



*Poročili se,*

**KDOR SE MORE!**

'Poroči se, kdor se more!'

je del umetniškega projekta 'Hey, hetero!'. Avtorici Deborah Kelly in Tina Fiveash z njim prevprašujeta heteroseksulne privilegije. Od leta 2001 naprej je bil projekt predstavljen na ulicah šestih mest po vsem svetu. Celotno serijo fotografij lahko vidite na <http://www.abc.net.au/arts/design/stories/s455304.htm>

Get Married

from the Hey, hetero! series, a public artwork collaboration interrogating heterosexual privilege by Deborah Kelly and Tina Fiveash, seen in the streets of 6 cities since 2001. To view the rest of the series: <http://www.abc.net.au/arts/design/stories/s455304.htm>

fotografija / photography: Jamie Dunbar, z dovoljenjem ponatisnjeno po The Sunday Star Observer Newspaper / reprinted from The Sydney Star Observer Newspaper, with permission.





**introduction The "Good" Life studies** SREČO DRAGOŠ

**Islamophobia in Slovenia**

>11 **ROMAN KUHAR Just and Unjust Discrimination:**

>29 **BORUT MEKINA The Erased, First Half Time: A Decisive Victory for the Right** >57 **BRANKICA PETKOVIĆ Not only neighbours, but also the best neighbour dislikes Roma people** >71 **NATAŠA VELIKONJA The Rabble against the Neoliberal Consensus** >83 **HAJRUDIN HROMADŽIĆ On-line Forums: the Deconstruction of Electronic Democratic Utopianism – the Case of Mladina** >99 **MOJCA PAJNIK The Canonization of Public Opinion: On the Making of Public Opinion and the Marginalization of Different Opinions**

>113 **ALENKA SPACAL Women Artists: "Beautiful", "Tender" and "Intuitive"**

>135 **TONČI A. KUZMANIĆ What Is (In)Tolerance and How Can We (Mis)Use It as a Concept?** >151

# vsebina

- uvodnik** »Dobro« življenje >6
- Študije** SREČO DRAGOŠ Islamofobija na Slovenskem >10
- ROMAN KUCHAR** Pravična in nepravična diskriminacija >28
- BORUT MEKINA** Izbrisani, prvi polčas: Odločna zmagata desnice >56
- BRANKICA PETKOVIĆ** Ne le sosedje, tudi najboljši sosed ne mara Romov >71
- NATAŠA VELIKONJA** Svojat proti neoliberalnemu konsenzu >82
- HAJRUDIN HROMADŽIĆ** On-line forumi >98
- MOJCA PAJNIK** Kanonizacija javnega mnenja >113
- ALENKA SPACAL** Umetnice: »lepe«, »nežne« in »intuitivne« >135
- TONČI A. KUZMANIĆ** Kaj (ne)strpnost je in kako jo lahko kot koncept uporabljamo/zlorabljamo? >150
- dokumenti** VOLTAIRE Toleranca >175

POROČILO ŠT. 03 / REPORT NO. 03

**UREDNIKI / EDITORS**

TOMAŽ TRPLAN, SABINA AVTOR, ROMAN KUCHAR

**LEKTOR / PROOF READER**

JAKA ŽURAJ, AMELIA KRAIGHER

**PREVOD / TRANSLATION**

NIKOLAJ JEFFS, DUŠAN REBOLJ, ANDREJ ZAVRL

**DESIGN**

ID STUDIO

**TISK / PRINT**

?????X???

**IZDAJATELJ / PUBLISHED BY**

MIROVNI INŠTITUT  
METELKOVA 6, SI-1000 LJUBLJANA  
E: INFO@MIROVNI-INSTITUT.SI  
•HTTP://WWW.MIROVNI-INSTITUT.SI•

**ZBIRKA / EDITION**

MEDIAWATCH  
•HTTP://MEDIAWATCH.LJUDMILA.ORG•

IZID KNJIGE JE OMOGOČIL /  
THE PUBLISHING OF THIS BOOK  
WAS MADE POSSIBLE BY



OPEN SOCIETY INSTITUTE



## THE "GOOD" LIFE

Are Slovenes intolerant? This is one of the most frequently asked questions. The reply to the journalists' question is usually negative, only occasionally it is partly positive. Why? How is it possible to answer a question which is so general and which at the same time already determines its answer, either positive or negative? Is it possible to give a consistent answer to such a question?

This is our third Intolerance Monitor Report, treating the issue of intolerance in Slovene public discourse. The examples, which are far from being isolated cases, are obvious. So far, each yearly edition of the Intolerance Monitor Report has focused on one "story of intolerance". This can be seen both in the previous two issues and in the present one. Some of the stories appearing in the previous two Reports continue, some of them remained documents of their period, others receive attention for the first time. The articles in this issue try to cover the topical instances of intolerance in the year 2003, and they also take into account some more wide-ranging and less time-bound topics that are nevertheless closely connected to the question of intolerance.

It is perfectly obvious that the intolerance of some people towards the Muslim citizens of Slovenia remains an urgent problem, which forces Muslims in Slovenia to perform their religious rituals in sports centres due to the fact that they still do not have a proper place of worship, let alone a mosque. It is only to be hoped that the story is not going to end in another referendum, as referenda have already become a habit, or rather a bad habit, if not even an abuse of this democratic institution. In Slovenia it has namely become increasingly common to settle human rights issues by referenda. The referendum on the mosque, if it comes so far, will, like the previous one on the erased residents in Slovenia, decide on human rights again. Some citizens will again try to refuse their fellow citizens the rights that are granted to them in the Constitution.

In the case of the erased residents, the implications were even more far-reaching: some citizens made an attempt at discarding the institution of the Constitutional Court and take its role into their

## »DOBRO« ŽIVLJENJE

Ali smo Slovenci nestrpni? To je eno izmed pogostih vprašanj, ki jih zastavljajo novinarke in novinarji. Seveda je odgovor ponavadi nikalen, včasih le delno pritrديلen. Zakaj? Kako odgovoriti na vprašanje, ki je tako splošno in hkrati vnaprej determinira splošen bodisi pritrديلen ali nikalen odgovor? Ali sploh lahko konsistentno odgovorimo na takšno vprašanje?

Pred vami je tretje *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti*, ki obravnava vprašanje nestrpnosti v slovenskem javnem diskurzu. Nedvomno je, da so ti primeri, ki nikakor niso osamljeni, očitni. Vsako leto, odkar izhaja *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti*, je bila kot osrednja izpostavljena ena 'zgodba o nestrpnosti'. To dokumentirata tako prejšnji dve številki kot tudi ta, ki jo zdaj prebirate. Nekatero zgodbo iz prejšnjih dveh *Poročil* se nadaljujejo, nekatere so postale dokument tistega obdobja, spet druge so izpostavljene prvič. Tako tudi tokratni prispevki poskušajo zajeti aktualne primere nestrpnosti v letu 2003, hkrati pa tudi teme, ki so širše in ne tako časovno zamejene, pa vendar tesno povezane z vprašanjem nestrpnosti.

Očitno je, da je nestrpnost nekaterih do državljanov in državljanek Slovenije muslimanske veroizpovedi še vedno pereč problem, in da so ti še vedno primorani opravljati svoje verske obrede v športnih objektih, ker nimajo niti džamije, kaj šele mošeje. Le upamo lahko, da epilog te zgodbe ne bo spet referendum, ki je postal že navada, celo razvada, če ne že kar zloraba te demokratične institucije, saj se o človekovih pravicah v Sloveniji vse pogostejše odloča oziroma poskuša odločati na referendumih. Referendum o džamiji, če bo do njega prišlo, bo tako kot zadnji o izbrisanih spet odločal o človekovih pravicah. Nekateri državljanke in državljani bodo sodržavljanke in sodržavljanom spet poskušali odreči tisto, k čemur nas zavezuje ustava.

V primeru izbrisanih je bila ta sodba še daljnosežnejša: nekateri državljani in državljanke so poskušali poteptati institucijo ustavnega sodišča in

sami prevzeti to vlogo. Po načelu, kdor ni bil z nami, ker ni zaprosil za slovensko državljanstvo, je proti nam, so poteptali institucijo statusa tujca s stalnim prebivališčem v Republiki Sloveniji. S tem pa so nekaterim prebivalcem in prebivalkam, ki tu živijo in so živeli, delali, si ustvarili družino, poskusili odreči možnost dostojnega življenja in delovanja v Sloveniji. Pri tem ni pomembno, ali gre, pravnoformalno gledano, za državljanke in državljane neke druge države brez ambicij, da zaprosijo za državljanstvo RS, ali za bodoče sodržavljane. Pomembno je, da jim je izid referendumu odrekel enakopravnost in vsakršno možnost zanjo. S soncem obsijan raj pod Alpami je tak vendarle samo za nekatere. O primeru izbrisanih je pri Mirovnem inštitutu izšla tudi posebna publikacija.

V tretjem *Poročilu skupine za spremljanje nestrpnosti* obravnavamo še eno »zgodbo«, ki brez dvoma potrjuje, da nestrpnost v slovenskem javnem prostoru ni nekaj za lase privlečenega. Primer nestrpnosti do gejev in lezbijk smo že obravnavali, ko smo opozorili na primer prepovedi vstopa dvema gejema v enega izmed ljubljanskih lokalov in na homofobični diskurz ob zapletu pri izboru transvestitskega tria za nastop na evrovizijski popevki. Status istospolno usmerjenih se zdaj rešuje na pravnoformalni ravni. Po sedmih letih poskusov gejevskih in lezbičnih organizacij, da se oblikuje zakon o registriranem istospolnem partnerstvu, je bil ta konec leta 2003 slednjič spisan in poslan v vladne procedure. Vendar se je tik pred vstopom zakona v parlamentarno obravnavo zapletlo, saj je sprejemanje zakona ustavila Slovenska ljudska stranka, ki je bila takrat še del koalicije. Ob tem ne gre pozabiti, da so se njenemu mnenju pridružili tudi mnogi poslanci in poslanke iz drugih strank. Menili so, da »sklenitev istospolnega partnerstva ni človekova pravica. Človekove pravice ščitijo vrednote, za katere si moramo prizadevati. Istospolna partnerstva niso med njimi.«<sup>1</sup> V roke so vzeli škarje in platno, z argumentom o

own hands. Following the creed “those who were not with us because of not applying for Slovene citizenship, are against us”, they discarded the institution of the status of a foreigner with permanent residence in the Republic of Slovenia. By doing this, they tried to refuse a possibility of decent life and work in the country to some residents who have lived, worked, and had their families Slovenia. In this respect it is irrelevant whether, legally speaking, these are citizens of other countries without any ambition to apply for Slovene citizenship or our future fellow citizens. What is of great consequence is the fact that the referendum outcome refused them equality as well as any prospect of it. The sun in the Alpine Eden thus only shines on some of its residents. The Peace Institute has published a special publication on the erased residents.

The third Intolerance Monitor Report deals with another “story” which doubtless demonstrates that intolerance in the Slovene public space is not at all something farfetched. Intolerance to gays and lesbians was already been dealt with when we drew attention to the prohibition of entrance to a bar in Ljubljana to two gays, and to the homophobic discourse following the complications in the choice of a transvestite trio representing Slovenia at the Eurovision Song Contest. At the moment, the formal status of homosexuals is being regulated legally. After seven years of attempts from gay and lesbian organisations to put forward a bill on registered same-sex partnerships, it was eventually drafted at the end of 2003 and submitted to governmental procedures. However, when the bill was due to be brought before Parliament, the procedure was blocked by the Slovene People’s Party (SLS), at that time still a member of the governing coalition. It should be not overlooked that the party’s view was supported by many other Members of Parliament belonging to other political parties. They argued that “the formation of same-sex partnerships is not a human right. Human rights protect the values for which we must strive. Same-sex partnerships are not among them.”<sup>1</sup> The party took it upon themselves to impose their values on all citizens through an argument of universality and thus encroach and infringe the rights of others. Just as some individuals have argued that the mosque spoils the

1 Vsi citati so iz dopisa SLS vodjem poslanskih skupin LDS, ZLSD, Desus in Ministrstvu za delo, družino in socialne zadeve, 20. januar 2004, v: dokumentacijsko gradivo akcije »Koromač«.

architectural look of Slovenia and is possibly even a den of terrorists, same-sex partnerships have been claimed to have a pernicious influence on Slovene society. The registration of same-sex partnerships would, in the words of the Slovene People's Party, "make behaviour which is very problematic for society appreciated and raised to the level of desired behaviour." Even though the party maintains that "society can tolerate same-sex partnerships, it cannot possibly support them in the same manner as heterosexual ones. That would turn out to be suicidal politics." At the same time they believe that the bill "encourages same-sex partnerships" and through that "damages the generation distribution of the Slovene nation." What is interesting about this concept of equality is that it is understood and interpreted as incitement and threat. Such an account and interpretation of human rights, whether they are same-sex partnerships, the mosque or the erased residents, envisage human rights according to the opinions and values of a limited number of people, and they can therefore no longer be accepted as universal. If we were all the same, sharing the same values and definitions of the "good life", we would not need human rights at all. Or would we? Especially in that case? The purpose of the institution of human rights, which strives to eliminate discrimination, is exactly in the guarantee of freedom for each individual.

The views of the Slovene People's Party on same-sex relationships are based on the values and positions of the Roman Catholic Church that have been propagated as universal and fundamental. Certain aspects of the Slovene People's Party's opinion is not contestable, being broadly similar to the opinion of some highly respected religious people. But it is unreasonable and unforgivable that the party completely forgot it is a political subject, and should as such give priority to the respect of the principles of equality

1 All citations are from a letter sent by the Slovene People's Party to the parliamentary leaders of the Liberal Democracy of Slovenia (LDS), the United List of Social Democrats of Slovenia (ZLSD), the Democratic Party of Pensioners (DeSUS), and the Ministry of Labour, Family and Social affairs, 20 January 2004. In: The dossier of the "Koromač" (Fennel) action.

univerzalnosti so poskušali vsiliti svoje vrednote vsem državljanom in državljanke in na tej podlagi krojiti in prikrojiti pravice drugih. Tako kot džamija po mnenju nekaterih kviri arhitekturno podobo Slovenije ali je celo brlog teroristov, tako je tudi istospolno partnerstvo po mnenju nekaterih pogubno za slovensko družbo. Registracija istospolnega partnerstva bi po njihovem razumevanju pomenila, da je »vedenje, ki je za družbo tvegano, pozitivno ovrednoteno in dvignjeno na raven zaželenega.« V stranki sicer menijo, da »istospolna partnerstva družba lahko tolerira, nikakor pa jih ne more spodbujati tako kot heteroseksualna. To bi bila suicidalna politika.« Hkrati so menili, da predlog zakona »spodbuja istospolna partnerstva« ter s tem »poslabšuje generacijsko sliko slovenskega naroda.« Zanimivo pri tem je, da je enakopravnost tokrat razumljena in tolmačena kot vzpodbujanje in kot grožnja. Tako razumevanje in tolmačenje človekovih pravic, pa naj gre za istospolna partnerstva, džamijo ali izbrisane, kroji človekove pravice glede na mnenje in vrednote nekaterih, in zato ne morejo biti več univerzalne. Če bi bili vsi isti in bi si delili iste vrednote in definicije 'dobrega življenja', potem človekovih pravic sploh ne bi potrebovali. Ali pač? Morda prav takrat? Namen institucije človekovih pravic, s katerimi si prizadevamo za odpravo diskriminacije, je namreč v zagotovitvi svobode vsake posameznice in vsakega posameznika.

Stališča Slovenske ljudske stranke o istospolnih partnerstvih so temeljila na stališčih in vrednotah Rimskokatoliške cerkve, ki so jih propagirali kot univerzalne in temeljne. Mnenje Slovenske ljudske stranke v nekaterih pogledih sploh ni sporno, saj je izrazito podobno mnenjem nekaterih vsega spoštovanja vrednih vernikov, nerazumno in nedopustno pa je predvsem dejstvo, da je stranka pri vsem skupaj pozabila, da je politični subjekt, zato bi morala pred osebnimi mnenji in interesi spoštovati načela enakopravnosti in človekovih pravic.

Nasprotniki registracije istospolnih partnerstev so v razgreti medijski debati okrog zakona, ki bi problem uredil, igrali pomembno vlogo. Medijski prostor jim je bil naklonjen zaradi popularnega, tržno usmer-



jenega, kvazi objektivnega modela podajanja vsebin v obliki soočenj, ne glede na novinarski kodeks, ki opozarja, da razprave o človekovih pravicah v *pro et contra* okvirih v ničemer ne prispevajo k večji strpnosti in informiranosti. Ravno nasprotno. Takšni medijski izdelki podpihujejo nestrpnost, saj morajo nekateri posamezniki in posameznice, pa tudi skupine, potisnjeni v kot, opravičevati svoj obstoj.

Vrnimo se k izhodiščnemu vprašanju: smo Slovenci nestrpni ali ne? Tega vprašanja ne narekuje kakšna posebna občutljivost za problematiko, ki jo izpostavlja tudi *Poročilo*, ampak ravno prejomenjeni medijski izdelki, katerih namen ni problematiziranje, kritični pogled in zavezanost novinarski neodvisnosti. Njihov cilj je čim večja gledanost, pa ne zato, da bi najširši krog gledalcev in gledalk seznanili s problemom, temveč zato, da bi jih zabavali; in to za vsako ceno. Tako pripravijo gladiatorsko areno, kjer vsak zase svoje mesto, zastavijo vprašanje, ki ne nakazuje kakšnega poglobljenega razumevanja problema, je le retorično, kot provokacija oziroma vabilo, da se zabava lahko začne. Ker namen vprašanja ni odpiranje problemov in ker ne opozarja na resnične razsežnosti izbrane teme, nanj sploh ne moremo resno odgovoriti in zato tudi ni pomembno, kakšen bo odgovor. *Kruha in iger* tako ni več oguljena parola temveč realnost. Komu potem še mar za nestrpnost?

and human rights rather than their personal opinions and interests.

The opponents of the registration of same-sex partnerships have played an important role in the heated media debate on the bill that would resolve the problem. The media space has been in favour of opponents because of its popular, consumerist, quasi-objective model of presenting themes in the form of confrontations, regardless of the professional code of practice for journalists which warns that debates on human rights in the *pro et contra* format bring nothing to a greater tolerance and knowledge. Quite on the contrary. Such media products incite intolerance by forcing some individuals, as well as groups, to defend themselves and to justify their existence.

To go back to the original question: are Slovene intolerant or not? This question has not been motivated by any special sensitivity to the problems that are also highlighted by the Report. Rather, the motivation lies in the aforementioned media products whose aim is not problematization, critical questioning and journalistic independence. Their objective is getting good ratings, not in order to familiarise as many viewers as possible with a problem but merely to entertain them, at all costs. On the way they set up a gladiatorial arena for the participants to take their places, and they ask a purely rhetorical question that does not reveal any degree of comprehension of the problem; it is a provocation / invitation indicating that it is party time. As the question does not address any real problem or point to the actual dimensions of the chosen theme, it is impossible to provide a serious answer to it, and it is therefore also irrelevant what the answer is. *Bread and circuses* is no longer a hackneyed phrase but reality. Why should anyone still bother about intolerance then?



## SREČO DRAGOŠ

Avtor prispevka je doktor socioloških znanosti in predavatelj obče sociologije na Fakulteti za socialno delo. Njegovo znanstveno in strokovno delo se usmerja predvsem na dve področji, na sociologijo religije in na socialno delo. V zadnjih objavah se ukvarja z družbenimi neenakostmi in socialnim kapitalom.

The author holds a PhD in sociological science and is a lecturer of sociology at the School for Social Work in Ljubljana. His scientific and expert work is focused on two fields, sociology of religion and social work. In the recent published work he has primarily written about the question of social inequality and social capital.

E: SRECO.DRAGOS@FSD.SI

## UVOD

Medtem ko se v Sloveniji prepiramo o gradnji džamije, so v Nemčiji sodili Arminu Meiwesu, ker je na grozovit način umoril moškega in užival njegovo meso. V javnosti znan kot »rotenburški ljudožerec« je drugemu moškemu, svoji prostovoljni žrtvi, odrezal spolni organ, ga spekel in skupaj z umirajočim použil, pri čemer sta oba dokazano doživljala zadovoljstvo. Pri obeh, tako pri žrtvi kot pri rablju, je šlo za strastno željo použiti človeško meso oz. biti použit. To željo sta sporazumno realizirala v obojestransko zadovoljstvo in celoten postopek tudi dokumentirala s kamero. Preden je žrtev prostovoljno prišla k rablju, ga je v pismu prosila, naj na dan srečanja ne zajtrkuje, saj »s seboj prinašam dovolj mesa«. Enako željo je izkazoval tudi Meiwes, ki je že od otroštva čutil potrebo, »da bi imel koga čisto pri sebi, najbolje kar v želodcu« (Kramžar 2004). Problem v tem primeru ni le pravni, ampak tudi kulturni. Ne gre le za dilemo, s katero so se ukvarjali sodniki, namreč ali naj Meiwesovo dejanje obravnavajo kot umor ali evtanazijo. Problem je tudi kulturni, ker je povezan z regulacijo drugačnosti: z vrednotami, motivi, pravili o tem, kaj je v kakšni družbi dovoljeno in kaj prepovedano, kaj zaželeno, kaj se še lahko tolerira in kaj zbuja zgražanje in gnus.

Leta 1961 je Claude Lévi-Strauss objavil antropološko študijo o podobni temi. Razlikoval je dve univerzalni možnosti oz. strategiji o tem, kako nevtralizirati nevarnost drugačnosti, ki nas ogroža od drugih, ki prihajajo od zunaj in ne pripadajo našemu krogu. Gre za dve nasprotni strategiji varovanja konsistentnosti lastnega sveta

# Islamofobija

- 1 Antropofagija je ljudožerstvo (gr.: anthropos = človek; phagein = jesti, požirati).
- 2 Antropoemija pomeni nekaj takega kot socialno izključevanje (gr.: anthropos = človek; emetikos = siljenje k bljuvanju).

## Islamophobia in Slovenia

### Summary

The islamophobic resistance to having a mosque in Slovenia is not a reaction to the terrorist attack of September 11th, 2001. Rather, its roots go back further than that. Islamophobia in Slovenia did not arise as a reaction to Islamic fundamentalism, but as a reaction to the failure of compulsive assimilation. Muslims living in Slovenia did not become a disturbing element when they moved to the country, but only when they publicly rejected assimilation. Indeed, the implicit sign of this rejection are the demands for a mosque. All the various types of arguments used against the building of the mosque that are

pred zunanjimi motnjami. Eno je poimenoval za antropofagično, drugo pa za antropoemično (gl. Rapport, Overing 2000: 14ss). Prva strategija je kanibalska in jo v zahodni kulturi označujemo za gnusno in barbarsko. Zelo razširjena je med številnimi amazonskimi plemeni in prakticirajo jo zaradi predpostavke, da si lahko človeške moči povečamo samo z asimiliranjem moči drugih. Brez konzumiranja delov tujega telesa ne bo mogoče povečati niti lastne rodnosti niti drugih načinov produktivnosti domače skupnosti. Antropofagično početje<sup>1</sup> je torej inkluzivna strategija, kjer se lahko okrepimo le, če vase vključimo moči drugih, da s tem postanejo del našega organskega ali socialnega telesa. Tej nasprotna je antropoemična<sup>2</sup> strategija. Tu se skrb za lastno moč vzdržuje z izločanjem, in podobno kot se naši kulturi zdi prejšnja kanibalistična strategija za barbarsko, enako bi se npr. amazonskim domorodcem zdela naša strategija nepredstavljiva in vredna zgražanja. Antropoemično strategijo ponazarja Lévi-Strauss s pravosodno proceduro v zahodni kulturi, ki »izžene nezaželene, pokvarjene posameznike iz telesa javnosti in jih izolira za nekaj časa ali za vedno na način, da so prisiljeni pretrgati vse prejšnje človeške vezi« (ibid. 15). To je ekskluzivna strategija, pri kateri se moč in »zdravje« skupnosti varujeta s trganjem povezav z motečimi osebki ali skupinami, ki se s tem socialno izključijo iz narodovega telesa. Takšna radikalno izločevalna strategija bi amazonskim ljudožercem pomenila nezasišano zanikanje človečnosti.

# na Slovenskem

in circulation today, were developed prior to the attack on the WTC. City councillors first publicly articulated these arguments before September 11th; from that day onwards they are just more regular and decisive. They can be classified into six different types of argumentation: the zero sum, the sanitary-landscape, the assimilative, the anti-colonial, the paternalistic and the conspiracy theory (this last one is the only one to have appeared this year; the rest are older than September 11<sup>th</sup>).

The history of the events surrounding the mosque is long and can be understood in terms of three distinct periods. The first is characterized by the complications surrounding the initial request made in 1969 by Muslims living in Slovenia for a mosque to be built. It extends to the first explicit rejections from the part of the powers that be in 2001. These were made in undisguised xenophobic form were not shrouded in official procedure concerning the search for a "suitable" location for the mosque. This period is the longest of all and spans 32 years.

The second period covers 2001 to 2003. It differs from the first in the fact that the complications are more intensive. The previous, passive, way of blocking Muslim initiatives was replaced by more active as well as publicly more visible opposition to the mosque. The characteristics of this period are as follows:

- The previous implicit resistance to the building of the mosque were developed into explicitly articulated forms of explanation.
- For the first time explicit resistance to the mosque is also publicly expressed; this resistance is not, however, reported by the mass media.
- The characteristics of the first two points arose in the centres of political decision-making, above all among city councillors; the leader-

Omenjeni Armin Meiwes je primer simbioze rablja z žrtvijo na antropofagičen in konsenzualen način. Slovenski primer z džamijo, ki ga obravnavam v nadaljevanju, pa je konflikten in antropoemičen, kot bi rekel Lévi-Strauss. Takšen položaj je nastal, ko je postalo jasno, da muslimanske skupnosti pri nas ne bo mogoče preprosto, tiho in nevidno asimilirati. Ko se vključevalna strategija (asimiliranja) ne obnese, ostane samo še nasprotna možnost – ohranjanje moči slovenstva z izključevanjem. Kako je mogoče, da se nam zdi, da imamo na izbiro samo ta dva ekstrema?

Kulturnozgodovinska okoliščina, ki nas razlikuje od evropskega prostora, ni ta, da tam ne bi imeli primerov, da se muslimanstvo percipira kot problem. Razlika ni v naravi konfliktov niti v njihovem številu, ampak v multikulturni izkušnji, ki vpliva na evropsko reševanje tovrstnih problemov v vsakem primeru, pozitivno ali negativno. V nasprotju z evropskim, slovenski prostor bistveno določa pomanjkanje te izkušnje. Multikulturnost ni nikoli bila slovenska izkušnja. Zato je percipirana kot grožnja, oziroma, kot pravi neki prestrašen nasprotnik džamije v pismih bralcev:

»Pomisleki (proti džamiji – op. S. D.) niso ksenofobija, temveč stvarnost in kruta resnica. Multikulturnost sama na sebi je nekaj idealnega, dokler o njej teoretično razpravljamo. V praktičnem vsakdanjem življenju pa ima krvave posledice. Poglejmo nekaj primerov: Bosna, Čečenija, Libanon, Palestina itd.« (Cencič 2004).

Pri vsebini naslednjih razdelkov se bo težko izogniti vtisu, da multikulturnost na Slovenskem pomeni točno to, kar je rečeno v tem citatu. Če je vtis pravilen, potem je dilema, na katero je v zvezi z amazonskimi domorodci opozoril Lévi-Strauss, tudi tipično slovenska. Kako ohraniti narodovo moč, z antropofagično ali antropoemično strategijo? Odgovor na to vprašanje bo usodno krojil obstoj muslimanske skupnosti pri nas kot tudi slovenske skupnosti v Evropi.

## ISLAMOFBIJA: PREHOD IZ LATENTNE KSENOFOBIJE V MANIFESTNO

Pred dobrim letom je bila v drugi številki Poročila skupine za spremljanje nestrpnosti objavljena prva analiza slovenskega nasprotovanja izgradnji džamije (Dragoš 2003). Iz nje so razvidni pomembni premiki v smeri krepitve islamofobije v obdobju do izida tega Poročila, t. j. v času 2001- 2003. Novost v nasprotovanju džamiji, kakršne dotlej – kljub 35-letni zgodovini blokiranja te po-

bude – nismo poznali na Slovenskem v takšni obliki, so bili novi argumenti in njihovi nosilci. V zadnjih dveh letih pa je bil v tem zaostrovanju narejen še korak naprej. Torej lahko celoten zaplet okrog džamije razdelimo na tri obdobja:

1. Prvo obdobje označuje zaplete od vložitve prvega zahtevka muslimanov v Sloveniji za izgradnjo džamije (leta 1969) do prvih eksplicitnih zavrnitev oblasti (2001) v neprikriti ksenofobni obliki, ki ni bila več maskirana z uradnimi procedurami iskanja »primerne« lokacije. To obdobje je najdaljše, dolgo je 32 let.
2. Drugo obdobje zajema čas od leta 2001 do 2003. Od prvega se razlikuje predvsem po intenzivnejšem zapletanju tega problema, saj so se prejšnji, pasivni načini blokiranja te muslimanske pobude nadomestili z aktivnejšimi in javno bolj opaznim nasprotovanjem. Značilnosti tega obdobja so:
  - prejšnji implicitni odpor proti izgradnji džamije se je razvil v eksplicitno artikulirane tipe razlag
  - eksplicitno nasprotovanje džamiji je prvič javno izraženo, a ga mediji množičnega obveščanja ne povzamejo (27. seja ljubljanskega mestnega sveta, na kateri se je to zgodilo, je bila sicer javna, a mediji o tem niso poročali – tudi zaradi žaljivih kvalifikacij na račun muslimanske kulture)
  - obe značilnosti iz prvih dveh točk sta nastali v centrih političnega odločanja, najbolj med svetniki mesta Ljubljana, medtem ko so vrhovi nekaterih parlamentarnih političnih strank tiho simpatizirali s takšnim stališčem
  - Rimskokatoliška cerkev (RKC) kot največja in najmočnejša religijska organizacija pri nas je ostala izrecno rezervirana do te muslimanske pobude
  - ta nestrpnost se je iz organov oblasti deloma prenesla tudi na ulico, kjer se je javno mnenje o džamiji prvič opazno polariziralo
  - nestrpnost do muslimanstva v Sloveniji ni bila posledica terorističnega napada na newyorška nebotičnika (11. IX. '01), saj je nastala že prej.
3. Tretje obdobje zajema dogodke od leta 2003 do danes in je obravnavano v tem poročilu. Od prejšnjih dveh se razlikuje po eskalaciji islamofobnih značilnosti iz drugega obdobja, ki so dobila v slovenski javnosti nov, nevarnejši odziv. Značilnosti dogodkov v zadnjem letu so:
  - argumenti proti izgradnji džamije se množijo, čeprav se njihova tipologija bistveno ni spremenila (v tretjem obdobju se je dodatno razvil le 6. tip argumentov, gl. spodnjo tabelo); značilnost novejšega nasprotovanja je, da se zdaj ksenofobna

ship of some of the parliamentary political parties are in silent sympathy with them.

- As the biggest and strongest religious organization, the Roman Catholic Church (RCC) remains explicitly reserved towards this Muslim initiative.
- This intolerance is partly transferred from the powers that be on to the streets; it is there that public opinion concerning the mosque becomes noticeably polarized for the first time.
- Intolerance towards Islam in Slovenia is not the consequence of the terrorist attack in New York (September 11th, 2001); this intolerance had been formed prior to that.

The third period covers the events from 2003 up to today. This is also the period covered in this analysis here. It differs from the previous two periods in the escalation of islamphobia. This achieves a new and more dangerous reception among the Slovene public. The characteristics of the events in the past year can be summarized as follows:

- The arguments against the building the mosque multiply even though their essence does not change (in this third period the only new argument against the mosque that was developed was that connected to the WTC attack in New York).
- Characteristic of newer arguments against the mosque is that xenophobic attitudes are more frequently tied to the denunciation of Islamic fundamentalism.
- Public discourse surrounding this issue is now characterized by hate speech (and the media no longer have any reservations in its publication).
- The above characteristics become the dominant set themes in Slovene party politics as well as the public arena when the mosque

is being discussed; the biggest oppositional parties – inclusive of the Christian orientated Slovene People's Party that is actually part of the ruling coalition – use arguments against the mosque in the context of election campaigns; these characteristics are also notably present in the print media (readers' letters, for instance).

- The RCC is no longer reserved towards the question of the Mosque; on the contrary, some theologians, some of the highest ranking functionaries of the RCC, warn the public of the supposed dangers that the Slovenes could be exposed to if the Mosque was allowed to be built.
- The political actors succeeded in rapidly passing this intolerance on to the whole of the public; opinion polls show that voters reward those political parties that are against Muslim demands and punish those parties that support the building of the Mosque.
- A demand for a referendum on the Mosque is made, signatures to support it are gathered; similarly to the case of the "erased", one of the fundamental rights as enshrined in the constitution becomes the object of a referendum initiative.

Chronological analysis reveals that islamophobia in Slovenia is a political problem also in the sense that it is stimulated from the part of various political actors (primarily the parliamentary political parties). This constitutes the main difference between Slovenia and other European countries. Slovene public opinion does express any significantly greater sense of social distance towards Muslims or other ethnic and religious minorities. Similarly to elsewhere, it is sensitive and labile towards such questions. The distinctiveness of Slovenia, however, re-

stališča pogosteje uveljavljajo s sklicevanjem na islamski fundamentalizem

- sovražni govor o tej temi postane značilnost javnega diskurza (mediji nimajo več nikakršnih pomislekov proti njihovi objavi)
- obe značilnosti iz prvih dveh točk postaneta prevladujoči stalnici v slovenski strankarski politiki in javnosti, ko se razpravlja o tej temi; največje opozicijske parlamentarne stranke - tudi krščanska SLS, ki je na oblasti – uporabljajo nasprotovanje džamiji v kontekstu predvolilne politične agitacije; značilnosti iz prvih dveh točk so opazne tudi v tiskanih medijih (npr. pisma bralcev)
- RKC ni več zadržana glede džamije, nasprotno: nekateri teologi, najvidnejši funkcionarji RKC, svarijo javnost pred domnevnimi nevarnostmi za Slovence, če bo džamija zgrajena; naklonjenost do izgradnje džamije pa sta javno pokazala samo dva cerkvena funkcionarja, in to šele v zadnjem času
- politični akterji razširijo to nestrpnost na vso javnost; javnomnenjske raziskave kažejo, da volilno telo opazno nagraduje tiste politične stranke, ki nasprotujejo muslimanskim zahtevam, in kaznuje one politične stranke, ki izgradnjo džamije podpirajo
- vloži se zahteva za referendum o džamiji, podpisi so že zbrani; s tem je postala (podobno kot pri »izbrisanih«) ena od temeljnih ustavnih pravic predmet referendumске pobude.

Zgornje poudarke je mogoče ponazoriti tudi s tipologijo argumentacije, kakršno je bilo prvič slišati na 27. seji mestnega sveta Ljubljana (maja 2001) od desnih političnih strank. Ker so te razlage - eksplicirane v drugem obdobju in radikalizirane v tretjem - privzele celo institucionalizirano obliko (z referendumom), povzemam omenjeno tipologijo v tabeli:

TABELA 1: TIPOLOGIJA ISLAMOFOBNE ARGUMENTACIJE	
TIPI ARGUMENTACIJE	BISTVO
1. Argument ničelne vsote	če ena stran pridobi, druga nujno nekaj izgubi
2. Sanitarno-krajinski argument	slovenske kulturne krajine ne smejo inficirati neslovenski tujki
3. Asimilacijski argument	manjšina se mora prilagoditi večini, tujec domačinu – sicer se zgodi nasprotno
4. Antikolonizacijski argument	za priseljenci prihajajo njihovi sorodniki in znanci, imigrantska skupnost nenehno raste in tako ogrozi avtohtono večino (ki ji nataliteta že upada)
5. Paternalistični argument	»saj vam hočemo samo dobro« - poslušajte nas, saj bo to v vašo korist
6. Teorija zarote	vladajoče sile in komunisti (»marksoliberalci«) izrabljajo muslimane za boj proti demokraciji, RKC in slovenskemu narodu

Neskončne birokratske procedure v prvem obdobju kažejo na latentno ksenofobijo, saj sta precejšnje število ponujenih lokacij in hkratna »prepričljivost« njihovega zavračanja zgovoren kazalnik, da pomanjkanje prostora za džamije ni razlog za njeno zavračanje. V drugem obdobju je postala ksenofobija eksplicitna, v tretjem pa je prevzela obliko islamofobije in se institucionalizirala v referendumski pobudi. Navedena tri obdobja zgovorno ilustrirajo neodgovornost glavnih političnih akterjev (predvsem oblasti), če so ob opisanih pojavi pasivne. V ksenofobnem kontekstu nihče ne more biti izvzet iz takšnih dogodkov, zlasti ne akterji z večjo družbeno močjo. Kajti tudi neodzivanje je razumljeno kot odzivanje. Čim večji je družbeni vliv akterjev, tem bolj velja, da njihovo ignoriranje (npr. z načrtnim nevpletanjem) učinkuje kot toleriranje, s takim sporočilom pa se nedogodek sprevača v dogodek. V kontekstu ksenofobne nestrpnosti ni mogoče nekomunicirati.

### KRONOLOŠKA ANALIZA

Sicer je slovenska zgodovina nestrpnosti do te muslimanske pobude precej dolga. Kako so dogodki eskalirali iz prvega, latentnega obdobja v drugo in tretje obdobje, lahko vidimo iz kronologije njihovega poteka (za podrobnejši opis dogodkov iz prvega obdobja gl.: Mehmedić 2003):

- leta 1969 muslimani v Sloveniji prvič javno opozarjajo na potrebo po izgradnji džamije in že takrat ugotavljajo, da se ignorira njihova želja po ustreznih prostorih za izvajanje verskih obredov; v naslednjih desetih letih se izmed 25 predlaganih lokacij za izgradnjo »bogoslužnega objekta« muslimanov izoblikujejo tri mogoče
- leta 1971 se izbere in tudi že izdelata idejni projekt za eno od treh lokacij, t. j. na Dečkovi cesti v Ljubljani, nasproti Zavoda za gluhoneme; to je prva konkretna lokacija za postavitev džamije z minaretom in spremljajočimi objekti
- intervencija mestnih urbanistov, da je treba na enak način preučiti tudi drugi dve lokaciji, izdelata se študija Ljubljanskega urbanističnega zavoda, na podlagi katere prejšnja lokacija izpade in se muslimanski skupnosti ponudi druga lokacija na Tomačevski cesti v Stožicah (1973)
- Ljubljanski urbanistični zavod potrdi, da je lokacija na Tomačevski cesti primerna, izvede se tudi javna predstavitev nove lokacije, na njej ni pripomb; kljub temu pa jo ljubljanski svetniki zavrnejo (1974) in muslimanski skupnosti ponudijo nove tri »primernejše« lokacije, ki pa so takšne, da bi morali

sides in a political sphere that is the main catalyser of islamophobic opinions rather than being their softener. If this is done with the resolve that is characteristic of the second and third period of anti-Muslim resentment, as was indeed the case in the last four years, then it is not surprising that the reaction of the public is what it is. Opinion polls conducted in the past couple of months show that voters will significantly reward those parties that inflame xenophobic policies and punish those that parties that have either ignored this problem or have taken up a passive stance towards it. The biggest ruling party, the Liberal Democratic party, was ignorant and indecisive in relation to the mosque as well as unsuccessfully compromising towards the question of the "erased". Hence, it is losing support. In contrast, the Slovene Democratic Party, the biggest opposition party, is in a constant propaganda offensive concerning precisely these two questions and has thus gained more public support than it ever previously had.

The events analysed here show that new and dangerous patterns of behaviour are entering the Slovene political, cultural, and religious space. Xenophobia, as previously manifesting itself primarily towards the "erased" or the Roma, has taken up an islamophobic form. This increases the danger of legitimising and legalising inequality among different religious communities in Slovenia. The rise in tensions surrounding the mosque is concurrent to the government proposal of a law on religious freedom. This favours bigger religious communities at the expense of the smaller ones. Among the former, and if the law is passed in its proposed form, the greatest benefit will accrue to the RCC.

zaradi izgradnje džamije - kot se glasi nov pogoj - na stroške muslimanov izseliti tamkajšnje prebivalce, to pa je seveda neizvedljivo

- leta 1976 organi ljubljanskih oblasti s predstavniki urbanistične stroke ponudijo muslimanski skupnosti eno, edino in »zadnjo« lokacijo za džamijo, ki bi bila na stičišču Pokopališke in Šmartinske ceste; muslimanska skupnost predlog sprejme in izdela načrt džamije, urbanistični zavod ga potrdi
- leta 1979 ljubljanski urbanistični komite (s podporo ljubljanskih mestnih oblasti) ugotovi, da je lokacija na vogalu Pokopališke in Šmartinske c. neustrezna ter predlaga novo lokacijo med Žalami, Žalsko ulico in Savsko cesto; islamska skupnost se s tem strinja
- v naslednjih letih se ne zgodi nič bistvenega, nato (leta 1987) Ljubljanski regionalni zavod za varstvo kulturne in naravne dediščine predlaga novo (peto) lokacijo nasproti Plečnikovih Žal, dva meseca pozneje pa predsednik ljubljanske mestne skupnosti, arhitekt Vladimir Mušič, predlaga še osem novih lokacij; v tem času se izvede anonimni natečaj za arhitektonsko rešitev džamije, ki bi bila prilagojena Plečnikovemu stilu na Žalah, na tem natečaju zmaga arhitekt Fedja Košir
- leta 1999 predsednik lokalne skupnosti, v kateri je predvidena lokacija za džamijo, objavi članek v Sobotni prilogi Dela, da tam ne bo dovolil izgradnje, ker imajo na svojem terenu že dva onesnaževalca, avtomobilski sejem in ljubljansko deponijo odpadkov
- leta 2001 se predvidi nova lokacija (šesta): med Malim grabnom in Cesto dveh cesarjev na Viču; nasprotovanje se nadaljuje in postaja ostrejšo, najglasneje nasprotujejo desno usmerjeni svetniki v ljubljanskem mestnem svetu; še istega leta se začne govoriti o neprimernosti nove lokacije zaradi poplavne ogroženosti; tega leta je tudi omenjena 27. seja Mestne občine Ljubljana, na kateri mestni svetniki razvijejo cel repertoar islamofobnih argumentov.

Potem začne nestrpnost naraščati in se seliti iz mestne palače v širšo javnost. Na zavlačevanje pri pridobivanju potrebnih urbanističnih dokumentov reagirajo nevladne organizacije z opozorilom, da neovirana pravica izražanja verske pripadnosti v primernem objektu ni zgolj pravica večinske populacije, ampak vseh prebivalcev Slovenije. To je prva organizirana javna pobuda v prid džamiji nemuslimanov, podpisnice pa so organizacije Amnesty International, KUD Franceta Prešerna, Društvo Mozaik, Pravno-informacijski



center nevladnih organizacij, Fundacija GEA 2000, Mirovni inštitut, Slovenska filantropija, Informacijsko-dokumentarni center Sveta Evrope in Visoki komisariat Združenih narodov za begunce. Kot vidimo, je splošna značilnost podpisnikov to, da so:

- organizacije, ki delujejo neodvisno od političnih strank
- ki so družbeno angažirane na področjih in temah, ki v javnosti veljajo za marginalne
- ki s svojo dejavnostjo neposredno krepijo skupnostni socialni kapital
- nobena od njih se ne sklicuje na krščanske niti na kake druge verske vrednote.

V mestnem oddelku pojasnjujejo počasnost postopka z urejanjem lokacijske dokumentacije s tem, da morajo odgovarjati na pripombe, ki so jih dobili iz vseh koncev države; med njimi so tudi vprašanja, denimo, zakaj bo Ljubljana dovolila »gradnjo skladišča orožja za mudžahide«.

Oktober 2003 je v javnosti predstavljeno poročilo Evropske komisije za boj proti rasizmu in nestrpnosti (ECRI), v katerem na več mestih opozarja na problem kratenja pravic muslimanski skupnosti in na odgovornost oblasti v tej zvezi (gl. ECRI 2003: tč. 38, 40, 43). Tudi komisar za človekove pravice Sveta Evrope Alvaro Gil-Robles opozarja na kršenje pravic v Sloveniji in podpre slovenskega varuha človekovih pravic Matjaža Hanžka v stališču, da »uživanje človekovih pravic ne more biti odvisno od referendumskega izida«. Gil-Robles izrecno posvari Slovence, da v zvezi z džamijo ne gre za strpnost do drugače verujočih, ampak za

»temeljno pravico vsakega posameznika, vsakega vernika. Zdaj, ko smo že trdno zakorakali v 21. stoletje, si Evropa nikakor ne bi smela dovoliti novih verskih konfliktov« (Soban 2004).

Problem z džamijo je omenjen – hkrati z aretacijo muslimanke Amele Đogič, ker je na ulici nosila ruto – tudi v mednarodnem poročilu o religijskih svoboščinah, ki ga objavljajo ZDA (Report 2003: razdelek II in III). Enako kritiko vsebuje tudi ameriško poročilo o človekovih pravicah, ki v zvezi z džamijo opozarja na »nestrpno stališče številnih lokalnih politikov in mestnih funkcionarjev« (Human Rights 2003: razdelek II/c).

V populistični televizijski oddaji na POP TV je objavljena telefonska anketa klicateljev, ki so spremljali soočenja zagovornikov in nasprotnikov izgradnje džamije (med nasprotniki je bil tudi predsednik parlamentarne politične stranke SNS); telefonskih klicev je

bilo čez 180.000, 60 odstotkov jih je bilo proti izgradnji džamije. Katoliški teolog dr. Drago K. Ocvirk svari pred nevarnostjo, ki jo lahko džamija prinese v slovenski prostor in od takrat je zaradi »objektivnega informiranja« aktiven tudi publicistično o tej temi. V katoliškem časopisu *Družina* objavi članek o džamiji, v katerem razširja strah pred postavitvijo takšnega objekta, saj da je njena funkcija v islamu povsem drugačna kot npr. funkcija cerkve v krščanstvu, zato moramo biti previdni pri odločanju za izgradnjo. V prispevku so z okvirčki poudarjeni tisti deli besedila, ki poudarjajo, da se o džamiji –

»motimo, če jo imamo le za 'bogosluzen kraj'. Prav tako se motimo, če utemeljujemo pravico do gradnje džamije z versko svobodo, ker preprosto ne gre za religijski prostor«; hkrati se trdi, da »Glede na večrazsežnostno (in pogosto politično) naravo džamije v islamskem izročilu zna biti njena gradnja – v nasprotju z gradnjo cerkva – politično dvoumno dejanje« (Ocvirk 2004: 8).

Takšna stališča zbudijo nekaj kritike, ker je katoliška cerkev tudi tokrat zatajila in zamudila priložnost, da bi pravi čas podprla marginalizirane skupine. Zaradi neodobravanja takšnih stališč RKC in zaradi splošnih opozoril o slovenski nestrpnosti, ki prihajajo iz evropskega prostora, zgodovinar dr. Granda reagira s kolumno v *Družini* in se pritožuje, da se katoličanom v Sloveniji spet godijo krivice, saj:

»Po novem smo zopet manj izobraženi in predvsem nestrpni, med najbolj nestrpnimi v Evropi. Dežurni krivci!« Omeni komunistični režim, ki je po drugi svetovni vojni zatiral katoličane, in danes se po njegovem mnenju še vedno dogaja isto, namreč - najhujša nestrpnost je ravno to, da se RKC na Slovenskem očita nestrpnost: »Srednjeveška inkvizicija, ki nam jo tako radi očitajo, je proti vsemu početju nekdanjih-sedanjih oblastnikov otroška igrača!« (Granda 2004: 19).

Šele decembra 2003 je narejen prvi korak naprej od iskanja lokacije: mestni svetniki kljub nasprotovanju desnice potrdijo spremembe prostorskega akta za območje, kjer naj bi stal islamski verski in kulturni center. S kakšno politično strategijo podpihovanja ksenofobnih čustev imamo opraviti, zelo dobro ponazarja odziv predsednika najmočnejše opozicijske stranke SDS na ta dogodek. Poglejmo vsebino in konsistentnost izjav najvišjih funkcionarjev SDS, kako so se odzvali na sprejem prostorskega akta o izgradnji džamije:

- Janez Janša, predsednik SDS, je najprej izjavil, da je nesprejemljivo, da se je prošnja islamske skupnosti za džamijo v birokratskih kanalih mestne občine Ljubljana izgubljala celih 34 let
- takoj v naslednjem stavku je izrazil nasprotovanje tudi dejstvu, da je bila v mestnem svetu s preglasovanjem sprejeta sporna odločitev o lokaciji in projektu (STA 2004)
- ista stranka je tudi podprla pobudo za razpis referenduma o odloku v zvezi z izgradnjo džamije, saj se po besedah Andreja Bručana, predsednika mestne SDS, »ne strinjamo niti z lokacijo niti z obsegom niti z vsebino«; po njegovih besedah se »SDS že ves čas zavzema za svobodo veroizpovedi«, hkrati pa so odločno proti islamskemu centru, ker »bi sigurno vznemiril avtohtono prebivalstvo v Sloveniji« (STA/M.P 2004)
- hkrati Bručan poziva mestne oblasti, da »najdejo rešitev, ki bo zadovoljivo in brez dodatne zamude odgovorila na desetletja stare prošnje islamske skupnosti, poleg tega pa ne bo povzročala konfliktov z lokalnim prebivalstvom in stroko« (Tavčar 2004).

Takšna so torej stališča najmočnejše parlamentarne opozicijske stranke. Zdaj pa pogledjmo stališče druge – vladne - stranke SLS, ki poudarja, da je

»izgradnja džamije v tem trenutku iz varnostnih razlogov popolnoma nesprejemljiva. Zato je treba priprave na izgradnjo takoj in nepreklicno ustaviti, o gradnji pa bi lahko znova razmišljali po dokončni zmagi nad islamskim fundamentalizmom in terorizmom. Z izgradnjo džamije bi namreč Ljubljana vede ali nevede tudi širila infrastrukturo Al Kaide in drugih terorističnih organizacij« (SLS 2004).

