre, ko čustva, strast in življenje prodrejo na površje.

V *Das blaue Licht* se nasprotja kažejo drugače: tu je ženska v gorskem svetu doma in tako nekako njegov del. Gore so drugačne kakor tiste, v katerih domujejo moški: skalne stene, ki niso okovane v zimo, sneg in led: toplejše so, za srečanje z njimi ni potrebna posebna tehnična oprema, Junta na Monte Cristallo pleza kar bosa,

koža na kamen. Gora ni kraljestvo tišine in vzvišenosti, ampak dežela skrivnosti, ki zaživijo ob sodelovanju drugih čarovnij narave: polne lune, mesečine, poplave. Prvi prizor, ki predstavi Junto, pove precej: ženska je (spet) v vodnem elementu, v pršcu padajočega slapu, v rokah pa drži skrivnost – bleščeči kristal, ki ga je voda naplavila iz Zemljinih nedrij. Moška, ki posegata v ta prvobitno naravno ženski svet, prihajata iz drugačnih svetov: tujec, slikar Vigo, prihaja iz mestnega okolja, domačin Toni pa iz okolja trdno povezane vaške skupnosti, ki si je sredi gorske narave priborila svoj teritorij in ga zdaj brani pred vdorom divjine in magije, ki z Junto in mesečino vstopata v vas.

Vigo je tujec, umetnik, obiskovalec, ki pride v vas letovat in odkrivat lepote narave, da bi jih upodobil na slikarskem platnu. Dogajanje v vasi z zanimanjem vsrkava vase, vprašuje za pojasnila in se dejavno vključuje vanj, a je vseskozi le obiskovalec: najprej ga izdaja pedantnost v zvezi s čistočo, kasneje naivnost navdušenja nad idilo življenja na planini, ki ga živita Junta in pastirček, nazadnje pa absolutno nerazumevanje zakonitosti sveta, v katerega je vstopil, ko meni, da bo njegovo razkritje skrivnosti kristalne jame in unovčenje njenih bogastev izničilo prekletstvo in Junti pomagalo, da jo bodo domačini končno sprejeli medse. Ker mu logika delovanja okolice ostaja tuja, nima nobene možnosti predvideti posledic svojih lastnih dejanj in preprečiti, da bi z njimi uničil prav tisto, kar ga je od vsega najbolj očaralo: Junto kot utelešenje divjosti in lepote in čaravnosti naravnega.

Drugačen odnos do Junte in tega, kar predstavlja, pa zavzema Toni: gostilničarjev najstarejši sin, ki je zrasel na vasi in diha z njo, do Junte in njenega sveta goji ambivalenten odnos: privlači ga kot ženska, obenem pa se, otrok skupnosti na robu divjine, boji sil, ki prežijo na ljudi takoj za mejo vasi, zato je do Junte in njenega sveta nezaupljiv ter se jima kljub privlačnosti ne more približati.

Dekle/ženska v njegovo življenje vnaša zmedo, negotovost, pa tudi hrepenenje po nečem več. To ga nazadnje s čarovnijo polne lune zvabi v mesečno plezanje proti modri svetlobi, v katerem sledi tako ženski kot magiji narave (če ti dve nista eno in isto in je prva utelešenje druge), vendar niti ne odkrije skrivnosti niti ne uniči sveta, katerega del sta tako on kot Junta. Moški torej "po svoji naravi" kljub enakemu hrepenenju, ki jih vodi, ne morejo naravi priti tako blizu kot ženske, ker z njo niso (več) na isti ravni.

Enačenje ženske z vodo, naravo in njeno vitalno silo, povezovanje z magičnim in neobvladljivim, neracionalnim, prvobitnim in hkrati otroškimi seveda ni nič posebnega, ravno tako kot to ni postavljanje moškega na stran racionalnega, civiliziranega/kultiviranega v nasprotju z naravnim/divjim: take dihotomije so vpisane v miselne strukture (vsaj) evropskega razumevanja sveta in jih v bolj ali manj eksplicitni, erodirani ali celostni obliki najdevamo v virih od antike do danes³⁰ – presenetljivejša je, da je ta dvojnost sveta prikazana tako dosledno in očitno, da bi lahko bila tudi namerna, in obenem tako prepričljivo, da se tudi danes lahko zdi "logična" in "naravna".

V filmu *Das blaue Licht* je svet, v katerem živi ženska, naraven in prvobiten: ženska ni v njem zgolj doma, ampak je njegov del – idealizirana podoba prvinskega sobivanja z naravo, od katere se človek še ne diferencira. Moški je lahko del tega sveta le kot otrok, ko še ne razvije svoje avtonomnosti, individualnosti in virilnosti. Ženska, divja skrivnostna ženska, ki svoje telo mojstrsko obvladuje v moškimi smrtonosni dejavnosti, je torej vseeno predstavljena kot velik otrok, čigar idealni svet se razbije, ko se sooči z realnostjo družbenega sveta in njegovo željo po imetju in bogastvu.

V *Der heilige Berg* je moški tisti, ki je mojster obvladovanja gorskega sveta, klesanja stopinj v led, medtem ko je ženska umetnica

³⁰ Prim. Bourdieu, 2010.

valovanja. Izrazita kontrastiranost trdosti moškega sveta in vodnatosti ženskega, ki moškega ogroža, je zelo podobna motivu strahu pred veletoki, vodami in vsem fluidnim, torej ženskim, ki ga v svoji analizi najdeva Klaus Theweleit: moški (sploh izurjeni germanski moški, zavedajoč se svojih dolžnosti do domovine) so branik, ki z obvladovanjem lastnih teles in njihovih impulzov branijo civilizacijo pred poplavo nesnage, ki jih ogroža: pomehkužene weimarske liberalne družbe, vala komunistov, predvsem pa živalskosti žensk, ki nočejo biti več *madone* na oddaljenem piedestalu. Voda prinaša poplave, poplave pomenijo izgubo nadzora in uničenje temeljev sveta, na katerem moški lahko čvrsto stojijo: in ženska je utelešenje tega neobvladljivega izmuzljivega nasilnega vodnega elementa.³¹

Tudi v bolj splošnih nocijah in reprezentacijah je telo ženske bolj kakor telo moškega asociirano z vodo: ženska je polna tekočin, njeno telo je poroznejše in dovzetnejše za zunanje vplive, bolj jo obvladujejo živčni impulzi, pretok tekočin (menstruacija, hormoni), medtem ko so telesa moških utrjena, bleščeči bron jeklenih mišic – vsaj takšna naj bi bila telesa pravih moških, ki pa so z napredovanjem civilizacije vse težje dosegljiv ideal, saj udobje, porabništvo in pomehkuženost sodobnega življenja spodkopavajo moškost ravno v njeni srčiki, torej v uspešnem premagovanju vseh zunanjih ovir in nevarnosti ter vseh notranjih skušnjav.³² Moč moškosti je pokončnost, čvrstost, samostojnost in dejavno obvladovanje lastnega telesa in sveta, v katerem živi, avtonomna je in individualizirana, medtem ko je moč ženskosti v neobrzdanosti podtalnih tokov, magiji in prvobitni življenjski sili, ki jo ženska zgolj kanalizira, prenaša – moč ne izvira iz nje same in njenih dejanj kot pri moškem, ampak je heteronomnega izvora, ženska sama pa je v njenem izvrševanju zgolj pasivna posrednica.

³¹ Theweleit, 1987.

³² Prim. Forth, 2008, in Le Breton, 2011.

Sklep

Že v načinu gledanja je navzoča zainteresirana selekcija, ki da (večji) pomen podobam, ustrežajočim trenutnemu dispozitivu gledajoče(ga): kaj pritegne našo pozornost, čemu damo pomen, kaj poudarimo potem v svojem posredovanju, vse to je bistveno določeno z interesom, s katerim vstopimo v gledanje in videnje. Da sem v zgornjih filmih sledila in znala videti predvsem tisoč in eno nianso na temo spolnega razlikovanja ter se potem osredotočila nanje tudi v pisanju, je nasledek povsem arbitrarne izbire tako gradiva kot že predhodnih raziskovalnih preokupacij ter združenja tega v enem delu.

Zakaj o tej očitnosti sploh razpredati? Ker v nalogi nisem nič pozornosti posvetila temam, ki so sicer ob raziskovanju tako Bergfilma kot weimarske filmske produkcije širše najbolj izpostavljene. Nič o tem, koliko prikazovano kot odsev nekega psihičnega dispozitiva napoveduje nacistično oblast,³³ niti ne o tem, koliko je nacističnega v poveličevanju mladega zdravega telesa in narodove vitalnosti, kot so Leni Riefenstahl očitali pozneje, ker je z nacistično oblastjo sodelovala kot režiserka filmov o kongresu nacionalsocialistične stranke in tistih o olimpijadi v Berlinu.³⁴ Prav malo prostora mi je tudi uspelo nameniti analizi odnosa med meščani/prišleki in domačini/hribovci: Bergfilm tako v Nemčiji kakor kasneje goji nagnjenje k idealiziranju tradicionalnosti ruralnega sveta, poveličevanju njegove lepote, preprostosti in domačnosti ter nostalgičnosti meščanov po nekem preprostem, a bogatem skupnostnem življenju. Realnost življenja gorskega prebivalstva ima s to idealizirano podobo malo skupnega, nima pa sredstev, da bi jo (so)oblikovalo.³⁵

Seveda je več novih vprašanj kot najdenih odgovorov. Kako se identificirane topike nekaj filmov povezujejo s siceršnjimi predsta-

³³ Prim. Kracauer, 2004, Elsaesser, 2000.

³⁴ Prim. Müller, Ray: Die Macht der Bilder: Leni Riefenstahl. 1994 [film].

³⁵ Prim. Pithon, 2005.

vami gledalcev, ki so jim bili namenjeni, in kako, če sploh, se izražajo na drugih poljih ustvarjanja, npr. v literaturi in slikarstvu? Kako so se reprezentacije tedanjih filmov transformirale, zakaj so se in kolikšna razdalja jih loči od tistih, s katerimi se srečujemo danes? Koliko in kako so se moškost in ženskost ter odnos do telesnega in naravnega v teh osmih desetletjih spremenili?