## REFERENDUMSKO INSTITUCIONALIZIRANJE ISLAMOFBIJE

Iz kakšnih konstruktov izhajajo nasprotniki postavitve džamije, lahko zaslutimo iz daljšega govora, ki ga je imel mestni svetnik Mihael Jarc, ko je na seji MOL pojasnjeval svoje zavračanje odloka, s katerim bi rezervirali prostor za džamijo na zadnji predvideni lokaciji. To je sedma seja mestnega sveta (december '03) in na njej je Mihael Jarc prvič napovedal možnost referenduma, če bo prostorski akt sprejet. Svoje nasprotovanje džamiji je v imenu »dejanskih vrednot« in v imenu »brezkompromisne pozornosti na resničnost« oprl na dva glavna argumenta. V prvem opozarja na nevarnost, da bi z izgradnjo islamskega versko-kulturnega centra (IVKC) nastale

razmere, ko bi se »zavest muslimanov krepila v takšno smer, ki naši slovenski kulturi in civilizacijskim pridobitvam ne bo skladna« (antikolonizacijski argument). Naslednji poudarek pa je v zvezi s teorijo zarote (šesti tip argumentov v prejšnji tabeli), svetnik M. Jarc jo je razložil takole:

»V moteči in obskurni luči pa se mi v tej pozni nočni uri kažejo tisti marksoliberalci, ki se poleg vodstva muslimanov javno zavzemajo za gradnjo predimenzioniranega IVKC, nas, našo državo in našo identiteto ogrožajo ravno ti, ki našo kulturo, tradicijo, običaje in izročila naših dedov prezirajo, zato pa jim prav pridejo tudi nedolžni muslimani, ti so jim zgolj orodje za povečanje zmede med ljudmi, saj sta zmeda in kaos njihovo naravno okolje, ponavljam, saj sta zmeda in kaos njihovo naravno okolje za nadaljevanje sprevrženih idej blodne revolucije, ki so jo pri nas zakotili njihovi idejni in krvni predniki v zmedi in kaosu trojne tuje okupacije med drugo svetovno vojno. Njihovo edino vodilo in pravilo je to, da pravil ni« (Jarc 2003).

Ko je bil na seji, s katere je ta navedek, kljub nasprotovanju, sprejet odlok o prostorski umestitvi džamije, je svetnik Mihael Jarc začel napovedane aktivnosti za razpis referendum. Na njem naj bi se meščani odločili o ne/postavitvi džamije. Formulacija referendumskega vprašanja se sicer nanaša samo na uveljavitev oz. zavrnitev odloka, ki predvideva zemljišče za muslimanski kulturni center, vendar je celotna propagandna aktivnost namenjena prepričevanju ljudi, da glasujejo proti džamiji. Manipulacija je vidna tako iz načina obrazložitve referendumskega vprašanja kot iz njegove formulacije. Predlagani referendum je sporen zaradi štirih razlogov:

1. ker je obrazložitev referendumske pobude vsebinsko neustrezna;
2. ker je obrazložitev nelogična glede na referendumsko vprašanje;
3. ker je vsebina referendumske odločitve nedopustna za tako obliko izrekanja;
4. ker je referendumsko vprašanje nepravilno formulirano.

avtor: Drago Senica  
(Večer, 17. januar 2004, str. 34).  
Objavljeno z dovoljenjem avtorja.

Mislím, Ismet, da smo pri tej naši mošnji upoštevali vse kriterije slovenske podalpsko-barjanske arhitekture...

Ad 1. Obrazložitev, ki je priložena uradni referendumski zahtevi, je neustrezna, ker je manipulativna. Manipulativna je zato, ker ni skladna z dejanskim namenom referenduma, ki je jasno razviden iz propagandnih aktivnosti, s katerimi se nagovarjajo volivci. Obrazložitev, ki naj rabi za presojo ustreznosti ali neustreznosti referendumske tematike, ne bi smela biti nasprotna namenu, s katerim se pobudniki obračajo na volivce oz. zbirajo podpise, potrebne za vložitev referendumske pobude. Glavni argument pobudnikov referenduma, ki ga poudarjajo v obrazložitvi, je njihova skrb za to,

»da se islamski verski skupnosti zagotove ustrezni pogoji za izražanje temeljne človekove pravice, pravice do svobode vere izpovedi, vendar pa smo mnenja, da jim te pravice ni mogoče zagotoviti zgolj z enim velikim objektom v celi državi, ampak le z teritorialno enakomerno porazdeljenimi verskimi objekti, ki bi jim to svobodo zagotavljali ne glede na to kje imajo stalno bivališče«, s tem bi muslimanom omogočili »celostnejšo versko oskrbo, predvsem zaradi razpršenosti verskih objektov in s tem večje dostopnosti s prometnega in ostalih vidikov«<sup>3</sup> (Jarc 2004).

Iz navedka, ki predstavlja bistvo obrazložitve, je razvidno, da je to tipičen paternalistični argument (gl. peti tip v Tabeli 1). Paternalizem je v trditvi, da pobudniki bolje vedo, kaj bi ustrezalo muslimanski skupnosti, in si zato prizadevajo – proti volji muslimanov - namesto enega verskega objekta postaviti več objektov, ki bi bili »teritorialno enakomerno porazdeljeni«. Dejanska vsebina referendumske kampanje pa je ravno nasprotna, usmerjena je proti postavitvi verskega objekta (ne pa za postavitev večih objektov!) in hkrati motivirana s podpihovanjem verske nestrpnosti. Poglejmo nekaj poudarkov iz tiskovne konference referendumskih pobudnikov:

Mihael Jarc, mestni svetnik: »V preteklosti je bila Slovenija pod stoletno obsado turških vojakov, ki so prišli k nam s sabljo, s handžarji, zdaj pa ne prihajajo več z mečem in ognjem, temveč s svojo knjigo, ki ji pravijo Koran«;

Zmago Jelinčič, državni poslanec: »Če ne bomo pazili, bomo postali ekspozitura neke muslimanske države in kar na lepem bomo morali MI sprejeti določila NJIHOVEGA obnašanja, verovanja in oblačenja«;

3 Pravopisne napake v citatu niso moje, ampak avtorjev pobude; glede na dolžino besedila jih je v tej referendumski pobudi nenavadno veliko.

Drago Stražišar, aktivist: »Slovence nas bodo v živalskih vrtovih kazali drugim narodom, glejte, taki so bili! Čez pet, deset let bomo MI morali vprašati UNE, ali bomo smeli nositi džins, ali bom lahko šel na pivo«;

Nevenka Mikuš, pobudnica referenduma: »S človekovimi pravicami ne mahajo samo muslimani, temveč tudi lezbijke in geji nasploh« (Aleksič 2004).

Skratka, obrazložitev referendumske pobude je manipulativna zato, ker ni skladna z dejanskim namenom zahtevanega referenduma.

Ad 2. Predlagano referendumsko vprašanje sprašuje glasovalce, ali se naj uveljavi odlok<sup>4</sup>, ki se nanaša na prostorsko ureditev konkretnega zemljišča, ki je predvideno za gradnjo objektov, namenjenih kulturni in verski dejavnosti. Torej referendumsko vprašanje sprašuje samo o tem, ali se naj ta odlok uveljavi ali ne. Hkrati pa v vsebini samega odloka nikjer ni niti z besedico omenjena vrsta verskega objekta, ki bi naj bil postavljen na zemljišču, ki ga odlok regulira; odlok torej ne predvideva izrecno niti džamije, niti islamskega kulturnega centra, niti molilnice, niti katoliške cerkve, niti operne hiše, niti muzeja, govori le na splošno o kakršnemkoli objektu s kulturno oz. versko vsebino. Zato je obrazložitev - glede na tako zastavljeno referendumsko vprašanje - povsem neustrezna tudi z logičnega vidika. Prej smo videli, da obrazložitev spodbija sporni odlok z argumentom, da naj imajo muslimani več verskih objektov namesto enega samega, medtem ko v odloku sploh ni govor o objektih določene veroizpovedi. Pri tem je tudi pomembno, da odlok, ko govori o morebitnih objektih, uporablja množino - torej ni mogoče sklepati, da se z odlokom vsiljuje izgradnja samo enega objekta, nasprotno, mogočih je več, če seveda izpolnjujejo pogoje, določene z odlokom. Pa tudi, če bi sporni odlok, denimo, res eksplicitno dovoljeval izgradnjo zgolj enega verskega objekta in to samo za vernike muslimanske vere, ne bi bilo preprečeno, da ne bi mogli zgraditi več muslimanskih molilnic na raznih lokacijah, za kar se »zavzemajo« pobudniki. Skratka, »bojazen« predlagatelj, da bo preprečena postavitev več islamskih molilnic na raznih lokacijah, ni z ničimer utemeljena, saj odlok, o

4 Naslov odloka, ki naj bi bil predmet referendumskega odločanja, se glasi: Odlok o spremembah in dopolnitvah Odloka o sprejemu prostorskih ureditvenih pogojev za plansko celoto V 2 Trnovo – Tržaška (za območje urejanja VR 2/6 ob Cesti dveh cesarjev)

katerem bi se izrekli na referendumu, ne preprečuje realizacije pobude, ki so si jo pobudniki izbrali za osrednji argument pri izpodbijanju omenjenega odloka na referendumu.

Ad 3. Obrazložitev vprašanja, o katerem se naj bi referendumsko izjasnjevali, je očitno neustrezna, ker je manipulativna in nelogična. V prejšnjih točkah smo videli, da je pravi interes pobudnikov referenduma preprečiti gradnjo džamije. S tega vidika pa je tudi sama vsebina referendumskega odločanja nedopustna za tako obliko izrekanja (ne glede na obrazložitev in samo formulacijo referendumskega vprašanja). Referendum namreč ne more biti namenjen izrekanju o temeljnih človekovih pravicah. Bistvo referenduma, ki ga izraža tudi geslo, s katerim pobudniki referenduma na spletnem portalu agitirajo zanj - Veliko muslimansko središče z mošejo v Ljubljani? Ne hvala<sup>5</sup> - je usmerjeno proti verskim pravicam, ki jih zagotavlja ustava RS v več členih. Zagotavljanje svobodnega delovanja vsake verske skupnosti je izrecno določeno v členu 7. To določilo vključuje tudi pravico do postavitve primerne verskega objekta za javno izražanje vere, saj je verska svoboda tudi »v javnem življenju« izrecno zagotovljena (z 41. členom). Kratenje te pravice bi islamsko versko skupnost postavilo v neenakopraven položaj z drugimi skupnostmi oz. cerkvami, kar bi bila tudi kršitev 14. člena ustave, ki izrecno odreja vsem enake pravice in temeljne svoboščine, ne glede na vero. Kaj bi v luči te ustavne pravice pomenila prepoved postavitve džamije (ene in edine), si laže predstavljamo ob primerjavi s katoliško veroizpovedjo. Na Slovenskem je okrog 3000 katoliških cerkva za 1,135.626 katoličanov (po zadnjem popisu prebivalstva pred dvema letoma), to pomeni približno 378 katoličanov na eno cerkev. Če bi hoteli zagotoviti enako razmerje tudi 47.488 muslimanom, bi ti morali imeti 125 verskih objektov – a nimajo niti enega! Z referendumom izpodbijati pravico do džamije na način, razviden iz prejšnjih citatov, je protiustavno tudi z vidika 63. člena, ki prepoveduje vsakršno spodbujanje k verski neenakopravnosti ali nestrpnosti.

Ad 4. Pri vsem tem pa je nepravilno formulirano tudi samo referendumsko vprašanje, saj ni povsem jasno, na kakšne spremembe in dopolnitve se misli s predlaganim vprašanjem. To se namreč glasi:

---

5 <<http://www.moseja.net>>.

»Ali ste za to, da se uveljavi odlok o spremembah in dopolnitvah odloka o sprejemu prostorskih ureditvenih pogojev za plansko celoto V2 Trnovo-Tržaška cesta (za območje urejanja VR 2/6 ob Cesti dveh cesarjev)?«

S strogo formalnega vidika, ki bi pri tej kočljivi temi gotovo moral biti upoštevan, je lahko dvomljivo, na kakšne dopolnitve katerega odloka se vprašanje sploh nanaša. V vprašanju bi namreč obe besedi »odlok« morali biti pisani z veliko začetnico, saj bi šele s tem bilo povsem nedvoumno, da se sprašuje o uveljavitvi točno določenega Odloka kot tistega akta, ki prinaša spremembe drugega konkretnega akta, t. j. »Odloka o sprejemu prostorskih ureditvenih pogojev...« (gl. op. 2). Skratka, pravopisnih napak v tako pomembni, kočljivi in kratki formulaciji, kakršna je referendumsko vprašanje, ne bi smeli tolerirati.

Takšno referendumsko pobudo svetnika Mihaela Jarca so podprle kar štiri parlamentarne stranke (SLS, SDS, NSi in SNS), med katerimi je ena na oblasti, druge pa so največje opozicijske stranke v državnem parlamentu. Pri tem ni nepomembno, da so se proti džamiji odločno in uradno izrekli tudi svetniki četrtna skupnosti Trnovo (Tavčar 2003), t. j. elitne mestne četrti, v kateri poleg znanih osebnosti iz politične, kulturne in znanstvene sfere stanuje tudi predsednik države – nihče od njih se ni javno distanciral od mnenja svojih svetnikov o tej zadevi.

Referendumski pobudniki z zbiranjem podpisov za vložitev pobude niso imeli težav. Presegli so predpisano število 10.780 podpisov, polovico so jih zbrali že v prvih štirih dneh. Na pobudo županje Danice Simšič in podžupana Miloša Pavlice (oba iz ZLSD) in v imenu 21 svetnic in svetnikov se je ljubljanski mestni svet odločil, da na ustavno sodišče vloži zahtevek za presojo ustavnosti referendumske zahteve. Med sejo mestnega sveta, na kateri so odločali o omenjeni pobudi, so bile pred mestno hišo demonstracije proti graditvi džamije; udeleženci so nosili transparente z napisi »Svetniki, ne izdajte slovenske tradicije, Slovenija je katoliška dežela že 1500 let« in »Danica – Fatima« (MBU 2004).

## ANTIISLAMSKI RESENTIMENT KOT SREDSTVO POLITIČNE MOBILIZACIJE

Iz kronološke analize je razvidno, da je islamofobija na Slovenskem politični problem tudi v tem smislu, da jo spodbujajo politični akterji (predvsem parlamentarne stranke). To je glavna razlika med Slovenijo in evropskim prostorom. Slovensko javno



mnenje ne izraža bistveno večje socialne distance do muslimanov ali do drugih narodnih oz. verskih manjšin, je pa seveda občutljivo za vprašanja te vrste, podobno kot druga. Slovenska posebnost je politična sfera, ki podžiga islamofobijo, namesto da bi jo mirila. Če se to počne s tako vztrajnostjo, kakršna je značilna za drugo in tretje obdobje protimuslimanskih resentimentov, torej v zadnjih štirih letih, potem nas odziv javnosti ne sme presenetiti. Javnomnenjske raziskave v zadnjih nekaj mesecih kažejo, da javno mnenje nagrajuje tiste stranke, ki razpihujejo ksenofobno politiko, in kaznuje njim nasprotno stranke, ki so se predolgo pasivno odzivale na obravnavani problem ali pa ga povsem ignorirale. Poglejmo premik pri respondentih, ki ga je registrirala raziskava Politbarometer (CJMMK 2004) za čas od decembra lani do februarja letos, in sicer v zvezi z odnosom do džamije.

Vprašanje: »V javnosti se veliko govori o izgradnji džamije v Ljubljani. Se vam zdi primerno, ali ne, da si tisti del državljanov in prebivalcev Slovenije, ki pripada islamski verski skupnosti, za svoje potrebe zgradi ustrezen versko-kulturni center?«

TABELA 2: ODNOS DO DŽAMIJE <sup>6</sup>				
ODGOVORI – v %		DEC. '03	JAN. '04	FEB. '04
VSI				
	DA, je primerno	48	38	40
	NE, ni primerno	45	54	51
	NE VEM, b. o.	8	8	10
STRANKE				
DESUS	DA, je primerno	50	51	30
	NE, ni primerno	37	31	40
LDS	DA, je primerno	52	47	49
	NE, ni primerno	43	47	47
NSI	DA, je primerno	44	40	29
	NE, ni primerno	55	55	71
SLS	DA, je primerno	49	25	25
	NE, ni primerno	44	76	67
SMS	DA, je primerno	52	38	20
	NE, ni primerno	48	59	80
SNS	DA, je primerno	46	20	21
	NE, ni primerno	45	72	73
SDS	DA, je primerno	45	32	28
	NE, ni primerno	53	63	69
ZLSD	DA, je primerno	61	55	60
	NE, ni primerno	38	42	37

6 Politbarometer izvaja Center za raziskovanje javnega mnenja pri FDV na takem vzorcu: december '03, N = 958; januar '04, N = 940; februar '04, N = 934.



## LITERATURA

- Aleksič, Jure (2004): »Slovinci, ogrožena vrsta«, Mladina, 26. januar, št. 4, str. 28-29.
- Aleksič, Jure (2004a): »Toleranca se grdo gleda«, Mladina, 1. marec, št. 9, str. 52-55.
- Bandur, Simona (2003): »Občina čaka na soglasje«, Delo, 23. julija, str. 2.
- Cencič, V. (2004): »Kot da imamo samo tri probleme«, Delo, 27. januar, str. 5.
- CJMMK (2004), Javnomenjska raziskava: Politbarometer. Državni portal Republike Slovenije, ISPO – Informacijski servis podatkov. <<http://e-uprava.gov.si/ispo/politbarometer/prikaz.ispo>>; 7. marec.
- Dragoš, Srečo (2003): Islam in suicidalno podalpsko pleme. V: Kuhar, Roman, Trplan Tomaž (ur.), Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti, št. 2, Mirovni inštitut, Ljubljana, str. 34-53.
- ECRI (2003), Drugo poročilo o Sloveniji. Evropska komisija za boj proti rasizmu in nestrpnosti, Strasbourg, 8. julij.
- EUMC (2003), The fight against Anti-Semitism and Islamophobia, Bringing Communities together. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), Brussels/Vienna.
- Granda, S. (2004): »Nestrpneži«, Družina, 18. januarja, let. 53, št. 3, str. 19.
- Human Rights (2003): Country Reports on Human Rights Practices – Slovenia. The Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, U. S. Department of State.
- Jarc, Mihael (2003): Magnetogram iz razprave Mihaela Jarca. Veliko muslimansko središče z mošejo v Ljubljani? Ne hvala. <<http://www.moseja.net/podrobno.htm>>; 20. februar.
- Jarc, Mihael (2004): Zahteva za razpis referenduma. Veliko muslimansko središče z mošejo v Ljubljani? Ne hvala. <<http://www.moseja.net/dokumenti.htm>>; 20. februarja.

VERNOST				
VEREN	DA, je primerno	43	32	35
	NE, ni primerno	50	62	56
	NE VEM, b. o.	8	6	9
NEVEREN	DA, je primerno	63	53	54
	NE, ni primerno	33	38	42
	NE VEM, b. o.	5	9	4
NEKAJ VMES	DA, je primerno	39	38	34
	NE, ni primerno	54	52	48
	NE VEM, b. o.	7	10	18
IZOBRAZBA				
OSNOVNA	DA, je primerno	45	31	38
	NE, ni primerno	46	60	46
	NE VEM, b. o.	9	9	16
POKLICNA	DA, je primerno	41	35	23
	NE, ni primerno	50	56	66
SREDNJA	DA, je primerno	53	44	47
	NE, ni primerno	43	50	48
VIŠJA ALI VISOKA	DA, je primerno	59	56	63
	NE, ni primerno	35	39	35
	NE VEM, b. o.	6	4	2
BIVANJE				
PODEŽELJE	DA, je primerno	40	28	30
	NE, ni primerno	52	64	56
MANJŠI KRAJ	DA, je primerno	47	43	43
	NE, ni primerno	44	52	49
VEČJI KRAJ	DA, je primerno	60	43	38
	NE, ni primerno	37	41	54
LJUBLJANA, MARIBOR	DA, je primerno	55	51	52
	NE, ni primerno	38	43	42
STAROST				
DO 30	DA, je primerno	63	56	53
	NE, ni primerno	34	37	44
31-45	DA, je primerno	53	42	45
	NE, ni primerno	41	53	46
46-60	DA, je primerno	40	42	39
	NE, ni primerno	52	52	50
NAD 61	DA, je primerno	40	25	28
	NE, ni primerno	49	64	59

Iz tabele vidimo, da je v treh mesecih, t. j. od decembra do februarja, za 8 % upadel delež tistih respondentov, ki so naklonjeni postavitvi džamije (oz. IVKC), medtem ko se je za 6 % povečal delež onih, ki zavračajo možnost, da bi si pripadniki islamske verske skupnosti zgradili želeni objekt; hkrati se je povečal tudi delež neopredeljenih. Pogled obeh kategorij respondentov glede na strankarsko pripadnost pokaže, da je delež džamiji nasprotujočih odgovorov narasel med pripadniki vseh političnih strank (razen ZLSD, kjer se je v obeh kategorijah zmanjšal za en odstotek). Največji porast

nasprotnikov džamije je med volilci SMS (kar za 32 %) in SNS (za 28 %), med njimi je tudi največji delež odklonilnih mnenj, sicer pa se tudi pri večini drugih parlamentarnih strank delež nasprotnikov džamije ne spusti pod dve tretjini strankarskih privrženecv, kar velja za SMS, SNS, NSi, SDS, SLS. Izjema je le ZLSD, med katerimi je razmerje obrnjeno, saj je skoraj dve tretjini džamiji naklonejnih in ena tretjina nasprotnikov. Čeprav je večina Slovencev in Slovenecv kristjanov, islamska vera pa je krščanstvu (poleg judaizma) najbližja – navsezadnje imajo celo skupnega boga in svete knjige – je kljub temu med verniki večinski delež takšnih, ki nasprotujejo džamiji, medtem ko je pri neverni kategoriji razmerje obrnjeno. Pri tem gotovo ni zanemarljiv tudi odnos vrha katoliške cerkve pri nas, ki je džamiji nenaklonjen (od vodilnih duhovnikov je edino pozitivno izjavo v tej zvezi podal le dr. Stres, in še to zelo kratko, v zelo splošni obliki, nesamoiniciativno in odločno prepozno; gl. Aleksič 2004a: 52). Strpnejši odnos do te muslimanske zahteve korelira tudi z izobrazbo, in sicer premosorazmerno, s tem da se večina opredeli za džamijo šele znotraj kategorije višje oz. visoko izobraženih, med katerimi je tudi delež neodločenih najmanjši, medtem ko je obrnjeno razmerje najizrazitejše pri respondentih s poklicno izobrazbo. Glede na velikost kraja prebivanja je večinski delež respondentov, naklonjenih džamiji, samo v Ljubljani oz. Mariboru kot največjih mestih, medtem ko je v naseljih manjše velikosti več tistih, ki so nenaklonjeni džamiji kot pa onih z večjo toleranco. Opazna povezava z nasprotovanjem džamiji je tudi s starostjo, in sicer premosorazmerna, verjetno zato, ker s starostjo respondenta narašča tudi verjetnost, da je manj izobražen, da ne živi v večjem mestu, da je veren in da simpatizira z desno usmerjenimi strankami.

Če zgornje podatke presojava skupaj s problemom t. i. »izbrisanih«, do katerih je odnos javnosti in političnih strank zelo podoben odnosu do džamije, potem postane lažje razumljivo, zakaj je v navedenem tromesečju LDS kot največja politična stranka izgubila največ javnomnenjske podpore (z decembrskih 25 % podpore na februarških 17 %), medtem ko je največji premik navzgor naredila SDS (11 na 16 %). LDS je kot največja vladna stranka bila ves čas najbolj ignorantska do džamije in pri reševanju problema »izbrisanih« neodločna in neuspešno kompromisarska, nasprotno pa je SDS kot največja opozicijska stranka ves čas v propagandni ofenzivi ravno pri teh dveh vprašanjih. Ko eden molči in drugi kriči, je jasno, kdo pridobi.

- Košir, F. (2004): »Arhitektura, podrejena diktatu vere«, Delo, 21. februar.
- Kramžar, Barbara (2004): »Osem let in pol za ljudožerca«, Delo, 31. januar, str. 32.
- MBU (2004): »Predlagali ustavno presojo«, Večer, 5. marca, str. 5.
- Mehmedić, A. (2003): »Beharli sirat – ćuprija«. Bošnjak, junij, let. III, št. 12, str. 11-12, 17.
- Ocvirk, Drago. K. (2004): »Kaj je džamija po islamskem izročilu«, Družina, 18. januarja, let 53, št. 3, str. 8.
- OSI (2002): The Situation of Muslims in Italy. Monitoring The EU Accession Process: Minority Protection. Open Society Institute; <<http://www.eumap.org/reports/content>>; 26. februar.
- Rapport, N., Overing, J. (2000): Social and Cultural Anthropology. London, New York: Routledge.
- Report (2003): International Religious Freedom Report 2003 – Slovenia. The Bureau of Public Affairs, U. S. Department of State.
- SLS (2004): Ljubljanska SLS o džamiji. <<http://www.sls.si/forum>>; 13. januar '04.
- Soban, Branko (2004): »Človekove pravice niso tema za referendum (intervju s komisarjem Sveta Evrope)«, Delo, 4. februar, str. 4.
- STA (2004): »Janša in Đogić o džamiji«. <<http://24ur.com>>; 7. januar '04.
- STA/M.P (2004): »Pobudniki referenduma zadovoljni«. <<http://24ur.com>>; 12. januar '04.
- Tavčar, B. (2003): »Džamija naj bo v jedru mesta«, Delo, 29. novembra, str. 2.
- Tavčar, B. (2004): »SDS se nagiba k molilnicam«, Delo, 13. januarja, str. 7.
- Ustava Republike Slovenije. Ljubljana: ČŽ Uradni list RS.
- Vodovnik, Dejan (2003): »Džamija nekaj časa še v čakalnici«, Delo, 27. avgusta, str. 2.
- Zavratnik Zimic, Simona (2003): »Človekove pravice kot ljubiteljska dejavnost«, Medijska preža, marec '03, št. 16. Mirovni inštitut, Ljubljana, str. 19.

# Pravična in diskriminacija

(Odnos Rimskokatoliške cerkve do homoseksualnosti)

To bi bile vsekakor malo čudne zveze. Osebnost se precej nagibam k temu, da predloga ne bi podprl. Ne morem sicer vplivati, da tega na svetu ne bi bilo, vendar pa imamo pri nas še »normalnega« življenja premalo in bi bil osebno veliko srečnejši, ko bi imeli v Sloveniji 10.000 otrok več na leto kot pa registracijo takih zvez.

Ivan Božič, SLS (Mladina, 21. 7. 2003)

Nagnjenje se ne prenaša genetsko, temveč s socializacijo in je z vidika družbe vseeno neke vrste patologija v medosebnih odnosih. Zakaj pa potem ne uzakonimo enakih pravic še za mnogoženstvo, mnogomoštvo, zakaj pa tega ne? To so traparije in tu ne gre za nobeno enakost, temveč je lahko to čista civilizacijska dekadenca: pazite, vse civilizacije, ki so to uvidele, so doživele pokop! Kar poučite se o tem!

Janez Drobnič, Nsi (Mladina, 21. 7. 2003)



**ROMAN KUHAR**

Avtor prispevka je magister sociologije in mladi raziskovalec na Mirovnem inštitutu.

The author holds an MA in sociology and is a junior research fellow at the Peace Institute in Ljubljana.

E: ROMAN.KUHAR@MIROVNI-INSTITUT.SI

- 1 Ružici Boškic in Mitju Blažiču se zahvaljujem za kritično branje prve različice tega besedila in njune konstruktivne pripombe in predloge, prav tako pa tudi Sabini Autor in Tomažu Trplanu za vsebinske in uredniške pripombe k tekstu.
- 2 Program stranke Nova Slovenija - Krščanska ljudska stranka, <<http://www.nsi.si/nsi.php?akcija=program>>.
- 3 *Mag*, št. 39, leto 2003. Kardinal Ratzinger naroča v tem dokumentu katoliškim politikom, da brez izjeme glasujejo proti zakonom o partnerski skupnosti oseb istega spola. Več o tem v drugem poglavju pričujočega teksta 'Odnos Rimskokatoliške cerkve do homoseksualnosti'.
- 4 Pri tem bomo vedno mislili na RKC, razen če ne bo navedeno drugače.
- 5 Ob tem naj samo na kratko poudarim, da (dobesednega) branja *Svetega pisma* ne moremo enačiti z vsemi predstavniki RKC. Največji problem je seveda fundamentalistična pozicija (katere koli cerkve in njenih predstavnikov), ki je že v svoji definiciji netolerantna: ne samo, da se fundamentalistični predstavniki ne strinjajo, pač pa tudi ne dopuščajo/trpijo tistega, s čimer se ne strinjajo. Toleranca je tako popolnoma izključena, in to je v odnosu do spoštovanja človekovih pravic najbolj problematična pozicija. Človekove pravice nas morajo pravzaprav varovati pred »dobrim«, pred tistim, o čemer fundamentalisti (ali del družbe) mislijo, da je za nas dobro.

# ne pravična

Za uvodni izjavi dveh slovenskih politikov o zakonski ureditvi istospolnega partnerstva se zdi, kot da ne sodita pod naslov tega prispevka. Cerkev je ločena od države, politično in religiozno naj se zato ne bi prepletalo. A ostre ločnice pravzaprav ni mogoče postaviti. Rimskokatoliška cerkev (v nadaljevanju RKC) je namreč po rehabilitaciji v začetku devetdesetih postala pomembna družbena akterka, ki ponuja svoje rešitve in interpretacije raznih, še posebno kočljivih družbenih problemov, ti pa seveda (so)oblikujejo tudi slovenski politični prostor. Navsezadnje sta bolj ali manj dosledno razumljena krščanska morala in etika, podobno kot v drugih evropskih demokracijah, ideološka podmena političnega delovanja nekaj parlamentarnih strank v Sloveniji, predvsem na politični desnici.

Septembra 2003 se je Nova Slovenija, Krščanska ljudska stranka, ki se v svojem programu sklicuje na »notranjo ukoreninjenost v slovenskem krščanskem vrednostnem izročilu«<sup>2</sup>, v izjavi za javnost o pravni ureditvi istospolnih skupnosti pričakovano izrazila proti pravnemu izenačevanju tega instituta z zakonsko zvezo. Hkrati je Andrej Bajuk v imenu poslanske skupine Nsi kljub vsemu izrazil presenetljivo stališče, da podpirajo reševanje nekaterih pravnih težav istospolnih skupnosti, kot so dedovanje, skupno bančno varčevanje, obiskovanje bolnih partnerjev in podobno. Ljubljanski nadškof Franc Rode te izjave v intervjuju za *Mag* ni hotel komentirati: »Ne bi jih komentiral. Sami naj odgovorijo. Če so stranka, ki temelji na krščanskem etosu, naj upoštevajo, kar pravi kardinal Ratzinger v svojem dokumentu.«<sup>3</sup>

Na tej točki nastaja nerešljivo trenje: medtem ko se Cerkev<sup>4</sup> sklicuje na *Sveto pismo*, je okvir politične organiziranosti demokratične skupnosti ustava. Ta dva temeljna dokumenta pa sta si lahko v popolnem nasprotju; medtem ko Cerkev zagovarja svetost življenja, ustava zagotavlja pravico do abortusa, medtem ko Cerkev, sklicujoč se na *Sveto pismo*, sodi, da je istospolna usmerjenost nemoralna, ustava varuje pred diskriminacijo na osnovi spolne usmerjenosti in tako naprej.<sup>5</sup>

Cerkev s svojimi rešitvami in interpretacijami torej (ne)posredno stopa tudi v polje političnega, saj njeno razumevanje na primer

## Just and Unjust Discrimination:

The Attitude of the Roman Catholic Church towards Homosexuality

### Summary

This article discusses the attitude of the Roman Catholic Church (RCC) towards homosexuality and analyses the response of the Slovene RCC to the proposed law on same sex partnerships. The title itself is actually taken from the document »Some thoughts on the proposed law on the non-discrimination of homosexual persons« that the Congregation for Religious Doctrine published in 1992. The document warns that passing legislation that criminalizes discrimination based on sexual orientation »can negatively influence the family and society« even though it may at first seem that such moves are made in the name of upholding human rights rather than advocating homosexuality. It claims that sexual orientation is not a characteristic that could be, for instance, comparable to race, ethnicity, sex, etc., because homosexuality is »an objective fault that engenders moral concern.« Despite the fact that, according to the text, homosexuals the same rights as the rest of the population (i.e. the right to individual dignity, the right to work, housing, etc.), these rights should not be understood in their absolute sense. Because of this it is completely acceptable that the state »restrict the implementation of these rights in the cases of contagious or mentally ill individuals so as to protect the common good.« The Church argues the same case for homosexuals: »There are areas in which considering the sexual orientation of a given individual – for instance, those areas concerning adoption, the employment of teachers, sports trainers,

military service – is not a form of *unjust* discrimination.«

The author argues that despite the separation of the Church from the state, the RCC's rehabilitation in the beginning of the nineteen nineties meant that it also became an important social player. In this, it offers its own solutions to, and interpretations of, especially delicate social questions. These also (co)form Slovene political space. Moreover, Christian morals and ethics represent, as in other European democracies, the ideological grounding for a number of parliamentary parties in Slovenia, these being primarily on the political right. It is at this point that we can witness an irreconcilable source of tension that is contained in the fact that while the Church appeals to the *Holy Bible*; the framework in which a given democratic community politically organizes itself is put down by the constitution. These two basic documents can be completely at odds with each other – thus while the Church argues for the sanctity of life, the constitution protects the right to have an abortion; while the Church, referring to the *Holy Bible*, sees homosexuality as immoral, the constitution protects against discrimination on the basis of sexual orientation...

On the basis of an analysis of various documents put forward by the Vatican and published by the aforementioned Congregation, the attitude of the RCC towards homosexuality is classified in terms of the following categories:

- (a) Some individuals are homosexuals. Homosexuality is not (necessarily) a deliberate deviation from »the true heterosexual nature« of humans.
- (b) The practice of homosexual acts is morally unacceptable. Homosexuals can avoid the lures of sin with the help of religion. The Church

istospolnega partnerstva, ki lahko zaobide ustavna določila o enakosti pred zakonom ne glede na posameznikove osebne okoliščine (14. člen ustave), odmeva tudi v odnosu parlamentarnih strank do tega vprašanja. Nekaterim strankam so tako izhodišča pri razmišljanju o tem predvsem cerkvene interpretacije družine, ne pa ustava, druga zakonodaja in evropske deklaracije, ki govorijo tako o zaščiti različnih oblik družin v družbi kot tudi o zaščiti spolnih manjšin.

V pričujočem prispevku bomo analizirali rimskokatoliški odnos do istospolne usmerjenosti in predvsem do legalne ureditve istospolnega partnerstva. V prvem delu predstavljamo svetopisemska izhodišča za cerkveno obsodbo homoseksualnosti in predvsem alternativne argumentacije in branja teh odlomkov. V drugi polovici besedila pa se osredotočamo na aktualne odzive slovenske RKC na napovedano sprejemanje zakona o partnerski skupnosti za partnerje in partnerice istega spola. V javnosti, pa tudi v cerkvenem tisku, so o tem razpravljali predvsem trije akterji slovenske RKC: nadškof dr. Franc Rode, teolog dr. Andrej Poznič in moralni teolog dr. Ivan Štuhec. Čeprav je njihova argumentacija v osnovi podobna (in ima enak rezultat), pa vsak od njih osvetljuje kakšen vidik cerkvenega odnosa do istospolne usmerjenosti in pravnega urejanja partnerstva med osebami istega spola. V drugem delu pričujočega teksta bomo analizirali njihovo argumentacijo, ki jo povzemamo po nekaterih njihovih prispevkih, intervjujih in izjavah tako v cerkvenih kot posvetnih medijih.

## 1. UVOD

S postopno rehabilitacijo konec osemdesetih - Alojzij Šuštar je na primer že leta 1986 svojemu cerkvenemu občestvu po nacionalnem radiu voščil blagoslovljene božične praznike - je RKC ponovno postala eden od pomembnih akterjev osmišljanja raznih družbenih institucij, tematik in perečih vprašanj. Pred tem je bil njen vpliv po drugi svetovni vojni, ko sta bili leta 1946 v Sloveniji z ustavo razglašeni verska svoboda in ločitev Cerkve od države, le minimalen. Hkrati je bila Cerkvi zaplenjena njena lastnina, cerkveni obredi pa so bili potisnjeni v privatno sfero. Ob tem smo, tako kot dobršnji del Evrope, doživeli še proces sekularizacije in individualizacije avtonomnega posameznika. V takih razmerah, piše Kerševan (1996:43-56), je Cerkev svoje religiozne funkcije lahko opravljala le na subtilni in/ali abstraktni svetovnonazorski ravni. Po politični pluralizaciji in demokratizaciji v začetku devetdesetih pa spet nastopa v vlogi kolektivnega intelektualca, ki za vso družbo odgovarja na pomembna socialna in politična vprašanja. Gre za pro-

ces retraditionalizacije in za težnjo po vplivu na številna družbena in politična vprašanja.

Proces retraditionalizacije vrednot je po padcu komunizma doživela tako rekoč celotna vzhodna Evropa, Slovenija pri tem ni izjema. Najprej se je to pokazalo že pri sprejemanju nove slovenske ustave, ko so sile retraditionalizacije v parlamentu poskušale iz ustave črtati člen o pravici do abortusa. Jogan (1994) ugotavlja, da je RKC v Sloveniji predvsem v svojem tisku ves čas zagovarjala pronatalitetno politiko in hkrati obsojala ter zavračala ustavno zagotovljene pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok.<sup>6</sup> Tednik *Družina* je že v drugi polovici osemdesetih, piše Vlasta Jalušič,

»začel objavljati izkušnje žensk, ki so se iz službe zavestno vrnile v gospodinjstvo in začele skrbeti zgolj za družino, promovirati tradicionalni družinski vzorec in razglašati abortus za zlo.« (Jalušič, 2002: 72)

Eden od klasičnih primerov trka vrednot, ki jih povzroča proces retraditionalizacije v postsocialističnih družbah, je politično urejanje vprašanja istospolnega partnerstva. Zdi se, da je prav homoseksualnost eno od tistih vprašanj, ki najbolj viharno razdvaja zahodno civilizacijo. Pri tem vrednotne usmeritve niso zgolj različne svetovnonazorske pozicije v odnosu do istospolne usmerjenosti, pač pa pogosto teren za izključevanje, diskriminacijo, nestrpnost in, kot bomo videli v nadaljevanju, za transgresijo meje med religioznim in političnim, med Cerkvijo in državo.

## 2. ODNOS RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE DO HOMOSEKSUALNOSTI

Prvi odlomek iz *Svetega pisma*, na katerem temeljita učenje cerkve o homoseksualnosti in njena obsodba te spolne prakse, je odlomek iz Levitika (3 Mz 18,22): »K moškemu ne smeš iti kakor k ženi; gnusoba bi to bila.« Levitik prepoveduje homoseksualnost pa tudi nezvestobo, incest in sodomijo ter akterje teh dejanj v odlomku 18:29 obsoja na smrt. »Kdor koli stori katero koli iz teh gnusob, vsi, ki to delajo, naj bodo iztrebljeni iz sredine svojega ljudstva.«

Druga referenca v *Svetem pismu*, ki se domnevno dotika homoseksualnosti (tokrat tudi lezbistva), je odlomek iz Pavlovega Pisma Rimljanom (Rim, 26-27) v novi zavezi:

advocates the virtue of self-control.

- (c) Because the materialization of same sex orientation is morally unacceptable, the abolition of discrimination on the basis of sexual orientation has no foundation. Homosexuals who are sexually active are in a state of sin. Therefore, the legislative protection of such acts would also be morally wrong.
- (d) Making partnerships between individuals of a different sex equal with those between individuals of the same sex means favouring same sex partnerships. These, however, qualitatively cannot be equal to heterosexual partnerships between a man and woman as such partnerships have the potential of continuing the human species (and such is also god's plan). Marriage is the basis of family life, and the family is the constitutive unit of society. Homosexual partnerships do not deserve legal protection because they do not carry out the aforementioned functions that are orientated towards the common good.
- (e) The legal protection of homosexuality promotes such sexual orientation and undermines the institution of the family, this being the natural form in which human beings live together.
- (f) It is the moral obligation of Catholic politicians not to support such immoral laws; all Catholics are obligated to resist such legislation.

The second part of this article analyses the responses of the RCC to preparations for a law of on same sex partnerships. Namely, following the first media reports concerning this issue, the Church joined in the public debate on the suitability or unsuitability (immorality) of such a law. The Catholic weekly *Družina* published some commentaries on this issue, while the wider public

6 Cf. Jogan, Maca (1994): »The Catholic Church, Recatholization and Gender Hierarchy«, *Družboslovne razprave*, št. 15-16, str. 84-98

debate was primarily marked by the commentaries and analysis put forward by the moral theologian Dr. Ivan Štuhec, the theologian Dr. Andrej Poznič and the Archbishop Dr. Franc Rode. As a rule, their thoughts on the subject were in accordance with the teachings of the RCC as characterized above, and the commands of Cardinal Ratzinger, who, in the last document of the Congregation for Religious Doctrine concerning homosexuality (2003), explicitly laid down the way in which Catholic politicians should vote in parliament if faced with the issue of passing such legislation or not.

In his interview for the weekly *Mag*, Rode characterized the proposed law in the following way: »A state concerned with the public good must protect and promote marriage, because children are born out of the union between a man and a woman. From partners of the same sex, however, there will be no children. Let this then remain their private issue...We do not concern ourselves with the private lives of individuals; nonetheless, the issue at stake here is that of the public good. The state should promote everything that ensures a future for society and for the nation and not put things that are of a purely private concern on the same level as those that benefit the community.«

In the name of the public, or common, good Rode thus proposes the depoliticization of questions concerning same sex orientation. As it can be deduced from his statement, this good is primarily (and solely) contained in the continuation of the human species. However, the question of common good can only be one concerning the consensus of all the members of a given community. Rode, however, makes the apriori connection that the Christian understanding of what is good is also the consensual general good of

»Zaradi tega jih je Bog pustil sramotnim strastem. Njihove ženske so namreč zamenjale naravno občevanje s protinaravnim, podobno so tudi moški opustili naravno občevanje z žensko in se v svojem poželenju vneli drug do drugega. Moški so počenjali nespodobnosti z moškimi in tako sami na sebi prejemale plačilo, ustrezno svoji zablodi.«

Oba odlomka so zelo različno interpretirali, vrsto zapletov in nasprotujočih razlag pa so povzročili tudi domnevno neustrezni prevodi. Po teoriji Johna Boswella, ki je s svojim delom *Krščanstvo, družbena toleranca in homoseksualnost* postavil povsem nove okvire za razmišljanje o svetopisemskem odnosu do istospolne usmerjenosti, hebrejska beseda *toevah*, ki je v Levitiku prevedena kot gnusoba, pravzaprav pomeni ritualno nečistost (kot na primer spolni odnos z žensko, ki ima menstruacijo) in je usmerjena v obsodbo tempeljske prostitucije in ritualne nečistosti, ne pa homoseksualnosti kot take. Boswell misli, da v izvirniku omenjeni odlomek ne vsebuje elementov homoseksualnosti kot grešnega početja in da so mu tovrstne konotacije dali šele v poznejših prevodih.<sup>7</sup>

Ena od najbolj razvpitih svetopisemskih zgodb, ki postavlja temelje za obsodbo homoseksualnosti, je zgodba o palestinskem mestu Sodoma. Tudi glede nje ni mnenje enotno, saj je hebrejsko besedo *yadha* (vedeti, spoznati) mogoče razumeti v seksualnem ali družbenem smislu.<sup>8</sup> Derrick Sherwin Bailey sodi, da so bili homoseksualni aspekti zgodbi pridani pozneje, v prvih dveh stoletjih našega štetja. To tezo potrjuje dejstvo, da se druge svetopisemske obsodbe homoseksualnosti nikoli ne sklicujejo na dogodek v Sodomi.<sup>9</sup>

Zanimivo je, kot v svoji razvpiti knjigi *Virtualno normalen* ugotavlja Andrew Sullivan, da se noben svetopisemski odlomek, ki se domnevno dotika homoseksualnosti, ne opira na argument univerzalne človekove narave oziroma naravnega zakona. Celotna svetopisemska argumentacija namreč temelji na takratni judovski zakonodaji, ki spolnost razume kot primarno družbeno, družinsko

7 Cf. Boswell, John (1980): *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago.

8 Bog naj bi Sodomo uničil zaradi tamkajšnje grešnosti. Sklenil je, da mesta ne bo porušil, če tam najde deset krepostnih ljudi. Nalogo je zaupal dvema angeloma in ta dva sta najprej obiskala Lotovo hišo. Lot ju je povabil v hišo, medtem pa so se pred hišo zbrali drugi prebivalci mesta in od Lota zahtevali, naj jim predstavi svoja gosta, da ju bodo lahko spoznali. Ker prebivalci pred hišo ne odnehajo s svojimi zahtevami, jim Lot ponudi svoji hčeri, ki še nista spoznali mož. Množica ne opusti svojih zahtev in Bog jih zato kaznuje s slepoto. Naslednje jutro je mesto uničeno.

9 Cf. Sherwin, Derrick Bailey (1955): *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Longman, London.



in plemensko obveznost in ni povezana z osebno moralo, kot jo poznamo danes.

»Vsi, ki danes uporabljajo Levitik kot argument za splošno prepoved homoseksualnih dejanj, morajo pojasniti, zakaj hkrati niso tudi za splošno prepoved uživanja lupinarjev in zajcev, proti striženju nohtov ali mešanju raznih materialov pri istem oblačilu, ali pa proti spolnim odnosom v času menstruacije, proti vsemu temu, kar je v podobnem jeziku predpisano v Levitiku. In če so resnično fundamentalistični, potem bi morali zagovarjati tudi smrtno kazen za homoseksualna dejanja« (Sullivan 1995,27-28).

Tudi odlomek iz Pisma Rimljanom je treba razumeti v širšem kontekstu. Sullivan pravi, da Pavel pravzaprav govori o nesprejemljivosti zatajitve lastne narave. S primerom heteroseksualnih ljudi, ki so zmožni heteroseksualnih razmerij, a kljub vsemu »zamenjajo naravno občevanje« za tisto, ki ni v njihovi naravi, in se »vnamejo« v poželenju za osebami istega spola, pokaže prav na to. Ne gre torej za zločin proti naravi kot taki, pač pa zgolj proti naravi tistih ljudi, ki nastopajo proti svoji naravi. Bistveno vprašanje, ki se v zvezi s tem postavlja, pa je, ali argument lahko prenesemo tudi na homoseksualne ljudi. Na to Pavel seveda nikoli ne odgovori, ker predvideva, da je narava vseh ljudi heteroseksualna. Sullivan sklepa, da morajo tisti, ki se v obsojanju homoseksualnosti sklicujejo na Pavlov razmislek, hkrati dokazati, da homoseksualni ljudje izberejo tovrstno vedenje (in tako delujejo proti svoji naravi). V nasprotnem namreč homoseksualci šele takrat, ko prakticirajo (vsiljeno) heteroseksualnost, delujejo proti svoji pravi naravi, odlomek iz Pisma Rimljanom pa tako govori v njihovo prid in ne proti njim.

Čeprav je esencialistično razmišljanje o pravi naravi človeka v sociološki znanosti spričo družbenega konstruktivizma pogosto predmet (upravičenih) kritik, je esencialistično razumevanje človekove spolnosti kljub vsemu še vedno prevladujoči okvir razmišljanja, v katerega je večina izmed nas socializirana in ki prevladuje v vsakdanjem diskurzu. Navsezadnje je esencialistično razumevanje istospolne usmerjenosti pogosto podmena dokumentov o varstvu človekovih pravic za homoseksualce.

Zanimivo je, da je Cerkev prav na tej točki - pri esencialističnem vprašanju narave - v zadnjih desetletjih naredila bistvene premike v obravnavanju homoseksualnosti. Če je prej homoseksualna dejanja razumela kot človekovo (trenutno) slabost, greh, ki se mu človek preda navkljub svoji esencialno heteroseksualni naravi, zdajšnje cerkveno razumevanje istospolne usmerjenosti kljub vsemu vsaj

all Slovene society. Because same sex orientation is an element of disturbance in the Christian definition of the common good, he relegates it to the private sphere where it loses its political potential and where it is silenced and made invisible to the public (and therefore not disturbing) as well as remaining, above all, the continued object of discrimination. Rode is of the opinion that the state must promote everything that guarantees society and the nation a future. In this he deliberately highlights the future while forgetting that the state is also concerned with the welfare of its citizens in the here and now and ensuring – last but not least – the equality of these citizens as put down in article 14 of the Slovene constitution.

It is interesting that both Dr. Andrej Poznič and Dr. Ivan Štuhec do not completely condemn the regulation of homosexual partnerships although the strict adherence to Vatican documents should lead them to do so. Štuhec's »tolerance proposal«, as he himself called it, argues that relationships between partners of the same sex should nonetheless be legally regulated but that they should not be made equal to the institution of marriage. He argues for the French model (the Law on Civic Solidarity) of regulating relationships between two individuals living together. Such arrangements could also be made between a brother and a sister.

Štuhec's main point of departure, and one that can also be recognized in statements made by Rode and Poznič, is that by equalizing heterosexual with homosexual partnerships, the state would be favouring the latter and that these by definition are not capable of concerning themselves with the continuation of the species (and this then is the logic by which it is acceptable to treat them differentially by the law). The problem with such arguments is that

they overlook an important move by which heterosexual partnerships are automatically equated with the family. In fact, this institution is separate from that of the family. In the case of heterosexual marriage, having a family is a potential but not a necessity. The precondition of marriage is not that the partners involved will have children but that they both enjoy the rights and responsibilities that arise out of marriage (or cohabitation). Štuhec's logic, however, breaks with those heterosexual partners that marry but who later (or even before!) find that they cannot conceive. Even more problematic – if we follow this same logic – are those heterosexual couples that consciously decide not to have children. In such cases, and if the arguments of Štuhec were correct, they are in a position of absolute favour and the state should not support them because they do not work towards the »the common good«.

The need to protect family life and the family itself as the only form of common life that is in accordance with moral law is the underlying hypothesis of all the thoughts that Slovene Church representatives have concerning alternative forms of living together as well as homosexuality itself. This, as stated by the *Catechism* of 1993 »blocks the path to the gift of life«. It seems as though homosexuality and same sex partnerships threaten the existence of that form of family life as favoured by the Church. Of course, such arguments do not primarily arise out of the fear that the number of such families would decline as homosexual relations and partnerships will exist regardless of the legal status. Rather, the point of departure for the Church is more a fear of the reduction of the importance of the family in its symbolic sense. According to the Church, the family should be accorded a position of primacy within society as it fulfils god's plan of

v nekaterih primerih priznava, da je homoseksualnost lahko del posameznikove občutene identitete, esencialni in nespremenljivi del njegove narave.

Prelomnico v teh premikih pomeni *Deklaracija o nekaterih vprašanjih glede seksualne etike*, ki jo je Kongregacija za verski nauk izdala 29. decembra 1975 (dve leti potem, ko je ameriško psihiatrično združenje črtalo homoseksualnost s seznama bolezni):

»Ločiti je treba, zdi se, da z razlogom, med homoseksualci, katerih nagnjenost je posledica napačne vzgoje, pomanjkanja normalnega seksualnega razvoja, navade, slabega vzgleda ali podobnih razlogov, nagnjenost pa je prehodna ali vsaj ne neozdravljiva; in med homoseksualci, ki so nepreklicno takšni zaradi kakšnega notranjega instinkta ali patološke konstitucije in so obsojeni na neozdravljivost.«<sup>10</sup>

Ker je novi prijem za obravnavanje homoseksualnosti pomenil, da je za nekatere ljudi homoseksualnost del njihove narave, »neozdravljiva in prirojena lastnost«, bi bilo logično sklepati, da je kot taka hkrati tudi moralno nevtralna. Le tisto, kar je izbrano, je lahko stvar moralne presoje. A ti premiki vseeno niso v ničemer spremenili cerkvene moralne obsodbe homoseksualnosti. Ta še vedno v nobenem primeru, piše v dokumentu, ne more biti »opravičena«.

Enajst let pozneje, leta 1986, je Kongregacija za verski nauk izdala novi dokument, *Pismo škofom katoliške Cerkve o pastoralni skrbi za homoseksualne osebe*<sup>11</sup>, ki bistveno ne spreminja cerkvenega odnosa do homoseksualnosti. Prav nasprotno, pismo je bilo škofom poslano zato, ker je bila *Deklaracija o nekaterih vprašanjih glede seksualne etike*, kot kardinal Joseph Ratzinger piše v uvodu, pogosto napačno interpretirana. Homoseksualnost je bila tako tudi v nekaterih cerkvenih krogih razumljena kot vsaj nevtralna, če ne že dobra.

Kljub vsemu Ratzingerjevo pismo kliče po enaki obravnavi homoseksualnih oseb, ki naj jim bo priznано njihovo človeško dostojanstvo in naj bodo deležni pastoralne skrbi prav tako kot heteroseksualne osebe. Vendar Ratzinger ne pozabi poudariti in še zaostri stališča o nesprejemljivosti in nemoralnosti homoseksualnih dejanj.

10 Congregation for the Doctrine of the Faith (1975): *Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics*, citirano po Sullivan, Andrew (1995): *Virtually Normal (An Argument About Homosexuality)*, Picador, London, str. 34.

11 Congregation for the Doctrine of the Faith (1986): *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons*, Rome, <<http://www.prolife.org.sg/documents/gay.html>>.

»Oseba, ki se zaplete v homoseksualno obnašanje, deluje nemo-ralno. ... Homoseksualna dejavnost ni komplementarna zveza, ki je zmožna prenosa življenja. Kot taka kljubuje klicu življenja v obliki dajanja samega sebe, za kar Evangelij pravi, da je bistvo krščanskega življenja. To sicer ne pomeni, da homoseksualne osebe niso pogosto velikodušne in razdajajo same sebe; a ko se predajo homoseksualni aktivnosti, v sebi okrepijo moteno seksualno naravnost, pri čemer gre za bistveno popuščanje pred samim seboj.«<sup>12</sup>

Ta dokument nas, tako kot slikovito pravi Sullivan, »nagovarja, da grešnika ljubimo globlje kot kdaj prej, njegov greh pa sovražimo še mnogo bolj strastno«. (1995, 40)

V nadaljevanju pismo škofom zapade v vrsto nedoslednosti in nasprotovanj. Po eni strani Ratzinger ugotavlja, da so »homoseksualne osebe bile in še vedno so objekt nasilnega sovraštva tako v besedah kot dejanjih«. Duhovniki so dolžni, piše, tako sovraštvo obsoditi vedno, kadar se pojavi, hkrati pa Cerkev ni pripravljena podpreti nobenega ukrepa, ki bi potencialno lahko zavaroval homoseksualne osebe, saj v nadaljevanju pisanja eksplicitno prepoveduje sodelovanje z vsemi organizacijami, ki ne sprejemajo cerkvenega pogleda na homoseksualnost. Nasilje nad homoseksualci celo nevtralizira do te mere, da ga opisuje kot nekaj pričakovanega predvsem v tistih skupnostih, ki hočejo pravno zaščititi homoseksualnost. Nasilje je predstavljeno kot nekaj povsem normalnega, krivec zanj pa postane žrtev sama. Če ne bi bilo »žrtve« (homoseksualcev), ne bi bilo niti akterjev nasilnih dejanj - zatorej, predlaga med vrsticami Ratzinger, odstranimo žrtve.

»Trditi, da homoseksualno stanje ni motnja, ni pravi odgovor na zločine, zagrešene proti homoseksualnim osebam. Kadar kdo trdi nasprotno in kadar je homoseksualna aktivnost posledično opravičena, ali kadar civilni zakonodajalec sprejme zaščito vedenja, do katerega nihče nima pravice, ne smeta niti Cerkev niti širša družba biti presenečeni, če se pojavijo še druge izkrivljene ideje in prakse in se poveča število neracionalnih in nasilnih dejanj.«<sup>13</sup>

Propagirana pastoralna skrb za homoseksualne osebe je torej zgolj želja po eliminaciji homoseksualnega vedenja.

continuing the species. The concrete form in which this form of fear manifests itself in Church media and the public appearances of its representatives is worry over the demographic characteristics of Slovenia, warnings concerning the decline of the Slovene nation, a low birth rate and as feelings that the Slovene nation is under threat. There is nothing new in such fears. The Church was already disseminating them in the nineteen nineties when the new Slovene constitution concerned itself with the reproductive rights of women.

The article concludes that it is precisely in the »tolerance proposal « as put forward by the Church and according to which a civic partnership could be concluded between two individuals who are not necessarily partners (e.g. are a brother and sister) that the greatest form of intolerance lies. Namely, while the example of a brother and sister is a relationship between relatives (as well as possibility being one of brotherly or sisterly love), the example of partners of different sexes is one that has the potential of being one of relatives. Indeed, they become relatives when they marry. The main characteristic of their relationships is their mutual love (at least in ideal type relations). With the reduction of same sex partnerships, however, to a contractual relationship between two individuals of the same sex, the Church denies (and does recognize) that precisely the same love that occurs between a man and a woman can also occur between two women or two men.

12 Ibid.

13 Ibid.

»Škofe nagovarjamo, da omogočijo pastoralno skrb za homoseksualne osebe v popolnem soglasju z učenjem Cerkve. Noben avtentični pastoralni program ne sme vključevati organizacij, v kateri se bodo homoseksualne osebe med seboj družile brez tega, da bi bilo jasno povedano, da je homoseksualna aktivnost nemoralna.«<sup>14</sup>

Dokument tako tudi prepoveduje škofijam, da bi v kakršni koli obliki (na primer s posojanjem cerkvene infrastrukture) pomagale organizacijam, ki učenje Cerkve o homoseksualnosti spodrivajo, o tem nimajo jasnega mnenja ali pa cerkveno učenje v celoti zavračajo.

Rimskokatoliška cerkev, kot je razvidno iz zgoraj predstavljenih dokumentov, homoseksualnosti in homoseksualnih ljudi ne zanika, a homoseksualnost razume kot življenjsko preizkušnjo, kot križ, ki naj bi ga tak človek nosil, hkrati pa naj bi se ne vdajal homoseksualnim spolnim odnosom. Homoseksualnost je za cerkveno učenje problematična predvsem takrat, kadar se del te identitete materializira v spolnem odnosu, ki ni namenjen reprodukciji in nadaljevanju rodu. Problem je torej (brezplodni) užitek.<sup>15</sup>

Danska je kot prva država na svetu leta 1989 uzakonila institut registrirane partnerske zveze in v naslednjih letih so temu sledile še druge države v Evropi, Evropska unija pa je sprejela vrsto resolucij, ki spodbujajo k odpravi diskriminacije zaradi spolne usmerjenosti, na te premike se je z nekaj dokumenti odzval tudi Vatikan. Ker se je, kot bomo videli, v teh dokumentih obračal na parlamentarne poslanke in poslance držav in jih nagovarjal, naj glasujejo proti tovrstni zakonodaji, so ti dokumenti še veliko bolj problematični kot samo cerkveno učenje o homoseksualnosti. To je namreč stvar cerkvenih interpretacij družbenih fenomenov in vsaj neposredno ne kliče k diskriminaciji homoseksualcev, čeprav so tovrstne izpeljave in interpretacije teh dokumentov mogoče. Vatikanski razmislek o antidiskriminacijski zakonodaji pa, nasprotno, povsem eksplicitno kliče po diskriminaciji in posebnem obravnavanju homoseksualnih ljudi (in se pri tem sklicuje prav na cerkveno učenje o homoseksualnosti).

Leta 1992 je Kongregacija za verski nauk izdala dokument *Nekaj razmislekov glede zakonodajnega predloga o nediskriminaciji homoseksualnih oseb*.<sup>16</sup> V njem opozarja, da sprejemanje zakonodaje, ki kriminalizira diskriminacijo na osnovi spolne usmerjenosti - četudi

14 Ibid.

15 Prav zato je za RKC problem tudi kontracepcija.

16 Congregation for the Doctrine of the Faith (1992): *Some considerations concerning the response to legislative proposal on the non-discrimination of homosexual persons*, <<http://www.catholicinsight.com/vatican/considerations.html>>.

17 Ibid.

se zdi, da gre za varstvo temeljnih človekovih pravic in ne zagovarjanje homoseksualnosti - »lahko negativno vpliva na družino in družbo«. <sup>17</sup> Trdi, da spolna usmerjenost ni lastnost, ki bi bila lahko primerljiva z na primer raso, etnično pripadnostjo, spolom in tako naprej, saj gre pri homoseksualnosti za »objektivno motnjo, ki vzbuja moralno zaskrbljenost«. <sup>18</sup> V tej točki se njena interpretacija zdi v neskladju s cerkvenim razumevanjem homoseksualne narave, ki naj bi bila vsaj pri nekaterih istospolno usmerjenih osebah del njihovega bistva. V tem smislu je namreč istospolna usmerjenost povsem primerljiva z esencialističnimi kategorijami spola ali rase, ki sta ravno tako del človekove »narave«. Hkrati pa deklaracije o človekovih pravicah in antidiskriminacijski zakonski členi varujejo tudi tiste posameznikove »lastnosti«, ki so vsaj potencialno stvar izbire, kot sta na primer religiozna ali nacionalna pripadnost. Tudi če istospolne usmerjenosti ne razumemo v esencialističnem smislu, je ta osebna okoliščina kvalitativno povsem primerljiva s prej omenjenimi kategorijami. Ampak cerkveno izhodišče pri takih interpretacijah izhaja iz drugega dela cerkvenega razumevanja homoseksualnosti; iz zahteve, da homoseksualnega vedenja ne smemo udejanjati. Antidiskriminacijska zakonodaja pa ščiti prav to in to je točka trka med civilno zakonodajo in rimskokatoliškimi interpretacijami istospolne usmerjenosti.

Dokument v nadaljevanju razločuje med *pravično* in *nepravilno* diskriminacijo. Trdi, da imajo homoseksualne osebe prav take pravice kot vsi drugi ljudje (na primer pravico do osebnega dostojanstva, pravico do dela, stanovanja ipd.), da pa vendarle te pravice niso absolutne. Tako je na primer povsem sprejemljivo, da država »omeji izvajanje teh pravic v primeru kužnih ali duševno bolnih oseb, da bi [s tem] zavarovala splošno dobro«. <sup>19</sup> Omejevanje pravic je po mnenju Cerkve nujno tudi v primeru homoseksualnih ljudi. »So področja, za katera velja, da upoštevanje seksualne orientacije osebe pri, na primer, oddaji otrok v posvojitev ali rejništvo, pri zaposlovanju učiteljev ali športnih trenerjev, in v primeru vojaškega nabora, ni *nepravilna* diskriminacija.« <sup>20</sup> Z drugimi besedami: če istospolno usmerjeni osebi odrečemo mesto učitelja zaradi njegove spolne usmerjenosti, potem je to *pravična* diskriminacija.

Avtorji dokumenta še pišejo, da bi upoštevanje spolne orientacije kot tiste osebne okoliščine, na podlagi katere je prepovedana diskriminacija, lahko ali pa bi kar avtomatično vodila v promocijo homoseksualnosti. »Poleg tega se je tudi bati, da bi zakonodaja,

18 Ibid.

19 Ibid.

20 Ibid.

ki bi homoseksualnost razglasila kot osnovo za nekatere pravice, lahko spodbudila človeka s homoseksualnim nagnjenjem, da razkrije svojo homoseksualnost ali si celo poišče partnerja, da bi lahko izrabljaj odločbe takega zakona.« Hkrati zapadajo v protislovje in še menijo, da diskriminacija na osnovi spolne usmerjenosti sploh ni problem, saj je niti ni, ker posameznikova spolna orientacija tako ali tako ponavadi ni poznana širši javnosti. To pa je pravzaprav tudi tisto, kar s tovrstno interpretacijo predlagajo: neizrekanje in utišanje istospolnih ljudi.

V odgovoru na resolucijo evropskega parlamenta marca 2000, ki izenačuje vse *de facto* partnerske zveze, med njimi tudi istospolna partnerstva, Vatikan nagovarja zakonodajalce in še posebno krščanske člane parlamentov, naj »ne podprejo take zakonodaje s svojim glasom, saj nasprotuje splošnemu dobremu, resnici človeka in je kot taka resnično nepravilna.«<sup>21</sup> S takšnimi pozivi posegajo na področje političnega, področje delovanja države, to pa je seveda v nasprotju z zakoni o cerkvi, ki je ločena od države.

Zadnji vatikanski dokument, ki se dotika homoseksualnosti, je nova deklaracija Kongregacije za verski nauk *Razmisleki glede predlogov o legalnem priznanju zvez med homoseksualnimi osebami*<sup>22</sup>, ki jo je papež potrdil 28. marca 2003, množičnim medijem pa so jo poslali v avgustu istega leta in je, verjetno tudi zaradi novinarskih kislih kumaric v tem času, doživela širšo medijsko pokritje. Deklaracija pravzaprav ne prinaša sprememb v odnosu cerkve do homoseksualnosti ali homoseksualnih zvez.

»Ni podlage, na kateri bi lahko za homoseksualne skupnosti rekli, da so na kakršen koli način podobne ali vsaj na daleč analogne božjemu načrtu o poroki in družini. Poroka je sveta, medtem ko homoseksualna dejanja nasprotujejo naravnemu moralnemu zakonu.«<sup>23</sup> Deklaracija le ostreje in bolj eksplicitno postavlja zahtevo, da so »vsi katoliki obvezani nasprotovati legalnem priznanju

21 Declaration of the Pontifical Council for the Family regarding the Resolution of the European Parliament dated March 16, 2000, making de facto unions, including same sex unions, equal to the family, <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/family/documents/rc\\_pc\\_family\\_doc\\_20000317\\_declarati-on-homosexual-unions\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20000317_declarati-on-homosexual-unions_en.html)>.

22 Congregation for the Doctrine of the Faith (2003): Considerations regarding proposals to give legal recognition to unions between homosexual persons, Rome, <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20030731\\_homosexual-unions\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_en.html)>.

23 Ibid.

24 Ibid. Na ta dokument se je odzvala vrsta nevladnih organizacij po vsem svetu, v Sloveniji Društvo za integracijo homoseksualnosti DIH. V svojem javnem protestu med drugim piše: »Predstavniki in predstavnice DIHa zavračamo doktrino Razmisleka ob načrtih pravnega priznanja zvez homoseksualnih oseb, saj skuša

homoseksualnih skupnosti, še posebno katoliški politiki. ... Glasovati za zakon, ki je tako škodljiv za splošno dobro, je globoko nemoralno.« Dodajajo še: » ... odobritev ali legalizacija zla je nekaj povsem drugega kot strpnost do zla.«<sup>24</sup>

Stališča RKC lahko strnemo v tele ugotovitve:

- (a) Nekateri ljudje so po naravi homoseksualni. Homoseksualnost ni (nujno) bolj ali manj namerni odklon od človekove »prave heteroseksualne narave«.
- (b) Prakticiranje homoseksualnih dejanj je moralno nesprejemljivo. Homoseksualni ljudje se prežečemu grehu lahko izognejo s pomočjo vere. Cerkev predlaga krepost samoobvladanja.
- (c) Ker je materialno udejanjanje istospolne orientacije moralno nesprejemljivo dejanje, odpravljanje diskriminacije na podlagi spolne usmerjenosti nima temeljev. Homoseksualni ljudje, ki prakticirajo homoseksualno spolno aktivnost, grešijo, zato bi bilo zakonsko varstvo takega vedenja ravno tako moralno nepravilno.
- (d) Izenačevanje raznospolnih in istospolnih partnerstev pomeni favoriziranje istospolnih skupnosti, ki kvalitativno ne morejo biti enakovredne heteroseksualni skupnosti moža in žene, saj ima ta potencial nadaljevanja rodu (tak pa je tudi božji načrt). Poroča je temelj družinskega življenja, družina pa je konstitutivni element družbe. Homoseksualne zveze si ne zaslužijo tovrstnega legalnega varstva, ker ne opravljajo omenjene funkcije za splošno dobro.
- (e) Zakonsko varstvo homoseksualnosti promovira tovrstno spolno orientacijo in spodjeda institut družine, ki je naravna oblika človekovega skupnega bivanja.
- (f) Moralna dolžnost katoliških politikov je, da ne podpirajo tovrstnih nemoralnih zakonov, vsi katoliki pa so dolžni nasprotovati tovrstni zakonodaji.<sup>25</sup>

---

Cerkev z njim diskvalificirati dolgoletno evropsko civilizacijsko naravnost ki spoštovanju človekovih pravic za vse, in to z neresnicami, vnašanjem strahu in moralne panike. Od vseh politikark in politikov pričakujemo, da ne bodo spoštovali nikakršnih navodil, temveč zgolj slovensko ustavno ureditev ter evropsko civilizacijsko tradicijo, ki temelji na spoštovanju človekovih pravic in svoboščin ter enakosti pred zakonom. Apeliramo pa tudi na državljanke in državljanke, naj ne upoštevajo navodil Cerkev, ki so v globokem kontrastu s spoštovanjem človeškega dostojanstva in pomenijo korak nazaj od družbe brez nasilja in diskriminacije.« (Pravna ureditev partnerstev oseb istega spola ne ogroža družbe, odprto pismo, 18. avgust 2003)

25 Identično obravnavanje homoseksualnosti lahko najdemo tudi v zadnjem *Katekizmu*. Med grehi, ki so v grobem nasprotju s čistostjo, je poleg masturbacije, prešuštva in pornografije omenjena tudi homoseksualna aktivnost. Glej <[http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM)>.

#### 4. SLOVENSKA RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV IN HOMOSEKSUALNOST

Slovenska RKC se je s homoseksualnostjo v devetdesetih eksplicitno ukvarjala samo enkrat. K temu jo je, za govorjenje o homoseksualnosti zelo tipično, spodbudil škandal. Leta 1995 je namreč nek duhovnik na policijo prijavil primer izsiljevanja. Izsiljeval ga je fant, ki je na videokaseto posnel spolni odnos, ki ga je imel s tem duhovnikom, in za posnetek od njega zahteval 480.000 tolarjev. V zgodbo so bili vključeni še trije drugi duhovniki, dva izmed njih naj bi ravno tako imela spolne odnose z omenjenih fantom. To je nato v javnosti sprožilo vrsto debat o rigidnem odnosu Cerkev do spolnosti in sploh homoseksualnosti. Uradna izjava RKC za javnost je takrat govorila o moralni kazni za omenjene štiri duhovnike in se hkrati sklicevala na civilno pravo, po katerem takšni prekrški niso kazniv. To je seveda pokazalo na dvoličnost Cerkev, saj je na primer pri abortusu civilno pravo ne zanima. Ob tem predstavniki Cerkev praviloma niso govorili o homoseksualnosti kot taki, a kontekst vseh takratnih izjavljanj je bil jase: homoseksualnost za RKC ni sprejemljiva. Dr. Ivan Štuhec, profesor moralne teologije, je v intervjuju za *Mag* glede izsiljevanja duhovnika dejal, da je v »katoliški Cerkev jasno, da homoseksualni odnosi niso tisti, ki bi jih lahko obravnavali kot moralno opravičljive. Zato morajo vpleteni računati na posledice znotraj Cerkev, če se bo pokazalo, da so nekatere navedbe točne.«<sup>26</sup>

Opisani odzivi so okvir za razmišljanje o homoseksualnosti tudi v sicer redkih besedilih na to temo v slovenskih cerkvenih tiskanih medijih. Leta 1998 sta v *Družini* izšla dva članka o homoseksualnosti kot odgovor na vprašanje enega od njenih bralcev o normalnosti oziroma nenormalnosti istospolne usmerjenosti. Svetovalka *Družine* Petra se v odgovoru giblje med skorajda paničnimi izpadi in pasivno strpnostjo, postreže pa s tako rekoč vsemi nivoji odnosa Cerkev do homoseksualnosti: sočutje do homoseksualcev, homoseksualnost kot bolezensko in moralno nesprejemljivo stanje, klic k čistosti in opustitvi homoseksualnih odnosov. Oba članka hkrati kažeta tradicionalno katoliško razumevanje delitve vlog po spolu v družini in vlogo družine kot reprodukcijske celice. Avtorica piše, da nam spolnost »omogoči, da postanemo popolnoma žena ali popolnoma mož s tem, ko postanemo tudi mati oz. oče«.<sup>27</sup> Homoseksualnost najprej definira kot bolezen. »Danes poskušajo poiskati podlago

26 Povzeto po *STA. Mag*: Dr. Ivan Štuhec - Diskreditirati predstavnika Cerkev za nekatere pomeni diskreditirati vso Cerkev, 7. maj 1997.

27 Nagnjenost do istega spola (1), *Družina*, št. 19, 10. maj 1998, str. 14



homoseksualnosti tudi v hormonalnih motnjah, kar pa, tudi v primeru, da bi bilo res, ne more spremeniti dejstva, da je to motnja. Tudi drugačnih dednih bolezni ne razglajamo za človeku naravne, nasprotno, poskušamo jih zdraviti ali najti sredstva za olajšanje ...»<sup>28</sup> Hkrati, piše avtorica, je po ameriških statistikah 50 odstotkov homoseksualcev obolelih za aidsom. Pri tem vira tega podatka seveda ne navaja. Tovrstna statistika je hkrati povsem zavajajoče populistično širjenje panike, saj spričo dejstva, da število homoseksualnih ljudi v posameznih družbah ni poznano, ni mogoče izračunati, koliko ljudi je polovica homoseksualne populacije.

Homoseksualci, trdi avtorica, so tudi nevarni ljudje, saj da je poznanih kar nekaj »primerov zlorabljenih otrok ali mlajših odraščajočih, bolj ali manj prisiljenih v tovrstna dejanja.«<sup>29</sup> Avtorica seveda ne navaja dokazov za tovrstno obtoževanje. Čeprav spolnih zlorab otrok in mlajših odraščajočih ne smemo enačiti s pedofilijo (spolna zloraba otroka ni nujno znamenje pedofilije), se vseeno zdi, da avtorica namiguje prav na to, in pri tem zagreši klasično terminološko zmedo; pedofilija namreč ni stvar homoseksualnosti, čeprav se predvsem spolna zloraba dečkov v medijskem diskurzu včasih napačno in zavajajoče enači z istospolno usmerjenostjo.

Svetovalka Petra v nadaljevanju ocenjuje še kvaliteto homoseksualnih skupnosti. Ugotavlja, da homoseksualni odnos ne prinaša zadovoljstva, saj homoseksualci sami poročajo, da »so v teh odnosih hitro razočarani, težko vzpostavijo globlje prijateljstvo in imajo večinoma zelo veliko površnih odnosov.«<sup>30</sup> Nato sledi še povabilo k čistosti: »Pomembno ... je vedeti, da je to stanje spremenljivo in ozdravljivo. Mlajši kot je človek, lažje in hitreje se zdravi. 'Preusmeritev' postane težja, ko enkrat prestopi mejo iz 'pasivne' privlačnosti v aktiven odnos. Toda potrebna je strokovna pomoč, zelo veliko jih lahko spremeni življenje s spreobrnitvijo in spoznanjem, da imajo pravega Očeta v nebesih.«<sup>31</sup>

## 5. CERKEV SE UKLJUČI V IGRO – ZAKON O PARTNERSKI SKUPNOSTI

Po prvih medijskih objavah o pripravi zakona o takrat še registrirani partnerski skupnosti (po novem gre za zakon o partnerski skupnosti) se je v javno debato o primernosti ali neprimernosti (nemoralnosti) sprejetja tovrstnega zakona vključila tudi Cerkev.

28 ibid.

29 ibid.

30 Nagnjenost do istega spola (2), *Družina*, št. 20, 17. maj 1998, str. 14

31 ibid.

*Družina* je objavila nekaj komentarjev na to temo<sup>32</sup>, v javnosti pa se je s komentarji in analizami tega predloga oglašal predvsem moralni teolog dr. Ivan Štuhec, nekaj manj pa teolog dr. Andrej Poznič in nadškof dr. Franc Rode. V nadaljevanju si bomo natančneje pogledali njihovo argumentacijo.

### 5.1. Franc Rode

Šestnajstega junija 2003 je bil v *Mladini* objavljen članek »Čas bi že bil«<sup>33</sup>; v njem se je katoliški duhovnik Tomi Roškarič zavzel za pravice gejev in lezbijk ter obsodil uradno cerkveno stališče do homoseksualnosti. Hkrati je napovedal svojo udeležbo na ljubljanski Paradi ponosa, na kateri da bo imel govor v podporo omenjenega gibanja. Njegov nastop je bil nekaj dni potem odpovedan zaradi pritiska Cerkve.

Istega dne je nadškof gostoval na *Radiu Ognjišče* in odgovarjal na vprašanja poslušalk in poslušalcev. Eden izmed njih ga je prosil za komentar omenjenega članka v *Mladini* in namere katoliškega duhovnika, da sodeluje na gejevski in lezbični paradi ponosa. Vprašanje je Rodeta, za katerega se zdi, da ga v javnih nastopih ni mogoče spraviti s tira, doletelo povsem nepripravljenega. Takole je, v precej očitni zadregi in z nekaj dolgimi premori med stavki, odgovoril:

»Torej jaz tega intervjuja nisem bral, samo klipping sem videl danes zjutraj in je tam rečeno nekaj podobnega, kot je tukaj. Torej jaz tega duhovnika ne poznam osebno, slišal sem, da ni bil v najboljših odnosih s svojim župnikom in da sedaj živi na svojem domu, da ni dejansko več v pastoralni, v pastoralnem delu, in kot pravim, tega duhovnika ne poznam, niti nisem bral tega intervjuja in ne vem, kaj tam pripoveduje. Kaj naj rečem o tem? Kaj meni nadškof o tem? Torej ... Kaj naj rečem? ... Kaj naj rečem? Da se mi zdi, se mi zdi, da iznašati te stvari recimo v revijo, kot je *Mladina*, da se mi ne zdi najbolj primerno. Sicer pa težko govorim, ker nisem bral

32 Eden prvih komentarjev, ki so se dotikali pravne ureditve istospolnega partnerstva, je bil objavljen julija 2003. V njem Jože Kurinčič izraža svojo zaskrbljenost zaradi odnosa do spolnosti v Sloveniji, o kateri misli, da se izrablja v napačne namene. Prvotni namen spolnosti ali, kot piše, erotične energije, je „ohranjanje človeških skupnosti“. Zaskrbljenost nad demografsko podobo Slovenije („...slovenski mladeniči in mladenke [se] nočejo poročati, ... okoli 30% zakonov razpade, ... namesto 30.000 (število, ki bi zagotavljalo narodni obstoj) [se] rodi le 17.000 otrok na leto) mu nato rabi za obsodbo prizadevanja države za ureditev homoseksualnih skupnosti. S tem bi, meni, „sredstva, ki so namenjena podpori zakona in družine, namenila brezplodni deviantni spolnosti. Koliko erotične energije je neizrabljene za njen prvotni namen!“

33 Aleksič, Jure (2003): »Čas bi že bil!«. V *Mladina*, 16. junij 2003, št. 24.

intervjuja. In ne bi se tukaj rad izražal o nečem, ki mi ni znano neposredno. Neki pogovor je bil, ampak par besed, tako da nimam prave predstave, kaj ta duhovnik v tem intervjuju odgovarja. To glede njegovega nastopa, če bo nastopil, ne vem, kje bo nastopil, tudi to sem slišal, da naj bi bil neki javni nastop, to pa se mi zdi, da je absolutno v nasprotju z njegovim poslanstvom.«<sup>34</sup>

Kljub tej začetni nespretnosti, je bilo nekaj njegovih nadaljnjih nastopov, v katerih je razpravljal o odnosu Cerkev do homoseksualnosti, povsem suverenih. Zdi se, da je Rode do urejanja istospolnih skupnosti veliko manj odprt in da se bolj drži načela *sola scriptura* kot Poznič in Štuhec.

V televizijski oddaji Aktualno (TVS, 19. avgust 2003) je na vprašanje o homoseksualnosti odgovorjal s klasičnimi citati iz *Svetega pisma*. Homoseksualnost je, citirajoč tretjo Mojzesovo knjigo, označil za »gnusobo« in dodal, da je tako »rečeno v *Svetem pismu*«. Pri tem pa je zamolčal nadaljevanje istega citata, kjer je za homoseksualnost predpisana smrtna kazen. Potem je dodal, da je sicer potrebno ločiti med zasebno in javno sfero.

»Homoseksualnost kot zasebna zadeva, ki je seveda proti naravnemu redu, ki je tudi nemoralna, ... je nekaj drugega kot priznanje homoseksualnih zvez, kakor da so to zakonske zveze. Proti temu je kardinal Ratzinger izdal ta dokument, ki pravi, da je to škodljivo za družbo, ker s tem destabilizira družino in tudi te - bi rekel - nekatere ljudi, ki mogoče niso jasno spolno opredeljeni, jih to mogoče navaja k tej opredelitvi, kar gotovo ni dobro.«<sup>35</sup>

Rodetova interpretacija je v okviru cerkvenih nauk lahko povsem legitimna in točna (in pri tem puščamo ob strani vse različne interpretacije in nesoglasja, ki nastajajo okrog odlomkov iz *Svetega pisma*, ki jih je citiral, in da označevanje homoseksualcev kot »gnusobe« verjetno ne more prispevati k odpravi nasilja do homoseksualcev, za kar se Cerkev uradno zavzema). Problem nastane v trenutku, ko religiozni teksti in interpretacije postanejo (pričakovana) osnova za zakonodajno urejanje nekaterih stvari. In Rodetovo pričakovanje je prav zagotovo tako. V intervjuju za *Mag*, ki ga omenjamo v uvodu tega teksta, od Nove Slovenije na primer pričakuje, da bo svoje odzive na urejanje istospolnih partnerskih skupnosti uskladila z vatikanskim dokumentom, ki ga je poleti 2003 izdal kardinal Ratzinger.

34 Radio Ognjišče, 16. junij 2003.

35 Televizija Slovenija, oddaja Aktualno, 19. avgust 2003.

V omenjenem intervjuju je podrobneje predstavil še poglede na istospolno partnersko skupnost:

»Država, ki skrbi za javno dobro, mora varovati in spodbujati zakonsko zvezo, saj se v zvezi med moškim in žensko rojevajo otroci. Od istospolnih partnerjev pa otrok ne bo. To naj torej ostane njihova zasebna stvar. Omenjeni dokument sicer o istospolno usmerjenih ljudeh pravi, da smo jih tako kot druge dolžni spoštovati, biti do njih obzirni in sprejemati take, kakršni so. Zdi pa se mi precej nenavadno, da bi njihova usmerjenost dobila enako veljavo in bila postavljena na isto raven z zakonsko zvezo moškega in ženske. To se mi navsezadnje zdi smešno. Ne vtikamo se v zasebno življenje, vendar gre tu za javno dobro. Država mora spodbujati vse, kar zagotavlja prihodnost družbi in narodu, in ne postavljati stvari povsem zasebne narave na isto raven s tistimi, ki so v prid skupnosti.«

Rode predlaga depolitizacijo vprašanja istospolne usmerjenosti zaradi javnega dobrega. To je - izhajajoč iz njegovega odgovora - nadaljevanje človeškega rodu (in očitno samo to). Seveda je stvar javnega dobrega lahko le stvar soglasja članov in članic, ki v skupnosti živijo, Rode pa pri svojem odgovoru apriorno določa krščansko razumevanje dobrega kot konsenzualno splošno dobro slovenske družbe. Ker je istospolna usmerjenost v krščanski definiciji splošnega dobrega moteč element, jo potiska v sfero zasebnosti, tam pa seveda izgubi politični potencial, je utišana, nevidna javnosti (in zato za javnost nemoteča) in je predvsem še naprej lahko predmet diskriminacije. Sodi, da mora država spodbujati vse, kar zagotavlja prihodnost družbi in narodu, pri tem pa namerno poudarja le prihodnji čas, medtem ko pozablja, da država med drugim skrbi tudi za dobrobit sedanjih državljanek in državljanov in - navsezadnje - po 14. členu ustave tudi za njihovo enakopravnost.

Na koncu naj omenimo še Rodetovo pridigo pri maši o prazniku Marijinega vnebovzeta na Brezjah avgusta 2003. Takrat je pridigal:

»Vprašajmo se samo, kakšen je naš odnos do življenja? Nevarno upadanje rojstev, ki ogroža obstoj naroda. Izredno visoko število samomorov, ki nas uvršča v sam svetovnih vrh. Neodgovorni odnos do spočetega življenja, ki se pogosto konča s splavom. Skrb zbujujoče širjenje mamil in drugih oblik zasvojenosti. Vse to kaže, da nimamo zdravega odnosa do življenja. Med tem pa levica, pod pritiskom zagretilih ideologov, uvaja vse bolj permissivno zakono-

dajo, ki pospešuje javno nemoralo in razvrednoti družino, ki edina zagotavlja prihodnost narodu.«<sup>36</sup>

Na izjave Franca Rodeta, ki so se v istih kontekstih dotikale tudi vprašaja priseljencev v koprski župniji in tapeciranja zvonov, se je odzval Forum za levico in Rodeta obtožil, da je izrabil svoj javni položaj in o družini, splavu, spolnosti in istospolni usmerjenosti govoril na žaljiv način. Tiskovni urad Slovenske škofovske konference je v odgovor na obtožbe Foruma za levico zapisal takole cerkveno argumentacijo proti istospolnim partnerstvom:

»Nadškof je podal katoliški pogled na družino kot monogamno dosmrtno skupnost, v kateri se mož in žena podarjata drug drugemu ter z veseljem in vso odgovornostjo darujeta življenje otrokom. Takšno družinsko skupnost je država dolžna pravno ščititi in spodbujati z raznimi ugodnostmi, vključno finančnimi. Glede na strmo upadanje rodnosti in s tem biološko ogroženost slovenskega naroda očitno država stori premalo za družino. Med ukrepi, ki bi še zmanjšali pomen družine in dolžno skrb zanjo, je pravno izenačevanje drugačnih, to je istospolnih skupnosti z družino. Te skupnosti zaradi svoje zasebnosti nimajo javnega in nacionalnega pomena kot družina, zato tudi ne morejo imeti enakega pravnega položaja.«<sup>37</sup>

Temeljni problem te argumentacije je nenatančno (v populističnem smislu pa seveda precej učinkovito) enačenje družine in raznospolnega partnerstva. Družina je namreč šele potencial raznospolnega partnerstva, ki se nujno ne uresniči in ga zakon tudi ne postavlja kot pogoj za sklenitev zakonske zveze (ali priznanje pravic in dolžnosti iz izvenzakonske zveze). Edina primerjava, ki bi v tem smislu zdržala, je primerjava med raznospolnim partnerstvom in istospolnim partnerstvom. Zanimivo je, da je Rodetovo predlagano potiskanje istospolne usmerjenosti v zasebnost v izjavi Tiskovnega urada Slovenske škofovske konference postalo dejstvo (»te skupnosti zaradi svoje zasebnosti nimajo javnega in nacionalnega pomena«), na podlagi katerega se izvaja diskvalifikacija. Hkrati sta tako Rode kot Tiskovni urad zaskrbljena zaradi demografske podobe Slovenije, ne uspeja pa pojasniti, v kakšnem smislu bi legalizacija istospolnih partnerstev dodatno ogrozila

36 Citirano v Mihelj, Vlado (2003): »Marijino vnebovzetje (in nadškofov sestop)«. V *Delo* (Sobotna priloga), 23. avgust 2003, str. 11.

37 Odgovor na obtožbe Foruma za levico, Tiskovni urad SŠK, <<http://www.rkc.si/aktualno/?id=288>>.

to podobo (oziroma, če beremo čisto natančno, zakaj bi država s pravno ureditvijo istospolnega partnerstva hkrati tudi zmanjšala »dolžno skrb« za družino). In če se družini v današnji družbi zares tako slabo godi, ni jasno, zakaj bi morali homoseksualci prevzeti vso odgovornost za to.

To je ideološka pozicija, ki celoten narod postavlja v vlogo žrtve (»biološka ogroženost slovenskega naroda«), s prstom pa kaže na nekoga, ki ga drugače kot z viktimizacijo lastne pozicije ni mogoče diskvalificirati. Če bi bil pravi strah res v »biološki ogroženosti slovenskega naroda«, potem bi po logiki stvari Cerkev morala podpreti zakon o umetnem oplojevanju, saj bi se - morda res le malenkostno - demografska podoba Slovenije izboljšala. Za vso to argumentacijo se torej skriva nestrpno stališče Cerkev do nekaterih skupin ljudi, ki jih v okviru religioznih naukov sicer lahko označuje za nemoralne, problem pa je ta, da pričakuje, da bodo drugorazredni tudi kot državljani.

## 5.2. Ivan Štuhec

Ivan Štuhec je bil eden od prvih predstavnikov RKC, ki je v intervjujih pojasnjeval odnos slovenske Cerkve do homoseksualnosti, čeprav je hkrati poudarjal, da mu ni všeč, če njegova stališča »kdo takoj pokrije z institucijo, ker imam svojo glavo, svojo svobodo in svoje mišljenje«. <sup>38</sup> Hkrati se zdi, da je njegova pozicija v primerjavi tako z Rodetovo kot Pozničevo najbolj liberalna, saj je, kot pravi, njegov »tolerančni predlog« za to, da se razmerja med partnerjema istega spola pravno vseeno uredijo, a ne z izenačitvijo z institutom zakonske zveze. S tem zavzema nasprotno pozicijo uradnemu vatikanskemu stališču, ki z Ratzingerjevim dokumentom naroča tako vernikom kot katoliškim politikom, da javno nasprotujejo kakršni koli pravni ureditvi istospolnega partnerstva ali - če je taka zakonodaja že sprejeta - da zagotovijo podporo vsem zakonitim predlogom, ki bi omejili škodo, ki je bila s sprejetjem takega zakona storjena. <sup>39</sup>

Poglejmo nekaj Štuhecovih izjav o homoseksualnosti. V intervjuju za *Ono* leta 2002 je izhajal iz psihosocialnih vzrokov za »masovni pojav homoseksualcev«, ki da posledica »napačne identifikacije subjekta nasproti ženskega in moškega spola v otroštvu ali puberteti«. Meni, da

38 *Pop TV*, oddaja Trenja, 23. oktober 2003.

39 Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith (2003): Considerations regarding proposals to give legal recognition to unions between homosexual persons, poglavje Position of Catholic Politicians with regard to Legislation in favour of Homosexual Unions. <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20030731\\_homosexual-unions\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_en.html)>.

»... Bog ni homoseksualcev ustvaril, ampak so nastali zaradi takšnih in drugačnih kombinacij, ki se zgodijo v naravi. Le-ta ni popolna. Ima tudi svoje defekte. Vprašanje je, ali je to naravno ali je posledica česa drugega. Zame in za teološko razumevanje narave je rezultat tistega poseganja v človekovo naravo, ki si ga Bog ni želel. Teološko bi temu rekel, da je posledica izvirnega greha. Ko človek poseže v naravo proti volji Boga, se seveda začnejo dogajati protinaravne stvari.«<sup>40</sup>

Zanimiva je nekonsistentnost v Štuhecovih izjavah. Medtem ko je v intervjuju za *Ono* leta 2000 trdil, da Bog ni ustvaril homoseksualcev, v intervjuju za *Mladino* junija 2003 pravi prav nasprotno: »Tudi homoseksualci so ljudje in so zato božja stvaritev.«<sup>41</sup> A nekonsistentnost (in očitni liberalni skok v odnosu do homoseksualnosti v intervjuju za *Mladino*) se pokaže za zgolj navidezno nekonsistentnost. Tisto, kar je pravzaprav hotel poudariti s svojo izjavo za *Ono*, je ideja, da so homoseksualci homoseksualni postali, ne pa da jih je take naredil Bog. Tako stališče je v nasprotju z uradnim rimskokatoliškim esencialističnim stališčem do homoseksualnosti, po katerem vsaj za del homoseksualcev velja, da je to njihova *prava* narava, ki je niso sami izbrali (in je zato tudi ni mogoče pozdraviti).

Štuhecova največja skrb v debati o pravni ureditvi istospolnega partnerstva je razvrednotenje zakonske zveze in družine kot tistih dveh družbenih institucij, ki sta temelj civilizacije.

»Mislim, da nihče nikomur ne preprečuje biti homoseksualec in živeti tako, kot se je sam odločil. Vprašanje pa je - in tu nastane javna diskusija - ali lahko povzdignemo neko držo določenega tipa ljudi na nivo družbene vrednote in jo izenačimo z drugo vrednoto, kot je heteroseksualna zakonska skupnost. Tu je težava.«

V oddaji *Trenja* svoja razmišljanja še dodatno osvetli in poudari, po njegovem mnenju, bistveni problem izenačevanja partnerske zveze in partnerske skupnosti, kot naj bi se imenoval institut, ki bo pravno opredelil odnos med partnerjema ali partnerkama istega spola.

»Kako je mogoče neko skupnost, ki sama ni v stanju prokreativne dejavnosti, se pravi ni v stanju imeti lastnih otrok, kako to skupnost izenačiti z neko drugo, ki je skupnost moškega in ženske,

40 Horvat, Tina (2002): »Ne, Bog ni ustvaril homoseksualcev, intervju s prof. dr. Ivanom Štuhecem, moralnim teologom«. V *Ona*, 7. maj 2002, str. 9-12.

41 Nežmah, Bernard (2003): »Homoseksualci so tudi božja stvaritev«. V *Mladina*, 30. junij 2003, št. 26.

moža in žene, v zakonu. Se pravi, sami skupnosti istospolnih partnerjev manjka en vidik, ki ga seveda različnospolni partnerji imajo. In zato je tudi recimo vprašanje navezave tega zakona, ki ga pripravljate, na zakon, ki ureja zakonsko zvezo v Sloveniji, skrajno problematičen in vprašljiv. Zato ker nimamo samo 14. člena v ustavi, ki govori o enakopravnem položaju vseh državljanov, ampak imamo tudi, mislim da, 53. in 54. člen, če se ne motim, ki govori tudi ali na neki način definira, kaj je družina, kaj je zakonska skupnost. In pri teh opredelitvah tudi v zakonu, ki je v veljavi, in ureja zakonsko zvezo, pri teh opredelitvah je vedno govor o moškem in o ženski. ... V primeru, da heteroseksualna skupnost ni plodna, se to pokaže komaj potem, ko partnerja nekaj časa skupaj živita in ugotovita, da eventualno ne bosta mogla imeti otrok. Tu gre pa v principu, v načelu ... nemogoče, da bi jih imela. Razen, seveda, če hočemo v Sloveniji s tem zakonom zopet pripeljati notri tisto, kar smo na enem referendumu tako rekoč izglasovali, da ne sprejemamo: da je možna oploditev samskih žensk. ... Se pravi, ta argument, da ta skupnost ni v stanju storiti nekaj, kar lahko heteroseksualna skupnost stori, ta argument jaz uporabljam za to, da na tem področju ne more biti enakosti. Tako kot na marsikaterem drugem področju v družbi ni enakosti, ker ta neenakost izhaja iz stvari same.«<sup>42</sup>

Štuhecova glavna argumentacija, ki jo je moč prepoznati tudi v Rodetovih in, kot bomo videli, Pozničevih izjavah, je izhodišče, da bi država z izenačitvijo raznospolne in istospolne skupnosti favorizirala drugo, ki v bistvu ni zmožna skrbeti za nadaljevanje rodu (in jim po tej logiki pripada neenak pravni status). Ta argumentacija je problematična, ker spregleda pomemben korak. Raznospolno skupnost namreč avtomatično enači z družinsko skupnostjo, z družino, a to je pravzaprav ločena institucija, ki je v primeru zakonske zveze le potencial, ne pa nuja. Pogoj za sklenitev zakonske zveze namreč ni obljuba, da bosta partnerja imela otroke, pač pa brez tega uživata pravice in dolžnosti, ki iz sklenitve zakonske zveze (ali izvenzakonske zveze) izhajajo. Po Štuhecovi logiki so v favoriziranem položaju tudi tisti partnerji različnega spola, ki sklenejo zakonsko zvezo, pa se potem (lahko pa tudi že prej) pokaže, da so neplodni. Še bolj problematični pa so - po isti logiki - tisti heteroseksualni pari, ki se zavestno odločijo, da ne bodo imeli otrok. Če bi Štuhecova argumentacija držala, so v absolutni prednosti in jih država ne bi smela podpirati, ker ne delujejo v »skupno dobro«.

---

42 Pop TV, oddaja Trenja, 23. oktober 2003.



Problem Štuhecove interpretacije je torej ta, da so po njegovem nujna posledica sklenitve zakonske zveze družinska razmerja. Pri izenačevanju raznospolnega in istospolnega partnerstva gre namreč za izenačevanje v tistem delu, ki se nanaša na odnose med partnerjema in njun odnos do tretjih strank (na primer države). Pravic in dolžnosti, ki izhajajo iz družinskih razmerij - ta pa niso nujna, vsekakor pa so mogoča posledica sklenitve zakonske zveze - predlog zakona, ki ga komentira, ne določa. V tem smislu se status raznospolnih partnerjev, če zasnujeta družino, s sprejetjem zakona o partnerskih skupnostih v ničemer ne spremeni. Tako je - s pravnega vidika - svarjenje Cerkve pred razvrednotenjem in defavoriziranjem instituta družine povsem brezpredmetno. Zato tudi ni problematično, da se omenjeni predlog zakona opira na zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih, saj se nanj opira le v tistem primerljivem delu, ki govori o zakonski zvezi. Štuhecova ugotovitev, da se v tem zakonu ves čas govori o moškem in ženski, pa je pravzaprav dokaz, da je obstoječi zakon spolno zaznamovan in v tem smislu diskriminatoren, ker podobnih razmerij med osebami istega spola - zgolj zaradi njihovega spola - ne definira. S tega vidika ne zdrži niti Štuhecovo nakazano hierarhično razumevanje členov ustave; pomembnost 53. in 54. člena ustave v ničemer ne more biti više v hierarhičnem razmerju kot 14. člen ustave. Posamezni člani ustave se namreč ne izključujejo in dosledno izvajanje 14. člena v ničemer ne more (in ne sme) ogroziti člena, ki štiti družino.

V Štuhecovi argumentaciji je hkrati spregledano dejstvo, da so istospolne družine v Sloveniji dejstvo in da v tem smislu - tako kot vse druge oblike družine - skrbijo in vzgajajo otroke in - v cerkvenem diskurzu - prispevajo k skupnemu dobremu. Partnerja, ki skleneta partnersko skupnosti, zato nista »v principu«, kot meni Štuhec, nezmožna ustvariti družino, saj ta lahko obstaja že pred sklenitvijo partnerske skupnosti ali pa se na primer enostarševska družina reorganizira v istospolno družino.

Razprava o raznih oblikah družine je prav najbolj eksplicitna točka cerkvene nestrpnosti do raznih pojavnih oblik družine v postmoderni, ki jih sodobne evropske zakonodaje izenačujejo. Medtem pa Cerkev kot brezpogojni ideal postavlja nuklearno družino, o kateri apriorno seveda ni mogoče trditi, da nujno zagotavlja boljše razmere za otrokov razvoj kot druge oblike družine. To pa nas pripelje do tistega izhodišča, ki ga Štuhec nakaže v intervjuju za *Mladino*, ko pravi, da se debata lahko začne šele na nivoju vrednot in pri vprašanju, ali lahko neko obliko življenjske skupnosti povzdignemo na nivo družbene vrednote. Če ni pravnih zadržkov pred izenačevanjem raznospolnih in istospolnih partnerstev, ali potem

obstajajo moralni zadržki? Vatikanski dokumenti se pri tem sklicujejo na »naravni moralni red«, pri tem pa nikoli ne pojasnijo, kako moralni red lahko izhaja iz narave same. Morala je namreč vedno družbeno konstruirana, je stvar pogodbe ali konsenza med člani in članicami skupnosti v času, ki se konsenzualno dogovorijo o moralnih predpostavkah skupnega življenja. V tem smislu morala ne more biti utemeljena na naravi, ker narava sama po sebi nima atributov morale in je v tem pomenu nevtralna. Ker je cerkveno izhodišče, da je homoseksualnost *per se* nemoralna, dialog pravzaprav ni mogoč, je pa cerkvena bojazen, da se bodo vrednote spremenile, vsekakor utemeljena. Cerkev spremembo vrednot sicer interpretira v smislu razvrednotenja družinskega življenja, ker vrednotni sistem očitno razume v smislu seštevkov in odbitkov; bolj ko je istospolna usmerjenost tolerirana in zakonsko zavarovana, bolj je družina ogrožena. Ampak pluralizacija ne pomeni hkrati tudi razvrednotenja. Eden od najbolj nazornih primerov tega je stvar *pankrtov*, nezakonskih otrok, ki jih je Cerkev vehementno preganjala in zavračala. Z zakonsko izenačitvijo izvenzakonskih in zakonskih otrok pa se je vrednotni sistem spremenil le v tem smislu, da izvenzakonski otroci - v skladu z deklaracijami o varovanju otrokovih pravic - danes niso izobčeni in nimajo drugorazrednega statusa, medtem ko so zakonski otroci svojo pozicijo v popolnosti ohranili. Verjetno si Cerkev danes ne bi več dovolila stališča, ki bi za izvenzakonske otroke zahteval nižjo vrednotno pozicijo.

### 5.3. Andrej Poznič

Svoje poglede na pravno urejanje istospolnega partnerstva je dr. Andrej Poznič najprej razgrnil v komentarju v *Družini* »Potiho in brez hrupa ...«<sup>43</sup>. Njegovo izhodišče je klasična pozicija žrtve, po kateri žrtev postane agent nestrpnosti, nestrpna večina pa njegova nedolžna žrtev.

V komentarju najprej ugotavlja, da si v današnji družbi »povprečni ljudje« sploh ne upajo več izraziti negativnega stališča do homoseksualnosti.

»Kdor si še upa javno povedati, da ima pojav homoseksualnosti za nenaraven, da mu je odvraten, bo hitro označen za 'homofoba', kar ni nič drugega kot neka nestrpna nalepka v smislu 'rasist', 'nacifašist', 'črnuh' ali 'krščan'«.

43 Poznič, Andrej (2003): »Potiho in brez hrupa ...«, v *Družina*, št. 35, 8. avgust 2003, <<http://www.druzina.si/clanki/?id=853>>.