Bibliografija

- BORDWELL, D. (2001): *Zgodovina filma 1*. Ljubljana, Slovenska kinoteka.
- BOURDIEU, P. (2010): *Moška dominacija*. Ljubljana, Sophia.
- ELSAESSER, Th. (2000): *Weimar Cinema and After: Germany's Historical Imaginary*. London, Routledge.
- FORTH, Ch. E. (2008): *Masculinity in the Modern West. Gender, Civilization and the Body*. Hampshire in New York, Palgrave Macmillan.
- KRACAUER, S. (2004): *From Caligari to Hitler: a psychological history of German film*. Princeton, Princeton University.
- LE BRETON, D. (2011): *Anthropologie du corps et modernité*. Paris, Presse Universitaires de France.
- LESKOŠEK, V. (2002): *Zavrnjena tradicija. Ženske in ženskost v slovenski zgodovini od 1890 do 1940*. Ljubljana, Založba *cf.
- MOSSE, G. L. (2005): *Nacionalizem in seksualnost. Morala srednjih razredov in spolne norme v moderni Evropi*. Ljubljana, Založba *cf.
- OTTOGALLI-MAZZACAVALLLO, C. (2006): *Des femmes à la conquête des sommets : Genre et Alpinisme (1874-1919)*. CLIO. Histoire, femmes et sociétés [En ligne], 23 | 2006, mis en ligne le 01 juin 2008, consulté le 03 juillet 2012. URL : <http://clio.revues.org/1896>; DOI : 10.4000/clio.1896.
- PFISTER, G. (2006): *Activités physiques, santé et construction des différences de genre en Allemagne*. CLIO. Histoire, femmes et sociétés [En ligne], 23 | 2006, mis en ligne le 01 juin 2008, consulté le

03 juillet 2012. URL: <http://clio.revues.org/1855>; DOI: 10.4000/clio.1855.

PITHON, R. (2005): »Image et imagerie, idylle et idéologie: le Berg-film en Suisse et dans les pays du arc alpin«, v: Mathieu, J., Boscani Leoni, S., ur., *Die Alpen! Les Alpes! Zur europäische Wahrnehmungsgeschichte seit der Renaissance. Pour une histoire de la perception européenne depuis la Renaissance*. Bern, Peter Lang.

STROJIN, T. (2000): *Strmine njunega življenja. Plezalna naveza Mira Marko Debelak-Edo Deržaj*. Ljubljana, Olimpijski komite Slovenije.

TERRET, T., ZANCARINI-FOURNEL, M. (2006): *Éditorial. CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 23 | 2006, mis en ligne le 13 novembre 2006, consulté le 03 juillet 2012. URL : <http://clio.revues.org/1951>.

THEWELEIT, K. (1987): *Male Fantasies 1. Women, floods, bodies, history*. Cambridge, Polity Press.

Viri:

Fanck, Arnold: *Der heilige Berg*. Nemčija, 1926.

Fanck, Arnold: *Der weisse Rausch. Neue Wunder der Schneeschuh*. Nemčija, 1931.

Fanck, Arnold: *Die weisse Hölle von Piz Pallü*. Nemčija, 1929.

Müller, Ray: *Die Macht der Bilder: Leni Riefenstahl*. Koprodukcija, 1994.

Riefenstahl, Leni: *Das blaue Licht*. Nemčija, 1932.

PETJA GRAFENAUER¹

Slovenskost zgodnjega modernizma v slovenskem prostoru

Izveček: Vrednotenje slovenske likovne umetnosti je bilo v 20. stoletju močno povezano s kriterijem izraza 'narodnega duha'. Ta problematični vidik pri določevanju kvalitete je razumljiv zaradi specifičnih zgodovinskih okoliščin, v katerih je nastajala slovenska likovna umetnost, in je realna posledica želja in potreb tedanje družbene in politične situacije. Vendar identiteta umetnin v posameznem kraju in trenutku nikoli ni le ena in konstrukt slovenskosti slovenskega slikarstva je vplival nazaj na umetniško ustvarjanje, hkrati pa so zaradi takšnega vrednotenja, ki je temeljilo na dodeljevanju večje kakovosti delom, ki so bila brana kot 'slovenska', nastajala siva polja na zemljevidu umetnosti, saj je oznaka tujskosti mnogim delom onemogočila vstop v kanon.

Ključne besede: likovna umetnost, imagologija, slovenskost, modernizem

UDK: 75.036(497.4)

The Slovenian Quality of Early Modernism on Slovenian Ground

Abstract: In the 20th century, an important criterion in evaluating Slovenian visual arts was their expression of the 'national spirit'. This problematic approach to assigning quality naturally resulted from the ambitions and requirements of the contemporary social and political climate, and was thus justified by the specific historical circumstances in which Slovenian art emerged. However, the iden-

¹ Dr. Petja Grafenauer je likovna teoretičarka in kustosinja. E-naslov: petja.grafenauer@gmail.com.

tity of an art work at a given time or place is never a single one. In its turn, the construct of 'Slovenian quality' thus influenced the art production. Moreover, an evaluation based on assigning higher quality to works perceived as 'Slovenian' created grey areas on the art map, since reading some works as 'foreign' prevented their entry into the canon.

Key words: visual arts, imagology, Slovenian quality, modernism



Na evropski celini je bilo raziskovanje in določanje narodnih značilnosti pri raziskovanju umetnin v preteklih stoletjih samoumevno. Vzpostavil se je mit o enotnih podobah narodov in možnostih opisa narodnih značilnosti. Iskanje narodnega značaja v umetnosti danes razumemo kot romantično hotenje, ki se je uveljavilo v dobi nastajanja narodov v 19. stoletju in se utrdilo predvsem s pomočjo Tainovega determinizma. Narodni značaj se vedno razodeva zgolj kot podoba, ne kot realnost sama. Iskanje duha naroda se je zato – sprva na področju literarne vede – v drugi polovici 20. stoletja prevesilo v raziskovanje podob in prividov, raziskovanje podob narodov pa ne v cilj, temveč v kritizirani predmet.²

Podoba nastane, pravi literarni teoretik Daniel-Henri Pageaux, ko se *jaz* zave svojega odnosa do *drugega*, nekega *tukaj* v odnosu do *drugje*. V tem prostoru se s pomočjo podob in predstav izražajo načini, s katerimi se neka družba vidi, razmišlja o sebi, hkrati pa razmišlja in sanjari o *drugem*.³ Slovenski modernizem v slikarstvu je bil v času svojega nastanka, pa tudi kasneje, močno povezan z

² Fischer, 1981, 27.

³ Pageaux, 2002, 10.

vprašanji o njegovi slovenskosti in o duhu naroda, ki naj bi vel iz njega. A slovenskost slovenskega slikarstva je vedno zgolj podoba, odvisna od shem in postopkov, ki že obstajajo v opazujoči kulturi, in nikoli ne pomeni odslikave realnega. Umetniki in umetnostni strokovnjaki lahko podobo, ki je konstruirana iz elementov stvarnosti, naknadno ponotranjijo in jo vpeljujejo v lastno delo, s čimer se konstrukt prelevi v dejanskost. Ta nova dejanskost je vedno izključujoča, saj so nekateri elementi v želji po ohranjanju podobe podarjeni, drugi pa potlačeni ali zavrti v razvoju. V zgodovini umetnosti s tem nastajajo siva polja, sestavljena iz diskurzov, ki se ne vključujejo v metadiskurz nacionalnega v slovenskem zgodnjem modernizmu.

Zaradi zgodovinskih okoliščin in želje po avtonomnosti, ki je pred leti pripeljala do ustanovitve samostojne države, je bila kultura v Sloveniji posebnega pomena. Bila je tisti element, v katerem se je 'razodeval' povezovalni narodni značaj. Ta naloga je še posebno vidna v literaturi, kjer so že v sredini 19. stoletja pričeli razmišljati o narodnem duhu. Ivan Prijatelj je v nastopnem predavanju *Literarna zgodovina* na ljubljanski univerzi leta 1919, slovstvo, književnost in literaturo povezal s kategorijo naroda. Dodeljeni nalogi se je pridružila tudi likovna umetnost in v njenih okvirih privilegirano slikarstvo, ki se je predvsem v prvi polovici 20. stoletja spopadalo z vprašanji izraza slovenskosti v sliki.

Nastanek slovenskega sveta umetnosti

Kakor literarni zgodovinar Anton Ocvirk v literarni vedi je tudi začetnik slovenske umetnostnozgodovinske vede France Stele verjel v obstoj narodove duše. Imenoval jo je 'primitivna duša' in je po njegovih besedah odvisna od sorodnega psihološkega ustroja posameznikov.⁴ Vera v obstoj duha naroda, ki se izraža v slovenskem

⁴ Stele, 1926, 48.

slikarstvu, se je začela vzpostavljati v začetku 20. stoletja in je usmerjala pota nastajanja kanona linije slovenskega slikarstva globoko v drugo polovico stoletja.

Ideja tega, kaj je slovensko v slovenskem slikarstvu, se je v času seveda spreminjala. Včasih je šlo za izbor žanra (krajina) slikarskega načina (impresionizem, ekspresionizem) ali vsebinsko noto – lirizem, temni modernizem. ‘Slovenskost’ je bila kriterij za vključitev v kanon. Tudi tistim delom, ki jih je svet umetnosti spoznal za kakovostna na podlagi nenacionalnih parametrov, je bila ‘slovenskost’ hitro pripisana in tako utemeljeni kanon je slikarstvo in likovno umetnosti nasploh mnogokrat zaznamoval do te mere, da se nova raziskovanja in diskurzi niso zmogli uveljaviti, saj jim je bila očitana tujost.

V Sloveniji zgodnji modernizem ni nastal kot posledica družbenih sprememb, modernizacije in napredka. Ne moremo ga razumeti kot naravno posledico razvoja industrije, tehnike, znanosti ali tehnologije. Slovenski modernizem je modernizem, ki ga je v naše kraje zanesla progresivna liberalna elita in mu tu vzpostavila nastavke za razvoj tako, da mu je vlila nacionalne vsebine. To obdobje se je pričelo z nastopom savanov, ki so si za svojega predhodnika izbrali Petkovška. Ta slikar, predvsem njegovo delo *Doma* (okrog 1889), je s pomočjo mnogih prispevkov različnih predstavnikov slovenskega sveta umetnosti (Ivan Vavpotič, France Mesesnel, Luc Menaše itd.) obveljalo za tipično podobo, v kateri se udejanja slovenska nacionalna bit.⁵ Tako razumevanje Petkovškovega opusa je skladno z opisom slovenskega impresionizma, kot ga je npr. razumel France Stele ob razstavi *80 let upodablajoče umetnosti na Slovenskem* leta 1922: “Ko se je namreč slovenska takrat mlada umetnost – impresionizem – organizirala in udomačila v lastni hiši, ko je spoznala svoje cilje in jih več ali manj zavedno priglasila elementarnim potezam slovenske duše, je takoj začutila tudi potrebo poiskati v kulturni pre-

⁵ Več o tem: Kapus, 1998.

teklosti naše zemlje tiste sile, ki so ji kolikor toliko pripravljale pot in ki so njenemu posebnemu polju deloma zavedno, še večkrat nezavedno dajale umetniškega izraza težnjam naše duše. Iz te organske potrebe, pred javnostjo dokumentirati svojo zvezo z rodno grudo, je nastala l. 1910. retrospektivna razstava slovenske umetnosti v Jakopičevem paviljonu, ki je bila prvi tak poskus pri nas. Po udarek je ležal takrat na slovenstvu in pa na genealogiji slovenskega impresionizma kot opravičenega pojava tudi pri nas. Že ta razstava je dokumentirala vsaj za XIX. stol. zveze, ki so postale temeljne za presojanje naše novejšje umetnostne zgodovine.”⁶

Leta 1961, po pretresih obeh svetovnih vojn, ko je slovenska republika že vrsto let razvijala socializem, je umetnostni zgodovinar Fran Šijanec izdal knjigo, ki je bralcu ponudila pogled na slovensko umetnost od konca impresionizma do konca petega desetletja 20. stoletja. V njej je kot najtipičnejšo slovensko umetnost izpostavil lirični impresionizem: “Ali ni presenetljivo, kako se izpovedujejo vodilni slovenski impresionisti, pa tudi njihovi epigoni, trabanti in samostojni oblikovalci slovenskega pejzaža v poznoimpresionistični obdelavi, s prefinjenim čutom za drobna lirična razpoloženja? Zares štejejo najmarkantnejša dela priljubljene krajinske motivike med najvrednejše in najtipičnejše stvaritve slovenske umetnosti. Očarljivo mehka nežnost in poetično ožarjena sanjavost ne veje iz takih podob samo zaradi izbranega motiva, npr. avbe ali kozolca, marveč tudi iz posebnih barvnih harmonij, svojevrstnega gledanja na prostor in človeka v njem, iz posebnega umetnikovega navdiha, iz njegove osebne razpoloženske čustvenosti, ki se razliva enakomerno čez vsa njegova dela, ne glede na predočene snovi ali motiviko.”⁷

Gotovo je pet desetletij prej v javnosti še bolj odmevno zazvenel klic Otona Župančiča, ko je bilo treba impresioniste zagovarjati

⁶ Stele, 1922, 2.