Pri tem mu uspe spregledati vsakega drugega državljana ali državljanke Slovenije, ki brez zadržkov izjavlja, da ne bi hoteli imeti homoseksualca za soseda.<sup>44</sup> Hkrati z nestrpnimi nalepkami označi tako skupine, proti katerim je nestrpnost uperjena (»črnuh«, »krščan«), kot tudi akterje teh nestrpnosti (»rasist«, »nacifašist«). Zato ni jasno, ali želi poudariti, da je biti »črnuh« ravno tako (ne-)problematično kot biti »rasist«, ali pa to, da gre za neznosno pozicijo nestrpnosti tistih ljudi, ki razkrivajo na primer rasistične ali homofobične prakse in nanje opozarjajo.

»Različne parade 'ponosa' z gesli 'mi ... vi' mi sporočajo o pritisku, ki ga majhna, obrobna, a močna lobijska svetovna skupina izvaja na družbo, da bi jim dodelila privilegije, ki jim ne pripadajo. ... Neverjetno je, kako dosledno LDS-ovska vlada zapostavlja potrebe molčiče, normalne večine. Namesto da bi okrepila in podpirala družino, brez katere ni nobene družbe, bo naš parlament izgubljal čas z zakonom za močan lobi.«

Poznič v sklepu svojega pisanja podobno kot Ratzingerjevo pismo škofom o pastoralni skrbi za homoseksualne osebe iz leta 1986 napoveduje potencialno nasilje, ki bo posledica nasprotovanja naravnemu zakonu. Čeprav eksplicitno ne omenja akterja potencialnih nasilnih dejanj, je to bržkone namišljena žrtev tega procesa - »tiha večina« - ki jo s svojim pisanjem tudi nagovarja in med vrsticami posredno spodbuja k temu. »Naj se torej nihče od teh, ki sistematično rušijo naravni, človeški red v družini, ne čudi, če bodo sadovi nasilje, nestrpnost in propad.«

Podobno argumentacijo, da so problemi manjšin postranska stvar in zapravljanje časa, je zagovarjal tudi v *Trenjih* na Pop TV.

»Zakaj se država, naša država, ki hoče vse obdavčiti, od reveža, otroka, tistega, ki je umrl, vsega, zakaj bi se odpovedala tukaj davkariji. In zakaj se naša država, ki se tako rada ukvarja s takimi majhnimi skupinami, ki so postranskega pomena, ne loti najprej tistih problemov, ki so skupni. ... Družine obdavčujete, dva poročena plačujeta več davkov kakor dva, ki sta posebej na koruzi. Koruzništvo podpirate, družine pa ne. Zakaj se torej država ne loti problemov, ki so večji, bolj pomembni, ampak zdaj z vso silo hoče tukaj ... zdaj bomo pa eno majhno skupino in energijo ... ves

44 V raziskavi Slovensko javno mnenje 2000 je 55 odstotkov vprašanih zatrnilo, da nečjejo imeti homoseksualca za soseda. Cf. Toš, Niko (2002): *Vrednote v prehodu III* (Slovensko javno mnenje 1999-2002), Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.

parlament boste zdaj v to upoštevali. Ali ni bolj važnih stvari? ... Meni se zdi, da naša država s tem zapravlja čas, davkoplačevalski denar, in ima veliko bolj pomembne zakone, ki jih mora sprejeti, in to preišljeno, da ne bomo vsaki dve leti v istem parlamentu z isto večino - imate že deset let večino - sprejemali zakone k isti stvari, neprestano popravljate stvari.«<sup>45</sup>

Argumentacija »ne za moj davkoplačevalski denar« je očitno eno od najbolj priljubljenih populističnih izhodišč v argumentacijah, ki konsekventno ne potrebujejo faktične opore; že sam argument, da gre za domnevno potratno trošenje davkoplačevalskega denarja je v tovrstnih debatah zadosti. Poleg tega sklicevanje na davkoplačevalski denar zamegli dejstvo, da k »davkoplačevalskemu denarju« prispevajo tudi geji in lezbijke, saj argumentacija temelji na predpostavki, da se porablja *naš* denar (denar »tihe večine«) za partikularne interese nekoga zunanjega (gejev in lezbijk), ki kot da niso ekvivalentni del »davkoplačevalske skupnosti«.<sup>46</sup> Naj opozorimo na nedoslednost v Pozničevi argumentaciji, ko pravi, da »dva poročena plačujeta več davkov« kot tista, ki živita na koruzi (in pri tem povsem puščamo ob strani resničnost take trditve), hkrati pa se sprašuje, zakaj bi se država v primeru partnerskih skupnosti istega spola odpovedala davkom. Če njegov argument, da poročeni plačujejo višje davke, kot tisti, ki niso poročeni, drži, potem bi bilo z državnega vidika veliko bolje, da bi omogočila tudi sklenitev partnerske skupnosti med osebama istega spola, ker bi to pomenilo prav tako obdavčitev kot pri poročenih parih (torej višjo), kot pa v primeru, da partnerji istega spola ostanejo »neporočeni« in v tem smislu, tako kot koruzniki, v boljšem položaju.

Pokaže se, da Pozniču vpeljava davkov v debato o istospolnih partnerstvih rabi le za populistično fasado pred njegovim nestrpnim stališčem do homoseksualcev. O tem navsezadnje govori tudi njegova kritika države, da se ukvarja s skupinami postranskega pomena. Tovrstno izjavljanje pomeni hierarhizacijo ljudi po njihovih lastnostih, ko so nekateri (na primer tisti, ki živijo v družini) s pozicije statusa državljana v prednosti pred tistimi, ki ne živijo tako. Takšno nestrpno stališče je seveda v nasprotju z ustavnimi določili o

45 *Pop TV*, oddaja Trenja, 23. oktober 2003.

46 Tovrstni populizem ni zgolj slovenska posebnost. Britanski parlamentarec David Wiltshire je na primer leta 1987 ob sprejemanju znamenitega paragrafa 28, ki v britanskih javnih šolah prepoveduje razpravljanje o homoseksualnosti (češ da to promovira homoseksualnost), takole argumentiral svoj glas „za“: „Homoseksualnost promovirajo za davkoplačevalski denar in tradicionalna družina, kot jo poznamo, je napadena.“ (*The Guardian*, 12. december 1987). Citirano po Richardson, Diane (2000): *Rethinking Sexuality*, Sage, London, str. 79.

enakosti vseh ljudi, to pa z drugimi besedami pomeni, da je država dolžna skrbeti za vse skupine ljudi in da s tega vidika »prednostne liste« ne morejo biti element demokratične politične ureditve. Poznič hkrati pozablja, da koncept človekovih pravic prvenstveno ščiti predvsem prav manjšine v odnosu do večine.

Kljub vsemu pa je zanimivo, da Poznič, podobno kot Štuhec, v popolnosti ne zavrača urejanje homoseksualnih partnerskih zvez, kar bi mu natančno ravnanje po vatikanskih dokumentih pravzaprav narekovalo. Pravi, da bi bila dovolj »uredba, ki bi uredila materialne pogoje homoseksualnega sobivanja,«<sup>47</sup> država pa bi se morala izogniti »vsakemu statusu, ki bi izenačeval pojem zakona in družine.«<sup>48</sup> V *Trenjih* pa se sprašuje:

»Zakaj pa potem država ne poskrbi, da če brat in sestra stanujeta skupaj, ali pa dva prijatelja, ki nista homoseksualca, živita skupaj, ne dobita podobnih pravic, kakor jih boste zdaj neki majhni, privilegirani skupini dali, in ljudi, ki se ne strinjajo z njimi, takoj označili za homofobične.«<sup>49</sup>

Tisto, kar je, kot pravi Štuhec, cerkveni tolerančni predlog, je zakonska ureditev istospolne skupnosti, vendar ne po vzoru zakonske zveze, pač pa pod drugim, bolj »birokratskim« naslovom, in predvsem v sferi premoženjskih vprašanj. Poznič predlaga francoski model (zakon o civilni solidarnosti) urejanja razmerij med dvema človekoma, ki živita skupaj. Kakšna je torej bistvena razlika med predlaganim zakonom o partnerski skupnosti in Pozničevim oziroma Štuhecovim predlogom o urejanju takih razmerij po vzorcu pogodb o skupnem bivanju dveh ljudi? Ali, če vprašamo drugače, kateri je tisti element v zakonu o zakonski zvezi (po kateri se predlog zakona o partnerski skupnosti zgleduje), ki osebama v taki zvezi podeljuje status, ki ni primerljiv niti s partnersko skupnostjo istospolnih partnerjev niti s skupnim bivanjem brata in sestre, dveh prijateljev in podobno? Cerkvni odgovor na zastavljeno vprašanje je seveda potencial družine - le na osnovi zakonske zveze lahko nastane družina. Oziroma, natančneje, le na osnovi zakonske zveze lahko nastane tista družina, ki se Cerkvi zdi edina zveličavna. Praksa, kot smo omenjali v prejšnjih argumentacijah, je seveda drugačna. Ne samo da poznamo razne vrste družine in da bi bilo povsem nedopustno njihovo apriorno klasificiranje od boljših k

47 Poznič, Andrej (2003): »Potiho in brez hrupa ...«, v *Družina*, št. 35, 8. avgust 2003, <<http://www.druzina.si/clanki/?id=853>>.

48 Ibid.

49 *Pop TV*, oddaja *Trenja*, 23. oktober 2003.



## LITERATURA

- Boswell, John (1980): *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago.
- Congregation for the Doctrine of the Faith (1975): *Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics*.
- Congregation for the Doctrine of the Faith (1986): *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons*.
- Congregation for the Doctrine of the Faith (1992): *Some considerations concerning the response to legislative proposal on the non-discrimination of homosexual persons*.
- Congregation for the Doctrine of the Faith (2003): *Considerations regarding proposals to give legal recognition to unions between homosexual persons*.
- Ecclesiae Catholicae Catechismus*, 2357-2359.
- Jalušič, Vlasta (2002): *Kako smo hodile v feministično gimnazijo*, \*cf., Ljubljana, str. 70-77.
- Jogan, Maca (1994): *The Catholic Church, Recatholization and Gender Hierarchy*, Družboslovne razprave, št. 15-16, str. 84-9.
- Kerševan, Marko (1996): »Cerkev v postsocializmu«. V *Družboslovne razprave*, Vol. 12, št. 21, str. 43-56.
- Kuhar, Roman (2001): *Mi, drugi*, Škuc, Ljubljana.
- Kuhar, Roman (2003): *Medijske podobe homoseksualnosti*, MediaWatch, Ljubljana.

slabšim družinam, pač pa zakonska zveza nikakor ni garant za nastanek družine. V tem smislu, preden ne postane *de facto* družina, ni osnove, da bi imela partnerja različnega spola vnaprej, »na zaupanje«, privilegiran (čeprav samo v smislu vrednot) položaj. Vprašanje je torej, kakšna je razlika v odnosu med na primer sestro in bratom in dvema partnerjema različnega ali istega spola? Prav v odgovoru na to vprašanje se kaže največja cerkvena nestrpnost; medtem ko gre v primeru brata in sestre za njuno sorodniško vezo (in, seveda, lahko tudi za sestrsko ali bratsko ljubezen), gre v primeru partnerjev različnega spola za šele potencialno sorodniško vezo (ki se vzpostavi s poroko), predvsem pa je bistvo in temeljna ločnica njunega odnosa, vsaj v idealnotipski verziji, njuna medsebojna ljubezen. Z reduciranjem istospolne partnerske skupnosti na pogodbeno razmerje med dvema osebama istega spola Cerkev pravzaprav zanika (in ne priznava), da se ista ljubezen, ki se zgodi med moškim in žensko, lahko zgodi tudi med dvema ženskama ali dvema moškima. Če parafraziramo znano akcijo Roza kluba iz sredine devetdesetih: cerkveno stališče je, da vse ljubezni *niso* enako lepe. Zanimivo je, da je prav tako stališče povsem eksplicitno pred leti zagovarjal teolog, profesor katoliške moralke, dr. Tone Mlinar, ki je na okrogli mizi o odnosu do homoseksualnosti v slovenski družbi in Cerkvi, sklicani na uredništvu časopisa *Delo*, dejal, da je spolna aktivnost v homoseksualnosti po njegovem mnenju problem nasilja:

»Eden glavnih problemov homoseksualnosti oziroma homoseksualnih odnosov je, da je v ospredju nasilje, ne pa človekoljubnost, pristnost, usmiljenje, ki se izražajo v ljubezni med moškim in žensko. ... Mislim, da v homoseksualnih odnosih spolnost dejansko neha biti jezik ljubezni.«<sup>50</sup>

## SKLEP

Varstvo družinskega življenja in družine kot edine oblike skupnega življenja, ki je skladna z naravnim moralnim zakonom, je podmena vseh cerkvenih razmišljanj o alternativnih oblikah skupnega bivanja in v povezavi s tem tudi o homoseksualnosti. Ta, kot piše v *Katekizmu* iz leta 1993 »zapira pot k daru življenja«.<sup>51</sup> Za homoseksualnost in istospolna partnerstva se zdi, da ogrožajo obstoj tiste oblike družine, ki jo favorizira Cerkev. Pri tej argumenta-

50 Partlič, Slava (1997): Cerkev naj enkrat vidi svoje ljudi kot ljudi, *Delo* – Sobotna priloga, 10. julij 1997, str. 31-33.

ciji seveda ne gre predvsem za strah, da bi se število takšnih družin zmanjšalo, saj bodo homoseksualna razmerja in partnerstva obstajala ne glede na legalno priznanje ali nepriznanje. Izhodišče Cerkve je bojazen pred reduciranjem pomena družine v simbolnem smislu. Družina bi po njenem prepričanju v družbi morala imeti primat, saj izpolnjuje Stvarnikov načrt: nadaljevanje rodu. Konkretizacija omenjenega strahu se v cerkvenem tisku in javnih nastopih predstavnikov Cerkve kaže kot zaskrbljenost nad demografsko podobo Slovenije, kot svarjenje pred propadom slovenskega naroda, pred premajhno nataliteto in kot občutek, da je slovenski narod ogrožen, ki je bil v začetku devetdesetih še posebno izrazit pri problemu reproduktivnih pravic žensk.

Navkljub svetovnemu trendu, ko vse več duhovnikov iz raznih katoliških ločin javno zagovarja pravice gejev in lezbijk - navsezadnje je bil konec leta 2003 v škofa Episkopalne cerkve (to je veja Anglikanske cerkve) posvečen deklariran gej Gene Robinson - se zdi, da slovenska RKC v odnosu do homoseksualnosti vztraja na konservativnih pozicijah. Roškarič je bil izjema, ki so ga visoki cerkveni predstavniki hitro skorajda povsem utišali (med drugim je moral umakniti svojo stran na internetu, kjer je pisal o homoseksualnosti in cerkvi). Čeprav mu je uspel prvi korak, saj je homoseksualnost postavil tako na cerkveno kot medijsko agendo, so Rode, Štuhec in drugi predstavniki Cerkve njegovo izvajanje izkoristili za jasno javno izražanje cerkvene obsodbe homoseksualnosti. Štuhec je v intervjuju za *Mladino* hkrati zatrdil, da pri Roškariču »ne gre za resno teološko stališče, ampak bolj za subjektivne zadeve, ki so se pri tem sobratu kazale že v času, ko je bil študent blagoslovja; če rečem po človeški plati - njegova stališča so bila zelo samosvoja, njegova potreba je bila afirmirati se, če ne drugače, se postaviš na stališče, ki je zelo drugačno od vseh drugih«. <sup>52</sup>

Kuhar, Roman (2003): »Homosexuality as a Litmus Test of Democracy and Postmodern Value Orientations«, referat na konferenci *Democratic Transition in Slovenia: Value Transformation, Education, Media*, Univerza v Trondheimu, Norveška.

Pontifical Council for the Family (2000): *Declaration of the Pontifical Council for the Family regarding the Resolution of the European Parliament dated March 16, 2000, making de facto unions, including same sex unions, equal to the family.*

Ramet, Sabrina P (2002): *Balkan Bable (The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to the Fall of Milošević)*, Westview Press, Colorado, str. 81-99.

Richardson, Diane (2000): *Rethinking Sexuality*, Sage, London.

Sherwin, Derrick Bailey (1955): *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Longman, London.

*Sveto pismo stare in nove zaveze* (1985), ekumenska izdaja, Britanska biblična družba, Ljubljana.

Sullivan, Andrew (1995): *Virtually Normal (An Argument About Homosexuality)*, Picador, London, str. 19-55.

Toš, Niko in drugi (2002): *Vrednote v prehodu III* (Slovensko javno mnenje 1999-2002), Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.

51 Ecclesiae Catholicae Catechismus, 2357-2359, <[http://www.vatican.va/archive/ccc\\_css/archive/catechism/p3s2c2a6.htm#2357](http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p3s2c2a6.htm#2357)>.

52 Nežmah, Bernard (2003): »Homoseksualci so tudi božja stvaritev«. V *Mladina*, 30. junij 2003, št. 26.

# Izbrisani, prvi polčas:

# Odločna zmaga desnice



**BORUT MEKINA**

Avtor prispevka je magister mednarodnih odnosov in evropskih študij ter novinar *Večera*

The author holds an MA in international relations and european studies. He is a journalist, writing for newspaper *Večer*.

E: [BORUT\\_MEKINA@HOTMAIL.COM](mailto:BORUT_MEKINA@HOTMAIL.COM)

- 1 Izbrisani so bili državljani drugih republik SFRJ, ki so imeli v Sloveniji stalno prebivališče. Ker niso zaprosili za slovensko državljanstvo, so postali tujci. To seveda ni nezakonito, nezakonito je, da so nato izgubili stalno prebivališče. Pregledali smo magnetograme rednih sej državnega zbora (DZ) 28. 10. 2003, 29. 10. 2003, 25. 11. 2003, magnetograme izrednih sej 9. 12. 2003 in 30. 12. 2003 in magnetogram javne predstavitve mnenj o izbrisanih 12. 1. 2004. Z levimi strankami mislimo LDS, ZLSD, DeSUS, pa tudi SMS, ki je sicer, glede na javne izjave pri glasovanju o teh zadevah razcepljena. Z desnimi pa mislimo SDS, NSi, SLS in SNS. Čeprav spada ta prispevek v sklop poročila o nestrpnosti, pa verjetno nima posebnega smisla dokazovati, da je oziroma je bila debata o izbrisanih polna nestrpnosti, ko pa ji to kvaliteto priznavajo celo sami akterji, ki se po tem spoznanju tudi ravnajo. Minister za notranje zadeve dr. Rado Bohinc je to vedel in pričakoval že oktobra 2002. Takrat je bil avtor prispevka, kot novinar, prvič pri njem. Minister je takrat, na začetku reševanja problema izbrisanih dejal, da še skrbno spremljajo, kako bo parlament reagiral na spremembe zakona o državljanstvu. Podobno so ves čas sodili tudi ministrovci sodelavci, s katerimi je avtor prišel v stik.



## 1. ŠPORTNI DOGODEK

Samo od oktobra 2003 do januarja 2004 so poslanci, ministri, sekretarji, podsekretarji in gostje v državnem zboru na šestih rednih ali izrednih maratonskih sejah o izbrisanih izrekli vsega 196.000 besed.<sup>1</sup> Precej besed torej, za več kot enajst Cankarjevih povesti o hlapcu Jerneju in njegovi pravici. Na zasedanjih, ki so trajala od zgodnjih jutranjih ur in včasih tudi do polnoči in ki jih je televizija večinoma predvajala v živo so - če se izrazimo športno - na igrišču suvereno zmagale desne stranke. Glede na količino izrečenih besed so namreč odločno premagale levico že takoj na začetku, pustile so jo daleč zadaj, jo povozile, ji vzele sapo in jo večinoma prisilile v obrambo in v iskanje kompromisov. Politiki desnih strank so namreč izrekli kar 123.000 besed, medtem ko so leve stranke, ki imajo v državnem zboru več kot 60 odstotkov igralcev, izrekle za polovico manj: samo 65.000 besed. Dve možnosti sta: Ali leve stranke, s katerimi je držalo celo ustavno sodišče, niso imele nič povedati ali pa so izbrisani igrišče, na katerem se desne stranke še posebno razigrayo?

## 2. PRVI NAPADALCI

Desna stran je imela v tej populistični igri kar pet igralcev, ki so vsak posebej javnosti spregovorili več kakor 4000 besed. Absolutni rekorder jesensko-spomladanskega soočenja o človekovih pravicah je bil prvi napadalec Janez Janša (SDS), ki je o izbrisanih izrekel kar 17.100 besed, za njim so Sašo Peče (SNS, morda desno krilo) z rezultatom 11.700, dr. Miha Brejc (SDS) s približno 10.000 izgovorjenimi besedami, Zmago Jelinčič (SNS) s približno 8.800 spregovorjenimi besedami, France Cukjati (SDS) s 6.200, Rudolf Petan (SDS) s 6100 izrečenimi besedami, »evropski« Lojze Peterle (NSi) s 5000 in Jožef Jerovšek (SDS) s 4800 besedami. Kot vidimo, je največja opozicijska stranka SDS izbrisanim namenila precej časa in energije, izbrala si jih je za svojo politično proliferacijo, poleg nje pa predvsem Slovenska nacionalna stranka (SNS), medtem ko je SLS, ki smo jo pri preštevanju besed tudi šteli za »desno,« brez posebne nervoze sledila drugim v svojem taboru.

V tej družbi najbolj požrtvovalnih lahko med levimi strankami najdemo samo tri igralce težke kategorije, ki so se znašli daleč spredaj, pred vsemi svojimi kolegi, in sicer Mirana Potrča (ZLSD), ki je v bran ustavnega sodišča izrekel 11.600 besed, Irmo Pavlinič Krebs (LDS), ki je izgovorila 9000 besed, na tretjem mestu pa Jožefa Školča (LDS) s 5,300 besedami. Od več kot 50 poslancev levega bloka se jih je k besedi javilo samo kakšnih 15 na vseh šestih zasedanjih, medtem

## The Erased, First Half Time: A Decisive Victory for the Right

Summary

The topic of this article is the so-called erased. This is a group of individuals comprised out of around 18,000 ex-Yugoslav citizens who had permanent residency in Slovenia but who did not apply for Slovene citizenship in 1991. In 1999 and 2003, the constitutional court ruled that the Ministry of Internal Affairs had illegally erased their status of permanent residency in 1992. Indeed, with this they were not reclassified as foreigners with permanent residency in Slovenia, but as foreigners without any status at all. In 2004, parliament was confronted with having to solve their status. The debate that followed had a political dimension to it (with some politicians claiming that »they did not apply for Slovene citizenship because they disagreed with Slovenia's independence from Yugoslavia.«) as well as an ethnic one as most of the erased are not of Slovene ethnic origin.

The article starts by looking at this issue from the perspective of quantifying the words uttered by leftwing and rightwing politicians during the parliamentary debates on the erased that took place between December 2003 and February 2004. Because politicians of the right uttered twice the amount of words on the issue than their leftwing counterparts who otherwise have a majority in parliament, the author concludes that politicians and parties of the left did not manage to defend the authority of constitutional court. Moreover, the author also tries to show that the left even failed to convince the Ministry of Internal Affairs of the validity of

arguments. The left otherwise controls this ministry. It, however, rather started taking into account the arguments put forward by rightwing parties, these mainly concerning the financial costs the state would have if it chose to acknowledge the injustice committed towards the erased.

This right-wing victory over upholding human rights and the constitutional court has had some far-reaching consequences among the general population in terms of influencing various forms of hate-speech and exclusionary practices. For example, the Northern region of Koroška witnessed a group of people petition the government to take away Slovene citizenship from some of those erased people who had otherwise been granted it. Hate-letters and hate-postcards also started circulating among the populace. In respect to this, the author tries to prove that it was not so much the direct strong language of intolerance as used by some of the most extreme politicians who, for instance, equaled the erased people with scabs that provoked this. Rather, it was the seemingly objective and documentary discourse in which the erased were couched.

The conclusion to this article attempts to explain the division between the right and the left in Slovenia. The difference between the right that claims that there was no illegal erasure and the left, which modestly follows the constitutional court in defending human rights, is connected to two different doctrines concerning the Slovene state. While the right perceives the Slovene state as the state of the Slovenes; and hence the natural interest of the Slovenes always overrules the law, even the decisions of the constitutional court; the left envisages the state in terms of citizenship and the rule of law.

The question, however, if politicians will dare to openly iden-

to jih je od desnih strank, ki imajo približno 35 poslancev, govorilo več kot 25. Glede na te številke je bil torej besedni boj precej neenakomeren in v prid desnici, ki je poleg izbrisanih napadala predvsem paradni argument levice - ustavno sodišče. »Ustavno sodišče« je bila tudi najpogosteje izrečena besedna zveza, in če bi sodili samo po kvantiteti izrečenih misli, bi lahko sklepali, da levica s svojo neaktivnostjo ni ravno krepila njegove verodostojnosti.

### 3. IZMEČKI

Desni politiki so torej na terenu človekovih pravic drug drugemu podajali žogo, preigravali levico ter drug drugemu krepili in ostrili stališča o izbrisanih, človekovih pravicah, tujcih, slovenstvu, osamosvojitvi, zaslugah ali nestrpnosti. Eno izmed najostrejših in najbolj razdelanih definicij izbrisanih je že takoj na začetku, 29. oktobra 2003, izrekel Sašo Peče (SNS), ki ga tukaj navajamo v celoti in brez prekinitve predsednika parlamenta Boruta Pahorja:

»V vsaki družbi so izmečki. Žal. Praviloma pa vse družbe težijo k temu, da zmanjšajo kvoto le-teh. Stem zakonom boste ponašioceni to kvoto teh izmečkov povečali. In ravno grozljivo je, da bo slovenska država nagradila te osebe preko povišanih davčnih stopenj. Če je to odločitev slovenske države, oziroma slovenske politike, je nikakor ne bomo podprli v Slovenski nacionalni stranki. V Slovenski nacionalni stranki imamo za te osebe seveda drugačno rešitev.«

Sodeč po odzivih poslancev bi morali takoj na drugo mesto najbolj presenetljivih potez postaviti Rudolfa Petana (SDS), ki je malce sramežljivo izrekel sicer večkrat ponovljeno misel, da se izbrisani danes vračajo domov, iz dela v tujini, torej področja nekdanje Jugoslavije, kjer so izvajali etnično čiščenje:

»Da bodo dobili ta denar zato, ker so napadli slovensko državo, ker so razbijali po državi, nekateri, tudi to moram poudariti, ne vsi, ker bi tudi naredil krivico, če bi dejal na splošno - ker so odšli v druge kraje države in tam izvajali etnično čiščenje, ko pa so izgubili vse vojne, so prišli nazaj in bi radi z večino, ki je v tem parlamentu, slovensko državo izželi za 600 milijard ...«<sup>2</sup>

Na tretje mesto najostrejših izjav pa lahko damo odgovor Janeza Janše vsem tistim poslancem, ki so desnici zaradi zgoraj navedenih neslanosti očitali nestrpnost, ksenofobnost in fašistoidnost:

»... ni slučajno, da je eden glavnih pravnih svetovalcev od najbolj aktivnih uporabnikov in predvsem uporabnic besedišča o nestrpnosti, nekdanji kreator jugoslovanske in slovenske represivne kazenske zakonodaje Ljubo Bavcon, ki je hkrati tudi neposredni udeleženec najbolj krvavih obračunov v slovenski povojni zgodovini. Kdo nam torej danes predava o strpnosti in toleranci? Večinoma tisti, ki imajo pred svojim lastnim pragom nakopičene takšne kupe smeti, ki jih tudi velika poplava ne bi odstranila.«<sup>3</sup>

Takšnih in podobnih razmišljanj bi lahko nanizali še več. Janez Drobnič (NSi) se je denimo spomnil osamosvojitve, kjer je videl »s kakšno oholostjo se je velika množica teh ljudi odzivala. Vsekakor pa so želeli ohraniti ta tihi status dvojnika.« Jožef Jerovšek (SDS) se je v literarno-dramatičnem tonu spominjal, da je »mlada in krhka država Slovenija leta 1990/91 rotila tujce, ki so bivali v Sloveniji, da naj se prijavijo v slovensko državljanstvo, hkrati pa so številni posamezniki, ki se danes čutijo upravičene po tem zakonu, zasmehovali takratno Slovenijo«. Svoj trenutek je doživel tudi Bogdan Barovič (SNS) s kratko samoizpovedno izjavo:

»Moje ime je Bogdan Barovič, sem član Slovenske nacionalne stranke, v letih 1990 do 1992 žal še nisem bil. Država Republika Slovenija me je odlikovala s srebrnim odlikovanjem, državnim, združenje veterenov vojne za Slovenijo, zato ker sem ostal doma, branil družino in branil domovino, Republiko Slovenijo. 11.000 jih je strahopetno zbežalo, 18.000 pa jih je špekuliralo. Danes naj bi vsem tem dali opravičilo, izrekli priznanje in plačali odškodnino. Nikoli!«<sup>4</sup>

#### 4. NIZKI UDARCI

Toda videti je, da je takšen parlamentarni ekstremizem povzročil predvsem zgražanje, medtem ko je imela na ljudi in na politike večji vpliv drugačna vrsta nestrpnost. Tista, ki bi jo lahko imenovali »dokumentirana«, torej podprta z nekakšnimi dokumenti. Najlepši primer dokumentirane nestrpnosti, ki je imela konkretne posledice »na terenu«, je bil 25. novembra 2003, ko je v državnem zboru v zvezi z izbrisanimi prvič resneje spregovoril težkokategornik in absolutni prvak v količini izrečenih besed Janez Janša. V programskem govoru, ki je trajal 24 minut in 44 sekund in ki je bil objavljen tudi na spletni strani SDS, je požel izjemno navdušenje podobno mislečih.

tify those officials or politicians guilty of making the erasure possible remains open. For now it looks like neither the various left nor the right wing parties want to look into the past and start another conflict with each other. Indeed, the current way in which the erasure is presented is in terms of a technical failure for which no one is guilty. The author concludes that the worst political system, and one for which a parallel can be made with Nazism, is precisely that system in which no one is found to be guilty for the most serious breaches of human rights and where political responsibility is delegated to the bureaucratic machine.

2 Seja DZ, 29. 10. 2003.

3 Seja DZ, 30. 12. 2003.

4 Vse tri: Seja DZ, 25. 10. 2003.

Kot se je pokazalo pozneje, je bil ta govor tudi najnatančnejši izmed vseh, saj je Janša precej verodostojno predstavljal dokumente, z njih bral in z njimi mahal. (Nekateri izmed njih so bili prav gotovo pridobljeni nezakonito, saj je navajal osebne podatke, na primer ime in priimek ter prebivališče ene izmed izbrisanih, ki da se ni javila na poziv upravnega organa zaradi ureditve statusa.) Omenil je imena domnevnih agresorjev na Slovenijo, nekdanjih pripadnikov JLA, ki da danes uživajo politične in socialne pravice v Sloveniji, pa čeprav so bili po njegovih besedah nelojalni do Slovenije ali so celo izvajali agresijo nanjo. Ti da danes celo zahtevajo odškodnino.

Na televizijskih ekranih gledalci niso videli čustveno nabitega trenutka, ko je Janša svoj programski govor končal. Kajti ko ga je končal, ni samo »končal« ampak je šele zares začel. Takrat so namreč enako misleči poslanci na desni strani parlamenta (gledano s strani predsednika), združeni v trenutni koaliciji istih misli, svojega vodjo pozdravili z glasnim trkanjem po lesenih mizah. Nekaj trenutkov potem pa smo pri njem že videli predsednika NSi Andreja Bajuka, kako mu v filmskem slogu navdušeno stiska roko. Nato so simpatije na podoben način izrazili še nekateri drugi poslanci. Za kaj so Janši pravzaprav čestitali? Za izrečeno ali za slog? Zaradi natančnih navedb je bilo ljudi sorazmerno preprosto najti in slišati še drugo plat zgodbe. Ta je bila seveda v marsičem drugačna od Janševe.<sup>5</sup> Ljudje, ki jih je Janša omenjal, niso bili v Sloveniji nikoli obsojeni pred rednimi sodišči, kljub temu pa so vsi imeli težave s pokojnino ali z državljanstvom. Lahko da so se znašli na seznamu 778 nezaželenih ljudi v okviru tako imenovane akcije Oficir, ki sta jo izvajala Janez Janša, takratni obrambni minister, in Igor Bavčar, takratni notranji minister. Ljudje so bili uvrščeni na ta spisek tudi na podlagi anonimnih obvestil občanov in šele leta 1997 je notranji minister Mirko Bandelj izjavil, da je ta spisek nezakonit. Na ministrstvu sicer trdijo, da je akcija Oficir končana in arhivirana, in čeprav v obrambnem ministrstvu danes o njej ne vedo prav nič, je kakšna kopija spiska morda še v osebnem arhivu Janeza Janše.

## 5. PUBLIKA

Toda ta, druga plat zgodbe seveda ni imela učinka na poslance ali pa na ljudi, ki so Janšo poslušali. Janševa iztočnica je bila pozneje v bolj splošnih navedbah osnovni moto nasprotnikov odločbe ustavnega sodišča o izbrisanih, nanj pa je v skladu s tako izrečenimi političnimi navodili reagirala tudi publika. Konkretno: lokalno oko-

---

5 Glej Borut Mekina, Janša proti nelojalnim agresorjem, Večer, 28. 11. 2003.

lje na Koroškem. Janša je namreč govoril tudi o podpredsedniku izbrisanih Marku Peraku in o njem dejal, da je »poveljeval enoti, ki je v napadu na mejni prehod Holmec povzročila veliko gorja, ubite, ranjene, uničenje mejnega prehoda, ki smo ga vsi plačali...«. Točno teden dni pozneje, 1. decembra 2003, je namreč koroški gostilničar Jože Kreuh, nekdanji član SDS, začel med svojimi someščani zbirati podpise za odvzem državljanstva Marku Peraku. Tako se je začela serija drugih, s tem povezanih dogodkov. Društvo izbrisanih je v odgovor organiziralo okroglo mizo in na njej so poskušali soočiti eno in drugo stran. Okroglo mizo je organiziral predsednik območnega odbora izbrisanih Mladen Balaban, v čigar bloku so se nato pojavili letaki z neokusno ali pa naivno vsebino:

»Slovinci za čistejšo Slovenijo!!! Nočemo in nismo za 'srbske izbrisane' (pripadniki in simpatizerji JLA iz leta '91), kot tudi nismo za 'islamski harem pri nas' (džamijo v Ljubljani). Uprimo se Slovincem škodoželjnim politikom!!!«

Pod vsebino je bil podpisan Odbor za čistejšo Slovenijo v nastajanju. Nato so nestrpna voščila prišla na naslov Kreuha in tako naprej.

Dogodke v Mežiški dolini na Koroškem so vzpodbudile javne izjave politikov, to je takoj naslednji dan prvič izjavil varuh človekovih pravic Matjaž Hanžek. Dejal je, da je to pričakovan linč

»... samo nadaljevanje prefinjenih linčev, ki so jih v zadnjih desetih letih počeli politiki. Očitno jim ni uspelo ljudi linčati z odvzemi stalnega prebivališča, državljanstev, pokojnin ali še česa, zdaj pa spodbujajo ljudi, da bi njihovo nestrpno delo nadaljevali sami. Če se politika sama ne bo spravila k sebi, se bojim, da bo to kmalu pripeljalo do prelivanja krvi, saj so nekateri ljudje res nestrpni - in prestrašeni. Kakšne nestrpne izjave politikov pa jih očitno spodbujajo k nekim morda tudi norim dejanjem ...«<sup>6</sup>

Vendar podobnih izjav iz stališča vrhov slovenske politike nismo dobili. Ravno nasprotno. Ko je Hanžek pozneje razpravo o izbrisanih primerjal z dogajanjem v nacistični Nemčiji in dogajanjem v bivši Jugoslaviji, je predsednik države Janez Drnovšek Hanžka diskvalificiral. Dejal je, da »če duh neke nestrpnosti in ksenofobije morda že uide iz steklenice, ga ne bomo spravili nazaj, če bomo diskvalificirali drug drugega«. <sup>7</sup> S takšnim relativnim stališčem pa se Drnovšek ni

6 Borut Mekina, Hanžek poziva k streznitvi, Večer, 3. 12. 2003.

7 Peter Jančič, Lahko je še slabše, Večer, 13. 12. 2003.

postavil na nevtralno mesto razsodnika, vsaj ne v očeh Jožeta Kreuha. Ko se je avtor 11. 12. 2003 z njim pogovarjali o zbiranju podpisov, je v podporo svojih dejanj navedel ravno delovanje predsednika države, ki da dobro ve, kaj se dogaja, in da zato molči.

A tudi predsednik zakonodajne veje oblasti Borut Pahor je dajal precej »relativne« odgovore. Prvič je o tem izrazil svoje mnenje že maja 2003, ko je za *TV Koper* dejal, da je odločitev ustavnega sodišča sicer treba spoštovati, toda njegovo osebno mnenje je, da so imeli ljudje, ki se danes potegujejo za pravice, ki naj bi jim bile kratene, možnost, da bi svoj status uredili.<sup>8</sup> Ta izjava je seveda v nasprotju z odločbo ustavnega sodišča, ki je ugotovilo, da si izbrisani svojega statusa niso mogli urediti in da so jim bile pravice kratene in ne, da »naj« bi jim bile kratene. Prav tako je irelevantno, ali je to zgolj njegovo osebno mnenje.

## 6. KAKO SO JIH IZBRISALI: ŠKOLČ U UNIFORMI JLA

Toda argumenti tistih javnih predstavnikov, ki so se zavzemali za odločbo ustavnega sodišča o izbrisanih, ne le niso prepričali državnih vrhov, prepričali niso niti lastnega ministrstva, ki je bilo zavezano, da jih posluša in upošteva. Za ilustracijo lahko pokažemo, v kakšnem duhu se je končala zadnja, januarska javna razprava (o sistemskem zakonu) o izbrisanih. Minister za notranje zadeve dr. Rado Bohinc jo je ocenil takole:

»Mi bomo iz današnje razprave skrbno preučili vse tisto, kar je lahko prispevek k nadaljnji dogradnji in izboljšavi sistema zakona. Mi bomo prisluhnili tudi ponovno izraženim zahtevam glede večjega odnosa elementov selektivnosti, mi bomo posebej preučili tudi zahteve kar zadeva odškodninskih, morebitnih odškodninskih zahtevkov oziroma sugestij te vrste in prišli pred državni zbor z rešitvami, ki bodo po moji oceni vendarle odražale bistvo te razprave ...«

Minister je torej na koncu v bistvu zadnje razprave o izbrisanih videl desne zahteve po večji restriktivnosti in selekciji spoštovanja odločbe ustavnega sodišča o izbrisanih in jih je konec januarja tudi res, v nasprotju z vsemi do tedaj zastopanimi stališči, vgradil v novi sistemski zakon o izbrisanih. Ni pa, denimo, videl že drugega formalnega predloga Jožefa Školča (LDS), ki je isti dan ponovno

8 Zakonodajalec lahko spremeni način izvršitve odločbe ustavnega sodišča, STA, 17.5.2003.

predlagal glasovanje o sklepu, da bi MNZ pripravilo kronologijo odgovornosti za izbris.

»To kar temu zakonu zares manjka,« je dejal Školč, »je neko dodatno pojasnilo, zakaj je do tega prišlo ... Če bi mi imeli neko, bom rekel, zelo natančno pojasnilo, kako je do tega zares prišlo, potem ne bi danes poslušali takih trditev, kot je izrekel kolega Drobnič, da so zapleti posledica spornih odločitev ustavnega sodišča in pa napačnih potez vlade ... V tem smislu popolnoma drži tudi trditev gospoda Janše, da so krivične odločitve oblastnikov največji generator nestrpnosti v zgodovini, ampak na tem mestu se je potrebno vprašati, zakaj kljub nekim pozivom ni v tej obrazložitvi napisano, kateri oblastniki, kdaj in v kakšnem krogu so ta nezakoniti izbris povzročili.«<sup>9</sup>

Sicer pa Školč s tem predlogom ni uspel niti na začetku diskusije, v notranjepolitičnem odboru 15. oktobra 2003, ko je proti njegovemu formalnemu predlogu glasovala tudi pozicija. Zakaj ne? Levica v odboru je bila proti njemu ravno zato, ker je menila, da bi poimenovanje krivcev za izbris otežilo iskanje kompromisa z desnico. Ali, kot je to javno formuliral Miran Potrč (ZLSD):

»Človeško in moralno je najprej pomagati ljudem ... in to se nam zdi najpomembnejše in mnogo pomembnejše od eventualnih medsebojnih političnih obračunavanj, iskanja krivcev ali ugotavljanja odgovornosti.« Desnica sicer tega dobronamernega ozračja ni zaznala. Pavle Rupar (SDS) je Školču na njegov predlog v notranjepolitičnem odboru na pol javno zabrusil, naj »Školč to predlaga v uniformi JLA«.

Seveda je mogoče, da je v obilici predlogov minister dr. Rado Bohinc preslišal predlog, naj se razjasni, kako je do izbrisa sploh prišlo.

Glede na to, da je bila pri urejanju statusa izbrisanim leta 1992 pravna praznina, prav gotovo mora obstajati konkretno in podpisano formalno navodilo, ki je uradnikom zapovedalo, v katero smer naj potisnejo njihovo nedefinirano usodo.<sup>10</sup> To, podpisano navodilo bi minister lahko predložil javnosti in tako potešil Školčevo in našo radovednost. Kajti tedanji občinski organi za notranje zadeve

9 Seja DZ, 21. 1. 2004.

10 Da bi bila mogoča drugačna interpretacija zakona o tujcih, ki ne bi pripeljala do izbrisa, je sicer že opozoril ustavni sodnik dr. Lojze Ude v prvi točki svojega pritrilnega ločenega mnenja k »prvi« odločbi ustavnega sodišča (U-I-284/94) iz leta 1999.

se verjetno niso sami arbitrarno odločili, da bodo vse izbrisane v računalniško vodenem registru stalnega prebivališča (RSP) marca 1992 začeli prenašati v evidenco tujcev, in sicer tako, da so samo pri njih dopisali opombo, da je bila oseba obravnavana po 81. členu zakona o tujcih in da je od 26. 2. 1992 njeno prebivališče neznano oziroma da prebiva na območju tiste republike, kjer se je rodila, ne glede na to, da je bilo še pred tem njeno prebivališče uradno znano. Ne zdi se verjetno, da bi to bila tehnična napaka.

Izbrisane naj bi začeli brisati iz računalniškega registra stalnega prebivalstva, ki je obstajal od začetka osemdesetih, po marcu leta 1992. Uradniki so v računalniku enotno uporabili novo funkcijo SPT (SPrememba Tujca - obstajala je še nova funkcija VNT ali VNos Tujca), kar kaže, da so njihova prebivališča uradno bila znana in morda sprva celo pravilno vnesena v centralno evidenco. Ta postopek (SPT) naj bi se uporabljal samo takrat, kadar se dejansko stanje razlikuje od formalnega, za to bi moral upravni organ sam ali v sodelovanju z drugimi začeti postopke, da bi to neskladnost odpravil. MNZ oziroma tedanja uprava za upravno-pravne zadeve je 27. 2. 1992 vsem občinskim upravnim enotam poslala depešo št. 0016/4-1496 8 in jih z njo obvestila, da so za državljane drugih republik nekdanje SFRJ začele veljati določbe zakona o tujcih. V njej podpisani mag. Slavko Debelak, direktor uprave za upravno pravne zadeve, naroča:

»Vzporedno s tem naj se prične tudi razčiščevanje evidenc ... V tem času je realno pričakovati številne probleme v zvezi z osebami, ki bodo z dnem 28/2-1992 postali tujci, niso pa do sedaj zaprosili niti za začasno niti za stalno prebivanje.« Izvemo še, da so policijske enote v zvezi s prisilno odstranitvijo teh tujcev takrat vztrajale, da morajo tujcem z neurejenimi statusom upravni organ najprej izdati odločbo o odpovedi prebivanja. Podsekretar Debelak je tedaj upravnim enotam sporočil, da jih lahko policija v skladu z zakonom »napoti čez državno mejo, brez kakršnekoli odločbe upravnega organa«.

Sicer pa je že pred tem svoje naredila tudi politika. Po sedaj znanih dejstvih so poslanci tedanjega parlamenta zavestno želeli otežiti pogoje bivanja tistim državljanom drugih republik SFRJ, ki niso zaprosili za državljanstvo. To priča t. i. amandma Metke Mencin, ki ga je menda napisal Mirko Bandelj, tedanji sekretar ZSMS. Imel je takšno vsebino: »Državljanom SFRJ, ki so državljani druge republike in ne vložijo zahteve za državljanstvo Republike Slovenije, imajo pa v Republiki Sloveniji na dan uveljavitve tega zakona prijavljeno stalno prebivališče ali so v njej zaposleni, se izda dovoljenje za stalno



prebivanje v Republiki Sloveniji.« Poleti 1991 je večina delegatov ta amandma zavrnila. Iz arhivskega gradiva parlamenta je jasno, da so politiki vedeli, kaj se bo zgodilo, če amandmaja ne sprejmejo. Iz zapisa se je razvidno, da je več poslancev svoje kolege opozarjalo, kaj se utegne zgoditi, če amandma ne bo sprejet, vlada oziroma izvršni svet pa je poslancem zagotovil, da amandma ni potreben. Sicer pa je bil v politično najvažnejšem družbenopolitičnem zboru ta amandma skoraj sprejet. Sprva je bil izid glasovanja neodločen (19 za, 19 proti in 12 vzdržanih), nato pa je proti amandmaju glasovalo 20 delegatov, 19 pa jih je bilo za sprejetje.

Toda MNZ je pri pojasnjevanju tega dogodka, torej izbrisa, precej nekooperativno. V intervjuju za *Večer* je minister Bohinc dejal, da ne bo sprožil nobenega postopka za ugotavljanje odgovornosti, ker ga k temu ne zavezuje noben zakon. Pristojni organi, pa tudi prejšnji ministri, da so za to imeli 12 let časa in tega niso storili.<sup>11</sup>

## 7. IDEALNI TUJCI

V politični in parlamentarni debati je problem izbrisanih postal problem tujcev, oziroma tujcev iz nekdanje SFRJ, torej pripadnikov JLA, ki da so hoteli preprečiti slovensko osamosvojitvev. Očitno je ta interpretacija delovala bolj ali manj prepričljivo tako za visoke politične predstavnike naše oblasti od predsednika države do predsednika zakonodajalne oblasti in do MNZ, ki bi moralo problem končno rešiti.

Zaradi povezovanja 18.000 izbrisanih z JLA in z osamosvojitveno vojno, pa bi bilo dobro omeniti naslednje podatke: Policija natančno pozna imena tistih, ki so bili v osamosvojitveni vojni obtoženi zločinov proti človeštvu; teh je okrog 30. MNZ je pooblastilo iz 3. odstavka 40. člena zakona o tujcih, ko je šlo za ugotavljanje nevarnosti za varnost in obrambo države, uporabilo v 119 primerih (nekateri od teh so se tudi pritožili na višja sodišča in spore dobili, ker je bila ta odstavek 40. člena sprva preširoko interpretiran). To so bili oficirji JLA in civilni zaposleni v JLA. Nadaljnjim 119 pripadnikom JLA in civilnim osebam je tudi zavrnilo vlogo za sprejem v državljanstvo zaradi prekinitve dejanskega bivanja. Na poziv predsedstva Slovenije je v TO prestopilo 336 pripadnikov drugih narodnosti, ki so vsi nato zaprosili za državljanstvo.

V primerjavi z 18.000 izbrisanimi gre torej za malo ljudi in redke primere, ki so nato postali stereotip za veliko maso oškodovanih, pa čeprav niti teh maloštevilnih pripadnikov JLA ne bi mogli obtožiti, da so bili jedro protiosamosvojitvene energije. To bi kvečjemu

11 Borut Mekina, V tej zgodbi ne sme biti zmagovalca, *Večer*, 14. 2. 2004.

lahko trdili o njihovih nadrejenih in politikih, pa še teh ne bi smeli za to kaznovati.

Seveda je res, da si lahko suverena država pri podeljevanju državljanstev izmisli marsikatero politično oviro, a pri urejanju stalnega prebivališča tujcev ni tako. Tako bo, denimo, morala Slovenija v skladu z napovedano direktivo EU kmalu spremeniti pogoje, ki jih narekuje tujcem za pridobitev stalnega prebivališča, saj so preostri.<sup>12</sup>

Tudi glede motiva izbrisanih - zakaj niso zaprosili za slovensko državljanstvo - so relativno veliko težo dobile razne psihološke razlage, in sicer, da to niso storili zato, ker se niso strinjali s slovensko osamosvojitvijo, da so špekulirali in podobno. Toda še najverjetnejša je obrazložitev, ki jo je dala sicer politično definirana (LDS) Irma - Pavlinič Krebs, ki je bila takrat načelnica občinske upravne enote na Ravnah na Koroškem, v okolju, ki ima enega izmed najvišjih odstotkov državljanov bivših republik SFRJ:

»Večino ljudi, ki se niso odločili za državljanstvo, je begalo vprašanje, ali bodo lahko podedovali premoženje. Takrat jim odgovora nismo mogli dati. Rekli smo lahko le, da se bodo države o tem prav gotovo pogovarjale, nismo pa mogli reči: 'Spoštovani, ne skrbite, vse bo urejeno.' Ogromno je torej bilo vprašanj premoženjske narave.«<sup>13</sup>

Sama se pripomb sodržavljanov, da nekdo ni bil lojalen Sloveniji in da ni upravičen do državljanstva ali tujskega statusa, ne spominja.

## 8. SLOVENIJA GRE NAPREJ!

Sicer pa je bila ena izmed prvih, ki se je v Sloveniji s to dilemo spopadla, pravnica Tanja Petovar, ki je v začetku devetdesetih kot aktivistka za človekove pravice verjetno tudi prva naletela na izbrisane. Leta 1987 je Petovarjeva z Dragom Demšarjem in Vladimirjem Šeksom ustanovila Jugoslovanski helsinški komite. Leta 1993 je v Ljubljani ustanovila Civic Link - Hišo za človekove pravice. To ji je uspelo s podporo norveške Hiše za človekove pravice in donatorjev, predvsem norveških lastnikov ladij, pozneje pa so sredstva prispevali še Evropska komisija, švedski helsinški komite, Inštitut Olafa Palmeja in drugi. Organizacijo so ustanovili sredi vojne v Bosni in na Hrvaškem, da bi v regiji okrepili civilno družbo in da bi zavarovali ljudi, ki so postali žrtve vojne in sovraštva. Civic Link je bil sprva krovna

12 Odgovor MNZ avtorju, 4. 12. 2003.

13 Borut Mekina, Kateri sosed naj ostane, Večer, 23. 12. 2003.

organizacija za nevladne organizacije, ki so delovale na področju varstva človekovih pravic in pri promociji vrednot demokracije.

Petovarjeva pravi, da so bili med tistimi, za katerih pravice se je borila, tudi taki, o katerih si je mislila najslabše, denimo nekdanji pripadniki obveščevalne službe KOS, ki so podpirali politiko JLA in Miloševića v Bosni in Hercegovini in na Hrvaškem: »V teh težkih časih ni bilo lahko biti z ljudmi, ki so z vso pravico zahtevali, da so njihove osebne in statusne pravice zavarovane, hkrati pa so opravičevali in podpirali najbolj strašne zločine, ki so jih zagrešile JLA in paravojaške enote KOS. Toda to je usoda mojega poklica: človek se bojuje predvsem za načela, če ima srečo, pa se lahko zgodi, da tudi spoštuje osebo, ki jo zastopa. Kot odvetnica sem zastopala in branila veliko tistih, ki jih nisem spoštovala, toda bojevala sem se za njihove človekove pravice, ki so kot institut pogoj za demokracijo.«<sup>14</sup>

A poučen je konec te zgodbe: »V Slovenijo sem prišla zato,« pravi Petovarjeva, »ker je to precej civilizirana država, pomembna ne le za nekdanjo Jugoslavijo, ampak tudi za vso vzhodno Evropo. Verjela sem, da je mogoče prav tukaj začeti promocijo človekovih pravic in se tako bojevati proti temu strašnemu uničevanju v regiji. Toda imela sem iluzije - potrebovala sem približno deset let, da sem razumela, da smo nekatere stvari začeli kratko malo prezgodaj.«

Sredi leta 1996 je odšla iz Slovenije na Švedsko. Nekateri mediji so jo bolj kot aktivistko za človekove pravice dojeli kot Neslovenko. Človekove pravice v državi, ki jo razumemo kot državo Slovencev, niso posebno priljubljene, saj zadevajo predvsem Neslovence.

## 9. TEORIJA I: PRETEKLOST

A če pomeni zgodba o izbrisanih tudi zmago desnice in če smo morda kdaj celo pomislili, da so lahko izbrisani indikator politične delitve, bi morali naše zmagovalce tudi zgledno predstaviti.

V nekem trenutku, na javni predstavitvi mnenj, je s tem poskušal tudi Bogdan Biščak (LDS). Biščak je slovensko desnico primerjal z (angleškim) konservativizmom in ne z nacionalizmom. Takole je dejal:

»Seveda se je mogoče vprašati, ali je res možno, da več kot 200 let po tistem, ko so ideje svobode, enakosti in pravne države v Evropi dobile domovinsko pravico, nekateri politiki ne razumejo, v čem je njihova vsebina. Tak očitek bi bil verjetno pretiran. Bi pa rad opozoril na opažanja nobelovca Friedericha Hayeka, ki je v svojem

14 Borut Mekina, Pravica hodi počasi, Večer, 20. 9. 2003

eseju *'Zakaj nisem konservativec'* zapisal, da konservativizem ne zaupa abstraktnim teorijam in da na splošno konservativec ne nasprotuje prisili ali samovolji oblasti, dokler ta uporablja svojo moč za tisto, kar sam pojmuje kot prave namene. Konservativec zato vsako pravo normo najprej personalizira. Ko je v proceduri privatizacija, se ne sprašuje v prvi vrsti, kakšne gospodarske učinke bo prinesla, ampak kdo bo z njo profitiral. In ko gre za popravilo krivic izbrisanim, se ne sprašuje v prvi vrsti, kaj takšna poprava pomeni z vidika uresničevanja načel pravne države, ampak presoja to popravilo skozi svoj negativni odnos do teh ljudi. Zato ne preseneča, da je za konservativni del slovenske politike razprava o izbrisanih predvsem razprava o njihovih nesprejemljivih političnih stališčih in negativnih osebnostnih lastnostih. Izbrisani so tako pljuvalci na slovensko zastavo, špekulanti, ki želijo visoke odškodnine, in predvsem agresorji. Za razliko od Carla von Clausewitza, ki je trdil, da je vojna le nadaljevala politike z drugimi sredstvi, se zdi, da je za njih politika nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi. Skoraj 13 let po osamosvojitveni vojni jo želijo zaključiti na usodi izbrisanih. Kam nas lahko takšna politika pripelje? Najprej v politično obsodbo znotraj Evrope unije.«<sup>15</sup>

Odločitev za lastno državnost, za samostojno državo bi morala pomeniti odločitev za vladavino zakonitosti, kar navsezadnje država tudi je, in nič drugega. To dokazuje tudi dejstvo, da so o samostojni državi na plebiscitu glasovali prebivalci na podlagi stalnega prebivališča in ne na podlagi spola, spolne usmerjenosti ali narodne pripadnosti, ki se je takrat večinoma pokrivala z republiškim državljanstvom. Paradoksalno je, da je na videz največji zaščitnik slovenske osamosvojitve - slovenska desnica - ki je pri izbrisanih znala toliko povedati o boju za neodvisnost, o lojalnosti in podobno, hkrati odkrito spodkopavala to zakonitost, pravno državo, od verodostojnosti ustavnega sodišča naprej. V imenu kakšne države, če ne zakonite in pravne, pa je potemtakem desnica govorila? Kakšno državo je tako vneto ščitila? Očitno mora biti še drugačna predstava o Sloveniji, ne državi vseh državljanek in državljanov, ampak državi vseh Slovenk in Slovencev. Nacionalni interes varstva Slovencev, v imenu katerega govorijo desne stranke, je v tej zgodbi vedno nad zakonom. V imenu slovenstva ni važno ne sredstvo, ne cilj in tudi ne ustavno sodišče. To se je pokazalo tudi pri izbrisanih. Ko je razum odpovedal in ko je desnica državo prisilila v nesmiseln referendum, ne da bi bila sama točno vedela zakaj.

## 10. TEORIJA II: PRIHODNOST

Seveda je mogoče na izbris gledati kot na kolateralno škodo osamosvojitve, na nezavedno tehnično napako, povzročeno zaradi množice opravičiteljev v letu 1991.<sup>16</sup> Lahko razumemo politike, od ministra pa vse do vladajoče koalicije, ki se nočejo spuščati v preteklost, odpirati ran in morda celo kvariti medsebojnih odnosov, v katere bodo stopali v prihodnosti. Morda tudi drži, da so takrat ministri, sekretarji in podsekretarji in celo vsa birokracija delali v dobri veri, da spoštujejo zakon.<sup>17</sup> Poleg tega bi bilo po svoje res lepo, če bi problem izbrisanih enkrat za vselej pometli z mize in pogledali v prihodnost. (Seveda se potem lahko tudi vprašamo, zakaj ustavno sodišče sploh zahteva priznanje statusa izbrisanim za nazaj - važno je, da ga imajo za naprej!) Tako bi imeli samo v pasivu, »zgodil se je izbris,« ali še eno nedokončano zgodbo.

Če govorimo o truplih, potem izbrisa seveda ne moremo primerjati s fašizmom. Toda v tem primeru lahko fašizem primerjamo tudi s kakšno gripo, potresom ali poplavo. Če pa v fašizmu vidimo birokratsko državo v akciji, na koncu le človeški stvor, kjer s pomočjo malih, skorajda nedolžnih premikov koleščkov in vzvodov nastaja nekaj nadčloveškega, potem je fašizem vedno mogoč. To je zgodba Adolfa Eichmanna, malega in morda nepomembnega uradnika, ki je mislil, da samo organizira transport Židov v koncentracijska taborišča. Eichmann ne bi bil mogel nikogar ubiti, bil je ljubeč oče, dober mož in v prijateljskih odnosih z žrtvami. Pa vseeno brez njega in še nekaj njemu podobnih uradnikov holokavst ne bi bil mogoč.<sup>18</sup> Verjetno so primerjave s fašizmom ravno zato tako aktualne, ker vzporednice tako pogosto zaznamo. Denimo v stiku z birokracijo, ko postanejo ljudje živa trupla, orošana vsakršne humanosti, popolnoma nemočni v vladavini Nikogar, oziroma vladavini pisarn, Birokraciji, kjer nihče ne prevzema odgovornosti; ta je suverena v nekakšnem abstraktnem procesu in proceduri. Morda je tudi to ena izmed resnic zgodbe o izbrisanih.

Vrniti samosvojo ali celo pobesnelo mašinerijo nazaj pod kontrolo človeka pa je mogoče le, če ljudem vrnemo tudi odgovornost za dejanja. Čeprav se denimo ta ali oni minister, predsednik, sekretar in podsekretar danes ne čuti odgovornega za izbris, to ne more biti izgovor, saj je takrat imel vso moč, da se to ne bi bilo zgodilo. Zato bi seveda nekdo, morda državni tožilec, če tega že noče aktualni minister, lahko začel preiskavo o tem dogodku.

16 Kot je avtorju tega prispevka povedal mag. Slavko Debelak, še preden so izbrisan prišli v parlament, konec leta 2002.

17 Vodja neke enote za upravne zadeve je, denimo, avtorju dejala, da je v reševanje statusa nedržavljanom vložila izredno veliko energije. S tem se je toliko ukvarjala, da danes točno ve, kdaj je za okencem Srb, Hrvat, Bosanec ali Albanec.

18 Glej npr. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem; A Report on the Banality of Evil*, (New York: Penguin books, 1994).



# Ne le sosedje, sosedne

Sistemsko narekovana in ljudsko podpihovana drugorazrednost neke manjšine.

Po tukajšnji uradni kategorizaciji so Romi v Sloveniji »posebna etnična skupnost ali etnija, ki ima posebne etnične značilnosti.«<sup>1</sup> V sistemu ustavno-pravnega varovanja manjšin jih, da bi bili ločeni od italijanske in madžarske manjšine oziroma postavljeni nižje od njih, kategorizirajo tudi nikalno, kot na primer: »Romska skupnost v Republiki Sloveniji nima položaja narodne skupnosti oz. nacionalne manjšine.«<sup>2</sup> Podobno je tudi predstavnik Urada Vlade RS za narodnosti dejal, da »Romi niso manjšina, so narodnost.«<sup>3</sup> Nekatera druga vladna gradiva, kot na primer osnutek nacionalnega razvojnega programa za izboljšanje položaja otrok 2003–2013, uvrščajo romske otroke v kategorijo otrok s posebnimi potrebami, skupaj z otroki z motnjami v razvoju.<sup>4</sup>

Družbene kategorizacije in klasifikacije vplivajo na distribucijo resursov in dostop do njih. Po Gellnerju (1991) lahko tako družbo razdelimo na tiste, ki imajo v njej dostop do »industrijsko uporabne izobrazbe« in do oblasti, in na tiste, ki tega nimajo. Človek je lahko v industrijski moderni državi popolnoma vključen v družbo, le če opravi kompleksno in formalno urjenje, se nauči jezika dominantne kulture in si zagotovi ustrezeni standard industrijsko uporabne izobrazbe. Kategorizacije družbenih skupin torej niso nedolžni procesi, saj načenjajo probleme moči in prisile, vključevanja in izključevanja. Jenkins (2001) tako omenja, da družbena interakcija na meji med družbenimi skupinami in onkraj nje neizogibno pomeni kategorizacijo Nas z njihove strani in Njih z naše strani. Pri tem je pomembno, čigave kategorizacije so bolj vplivne. Uradne



## BRANKICA PETKOVIĆ

Avtorica prispevka je programska direktorica Centra za medijsko politiko pri Mirovnem inštitutu in urednica publikacij Media Watch (revije Medijska preža in knjižne zbirke Media Watch). Je diplomirana slavistka in študentka magistrskega študija sociologije kulture na Filozofski fakulteti. Nekdanja novinarka.

The author is a Program Director of the Center for Media Policy at the Peace Institute and the editor of Media Watch publications (Media Watch bulletin and Media Watch book edition). She is a graduated Slavist and a student of post-graduate studies of Sociology of Culture at the Faculty of Arts in Ljubljana. She is a former journalist.

E: BRANKICA.PETKOVIC@MIROVNI-INSTITUT.SI

- 1 Glej Mnenje vlade Republike Slovenije o predlogu zakona o romski skupnosti, 26. 6. 2003, kjer so povzete razlage L. Šturma: *Komentar Ustave RS*, Fakulteta za podiplomske državne in evropske študije, Ljubljana, 2002, v njem pa razlage F. Zakrajška: 65. člen, Položaj in posebne pravice romske skupnosti.
- 2 Ibid.
- 3 Izjava predstavnika urada vlade RS za narodnosti Staneta Baluha na 2. izredni seji občinskega sveta Ivančna Gorica 26. 8. 2003, zabeležena v Čistopisu zapisnika seje.
- 4 Osnutek Nacionalnega razvojnega programa za izboljšanje položaja otrok, Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve, 10. 10. 2003.

# tudi najboljši mara Romov

kategorizacije države, kakršne omenjamo v uvodu, so zagotovo med najbolj vplivnimi.

Nestrpnost do Romov se v Sloveniji izraža v »ekscenih« situacijah »na mejah med skupinami«, med sosedi, v krajih, kjer Romi živijo in se njihova skupnost dotika t. i. večinske skupnosti. Ta pojav bomo v nadaljevanju opisali z dogodki v letu 2003, vendar pred tem ne smemo spregledati, da država s svojo kategorizacijo Romov generira tudi sistemsko drugorazrednost te manjšine in jo dodatno utrjuje pri vztrajni delitvi na avtohtone in neavtohtone manjšine, avtohtone in neavtohtone Rome. Tako v Mariboru, kjer po nekaterih ugotovitvah živi blizu tisoč Romov (tudi po uradnem popisu prebivalstva iz leta 2002, po katerem se je v Mariboru za Rome označilo 613 prebivalcev, je to slovensko mesto z največ Romi), vendar »neavtohtonih« (večinoma s Kosova), ni uradnega romskega svetnika v mestnem svetu. Maribor namreč ni občina, ki bi imela po zakonu o lokalni samoupravi obveznost voliti romskega svetnika v mestni svet.<sup>5</sup> Sistem varstva manjšinskih pravic v Sloveniji se opira na kriterij tradicionalne naseljenosti, avtohtonosti, ne pa na kriterij številčnosti, četudi mednarodni standardi<sup>6</sup> upoštevajo oba. Spremembe manjšinske politike utegne vsaj dolgoročno povzročiti tudi lanska uradna zahteva po ustavnem priznanju manjšinskega statusa manjšinam iz nekdanje Jugoslavije, torej Albancem, Bošnjakom, Črnogorcem, Hrvatom, Makedoncem in Srbom<sup>7</sup>.

5 Fatmir Bećiri, predsednik romskega društva Romano Pralipe v Mariboru, opravlja nalogo posrednika med mariborsko romsko skupnostjo in mestnim svetom, ker ga po skupnem dogovoru vabijo na seje in se z njim posvetujejo takrat, ko obravnavajo zadeve, pomembne za romsko skupnost v Mariboru.

6 To področje urejajo mednarodni dokumenti, kot so *Deklaracija ZN o pravicah pripadnikov narodnih ali etničnih, verskih in jezikovnih manjšin*, *Evropska listina o regionalnih in manjšinskih jezikih*, *Okvirna konvencija za varstvo narodnih manjšin*, *Instrument Srednjeevropske pobude za varstvo manjšinskih pravic* idr.

7 Zahtevo je Koordinacija zvez kulturnih društev narodnih manjšin iz nekdanje Jugoslavije naslovila na državni zbor Republike Slovenije in jo oznanila na okrogli mizi Evropske komisije za boj proti rasizmu in nestrpnosti v Ljubljani 14. oktobra 2003.

## Not only neighbours, but also the best neighbour dislikes Roma people

### Summary

Slovene legislation classifies the Roma living in Slovenia as a special ethnic community, i.e. an ethnic group with special ethnic characteristics, rather than a national minority. This is significant, because social categorizations and classifications, particularly those imposed by the state, influence a particular group's access to various resources. Therefore, categorization of social groups is not a harmless process, as it concerns the issues of power and coercion. Through its categorization, the state reduces the Roma community to a second-class minority, which, in addition, is internally divided. The Slovene system of minority rights protection is based on the criterion of autochthony, rather than that of the size of a particular community, even though international standards acknowledge both. Thus, for instance, Maribor, home to the largest Roma community in Slovenia, does not have an official Romani representative on the city council, since most Roma living in Maribor are of Kosovar origin.

Article 65 of the Slovene constitution states that the position and special rights of the Roma community living in Slovenia are covered by law. An appropriate law could provide this special ethnic community with special rights, designed to ensure the existence and growth of ethnic, cultural, religious and language-based identity. Yet so far, the government has failed to propose such a law to the National Assembly. On the other hand, in May of 2003, a group of National Assembly deputies, headed by Zmago Jelinčič of the Slovene Na-

tional Party, submitted their proposal of the law on Roma for discussion in the National Assembly. The proposal consisted of three articles, the second of which read: »Members of the Roma community living in Slovenia do not have any special rights or a special position. They are all equal before the law.« The government ruled that this proposal attempted to derogate from the constitutional provisions of Article 65.

Apart from legislation, there is a need for measures and mechanisms to give this group better access to social resources, particularly education and employment, the fields in which Roma still suffer considerable discrimination.

However, the techniques and forms of exclusion of Roma are not developed merely by state and local authorities. In the case of Slovenia, the authoritative relationships, which initiate mechanisms of differentiation and techniques of control and discipline (Foucault), are also being developed and dictated by *neighbours* of Roma. In many places in Slovenia, the Romani settlements are separated from neighbourhoods inhabited by members of the majority society. The areas where these neighbourhoods meet, particularly in the Dolenjska region, saw numerous conflicts throughout 2003.

On October 6 2003, a public discussion was held in Novo mesto, titled: »How to Protect the Citizens from Roma and What Can We Do to Make Coexistence with Them Acceptable to Everyone?« National Assembly deputies Zmago Jelinčič and Janez Drobnič took part in the discussion, in addition to mayors of the Dolenjska region municipalities, and representatives of the Government Office for Nationalities, the Novo Mesto police department, and the Department of Social Security. Janez Janša, the head of the Slovenian Democratic Party, was

## »JELINČIČEV« PREDLOG ZAKONA O ROMSKI SKUPNOSTI

Petinšestdeseti člen Ustave Republike Slovenije določa v poglavju o človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah, da »položaj in posebne pravice romske skupnosti, ki živi v Sloveniji, ureja zakon«. Z zakonom bi torej bilo mogoče tej posebni etnični skupnosti zagotoviti poleg splošnih pravic, ki gredo vsakomur, še posebne pravice (zagotavljanje obstoja in razvoja etnične, kulturne, verske in jezikovne identitete te skupnosti). Vendar nobena slovenska vlada doslej ni predlagala zakonodajalcu sprejetje takšnega zakona, pač pa je maja 2003 skupina poslancev Slovenske nacionalne stranke z Zmagom Jelinčičem na čelu vložila v obravnavo državnemu zboru predlog zakona o romski skupnosti, ki vsebuje 3 člene, 2. člen pa vsebuje predlagano določbo »Člani in članice romske skupnosti, ki živijo v Republiki Sloveniji, nimajo posebnih pravic in posebnega položaja. Vsi so pred zakonom enaki.« (Besedo nimajo so krepko označili sami predlagatelji zakona).<sup>8</sup>

Ta predlog zakona, ki promeni svojevrstno negacijo državne kategorizacije Romov v Sloveniji, je bil objavljen v *Poročevalcu* državnega zbora s sklepom, da bo o njem prva, splošna razprava, vendar do tega ni prišlo. Predlog zakona je »obležal« v državnem zboru, ko je vlada junija 2003 poslala predsedniku državnega zbora mnenje o njem. Vlada je sklenila, da »predlog zakona o romski skupnosti, vložen s strani skupine poslancev (prvopodpisani Zmago Jelinčič Plemeniti), pomeni zakonski poskus derogiranja ustavne določbe 65. člena«, da torej ni v skladu z ustavo in ratificiranimi mednarodnimi resolucijami ter da »predlog zakona želi ukiniti romsko skupnost, živečo v Sloveniji, kot posebno etnično skupnost v smislu popolne asimilacije in integracije«.<sup>9</sup>

Zakaj vlada ne pripravi svojega zakona? Takšne pobude so od sprejetja ustave prihajale iz državnega zbora (1993) in z vladnega urada za narodnosti, vendar je leta 1995 vlada sklenila, da je varstvo romske etnične skupnosti bolje urejati v večjih področnih zakonih. Inštitut za narodnostna vprašanja pripravlja za vlado izčrpno študijo o položaju in pravicah Romov v Sloveniji, zato naj bi bilo to gradivo v začetku leta 2004 podlaga za ponovno odločanje vlade o tem, ali bo začela postopek za pripravo in sprejetje krovnega zakona o pravicah in položaju Romov. Glede na to, da je leto 2004 volilno leto, je malo verjetno, da bo vlada poslala v obravnavo zakon, ki na

8 *Poročevalec* št. 40, 30. 5. 2003.

9 Mnenje vlade Republike Slovenije o predlogu zakona o romski skupnosti, 27. 6. 2003.



novo ureja položaj katere koli manjšine in odpira prostor za politična zaostrovanja in manipulacije z nacionalnimi čustvi.

Vendar sistemsko urejanje posebnega položaja in zagotavljanje posebnih državljskih pravic Romom ne pomeni le sprejemanja zakonov in drugih pravnih aktov, temveč tudi učinkovitih ukrepov in mehanizmov, ki bi tej družbeni skupini omogočili boljši dostop do družbenih dobrin. Ti ukrepi še posebno segajo na področji izobraževanja in zaposlovanja, na katerih so Romi v Sloveniji še vedno diskriminirani<sup>10</sup>. Romi v Sloveniji so zaradi življenja v revščini sistematično onemogočeni, da bi ustvarili več iz svojih državljskih pravic (Taylor 1992) in potenciala, ki ga kot posamezniki in skupina imajo. V kontekstu teorije pravičnosti je torej pomembno, da zagotavljanju državljskih in političnih pravic in svoboščin sledita prizadevanje in skrb za življenske razmere, ki omogočajo uživanje in uveljavljanje teh pravic. Ekonomska blaginja pa je, kot pravi Jeremy Waldron, pomembna pri ugotavljanju, ali je pravice sploh vredno imeti (Waldron 2000). Henry Shue (v Waldron 2000) pa, da sta revščina in veliko pomanjkanje hujša od političnega zatiranja. Ali pa, kot pravi Isaiah Berlin, kaj je svoboda tistim, ki je ne morejo uporabiti? (Berlin 1992)

## (RAZ)LOČEVANJE IN NADZOROVANJE SOSEDOV

Vendar v Sloveniji v obdobju, ki ga opisujemo, ne izvaja in artikulira najbolj sporne prakse izključevanja, diskriminiranja in stigmatiziranja Romov državna oblast. Kot smo opisali v prejšnji izdaji *Poročila skupine za spremljanje nestrpnosti*<sup>11</sup>, se je na ravni lokalnih skupnosti iz urejanja zakonske pravice do volitev romskih svetnikov v 20 občinah v Sloveniji razvil poligon za politike izključevanja in govorico nestrpnosti. Izrazito zavračanje zakonske rešitve o volitvah romskih svetnikov se je v letu 2003 s šestih občin postopoma zmanjšalo na eno občino. V Grosuplju občinski svet tudi po večkratnih obravnavah tega problema ni omogočil uresničitve zakonske pravice romske skupnosti do izvolitve občinskega svetnika in v tem občinskem svetu tudi leta 2003 ni bilo Roma ali Romke.

Tehnike in forme izključevanja pa ne razvija le oblast v ožjem smislu, državna in lokalna. Oblast, četudi ne deduktivno, kroži po mreži institucij, razmerij in situacij (Foucault 1991), in je nimajo le državni organi. Oblastna razmerja, ki spravljajo v pogon mehanizme

also invited but didn't attend. Statements, made by discussion participants, included:

»If so much as a hair on the head of one of our fellow townspeople is harmed, I will see to it that the Roma settlement is gone.«

»[Roma are] a population of people who don't play by the rules of the game of life in almost any respect.«

»We are nurturing a snake in our bosom.«

The deputy Janez Drobnič described Roma as people who have »strayed into some lower civilizational form of behaviour«, and suggested »work integration« for Roma to teach them »some basic time management skills [...] and work as such«. The only alternative, Drobnič said, is placing them into »special reservations«.

Zmago Jelinič restated his opinion that every honest Slovene should bear arms, since the government is too lenient towards Roma and too tolerant of the police who are afraid to act.

Janez Janša appeared at a municipal council session in Ivančna Gorica, where the only thing discussed were security matters, related to the complaints made against Roma by residents of the Ambrus, Zagradec and Krka communities. Janša agreed that security should be ensured by a »constant police presence« and pointed out that »the physical presence of police is necessary for purposes of prevention«. At the same meeting, Marjan Fric, a misdemeanours judge, described how the work of a local committee on the monitoring and solving of Roma-related affairs was terminated, when during one of its sessions someone issued a warning that, should matters remain unresolved, the local people would be forced to use firearms.

The media techniques in tackling issues involving the Roma community leave a lot to be desired. In the

10 Glej *Drugo poročilo Evropske komisije za boj proti rasizmu in nestrpnosti (ECRI) o Sloveniji*, Svet Evrope, Strasbourg, 2003, str. 15.

11 Glej Kuhar, R. in Trplan T. (ur.) (2003) *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti*. Ljubljana: Mirovni inštitut.

May 8 2003 episode of *Trenja* (Friction), a POP TV debate programme, the host Uroš Slak made statements like »Nearly 90 percent are unemployed, which means that they live at the expense of the state.« and »Some blame the state and the municipalities, while others blame Roma themselves, since they have their own culture and habits, which often disturb at least the near-by residents.« Apart from mayors and »near-by residents«, the hostile side of the argument was represented by Luka Hudorovac, a Romany from Črnomelj, who was given considerably more air-time than anyone else in the programme, and, among other things, expressed his concerns about »what will become of this country of ours, which we have to fight for«, if »Gypsies«, Serbs, Muslims, and Albanians all start demanding their own minorities.

TV Slovenija, the public television service, does not offer a more balanced view. Petra Držaj, the Dolenjska regional correspondent has continually violated the RTV Slovenija code by reporting on Roma in a wildly non-contextual manner, failing to offer adequate explanations on the situations at hand. While reporting on the election of a Romani municipal councillor in Šentjernej on July 20 2003, Držaj commented on the illiteracy of the older Romani population, saying that they had come to cast their votes »without even knowing what the issue was«. Držaj also mentioned that »most of them live in illegal settlements sprawled over agricultural land« and that »twenty to thirty of them are registered at the same address«.

Vida Petrovčič hosted an episode of the debate programme *Polnočni klub* on the history, life, and the situation of Roma in Slovenia. Of the four guests on the show, only one was a member of the Roma community, while Petrovčič conducted the

razločevanja in tehnike nadzora in discipliniranja (Foucault), v našem primeru razvijajo in narekujejo tudi – sosedje Romov.

Romska naselja so v večini slovenskih krajev ločena od drugih naselij. Na Dolenjskem so leta 2003 v krajih, kjer romska naselja mejijo na naselja z večinskim prebivalstvom, ponovno nastajali spori.

## **KDO JE OGROŽEN IN KDO GROZI? ALI PREDLOGI ZA »DELOUNO INTEGRACIJO« ROMOV**

»Kako zaščititi državljane pred Romi in kaj lahko naredimo, da bo sobivanje z njimi sprejemljivo za vse?« je bil naslov javne tribune v Novem mestu, ki sta jo 6. oktobra 2003 organizirali novomeški krajevni skupnosti Bučna vas in Šmihel, torej krajani iz sosesčine romskih naselij. V vabilu je bilo zapisano, da lahko krajani teh dveh vasi »po desetletjih trpljenja vzklíknejo: Na noge krajani!« in da »za novomeške Rome v tej državi ne veljajo nikakršna pravila in zakoni. Te si pišejo sami, država pa jih pri tem očitno podpira. Uspevajo lenoba, kraje, grožnje, nedelo, za kar so odlično plačani.« Vabilu na tribuno sta se odzvala poslanca državnega zbora Zmago Jelinčič in Janez Drobnič (bil je vabljen tudi poslanec Janez Janša, vendar ga na tribuni ni bilo), župani dolenjskih občin, predstavnik vladnega urada za narodnosti, novomeške policijske uprave in centra za socialno delo. Povabljeni ministri Bohinc, Kopač in Dimovski se tribune niso udeležili.

Med omizjem je krajan Bučne vasi Alojz Muhič rekel, da mora glede Romov in romskega naselja ponoviti izjavo, ki jo je pred časom že dal, in sicer, da »če se bo našemu krajanu en las zvil, bom poskrbel, da romskega naselja ne bo več«<sup>12</sup>. Krajan Miro Škufca iz Šmihela je izjavil, da se zaradi streljanja v romskem naselju in onesnaževanja zaradi sežiganja kablov krajani počutijo »bolj ogroženi kot v desetdnevni vojni«. Župan občine Šentjernej Franc Hudoklin pa, da so Romi »populacija ljudi, ki se skoraj v ničemer ne podreja pravilom igre življenja«. Župan občine Semič je dejal, da je 95 odstotkov Romov nezaposlenih, in da »gojimo kačo na prsih«. Poslanec Janez Drobnič je za Rome, ki jih je označil za »prebivalstvo, ki je po svoje zašlo v neko slabšo civilizacijsko obliko obnašanja«, predlagal

12 Vsi citati z javne tribune v Novem mestu 6. oktobra 2003 so povzeti na podlagi video posnetka TV *Novo mesto*. TV *Novo mesto* se zahvaljujemo, ker so nam odstopili posnetek. Naj omenimo tudi, da je TV *Novo mesto* kaseto s posnetkom omizja opremila z nevtralnimi naslovom "Sosedstvo z Romi" čeprav so organizatorji tribuni dali naslov "Kako zaščititi državljane pred Romi in kaj lahko naredimo, da bo sobivanje z njimi sprejemljivo za vse?"

»delovno integracijo«, pri tem je Rome treba naučiti osnovnih veščin obvladovanja časa, urnikov in dela kot takšnega, sicer pa »ostanejo potem samo še posebni rezervati«.

Župan občine Ivančna Gorica je govoril o lokaciji romskega naselja, ki je največji problem, ker so Romi »prišli na nepravo mesto« in ker bi morali »izpred našega praga nekam drugam«, ter navedel, da krajanji grozijo, da bodo vzeli stvar v svoje roke.

Poslanec Zmago Jelinčič pa je ponovil svoje stališče, da se zavzema, da vsak pošten Slovenec nosi orožje, ter trdil, da vlada Romom popušča in odpušča, da se policija ne upa ukrepati proti Romom, da Romi nočejo delati ter da se »v lastni domovini Sloveniji bojimo nekih prišlekov, ki ne spoštujejo slovenskih zakonov in ki imajo zdaj še privilegije pred vsemi vami, ki delate«.

Stigmatiziranju Romov in mobilizaciji za »zaščito pred Romi« se je na novomeški tribuni pridružila direktorica maloprodaje Mercatorja za Dolenjsko Ljubica Murn, ki je trdila, da se v trgovinah Mercatorja na Dolenjskem stopnjujejo kazniva dejanja tatvine in zmerjanje prodajnega osebja »v glavnem s strani pripadnikov romske skupnosti«, da v Mercatorju »imajo težave z nesocializiranimi pripadniki romske skupnosti«, ki »izvajajo razne oblike nasilja nad Mercatorjevimi prodajalci«.

O sosedstvu z Romi so razpravljali tudi na seji občinskega sveta Ivančne Gorice 26. avgusta 2003. Seja je imela le eno točko dnevnega reda – varnostne razmere. Poleg svetnikov so se je udeležili tudi predstavniki drugih občinskih institucij, policije, sodišča, ministrstva za delo, družino in socialne zadeve, območnega zavoda za zaposlovanje, vladnega urada za narodnosti in poslanec Janez Janša. Med udeleženci sta bila tudi Roma Damjan Hrvat in Jelenka Kovačič. Razprava je temeljila na pismih in pritožbah krajevnih skupnosti Ambrus, Zagradec in Krka.

Osrednja teza v razpravi je bila, da Romi »s svojimi dejanji povzročajo nemir med ljudmi in stisko državljanov«<sup>13</sup>.

Po argumentaciji, ki ni nova v razpravah večinskega prebivalstva o sosedstvu z Romi, so v tem sosedskem razmerju ogroženi oziroma so žrtve tako imenovani krajanji, Romi pa so tu »našli varno zatočišče«, »divjajo«, »s stališča ekologije nedopustno odlagajo avtomobile v bližine vodnega zajetja«, »vozijo brez vozniškega izpita«, »se kopajo na obrežju Krke in strahujejo druge kopalce«, »za seboj pa puščajo smeti in nesnago«, »na otroških igriščih strahujejo naše otroke«, »fizično napadajo krajane in gasilce«, »izsiljujejo«, »na-

programme in a language, which carelessly called for assimilation of Roma, perpetuated stereotypes, legitimated ignorance, reinforced the prejudice against Roma, and denied the problems of discrimination.

Many of the »erased« in Slovenia are of Romani origin. These are the Roma that the state, as well as members of the traditional Roma community, count among the non-autochthonous Roma. Most of them had a permanent place of residence at the time of Slovenia's declaration of independence, but were citizens of other former Yugoslav republics. They were »erased« in 1992 and now entire families of them exist in Slovenia without documents or citizenship. They have constantly suffered poverty, evictions and humiliation, often at the hands, or rather mouths, of other Roma. The state categorization of Roma as autochthonous and non-autochthonous has left its mark within the Roma community.

13 Vsi citati s seje občinskega sveta Ivančna Gorica 28. 6. 2003 so zapisani na podlagi zapisnika seje in delovnih gradiv za sejo.

dlegujejo«, »napadajo«, »vamljajo«, »strahujejo«, »poškodujejo«, njihova dejanja so »zastrašujoča«, ukvarjajo se z »nedovoljenimi normami in so po tem prepoznavni«, »lepo živijo v brezdelju in s krajami ob državni pomoči«...

Avtorji teh obtožb in označb Romov, ko nastopajo v pismih krajevnih skupnostih ali v razpravah na sejah občinskega sveta kot svetniki, se označujejo kot »prizadete krajane«, »krajane, ki nimajo nič proti Romom, so proti kriminalu in ustrahovanju in si želijo mirnega in varnega življenja v svojih domovih in v svojem kraju« in kot »prebivalce in davkoplačevalce te države, ki zahtevajo, da pristojni organi, zadolženi za varnost in red, to tudi storijo«.

V duhu politik ločevanja, nadzorovanja in discipliniranja predlagajo krajani in občinski svetniki, sosedge Romov in romskih naselij naslednje ukrepe: »naj policija poostri nadzor in se fizično nastani v Zagradcu in Ambrusu« (naseljih z večinskim prebivalstvom, ki mejijo na romska naselja), naj se »takoj sprejme zakon o Romih, ker se sedanjo zakonodajo neenakopravno razume in različno pristopa k razumevanju pravic in obveznosti«, »naj ministrstvo za notranje zadeve nemudoma vzpostavi evidenco Romov po vseh taborih zaradi večje preglednosti in lažjega pristopa do reševanja obojestranskih zakonskih obveznosti«, »vsi šoloobvezni Romi morajo obiskovati osnovno šolo, po želji in potrebi tudi dopolnilne programe s področja izobraževanja, zaposlovanja ter splošnih norm civiliziranega sveta«, »Romom, ki ne spoštujejo državljsanske pravice se mora odvzeti vse prejemke, ki v drugem primeru le bogatijo lažni življenjski nadstandard, ki pogojuje brez najširše kulture le še težji vstop v socializacijo«, naj se »zaokroži naselje, omogoči nadzor<sup>14</sup> in zaščiti tabor pred novimi, nepotrebnimi priseljenci«. Tudi poslanec državnega zbora Janez Janša se je strinjal, da je »za zagotovitev varnostnih razmer potrebna stalna prisotnost policije« in da je »fizična prisotnost policije nujno potrebna preventivno«.

V sklepih občinskega sveta je poleg zgornjih ukrepov zapisana tudi *pogojna* pripravljenost tega organa oblasti ljudstva na solidarnost: »V primeru, da se bodo razmere v taboru spremenile in bo življenje in delo občanov zaživel v razumno sožitje, se občina in krajevne skupnosti obvezujejo, da bodo v okviru razpoložljivih sredstev Romom pomagali izboljšati bivalno okolje.«

Ob robu razprave o sosedstvu z Romi v občini Ivančna Gorica, ki jo opisujemo, je sodnik za prekrške Marjan Fric opisal delovanje

14 Ko razpravlja o prostorski organiziranosti totalnih ustanov in o zgodovini zapiranja v njih, navaja Vito Flaker, da je ravno krog osnovna oblika nadzorovanja v zaprtih ustanovah. Glej V. Flaker, *Odpiranje norosti – vzpon in padec totalnih ustanov*, Ljubljana, Založba / \*cf, 1998.

občinske komisije za spremljanje in reševanje romske problematike, ki je v letu 2002 že zaživela, sodelovali so tudi Romi, vendar je bil na koncu nekega sestanka izrečen stavek, da bodo krajani, če se razmere ne bodo uredile, prisiljeni uporabiti strelno orožje. Kot pravi Fric, je bila to »neposredna grožnja Romom z orožjem«, po kateri ta komisija ni več delovala.

Grožnjo z orožjem vsebuje tudi pismo krajevnih skupnosti Zagradec in Ambrus od 20. avgusta 2003, v katerem je zapisano, da »lahko že jutri nastane smrtna žrtev z ene ali druge strani«.

## MEDIJSKE TEHNIKE

Romsko tematiko je 8. maja 2003 obravnavala oddaja »Trenja«, ki jo v popularnem formatu televizijskega soočenja in šova ustvarja POP TV. Urednik in voditelj oddaje Uroš Slak je temo uvodoma predstavil z navedbami o Romih, kot so: »brez dela jih je skoraj 90 odstotkov, kar pomeni, da jih večina živi na račun države«<sup>15</sup> in »nekateri za to krivijo državo in občine, drugi pa same Rome, češ, da imajo Romi svojo kulturo in navade, ki pogosto vsaj okoliške prebivalce zelo motijo«.

Pri izboru gostov niso na nasprotni strani Romom sedeli le župani ali »okoliški prebivalci« pač pa je uredništvu oddaje uspelo med Romi najti človeka, ki nasprotuje posebnim manjšinskim pravicam Romov, zaničuje romsko identiteto in pritrjuje predlogom za civilizacijsko urjenje Romov. Tako je Luka Hudorovac, Rom iz Črnomlja, v oddaji povedal, da ima pošteno življenje in se je »pač civiliziral« (zanimiva je njegova opazka, da »stoodstotno ni noben civiliziran, po mojem mnenju še Bush ni stoodstotno civiliziran«), da se nekateri Romi »nočejo civilizirati in se nikoli ne bodo«, da je semiški župan Ivan Bukovec, ki zagovarja delovno »normalizacijo« in integracijo Romov »najbolj sposoben in pripravljen Cigane civilizirati« (Bukovec se zavzema za razglasitev Romov za »delovne invalide« v dveletnem obdobju zaposlitve in za uvedbo državnega prispevka podjetjem, ki bi Rome zaposlovali, »ker jih drugače ne bodo nikoli vzeli«), da so za slabo vključenost romskih otrok v šole »starši sami krivi«, da se ne strinja, da bi v šolo uvedli romski jezik in da bi Romi bili manjšina v Sloveniji, da »Romi preveč zahtevajo od ene take majhne države, kot je naša Slovenija« ter da predsednik Zveze Romov, ki zahteva večje manjšinske pravice »Rome še bolj rine nazaj v ciganijo«. Na koncu pa je Luka Hudorovac, Rom iz

15 Vsi citati iz oddaje »Trenja« POP TV o Romih od 8. maja 2003 so zapisani na podlagi magnetograma oddaje, ki ga je izdelala kliping agencija.

Črnoplja, ki je v oddaji največkrat (17-krat) dobil besedo še povedal: »Kaj bo iz te naše države, za katero se moramo boriti, če bodo Cigani zahtevali svojo manjšino, Srbi svojo, Muslimani svojo, Albanci svojo, Slovenci bodo sami v svoji državi najmanjša manjšina!«

Uredniško in novinarsko lotevanje položaja in pravic Romov v Sloveniji so v oddaji »Trenja« poleg sestave gostov, odmerjenega časa posameznim govorcem in navedb in vprašanj voditelja razkrili tudi prispevki, ki jih je za oddajo pripravila novinarka Petra Kerčmar. Na obisku pri Romih na Kočevskem je vprašala Roma, ki ji je navajal višino svoje socialne pomoči: »Ne bi mogli recimo s tem denarjem bolj urediti prostor, pa kaj zgraditi?«. Ko se pogovarja s Slovenci, ki živijo v soseščini romskega naselja, pogovor začne z izjavo: »Sosedje tukaj ste potrpežljivi. Vas ne moti, da je naselje tu blizu?« V pogovoru s tamkajšnjim romskim svetnikom pa novinarka pravi: »Denarja na občini za Rome ni. Kakšen smisel potem ima, da imate Romi svetnika v mestnem svetu, če se v bistvu ne pogovarjate o vaši problematiki?«

Dve naslednji novinarkini vprašanji, namenjeni Romom, razkrijeta spontano ideologijo oziroma način sklepanja, po katerem Romi (beri tujci) lahko odidejo, če jim tukaj ni všeč in da se v resnici nočejo »civilizati« (beri: prilagoditi nam domačinom). Namreč, ko Romka razlaga novinarki, da dobiva socialno pomoč, da ji to ni dovolj za preživetje in da bi bilo v kakšni drugi državi življenje Romov boljše, jo novinarka vpraša: »Pa vseeno vztrajate tukaj v Sloveniji ne glede na to?« Bi si novinarka upala to vprašanje zastaviti prebivalcu ali državljanu Slovenije, pripadniku večinskega naroda, ki se pritožuje čez državo?

V pogovoru z romskim svetnikom Albinom Lahom novinarka sprašuje, »ali se Romi tudi sami dovolj prilagodijo določenem okolju, da bi jih ta skupnost bolje sprejemala?« Lah ji odgovori, da bi se Romi »radi civilizirali, ampak nimajo možnosti«. Novinarka nato temu romskemu svetniku zastavi vprašanje: »Resnično radi?« Tako Romom spontano, brez premisleka podeli vlogo podrejenega subjekta, ki se mu ne verjame.

Drugi pol televizijske govornice o Romih bi morala predstavljati *Televizija Slovenija*, javna televizija s svojimi prispevki v informativnih, dokumentarnih, izobraževalnih, razvedrilnih, mladinskih in drugih oddajah. Vendar smo v osrednjih poročilih javne televizije leta 2003 lahko spremljali poročila dolenjske dopisnice Petre Držaj, kot je na primer tisto o volivah romskega svetnika v občini Šentjernej 20. julija 2003. V prispevku o tem dogodku je novinarka dejala, da je v Šentjerneju »podobno kot v drugih dolenjskih občinah, kjer živijo Romi /.../ večina starejših nepismenih«<sup>16</sup>, da so »na volitve

prišli, čeprav ne vedo povedati, zakaj gre«, ter da »jih največ živi v nelegalnih naseljih, ki se širijo na kmetijskih zemljiščih«, in da »na eni številki je prijavljenih tudi po 30 in več Romov«. Vse to v prispevku dolgem morda minuto ali dve, brez konteksta in brez razlage, brez navedb, ki bi – v skladu s kodeksom RTV Slovenija – prispevale k spoštovanju pravic in spodbujanju razvoja te manjšine, na primer na način, da bi o prvič doseženi in doživeti pravici Romov do volitev posebnega predstavnika v občinskem svetu spregovorile malo spodbudno, ali s poskusom krepitve podobe in samopodobe Romov v slovenski javnosti.

*Televizija Slovenija* je leta 2003 predvajala tudi oddajo »Polnočni klub« o Romih<sup>17</sup>. Oddajo, v kateri je od štirih gostov bil le eden Rom in je govorila o zgodovini, življenju in položaju Romov v Sloveniji, je voditeljica Vida Petrovčič začela in do konca vodila v govorici, ki prostodušno poziva k asimilaciji Romov, obnavlja stereotipe, legitimira neznanje, utrjuje predsodke o Romih in blaži probleme diskriminacije.

Razmerja med večinskim in manjšinskim narodom se je novinarica že na začetku, kakor da bi to bilo samoumevno, dotaknila s stališča reciprocitete in romskega gosta vprašala, če že Romi trdijo, da jih Slovenci ne poznajo dovolj, kaj pa oni, Romi, vedo o Slovencih. In spregledala to, kar ji je delno odgovoril tudi gost, da so Romi v Sloveniji rojeni, se izobražujejo v slovenskem jeziku, v izobraževalnih in kulturnih institucijah spoznavajo slovensko zgodovino in kulturo (v teh institucijah pa nimajo priložnosti spoznavati svoje zgodovine in kulture ne sami in ne njihovi sošolci), nenazadnje gledajo slovensko televizijo (svoje nimajo), igrajo v slovenski nogometni ligi, itd. Voditeljica je romskemu gostu zastavila tudi vprašanje o vsakdanjem življenju Romov in povedala, da »ji ni povsem jasno, kako zares živijo Romi, kako je videti dan nekega Roma« ter da »ima občutek, da se moški del odpelje zbirat kovinske stare dele, žene ostanejo doma«. S takšnim prijemom je voditeljica legitimizirala svoje neznanje kot samoumevno in se prostodušno istovetila z gledalci oz. tistimi Slovenci, ki ne poznajo življenja in položaja Romov v Sloveniji in se ne potrudijo, da bi ju spoznali.

Na koncu oddaje je raziskovalki z Inštituta za narodnostna vprašanja, ki je gostovala v oddaji, zastavila vprašanje, ali bi sama živela v kraju, kjer bi imela Rome za sosede in bi se »spopadala vsak dan«. V podstati tega vprašanja je teza, da bi se vsakdo, če bi enkrat

16 Citati zapisati na podlagi magnetograma oddaje Dnevnik *TV Slovenija* 20. 7. 2003., ki ga je izdelala kliping agencija.

17 Oddaja »Polnočni klub« je bila na sporedu *TV Slovenija* 24. 1. 2003.

živel v romski soseščini, nehal zanimati za to vprašanje in zavzemati za Rome in da je življenje z Romi le »vsakdanje spopadanje«.

### IZBRISANI ROMI, NOVI IN STARI ROMI

Med izbrisanimi prebivalci Slovenije so številni Romi. Jasminka Dedič je v raziskavi, ki jo je leta 2003 v okviru Mirovnega inštituta naredila za Evropski center za pravice Romov<sup>18</sup> ugotovila, da je največ izbrisanih Romov v Ljubljani in Mariboru. V raziskavi so zapisane tudi življenjske zgodbe nekaterih med njimi. Cele romske družine tudi danes živijo v Sloveniji brez dokumentov in brez državljanstva, številni med njimi v Sloveniji prebivajo od konca sedemdesetih ali začetka osemdesetih, leta 1992 so bili izbrisani in od takrat so v eksistenčni stiski, izganjajo jih in ponižujejo.<sup>19</sup>

Ni odveč omeniti, da so izbrisani Romi izključno tisti, ki jih država in sama tradicionalna romska skupnost v Sloveniji štejeta v »neavtohtone Rome«. To so Romi iz republik in pokrajin nekdanje Jugoslavije, ki so imeli v času osamosvojitve v Sloveniji le bivališče, državljanstvo pa v drugi republici nekdanje Jugoslavije.

Državna kategorizacija ni ostala brez učinkov na odnose med romskimi skupnostmi v Sloveniji, saj niso redke verbalne delitve, ki povzemajo uradno delitev in krepijo predsodek o »naših slovenskih« in »južnih« Romih. Tem se pridružujejo še medsebojne obtožbe glede dostopa do javnih sredstev, namenjenih kulturni ustvarjalnosti Romov v Sloveniji. Občasno se te delitve selijo tudi v medije. Tako je v oddaji »Tistega lepega popoldneva« na *TV Slovenija* v začetku leta 2003<sup>20</sup> Nazim Abazovski, voditelj romske oddaje na *Radiu Študent*, Rom iz Ljubljane, doma iz Makedonije, ki je ustanovil romsko društvo v Ljubljani, povedal: »Makedonski Romi delajo kot vsi Slovenci, hodijo v službo, slovenski Romi pa tega ne počnejo.« V oddaji »Studio City« na *TV Slovenija* septembra 2003 je v prispevku naslovljenem *Romi vs. Romi*, v katerem je novinarka uporabljala izraze »novi Romi« in »stari Romi« ter predstavila problem neenakopravnega položaja in neenakomernega dostopa do javnih sredstev med tradicionalno naseljenimi in priseljenimi Romi v Sloveniji, Abazovski dejal, da »več možnosti imajo tisti Romi, ki so v Zvezi, kot pa mi priseljeni«. Jožek Horvat, predsednik Zveze Romov Slovenije, Rom iz Murske Sobote, je v isti oddaji izjavil, da se dogaja, da romska družina iz druge nekdanje republike pride

18 Jasminka Dedič, "Roma Without Citizenship and/or Personal Documents in Slovenia", 19. 8. 2003, [www.mirovni-institut.si](http://www.mirovni-institut.si).

19 Ibid.

20 Oddaja "Tistega lepega popoldneva", *TV Slovenija*, januar 2003.



v Slovenijo in »ustanovi društvo z različnimi imeni, pri čem je oče predsednik, mati blagajničarka, sin pa tajnik«. Dodal je še, da je bila »izvolitev svetnikov, ki so v občinah, kjer Romi tradicionalno živijo, kritična zadeva z veliko nasprotovanja« in se spraševal, »kaj bi se zgodilo, če bi (politično participacijo zahtevali) še neavtohtoni Romi, ki živijo samo leto, dve ali deset let v Sloveniji«. <sup>21</sup> Ni težko zaznati elementov razhajanja, očitkov in degradacij v teh izjavah. Odnosi dominacije in podrejenosti, zrasli iz državne klasifikacije in predsodkov, ki jih do Romov imajo in širijo pripadniki in institucije večinskega naroda, se širijo in reproducirajo znotraj tako šibkih družbenih skupin, kakor je romska.



## LITERATURA

- Berlin, I. 1992. *Četiri ogleda o slobodi*. Beograd: Nolit.
- Flaker, V. 1998. *Odpiranje norosti. Vzpon in padec totalnih ustanov*. Ljubljana: Založba / \*cf.
- Foucault, M. 1991. *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Krt.
- Gellner, E. 1991. »Nacionalizem«. V Rudi Rizman (ur.). *Študije o etnonacionalizmu*. Ljubljana: Krt, str. 256–261.
- Jenkins, R. 2001. *Etnicitet u novom ključu*. Beograd: XX vek.
- Taylor, C. 1992. »The Politics of Recognition«. V Amy Gutman (ur.). *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Waldron, J. 2000. »Liberalne pravice: dve plati medalje«. *Problemi* 1-2,

# Svojat proti neoliberalnemu konsenzu

Tretjega decembra 1999 so bili pred stavbo *Dela* v Ljubljani protesti aktivistov in aktivistk proti pisanju tega časnika o demonstracijah ob vrhu Svetovne trgovinske organizacije v Seattlu. V *Delu* so tedaj označili seattelske demonstrante za nasilniške, huliganske tolpe. Protest 3. decembra 1999 naj odmeva tudi v pričujočem tekstu, saj se uredniški in novinarski odnos dnevnika *Delo* do boja za globalno pravičnost ves ta čas ni kaj dosti spremenil.