⁷ Šijanec, 1961, 13.

pred očitki tujskosti v njihovih slikah: "Doma so imenovali naše umetnike tujce, Monakovce, Parižane, dekadente, simboliste, impresioniste in kar je še takih umetniških grehov, tako da se pošten rodoljub res več ni mogel spoznati v tej nepregledni gošči raznoimenih tujizmov. Samo onega tajnega, a vsakem pravem umetniku tako mogočnega vpliva, vpliva domače grude, niso zapazili na njegovih delih ... Tako. Šele tujec nas je moral prijeti za roko in nam pokazati s prstom: to so umetniki, resni umetniki, in vaši so: vaše zemlje otožnost in svit je razlit čez njihova dela, vaše slovenske duše trepetanje in turobna melanholija diha iz njih sanj, in vašega mladega naroda nepotrta sila išče krepkega izraza v njih potezah."⁸

Tudi impresionizem v slovenskem prostoru sprva ni bil gladko sprejet. Kritiki in zagovorniki slovenske inačice impresionizma so kot kriterij vrednotenja pogosto izpostavljali (ne)slovenskost slikarskih del: "Ona struja, ki jo najodločneje zastopa g. Jakopič, je efermeren pojav, izrodek mode, ki je že tod in tam opuščen, in ki ni občinstva nikjer ogrel ... Ti naši umetniki – kakor tudi deloma beletristi – so se odtujili narodu popolnoma in nimajo na sebi nič slovenskega."⁹

Kljub začetnim kritikam se je modernistična umetnost – umetnost skupine Sava – kmalu uveljavila kot izraz slovenske narodne duše. Utemeljitev kakovosti, temelječe na 'narodnem duhu' so podpirali tudi impresionisti sami, predvsem Rihard Jakopič. "Vsi vprek so nas hvalili [l. 1904 na Dunaju pri Miethkeju], hvalili našo preprostost, iskrenost, poudarjali lirični značaj teh solnčnih pokrajinic in njih barvitost. Mislim, da mora biti naš značaj drugačen, nego je značaj nemške ali francoske umetnosti. Ta je dete velikih mest in razkošnih delavnic, naša je vzrasla iz majhnih, podeželskih, revnih razmer. Ljubljana komaj v teh dneh postaja mesto z lastnim du-

⁸ Župančič, 1903/4, 183.

⁹ Malovrh, 1902, 392.

hovnim življenjem, tesno je zvezana s pokrajino in njenim prvotnim preprostim prebivalstvom. Drugi pogoji, druge posledice. Pokrajina odločilno vpliva na značaj naroda in njegove umetnosti. Da pa tudi globoka religioznost našega naroda ni brez vpliva na umetnost, je jasno.”¹⁰

Jakopič sam je bil glasnik lastne umetnosti in motiviko slik je povezal s predstavo o slovenskosti, s slovensko krajino, religioznostjo in posebno ‘štimungo’ umirjeno optimističnega lirizma: “V želji po svoji umetnosti smo pisanje dunajskih kritikov o slovenskih kritikah vzeli dobesedno, ga z izdatno pomočjo Jakopiča in literatov potencirali in sproducirali pristno slovensko umetnost.”¹¹

Ivan Cankar je ‘posebno’, slovenskemu lastno ‘štimungo’ opisal kot značilnost Groharjeve *Pomladi* (1903). Zanj je bila to “vesela lepota in melanholija slovenske zemlje in umetnikovega zanosa ob pogledu na krajino ter čustvo, ki iz tega izhaja.”¹² Še posebno z danes skorajda mitskim *Sejalcem* je Grohar “sprožil val vse večjega prepoznavanja nacionalnega v slikah savanov, ki je, ker so jih sprejemali kot skupino, prešlo tudi na druge in jim prineslo nove točke v popularizaciji njihovega dela med širšim občinstvom”.¹³ Groharjeva slika je modernizem povezala s slovensko pokrajino in monumentaliziranim kmetom, kar je služilo za najlažji prevodnik k občinstvu, ki se je v tej sliki prepoznalo.

Slikarski žanr, ki naj bi najbolj odmevno poosebljal slovenske umetnostne značilnosti zgodnjega modernizma: lirizem in razpoloženskost, je bila seveda krajina, kar slovensko ‘narodno dušo’ postavlja v prostor nature nasproti kulturi: “Domača krajina je zaživela v slikarski kompoziciji z doslej nevidenim žarom slikovite lepote, z

¹⁰ Dobida, 1929, 136.

¹¹ Žerovc, 2002, 196.

¹² Cankar, 1910, 185–187.

¹³ Žerovc, 2002, 140.

dognanostjo čiste slikarske emocionalnosti, z navdihom najpristnejših razpoloženjskih vrednot.”¹⁴

V diskurzu narave sta si roko podali naprednejša in tradicionalistična struja slovenske umetnosti, to pa je pomenilo, da so bile tudi nekatere avantgardnejše smeri, če jih je bilo mogoče postaviti v diskurz narave, dokaj hitro vključene v tok slovenske umetnosti. Krajina se je uveljavila tudi kot nadomestek sakralnega in prav Grohar je s *Sejalcem* (1907) v motiviko kmečkega dela prvi transponiral religioznost. Narava je postala element, ki je ponujal versko vsebino tudi v profanem in je “obveljala za prostor svetega na Slovenskem, za element, v katerega je lahko transponirana regionalna ideologija”.¹⁵ “Sava je postala nekakšna začetnica trajnejšega slovenskega likovnega delovanja v tem prostoru, ki je v začetku prejšnjega stoletja začel delovati kot nekakšen samostojen univerzum s svojimi pravili, sistemom, vrednotenjem, študijskimi središči, svojimi zvezdami in se je ohranil do začetka devetdesetih let prejšnjega stoletja.”¹⁶

Ob nastopu savanov na Slovenskem še ni bila vzpostavljena infrastruktura, ki bi podprla novo, modernistično obliko umetnosti. Savani, predvsem Rihard Jakopič, so to vlogo prevzeli sami in ustvarili monopol v slovenskem svetu umetnosti: “Prav zaradi takšnega monopola na področju likovne umetnosti (vsaj pred prvo svetovno vojno) je [Jakopič, op. avt.] pri tem brez večjih težav konstruiral sebi ustrezno podobo svojega delovanja in umetniške produkcije in v tem procesu oboje, tako produkcijo kakor kulturnopolitično delovanje, premaknil v območje krepitve in večanja dignitete naroda, pri čemer je to narodnokoristno raven tako poudaril, da je nekompatibilnost modernistične produkcije z nepripravljenim provincialnim okoljem, kakršno je bilo tedaj Kranj-

¹⁴ Šijanec, 1961, 60.

¹⁵ Zgonik, 2002, 164.

¹⁶ Žerovc, 2002, 105.

ska, postala tako rekoč nepomembna. Z drugimi besedami, heroizirana zgodba, v kateri Jakopič 'sam proti vsem' uveljavlja svojo modernost, novost, svojega genija, je močno izkrivljena prav v tem: če bi namreč Slovincem ponudil le svojo umetnost, bi bil zares precej sam proti vsem, a bi tak najbrž tudi ostal: njegova uveljavitev pa je potekala drugače – tisto, kar je bilo novo, moderno, likovno in preneseno od zunaj, je dobilo sekundarni pomen in je lahko v glavnem tudi ostalo 'zunaj', medtem ko sta sprejemanje umetnika in njegovo vpenjanje potekali na drugih 'neumetniških' točkah. Na teh ni bil sam proti vsem, temveč se je, prav narobe, zaradi opiranja na koncept naroda, zavzemal za najbolj splošne, udarne in razširjene vrednote svoje skupine (Slovencev) in bil v skladu z njimi tudi sprejet."¹⁷

Nova, moderna umetnost Jakopiča, Groharja, Sternena in Jame ni bila razumljena kot na slovenska tla preneseni tuji, internacionalni model, temveč se je uveljavila kot tipično slovenska, nacionalna umetnost. Ta razlika postane jasna, če sprejemanje impresionizma v Sloveniji primerjamo z nemškimi težavami ob njegovem sprejemu, saj so impresionizem tam razumeli kot internacionalni slog, ki so ga kritizirali že od preloma stoletja, kritike pa so se stopnjevale do izbruha ob pripravi razstave *Degenerirana umetnost* leta 1937 v Münchnu. Kako raznolike vsebine so bile, skladno z nacionalnimi potrebami, pripisovane impresionističnim delom, kaže zapis Hermanna Bahra v knjigi *Expressionismus* iz leta 1916, ki je do leta 1919 doživela že svoj tretji ponatis. Zanj je "impresionizem predstavljal človeštvo, ki ga je duhovnost zapustila", medtem ko je pri nas slikarstvo, ki ga imenujemo impresionizem, opisano kot prepolno slovenske duše. Za Bahra in Nemčijo je seveda šel ekspresionizem "človeštvu znova podelil glas."¹⁸

¹⁷ Prav tam, 12–13.

¹⁸ Več o tem: Belting, 1998.