Zdi se namreč, da je bil dnevnik *Delo* že tedaj in da je še tudi dandanes trden zagovornik neoliberalizma. Zdi se, da poskuša skozi mnogimi novinarskimi prijemi voditi bralstvo h konsenzu, da je za optimalni razvoj družbe treba slediti konceptu, ki daje prednost modelu svobodnega trga, politikam privatizacije in siromašenja javnega sektorja. Trg je družbena matrica, ki naj določa družbeno dinamiko. Vse, kar ta program moti, je treba diskvalificirati.

Te diskvalifikacijske strategije, katerih namen so privatizacijske fantazmagorije in razpust javnih domen, razvija v svojih prispevkih predvsem kolumnist *Dela* Boris Jež. Njegovo pisanje že dolgo priteguje opazovalce in opazovalke družbenega življenja, ki se ukvarjajo z analizami nestrpnosti. V medijski rubriki revije *Lesbo* se vselej znajde med tistimi javnimi delavci, ki si v kakšnem obdobju prislužijo oznako najbolj nestrpnega avtorja. Homofobna besedila Borisa Ježa je analizirala revija *Medijska preža*, glede kršenja človekovih pravic je z njim v pismih bralcev časnika *Delo* in tedniku *Mladina* polemiziral pravnik Matevž Krivic.



**NATAŠA VELIKONJA**

Avtorica prispevka je sociologinja in aktivistka lezbične sekcije pri društvu Škuc.

The author is a sociologist and an activist of the lesbian section at ŠKUC.

E: VELIKONJA@MAIL.LJUDMILA.ORG

## The Rabble against the Neoliberal Consensus

### Summary

Pričujoča analiza je bila sprva zamišljena le kot vpogled v Ježevo vztrajno sovražnost do urbanih subkultur in do sodobnih družbenih in političnih - gejevskih in lezbičnih, antifašističnih, mirovniških - gibanj, ki se borijo za odprto družbo. Sprva se je namreč zdelo, da ima njegovo pisanje značaj posameznih, razpršenih diskvalifikacij, brez globljega konteksta.

Vendar se je pri sami analizi pokazalo mnogo več: predvsem se je izkristaliziral kontekst, iz katerega Boris Jež črpa osnovo za svoje pamflete. Kakšne koordinate točno ima »zdrava pamet«, »zdrav razum«,<sup>1</sup> na katerega se tako pogosto sklicuje?

Pokazalo se je, da največji bes pravzaprav usmerja v institucijo države oziroma demokratične politične institucije in v javne službe oziroma javni sektor. Pokazalo se je, da so njegove diskvalifikacije urbanih subkultur usmerjene v točno določene skupine, natančno v tiste, ki motijo neoliberalni program. V njegovi podobi razbitih mest se vselej pojavijo antiglobalisti, klošarji, geji, panksi in ne zadnje koncev vselej avtonomni kulturni center Metelkova kot vrhovna metafora razkroja mesta. Moteče so politične in družbene pobude, ki se borijo proti neoliberalizmu. Presek obojega je tale njegova izjava: »Forum za levico, nastal ob refošku in celo na Metelkovi, kjer se že po principu težko zgodi kaj pametnega, je v tem pogledu vsekakor fenomen...«<sup>2</sup>

Lahko bi torej trdila, da Boris Jež zagovarja elemente neoliberalnega programa - prav ta ima namreč za intervencionizem države največjo oviro družbenega razvoja; prav ta rad pred javnostjo razorožuje subpolitične in subkulturne skupine kot nasilniško mestno dekadenco; prav ta rad marginalizira sodobna družbena in politična gibanja, ki jim za zdaj, v dandanašnjem stanju programske monolitnosti znotraj institucij parlamentarne demokracije, edine predstavljajo vsebinski protipol.

On December 3rd, 1999, protests in front of the *Delo* publishing house took place. They were directed against the way the *Delo* daily newspaper had covered the demonstrations coinciding with the World Trade Organization meeting in Seattle. *Delo* characterized the demonstrators in Seattle as a violent mob of hooligans. The editorial and journalistic attitude of the newspaper towards the movement for global justice has not changed much since then.

Namely, it seems as though *Delo* is a staunch supporter of neoliberalism and is attempting to – through various journalistic approaches – to steer its readership towards a consensus. This states that in order to secure the optimal development of society, it is necessary to follow the free market model of economics; uphold the politics of privatisation and the depreciation of the public sector; see the market a social matrix that should determine all social dynamics and disqualify everything that interferes with this agenda.

The *Delo* columnist Boris Jež is also one who articulates such strategies of disqualification, the goal of which are the realization of various privatisation fantasies and the disbandment of the public sphere. Analysis has shown that the greatest part of his anger is directed towards the state or, rather, towards democratic political institutions and public services. His disqualifications of urban subcultures are directed towards particular groups, i.e. those that interfere with the neoliberal agenda. His image of shattered cities always contains anti-globalists, homeless people, gays, and punks.

1 Izraz *zdrav razum* ali *zdrava pamet* (angleško *the straight mind*) povzemam po Monique Wittig, ki pravi: »Zdrava pamet, ki je dana kot neizbežna vednost, kot očitno načelo, kot dejstvo, dano pred vsako znanostjo, razvija totalitarno interpretacijo zgodovine, družbene realnosti, kulture, jezika in vseh subjektivnih fenomenov. Zdrava pamet se nagiba k posploševanju lastne produkcije konceptov v obče zakone, ki se predstavljajo kot edini resnični za vse družbe, vse dobe, vse posameznike, kar še posebej poudarja njen zatiralski značaj« (Wittig 2000, 62).

2 Boris Jež, »Leva polovica možganov«. *Delo*, 16. junij 2003.

Another interference concerns those political and social initiatives that are struggling against neoliberalism. As he himself put it in one of his columns: »*This nihilism and masochism has probably gone too far; more than anything it is stewing together with antiglobalism, antinatioism, antitraditionalism, anti...anti that Sloveneness in that conservative, commonsense and 'popular' meaning in which most people still experience their origins. Nevertheless, does it not seem to you that the mouth of this majority is closed? How else to explain that right wing movements exist everywhere, in Italy, in Austria we have Haider, then there are also France, the Netherlands, Hungary, and so on. In Slovenia, however, you are not allowed to say that the pop group Sestre or foreigners annoy you because you will be immediately spat upon.*

If we want to contextualise the writing of Boris Jež, it is necessary to analyse the ownership structure of *Delo*. Through this, it is then possible to gain insight into the possible ideological implications and interests that arise out of the capital structure of the newspaper. The biggest shareholder – with stakes in different funds – is the Slovene state. The second biggest owner (while being also the greatest individual one) is *Krekova družba*. This, in turn, is owned by various institutions of the Roman Catholic Church and various individuals in it. A nearly 26% share gives it the possibility to block all important decisions; while, during the acquisition of this share in question it was possible to conclude the motivation behind the move was political. Mention of the allegiance of private capital and the state can also be made in this context. Namely, by cooperating with the state, private capital achieves the status and authority of having public importance.

It is in this context that Boris Jež occupies a special place. Monday's edition of *Delo*, in which he has a

## KAPITALSKA STRUKTURA NA DELU

Če hočemo kontekstualizirati pisanje Borisa Ježa, je gotovo treba analizirati lastniške deleže *Dela*. Z vso pozornostjo je treba upoštevati medijske analitike, ki trdijo, da je lastniška struktura nadvse pomembna – tako pomembna, da lahko šele preko nje začnemo analizo diskurza.

Z analizo lastništva namreč lahko dobimo vpogled v morebitne ideološke implikacije in interese, ki izhajajo iz lastniške, kapitalske sheme (Media forum 2003a). Eno najpomembnejših opozoril, ki jih medijske študije prinašajo, je povezanost medijskega lastništva in medijskih praks: lastniški položaj se lahko zlorabi tudi za poskuse vplivanja na delo novinarjev ali za cenzuro nad prispevkov. Šele z analizo strukture lastništva lahko razbijemo mit o nevtralnosti medijev oziroma uvidimo njihove partikularne politike.

*Media forum*, center za javno komuniciranje opozarja, da se v Sloveniji vpliv nad medijskimi vsebinami koncentrira v rokah peščice posameznikov ali korporacij. Medije »nadzirajo lastniki in upravljalci velikih podjetij, ki so hkrati njihovi največji oglaševalci, lastniki oglaševalskih organizacij, ki kupujejo in prodajajo oglaševalski prostor v medijih, predsedniki uprav največjih slovenskih podjetij (večinoma v državni lasti) ter 'skriti' zastopniki političnih interesov« (Media forum 2003b).

Država je z lastniškimi deleži v skladih največji lastnik dnevnika *Delo*. Kot takšna gotovo vidi v njem politični in mnenjski kapital. Naslednji največji lastnik in hkrati največji posamezni lastnik<sup>3</sup> je *Krekova družba*, ki je v lasti institucij slovenske rimskokatoliške cerkve in posameznikov v njej. Skoraj 26 odstotni delež ji omogoča blokiranje vseh pomembnih odločitev, delnice *Dela* pa je kupovala ne glede na visoko ceno, zato se je tedaj sklepalo, da so to politično motivirani nakupi. Ko je postala konec leta 1999 novi največji lastnik, je bilo slišati vprašanja, ali bo poskušala spremeniti uredniško in programsko zasnovano dnevnika ter posegla v avtonomijo novinarjev; vpliv *Krekove družbe* se je namreč, po mnenju *Medijske preže*, izražal z močnim prizadevanjem za vpliv na podobo časopisa. Delnice *Dela* da je torej kupil zainteresiran kapital, ki naj bi postavil ideološke

3 Po podatkih iz septembra 2002 (Media forum 2003c) je največja posamezna lastnica *Dela* *Krekova družba*, in sicer s 25,6 odstotnim deležem. Paradržavna sklada *Kapitalska družba* in *Slovenska odškodninska družba* imata 6,18 odstotni ter 11,71 odstotni delniški delež. PID Maksima 1 ima v lasti 7,62 odstotni delež, PID Modra linija 1,51 odstotni delež, Infond ID 4,65 odstotni delež. Investicijski sklad NFD 1 ima 5,13 odstotni delež, Poteza naložbe 2,04 odstotni delež, Gorenje 2,02 odstotni delež, Jurij Apih, predsednik uprave *Dela*, 1,798 odstotni delež, Zavarovalnica Triglav 1,51 odstotni.

okvire. Hkrati naj bi bilo mogoče razumeti lastniške spremembe in s tem posredni pritisk na novinarje v *Delu* tudi kot del priprav na državnozbornske volitve konec leta 2000 (MediaWatch 2001a).

Dejstvo je, da zasebna lastnina ne deluje v javnem interesu. Pri vprašanju, ali imajo novi mediji demokratičen potencial, je Chantal Mouffe (Mouffe 2002) sodila, da bo odgovor odvisen od tega, kje bo moč, ki bo poganjala razvoj novih tehnologij: ali bo njihov razvoj prepuščen trgu ali bo pač odvisen od političnih odločitev, ki jih bo podpirala demokratična debata. Če bo prepuščen trgu, bo skorajda nemogoče, da bi bile nove tehnologije usmerjene k povečevanju demokratične participacije.

Struktura medijev je, pravi Noam Chomsky (Chomsky 2002, 8) podobna drugim institucionalnim strukturam, katerih cilj je proizvodnja intelektualne in poslovne prakse, ki podpira interese moči. Zasebni kapital ima dandanes - tudi z lastništvom medijev - monopol nad tržiščem idej, s tem pa oblikuje percepcijo politične stvarnosti.

Pri tem je pomembno zaveznitvo zasebnega kapitala in države. Po lastniški shemi vidimo, da je *Delo* deloma v državni lasti, drugi deleži pa se delijo med zasebni kapital. Chin-ao Wu (Wu 2002, 19, 68), analitik privatizacije na področju kulture, misli, da dobi kapital pri sodelovanju z državo - temu pravi »skupno potovanje moči in avtoritete« - status in avtoriteto javnega pomena. Sodelovanje kapitala z državo daje prvemu javno verodostojnost, ki je sicer ne bi imel: ko delež zasebnega kapitala sodeluje z državo, lahko zasebni kapital zase zahteva legitimnost, ki je sicer povezana z javnimi institucijami. Posledice takšnega »skupnega potovanja« so lahko na področju, kot so mediji - še posebno, če upoštevamo, da *Delo* še vedno ohranja položaj centralnega, referenčnega političnega dnevnika - nepredvidljive.

Če torej poskušamo pisanje Borisa Ježa umestiti v kontekst, moramo razumeti medijsko okolje, v katerem deluje dnevnik *Delo*. Upoštevati moramo njegovo lastniško strukturo. Razumeti moramo dejstvo, da zakonska intervencija sicer lahko varuje pred monopolizacijo medijskega prostora, kljub temu pa ostaja vloga delničarjev pri propagiranju programske paradigme nejasna. Skratka, razumeti moramo tudi - ali predvsem - politično okolje, v katerem dnevnik *Delo* izhaja.

Mislím, da ima Boris Jež v tem kontekstu posebno mesto. Ponedeljkova izdaja *Dela*, v kateri objavlja na tretji strani redne kolumne, izhaja v nakladi okrog osemdeset tisoč izvodov. Sobotno *Delo* - v katere priloge prav tako redno objavlja kolumne - izide v nakladi okrog sto pet tisoč izvodov. Je privilegirani konstruktor mnenja. Ni tematski, področni novinar. Ni področni dopisnik ali raziskovalni novinar, specializiran za strankarsko ali gospodarsko življenje. Ne

regular column on page three, has a circulation of about eighty thousand. Saturday's edition, the supplement of which also carries his columns has a circulation of about one hundred and five thousand. In other words, Jež is privileged opinion maker. He writes in the style of chatty viewpoints, verdicts, reviews, understandable, communicative overviews of contemporary political events. His opinions are a consistent synthesis of contemporary dominant ideology. Therefore, to analyse his writings means to analysis the condition of the dominant neoliberal agenda and strategy of rule as manifested in Slovenia. This concerns arguments in favour of the privatisation of the private sector; the forging of a consensus designed to replace democratic technologies of political decision making; the construction of a traditional community to supplant that public sphere orientated around citizenship; the replacement of politics with rulership, management instead of democratic debate; talk of moral collapse as an instrument through which to discipline.

It seems as though the writings of Jež have the function of forging public opinion and the establishment of consensus. Those who do not agree with a post-political view - or rather those that this new agenda rejects - are disqualified as being archaic if not evil. He likes referring to them as »the rabble«. Indeed, it is with these words that he characterizes the *Forum for the Left*, a new political initiative that builds on the points of departure as articulated by the *World Social Forum*. »The rabble« is also made up of cultural workers and precisely this in times when the arts are the object of intense privatisation and when they are being destroyed as a public service and goods.

Jež also has a parasitical relationship towards various trends in new,

conservative as well as fundamentalist cultural struggles, and the rise of fascism and racism in Europe. Politics should be – so he suggests – »whispered to us by our ancestors and »common sense«, these then forming the guarantees for the stability and the permanence of the community. His target audience (»Sloveneness in its conservative, common sense, 'popular' meaning «) is an audience that he actually creates in terms of a conservative, nationalistic public devoid of solidarity but full of hatred towards social differences and kindness towards the logics of profit.

For Jež, the fundamental solution to contemporary problems lies not in a social but in a moral programme. In his opinion, moral perversity is the negative consequence of a political space that is too broad. At the same time, he finds the current system of public welfare and public services intolerable. In 2002, when the public was animated by the transvestite pop group *Sestre* and debates concerning homophobia, he inverted the emancipatory thematisation of the deconstruction of sexual identity and sexuality into the deconstruction of democratic political processes. Simultaneously, the emancipatory thematisation of human rights was transformed into a sign of the autocratic and repressive nature of the democratic concept of the state.

Therefore, it can be stated that beneath Jež's pandering to the public there lies the complete deconstruction of the various social organizations of the past decades. When he undermines the state, he undermines the reach of its welfare. He breaks the bonds between citizens and the public sector. Those activists engaged in fighting for this sector as well as for the public good, he decries as egoistic and the state that invests in this sector is denounced as squanderous. Jež interprets investment in the public sector as an expense that is a burden

pokriva točno določene teme, temveč piše nekakšne klepetalniške poglede, sodbe, ocene, lahkotne, razumljive, komunikativne preglede aktualnega političnega dogajanja. Njegova dikcija spominja na »pivski diskurz«, ki ga je pred leti opredelil Tonči Kuzmanič pri analizi prav tako novinarja *Dela* Marjana Skumavca (Kuzmanič 1999). Tudi Ježu je šank referenca: »Stari mački smo se raje umaknili za šank, nad katerim je bil ves čas prižgan monitor, in tako si zastrigli z ušesi le, če se je začelo dogajati kaj nepričakovanega.«<sup>4</sup> Samo uredništvo *Dela* pravi, da so ponedeljkove kolumne namenjene »provociranju«.<sup>5</sup>

Sama mislim, da njegovi prispevki nimajo funkcije »provociranja«, temveč oblikovanja javnega mnenja in graditve konsenza. Gradijo in pripravljajo javnost. Je Ježevu strukturiranje stališč takšno, da ustreza politični usmeritvi katerega od delničarjev *Dela*? Je Jež mobilizator, je propagandist? Je njegova vloga »postrojiti človeški razum tako, kot vojska postroji svoje enote«?<sup>6</sup> Propagandist česa? Kakšen konsenz naj bi gradil? Kateri javnosti piše? O čem naj bi se strinjali zainteresirani kapitalski lastniki *Dela*? »*Visoka donosnost in dobri rezultati Dela d.d.*« (MediaWatch 2001b) gotovo niso njihov edini imenovalec.

Bi lahko Ježev očitni cinizem do rimskokatoliške cerkve interpretirali - pri več kot četrtinskem deležu Krekove družbe - kot novinarsko avtonomijo? Ali gre pač bolj za dejstvo, da se osrednja družbena bitka dandanes ne bije več med različnimi, v moderni politični kulturi utemeljenimi, konfliktnimi svetovnonazorskimi ali političnimi usmeritvami, temveč kot mobilizacija za novo razumevanje družbenega reda, novo logiko in strukturo vladavine - skratka, za mobilizacijo pristašev Imperija,<sup>7</sup> za nov konsenz? Bi lahko rekli, da je Ježeva vloga gradnja konsenza o upravičenosti Imperija? »Prva naloga Imperija je, da razširi kraljestvo konsenzov, ki podpirajo njegovo oblast« pišeta Antonio Negri in Michael Hardt (Negri in Hardt 2003, 26). Je Jež torej propagandist konca politične suverenosti?

4 Boris Jež, »Kdo je spridil Slovenijo?«. *Delo*, 18. avgust 2003.

5 Matevž Krivic, »Novinarji, kodeks in razsodišče«. *Mladina*, 22. julij 2002.

6 Tako je propagando definirala Edward Bernays, avtor knjige *Propaganda* iz leta 1925. Chomsky ga ima za pionirja in guruja odnosov z javnostmi, njegovo knjigo pa za najpomembnejši priročnik industrije za odnose z javnostmi (Chomsky 2002, 17).

7 Izraz »Imperij« povzemam po delu Antonia Negrija in Michaela Hardta *Imperij*. Imperij je politični subjekt, ki učinkovito urejuje globalne - kapitalistične - ekonomske in kulturne izmenjave, je suverena oblast, ki vlada svetu: »Danes se Imperij dviguje kot središče, ki podpira globalizacijo produkcijskih omrežij in širi svoje široko inkluzivne mreže, da bi zaobjel vse odnose oblasti znotraj svojega svetovnega reda. Obenem pa vendarle razporeja silovito policijsko funkcijo proti novim barbarom in upornim sužnjem, ki ogrožajo njegov red. Oblast Imperija se kaže kot podrejena nestalnosti lokalnih dinamik oblasti in spremembam parcialnih pravnih ureditev« (Negri in Hardt 2003, 9, 30).

Prostor, namenjen pričujoči analizi, je veliko preozek za poglavljen vpogled v Ježeva stališča. Njegova stališča so konsistentna sinteza sedanje dominantne ideologije: analizirati njegove prispevke pomeni pravzaprav analizirati stanje današnjega dominantnega programskega duha oziroma tukajšnje verzije neoliberalne strategije vladanja: konstrukcijo konsenza, ki naj zamenja demokratično politično tehnologijo odločanja; konstrukcijo tradicijske skupnosti, ki naj zamenja državljansko javnost; vladarstvo namesto politike oziroma vodenje namesto demokratične debate; moralni kolaps, ki naj disciplinira.

## CELOSTNI PROGRAM

### Postpolitika: konsenz namesto politike

Danes smo priča koncu demokratične politične tehnologije: to, v kar stopamo, je politika konsenza (Mouffe 2002). To, o čemer je treba zgraditi novi konsenz, je novi odnos do političnega: do vloge države, demokracije, javnega urejanja, institucionalnih mehanizmov odločanja. Etika svobodnega trga - o njeni širitvi se ustvarja konsenz - je bila v svetovnem kontekstu utemeljena v osemdesetih, v desetletju reaganizma in thatcherjanstva, in se nadaljuje - na nacionalnih ravneh, pa tudi kot program globalizacije - vse odtlej in ne glede na barvo vlade. Vdor zasebnega kapitala na področja, ki so nekdaj veljala za izrecno javne domene, ima posledice v družbenih državah in zavesti: govoriti danes o načelih pravične redistribucije javne blaginje pomeni tvegati, da boš označen za ostanek totalitarne preteklosti. Na Zahodu, kjer so zamenjali povojni socialdemokratski konsenz države blaginje z agresivno ekonomijo svobodnega trga, je postopek isti: britanski premier Tony Blair ne govori o ostankih totalitarne preteklosti, temveč o silah konservativizma (Wu 2002). Namesto vlade postaja ključna ekonomska in socialna institucija trg, skladno s tem pa se spreminja odnos do javnega sektorja.

Chin-tao Wu predlaga, naj neokonservativne politike raziščemo prav v smislu diskurzivnega preoblikovanja javnega in zasebnega (Wu 2002, 4). Če se vrnemo k dnevniku *Delo*, bi lahko rekli, da »skupno potovanje moči in avtoritete«, torej omenjenih skupin delničarjev,<sup>8</sup> pelje prav v to smer - k rekonstrukciji temeljnih poj-

upon taxpayers. Therefore, he is calculating with the possible reduction in the standard of living and manipulating with the necessities of have to save as experienced by population at large. When he does, however, uphold the state, he upholds it as and unreflexive, silent machine of rule that should not consult its citizens. When he shifts citizen's interest into the sphere of political technology, he offers question of morality as those that are exclusively politically vital. When he talks about culture, he calls for the rebirth of national »foundations«, and the national question is instrumentalised as one concerning cultural difference by which »Sloveneness« becomes a revolutionary force in the field of morality.

In this way, Jež gives direction to those social strata that would, in the case of different interpretations of political life - surely represent a potential threat to the emerging social order and who would thus withdraw their consensus away from the locus of increasing class differences. This gives the editorial policies of *Delo*, as a newspaper that gives Jež such a prominent role as its commentator, the slant of articulating a particular agenda.

8 Čeprav kapitalu še ni popolnoma uspelo vsiliti svojega političnega programa, pa uporablja množstvo uradnih in neuradnih instrumentov, tudi lastništvo nad mediji, da vsiljuje tri osnovne stebre svobode - svobodo investicij, svobodo kapitala in svobodo trgovine, pravita urednika zbornika *Anti Capitalism*, Emma Bircham in John Charlton (Bircham in Charlton 2001, 14).

mov moderne politične kulture, k redefiniranju kategorij javnega in zasebnega oziroma vseh temeljnih področij, ki so - še vedno - pripisane prvi oziroma drugi kategoriji. Treba jih je razvezati od starega konsenza in jih prilepiti k novemu sklopu.

Chantal Mouffe opozarja, da prihaja - kot posledica razveljavitve avtonomije političnega - na mesto glavne naracije moralnost. Ta postaja edini legitimni vokabular. Namesto razmišljanja znotraj pojmov »levica« in »desnica« se uporabljata izraza »pravilno« in »napačno« (Mouffe 2002). Noam Chomsky je jasen: proizvodnja konsenza oziroma uporaba mehanizmov propagande je koristna za kontroliranje človeških misli, za nevtraliziranje posameznih glasov, manjšin, različnosti. Izgradnja konsenza spremeni demokracijo farso in iz družbe znova naredi zaprti klub (Chomsky 2002).

Diskreditacija novih družbenih gibanj, subpolitičnih in subkulturnih skupin je ena glavnih točk, s katero se ukvarjajo tisti, ki danes ustvarjajo neoliberalni konsenz oziroma zagovarjajo kapitalške interese. To je na *Delu*, kot sem omenila že v uvodnem odstavku, pogosto početje: novinarka Barbara Kramžar je septembra 2003 takole komentirala pogajanja o odpiranju kmetijskih, finančnih in drugih trgov v Cancúnu:

»Cancún je na prvi pogled propadel zaradi nasprotovanja držav tretjega sveta zahtevam po širitvi pravil Svetovne gospodarske organizacije na tuje investicije in morda so revni tokrat res malo preveč privijali. /.../ Nevladne organizacije, ki so bučno slavile propad 'imperialistično-globalizacijskih' pogajanj, se morda niti ne zavedajo, kako zelo so bile podobne tistim, ki veselo plešejo na grobovih.«<sup>9</sup> Tisti, ki se ne strinjajo s postpolitičnim pogledom - oziroma tisti, ki jih novi program odklanja - so diskvalificirani kot arhaični ali celo kot zli.

Jež jim zelo rad pravi »svojat«: za »svojat« označi Forum za levico, novo politično pobudo, ki se opira na izhodišča, zapisana na Svetovnem družbenem forumu, temeljni aktivistični, politični in teoretski mreži boja za globalno pravičnost.<sup>10</sup> »Svojat« so urbane subkulture in socialno deprivilegirani.<sup>11</sup> »Svojat« so - v obdobju, ko

9 Barbara Kramžar, »Hinavščina bogatih, nepremišljenost revnih«. *Delo*, 20. september 2003.

10 »Gre za nekakšen Forum za levico, ki so ga ustanovili Franco Juri, Tonči Kuzmanič, Zoja Skušek in podobna intelektualna svojat« (»Leva polovica možganov«. *Delo*, 16. junij 2003).

11 »Nekakšno nadomestno središče Ljubljane je postal Prešernov trg, kjer zdaj zborujejo vsi, od klošarjev do antiglobalistov in od gejev do motoristov. Zdi se mi primerljiv s Scheridan Square v Greenwich Villageu, nikakor pa ne s Times Squarom, ki je dejanski epicenter New Yorka in kjer vas bo kamera Velikega brata opazovala tudi v najbolj intimnih trenutkih. Prešernov trg bi bilo seveda primerno rekultivirati, 'historizirati', tako se tam ne bi več zbirala sleherni svojat...« (»Provinca v središču«. *Delo*, 21. december 2002).



se kultura intenzivno privatizira oziroma izničuje kot javna dobrina, v obdobju, ko se polemizira o tem, ali naj kulturo sploh še financira država<sup>12</sup> - kulturni in umetniški delavci.<sup>13</sup>

Ježeva kritika je celostna, kakor da bi pred seboj imel neoliberalni program: zagovarja odpravo temeljne dinamike med levico in desnico, ki poganja politične boje znotraj demokratičnega diskurza. »Levičarstvo je kot starodobnost, vožnja s starimi avtomobili in motorji, brez resnične odgovornosti za razmere na cesti« meni.<sup>14</sup> Da bi ujel bralčevo naklonjenost, parazitira na državljanski odtujenosti od politike: »Seveda vse to samodejno poraja vprašanje, ali smo utrujeni od vsega - ali nismo sposobni svežega duha, ki bi odpiral nova obzorja?«<sup>15</sup> Ko kliče po novostih v politiki in ko pri tem zanika desnico ali levico kot relevantni opciji, se že bliža želji po novem konsenzu, po novem programu.

Treba je omeniti tudi dejstvo, da se njegovo pozivanje h koncu politične dialektike oglašča v trenutku, ko postaja nova internacionalna levica močan in svež politični dejavnik - levica je za neoliberalni program namreč dvakrat mrzka in problematična: najprej kot zgolj politična opcija, nato pa še kot politična vsebina. »Evropa je nehala levičariti že po drugi svetovni vojni, mi smo kmalu po osamosvojitvi...« vztraja Jež<sup>16</sup> v svojem naporu, da bi bralstvo odmisliło vznik nove levece, pa tudi novega političnega zagona, ki seveda budi neoliberalizem iz otrplih želja po tem, da je neoliberalna demokracija poslednja stopnja zgodovinskega razvoja.

A kdo in kaj naj nadomesti politiko? Kateri program naj nadomesti levico, desnico? Kdo sodeluje, če odpravimo politično: kdo odloča, če odpravimo državljanje?

### **Tradicija: nacionalna skupnost namesto državljanske javnosti**

Morda bi lahko dobili odgovor na to vprašanje z zastavitvijo tega vprašanja - do česa pa je Boris Jež afirmativen? Kdo je njegov politični subjekt?

Tale citat navajam v celoti, saj se zdi kot sinteza Ježevega razmišljanja. »Ta nihilizem in mazohizem je verjetno odšel že

12 Jež je tu jasen: »Sedanji aparatčiki [Na ministrstvu za kulturo, op.av.] pa so očitno ostali v miselnih okvirih tistega časa, ko se je lahko do onemoglosti 'administriralo'. ... Medijski prostor bi načeloma moral biti tako kot vsaka druga gospodarska dejavnost...« (»Pluralizem v savani« Delo, 12. julij 2003).

13 »Kulturno ministrstvo – ki mu je neki objestnej ali veseljak poleg igralcev, komedijantov, filmarjev, lutkarjev in podobne kulturniške svojati predal v skrb tudi medije – pa se poigrava tako z ustavo in s pravnim redom kot z zdravo pametjo« (Prav tam.).

14 Boris Jež, »Leva polovica možganov«. Delo, 16. junij 2003.

15 Prav tam.

16 Prav tam.

malce predaleč«, pravi, ko zavrača očitke, da »smo Slovenci malce agresivni«, to je, rasistični, ksenofobni in homofobni, »predvsem pa se pokuhava v močniku skupaj s protiglobalizmom, protinatovstvom, protitradicionalizmom, proti... proti tudi slovenstvu v konservativnem, zdravorazumskem, 'kmečkem' pomenu, tako kot svoje poreklo še vedno doživlja večina ljudi. Ampak se vam ne zdi, da ima ta večina zaprta usta? Kako si razložiti, da so desničarska gibanja povsod, v Italiji, v Avstriji imamo Haiderja, potem Francija, Nizozemska, Madžarska in tako naprej. V Sloveniji pa ne moreš reči, da ti gredo na živce Sestre ali tujci, takoj boš popljuvan«. <sup>17</sup>

»Ta večina« ve. Njeno vednost je zgolj treba pripeljati do veljave. Izboriti si mora svoje mesto v javnem prostoru - a onkraj političnega. Tega »slovenstva v konservativnem, zdravorazumskem, 'kmečkem' pomenu«, te tradicije, tega predništva ne smejo omejevati etični kodeksi, vpisani v zakone ali ustave: »Več ko je pri nas ustavnega prava v formalnem smislu, manj je tiste pristne demokratične kulture, ki se seveda ne more razcveteti v eni generaciji, ampak potrebuje nenehna opozorilna prišepetavanja prednikov«. <sup>18</sup>

Jež parazitira na trendu novih, konservativnih, tudi fundamentalističnih kulturnih bojov, naraščanja fašizma in rasizma v Evropi, novega nacionalizma. To je lahko njegov trenutek. Invencija tradicije postaja mnogim ideološki branik, ki naj - ob intenzivnih procesih globalizacije in vstopanju v mednarodne povezave - brani pred vdorom nedoločenosti in negotovostjo. Politiko naj, predlaga Jež, prišepetavajo predniki, »zdrava pamet«, edino zagotovilo za stabilnost in trajnost skupnosti. Morda bi pri drugačnih lastniških deležih na Delu imeli namesto *One* kakšen *The Face*, britansko »lajfstajlersko« revijo, ki namesto tradicije izumlja postmodernistično hibridnost, še eno kulturno taktiko, ki pa se prav tako odlično ujema s sodobno neoliberalno ideologijo korporativnega kapitala in svetovnega trga (Negri in Hardt 2003, 130).

Neoliberalizem že od svojega vznika načenja teme javnih domen, področij, kot so kultura, mediji, šolstvo, da bi preko njih razvijal svoje koncepte. Ta problem razrešuje tako, da javne domene spreminja v tržno blago - ki kot takšno ni več pod imperativom *delovanja v javnem interesu*. Kako je javni prostor pripravljen na intervencije partikularnih stališč, ideologije, ki stoji za tem ali onim kapitalistom ali za kompleksom kapitalске logike nasploh? Kako vplivajo kapitalске pozicije na kulturne prakse?

17 Boris Jež, »Svoboda v drugačnosti«. *Delo*, 24. junij 2002.

18 Boris Jež, »But v tretji osebi ednine«. *Delo*, 1. september 2003.

Tukaj se lahko opremo na teorijo kulturnega kapitala, ki jo je razvil Pierre Bourdieu (Wu 2002): sistem okusa in vrednosti je treba razumeti znotraj splošne strukture političnih, ekonomskih in družbenih formacij. Kulturni kapital rabi kot instrument dominacije: rabi za reproduciranje in konsolidacijo pozicije vladajočega razreda. Kulturni vpliv je eden od načinov, kako doseči politično moč v moderni državi. Preko kulturnega kapitala je mogoče stopiti v družbeno skupino z identificiranjem z njenim specifičnim okusom ali pač tudi konstruirati okus, konstruirati javnost.

Pri Borisu Ježu, pri temu prednostnemu kolumnistu Dela, delujeta oba momenta uporabe kulturnega vpliva: Jež predpostavlja svojo ciljno javnost - to je, kot sem že omenila, »slovenstvo v konservativnem, zdravorazumskem, 'kmečkem' pomenu«. S tem pa jo pravzaprav že tudi ustvarja. Ustvarja konservativno, nacionalistično, nesolidarno, do družbenih razlik sovražno, a pridobitni logiki naklonjeno javnost.

Javnost oblikuje z distanco do kompleksa urbanosti oziroma mesta kot metafore sožitja različnosti. Takole predlaga:

»Vas in 'kulturno krajino' je treba na Slovenskem rehabilitirati in vrniti v zavest ljudi kot podstat kulture. Če se to ne bo tako ali drugače zgodilo, bomo morda res ena najrazvitejših evropskih držav, kot nam napovedujejo, vendar z urbano subkulturo grafitov in pivskih pločevink.«.<sup>19</sup>

Rehabilitira izražanje družbene nestrpnosti:

»Zdi se, da se je vse nekako obrnilo: misliti drugače že pred desetletji ni bilo dobro, zdaj pa imamo tudi pihanje v isti rog. Samo Danilo Slivnik si je upal napisati, da mu gredo Sestre na živce in da imajo grde, depilirane noge; večina se je predala 'mehkemu filozofiranju' o naši homofobiji, kamor se kajpak da nemudoma pristaviti še ksenofobijo, rasizem in druge take grde reči.«.<sup>20</sup>

Predpostavlja, da bo identifikacija bralstva uspešna, saj je vse naštetu - gejevske, lezbične in transvestitske ter druge urbane subkulture - in v tem družbenem prostoru relativna novost.

Nobena navedena subkultura hkrati tudi noče sodelovati v rasni konstrukciji homogenega, poenotene nacionalnega reda.

19 Boris Jež, »Lepe vasi lepo propadajo«. *Delo*, 28. julij 2003.

20 Boris Jež, »Svoboda v drugačnosti«. *Delo*, 24. junij 2002.

Treba je poudariti, da temeljni izhod iz težav, kot jih dojema nacionalizem, ni socialni program, temveč moralni. Jež je povsem skladen z njim:

»Naša profanacija gre rapidno naprej, in to ne ravno v brezboštvo, tega je tudi na Zahodu veliko; gre v razkroj političnih, moralnih, poslovnih in drugih vrednot, v vse več drhali na ulicah. Kajti na ulicah ni več opaziti pravih manir, kaj šele gosposkega obnašanja, stara mestna jedra postajajo slumi razposajenih najstnikov in lumpenproletarskega divjanja. Tako je navsezadnje čisto vseeno, ali se bodo pod ulične svetilke postavile še prostitutke/.../«.<sup>21</sup>

Rad poziva k oživitvi »elitne kulture«, ki jo postavlja v nasprotje s sodobnimi kulturnimi izrazi, denimo s punkersko kulturo:

»Glavna napaka prejšnje oblasti pod taktirko Viktorije Potočnik je bila, da je Metelkovo razširila na vso Ljubljano. V mestu se je morala elitna kultura poskriti v nekaj poslednjih zatočišč, namesto nje pa je na elitnih lokacijah prevladal punk. Mesto se je zbanaliziralo, izgubilo je osnovni kontrapunkt starega in novega, spoštljivega in vsakdanjega, sleherni urbani spomenik so ponižali v funkcijo zabavljaškega grafitarstva«.<sup>22</sup>

V uniformo »slovenske vojske« bi postavil »pankerico«<sup>23</sup> - v momentu, ko je punk gibanje znova močno navezano na političnost in predvsem na protivojne vsebine. Ob Ježevih pogostih in različnih diskvalifikacijah punka je treba zelo jasno poudariti, da je punkersko-anarhistična scena v Sloveniji veliko pripomogla k dvigu zavesti proti militarizmu, ki je v ta prostor vdrl z državno propagando za vstop v vojaško zvezo Nato. In navsezadnje - v uniformo bi postavil tudi Daphne, enega od transvestitov tria Sestre.<sup>24</sup>

Moralna sprevrženost je, po mnenju Ježa, posledica preširokega prostora političnega in nevzdržnosti sistema distribucije javne blaginje in javnih služb. Če že politika, potem naj bo zavedna, možata, virilna.<sup>25</sup> Oziroma: moralni program je nujen, ker so javne domene nepravilno razprte:

21 Boris Jež, »In nedeljsko delo prostitutk«. Delo, 9. junij 2003.

22 Boris Jež, »Provinca v središču«. Delo, 21. december 2002.

23 »Ali ne bi bilo lepo videti kake pankerice z razkošno raznobarvno frizuro v uniformi slovenske vojske, ki bi se je ustrašili celo indijanci?« »Dolžina brade med 5 in 20 mm«. Delo, 8. september 2003.

24 Eden od naslovov Ježevih kolumn je »Daphne v uniformi« (Delo, 6. marec 2003).

25 »Nisem ravno fan Tonyja Blaira; toda občudujem ga, s koliko energije brani v parlamentu svoja stališča, pa še otroka sta z ženo naredila! V slovenski politiki nihče ne dela več otrok, morda je kaka izjema; in nihče ne brani tako čvrsto svojih stališč kakor britanski premier /.../« (»Strateški svet za premlevanje«. Delo, 23. junij 2003).

»Po desetih letih se Slovenija zdi malce spervertirana. Na državni televiziji briljirajo osebkni raznih sumljivih hormonskih usmeritev, stranke in vlada skrbijo predvsem za lastno dobro počutje, opozicije ni, država pa nezadržno leze v dolgove in v čedalje slabše zdravstveno stanje davkoplačevalcev. Toda kot že rečeno: to smo že videli.«<sup>26</sup>

Če že naj bodo javni zavodi, če že naj jih financira država, davkoplačevalski denar, potem naj vsaj zagovarjajo neko javnost:

»Oddajo je vodil Mario, o katerem se širi glas, da spolno ni čisto natančno definiran; ampak se opravičujem, če to ni res. Gostje oddaje so bile Sestre, ki so seveda tudi nekaj posebnega, zanimivega. In bila je kajpak tudi Desa Muck, ki ji vsi privoščimo močno ženskost. Kakor koli že, bila je oddaja, ki te vznemiri, ti morda celo pove, zakaj je slovenska nataliteta tako vznemirljivo skromna; oddaja, ki jo je kljub vsemu treba plačati, ne glede na to, ali nam slovenska televizija razkazuje dvo- ali istospolno resničnost sveta. Plačati je treba, kar koli že dajo!«<sup>27</sup>

Na tem mestu spreminja televizijsko – in hkrati s tem državljansko – javnost v nacionalno skupnost. Tako naj bi bil prvi cilj javnih zavodov »slovenstvo«; vse dotlej bo televizija, njen program, samo »droben kamenček v mozaiku poigravanja z dvomilijonsko nacijo«.<sup>28</sup>

### **Vladarstvo namesto političnega: politično kot komedija zmešnjav**

»Državi, ki preveč polemizira s svojimi uslužbenci, nedvomno stvarni uhajajo iz rok in ji ne gre preveč zaupati; država, ki se je trdno odločila, da bo reorganizirala in posodobila železnice ter da ne bo niti viseč na križu 'popravljal telefonskih krivic', pa vsaj ve, kaj hoče. Machiavelli bi samo zmajal z glavo češ, v Sloveniji je oblast 'čudno demokratična'«,

se glasi Ježev citat,<sup>29</sup> v katerem spet - kot v mnogih poprejšnjih - zgosti vse poante zagovora neoliberalnega programa: kritiko institucionalnih mehanizmov demokratičnega odločanja in participacije,

26 Boris Jež, »Že videno!«. Delo, 25. maj 2002.

27 Prav tam.

28 Prav tam.

29 Boris Jež, »Lezbijke in transvestiti«. Delo, 20. januar 2003.

privatizacijo javnega sektorja in, navsezadnje, odtujeno, hierarhično zastavljeno oblast - vladarstvo - kot edini smoter države.

Jež diskvalificira z antipolitičnim diskurzom na eni in kritiko demokratične politične tehnologije. Antipolitični diskurz je najočitnejši z slikanju političnega kot sveta seksa,<sup>30</sup> prostitucije<sup>31</sup> ali zabave:<sup>32</sup> politično argumentacijo dosledno speljuje v sfere, ki jih, kot vsak konservavec, zaznamuje z lahkotnostjo, nemoralnostjo, kaotičnostjo. Ko piše o nekdanji italijanski parlamentarki Iloni Staller, jo poskuša diskreditirati z namigi na njeno pornografsko kariero: »In tudi pornografije ne manjka v naši politiki, da bi bil že čas za poslansko mesto kake Ciccioleline v parlamentu. V italijanskem parlamentu so Ilono Staller Ciccioleline sprejeli z aplavzom, pri nas je bila samo na nekakšnem vljudnostnem obisku.«<sup>33</sup> V tem primeru velja Ježeva diskreditacija tudi vsebinami, ki jo je Staller zagovarjala kot poslanka Radikalne stranke: proti jedrskemu oboroževanju, proti cenzuri, proti prohibiciji, proti smrtni kazni, za svobodno seksualnost, za korektno informiranje o seksualnosti in varni spolnosti v šolah in za ekološko ozaveščenost. V letu 2002, ko so javnost razburile *Sestre* in debate okrog homofobije, je Jež preslikal emancipatorno tematizacijo dekonstrukcije spolov in seksualnosti v dekonstrukcijo demokratičnih političnih postopkov,<sup>34</sup> emancipatorno tematizacijo človekovih pravic pa v znamenje avtoritarnosti in represivnosti demokratičnega koncepta države in njenih ustanov<sup>35</sup> in demokratičnih postopkov.<sup>36</sup>

Državlansko participacijo diskvalificira na ravni družbenih gibanj, sindikatov ali subkultur, a moti ga pravzaprav vsakršen aktiven državljanski angažma. »Bi bil vsaj mir«, komentira svoj predlog, da bi Matevž Krivic imel »poseben časnik, ki bi ga urejal, pisal in raznašal.«<sup>37</sup> Krivičevo aktivno državljansko participacijo

30 »Sicer pa smo Slovenci vselej pomodrovali, da je politika kurba. V kakšnem stanju je naša politika? Je v stanju prostracije, prostitucije in profanacije hkrati?« (»In nedeljsko delo prostitutk?«). Delo, 9. junij 2003).

31 »Kajti prostitucija ni le na ulicah in v hotelskih sobah, temveč tudi v pisarnah, kjer posedajo v usnjenih foteljih; razširila se je v vse pore življenja, finance, politiko, zdravstvo in tako naprej, čeprav se nekoliko bolj spodobno imenuje klientelizem« (Prav tam.).

32 »Čemu pa ne bi za predsednika države kandidirala Jonas Žnidaršič ali Helena Blagne, zlasti slednja, da bi popravili 'žensko kvoto' v politiki?« (»Zakaj pa ne za predsednico Heleno Blagne?«). Delo, 16. avgust 2003).

33 Prav tam.

34 »Ropova vlada je že na začetku stopila v komedijo zmešnjav, v katero seveda sodita tudi referendum o EU in Natu. Če bo sproti 'spreminjala spol' in se šla vse po vrsti, od lezbištva do transvestitstva, odvisno od trenutnega partnerja, bo morda marsikdo zadovoljen, ljudstvo pa bo samo zijalo« (»Lezbijke in transvestiti«). Delo, 20. januar 2003).

35 »Tak je bil primer Sester, ko se je odprlo vprašanje drugačnosti in njihovega statusa v družbi, seveda pa so stvar s homofobijo prenapihnilo do te mere, kot da bi se otroci morali že v šoli učiti 'spoštljivega' odnosa do istospolnih nagnjenj« (»Pasji lobi«). Delo, 23. marec 2002).

36 »Kajti razne civilnodružbene skupine počnejo že tak kralval, kakor da bi bilo treba zaradi preganjanja črncev, Židov ali homoseksualcev postaviti celo državo pred haaško sodišče« (»Drugi in drugačni«). Delo, 12. julij 2001).

37 Boris Jež, »Mož s poslanstvom«. *Delo/pisma bralcev*, 31. maj 2003.

opisuje kot »skribomanijo«, »nekakšno 'argumentacijo'«,<sup>38</sup> vtikovanje »čisto povsod, kjer ga nič ne briga«. Odtujenost od politike spodbuja s smešenjem institucij političnega odločanja: »slovenske stranke« »paradirajo v novodobni demokraciji«,<sup>39</sup> v njih najdemo »fenomen parazitizma«, kmetijski zbornici pravi »nekakšna vriskaška kmetijska zbornica«,<sup>40</sup> gospodarski zbornici pravi »neprikriti parazitizem«. <sup>41</sup> Ko spodnika državljski interes za demokratične procese, pa se spet sklicuje na – oziroma konstruira – »povprečnega Slovenca«. »Ali povprečnega Slovenca zanima Virantov odstop, s katerim je grozil?« se sprašuje. »Povprečen Slovenec nima pojma, kdo je 'dotični' državni sekretar in kaj počne, v medijih pa smo iz tega skuhalo velepomemben dogodek, ker smo pač padli v vrtnec, ki ga država dela okoli sebe in za svoje počutje.«<sup>42</sup>

### Moralni kolaps, ki naj disciplinira

Ježev cinizem ni niti nevtralen niti neusmerjen in pod njegovim koketiranjem z bralstvom ždi popolna dekonstrukcija organizacije družbe zadnjih desetletij in vseh njenih elementov, političnih, socialnih, ekonomskih, kulturnih.

Ko ruši državo, ruši njen blaginjski domet: »Skrajni egoizem javnega sektorja doslej še ni izzval posebnega upora, a sčasoma se utegne vse spremeniti«, ščuva.<sup>43</sup> Konteksta pravic, ki bi povezovale delavstvo in produkcijo, ni več: »Nihče ni prebivalstva pravi čas opozoril, da si prihodnosti železnic ne more izmišljati sindikat/.../«. <sup>44</sup> Razdira vezi med državljani, državljkami in javnimi domenami: »Ni jasno«, piše, »zakaj je treba zbobnati vkup ljudstvo, da bi arbitriral v sporu med vlado (prometnim ministrstvom) in državnimi uslužbenci (železničarji)«. <sup>45</sup>

Ko vzpostavlja državo, vzpostavlja nereflaktivno, nemo vladarsko mašino, ki se naj ne konzultira z državljani, državljkami. Ministrstva se, po njegovem mnenju, »po časopisih 'prepucavajo' z železniškimi sindikati in lastniki telefonskih priključkov«. <sup>46</sup> Spodmakne državljski interes v politično tehnologijo, ponudi moralna vprašanja kot ekskluzivno politično vitalna:

38 Boris Jež, »Čufti in sladoleđ. Pa solata?«. *Delo*, 31. maj 2003.

39 Boris Jež, »Že videno!«. *Delo*, 25. maj 2002.

30 Boris Jež, »Lepe vasi lepo propadajo«. *Delo*, 28. junij 2003.

41 Boris Jež, »Nekateri so celo sanjali o zmagi«. *Delo*, 27. maj 2002.

42 Boris Jež, »Bandljeva telefonija«. *Delo*, 7. junij 2003.

43 Boris Jež, »Že videno!«. *Delo*, 25. maj 2002.

44 Boris Jež, »Lezbijke in transvestiti«. *Delo*, 20. januar 2003.

45 Prav tam.

46 Prav tam.

»Naša referendumanja je našla še eno slastno kost, kajti vesoljno slovenstvo se najbolj zanima za npravstvena vprašanja; neradi odločamo o kakih zapletenih rečeh, ko pa gre za kake človeške izločke, sumljiva nagnjenja in podobne dekadentnosti, se razživimo«.47

Ko govori o kulturi, poziva k obujanju programskih, v njegovem kontekstu narodno-budniških »podstati«: vendar pa narodno vprašanje instrumentalizira le še kot dispozitiv moralnosti, to je, kulturnih razlik: »slovenstvo« je revolucionarna sila - na področju morale. Ježeva rasistična revolucija bi lahko imela za družbeno heterogenost uničujoče posledice.

Ko poziva k svobodi govora, poziva k brutalizaciji javnega prostora: poziva k javnemu govoru, ki ga naj ne omejujejo kodeksi spoštovanja integritete drugega. Ustvarja »predstavniki« subjekt, »slovenstvo«, ki naj ima neomejen dostop do javnega prostora. Uporablje vulgarnosti, podtikanja, celo laži, da bi le zameglil bistvo aktualnih političnih vprašanj. Železniški sindikat, ki se je bojeval proti privatizaciji železnic, po mnenju Ježa v resnici zanimajo »brezplačne vozovnice, tako da se upokojeni slovenski železničarji za zabavo vozijo v Salzburg, spijejo pивce ali dve, vplačajo loto in se veselo vrnejo domov«.48 Obrča kontekste: borcem za javni sektor in javno blaginjo očita egoizem, državi, ko ta vlaga v javni sektor, očita razsipnost: »Drnovškova vlada se je ujela v isto ali podobno past, večji del proračuna so že zakonske obveznosti, ki si jih sproti 'izmišlja' državni zbor - državni svet pa doda svoje -, potem pa so tu seveda še sodniki, dohtarji, šolniki, policisti/.../«.49 Vlaganje v javni sektor interpretira kot strošek, ki bremeni davkoplačevalce. Kalkulira z nižanjem življenjskega standarda in manipulira z varčevalskimi nujnostmi prebivalstva. Tako preusmerja socialne sloje - ki bi bili pri drugačnih interpretacijah političnega dogajanja gotovo potencialna grožnja nastajajočemu družbenemu redu in odtegnili svoje aktivno ali pasivno soglasje - od izvorov vse večjih razrednih razlik. To meče na uredniško politiko *Dela*, ki daje Ježu tako vidno komentatorsko pozicijo, luč prav posebne programske barve.