Poleg impresionistov so podobo zgodnjega slovenskega modernizma zaznamovali tudi vesnani (skupina Vesna). Ti so v slikarskih delih zavestno uveljavljali tisto, kar so pojmovali kot prvine slovenske narodne umetnosti. V stiliziranem realističnem slogu so upodabljali motiviko bajk in legend, narodne noše in običaje, predvsem snov iz kmečkega življenja. Predvsem zaradi njihovega likovnega izraza je Šijanec zapisal, da so se sicer "marljivo in vztrajno dvigovali do svojih umetniških viškov, a v slikarskih delih niso dosegali izrazne moči stilno naprednejših impresionistov."¹⁹ Kar sta vesnanom sočasna in kasnejša likovna kritika najbolj zamerili, je bilo zanemarjanje oblikovnih problemov, pa tudi preveč literarna motivika, saj je bilo treba pristno slovenstvo po impresionističnih vzorcih razbrati iz povezave internacionalne forme in domače vsebine, ki ni smela biti neposredno literarna. Slovenskega duha so kritika in vodilni umetniki – impresionisti – razumeli bolj kakor 'trepetavi, melanholični izraz slovenske duše', ne pa kot prikaz folklornega življenja: "Težko je z besedo povedati, težje s kratko besedo, kaj je narodna umetnost, kdo je naroden umetnik. Po navadi smatrajo za našo narodno umetnost stare ornamente, risbe na skrinjah, parijih in piruhih, avbe, peče, pasove in tako dalje. To je res bila naša narodna umetnost, toda ni več. Stvar je po mojem taka: vsaki narod, ki ima resnične umetnike, ima že zategadelj svojo narodno umetnost. Resničen umetnik poje, piše, slika, modelira čisto nezavedno iz duše svojega naroda in svojega časa. Zunanja tehnika nima v tej stvari nič opraviti."²⁰

Slovenski svet umetnosti v nastajanju se je poskušal odmakniti od folklorne in si želel najti svoje mesto v evropskem prostoru. Zato folkloristične motivike ni bil pripravljen znova sprejeti in je namesto tega uveljavljal in podpiral impresionistično slikarstvo. Polje slovenske likovne umetnosti pa – drugače od modernističnega kreda,

¹⁹ Šijanec, 1961, 69.

²⁰ Cankar, 1910, 185.

ki vseskozi išče novost – ni spodbujalo vdorov novih prvin in jih je – kadar je do njih sploh prišlo – povezovalo z ogrožajočo tujostjo. Zahtevana narodna nota v umetnosti se je povezala s konservativnim pojmovanjem ‘kakovosti’ v slikarstvu.

Pred, med in po drugi svetovni vojni

Celo umetniki, katerih dela pogojno niso sodila v okvire ‘narodnostne umetnosti’, so poudarjali enake ‘kvalitete’. Leta 1933 je ekspresionist France Kralj, da bi okolje prepričal o kakovosti svojih umetniških del, slovensko umetnost razumel kot izraz slovenske duše: “Povsod v tujini je naša umetnost doživela priznanja; poleg modernosti ji je bila še posebno poudarjena rasna – slovenska nota.”²¹ Štiri leta kasneje je avantgardist Anton Podbevšek, ki je z Jakopičevo pomočjo pisal knjigo o Ivanu Groharju, o impresionizmu govoril kot o slovenskem slogu.²²

Umetnik Stane Kregar, ki je v svojem ustvarjanju vseskozi posegal za zahodnimi prvinami in jih vnašal v svoje delo, je leta 1939 v reviji *Dejanje* objavil članek z naslovom *Narodnost v umetnosti*, v katerem je ostro napadel stanje v slovenskem svetu umetnosti z besedami: “Našo mlado, predvsem likovno umetnost neprestano pitajo časopisni kritiki s tujci in potujčenci, češ da se love za francoskimi, hrvaškimi in ne vem še kakšnimi vzori.”²³

Kregar je leta 1942, v času druge svetovne vojne, spet opozoril, da je kriterij vrednotenja slovenske kritike še vedno impresionizem.²⁴ S tem je umetnik, ki je Jakopiča sicer imenoval za edinega pomembnega slovenskega slikarja,²⁵ opozoril na problem konser-

²¹ Kralj, 1933, 66.

²² Podbevšek, 1937, 9–10.

²³ Kregar, 1939, 250.

²⁴ Kregar, 1943, 178.

²⁵ Rode, 1971, 178.

vativnega okolja, ki je neki slog, ko ga je končno posvojilo in sprejelo, še dolgo po njegovem izpetju zagovarjalo kot edino možno merilo umetnosti.

Šele z vdorom politično zapovedanega socialističnega realizma v prvih letih po drugi svetovni vojni je bil impresionizem prvič ogrožen, a rehabilitiran je bil že leta 1949 z razstavo v Moderni galeriji. Zagovornik socialističnega realizma, umetnik Čoro Škodlar je ob odprtju razstave z ideološkim zagonom zapisal, da je "v Sloveniji zaradi močne impresionistične tradicije razvoj socialističnega realizma oviran".²⁶ "Medtem ko bi, na primer, realno branje razrednega statusa savanske umetnosti to umetnost gotovo poslalo vsaj za nekaj časa v naftalin, je takšen prijem omogočil, da se je modernistični koncept odtujenega in avantgardnega umetnika, tujca v svojem okolju, povsem neselektivno zlil z vladajočo filozofijo družbenega upora."²⁷

Po koncu druge svetovne vojne je pojem narodne umetnosti, vsaj pri večjih narodih zahodne Evrope, počasi izgubljal pomen²⁸, slovensko slikarstvo – Slovenija se je vključila v širšo jugoslovansko tvorbo – pa je te dogodke doživljalo precej drugače. Liričnost in čustvenost slovenske umetnosti sta se uveljavili kot trdoživo merilo kakovosti in se v delih nekaterih piscev ter med samimi umetniki – se pravi v poljih, ki vplivajo na ustvarjanje kanona – obdržali globoko v čas po drugi svetovni vojni.

Z nekaterimi vdori novih smeri iz zahodne Evrope, se je pri umetnikih, ki so jih podpirale ključne institucije, predvsem Moderna galerija, pojavilo odmikanje od lirizma v smeri izražanja tes-

²⁶ Škodlar, 1949.

²⁷ Žerovc, 2002, 250.

²⁸ "Celo koncept evropske umetnosti je bil postavljen pod vprašaj, saj ameriški in evropski umetnostni trgi med seboj niso bili več ločeni." (Belting, 1998, 108.)

nobe in melanholije, kar je vzpostavilo novi kanon, ki ga je leta 1991 v knjigi *Temni modernizem* utrdil Tomaž Brejc.

Spreminjanje podobe lirizma v temnejše podobe, ki naj bi zdaj izražale slovenski narodni značaj v umetnosti, se kaže v izjavi slikarja Janeza Bernika, ki je ob močni institucionalni podpori Moderne galerije od poznih 60. let naprej veljal za enega najpomembnejših slovenskih in jugoslovanskih umetnikov. Leta 1965 je v intervjuju na RTV Slovenija povedal, da se slovenska duša vseskozi na enak način izraža v slikarstvu: "Lokacija, na kateri živimo, nam je dala pečat trpkosti, ki je v nekaterih primerih lepa, v drugih težka, pretežka, temna."²⁹

Po drugi svetovni vojni se je v nekaterih delih slovenskih umetnikov začela uveljavljati abstrakcija. Tudi njen sprejem je temeljil na želji po čustveni izraznosti in zavračal razumsko hladnost v slikarstvu, kadar so abstrakcijo kritiki sploh sprejeli. Sergej Vrišer je v oceni mariborske razstave Avgusta Černigoja, ki je zaradi zavrnilnih kritik po obdobju konstruktivizma poskušal ustvarjati sprejemljivejšo umetnost, leta 1956 zapisal: "Vsa sedanja faza se ti ob koncu strne v sliko umetniške dejavnosti, ki ni brezdušna in hladna, temveč sočna in vabljiva ter nekje v globini vendar tudi čustveno zasidrana v naših domačih tleh."³⁰

A razen v tem obdobju – Černigoj se je kasneje vrnil k avantgardističnim nastavkom – umetnika ni zanimalo "literarizirano slikarsko razglabljanje z negovanimi barvami ali snovnimi sestavinami, kar je bila stalnica slikarjev slovenskega osredja od impresionistov naprej. Ni imel, ni zmogel tiste do sladkobnosti iztanjšane lirične ekspresivnosti, ki je prevladovala v vplivnih umetniških krogih na Slovenskem. Tu je torej tičal vsaj eden od razlogov za očitke dela kritike, da je hladen, dekorativen, preveč razumski. Velik del sloven-

²⁹ Čolnik, 1965.

³⁰ Vrišer, 1956.

skega slikarstva do tega časa je resnično gojil literarno prvino v različnih obdobjih sicer različno intonirano v razponu od ekspresivnega krika, mimo poetičnega barvnega realizma, pozneje retorične geste vojnega časa in socialistične graditve vse do razčustvovane abstraktne snovnosti v podobi, grafiki in skulpturi.”³¹

Leta 1961 je lirično noto kot kvalitativno merilo slovenske umetnosti uporabljal Fran Šijanec. O odmiku od ekspresionizma in vrnitev k tradicionalistično zasnovanemu romantičnemu realizmu Božidarja Jakca je zapisal, da kaže na zrelost sodbe in umetnikovo iskrenost. Njegova dela naj bi prevevala “neodjenljiva ljubezen do intimnih domačijskih vrednot ožje domovine: po varljivih in mamljivih prividih tujine prihaja do izraza trdnost domačega ognjišča, nežno valoviti dolenski pejzaži [...] in uteha srečne vrnitve na domača tla.”³²

Ob opisu Jakčevega dela se kažejo tipične lastnosti zapisov o kanoniziranem slovenskem slikarstvu tistega časa: opozarjanje na poseben pomen krajine v slikarjevem opusu in “izražanje psihološke in razpoloženske poglobitve”.³³ Tudi umetnik sam je čustvovanje razumel kot kakovost, v intervjuju leta 1962 pa je povedal, da nobene slike ni ustvaril brez čustvenega razpoloženja in da umetnost razume kot “koncentracijo občutka, za katerega je potrebno neko valovanje”.³⁴

Podobno je Fran Šijanec opisal opus Mihe Maleša, ki se je po vojni odmaknil od (tujega) nadrealizma k (domačemu) poetičnemu realizmu: “Maleš je uspel na tej podlagi izoblikovati pristno svojevrstno podobo vsebinskega doživetja, toplino in muzikalnost domačega vzdušja. Pogosto je prepesnil svoja rahločutna, lahkočno

³¹ Krečič, 1999, 131.

³² Šijanec, 1961, 93.

³³ Prav tam.

³⁴ Pogačnik, 1962, 13.

poigravajoča se osebna razpoloženja, ki jih kaj rada napaja erotična motivika, v duhu naivno preproste ljudske fantazije.”³⁵

Nacionalnost, prevedeno v slikovno izraznost, je leta 1966 povzel starosta umetnostne zgodovine France Stele: “Ena bistvenih potez slovenskega plemenskega značaja so gotovo liričnost, sanjavnost, rahla otožnost v nasprotju z materialno stvarnostjo in racionalistično preračunljivostjo.”³⁶

Predvojni modernizem je v slovensko kritiko vpeljal vrednotenje na podlagi neopredeljive kategorije narodnega duha, ki naj bi vel iz umetniškega dela. Ta kriterij kakovosti v slikarstvu in umetnosti je bil posledica želja in potreb tedanje družbene in politične situacije. Po vojni se je pisanje o umetnosti tej kategoriji navidezno odreklo, delno je na to vplivala tudi državna politika, ki je vsaj navidezno spodbujala idejo bratstva med narodi in narodnostmi Jugoslavije in zatirala separatistične narodne želje, a (tudi zaradi teh pritiskov) je kategorija slovenskosti ostala prisotna vse do današnjega časa.