Analize so vredni tudi že samo naslovi njegovih prispevkov in vsebina, ki se niza pod njimi: »Pluralizem v savani« je naslov članka, v katerem kritizira intervencije države v medijski prostor; »Lezbijke in transvestiti«, ko piše o »komediji zmešnjav« - sindikalnem boju proti privatizaciji javnega transporta; »Vloga hormonov v slovenski



## LITERATURA

Bircham, Emma in Charlton, John. 2001. *Anti Capitalism*. London/Sydney: Boko-  
marks.

Chomsky, Noam. 2002. *Mediji, propaganda i sistem*. Zagreb: Što čitaš.

Kuzmanić, Tonči. 1999. *Bitja s pol strešice*. Ljubljana: OSI.

Media forum. 2003a. Pomen lastništva v medijih. *Spletna stran Media foruma, Centra za javno komuniciranje, Ljubljana*. <<http://www.media-forum.si/slo/pokrajina/lastniske-povezave/pomen-lastnistva/index.html>> (18. september 2003).

Media forum. 2003b. Medijska koncentracija v Sloveniji. *Spletna stran Media foruma, Centra za javno komuniciranje, Ljubljana*. <<http://www.media-forum.si/slo/pokrajina/lastniske-povezave/medijska-koncentracija/index.html>> (18. september 2003).

Media forum. 2003c. Lastniška sestava *Dela*. *Spletna stran Media foruma, Centra za javno komuniciranje, Ljubljana*. <<http://www.media-forum.si/slo/pokrajina/lastniske-povezave/lastnistvo-delo/index.html>> (18. september 2003).

47 Boris Jež, »In nedeljsko delo prostitutk?«. *Delo*, 9. junij 2003.

48 Boris Jež, »Lezbijke in transvestiti«. *Delo*, 20. januar 2003.

49 Boris Jež, »Že videno!«. *Delo*, 25. maj 2002.



demokraciji«, ko piše o poslankah v državnem zboru; »Državni udar? Nič lažjega. Takoj pridemo!«, ko udomačuje državne udare in jih komentira kot »nič hudega«, kot »naravno stanje stvari«; »Ne popivajte (preveč) na Skadarliji«, ko svari pred »rapidno normalizacijo« odnosov med bivšimi jugoslovanskimi republikami.

Dandanes se zdi proces razveljavljanja političnih, ekonomskih, kulturnih in družbenih dosežkov preteklih desetletij celostni program. Mnogi mislijo, da je celoten neoliberalni program usmerjen direktno v konec »mentalitete šestdesetih in sedemdesetih let« (Wu 2002, 68), v reakcijo proti kompleksu zavračanja disciplinarnega režima kapitalističnega dela (Negri in Hardt 2003, 217), ki se je oblikoval v preteklih dekadah. »Še vedno obstaja v umetniškem svetu preveč tistih, ki jih bo še treba odstaviti od prsi mentalitetnega sveta države blaginje«, je leta 1987 odkrito dejal Richard Luce, eden od kulturnih ministrov Margaret Thatcher, ko je razgrinjal vladni program za naslednjih pet let (Wu 2002, 68).

Zdi se, da je neoliberalni program na imperialnem pohodu začel medtem prikrivati in zamegljevati svoje ekonomske, izrecno protisocialne usmeritve, s katerimi mu ni uspelo ustvariti širokega in dovolj dolgotrajnega konsenza, in začel črpati iz moralnih vrelecev. To potrjuje tudi Negri in Hardt, ko trdita, da se intervencijske moči Imperija začnejo z moralnimi instrumenti: moralno intervencijo pa izvajajo razna telesa, z informativnimi mediji in religioznimi organizacijami vred (Negri in Hardt 2003, 41). Bi lahko s to razlago analizirali razloge za v pričujočem besedilu omenjeno skupno potovanje dveh največjih delničarjev *Dela*, države in Krekove družbe? Moralni kolaps in korupcija<sup>50</sup> na vseh področjih življenja sta tudi tukaj dejansko glavni medijski temi. »Se človeška skupnost razblinja? Je izginilo spoštovanje življenja do življenja? Imamo opraviti s popolnim razpadom vrednot in komu to pravzaprav pripisati?«, se sprašuje Jež.<sup>51</sup> »Na obzorju pa so že nove afere«, je zapisal Marko Pečauer, urednik *Dela* za notranjo politiko, v enem od svojih pregledov tedenskega dogajanja.<sup>52</sup>

50 Hkrati pa je prav korupcija, kot kršitve skupnosti in solidarnosti, kot izkoriščanje in prilaščanje; kot delovanje ideologije in sprevrčanje smislov lingvistične komunikacije - bistvo in *modus operandi* imperialne suverenosti, saj imperialna ekonomija deluje prav prek korupcijo in ne more delovati drugače (Negri in Hardt 2003, 168, 311-312). Skratka: več neoliberalizma je več korupcije, je več moralne revolucije.

51 Boris Jež, »Življenje spoštuje življenje«. *Delo*, 30. avgust 2003.

52 Marko Pečauer, »Ta teden: ventili in ustavitve«. *Delo*, 30. avgust 2003.

MediaWatch. 2001a. Boj za lastniške deleže v Delu in Dnevniku. *Spletna stran biltena Medijska preža*. <<http://mediawatch.ljudmila.org/bilten/seznam/07/pregled/html>> (18. september 2003).

MediaWatch. 2001b. Delo d.d. ima nov nadzorni svet. *Spletna stran biltena Medijska preža*. <<http://mediawatch.ljudmila.org/bilten/seznam/08/pregled/html>> (18. september 2003).

Mouffe, Chantal. 2002. Which Democracy in a post-political age?. *Spletna stran konference »Dark Markets«, Dunaj, 3. in 4. oktober 2002*. <[http://darkmarkets.to.or.at/materials/abstracts\\_mouffe.htm](http://darkmarkets.to.or.at/materials/abstracts_mouffe.htm)> (4. september 2003).

Negri, Antonio in Hardt, Michael. 2003. *Imperij*. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.

Wittig, Monique. 2000. *Eseji*. Ljubljana: Škuc.

Wu, Chin-tao. 2002. *Privatising Culture*. London/New York: Verso.

# on-line forumi\*

dekonstrukcija elektronskega demokratičnega utopizma,  
primer *Mladina*



**HAJRUDIN HROMADŽIĆ**

Avtor prispevka je doktorant antropologije vsakdanjega življenja in medijskih študij na Institutum Studiorum Humanitatis.

The author is a doctoral candidate of anthropology of everyday life and media studies at the Institutum Studiorum Humanitatis.

E: [HAJRUDIN.HROMADZIC@GUEST.ARNES.SI](mailto:HAJRUDIN.HROMADZIC@GUEST.ARNES.SI)

- \* Termin *on-line* forum se v slovenščino največkrat prevaja kot diskusijski forum. V tem tekstu se bomo vseeno odločili za njegovo neologistično obliko *on-line* forum ali pa mrežni forum. Sicer se njegova izhodiščna, originalna angleška verzija glasi – *on-line discussion group*.
- 1 Pojav seveda ni nov in ga je mogoče ugotoviti pri nastanku vsakega dosedanjega medija. V tem kontekstu ni bil nastanek radia nič manj, mogoče celo bolj, zaznamovan z navdušenimi utopičnimi upi, kot je bil internet v začetku devetdesetih let dvajsetega stoletja (ne gre pozabiti, da je to njegova pozna, komercialna faza obstoja), vendar bi nas takšno poglobljanje odpeljalo v nasprotno smer od namena pričujočega besedila.
  - 2 Izčrpni prikaz potencialov neposredne, participativne demokracije ali elektronske demokratizacije v primeru sodobnih informacijsko-komunikacijskih tehnologij (IKT) ponuja *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* v 211. številki (let. XXX, 2003, Ljubljana) v sklopu tekstov, ki so razdeljeni na tri tematske skupine: Demokracije in IKT (str. 11-53), Participacije in IKT (str. 57-116) ter Država in IKT (str. 119-164).

## UVOD – KONCEPTUALNI OKVIR IN OPREDELITEV ON-LINE FORUMOV

Hitri razvoj informacijsko komunikacijskih in medijskih tehnologij zadnjih nekaj desetletij je s časom omogočil nastanek teoretičnih tez o domnevno demokratičnem potencialu, ki ga prinašajo novi mediji oziroma internet, o pojavu tako imenovane elektronske demokracije, kibernetične demokracije ali digitalne demokracije.<sup>1</sup> Takšno pričakovanje je večinoma zasnovano na interaktivnih karakteristikah interneta, kar omogoča neposreden učinek *feedbacka*, obliki najrazličnejše vsebine, ki jo Internet ponuja, priložnosti za majhne interesne skupine in posameznike, da predstavijo svoja stališča in vzpostavijo neposreden kontakt/.../. Skratka, na podlagi utopične vizije medijskega modela neposredne ali participativne demokracije.<sup>2</sup>

Problematika *on-line* forumov se lahko v najširšem smislu umešča v obsežno polje preučevanja odnosa med identiteto subjekta in medijsko računalniško virtualnostjo, v sklop tem, ki so bile izredno aktualizirane v zadnjih dveh desetletjih. V skladu s tem je nastalo veliko teoretskih obravnav odnosa identiteta–virtualno, ki so izredno različne in segajo od navdušeno optimistično–utopističnih do zaskrbljeno pesimističnih. Marvin Minsky na primer govori o radikalnih in bližajočih se spremembah razumevanja, pri čemer se sprašuje o tem, kaj označuje in kaj bo označevala oblika človekovega obstoja. Pravi, da se fizične oblike obstoja lahko zamenjajo za informacijske (Minsky, 1996), Hans Moravec pa gre tako daleč, da vidi podaljšek človekovega obstoja v prenašanju človeške zavesti in spomina na trdi disk, kar bi po njegovem zagotovilo neko obliko nesmrtnosti. To je tako imenovana *tehnika uploading*, ki bi omogočala skeniranje, memoriranje in reprodukcijo človeškega uma in zavesti na računalniški trdi disk, kar bi človeku zagotavljalo domnevno nesmrtnost. V skladu s tem obliko človeškega telesa zamenja oblika *cyberspace body* (Moravec, 1988). Sherry Turkle proučuje pojav tekstovno organiziranih MUD (*multi user dungeon*), po katerih uporabniki širijo svojo identiteto oziroma ustvarjajo njene paralelne oblike in pri tem verjamejo, da neposredna »realnost« ni edina in nujno najboljša pojavna oblika identitete (Turkle, 1995).

## On-line Forums:

the Deconstruction of Electronic Democratic Utopianism – the Case of *Mladina*

### Summary

In their widest possible sense, the problematics of *on-line* forums can be understood in terms of an analysis of the relationship between the identity of the subject and the virtuality of the computer medium. Such themes have been pertinent some time now and have been further engendered by the rapid development of various information and media technologies over the past couple of decades. In turn, this has led to the rise of theories concerning the democratic potential that the new media, or rather the Internet, have and the possible emergence of electronic, cyber or digital democracy. In most cases, such expectations usually draw upon the interactive characteristics of the Internet as these allow for effect of immediate feedback; the wealth of diverse contents offered by the net; the possibilities small interest groups and individuals have in representing their opinions and contacting each other. In short, these expectations are predicated on a utopian model of such media as one that allow for direct and participatory democracy. In general, this means forms of collaborative, media-computer communication in a virtual and digital environment – in cyberspace as a process that allows for active communication between individuals and the creation of their common interests independently of real time and space or the geographical, *physical*, distance that separates them. A space constituted through the mediation of computer technology such cyberspace also allows for the emergence of *cyber society* – or a *virtual community* as a new form of social formation.

Among other things, cyberspace is also a form of discontinuous narrative space, a space of discursive interaction between large numbers of individuals.

It is within this conceptual context that narrower interests of this paper are examined. These concern networks and *on-line* forums as sites of open discussion, the dynamic exchange, and enhancement of potentially interesting opinions, viewpoints, ideas, and practices. The character of such forums is examined in terms of a space in which the participants from different discussion groups openly exchange messages available to all. The main interest here, however, is the nature of such forums as sites of various forms of social exclusion, intolerance, and discrimination.

This article thus follows the space (forum) of media discourse that followed the *Human Shield* anti-war campaign (and within the Slovene section called *Balkan sobranje*) that took place in February and March 2003 in Iraq as well as the war, or rather the U.S. led attack on Iraq, in March and April of the same year. The framework of the analysis put forward here are various texts from the weekly *Mladina* (in most cases these were thematic blocks headed »war«) and the *on-line* comments that followed their publication. The deployment of a qualitative analysis tries to establish how a negative, intolerant, and exclusionary discourse towards others is constructed in these examples. Here these others are those who through their own activism and direct action challenge the greatest possible form of intolerance and exclusion, i.e. – war and aggression. Thus, the concern is with the phenomenon of a certain type of turn by which intolerance is a reaction to attempts to overcome the most classical of forms of intolerance. For these purposes, the

Teoretik s področja novih medijev Howard Rheingold (Rheingold 1991, 1993) in netaktivist<sup>3</sup> Richardo Dominguez, računalniški zapatistični revolucionar – *kiberzapatist*, borec za pravice ubožanih indijanskih ljudstev v Južni Ameriki, sta promovirala vizijo računalniškega zaslona, navezanega na internet kot primera nove, sodobne oblike elektronske Agore, »Aten brez sužnjev« - novega javnega prostora.

Na splošno je to oblika kolaborativne, medijsko-računalniške komunikacije v virtualno-digitalnem okolju – *kibernetskem prostoru* kot procesu, ki omogoča komunikacijo med ljudmi in kreacijo njihovih skupnih interesov, neodvisno od realnega časa in prostora ali geografske, fizične distance, ki jih loči. Takšen prostor – kiber prostor, vzpostavljen s posredovanjem in pomočjo računalniške tehnologije, omogoča nastanek tako imenovane *kibernetske družbe* (*cybersociety*) ali virtualne skupnosti kot nove oblike družbene formacije (Jones 1995). Virtualno kibernetsko skupnost sestavljajo tisti, ki se »srečajo« in med seboj sodelujejo v mediju interneta oziroma v polju *cyberspacea*, virtualnega ali kibernetskega prostora. To so subjekti virtualnosti. Kibernetski prostor je med drugim tudi oblika diskontinuiranega narativnega prostora, prostor diskurzivne interakcije večjega števila ljudi.

Znotraj tega konceptualnega konteksta nas v ožjem smislu zanimajo mrežni, *on-line* forumi kot mesta odprte diskusije, dinamične izmenjave potencialno zanimivih mnenj, stališč, idej in praks ali, kot je v definiciji *on-line* forumom sorodnih *on-line mailing list* zapisal Bad Subject Production Team: »...prostor kjer lahko ljudje razpravljajo bolj neformalno, politična edukacija za vsakdanje življenje« (Thornton 2002). Prevprišujemo karakter mrežnih forumov kot prostora, v katerem udeleženci raznih diskusijskih skupin izmenjujejo sporočila odprte vsebine. Kapor je v svojem optimizmu mrežne forume razumel kot eno od najbolj učinkovitih sredstev za realizacijo svobode povezovanja in izražanja, ki ju zagotavlja prvi amandma ameriške ustave (Kapor 1991). Opazne paralelne karakteristike, na katerih je zasnovana komunikacija *on-line* forum, so reflektivni komentarji, analogije, simulacije, tako imenovani kognitivni procesi *brain storming* in podobno. Po Andersonovi definiciji omogočajo *on-line* forumi neodvisnost od časovnih ovir (udeleženci se lahko udeležijo, ko in če izberejo); čas za refleksijo (udeleženci odločajo, kdaj se udeležijo, če izberejo udeležbo); možnosti za raz-

3 Termin netaktivist označuje aktivnega političnega subjekta interneta, ki svoja politična prepričanja in ideološka stališča izraža predvsem z aktivno udeležbo na mreži.

iskovanje in povratne izjave; podporo za ceno učinkovitosti globalne komunikacije (Anderson 1996, 121-135).

Andersonova definicija *on-line* forumov je sicer relativno natančno in dobro opredeljena, vendar ji manjka pomembni aspekt anonimnosti vseh, ki se forumov dejansko udeležujejo. Na faktor anonimnosti, ki je v raznih teorijah o mediju interneta poudarjen, je treba še zlasti opozoriti. V primeru *on-line* forumov se zdi ta dimenzija izjemno pomembna, saj gre za jasno izraženo obliko objavljanja lastnih ideoloških stališč v prikriti identitetni formi.<sup>4</sup> Očitno je namreč, da ta faktor vpliva na konstrukcijo občutka svobode med udeleženci forumov in je gotovo eden od ključnih dejavnikov v ustvarjanju njihovega diskurza.

V nadaljevanju se bomo ob konkretnih primerih posvetili analizi druge, hrbtnje plati *on-line* forumov, tisti »temni senci« forumskega demokratičnega upa. V tej kontinuiteti nas namreč v ožjem in bolj poglobljenem smislu zanima tista dimenzija novih medijev, konkretno mrežnih forumov, ki so tudi mesta realizacije že obstoječih, tradicionalnih oblik socialne izključljivosti, nestrpnosti, diskriminacije /.../ Ali drugače, stare družbene bolezni, izražene povedane na nov način. Prav iz teh razlogov so potrebne analize, dekonstrukcija ali oblika demitologizacije domnevnih, a utopičnih potencialov interneta, oziroma *on-line* forumov.

## IZHODIŠČNA TOČKA: ON-LINE FORUM MLADINE

Namen pričujočega besedila je spremljati prostor (forum) medijskega diskurza, ki je sledil mirovni operaciji tako imenovanega *Živega ščita* (in znotraj njega slovenski skupini z imenom Balkan sobranje)<sup>5</sup> februarja in marca 2003 v Iraku in vojni oziroma ameriškem napadu na to državo marca in aprila istega leta. Okvir naše analize bodo teksti iz *Mladine* (večinoma tematski blok z nadnaslovom: vojna) in njihovi *on-line* forum komentarji, ki so se vsebinsko nanašali na omenjeno tematiko. S kvalitativno analizo bomo poskušali ugotoviti, kako se vzpostavlja negativen, nestrpen

different forms of exclusion and intolerance as manifested by the texts/commentaries are classified in terms of the various planes upon which they operate as personally or intimately orientated (i.e. towards the authors of the texts), in terms of ideological disagreement or in terms of an internally intolerant discourse that arises between the participants of the forum.

The conclusion offers a number of theses. The examples examined here highlight the frequent misuse of the positive potentials of *on-line* discussions. These potentials can be summarized as a wide range of different forms of alternative discourse as well as diverse possibilities for enlarging the discussions from numerous problem points and spheres of interests; the creation of new forms of virtual public space; the reorganization of space itself and with this the reorganization of time and classical understanding of borders. In contrast, however, the misuse of these potentials change such space into a test site for individual pleasure in the deployment of the discourses of intolerance, exclusion, insults, etc. In this, the various relationships and hierarchies, stereotypes and prejudices characteristic of the so-called real world are carried over into the virtual space of *on-line* forums. Apart from the manifest and obvious »creativity« of the diverse vulgarity of the commentaries cited in this article, the examples discussed can also be examined in the light of two further hypothesis. Thus, and firstly, polemics within a given forum often do not have any direct connection to the contents of the actual text under discussion. Because of this, the attacks on the author of the given text in question or other participants in the forum (usually these are already »old friends«), are not actually predicated upon arguments but rather on *ad hoc* »theories«, these are – in turn – most-

4 Simbolni pomen izbranih imenskih označevalcev med udeleženci foruma bi bil verjetno bolj zanimiv za nekatere druge prijeme, denimo teoretično psihoanalizo, ki jih pri analizi v tem tekstu največkrat puščamo ob strani. Le kot reprezentativni primer bomo omenili udeleženca z izbranim imenom »Bakunin« (njegove komentarje analiziramo v nadaljevanju), ki je bil reden gost forumov pričujoče teme. Njegovi (ali njeni?) komentarji so izražali še posebno poudarjeno tendenco k skrajno psevdolevim politično-ideološkim izhodiščem.

5 Živi ščit je bil zamišljen in zasnovan kot svetovna, globalna mirovniška iniciativa, v kateri so bili udeleženi ljudje iz več deset držav, ki so poskušali z neposrednimi mirovniškimi aktivnostmi v Iraku preprečiti ameriški napad na to državo.

ly based on stereotypes, vulgarities, insults, etc. Secondly, it is also obvious that the commentaries of other participants as well as the texts themselves are frequently misread. This then leads one to wonder whether such spaces are really spaces for the exchange of opinions or are they just opportunities for one's own anonymous enjoyment? The status of *online* forums within media law is still open; if, that is, they are going to be object of such law at all. In what way is it possible to regulate and secure them from those negative aspects as discussed in this paper without the forums themselves losing their basic reason for existence – namely, as open and dynamic sites of the exchange of opinion and discussion?

in izključujoč diskurz<sup>6</sup> do tistih, ki z lastnim aktivističnim prijemom, torej z neposredno akcijo, nasprotujejo najhujši obliki nestrpnosti in izključitve drugega – vojaškemu napadu, agresiji. Zanima nas fenomen določenega tipa obrata, torej nestrpnosti kot reakcije na poskus preseganja najbolj klasične oblike nestrpnosti. V ta namen bomo izdelali klasifikacijo branja izključljivosti in nestrpnosti, ki jih ti teksti/komentarji ponujajo, in sicer na različnih ravneh: na osebni ali intimni ravni (do avtorjev tekstov), na ravni ideološkega nestrinjanja in interni nestrpni diskurz, ki nastaja neposredno med udeleženci foruma.<sup>7</sup> Gre za medijsko najbolj aktualne svetovnopolične teme tega časa, zato je razumljivo, da so bili teksti deležni velike pozornosti.<sup>8</sup>

### PRVI TIP: NESTRPNOST IN ŽALITEV NA OSEBNI RAVNI

Ta oblika izključljivosti in nestrpnosti je še posebno poudarjena in očitna v celotnem raziskovalnem kontekstu pričujočega besedila. Takšni tezi v prid govori že prvo in uvodno besedilo med vsemi izbranimi nadaljnji teksti in njegovi forum komentarji. Gre za tekst »Pot v Bagdad«, z nadnaslovom *Bilten upora*, avtorja Andreja Moroviča, enega od udeležencev slovenskega dela Živega ščita.<sup>9</sup> Tekst je očitno izzval precejšnje zanimanje bralcev, če sodimo po številu komentarjev<sup>10</sup> na forumu in njihovem obsegu in dialoški dinamiki.

Avtor z imenom »Bratus« v komentarju na pričujoči tekst, naslovljen *Živi ščit*, poslanem (2003-02-19 //20:22//), piše takole:

- 
- 6 Pri tem ne bi hoteli zagovarjati kakršnih koli trdnih normativnih kanonov racionalističnega diskurza, denimo habermasovskega tipa, komunikacijskih modelov izjav, zasnovanih na nevprašljivih argumentih razsvetljenih meščanskih subjektov, temveč poskušamo, zaradi potrebnega minimuma za vzpostavljanje dialoga, oziroma poliloga, zgolj obrobno zavarovati prostor javnega diskurza pred izključujočim presežkom katerega koli predznaka. Uredništvo *Mladine* je to definiralo kot »/.../.Možnost komentiranja je namenjena spodbujanju javne debate in odzivom na članke. Uredništvo si pridržuje pravico neobjave komentarjev v primeru, da so žaljivi, spodbujajo kakršnokoli nestrpnost ali navajajo na kriminalna dejanja/.../.« Več o tem v Kuhar, 2003, 103-105.
  - 7 Seveda se v nekaterih komentarjih predloženi klasifikacijski tipi izključitve in nestrpnosti med seboj križajo in mešajo. Torej gre za okvirni konceptualno klasifikacijski model, ki ga predlagamo v tem besedilu.
  - 8 Komentarje, navedene v tem tekstu, objavljamo v originalu, to pomeni z vsemi napakami in brez slovničnih posegov.
  - 9 *Mladina* 7, 17. februar 2003. Tekst in komentarji so dosegljivi na: <<http://www.mladina.si/tehdnik/200307/clanek/konvoj/>>, (5. 5. 2003).
  - 10 Gre za 67 komentarjev, napisanih v razponu od 19. 02. 2003 do 27. 02. 2003, kar je vsekakor nad povprečjem obiskanosti foruma *Mladine*.

»Upam, da jih bo Sadam priklenil na 'kandelabre' v bližini ogroženih objektov približno tako, kot so Srbi UN-ovce v Bosni!...!.«

Še bolj neposreden je »Peter Klepec« (2003-02-20 //10:06//):

»Ta prasec od Morovica ima sreco, da islamisti ne jejo svinjine, tako da bo na zalost verjetno celo prisel nazaj. Zivi scit, pa ja del!«

Nestrpnega in izključujočega diskurza na osebni ravni je bila deležna tudi Marta Gregorčič, prav tako udeleženka slovenskega dela *Živega štita* in avtorica teksta »Prvi teden direktnih akcij«. <sup>11</sup> Komentarij ob njenem besedilu so bolj merili na njeno spolno identiteto, na osnovi katere je zasnovan izključujoč, seksističen diskurz, kot v primeru implicitne forme, ki jo uporabi »teJA«, (2003-02-27 //11:22//):

»Drag Marta lepo je z našim davkoplčevalskim denarje potovati v Irak in se tam preseravati. Upam, da ti je pri Sadamu lepo, saj ima rad ženske!...!.«

Eksplisitno obliko izključujočega diskurza pa na primer uporabi »Neznanec« <sup>12</sup> (2003-03-02 //09:47//), ko v odgovoru Bakunina sprašuje,

»...ti, ki očitno dobro poznaš Maro, povej nam nekaj. A rada da?«

V prvem komentarju (teJA) je poleg seksističnega namiga (»saj ima rad ženske«), tudi argumentacija ekonomskega karakterja (»davkoplčevalski denar«), kar je sicer pogost argument za utemeljevanje nestrpnosti v velikem številu komentarjev.

Seksistične obravnave je bil deležen tudi Marcel Štefančič, jr. v komentarju članka »Koalicija dobre volje«. <sup>13</sup> »Neznanec« v komentarju naslovljenem *Freud* (2003-03-27 //19:38//), piše tole:

»kot da bi mi bral misli...res...stefancic je ze tako obseden z bus-hem da je nevarnoo.po freudu ga ze tako obozuje da ga bushi prav rajca,...ne bi se cudil ce skrito onanina na njegove slike...busheva

11 *Mladina* 8, 24. februar 2003. Tekst je dostopen na: <<http://www.mladina.si/tednik/200308/clanek/ziviscit/>> (27. 5. 2003).

12 Tu je treba poudariti, da »neznanec« ni nujno ena in ista oseba temveč, da računalnik na ta način avtomatično generira ime, če se udeleženec foruma ne prijavi pod svojim *nickom*.

13 *Mladina* 12, 24. marca 2003.

dejanja marcelicu dajejo občutek udobja, občutek orgazma, da po tem vsuje svoje besede po njem...komaj caka busheve govore, poteze/.../ brez njewga se pocuti prazno..nestrpno..polno...ko pa busha 'sesuva' po dozivlja orgazme,olajsanje..skratka marcelcic brez busha ne more obstajati,zivita v simbiozi.«

Samo minuto pozneje nam priloži »dopolnilo« za svojo »teorijo«:

»Polno« sem mislil kot polna jajca ko se par dni ne »sprostis«..

Isti avtor je bil tarča sekstičnega vulgarizma s primesmi ironizacije ideološkega stališča, zasnovanega na elementih teorije zarote, ki jih »Neznanec« »prepozna« in poda (2003-04-03 //23:40//) na forumu teksta »Arabski anti-Bush«<sup>14</sup>:

»pred leti sem si dal eno mal bolj močno elastiko na kurac. ne j bi blo kao bolj senzibilno in tko. ma, to je vse zarota desničarske ameriške-antižidovske mafije. od tiste elastike me je pol še cel teden bolel kurac. verjemte marcelu, ker ve kaj govori. midva z marcelom veva. elastike fantastike... a ne, marcel?«

Na forumu istega teksta lahko preberemo tudi naslednje »Neznančvo« (2003-04-07 //01:16//), rasno-šovinistično mnenje:

»marcel je car!! mene tko rajcajo tili marcelovi članki! še mal, pa nas bo prepriču, da je treba pobit vse žide... če marcel ne bi bil star hipi, bi bil skin!«

Žalitive na osebni ravni z jasno prepoznavnim pridihom nestrpnosti do »južnjakov« je bil deležen novinar Jure Aleksič, avtor teksta »Proti sluzastim nevretenčarjem!«<sup>15</sup> in sicer v komentarju »Đenerala Akse« (občasnega obiskovalca tovrstnih forumov) z naslovom *Aleksič*: »Kad si ti Jure promjenio ć sa ć? Jel ti sad bolje?«

Našteti komentarji so klasični paradigmatki primeri nestrpnega diskurza, usmerjenega proti avtorjem izbranih tekstov, ter najpogosteje izražajo žaljivo, izključujoče stališče z vulgarnim, seksističnim in zaničujočim besednjakom, ne da bi pri tem ponudili kakršno koli smiselno argumentacijo za svoje »teze«. Njihov razpon je relativno širok in se giblje od najpogostejših vulgariz-

14 *Mladina* 13, 1. april 2003. Dostopen na: <<http://www.mladina.si/tehdnik/200313/clanek/bushsadam/>> (27. 5. 2003).

15 *Mladina* 14, 7. april 2003. <<http://www.mladina.si/tehdnik/200314/clanek/studprotest/>> (27. 5. 2003).



mov do napadov na ravni ideološkega nestrinjanja in izključitev z nacionalistično-šovinističnim karakterjem. Terminološko orodje, ki se pri tem uporablja, ponuja kar precejšnji izbor: prasec, prese-ravati, »a rada da?«, polna jajca, kurac, rajcati,... Skupno večini teh komentarjev, ki se sicer nanašajo na relativno heterogeno skupino omenjenih tekstov, je dejstvo, da se praviloma nanašajo na zuna-njega označevalca – subjekta, avtorjevo ime ter bolj poredko na označeno – tekst in njegovo vsebino. Tako postane prostor *on-line* foruma nekakšen poligon za izživljanje, za neštete primere žalitev na intimni, osebni ravni, nikakor pa ne kraj kvalitetne, na argumentih utemeljene razprave o kakšni temi.

### DRUGI TIP: NESTRPNOST IN IZKLJUČLJIVOST NA IDEOLOŠKI RAVNI

V drugi skupini bomo opozorili na primere izključujočega di-skurza forumov omenjenega sklopa tekstov, ki temeljijo predvsem na ideološkem nestrinjanju. Pri tem nas najbolj zanimajo komentarji, ki domnevne razlike s politično-ideološkim stališčem, predstavlje-nim v tekstih, in neposrednega aktivističnega angažmaja njihovih avtorjev ne izkoriščajo kot osnovo za dialog/polilog, temveč kot priložnost za napad, torej za konfliktno razmerje.

Tako »Bakunin« v komentarju *Pozerji malomeščanske »civilne družbe«* (2003-02-21 //13:28//) na forumu teksta »Pot v Bagdad« izkoristi prostor za napad na celotno domače (slovensko) civilno-družbeno aktivistično gibanje:

»Tuji demonstranti so pravi borci za mir dočim lokalni slovenski zdraharji sodijo med prisklednike t.i. »civilne družbe«, ki se fi-nancira iz proračuna in mitingira, demonstrira, opozarja... Kvazi levičarji, zajedalci raznih skladov in miloščine divjih privatizer-jev si zdravijo moralnega mačka z mitingiranjem in zdrahar-stvom po Ljubljani... Pozerska in lažna civilna družba... Dovolj mi je kvazi civilne družbe katera samo klobasa in goflja in se npihu-je in šopiri kjer se liderji grebejo za lastne egoistične interese in položaje! Takšni PRIDANIČI... Vaš cilj ni SPREMEMBA KRIVIČNEGA DRUŽBENEGA SISTEMA temveč skrb za lastne riti! Fuj!«

Isti komentar ponovi »Bakunin« na forumu teksta »Prvi teden direktnih akcij« (2003-02-28 //13:23//).

Na »Bakunina« se navezuje »Vesna« v komentarju *pridružijem se Bakuninu* (2003-03-15 //10:23//) na forumu teksta »Napačna država«<sup>16</sup> avtorja Andreja Moroviča:

»Slovenski Živoščitni mitingaši so profesionalni karieristi in profiterji, ki so v želji za samopromocijo z velikim pompom odhтели v Irak. Hinavci! Pričakujem, da boste ob vrnitvi iz Iraka organizirali vseslovenski proletarski punt kjer bodo donele parole: TOVARNE DELAVCEM, UKINIMO KAPITALIZEM, DIVJI PRIVATIZERJI VRNITE NAROPAN DENAR... Tega ne bomo slišali NIKOLI! Dobro veste katera parole lahko kričite da vam divja buržuazija ne ukine financiranja iz državnih skladov in proračuna MOL. »Civilna družba« se prodaja neo-kapitalistom za drobiž!«

Očitno je, da citirani komentarji merijo na domnevno hinavščino omenjenih aktivistov in novinarjev; očitajo jim nezadostno ali celo lažno in dvolično zastopanje levih, torej revolucionarno-progresivnih ideoloških stališč. Izključujoč diskurz v teh primerih ne prihaja iz nasprotnega političnega pola, temveč iz istega – levega, očita jim neiskren politični angažma.

»Tekstilna delovka« v komentarju *Pomoč* (2003-03-01 //08:10//) na forumu teksta »Prvi teden direktnih akcij« poudari med drugim tole:

»Dragi mirovniki! Prosim vas – naše mirovnike, da čim prej pridejo iz Iraka, ker imajo tudi doma dovolj dela. Nujno potrebujemo nekoga, ki bi nas vodil na kakšnih demonstracijah, v boju za naše osnovne pravice, izkoriščanju in poniževanju, ... Naši mediji bodo več prostora namenili vsakemu pedru, ki bi rad otroka in ga ne more posvojiti, ali o vsaki zafrustrirani feministki, ki bi otroka, pa se ji moški gabijo itd. ... Dragi mirovniki – poklicni protestniki! ...«

Že sam psevdonim, ki si ga je udeleženka/udeleženec izbral/a, meri na ozadje sicer resne socialno–delavske problematike v Sloveniji zadnjih nekaj let: presežek delovne sile, odpuščanje delavk in delavcev iz tovarn »socialističnega tipa« (še posebno v tekstilni in obutveni industriji), nedeljsko delo trgovskih delavcev, ... kot posledica ekonomskih težav v tako imenovanem tranzicijskem času. Vendar pa je izbrani označevalec – »Tekstilna delavka« in vrsta naštetih atributivnosti socialno-delavskega tipa (»...Nujno potre-

16 *Mladina* 10, 10. marc 2003. <<http://www.mladina.si/tehdnik/200310/clanek/c/>> (27. 5. 2003).

bujemo nekoga, ki bi nas vodil na kakšnih demonstracijah, v boju za naše osnovne pravice, izkoriščanju in poniževanju, ...«) v tem primeru šele izhodiščni poligon/ščit za razne izključujoče napade, ki se kar vrstijo. Navedeni komentar tudi zelo dobro ponazarja, kako lahko cinično zafrkljiv odnos do aktivistov nenadoma zaide v popolnoma drugo smer ter konča v klasičnem in stereotipnem nestrpnem napadu na socialne skupine, ki so za temo pričujočega komentarja popolnoma irelevantne: homoseksualcev (»... vsakem pedru, ki bi rad otroka...«) in ženskih aktivistk feministk (»... zafrustrirani feministki, ki bi otroka, pa se ji moški gabijo...«).

Nekateri komentari zagovarjajo proameriško politično stališče do vojne v Iraku kot pravilen ideološki koncept *par excellence*, s katerim se poskuša za vsako ceno nasprotovati drugačnemu mnenju. Tovrstnega diskurza na forumu teksta »Koalicija dobre volje« kar mrgoli.

V dolgem komentarju *Ščiti itd.* (2003-03-28 //20:57//) piše »Neznanec« med drugim tole:

»... Enostavno je ves žolč zlivat na eno velesilo, ki je edina, ki lahko vrže Sadama – lastno ljudstvo ga ne more (pa še ZDA so podcenile tega prasca, ki ni pred iztekom ultimata imel »nič orožja« in »slabo vojsko«, zdaj je pa kar naenkrat tak odpor. Odkod???). Nafta gor ali dol, to se mi sploh ne zdi pomembno. Pa najjo imajo ZDA, če hočejo! ... In kvazidemonstranti. Mir DA, seveda, nedvomno, vendar pa si je tudi mir treba priboriti ...«

»Knut tanko« podpisuje komentar *Dinozavri so že izumrli* (2003-03-29 //11:08//):

»Saj smo imeli dol živi ščit, ki naj bi branil uboge Iračane, zakaj pa jih ni bilo zdaj na tržnici, strahopetnih pezdeto s faliranimi pisatelji na čelu? ... Držim pesti za Zda in zaveznike, ...«

Na tem forumu je v smislu izključujočega in nestrpnega diskurza najbolj direktna »Evglena« (2003-03-30 //17:35//):

»vsi boste govna jedli seratorji in podpiralci diktatorskih režimov! kje bi bil svet brez Amerike? namesto marcela jr, bi nam glavo filal adolf, jr. ne ga srat fantje, nismo vsi tupi in tud kej družga preberemo zdej ko je net, kot sam evropsko socialistično anti-ameriško govnersko propagando, ki s subvencijami (studio city) podpira luzerje.«

Določeni tip komentarjev povezuje v sebi ideološka stališča z religioznim šovinizmom in skrajno nestrpnostjo. Takšen je komentar »Maks LUBURICA«<sup>17</sup> na forumu »Arabskega anti-Busha«:

»Huseinu in vsem mohamedanskim ritofukcem bomo zribali finke do konca!!«

Na koncu tega dela se še enkrat ozrimo na terminološko paleto, ki še najbolj opozarja na izključujoči tip diskurza, ponazorjenega v naštetih komentarjih: zdraharji, seratorji, mohamedanski ritofukci, prasec, pedri, strahotepni pezdeti, falirani pisatelji, zajedalci, hinavci, pridaniči, zafrustrirane feministke, luzerji,....

### **TRETJI TIP: MEDSEBOJNA NESTRPNOST MED UDELEŽENCI FORUMOV (NESTRPEN INTERNI DISKURZ)**

Nestrpna in zaničujoča retorika znotraj tega okvira morda še najbolje simbolizira to problematiko. Ta koncept je istočasno klasični primer osnovnega namena forumov kot prostora za transparentno dialoško dinamiko nekaterih. Na primerih izključujočega diskurza v direktni komunikaciji med samimi udeleženci forumov bomo opozorili na nestrpnost in žaljiv besednjak.

Na takšno »polemiko« naletimo že na forumu prvega teksta iz našega obravnavanega cikla, »Pot v Bagdad«. Komentar *pod nivojem* (2003-02-24 //09:58//) podpisuje »Che«:

»Uh, tri četrt vpisov pod tem člankom je res totalno pod nivojem. Na žalost so tako tipično slovenski – ni važno kaj in zakaj se dogaja, glavno da se lahko šimfa in kritizira ...«

Odgovarja mu »bravo BAKUNIN!« (2003-02-24 //14:30//):

»Che ti si navaden malomeščanski mediokritet! ...«

Nanju se navezuje »Neznanec« (2003-02-24 //17:48//), ki se »sprašuje«:

17 Maks Luburič je bil ustaški častnik v Neodvisni Državi Hrvaški (NDH), fašistični kvazidržavi nastali s podporo nacistične Nemčije in fašistične Italije v času 2. svetovne vojne.

18 Sicer pa ta transparentnost v največjem številu primerov (komentarjev) ne dosega nivoja argumentirane polemike in je kot takšna na ravni utopičnega upa v potencialne elektronsko računalniške participativne demokracije, omenjene na začetku tega spisa.

»Pa kakšne debilizme tuki pišete pi...! ...«

Naslednji dan nadaljuje »razpravo« »Bimbo« s komentarjem  
(ne)znancu (2003-02-25 //14:23//):

»DELAVCI smo TEMELJ te družbe! »Neznančeva« nestrpnost je tipičen primer s kakšnimi »argumenti« kulturni anti-globalistični mirotvorci komunicirajo z »DRUGAČNIMI!«

Dan pozneje prida odgovor/komentar *bimbo & co.* (2003-02-26 //02:16//) »Neznanca«:

»Ob 14.23 maš čas srat kle po forumu in misliš da ti bom verjel, da si delavec. Dej pejt rajš nazaj spat d....!«

Takoj zatem vse skupaj povzame še en »Neznanec«, *Pi...!* (2003-02-26 //2:30//):

»Pogovarjam se na vašem nivoju, ker če itak nč ne štekate. K...., Bakunin se kle šopir po forumu pi...! Kaj pa ti delaš Bakunin, a podtikaš bombe v buržoazne četrti al kaj, k....! Pi... vam meterna, j.... p....., skrivate se za eno fasado kao delavstva! Pa pejte štrajkat če ste delavci! Ko vas j...!«

Malo pozneje se v »pogovor« vključi že prej omenjena »Vesna«, ki se obrača na *Neznanca* (2003-02-26 //15:07//):

»Kaj se pa repenčiš KALIMERO? Pred 15 minutami si se zvalil iz jajca še ves zelen in smrkav pa boš nam tukaj pamet solil! S tem tvojim vulgarnim besednjakom komuniciraj v kakšni beznici faliranih zadrogiranih 'intelektualcev'! ...«

Odgovarja ji »Neznanec« s komentarjem *Vesna????* (2003-02-26 //22:22//):

»P..... p.... z.....!!! Kaj se pa ti repenčiš k....?! Še ena predstavni- ca delavskega razreda, ki ob 15.07 visi na internetu al kaj. A nisi za tekočim trakom? Bakunin kle v anonimnosti onanira o enem upor in ti temu d.... rečeš analiza?! Ko se js u..... pride ven več analize! ... Ti nimaš pojma niti o k..... delavcih niti o pof..... intelektualcih, normalno zate bi moral bit vsi take k..... opice kot tvoj j.... Bushman. Take kot si ti in bimbo bi moral k.....! ...«

Še kot sklepní primer »Neznančevó« kratko *neznancu* (2003-02-27 //11:41//):

»ti si en navaden pofukan drek«.

## SKLEP

In tako naprej in tako naprej. Poleg omenjene in očitne »kreativnosti« v paleti najrazličnejših vulgarnosti ponujajo citirani komentari še dve tezi. Forumska polemika pogosto nima direktne povezave z vsebino teksta, katerega dodatek je, tako da napadi, ki so večinoma usmerjeni proti avtorjem tekstov ali proti drugim udeležencem foruma (ponavadi so to »stari znanci«), sploh niso utemeljeni na argumentih temveč na »teorijah« *ad hoc*, povečini zasnovanih na stereotipih in predsodkih, na vulgarnostih, žaljivkah in temu podobno. Očitno pa je tudi, da so tako komentari drugih kot tudi sami teksti večinoma slabo prebrani, kar ponuja osnovo za premislek o tem, ali so tovrstni prostori res kraji za izmenjavo stališč in mnenj, ali pa so zgolj priložnost za lastno anonimno izživljanje?

Še vedno je odprto vprašanje statusa *on-line* forumov v zakonu o medijih, če bodo vanj sploh uvrščeni. Kako jih je mogoče regulirati in zavarovati pred negativnimi presežki, na katere smo v tem tekstu poskušali opozoriti, ne da bi se pri tem hkrati izgubil temeljni namen njihovega obstoja – odprta, dinamična izmenjava stališč, mnenj in podobno? Omenili smo že regulacijski mehanizem *Mladine* za varstvo forumov pred komentari z žaljivo vsebino (opomba št. 6), vendar smo vseeno lahko pričeli obilici tekstov s takšnimi elementi.<sup>19</sup> Po drugi strani pa recimo Wiener trdi, da moderatorstvo oziroma regulacijski mehanizem varstva mrežnih forumov ni nujno tudi cenzura, in da takšni forumi delujejo na principih, ki so podobni rubriki »pisma bralcev« v časnikih, kjer se progresivna in izvirna pisma objavljajo, regresivna in negativno usmerjena pa zavračajo (Wiener, 1994). Opazno je tudi (našteti primeri na forumu *Mladine* pričajo tej tezi v prid), da skozi *on-line* forume javno izražena mne-



## BIBLIOGRAFIJA

- Allbritton, Marcel M. (1996): *Collaborative Communication among Researchers Using Computer-Mediated Communication: A Study of ProjectH*. <<http://www.arch.usyd.edu.au/~fay/netplay/marcel/index.html>>.
- Anderson, Terry (1996): »The virtual conference: Extending professional education in cyberspace«, *International Journal of Educational Telecommunications*, 2(2/3), str. 121-135.
- Anderson, Terry in Kanuka, Heather (December 1997): »On-Line Forums: New Platforms for Professional Development and Group Collaboration«, *JCMC* 3 (3), <<http://www.ascusc.org/jcmc/vol3/issue3/anderson.html>>.
- Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, št. 211, let. XXX, 2003, Ljubljana.
- Hague, Barry N. in Loader, Brian D. (1999): *Digital Democracy and Decision Making in the Information Age*, Routledge, London.
- Jones, Steven G. (1995): *Cybersociety: Computer-Mediated Communication and Community*, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Kapor, Mitchell (1991): »Civil Liberties in Cyberspace«, *Scientific American*, str. 158-164.

19 Treba bi bilo še opozoriti na tekst Uredništva *Mladina On-Line* iz 22. avgusta 2003 z nadnaslovom *Nova pravila komentiranja* in naslovom »Kvalitetnejša debata, razširjanje polemik in zakon o medijih«, v katerem med drugim piše tole: ».....Kot ste verjetno že opazili se vaši odzivi na spletni pojavijo takoj potem, ko smo ugotovili, da ne kršijo pravil komentiranja, ki so objavljeni na dnu vsake spletne strani na Mladina.si, ... Na podlagi 63. člena Ustave Republike Slovenije ter 8. člena Zakona o medijih ter določb Kazenskega zakonika Republike Slovenije je namreč prepovedano z razširjanjem programskih vsebin spodbujati k narodni, rasni, verski, spolni ali drugi neenakopravnosti, k nasilju in vojni, ter izzivati narodno, rasno, versko, spolno ali drugo sovraštvo in nestrpnost.«

nja prav nasprotno od utopičnih upov nekaterih, med njimi tudi omenjenih teoretikov novih medijev, do zdaj bolj redko realizirajo moč, ki bi bila podobna vplivu nekdanjih subjektov antične agore, saj je očitno, da je za kaj takega treba še kaj več od sodobno razvite medijske tehnologije.

Sicer pa ideja o digitalni, kibernetski demokraciji, katere pomemben del so tudi *on-line* forumi, odpira perspektivo vpogleda v njihovo večplastnost. Jasno je, da ima ta tehnološki, računalniško-digitalni razvoj svoj potencial v smislu ustvarjanja nove oblike virtualnega javnega prostora. Prav reorganizacija prostora, s tem pa tudi časa in dosedanjega klasičnega pojmovanja mej, predstavlja eno od pomembnejših elementov pri vzpostavljanju virtualne skupnosti na mrežnem forumu. Med drugim gre tudi za realizacijo vrste računalniško-digitalnih tehnoloških eksperimentov v kombinaciji s paleto raznih oblik alternativnega diskurza in možnosti za širitev debat z najrazličnejših problemskih in interesnih področij. Po drugi strani pa v tem tekstu obdelani primeri tudi opozarjajo na pogosto zlorabo omenjenih potencialov, preobrat pozitivnih potencialov *on-line* v prostor, poligon za izživljanja z diskurzom nestrpnosti, izključevanja, žaljivkami in temu podobnim, pri čemer se v virtualni prostor *on-line* forumov prenašajo razmerja in hierarhije, stereotipi in predsodki, karakteristični za tako imenovan resnični, stvarni svet.

Ta »igrivost« *on-line* forumov, njihova kompleksnost iz filozofske perspektive zelo spominja na simboliko strukture Moebiusovega traku. Subjekt, ki je v primeru *on-line* njegov progresiven potencial, in objekt, prostor *on-line* foruma, ki je tarča subjektovega interesa in delovanja, sta na isti, spiralno zaviti matriki pojavnosti, vendar pa sta hkrati vedno tudi na njenih nasprotnih straneh. Nenehno besedno premikanje, dinamična dialoška / poliloška izmenjava stališč in mnenj, pri tem lažni občutek varnosti in moči zaradi domnevne uporabniške anonimnosti in spiralna gibljivost v virtualni *brezprostornosti on-line*, vse to pogosto onemogoča srečanje dveh omenjenih polov. Kdo bo posredoval v tem zaželenem simboličnem srečanju, (medijski) zakon kot prisila ali nekakšen širši proces individualne in kolektivne edukacije v uporabi mrežnih forumov?

Kuhar, Roman (2003): »Fuj, prašiči nemarni buzerantskil«, *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti, poročilo št. 02*, Mirovni inštitut, Ljubljana, str. 76–107.

Minsky, Marvin (May 15, 1996): »Why Computer Science Is the Most Important Thing that has Happened to the Humanities in 5,000 Years«, *Nara, Japan*.

Moravec, Hans (1988): *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge: Harvard University Press.

Rheingold, Howard (1991): *Virtual Reality*, New York: Summit Books.

Rheingold, Howard (1993): *Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Reading MA: Addison – Wesley.

Thornton, Alinta (2002): *Does internet create democracy?*, <<http://www.zip.com.au/~athornto//intro>>.

Turkle, Sherry (1995): *Life on the Screen, Identity in the Age of the Internet*, Simon & Shuster, New York.

Wiener, Jon (1994): »Static in Cyberspace: Free Speech on the Internet«, *The Nation Magazine*, 825–828.

# Kanonizacija

O ustvarjanju javnega mnenja in



**MOJCA PAJNIK**

Avtorica prispevka je magistrica komunikologije in mlada raziskovalka na Mirovnem inštitutu in programska direktorica Centra za sodelovanje Vzhod Vzhod.

The author holds an MA in communication science and is a junior research fellow at the Peace Institute in Ljubljana, and a Program Director of the East East Cooperation Center.

E: MOJCA.PAJNIK@MIROVNI-INSTITUT.SI

Z večanjem števila javnomnenjskih glasovanj se je povečalo medijsko zanimanje za objavljane izsledkov glasovanj. Javno mnenje se v medijih pogosto interpretira kot seštevek mnenj večine, kot objektivni izraz javnosti, pri tem pa tako javnost kot javno mnenje veljata za fiksni in ulovljivi kategoriji. Takšno pojavljanje reducira percepcijo javnega mnenja na statistično dokazljivo večinsko mnenje in zanemarja drugače oblikovanja mnenja. Sklicevanje na *pridobljeno* javno mnenje je v sodobnih neoliberalnih demokracijah pogosto uporabljena strategija za dokazovanje demokratičnosti odločanja: če javno mnenje podpre kakšno politično strategijo, potem je prikazana kot demokratična, kot tista, ki ima podporo javnosti. Takšna praksa (oziroma pogoste zlorabe izsledkov raziskav) zanemarja, da se izsledki tako javnomnenjskega glasovanja kot mnenjskega raziskovanja,<sup>1</sup> objavljeni na prvih straneh časopisov ali v osrednjih televizijskih poročilih, uporabljajo kot sredstvo za legitimacijo političnih ali ekonomskih interesov.