Šele od 70. let naprej hkrati z velikimi spremembami v polju umetnosti tudi v slovenskem svetu umetnosti prihaja do zavesti, da podoba identitete v nekem kraju in trenutku nikoli ni le ena in da se ta ustvarja z zunajumetnostnimi dejavniki. Slovenskost slovenskega slikarstva je konstrukt, ki je povratno vplival na umetniško ustvarjanje. Z zagovarjanjem in spodbujanjem zgoj ene izrazne poteze nacionalne umetnosti, ki jo je spodbujal tisti del sveta umetnosti z močjo, so nastajala siva polja na zemljevidu umetnosti, saj je oznaka tujskosti mnogim delom onemogočila vstop v kanon.

³⁵ Šijanec, 1961, 130.

³⁶ Stele, 1966.

Bibliografija

- BELTING, H. (1998): "Likovno delo v kontekstu", v: Dilly, H., Kemp, W., Sauerländer, W., Warnke, M., ur., *Uvod v umetnostno zgodovino*, prevedli Samo Krušič idr., Krtina, Ljubljana.
- CANKAR, I. (1910): "Slovenski umetniki ...", *Slovenski narod*, V, 67, 185-187.
- ČOLNIK, S. (1965): *Janez Bernik*, Arhiv RTV Slovenija, /filmski intervju v okviru oddaje *Kulturna panorama*/.
- DOBIDA, K. (1929): "Večer z Jakopičem : ob njegovi 60-letnici", *Mladika*, 10, 136.
- FISCHER S., M. (1981): *Nationale Images als Gegenstand Vergleichender Literaturgeschichte*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn.
- KAPUS, S. (1998): *Ugrabljeni slikar*, Moderna galerija, Ljubljana.
- KRALJ, F. (1933): *Moja pot*, Tiskovna zadruga, Ljubljana.
- KREČIČ, P. (1999): *Avgust Černigoj*, Nova revija, Ljubljana.
- KREGAR, S. (1939): "Narodnost v umetnosti", *Dejanje*, II, s. n., Ljubljana, 6. junij 1939, 250-251.
- KREGAR, S. (1942-43): "Umetnostni kritiki pri nas", *Umetnost*, VII, 10-12, Bibliofilska založba, Ljubljana, 176-184.
- MALOVRH, M. (1902): "Tujci", *Novice gospodarske, obrtniške in narodne*, LX, 40, J. Blaznikovi dediči, Ljubljana, 3. 10. 1902, 392.
- PAGEAUX, D.-H. (2002): "Uvod v imagologijo", v: *Podoba tujega v slovenski književnosti. Podoba Slovenije in Slovencev v tuji književnosti: imagološko berilo*. Filozofska fakulteta, Ljubljana, 9-21.
- PODBEVŠEK, A. (1937): *I. Grohar*, Založba Ivan Grohar, Ljubljana.
- POGAČNIK, B. (1962): "Obisk pri slikarju Božidarju Jakcu", *Umetnost in kultura, klubski likovni večer 27*, Prosvetni servis, Ljubljana.
- RODE, F. (1971): "Intervju s Stanetom Kregarjem", *Znamenje*, I, 5, Založba Obzorja, Maribor, 5. 9. 1971, 169-179.

STELE, F. (1922): "Historična razstava slikarstva na Slovenskem", *Slovenec: političen list za slovenski narod*, 13. 8. 1922, 2.

STELE, F. (1926): "Umetnostne razstave leta 1925", *Dom in svet*, Ljubljana, 48.

STELE, F. (1966): *Oris zgodovine umetnosti pri Slovencih. Kulturno-zgodovinski poskus*, Mladinska knjiga, Ljubljana.

ŠIJANEC, dr. F. (1961): *Sodobna slovenska likovna umetnost*, Založba Obzorja Maribor, Maribor.

ŠKODLAR, Č. (1949): s.t., *Slovenski poročevalec*, Ljubljana, 20. 2. 1949.

VRIŠER, S. (1956): "Slikarski in grafični mozaik iz Trsta; Razstava Avgusta Černigoja v Umetnostni galeriji od 9. do 23. sept. 1956", *Večer*, XII, Maribor 19. 9. 1956.

ZGONIK, N. (2002): *Podobe slovenstva*, Nova revija, Ljubljana.

ŽEROVC, B. (2002): *Rihard Jakopič - umetnik in strateg* (Oranžna zbirka), *cf, Ljubljana.

ŽUPANČIČ, O. (1903-04): s.t., *Slovan: mesečnik za književnost umetnost in prosveto*, II, 6, Zvezna tiskarna, Ljubljana, 183.

POJMOVNE
PODOBNOSTI
III.

KARMEN MEDICA¹

Percepcije tradicionalnega in avtentičnega

Za izraza avtentičnost² in tradicionalnost lahko rečemo, da nista statična pojma, ampak fleksibilna koncepta, saj ju neprestano ustvarjajo tako posamezniki kot družbene skupine, tako države kot lokalne sile v različnih zgodovinskih obdobjih in okoliščinah. Kaj je opredeljeno kot 'avtentično', je nedvomno odvisno od tega, kdo o konceptu govori, kako ga opredeljuje in kako ustvarja. Avtentičnost se lahko ustvari tudi z esencijalizmom in eksotizacijo – s pripisovanjem lastnosti, pokroviteljstvom, s kontrolirano izkušnjo drugačnosti, povezovanjem z naravo. Redefiniranje in lociranje avtentičnega in tradicionalnega je lastnost sodobnega sveta. Od 80. let prejšnjega stoletja naprej sledimo svojevrstni oživitvi tradicionalnega in avtentičnega v kontekstu kulturne dediščine, trajnostnega turističnega razvoja, prav tako pa v teoretičnih debatah.

Definirati nekaj kot avtentično samo z določanjem, ali neka tradicija prehaja iz generacije v generacijo nedotaknjena in nespremenjena, pomeni spregledati dejstvo, da so tradicije tu zato, da služijo

¹ Dr. Karmen Medica je predavateljica na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani in predavateljica na Fakulteti za humanistične študije v Kopru ter raziskovalka na Znanstveno-raziskovalnem središču PU. E-naslov: karmen.medica@zrs.upr.si.

² Temo avtentičnosti in tradicionalnosti s teoretičnega in empiričnega vidika sem raziskovala in analizirala ob delu pri raziskovalnem projektu na Fakulteti za humanistične študije Koper v okviru mednarodnega projekta: HERITAGE LIFE – Živa, oživljena, doživeta kulturna dediščina (nosilec: Aleksander Panjek). Tema je tudi del mojih predavanj na Oddelku za antropologijo iste fakultete (op. K. M.).

ljudem, in ne obratno. Tradicije se definirajo v sedanjosti in tolmačijo glede na ideološke zahteve trenutnega življenja. Izumljanje, prilagajanje ali ustvarjanje tradicij niso posledice modernosti, temveč nujen pogoj za konstrukcijo ljudskih kultur.

Tradicionalnost

Tradicija je (iz lat. *trodare* – ‘dati naprej’, *traditio* – predati) prenos **načina dela, obnašanja, prepričanj, verovanj, običajev** na mlajše **generacije**. Predvsem se nanaša na socialno delovanje in institucije neke kulture, ki so v neki družbi že vrsto let prisotne in naj bi zato vsebovale notranjo, dodatno vrednost za to kulturo.³ Prenašajo se načini dela in **obnašanja**, ki v nasprotju z instinktom niso prirojeni. S poudarkom na kontinuiteti se tradicionalnost pojmuje kot utelešenje avtentičnega načina življenja.

Boissevain⁴ v delu *Revitalizing European Rituals* meni, da so številni raziskovalci v 60. in 70. letih napovedovali, da se bo zaradi sekularizacije, racionalizacije produkcije, mobilnosti, množičnih medijev in alternativnih virov zabave zmanjšalo število javnih ritualnih praks in praznikov. Iz tega razloga revitalizacija praznikov za stroko ni bila zanimiva ne glede na to, da se je njihovo število od 70. let povečevalo.

Ljudje znotraj ene kulture niso homogeni in si ne delijo vseh kulturnih elementov v enaki meri, zato jih tudi ne sprejemajo in razumejo enako. Vsako skupnost je zato treba dojemati kot kompleksen proces stabilnosti in sprememb ter hkrati upoštevati spremembe, ki jih prinaša čas. Ko govorimo o vprašanih religije, družbene organiziranosti, države, sorodstvenih vezi in družbenih praks, lahko izraz tradicija postane močno sporen. Različne družbene ‘tradicionalne’ tvorbe niso statične in so lahko rezultat kolonizacijskih pro-

³ Onlie Etymology Dictionary (2008): *tradicija, tradicionalno*.

⁴ Boissevain, 1992, 2.

cesov, migracij prebivalstva, odnosov z državnimi politikami itd. Vprašanje torej ni, ali in kako posamezne kulture v času izgublajo svojo izvirnost, tradicionalnost, avtentičnost, ampak kako se tovrstni elementi sprejemajo, interpretirajo in prilagajajo družbenim spremembam, ki so vendarle neizogibne. Kar bo opredeljeno in sprejeto kot tradicionalno in avtentično, je pogosto stvar notranjih polemik in boja za hegemonijo v družbi.

Avtentičnost

*Avtentičnost je refleksiven pojem; njegova narava je, da je varljiv glede na svojo naravo.*⁵

Avtentičnost praviloma dojemamo kot utelešenje tradicionalnega načina življenja, takšnega, ki vključuje socialno delovanje v neki kulturi in ima za njo notranjo vrednost, tako materialno kot tudi duhovno. Primarno naj bi pomenila neponarejenost, izvirnost, pristnost.⁶ Narava avtentičnosti je vendarle paradoksalna, lahko se interpretira kot esenca ali pa se pokaže kot dinamična lastnost, odprta za subjektivne interpretacije.

Bistvena vprašanja pri tem so:

- Kako percipiramo in prezentiramo avtentičnost?
- Kdo in s kakšnim namenom oblikuje predstave o avtentičnosti?
- Kakšna je avtentičnost 'od znotraj' za lokalne skupnosti?
- Kakšna je avtentičnost 'od zunaj' za zunanjega akterja?
- Kako in zakaj se avtentičnost povezuje s tradicijo in živo kulturno dediščino?

⁵ Dahlhaus, v Bendix, 1997, 2.

⁶ Online Etymology Dictionary (2008): *avtentičnost*.

Kaj pomeni avtentično?

Z dvoumnimi opredelitvami samega pojma se srečujemo tudi v različnih virih. Avtentičnost je v Slovarju slovenskega knjižnega jezika definirana takole:

avténtičnost -i ž (é) lastnost, značilnost avtentičnega; pristnost, verodostojnost: dokazal je avtentičnost pisma; avtentičnost besedila; zgodovinska avtentičnost drame / avtentičnost prevoda.⁷

Etimološko gledano beseda izvira iz grške besede *authentēs*, kar pomeni avtor, mojster, tisti, ki je nekaj naredil.⁸

V vsakem slovarju lahko preberemo, da avtentičnost označuje kvaliteto oz. kakovost, sklicevanje na naravo kot nosilko pristnega, izvirnega, nekontaminiranega. Pomeni biti zvest originalu, izvoru, zavezi, predvsem z namenom biti original, ne kopija. Vendarle je v definicijah tudi veliko nejasnega, nezadostnega, odprtega. V Cambridgeevem slovarju⁹ npr. najdemo interpretacijo, da je avtentično in resnično tisto, za kar ljudje pravijo, da je resnično in realno. Vendarle je modernost s sabo prinesla transformacije družb, propad fevdalizma, nastanek meščanske družbe, pojav nacionalnih držav itd. Znotraj teh sprememb se je pojavil diskurz avtentičnosti kot najbolj zaželenega in naravnega stanja bivanja. Pojavilo se je prepričanje, da so družbe pokvarjene in ujete v past civilizacije ter da morajo najti pot nazaj v izvorno, zdravo avtentično stanje. Avtentično ni nujno nekaj, kar je realno, točno ali pravilno, pogosto konotira nepotvorjeno izkušnjo, blizu tisti, ko je svet bil še 'nepokvarjen in v povojih', nemoderniziran in tehnološko nesproduciran.

⁷ URL: <http://a.abecednik.com/avtentcnost.html>.

⁸ URL: <http://www.etymonline.com>.

⁹ URL: <http://dictionary.cambridge.org>.

Ameriško-kitajski sociolog Ning Wang¹⁰ podaja tri pristope pri definiranju avtentičnosti. Prvi, objektivni pristop lahko apliciramo tedaj, ko želimo potrditi dejstva, recimo pri arheoloških najdbah ali za kakšno muzejsko razstavo. Drugi pristop opredeli kot konstruktivno avtentičnost. Ta se definira v pogajanjih in merjenju moči med različnimi silami v družbi. Tretja je eksistencialna avtentičnost kot izkušnja pristnosti, ki jo posameznik doživi na individualnem nivoju. Slednja je najbližja definiciji iz Cambridgeevega slovarja, kjer se navaja, da je avtentično tisto, kar ljudje opredelijo kot avtentično.¹¹

Erik Cohen¹² meni, da avtentičnost nastaja in se oblikuje sproti, kar bi lahko imenovali proces "nastajanja avtentičnosti" (*mergent authenticity*), kar poveže s sprotnim nastajanjem in nestalnostjo identitete. Avtentičnost podobno kot identiteta torej ni fiksna.

Charles Taylor¹³ v svojih opredelitvah sodobne percepcije avtentičnosti te ne aplicira samo na posameznika, ki živi med drugimi ljudmi, temveč na skupino posameznikov, ki so nosilci neke kulture in živijo z drugimi kulturami. "Obstaja poseben način, kako biti človek, in ta način je samo moj. Usojeno mi je, da živim svoje življenje v skladu s tem zase značilnim načinom in ne kot kopija življenja koga drugega," meni Taylor.¹⁴

S pojavom kulture avtentičnosti si je človek primoran identiteto vzpostaviti sam. Če ideal avtentičnosti razumemo narobe, se zdi, da ima svobodno možnost izbire pri tej konstrukciji. Moralni ideal avtentičnosti, ki je prisoten v sodobnem svetu, je zelo močan in poudarja pomen človekovega stika s samim seboj, s svojo notranjo naravo, ki je lahko ogrožena, ko človek izgubi sposobnost, da zna

¹⁰ Več o tem: Meethan, 2001, 93-94.

¹¹ Prav tam.

¹² Cohen, 1998.

¹³ Taylor, 1991.

¹⁴ Prav tam.

prisluhniti svoji notranjosti. Stik s samim seboj je pomemben, če pri tem upoštevamo načelo izvirnosti, vsak notranji glas pove nekaj enkratnega. Zunaj sebe človek ne more najti nikakršnega modela, po katerem bi lahko živel.¹⁵

Ljudje ustvarjajo kulture oz. kot pravi arabski pregovor: Človek je podobnejši svojemu času kot svojim očetom.¹⁶ Drugače povedano, dogodek ni, kar se zgodi, temveč to, kar je povedano. Ravno tako je mogoče ustvariti tudi avtentičnost in tradicionalnost, in sicer s pravilno zamišljeno, koncipirano in usmerjeno naracijo. Lahko trdimo, da je vse preteklo moralo nastati v neki družbi, za potrebe neke družbe, v nekem zgodovinskem času. To pa vseeno ne pomeni, da nekoč ni bilo izumljeno. Kot v svoji knjigi *The Invention of Tradition* pokažeta Eric Hobsbawm in Terence Ranger,¹⁷ nacija ali zgodovina nista tisto, kar je bilo ohranjeno v ljudstvu, temveč tisto, kar je bilo izbrano, napisano, popularizirano in institucionalizirano od tistih, ki jim je za to nalogo bila dodeljena posebna funkcija. Tradicije tako kot tudi kulture ne obstajajo pred kontaktom, temveč se vzdržujejo z njim. Katere prakse in kulturne značilnosti se bodo ohranile, je odvisno tudi od procesov diferenciacij in menjav.

Sklenemo lahko, da je definiranje in lociranje avtentičnega in tradicionalnega lastnost sodobnosti. Same definicije se spreminjajo kontekstualno, pa tudi raziskovalci tovrstne tematike so v procesu nenehnih redefiniranj 'avtentičnih' kultur in 'tradicionalnih' vrednot. Eno in drugo opredeljuje in locira vse tisto, kar je v nekem lokalnem kontekstu neponarejeno, bistveno, izvorno, pristno, pravo in je vendarle razumljeno predvsem kot dinamična in razvijajoča se značilnost.

¹⁵ Prav tam.

¹⁶ Smith, 2001, 117.

¹⁷ Hobsbawm E., Terence R., 1989

Kot pravi Radcliffe-Brown, se izvori običajev, pa tudi besed izgubijo v prazgodovini in se ne dajo obuditi. Pomeni pa ostanejo in delujejo tudi v sodobnih družbah.

Avtentično in tradicionalno v teoriji – kot so že poudarjali eksistencialisti – ne more biti doseženo s ponavljanjem dejanj ali zvestobo neki miselnosti, ampak sorazmerno s konstantnostjo kulturnih in družbenih sprememb. Narava enega in drugega je paradoksalna, zato je za ustrezno argumentiranje potrebno apliciranje ustreznih prijemov na konkretnem dogodku, času in prostoru.

Bibliografija

RADCLIFFE-BROWN, A. (1994): *Struktura in funkcija v primitivni družbi*, Studia Humanitatis, Ljubljana.

BENDIX, R. (1997): *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, University of Wisconsin Press, Madison.

BOISSEVAIN, J. (1992): *Revitalizing European Rituals*. Routledge London, New York.

COHEN, E. (1998): *Authenticity and Commoditization in Tourism*, *Annals of Tourism Research*, 15, 371–386.

HOBBSAWM, E., TERENCE, R. (1989): *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

MEETHAN, K. (2001): *Tourism in Global Society: Place, Culture, Consumption*, Palgarve, Basingstoke.

TAYLOR, CH. (1991): *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London.

Elektronski viri

Online Etymology Dictionary (2008): *avtentičnost*.

Online Etymology Dictionary (2008): *tradicija, tradicionalno*.

URL: <http://a.abecednik.com/avtenticnost.html>

URL: <http://dictionary.cambridge.org>

URL: <http://www.etymonline.com/> (5. 2. 2008)

SEVERNA
OBZORJA

NADA GROŠELJ¹

August Strindberg in naturalistična enodejanika: *Samum*

Kadar se je Augustu Strindbergu odpirala možnost uprizoritve, je znal pisati drame s presenetljivo hitrostjo in se prilagajati gledališki hiši in igralcem. V eseju "O moderni drami in modernem gledališču" (februar 1889) je resda grajal nekatere sočasne francoske dramatike, ker so pisali izrecno z mislijo na zvezdnike v glavnih vlogah, vendar je pri ustvarjanju za točno določeno gledališko hišo tudi sam upošteval njene možnosti, na primer velikost ansambla, prostorske možnosti in finance, vloge pa je pisal z mislijo na igralko iz svojega življenja – na svojo prvo ženo Siri von Essen in pozneje na tretjo ženo Harriet Bosse ter hčerko Greto.

Četrturne enodejanke *Samum*, svojega pêttega gledališkega besedila po *Gospodični Juliji*, *Upnikih*, *Močnejši* in *Pariji*, se je lotil proti koncu februarja 1889 in jo dokončal že 4. marca. Pri ustvarjanju je imel pred očmi svoje "Skandinavsko eksperimentalno gledališče" in njegovo glavno igralko, svojo tedanjo soprogo Siri. Za eksperimentalno gledališče so se mu zdele izrazito primerne kratke, preproste, epizodične enodejanke, ki so ustrezale majhni dvorani in omejenemu proračunu, obenem pa omogočale kar največjo psihološko intenzivnost. Kot v prejšnjih štirih delih tudi v *Samumu* gradi zanimanje zgolj na psihološkem dogajanju in razvija svojo stalno temo o medsebojnem boju dveh človeških umov, v katerem sugestije močnejšega uma tako močno vplivajo na šibkejšega, da posamezniku s šibkejšim umom grozita psihični zlom in celo fizična

¹ Dr. Nada Grošelj je samostojna prevajalka. E-naslov: nada-marija.groselj@guest.arnes.si.

smrt. Podobno kot že v *Pariji* raziskuje abnormalna duševna stanja, zlasti učinke hipnoze in sugestije, in podobno kot v *Pariji* se pokloni pripovedni umetnosti ameriškega pisatelja Edgarja Allana Poeja, ki je nenavadne, grozljive dogodke seciral s prodornim sklepanjem in psihiatričnimi uvidi.

“Samum” iz naslova je arabsko ime za vrsto puščavskega viharja, ki je sicer kratkotrajen, a kljub temu smrtno nevaren zaradi svoje žgoče vročine, izsušujočega učinka in duševnih oblakov peska in prahu, ki jih nosi s sabo. Drama je postavljena v Alžirijo, kar po eni strani ustreza fascinaciji Strindbergove dobe z eksotiko in orientalizmom, po drugi strani pa ponuja aktualno iztočnico za dogajanje. Alžirijo so namreč v prvi polovici 19. stoletja zavzeli Francozi in v drugi polovici stoletja so med francoskimi osvajalci in arabskimi domačini divjali nenehni spopadi. Dogajanje je kratko: Arabka Biskra, željna maščevanja nad Francozi, sklene izkoristiti omotičnost in halucinacije, ki jih samum po navadi izzove pri francoskih vojakih. Francoskega poročnika, ki se med viharjem zateče k njej, z begajočim govorjenjem, glasbo in ventrilokvizmom kmalu pripravi do tega, da povsem izgubi glavo in verjame njenim sugestijam. Najprej ga prepriča, da je pesek v skodeli voda in da je ne more piti zato, ker je zbolel za steklino, nato pa preide k temam, s katerimi ga hoče pognati v samomor: njegova žena naj bi ga varala z njegovim prijateljem in njegov sinček naj bi bil umrl. Naposled mu celo zatrdi, da je že dolgo mrtev tudi sam, češ da so mu kot dezenterju odsekali glavo. Izčrpan od vročine in grozljivih fantazij Francoz nazadnje res umre.

V drugi polovici 19. stoletja so bili motivi eksotičnega orientalskega sveta na Švedskem zelo priljubljeni: v liriki sta jih opevala pesnika Carl Snoilsky in Verner von Heidenstam, jeseni 1889 je v Stockholmu potekal celo mednarodni orientalistični kongres. V nasprotju z lirskima pesnikoma pa Strindberga ni zanimala estetska

slikovitost tujega okolja, temveč ga je uporabil za ozadje psihološkega spopada, poejevske grozljivosti in ničejanske brezobzirnosti. Res je, da v upodobitvi značajev in prizorišča opazimo v *Samumu* nekaj očitnih stereotipov, saj je Strindberg to pot pisal o ljudeh, kakršnih ni poznal, in o okolju, o katerem je zgolj bral. Toda kot fantazmagorija o maščevanju je drama podobna “vročemu sunku vetra”:² njeno vzdušje je skrajno zgoščeno in sugestivno, jezik pa bolj retorično stiliziran, kot je pri Strindbergu običajno, zato se je izvedba igre izkazala za zelo zahtevno. Kot zanimivost lahko omenimo, da je glasbo, ki ima tu pomembno vlogo, zložil Strindberg sam.

Bibliografija

OLLÉN, Gunnar (1982): *Strindbergs dramatik*, Sveriges radios förlag, Stockholm.

OLLÉN, Gunnar, izd. in komentar (1984): *Nio enaktare 1888-1892*, August Strindbergs Samlade Verk, 33, Almqvist & Wiksell Förlag, Stockholm.

² Ollén, 1982, 191.

AUGUST STRINDBERG

Samum (1889) Enodejanka

PREVOD IN OPOMBE: NADA GROŠELJ

Osebe

BISKRA, arabsko dekle.¹

JUSUF, njen ljubimec.

GUIMARD, poročnik pri zuavih.²

Godi se v Alžiriji v našem času.

Prizorišče

Arabski marabut (grobnica),³ sredi njega stoji na tleh sarkofag. Tu in tam ležijo molilne preproge; v desnem kotu stoji kostnica.

V ozadju je vhod – zidne odprtine z zavesami; v zadnji steni so oken-ske line.

Tu in tam ležijo po tleh kupčki peska, med njimi pa izravana aloja, palmovi listi, bodalica v kopici.

¹ *BISKRA, arabsko dekle*: “Biskra” je tudi ime glavnega mesta istoimenske province v Alžiriji. Mesto leži v oazi na severnem robu Sahare.

² *pri zuavih*: “zuavi” je bil naziv za nekatere regimente v francoski lahki pehoti, ki so služili v francoski severni Afriki med letoma 1831 in 1962.

³ *marabut (grobnica)*: “marábut” (francoska oblika arabske besede *mura-bit*) se lahko nanaša na muslimanskega svetega moža (puščavnika, asketa ipd.), lahko pa – kot tu – na njegovo grobnico, ki je postala romarski kraj.

I. prizor

Vstopi BISKRA s kapuco burnusa čez obraz in s kitaro na hrbtu; vrže se na eno od preprog in moli z rokami, prekrižanimi čez prsi. Zunaj piha veter.

BISKRA

La ilâha ill' allâh!⁴

JUSUF

hlastno vstopi.

Samum⁵ prihaja! Kje je Frank?

BISKRA

Še hip, pa bo tukaj.

JUSUF

Zakaj ga nisi takoj zabodla?

BISKRA

Ne! Zato, ker se mora sam! Če bi ga jaz, bi belci pobili vse naše pleme, ker vejo, da sem bila jaz vodnik Ali, čeprav ne vejo, da sem deklica Biskra!

⁴ *La ilâha ill' allâh*: arabsko besedilo s pomenom "ni drugega boga poleg Alaha". Zapisano je s francoskimi naglasnimi znamenji.

⁵ *Samum*: samúm (arabsko "strupeni veter") je močan, suh in prašen lokalni veter v Sahari, Palestini, Izraelu, Jordaniji, Siriji in v puščavah Arabskega polotoka. Ponavadi traja le kakih petnajst ali dvajset minut, toda zaradi svoje žgoče vročine (njegova temperatura lahko preseže 54 °C), izsušujočega učinka in oblakov peska in prahu, ki jih nosi s sabo, je ljudem in živalim smrtno nevaren.

JUSUF

Sam se mora? Kako pa?

BISKRA

Ne veš, da samum belcem izsuši možgane kot datlje in da dobijo privide, zaradi katerih se jim življenje tako upre, da zbežijo v neznana prostranstva?

JUSUF

Slišal sem že take zgodbe. Res je med zadnjo bitko položilo roko nase šest Frankov, še preden so zasedli svoje položaje. Toda danes se ne zanašaj na samum, ker je v gorah zapadel sneg in zna biti vsega konec že v pol ure. – Biskra! Znaš še vedno sovražiti?

BISKRA

Če znam sovražiti? – Moje sovraštvo je brezmejno kot puščava, žgoče kakor sonce in močnejše od moje ljubezni! Sleherni trenutek radosti, ki so mi ga ukradli, ko so ubili Alija, se je nakapljal kot strup pod gadovim zobom, in česar ne zmore samum, zmorem jaz.

JUSUF

Dobro si povedala, Biskra, in to boš tudi izpeljala. Moje sovraštvo pa je ovenelo kot bodalica na jesen, odkar so mi oči uzrle tebe. Vzemi mojo moč in postani puščica na mojem loku.

BISKRA

Objemi me, Jusuf! Objemi me!

JUSUF

Ne tukaj v navzočnosti svetnika; ne zdaj – potem, pozneje! Ko si boš prislužila plačilo!

BISKRA

Ponosni šejk, ponosni mož!

JUSUF

Da - dekle, ki bo nosilo pod srcem mojega potomca, se mora izkazati vredno te časti!

BISKRA

Jaz - nobena druga - bom nosila Jusufovega potomca! Jaz, Biskra - prezirana, grda, vendar močna!

JUSUF

Torej prav! Zdaj grem spat dol k izviru! - Bi te moral učiti o tajnih umetnostih, ki si se jih naučila od velikega marabuta Sidi-šejka in jih že od malega vadiš po tržnicah?

BISKRA

Ne, ni treba! - Vse skrivnosti poznam, ki na smrt prestrašijo takega strahopetnega Franka; strahopetca, ki se priplazi do sovražnika in pošlje pred seboj svinčeno kroglo! Vse poznam - celo umetnost govorice iz trebuha. In česar ne zmore moja umetnost, bo opravilo sonce, kajti sonce je z Jusufom in Biskro.

JUSUF

Sonce je res prijatelj muslimanu, toda nanj se ne gre zanesti. Lahko se opečeš, dekcle!

Najprej pa spij malo vode, ker vidim, da se ti roke grbančijo in - - -

Dvigne eno od preprog, odpre loputo v tleh, se spusti dol po skodelo vode in jo poda Biskri.

BISKRA

dvigne skodelo k ustom.

– Se mi že rdeči pred očmi – pljuča se mi sušijo – slišim – slišim –
vidiš, se že vsipa pesek skozi streho – in strune na kitari pojejo –
samum je tu! Ampak Franka ni! –

JUSUF

Pridi sem dol, Biskra, in pusti Franka, naj umre – sam od sebe!

BISKRA

Najprej pekel, potem šele smrt! Misliš, da bom prelomila besedo?

Izlije vodo na kupček peska.

Napojila bom pesek, da se razbohota maščevanje, sebi pa bom izsu-
šila srce. Rasti, mržnja! Žgi, sonce! Dúši, veter!

JUSUF

Zdrava, mati ibn Jusufa,⁶ kajti ti boš rodila Jusufovega sina, maš-
čevalka! Ti!

Veter se okrepi: zavesa pred vrati vzplapola in sobo razsvetli rdeč soj, ki v nada-
ljevanju preide v rumeno.

BISKRA

Frank prihaja in – samum je tu! – Pojdi!

JUSUF

Čez pol ure me boš spet videla! Tam imaš peščeno uro. Pokaže na
kupček peska. Nebo odmerja čas celo peklu za nevernike!

⁶ *ibn Jusufa: ibn* pomeni v arabščini "sin".

II. prizor

BISKRA. V prostor se opoteče GUIMARD, bled in zmeden; govori polglasno.

GUIMARD

Samum je tu! – Kaj misliš, kam so krenili moji ljudje?

BISKRA

Tvoje ljudi sem odvedel zahodno na vzhod!

GUIMARD

Zahodno na – vzhod! – Da pomislim! – Prav je na vzhodu in – zahodu! – Posadi me na stol in mi daj vode!

BISKRA

odvede Guimarda do peščenega kupa in ga položi na tla tako, da mu glava sloni na pesku.

Ali udobno sediš?

GUIMARD

jo pogleda.

Malo postrani. Daj mi kaj pod glavo.

BISKRA

mu pod glavo nakopiči pesek.

Tu imaš blazino pod glavo!

GUIMARD

Glavo? Pa saj tam so noge. – Ali niso tam noge?

BISKRA

Kaj pa drugega!

GUIMARD

Saj se mi je zdelo! – Daj mi zdaj pručko pod – glavo!

BISKRA

izvleče alojo in jo podloži Guimardu pod kolena.

Tukaj imaš pručko!

GUIMARD

Pa še vodo! – Vodo!

BISKRA

vzame prazno skodelo, jo napolni s peskom in poda Guimardu.

Pij, dokler je mrzla!

GUIMARD

srkne iz skodele.

Res je mrzla – pa vseeno ne pogasi žeje! – Ne morem piti – voda mi je odvratna – odnesi jo!

BISKRA

To imaš od psa, ki te je ugriznil.

GUIMARD

Kakšnega psa? Nikoli me ni ugriznil noben pes.

BISKRA

Spomin se ti je scvrknil zaradi samuma – pazi se samumovih norčij!
Saj se spomniš podivjanega hrta, ki te je ugriznil na predzadnjem
lovu v Bab-el-Ouëdu?

GUIMARD

Lovu v Bab-el-Ouëdu! Točno! – Je bila to bobrovo rjava –

BISKRA

– Psica? Ja! No, vidiš! In ugriznila te je v meča! Ne čutiš, kako te
zbeda v rani –

GUIMARD

seže k mečam in se zbode z alojo.
Pač, čutim! – Vode! Vode!

BISKRA

mu poda skodelo s peskom.
Pij, pij!

GUIMARD

Ne, ne morem! Sveta Marija, Mati božja – steklino sem staknil.

BISKRA

Nič se ne boj; ozdravil te bom in ti izgnal demona z vsemogočnostjo
glasbe! Poslušaj!

GUIMARD

krikne.
Ali! Ali! Ne glasbe! Ne prenesem je! In kaj mi sploh koristi?

BISKRA

Glasba ukroti zahrbtnega kačjega duha; mar ne misliš, da bo kos tudi duhu podivjanega psa? Poslušaj!

Zapoje ob kitari.

Biskra-Biskra, Biskra-Biskra, Biskra-Biskra.

Samum! Samum!

JUSUF

od spodaj.

Samum! Samum!

GUIMARD

Kaj vendar poješ? Ali!

BISKRA

Ali sem pel? Poglej, zdaj si bom dal v usta palmov list!

Med zobe si vtakne palmovo vejico.

Od zgoraj zazveni pesem.

Biskra-Biskra, Biskra-Biskra, Biskra-Biskra.

JUSUF

od spodaj.

Samum! Samum!

GUIMARD

Kakšne hudičeve burke!

BISKRA

Zdaj bom zapel!

Biskra in Jusuf skupaj.

Biskra-Biskra, Biskra-Biskra, Biskra-Biskra.

Samum!

GUIMARD

se dvigne.

Kdo si, hudič, ki poješ z dvema glasovoma? Si moški ali ženska? Ali oboje?

BISKRA

Ali sem, vodnik! Ne prepoznaš me, ker so tvoji čuti zmedeni; toda če se hočeš rešiti blodenj, ki ti begajo čute in misli, mi verjemi, verjemi, kar ti pravim, in stori, kot ti ukažem.

GUIMARD

Za to me ni treba prositi, ker vidim, da je res vse tako, kot praviš ti!

BISKRA

Zdaj vidiš, malikovalec!

GUIMARD

Malikovalec?

BISKRA

Ja! Izvleci malika, ki ga nosiš na prsih!

GUIMARD

izvleče medaljon.

BISKRA

Poteptaj ga z nogami in pokliči Boga, Edinega, Milostnega, Usmiljenega.

GUIMARD

obotavljivo.

Svetega Edvarda, mojega zavetnika.

BISKRA

Pa te more zaščititi? Te more?

GUIMARD

Ne, ne more! – Se zave. Pač, lahko!

BISKRA

Pa poglejmo!

Odpre vrata, zavesa vzplapola in trava se zgane.

GUIMARD

si zakrije usta z roko.

Zapri vrata!

BISKRA

Dol z malikom!

GUIMARD

Ne, ne morem.

BISKRA

Vidiš? Meni ne skrivi samum niti lasu, tebe nevernika pa ubija! Dol z malikom!

GUIMARD

vrže medaljon na tla.
Vode! Umiram!

BISKRA

Moli k Edinemu, Milostnemu, Usmiljenemu!

GUIMARD

Kaj pa naj molim?

BISKRA

Ponavljaj moje besede!

GUIMARD

Govori!

BISKRA

Bog je Eden, ni drugega Boga poleg Njega, Milostnega, Usmiljenega!

GUIMARD

“Bog je Eden, ni drugega Boga poleg Njega, Milostnega, Usmiljenega!”

BISKRA

Lezi na tla!

GUIMARD

nerad leže.

BISKRA

Kaj slišiš?

GUIMARD

Slišim, kako žubori studenec!

BISKRA

Vidiš? Bog je eden in ni drugega poleg Njega, Milostnega, Usmiljenega! – Kaj vidiš?

GUIMARD

Vidim, kako žubori studenec – slišim, kako sije svetilka – v oknu z zelenimi oknicami – v beli ulici –

BISKRA

Kdo sedi ob oknu?

GUIMARD

Moja žena – Elise!

BISKRA

Kdo stoji za zaveso in jo objema okoli vratu? –

GUIMARD

Moj sin – Georges!

BISKRA

Koliko pa je star tvoj sin?

GUIMARD

Štiri leta bo – za Miklavža!

BISKRA

Pa zna že stati za zaveso in objemati okoli vratu ženo drugega moža?

GUIMARD

To ne – ampak *res* je on!

BISKRA

Pri štirih letih, pa plave brčice!

GUIMARD

Plave brčice – tako praviš? – A, to je – Jules, moj prijatelj!

BISKRA

Ki stoji za zaveso in objema okoli vratu tvojo ženo!

GUIMARD

Ah, hudič!

BISKRA

Vidiš sina?

GUIMARD

Ne, zdaj ne več!

BISKRA

na kitari posnema klenkanje zvona.

Kaj vidiš zdaj?

GUIMARD

Vidim, da zvoni – in čutim okus po truplih – v ustih mi zaudarja kot žaltavo maslo – fej! –

BISKRA

Ne slišiš, da poje duhovnik bilje nad truplom otroka?

GUIMARD

Čakaj malo! – Tega ne slišim – (pobito) ampak ali bi to rad? – potem pa – zdaj slišim!

BISKRA

Vidiš venec na krsti, ki jo nesejo v svoji sredi?

GUIMARD

Ja –

BISKRA

Trakovi so vijolični – in na njih piše v srebrnem tisku: “Zbogom, moj ljubljeni Georges – Tvoj oče.”

GUIMARD

Res je, to piše! – Joka. – Moj Georges! Georges! Moj ljubi otrok! – Elise, žena moja, potolaži me! – pomagaj mi! Tipa okrog sebe. Kje si? Elise! Si šla stran od mene? Odgovori! Zakliči ime svojega ljubega!

Glas s strehe.

Jules! Jules!

GUIMARD

Jules! – Ampak meni je vendar ime – – – kako mi je že ime? – Charles mi je ime! – Ona pa je zaklicala “Jules”! – Elise – ljubljena žena – odgovori mi, ker je tvoj duh tukaj – čutim ga – in obljubila si mi, da nikoli ne boš ljubila nobenega drugega –

Glas se zasmije.

GUIMARD

Kdo se smeje?

BISKRA

Elise! Tvoja žena!

GUIMARD

Ubij me! – Nočem več živeti! Življenje se mi gabi kot kislo zelje v *sain-douxu* – veš, kaj je to *sain-doux*? Svinjska mast! Pljune predse. Nič več sline nimam – vode! Vode! Sicer te ugriznem!

Zunaj se razdivja neurje.

BISKRA

si pokrije usta z roko in zakašlja.

Zdaj boš umrl, Frank! Napiši oporoko, dokler je še čas! – Kje imaš beležnico?

GUIMARD

vzame beležnico in pero.

Kaj pa naj napišem?

BISKRA

Človek pomisli na svojo ženo, ko umira – in na svoje otroke!

GUIMARD

piše.

“Elise – preklinjam te! Samum – umiram –”

BISKRA

Še podpiši, sicer testament ne velja!

GUIMARD

Kaj – podpišem naj?

BISKRA

Piši: La ilâha ill’ allâh!

GUIMARD

piše.

Napisal sem! Smem zdaj umreti?

BISKRA

Zdaj smeš umreti – kot strahopeten vojak, ki je zapustil svoje! –
Menda te čaka lep pogreb s šakali, ki bodo peli bilje nad tvojim truplom!

Na kitari zabobna znak za napad.

Slišiš? Boben kliče – v napad – neverniki, ki imajo na svoji strani
sonce in samum, prodirajo na plan – iz zasede –

Udari po kitari.

po vsej bojni črti pokajo strelji – Franki ne zmorejo vnovič nabiti pušk – Arabci streljajo razpršeno – Franki bežijo! –

GUIMARD

se dvigne.

Franki ne bežijo!

BISKRA

izvleče piščal in zapiska “umik”.

Franki bežijo, kadar zakliče trobenta k umiku!

GUIMARD

Umikajo se – umik je – jaz pa tukaj –

Si odtrga epolete.

Mrtev sem!

Pade po tleh.

BISKRA

Ja, mrtev si! – Samo tega ne veš, da si že dolgo mrtev! –

Gre h kostnici in vzame iz nje lobanjo.

GUIMARD

Kaj sem bil mrtev že prej?

Si otipa obraz.

BISKRA

Dolgo! Dolgo! – Poglej se tukaj v ogledalu!

Pokaže lobanjo.

GUIMARD

Ah! To sem jaz!

BISKRA

Ali ne vidiš svojih izrazitih ličnic – ali ne vidiš, kako so ti jastrebi izključevali oči – ne prepoznaš luknje, ki je ostala, ko si si dal izruvat desni kočnik – ne vidiš jamice, kjer je rasla mična kozja bradica, ki jo je rada ljubkovala tvoja Elise – ne vidiš, kje je bilo uho, na katero te je tvoj Georges vsako jutro poljubil ob kavi – ne vidiš, kje je zasekala v vrat sekača – ko je rabelj usmrtil dezertarja? – – –

GUIMARD,

ki je z grozo gledal in poslušal, se mrtev zgrudi.

BISKRA,

ki je doslej klečala, vstane, še prej pa mu potipa srčni utrip. Poje.
Samum! Samum!

Odpre vrata; zavesa vzplapola, Biskra si z roko pokrije usta in omahne vznak.
Jusuf!

III. prizor

PREJŠNJA. JUSUF se vzpne iz kleti.

JUSUF

preišče Guimarda, se ozira po Biskri.

Biskra!

Zagleda Biskro in jo dvigne v naročje.

Si še živa?

BISKRA

Je Frank mrtev?

JUSUF

Če ni, pa še bo! Samum! Samum!

BISKRA

Potem sem živa! Ampak daj mi vode!

JUSUF

jo odnese proti loputi.

Na jo! – Zdaj je Jusuf tvoj!

BISKRA

In Biskra bo postala mati tvojemu sinu! Jusuf, veliki Jusuf!

JUSUF

Močna Biskra! Močnejša kot samum!

Zastor.

Obvestilo avtorjem

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali so istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem Zakonu o avtorskih in sorodnih pravicah. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tiskopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani v programu Microsoft Word. Besedilu naj bo priložen izvleček v slovenščini in angleščini (do 10 vrstic) in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo 1 avtorske pole (30.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo razdeljeni na razdelke, ki so opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah, tehničnih izrazih ipd., razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *oikos*, *kairos* ipd.) je treba pisati *ležeče*.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. V besedilu se sproti v opombi označujejo samo avtor, letnica oziroma avtor, letnica, številka strani. Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka. Citiranje v bibliografiji naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Praprotnik, T. (2003): *Skupnost, identiteta in komunikacija v virtualnih skupnostih*, Ljubljana, ISH.
2. Slapšak, S. (2004): "Težavna dediščina ali študij antike kot tekoče zrcalo", v: Sunčič, M., Senegačnik, B., ur., *Antika za tretje tisočletje*, Založba ZRC, Agora, Ljubljana, 19-31.
3. Faraone, C. A. (1990): "Aphrodite's Kestos and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual", *Phoenix*, 44, 219-243.

Vsi prispevki bodo poslani v kolegialno recenzijo. Avtorjem bomo poslali korekture, ki jih je treba pregledane vrniti v uredništvo v petih dneh.