Posploševanje, ki je v medijskem predstavljanju javnega mnenja pogosto, promovira razumevanje javnosti kot dane, vnaprej definirane kategorije, za katero je značilno vedenje po določenih predvidljivih vzorcih. Javnomenjsko glasovanje jemlje javnost in mnenje za trdni kategoriji. *Ustvarjena* ali *izdelana* javnost, na katero se nanaša, je javnost, ki ne nastaja v interakciji, sicer pa je ravno interaktivnost pomembna specifika tako javnosti kakor mnenja. S popularizacijo javnomnenjskega glasovanja se je začel krčiti prostor za prepoznavanje in uveljavljanje alternativnih oblik pojavljanja javnosti in mnenja. Prevladalo je prepričanje o trdnosti, stabilnosti javnosti in mnenja, to pa sugerira pojmovanje javnosti kot ulovljive kategorije – javnost naj bi se odzivala na postavljena vprašanja (ta najpogosteje predpostavijo tudi odgovore javnosti). Takšno prepričanje ima številne posledice in med njimi je treba posebej omeniti

1 Razlike med mnenjskim raziskovanjem in javnomnenjskim glasovanjem so predstavljene v drugem poglavju. V besedilu upoštevam razlike med njima, v primerih pa, ko želim poudariti, da se to, kar pišem, nanaša tako na mnenjsko raziskovanje kot javnomnenjsko glasovanje, uporabljam termin empirično raziskovanje.



# javnega mnenja

## marginalizaciji drugačnih mnenj

marginalizacijo drugačnega mnenja. O tem bo med drugim govor v tem besedilu.

Bourdieu je v uvodu znanega članka *L'opinion publique n'existe pas* (javno mnenje ne obstaja) iz leta 1972 zapisal, da mu ne gre za apriorno spodbijanje ali celo zanikanje javnomnenjskega glasovanja. Ko je zagovarjal radikalno tezo iz naslova besedila, je poudaril razliko med mnenji, ki so *izdelana*, in mnenji, ki nastajajo v interakciji. Provokativni naslov meri na izdelana mnenja. Tudi to besedilo ne promovira apriorne diskvalifikacije javnomnenjskega glasovanja, tudi ne mnenjskega raziskovanja, ampak poskuša premisliti nekatera izhodišča v glasovanju / raziskovanju, ugotoviti, kaj prinašajo, in kaj, koga, kako in zakaj izključujejo.

V skladu z idejo te številke *Poročila o spremljanju nestrpnosti* predstavljam nekatere konceptualne, teoretske poudarke, ki zadevajo empirično mnenjsko raziskovanje in vse bolj popularna javnomnenjska glasovanja. Začenjam s krajšimi pregledom razvoja empiričnega raziskovanja, ki je povezano z vzponom statistike v poznem 18. in v 19. stoletju, v obdobju, ko so jo uporabljali predvsem za maksimiranje državne / družbene koristnosti, kar je med drugim sprožilo razvoj ideologije o normalnosti. V drugem poglavju nakazujem pomenske razlike med mnenjskim raziskovanjem in javnomnenjskim glasovanjem. Razmišljanje v tem poglavju gre v smeri, da se izgubljajo razlike v razmerah tržnega kapitalizma in zlasti v medijskih reprezentacijah, ko so izsledki raziskav predstavljeni občinstvu. Tretje poglavje se dotika pojmov javnost, mnenje in javno mnenje in je namenjeno kritičnemu premisleku empiričnega raziskovanja, ki fiksira pojmovanje javnosti in mnenja, sicer spremenljivih in fluidnih fenomenov. V četrtem poglavju z navajanjem izbranih primerov dokazujem, da se izsledki empiričnega raziskovanja v praksi uporabljajo selektivno za legitimiranje političnih interesov. Zadnje poglavje ponuja študijo primera. Z analizo glasovanj Eurobarometra, ki naj bi meril »evropsko javno mnenje« – kar počne s seštevanjem nacionalnih mnenj – pokažem, kako konceptualna vprašanja, obravnavana v tem besedilu, v praksi odsevajo kot *izključevanje* posameznikov, skupin posameznikov ali drugačnih mnenj.

## The Canonization of Public Opinion:

On the Making of Public Opinion and the Marginalization of Different Opinions

### Summary

The media frequently interpret public opinion as the sum of the opinions of the majority and as the objective expression of the public. In both of these understandings, the public and public opinion appear as fixed and determinable categories. This, however, reduces the perception of public opinion to a statistically verifiable majority opinion and overlooks opinions formed in other ways.

In contemporary neoliberal democracies, reference to the authority of public opinion as something which one has *gained* for oneself is a frequently used strategy for proving the democratic nature of decision making: if the public opinion supports a given political strategy then this is shown to be democratic; as one which has the support of the public. Such practices (or rather the frequent misuse of opinion poll findings) overlooks the fact the both the findings themselves as well as the public opinion surveys that are printed on the first pages of various newspapers or broadcast during prime time TV news slots, are means through which to legitimise certain political and economic interests.

This article discusses some conceptual and theoretical points that concern the empirical research of public opinion surveys as well as increasingly popular public opinion polls. In contrast to the former, the latter is – as directed towards developing opinion research as a method – theoretically or *usually different* inasmuch as it is market orientated and frequently conceived on ideological

bases and subservient to the interests of political and economic elites. Despite the fact that public opinion surveys cannot be unproblematically reduced to market and administrative orientated research, the contemporary boundary between the two is increasingly difficult to determine. This is why presentations of opinion surveys beg the question as to how actually independent, expert and objective they really are and – last but not least – what these terms or ideals mean in practical terms?

The development of empirical research and later public opinion polling has further alienated our understanding of the public as a form interactive public debate in which opinions are formed. Empirical research has thus given up on attempts to empirically approach a *fluid* and complex *public* and has decided upon an operative conception of the public as an aggregate of individuals. Despite early critiques that stressed that public opinion is not static but something *in flux*, as *new* elements are constantly being introduced into the debate, the case today is that the sum of opinions is that which is interpreted as public opinion and the people who express them understood as forming the public.

The public is equated with the sum of the individual members of society, these frequently equated with voters, while public opinion is the sum of individual opinions that has, precisely as the product of public opinion polls, come to be represented as nothing more than the aggregate of answers to a standardized question within a predetermined interpretative context.

The popularisation of public opinion polls and the belief that opinions are something immutable, has had the consequence of narrowing the space for the recognition and inclusion of alternative forms of expression, especially those that also other-

## 1. VZPON »STATISTIČNIH MEHANIČKOV« IN NORMALIZACIJA DRUŽBE

Verjetnost so začeli izračunavati v 17. stoletju, v času Hobbesove politične aritmetike. Intenziviralo se je v 19. stoletju, ko je družba postajala statistična in ko je postalo popularno »seštevanje ljudi in njihovih navad«, ter se kot »zgodba o uspehu« nadaljevalo v prvi polovici 20. stoletja. »Imperializem verjetnosti«, tudi »imperializem statističnih zakonov« se je začel širiti, ko se je o *svetu* začelo misliti v številkah in ko je merjenje postalo popularno eksperimentalno početje. Ko Hacking omenja neskončne razprave o verjetnosti in obsesijo z razmišljanjem o *nevarnih* možnostih, uporablja v svojem delu o pojavnostih statistike v 18. in 19. stoletju metaforo »ukrotitev možnosti« (Hacking 1990, 1, 4–6, 54). Statistične meritve so se uveljavljale kot ukročene, tudi uzakonjene možnosti, ki jih je treba upoštevati.

Statistika je začela nastajati vzporedno z vzponom »filozofske doktrine o nujnosti«, idejo o determiniranosti, natančni določitvi »stanja stvari«. Hacking omenja dela »statističnih mehaničkov«, Maxwella, Boltzmann, Gibbisa, Laplaceovo besedilo *Essai Philosophique sur les Probabilités*, v katerem avtor s pozicije mehaničnega ali fizikalnega filozofa govori o *gotovi* prihodnosti (11, 12). Tudi Habermas je Hobbesa označil za »izumitelja fizike socializacije« (Habermas 1963/1980, 79). T. i. družboslovni mehaniki so v statistične izračune verjeli v slogu Machiavellijevega vladarja; razumeli so jih kot orodje za maksimalizacijo državnih interesov.

Statistiko 19. stoletja povezujemo s pozitivizmom, s Condorcetovo moralno statistično/verjetnostno znanostjo, z njegovo teorijo o človeškem napredku, ki jo je prevzel Comte, in s poznejšo Parsonsovo idejo o stabilnem statičnem ratiu. Hacking je tak razvoj statistike poimenoval »vzpon geometričnega mišljenja«, ki fiksira parametre, določa meje, producira ovire in vzpostavlja *nujne* odnose do naravnih zakonov (56).

Goethe je govoril o »statistiki naklonjenih časih«, kar je konec 18. stoletja pomenilo uporabo statistike za krepitev države. V skladu z načeli utilitarizma so statistiko uporabljali za približevanje sreči in izboljšanje razmer v državi/družbi. Liberalci, statistiki 19. stoletja, so statistične izračune povezali z idejo o družbeni reformi, z idealom družbene blaginje. V takšnih okoliščinah je statistika postala uveljavljen mehanizem za doseganje t. i. družbene koristnosti. Postala je orodje trendovskega instrumentalnega mišljenja, kakršno je pozneje promoviral Weber.

Herbst kritično povezuje vzpon uporabe statističnih izračunov z željo po rutinizaciji v industrijskih družbah in z vpeljevanjem

standardiziranih procedur, usmerjenih h kalkulabilnemu doseganju ciljev (1993, 12). Številke, statistični podatki so postali v 19. stoletju nepogrešljivi instrument, brez katerega si napredka družbenega ni bilo več mogoče predstavljati. Konec 18. stoletja in v 19. stoletju so statistične urade odpirali zato, da je državna administracija definirala sebe in svojo moč. Ti uradi so uporabljali vprašalnike v standardizirani obliki in iz njih se je razvilo sistematično zbiranje podatkov o prebivalcih. Po vzoru pruskega statističnega biroja, ki je postal splošni vladni urad za številke, so odpirali podobne biroje v Londonu, Berlinu, Frankfurtu in Hamburgu.

»Za takšne institucije so bili potrebni posebno znanje, nova večšina, zmožnost zbiranja, organiziranja in uporabe številčnih informacij o katerikoli zadevi. In ta večšina se je pozneje predstavljala kot *nevtralna /.../, neodvisna /.../ in objektivna*« (Hacking 1990, 29, poudarki dodani).

Razvoj statistike je povezan z idejo, da so ljudje socialni atomi, ki delujejo po družbenih statistično določenih zakonih. Statistične meritve so prinesle verovanje v normalnost: tisto ali tisti, ki po meritvah niso ustrezali normalnosti, so bili postavljeni v kategorijo »patološka ekstremnost«. Statistika je ponujala »dokaze« za deviantnost; razvijala se je kot metoda, kot objektivno vedenje za uravnavanje in *normalizacijo* družbe. Najprej se je uporabljala za preštevanje »napačnega početja«: statistični zakoni imajo namreč podlago v uradnih tabelah, ki so registrirale »deviantnost«.

Z razvojem statistike se je uveljavilo razmišljanje o problemih, o tem, kar se danes pojmuje kot »družbeni problemi«. Samomor, tudi ločitev, kriminal in prostitucija so postali taki problemi in Durkheimov *Suicide et natalité: Étude de statistique morale* iz leta 1897 velja za najpomembnejše delo statistične sociologije 19. stoletja. Vzpon primerjalne statistike je še pospešil prizadevanje za normalizacijo družb, s čimer se je »deviantno« oziroma tisto, kar je odstopalo, začelo percipirati kot problem. Ljudje, vedenje, navade, tudi diplomatski odnosi ... so se začeli percipirati znotraj dihotomije normalno-nenormalno. Normalno je postalo tisto, kar je zaželeno, pravilno in v skladu s statističnimi zakoni tudi objektivno. Patološko je bilo definirano kot odklon od normalnosti, tj. kot deviacija. S statistiko je »benigna in sterilna beseda 'normalno' postala eno močnejših ideoloških orodij 20. stoletja« (169, poudarki dodani).

Z navdušenjem nad statističnimi dognanji v 19. stoletju se je, kar je ostalo skoraj neubesedeno, začel uveljavljati »novi način mišljenja«. Kvantitativna sociologija je ustoličila statistični zakon.

wise have difficulty gaining validity among the wider public. Public opinion polls reflect a mere *part* of what actually are the opinions of the public. The results of public opinion polls (as well as surveys) should be used primarily as supplements or just one of the indicators for debate and not as the final words on a given subject that then also fully sets down terms and contents of the debate itself.

The case study discussed here – an analysis of the Eurobarometer polls – reveals how practice makes conceptual questions reflect the *exclusion* of given individuals, groups of individuals or different opinions. The Eurobarometer is an example of a public opinion poll that is supposed to measure the so-called European public opinion and that always also recreates the so-called European public.

The point of departure deployed by the Eurobarometer is the classical preconception of differentiating between »us« and »them«; »Europeanness« is defined by researching the »non-European« with non-Western that appearing as a homogenous category of those others that are silent and excluded; the »we-discourse« it deploys allows those of »us« who are included to talk and answer questions about »them«.

Therefore, this article analyses selected Eurobarometer findings precisely from the point of inclusion/exclusion. For instance, Eurobarometer promotes European citizenship as something that is of a procedural nature, something that establishes itself in relation to various institutions of rule as well as something that is supposed to be common, homogenous and unified, rather than different. In this, the understanding put forward by Eurobarometer is one that persists in fixing the identity of the European and this, in turn, closes the space for the emergence and recognition of new identities. In the

Eurobarometer 39 survey, migrations from non-European countries to EU member states are thus represented as a »problem for the European Commission« (this institution actually commissions these surveys). First they are a problem for the EC, then they become one and are constructed as one for Eurobarometer. When the results of survey and the polls are published, immigrants then become a problem for the whole ruling elite, the media and – last but not least – citizens themselves. In this construction, citizens have little actual say precisely because it is determined in advance as to what their thoughts on the subject will be while such preconceived opinion is then used to apologize restrictive (migration) policies that legitimise themselves by referring to these same citizens.

Public opinion polls are exclusionary because their sole object is the opinion that is provoked and is the opinion formed through preconceived themes in a predetermined way. The case study discussed here shows that such polls also exclude by way of betting on the majority. As they are interested in the opinion of the majority, even in cases where minorities are concerned, the latter are the object of decisions made by a select majority. Minority groups are also excluded because they have to, if they are included in the surveys and polls, declare their opinions on questions concerning themselves. In this, however, they are forced into a position of acting as the majority but not actually having a voice that articulates their minority states. Those who think differently, who do not recognize the questions in the terms in which they are posed, or who do not have a given opinion on a given theme are also excluded from such a conception of public opinion.

This article tries to show why it is necessary to rethink canonical ways in which empirical research reveals

Zakon, ki je postal neovrgljiv in ki se je oddaljeval od izkušenj. Statistični zakon je narekoval, »kakšne stvari *morajo* biti«. »Zakon velikih števil« je sugeriral »*stabilnost* množičnih fenomenov«, ki so za poznejše generacije (po)ostali apriorne resnice (81, 104, podarka dodana).

## 2. MEDIJSKE REPREZENTACIJE: BRISANJE RAZLIK MED MNENJSKIM RAZISKOVANJEM IN JAVNOMNENJSKIM GLASOVANJEM

Mnenjsko raziskovanje (*public opinion survey*) se je začelo razvijati v začetku 20. stoletja. Kljub temu da je javnost izenačevalo s seštevkom individualnih mnenj, vsaj v zgodnjem obdobju, kot opozarja Splichal, »ni bilo brez demokratičnih pobud« (1997, 41). Okoliščine pa, v katerih se je razvijalo, so prinesle »izenačevanje konsumpcijske in politične sfere in zaton kritične javnosti; politika se je začela prodajati tako kot vsako drugo blago, v bistvu torej *nepolitično*« (41, poudarek dodan). To je bilo obdobje, ki so ga zaznamovali porast števila prebivalcev, urbanizacija, hitri razvoj množičnih medijev in naraščajoča komercializacija.

V množični družbi se je v tridesetih letih prejšnjega stoletja v ZDA začelo razvijati (tudi) javnomnenjsko glasovanje (*public opinion polls polling*) – z Geomom Gallupom kot ustanoviteljem.<sup>2</sup> Javnomenjsko glasovanje se od empiričnega mnenjskega raziskovanja – to naj bi bilo usmerjeno v razvijanje mnenjskega raziskovanja kot metode – teoretično oziroma *praviloma razlikuje* po tem, da je tržno usmerjeno, pogosto zasnovano na ideoloških temeljih in podrejeno interesom političnih ali ekonomskih elit.

Ko se Crespi ukvarja z vprašanjem, kako se uporabljajo izsledki javnomnenjskega glasovanja, ločuje več vrst tržno usmerjenih meritev. Omenja glasovanja v politične namene, »privatna javnomnenjska glasovanja« in »vladna glasovanja«. V slovenskem kontekstu bi ta lahko ustrezala glasovanjem, ki jih na internetnih straneh objavljajo politične elite, katerih namen je vplivati na rezultate volitev. Crespi jim pripisuje vlogo »manipuliranja javnosti«. Privatni načrtovalec anket (*pollster*) je vse prej kot objektivni raziskovalec; bolj je integralni akter v menedžmentu politične kampanje. »Medijsko sponzorirana glasovanja« pa je tista oblika javnomnenj-

2 Glasovanje, kakršno sta razvijala George Gallup in Elm Roper se je razlikovalo od prevladujočih »glasovanj na pločnikih« (*straw polls*). Medtem ko so *Straw polls* pomenila razgovore z naključnimi mimoidočimi na ulicah ali poštne ankete, katerih ugotovitve so mediji objavljali zlasti v predvolilnem času, so glasovanja v tridesetih letih uporabljala reprezentativni vzorec, ki naj bi zagotovil zanesljivost izsledkov.

skih glasovanj, ki jih producirajo in objavljajo množični mediji. Če imamo v mislih slovenske medije, bi ta najbolj ustrezala anketam, ki jih izvajajo televizije in objavljajo v oddajah, ali anketam, ki jih izvajajo medijske hiše.

Čeprav mnenjskega raziskovanja ni mogoče preprosto zvesti na tržno, administrativno raziskovanje, je danes meja med obema vse teže določljiva. V tržnem kapitalizmu se kaže, da tudi »metode empirične znanosti /.../ lahko podležejo manipulatorskim ciljem«; tudi mnenjsko raziskovanje je zaradi vse večjih stroškov vse bolj odvisno od kapitala, s tem pa se oddaljuje od kritične refleksije (Splichal 1997, 285, 296). Tako mnenjski raziskovalci kot načrtovalci javnomnenjskega glasovanja postajajo vse bolj odvisni od tržnih interesov. Zato se tudi pri prezentacijah mnenjskih raziskav postavlja vprašanje, koliko so dejansko neodvisne, strokovne ali objektivne in navsezadnje, kaj ti termini oziroma ideali pomenijo v praksi. Koliko oziroma kako v tržnih razmerah razmišljati o strokovnosti in neodvisnosti, še posebno, če imamo v mislih, kako se izsledki raziskav uporabljajo? Razlike postanejo še manj razvidne, če upoštevamo *medijsko* objavljanje rezultatov obeh vrst raziskav. V reprezentacijah v množičnih medijih in v današnjem obdobju anketomanije se izsledki obojih raziskav običajno interpretirajo pomanjkljivo, posplošeno in vzeto iz konteksta.

Prva dilema, ki kaže na zamegljevanje razlik med javnomnenjskim glasovanjem in mnenjskim raziskovanjem, je torej povezana s podrejenostjo mehanizmom trga, druga z medijskimi reprezentacijami. Za razumevanje izsledkov raziskav so pomembni podatki, kot so naročnik raziskave, vzorec raziskovanja, informacije o relevantnosti postavljenih vprašanj, in točnost interpretacije. To je vrsta pomembnih informacij, ki so v medijskih reprezentacijah pogosto izpuščene. Crespi poudarja, da množični mediji javno mnenje percipirajo kot »stvar«, o kateri je vredno poročati, in ne kot proces, o katerem je vredno razmišljati in ga analizirati. Javno mnenje je za medije novica. In v novicah so v ospredju odstotki, ki, predstavljeni kot objektivna dejstva, dajejo vtis, da je javno mnenje statično. Reprezentacije tako javnomnenjskih glasovanj kot mnenjskih raziskav v medijih bolj povzročajo »zmedo« kot »bogatiyo javno razpravo« (Crespi 1989, 111).

V medijih so izsledki raziskav večinoma upodobljeni zgolj s številčnimi podatki, s čimer se utrjuje podoba o objektivnosti poročanja. »Številke omogočajo popolno objektivizacijo izkušnje«. Herbst govori o številkah kot o »numeričnih simbolih«, ki učinkujejo s svojo točnostjo, natančnostjo, znanstvenostjo. Številke, predstavljene v medijih, na eni strani objektivizirajo izkušnjo in na drugi strani objektivizirajo mnenje javnosti, ki se uporablja kot mehanizem

itself and why the canon itself must be shifted. This, in turn, demands not only the critical rethinking of the process through which empirical research is conducted under conditions of market capitalism, but also the rethinking of the frequently unsuitable interpretations of the findings of such research. One of the most common errors here concerns the way in which such findings are frequently portrayed by the media as an objective given.

The rethinking of media representations means a shift towards combining statistical data with an explanation of the limited nature of their reach and a suitable contextualization of the numbers involved in the process. From a journalistic point of view, such a shift would entail more interpretative reporting as well as supplanting the reductive repetition of various percentage points. For instance, one innovation could concern itself with the inclusion of other sources such as those in which differently expressed opinions occur. This would then lead to opening space for different opinions and the recognition of heterogeneity as that characteristic which is by definition inherent to the concept of opinion itself.

The questions themselves should be carefully rethought in the light of opening space for new ways of thinking and for new identities. Care should also be given to researching the meaning of »don't know«. This is an area that critics of public opinion first draw attention to half a century ago – do such responses mean that people do not know anything, that they do not have an opinion, that they do identify themselves with the question posed or that they do not agree with it?

A deeper acknowledgement of criticism conducted over a number of decades could also open the possibility for a more inclusive understand-

ing of empirical research as well as media representations. Research and interpretation could then acknowledge the difference of opinions, open space for different opinions and for new forms in which opinions occur. The necessary transformation of the canon as one that also demands the reconsideration of empirical research as an instrument would open the possibility for a fluid condition of the public and opinions themselves. This could lead to overcoming the current unsatisfactory percentage point descriptivism we find in interpretations today.

za doseganje določenih politično ali ekonomsko motiviranih ciljev (Herbst 1993, 29, 37, 38). Lewis govori o »procesu preštevanja«; številk, ki so rezultat določenih tipologij, po njegovem simbolizirajo ozko in ustvarjeno percepcijo sveta, ki se navzven legitimira kot objektivna (Lewis 2001, 5–7).

Mediji izsledke raziskav posplošujejo in dekontekstualizirajo in s tem predstavljajo zelo parcialno in pogosto napačno sliko javnega mnenja<sup>3</sup> (Crespi 1989, 23, 27). Primer, ki potrjuje problematičnost medijskega predstavljanja izsledkov glasovanj, so komentiranja, na primer v televizijskem studiu. Izsledki so za medije novica (v skladu z Gallupovo idejo), ki jo pogosto, še posebno v predvolilnem času, komentirajo politiki ali intervjuvanci, ki jih Crespi poimenuje »'ekspertni' politični analitiki«. Ti v televizijskem studiu objektivizirano interpretirajo izsledke javnomnenjskih glasovanj ali raziskav. S tem mediji prepuščajo javno mnenje »spekulativnim in subjektivnim ekspertnim komentatorjem ali političnim manipulatorjem« in to je, ironično, v nasprotju s pričakovanjem začetnikov javnomnenjskega glasovanja, ki so verjeli, da bo glasovanje nadomestilo subjektivne interpretacije.

### 3. OPAZOVANJE ALI IZDELOVANJE JAVNEGA MNENJA?

Empirično raziskovanje je povezano s konceptualnimi problemi, ki zadevajo javnost, javno sfero, mnenje in javno mnenje in ki jih tukaj ne moremo podrobneje obravnavati. Za razumevanje izključevanja »drugih« mnenj, ki ga reproducira javnomnenjsko glasovanje in o katerem več v nadaljevanju (v študiji primera), je morda pomembno opozoriti na odnos med javnim in mnenjem. Če govorimo z vidika inkluzivnosti, potem se javno nanaša na habermasovsko komunikativno delovanje, na delovanje posameznikov v interakciji, na javno razpravljanje. Javno pretendira na skupno praxis, implicira navzočnost drugih, mnenje pa je bolj zaznamovano z individualnim, subjektivnim. Javnomenjsko glasovanje sproža instrumentalizirano, fiksno razumevanje obeh pojmov, to pa nima veliko skupnega z javnostjo v političnem smislu, o kateri so, na primer, govorili Dewey (1927/1999), Arendt (1954/1985) in Habermas (1962/1989, 1981). Politična javnost je aktivna, fluidna in nastane takrat, ko ljudje skupaj delujejo – v smislu aktivne inter-

3 V oddaji Trenja o gradnji džamije so objavili, na primer, rezultate glasovanja, ki so ga organizirali med oddajo, po katerih je glasovalo 185.873 gledalcev. Pri tem niso razkrili pomembnega podatka, da ponavljajočih se klicev niso izločali. Več o tem v Pajnik (2003).

subjektivnosti, o kateri je pisal Habermas (1981, 1983/2001). Tudi mnenje je, kot bi rekla Arendt, po definiciji dialoško, »tekoče« in ne premore »aksiomatične gotovosti« ter se oblikuje z mišljenjem (Arendt 1972/2003, 60, 74).

Razvoj empiričnega raziskovanja in poznejše javnomnenjsko glasovanje sta pospešila oddaljevanje od političnega razumevanja javnosti kot interaktivnega javnega razpravljanja, v katerem se oblikujejo mnenja. Kot je zapisal Splichal, »predmet empiričnega raziskovanja *niso* javno izražena mnenja« (Splichal 1997, 42, poudarek dodan): »Empirično raziskovanje javnega mnenja je popolnoma opustilo prizadevanja, da bi empirično zapopadlo *fluidno* in kompleksno *javnost*, in se odločilo za operacionalistično koncepcijo javnosti kot agregiranih posameznikov« (42, poudarka dodana). Albig je kot zgodnji kritik javnomnenjskega glasovanja poudarjal ravno ta moment, namreč da javno mnenje »ni statično, ampak je v nastajanju (*in flux*), saj se v razpravo vpeljujejo *novi* elementi« (Albig 1939, 4, poudarek dodan).

»Pollsterjev« običajno ne zanima, rezultat česa so mnenja posameznikov. Dimenzija, ki je javno mnenje še bolj oddaljevala od pojmovanja javnega in mnenja kot inkluzivnega komunikativnega delovanja, je »zajamčena anonimnost zasebnih mnenj ..., ki še zmanjšuje posameznikovo udeležbo« v javnomnenjskem delovanju (Splichal 1997, 331). Javnomenjsko glasovanje zanemarija pomembno vprašanje, »*kdo oblikuje mnenje*, kdo pa ga le *sprejema* in ga izraža v zasebnem razgovoru z anketarjem. Mnenje je takó definirano s konsumpcijske /.../, ne pa s produkcijske strani« (326, poudarki v izvorniku).

Javnomenjsko glasovanje se je utemeljevalo na ideji, da je bistvo javnosti oziroma mnenja njun odnos *do* oblasti kot političnih elit. Demokratični moment javnega mnenja, pridobljenega z javnomnenjskim glasovanjem, je, da je njegova preprečevalna oziroma omejevalna sila, usmerjena proti političnim elitam. S tega gledišča je javnomnenjsko glasovanje pomenilo reprodukcijo pojmovanja javnega mnenja kot negativne kategorije, ki se opredeljuje v odnosu *do zunanje (pri)sile*. Gallup je v znameniti knjigi *The Pulse of Democracy: The Public-Opinion Poll and How it Works* leta 1940 zapisal, da so mnenja smernice, ki jih javnost oblikuje *za* svoje politične predstavnike. Javnomenjsko glasovanje pojmuje kot »novi instrument, ki lahko pomaga premostiti prepad med ljudmi in tistimi, ki so odgovorni za odločanje v njihovem imenu« (Gallup 1940/1968, 8, 14).

Z mnenjskim raziskovanjem in z novo vzpostavljenimi mehanizmi vzorčenja v štiridesetih letih 20. stoletja se je utrdil princip agregacije oziroma seštevka anonimno izraženih mnenj. Kljub

zgodnjim kritikam<sup>4</sup> se seštevek mnenj še danes interpretira kot javno mnenje, ljudje, ki to mnenje izrazijo, pa da so javnost. Javnost se je začelo izenačevati z vsoto članov družbe, najpogosteje volivcev, javno mnenje pa s seštevkom individualnih mnenj, ki se je kot produkt javnomnenjskega glasovanja v interpretacijah začel prikazovati zgolj kot agregat odgovorov na standardizirano vprašanje v predpostavljenem kontekstu razumevanja. Seštevek individualnih mnenj torej »preprosto enači javno mnenje s tistim, kar štejejo javnomnenjska glasovanja, javnost pa s populacijo, iz katere je izbran (reprezentativni) vzorec posameznikov za glasovanje« (Splichal 1997, 7, poudarek dodan).

V takšnih razvojnih okoliščinah nastane situacija, v kateri je drugačno mnenje ali mnenje, ki se drugače oblikuje, izključeno. Med zgodnjimi kritikami javnomnenjskega glasovanja je Blumler kritično reflektiral, ali imajo javnomnenjska glasovanja dejansko opraviti z javnim mnenjem. Zlasti je bil kritičen do postopkov vzorčenja, po katerih mnenjska glasovanja seštevajo mnenja in jih ponujajo naročnikom kot povzetek mnenj državljanov, pri tem pa ne upoštevajo fluidnosti javnega mnenja oziroma zanemarjajo drugače izražena mnenja. Tudi Bourdieu je pozneje opozarjal na razliko med mnenjem, ki nastane v umetni situaciji, kakršno sproducira anketa, in mnenjem, ki nastaja v vsakdanji interakciji, v kateri se mnenja soočajo (Bourdieu 1979, 128). Javnost in mnenje, ki ne obstajata sama po sebi in nista nekaj danega, kar bi lahko končno izmerili, se v empiričnem raziskovanju kažeta ravno v svojem nasprotju, namreč kot statična kategorija, ki se motivira. Po Bourdieuju je glavni učinek empiričnih raziskav ta, da ustvarjajo idejo o enotnem, homogenem javnem mnenju, ki se *izdela*, da bi se uporabilo. Že pred desetletji je Bourdieu opozarjal na »izdelovanje« (*manufacturing*) javnosti in javnega mnenja in poudarjal, da seštevek mnenj ni nekaj nevtralnega ali objektivnega, in vendar se rezultati empiričnega raziskovanja še vedno interpretirajo ravno kot apriorno danost, v ozadju katere je le gola javnost oziroma njeno golo in objektivno mnenje (Bourdieu 1972/1979, 127–129).

### Fiksiranje mnenja

Kritiki poudarjajo, da javnomnenjsko glasovanje fiksira tako javnost kot javno mnenje. Minimalizira ambivalentnost, da bi doseglo jasnost in nedvoumnost, in ustvarja, kot bi rekla H. Arendt, »zastrtje številnih možnosti, ki obstajajo« (1972/2003, 15). Javnomenjsko glasovanje gradi na predpostavki, da je mnenje ulovljivo,

---

4 Gl. Blumler (1948), Albig (1939, 1956), Wilson (1962).



statistično dokazljivo in da ga je mogoče matematično rekonstruirati. Ideologija javnomnenjskega glasovanja je ta, da producira govor o mnenjih takrat, ko jih izzove in jih registrira. Z javnomnenjskim glasovanjem se javno mnenje poenostavljeno omejuje na vsoto anonimnih odgovorov posameznikov na arbitrarno določena vprašanja. Velja tudi predpostavka, da so zbrana mnenja, pa četudi se o njih sprašuje z določenimi vprašanji na določen način, mnenja posameznikov, da so to njihova »resnična« mnenja. Kot bi rekel Dahlgren, v javnomnenjskem glasovanju je mnenje operacionalizirano kot mnenje posameznikov, individualizirani in odtujeni izrazi so statistično združeni (Dahlgren 2002, 14).

Kritiki opozarjajo, da mnenja niso fiksna, da so spremenljiva in da se izražajo na razne načine, med katerimi je spraševanje in odgovarjanje na anketni vprašalnik zgolj eden od mnogih. Berelson je že pred desetletji opozoril, da se z javnomnenjskim glasovanjem promovira »stabilizacija in konzervacija mnenj« (Berelson 1953, 451). Sartori (1997/2002, 44) je bil pozneje kritičen do *oblikovanja* javnega mnenja (*la formazione del opinione pubblica*), ki mnenje »fiksira«.

S popularizacijo javnomnenjskega glasovanja in z uveljavljanjem prepričanja, da so mnenja nekaj trdnega, se je zožil prostor za priznavanje in vključevanje alternativnih načinov izražanja, še posebno tistih, ki tudi sicer težko pridobijo veljavo v javnem prostoru. Herbst poudarja, da javnomnenjsko glasovanje odseva zgolj *del* tega, kar se nanaša na javno mnenje, in da bi zato rezultate izsledkov javnomnenjskega glasovanja (in tudi mnenjskega raziskovanja, op. a.) morali uporabljati predvsem kot dopolnilo ali kot enega od indikatorjev za razpravo in ne kot končno mnenje, ki razpravo o neki temi zakoliči (Herbst 1993, 162). Ko je Albig pisal o spreminjanju kot značilnosti mnenja, se je že spraševal, koliko glasovanja, kot so predstavljena v tisku, dejansko izražajo *splošno* razpoloženje. »Kateri deli populacije *niso* reprezentirani?« je bilo zanimivo vprašanje, ki ga je postavil v razmislek (Albig 1939, 225, poudarek dodan). Z gledišča, ki poskuša reflektirati vključevanje raznih mnenj, ki se oblikujejo na razne načine, postaja pomembno iskati alternative v razumevanju javnomnenjskih glasovanj in mnenjskih raziskav, še posebno pri interpretaciji izsledkov.

### Med mnenjem, védenjem in dejstvom

Raziskovanje javnega mnenja je promocija razumevanja mnenja kot *doxa*, ki ne vključuje védenja, *episteme*. Ni sporno, da se je doxa uveljavilo kot legitimen izraz, sporno je stopnjevanje ločevanja mnenja od védenja oziroma izključevanje védenja iz mnenja. Sartori

(1987/1995, 179) bi rekel, da je današnja prevladujoča neoliberalna pozicija povsem zadovoljna z *doxa* oziroma z dejstvom, da mnenje obstaja. To je kritika ideje, da kaj več od mnenja od državljanov ne gre pričakovati. *Episteme* je iz javnomnenjskega ugotavljanja izključen in je še marsikdaj rezerviran za »posvečene«, za elito, ki da po platonsko ve, kaj je dobro za državljanje. Javnomenjsko glasovanje je védenje prevedlo v vprašanje o tem, kaj ljudje mislijo, da vejo, mnenje je zamenjalo z védenjem.

Izključevanje védenja oziroma povzdigovanje nevédenjskega mnenja je problematično tudi v odnosu do resnice oziroma dejstev. Ko javnomnenjsko glasovanje meri mnenje s predpostavko, da je fiksno, tudi dejstva spreminja v mnenja. Arendt bi temu rekla transformacija resnice v mnenja. Resnica, dejstvo, ki se je zgodilo, se v empiričnih raziskavah lahko (nevarno) začne kazati kot mnenje. Tendence k spreminjanju dejstva v mnenje zamegljuje razliko med njima in omogoča, da se resnica kratkomalo zamenja z mnenjem oziroma da se izgubi ali izgine v množici mnenj in pogledov. Resnica je lahko degradirana v »zgolj eno« med mnenji in tako zakrinkana v *dokei moi*, »zdi se mi«. Iz interesov se lahko tudi potvori, prilagodi ali tudi izbriše, če se, na primer, ne ujema s prevladujočo ideologijo (Arendt 1954/1985, 236, 237; 1972/2003, 9, 67). Pri Arendt je takšno pozicijo treba brati v kontekstu njenega razkrivanja *dejstev* totalitarizma. Če hočemo razumeti nevarnost zakrivanja resnice, pomislimo na številne aktualne dogodke, povezane s sedanjimi vojnami in drugimi krivicami, denimo v primeru izbrisanih, v mikrookoljih.

Ideologija javnomnenjskega glasovanja stavi na mnenja, a ta so v interpretaciji, in v tem je paradoks, predstavljena kot dejstva. Izsledki glasovanj, ki jih beremo na prvih straneh časopisov, nam sporočajo dejstva. Mnenja so v novinarstvu rezervirana za komentarje. Poleg tega se v novinarskih poročilih zaradi sicer po mnogih teorijah kritiziranega a še vedno ustaljenega sklicevanja na objektivnost, tudi dejstva spreminjajo v mnenja. Ko, na primer, predstavniki nevladnih organizacij opozorijo na kršitve, je to v novinarskih poročilih predstavljeno kot mnenje nevladnih organizacij, ki je drugačno od mnenja etabliranih vladnih akterjev. Številni mainstream mediji so o izbrisu tisočih ljudi iz stalnega registra prebivalstva RS vztrajno poročali kot o domnevnem izbrisu, o krivici, ki da se je (in ne, ki se je) zgodila. Vladni akterji imajo kot nesporno relevantni govorci v medijih veliko možnosti, da prikrivajo dejstva oziroma jih, kakor se je zgodilo pri izbrisu, predstavljajo kot obrobne »administrativne napake«.

#### 4. STRATEGIJE (NE)SKLICEVANJA NA JAVNO MNENJE

Za naročnike javnomnenjskega glasovanja je javno mnenje kategorija, ki obstaja sama po sebi. Ko se je ameriška vladajoča elita leta 1991 in tudi 1998 odločila za napad na Irak, je svojo odločitev legitimirala s sklicevanjem na podporo javnega mnenja. Iz prakse izhaja, da pri takšnem sklicevanju ni prostora, ki bi dopuščal kritični premislek oziroma ki bi *vzpostavljeno* javno mnenje problematiziral. V takšnih in podobnih situacijah<sup>5</sup> postane sklicevanje nosilnih akterjev na podporo javnega mnenja oziroma tudi nasploh na javnost element politične strategije prepričevanja.

Javno mnenje postaja referenčna točka za upravičevanje delovanja za doseg ciljev. Javno mnenje, izraženo s statističnimi *dokazi*, se promovira kot demokratični moment, ki odseva soglasje med vladajočo elito in državljani. V takšnih situacijah se ustvari vtis popolnega soglasja, ki ni diskutabilno in ki rabi tudi nevarnemu upravičevanju uporabe sile.

Ustvarjena podpora, ki jo uporabljajo akterji dnevne politike za legitimiranje odločanja, se v interpretacijah kaže tudi kot spontan ali neodvisen javni odgovor. Takšna podpora, ki ne ustreza atributom javnega govora, je rezultat delovanja institucionaliziranih sil in javnomnenjsko glasovanje postaja ena takšnih sil. Lewis govori o avtoritarnosti javnomnenjskega glasovanja, ko to postane institucija upravičevanja *par excellence*, mehanizem za legitimiranje »elitnega konsenza« (2001, 17, 141). Ko javnomnenjsko glasovanje mnenje homogenizira in globalizira, ustvarja vtis o celoviti in enotni »javni misli«, s katero se pogosto manipulira. Interesno delovanje vzpostavlja tudi okvire za interpretacijo dobljenih podatkov: v medijih so zelo pogosto v ospredju tisti podatki, ki legitimirajo pozicijo naročnika.

O tem, da je javnomnenjsko glasovanje interesno pogojeno, ni danes nobenega dvoma več, in kljub temu se v interpretacijah javno mnenje še vedno označuje za objektivno in nepristransko. Pogosto slišimo, da akterji vladajoče elite svoje delovanje upravičujejo z besedami »javnost tako hoče«, »javno mnenje nas podpira«. Javno mnenje postaja lebdeči označevalec; postaja element za zagotavljanje »demokratičnosti« odločitve.

V razmerah, ko rezultati empiričnih raziskav niso v skladu s tem, kar se ustvarja in utrjuje kot »nacionalni« ali »državni« interes ali kot imidž države, sklicevanje nanje ni več popularno. Takrat se prevladujoči interesi uveljavijo z dvema strategijama: prvič, s silo in

5 V Sloveniji na primer pred referendumom o vstopu v Nato leta 2003.

prepričevanjem ne glede na podporo javnega mnenja, ki, zdaj postane nekaj minornega, čeprav je bil prej garant demokracije. To se je na primer zgodilo leta 2003, ko so ZDA kljub številnim raziskavam, ki so v državah po vsem svetu izmerile nasprotovanje večine napadu na Irak, vojno začele in jo nadaljevale. Javno mnenje, ki se je oblikovalo predvsem z množičnimi demonstracijami po vsem svetu, za politično elito ZDA ni bilo več pomembno. Arendt v svojih premissljevanih o zapiskih Pentagona navaja podoben primer, ko so med vojno v Vietnamu ZDA zmago v boju za javno mnenje imele za nekaj že vnaprej zagotovljenega in so si pozneje izmišljale razne propagandne tehnike, da bi ublažile šok zaradi poraza (Arendt 1972/2003, 22, 23). Drug tak primer navaja Lewis (2001, 138–142), ko ugotavlja, da se proračun za obrambo ZDA kljub nasprotovanju javnega mnenja vztrajno povečuje. V teh primerih vladajoča elita v ZDA ignorira izsledke glasovanj in še naprej uveljavlja interese po svoji poti.

Druga strategija vladajočih akterjev, ki zagovarjajo nujnost kakšne odločitve v razmerah, ko ji javno mnenje ni naklonjeno, je, da ga minimalizirajo in namenoma spregledajo tako, da še bolj intenzivno zagovarjajo nasprotno, t. i. »pravo odločitev«, ki da je nujna. To se je zgodilo v Sloveniji pred referendumom za vstop v Nato: ko je po mnenjskih raziskavah več kot polovica vprašanih nasprotovala vstopu v Nato, so vladajoči akterji govorili, da verjamejo, da se bodo Slovenci na referendumu vendarle »pravilno«, »primerno« oziroma »odgovorno« odločili. Ta situacija ustreza »moralni paniki«, v kateri postane javnost sovražnica nacionalnih interesov (Lewis 2001, 34). V takih razmerah se združijo vladajoče sile v obrambi teh interesov in pozovejo javnost, naj se vrne na »pravo« pot; metode, ki jih uporabljajo, ko prepričujejo, so različne. Ena od njih je bolj ali manj prikrito izražena grožnja z nestabilnostjo v državi. V predreferendumskem obdobju v Sloveniji se je vladajoča stran pogosto sklicevala na edinstvenost državitvornosti in govorila o nespoštovanju več kot desetletnega truda, zaradi katerega se Slovenija bliža vstopu v EU.

## 5. ŠTUDIJA PRIMERA: EUROBAROMETER

Eurobarometer je javnomnenjsko glasovanje, ki naj bi merilo t. i. evropsko javno mnenje, ki vsakič znova ustvarja t. i. evropsko javnost. To je primer, na katerem lahko vidimo, kaj pomeni vse manj jasno razločevanje med mnenjskim raziskovanjem in javnomnenjskim glasovanjem. Glasovanje je pridobilo veljavo v širšem, ne le evropskem, marveč tudi svetovnem medijskem prostoru. Še posebno zanimivo je, da ima Eurobarometer nesporno veljavo tudi

v akademskih krogih: številne raziskave se sklicujejo na njegove izsledke, ki jih torej ne le v medijskih, ampak tudi v strokovnih krogih interpretirajo kot objektivne meritve evropskega javnega mnenja. V tem poglavju predstavljam analizo nekaterih glasovanj Eurobarometra,<sup>6</sup> ki kaže na ideološko naravo glasovanj, katerih naročnik je Evropska komisija (EK). Opozarjam na nekatere ideološke predpostavke, iz katerih Eurobarometer izhaja, in analiziram izbrane primere z vidika izključevanja/vključevanja.

Zamegljevanje razlik med mnenjskim raziskovanjem in javnomnenjskim glasovanjem se na primeru Eurobarometra kaže vsaj v dvojni podobi. Ločnica med glasovanjem (*poll*) in raziskovanjem (*survey*) je zabrisana najprej na ravni govora. Eurobarometer uporablja izraza *poll* in *survey* izmenično (to se reproducira v medijskih, pa tudi strokovnih interpretacijah). Izmenično uporabo najdemo že v obrazložitvi metodologije oziroma opisu instrumenta in tudi v interpretacijah izsledkov glasovanj.<sup>7</sup> Ločnica je drugič zabrisana na ravni izvajanja glasovanj: odgovornost za raziskave običajno nosi kateri od generalnih direktorats (*directorate general*) pri EK, strokovna odgovornost pa se vse bolj porazdeljuje tudi med akademske inštitute in/ali posamezne raziskovalce.<sup>8</sup>

## Konstrukcija »out-skupine«

Hansen (1995) je v svoji študiji kritičen do Eurobarometra, ker izhaja iz klasične predpostavke ločevanja med »nami« in »njimi«. Ugotavlja, da Eurobarometer definira »evropsko« tako, da raziskuje »neevropsko«. Izhodiščna predpostavka glasovanj Eurobarometra je »mi diskurz«: »mi« govorimo o »njih«. Po Hansnu Eurobarometer že

6 Eurobarometer definira več vrst glasovanj. »Standardna glasovanja«, ki se izvajajo od leta 1973, opravljajo na podlagi intervjujev od dva- do petkrat na leto v vsaki od držav EU. »Posebna glasovanja« definirajo kot tematske raziskave, ki se izvajajo za »razne potrebe Evropske komisije ali drugih institucij EU«. »Flash Eurobarometer« se izvaja kot ad hoc glasovanje – tudi za potrebe EK. Glasovanja, na katera se sklicujem v tem poglavju, sodijo v eno od omenjenih kategorij. *How Europeans See Themselves: Looking Through the Mirror With Public Opinion Surveys* (1999) je primer standardnega glasovanja, *Eurobarometer 47.1: Racism and Xenophobia in Europe* (1997) in *Eurobarometer 2000: Attitudes Towards Minority Groups in the EU* (2000) sta primera posebnih glasovanj, *Flash Eurobarometer 133: Ten Years of EU Citizenship* (2002) je primer ad hoc glasovanj Eurobarometra. EK je naročnica še dveh vrst glasovanj: od leta 2001 izvajajo po vzoru standardnih glasovanj v EU 15 tudi glasovanja v državah kandidatkah za vstop v EU. Med metodami navajajo tudi kvalitativne študije, ki jih izvajajo zato, da bi ugotovili »motivacije, občutke in reakcije posebnih družbenih skupin« glede določenih tem. Več gl. <[http://www.europa.eu.int/comm/public\\_opinion/index.htm](http://www.europa.eu.int/comm/public_opinion/index.htm)>.

7 Gl. <[http://www.europa.eu.int/comm/public\\_opinion/index.htm](http://www.europa.eu.int/comm/public_opinion/index.htm)>.

8 Gl. *Eurobarometer 2000: Attitudes Towards Minority Groups*, tudi *Eurobarometer 47.1: Racism and Xenophobia in Europe*, 1997.

desetletja reproducira etnocentrični diskurz, ki se popularizira brez vsakršne refleksije. Avtor ugotavlja, da postaja Eurobarometer mehanizem, ki *omogoča* »mi govorico«. Omogoča »nam«, ki smo vključeni, da odgovarjamo na vprašanja o »njih«. Izhodišče glasovanj Eurobarometra je definicija neevropskega ali nezahodnega, kot homogena kategorija drugih, ki so tiho, izključeni, ki so »out-skupine«.

V analizi raziskav Eurobarometer 30 in 39: *Immigration and Out-Groups in Western Europe* iz let 1988 in 1993<sup>9</sup> Hansen ugotavlja, da so imigranti dvojno stigmatizirani: kot imigranti in kot pripadniki »out-skupine«. V raziskavi se uporablja dikcija »imigranti in out-skupine« in iz njene obrazložitve izhaja, da Eurobarometer temelji na predpostavki o drugačnosti imigrantov, ki so (hkrati) tudi out-skupina. Po tej predpostavki imigranti ne morejo ne biti »out-skupina«. Imigrante in »out-skupine« razume Eurobarometer kot »ljudi drugačne narodnosti, rase, vere, kulture in socialnega razreda«. Hansen ugotavlja, da je edini razlog za vztrajanje pri poimenovanju »imigranti in out-skupine«, ki imigrante dodatno marginalizira, da v postavljeno kategorijo »socialni razred« lahko sodijo tudi ljudje *iste* (in ne *drugačne*) narodnosti, rase, vere, kulture. Za Eurobarometer je socialni razred edina kategorija, ki ni rezervirana izključno za imigrante. Imigranti so torej potisnjeni v dvojno stigmatizacijo oziroma trojno, če prištejemo še dejstvo, da raziskava izključuje možnost, da bi »out-skupine«, med katere imigranti *morajo* soditi, sploh govorile.

V novejših glasovanjih *Eurobarometer 47.1: Racism and Xenophobia in Europe* iz leta 1997 in *Eurobarometer 2000: Attitudes Towards Minority Groups in the EU* iz leta 2000 so se označevalci nekoliko spremenili: med širitvijo EU se družbeni razred ni več omenjal, po »drugačni« narodnosti pa so še spraševali. Še vedno so uporabljali besedno zvezo »imigranti in out-skupine«, ki je v uvodu raziskave iz leta 2000 pojasnjena z »manjšinske skupine«. V uvodu tudi piše, da raziskava ugotavlja mnenja »ljudi« (*people*) o tem, kako »manjšine« vplivajo na kulturo EU. Princip spraševanja se torej ne spreminja in je po Hansenu problematičen tudi zato, ker vzpostavlja kategorizacijo »mi in oni« kot naravno in objektivno. Takšna izhodišča prinašajo vnaprejšnje kategoriziranje tistih, ki domnevno ogrožajo nujno nespremenljivo dominantno identiteto. Tako Eurobarometer predvsem utrjuje tisto, kar da velja za pristno evropsko, in zapira prostor za drugačne identitete, ki jih, kot poudarja Hansen, obravnava kot nepolitične.

Pri javnomnenjskem spraševanju »ljudi« o »manjšinah« so »manjšine« izključene iz kategorije »ljudje«. Ker so v standardna

---

9 Po zgoraj pojasnjeni tipologiji so ti primeri »posebna glasovanja«.

glasovanja Eurobarometra vključeni respondenti iz držav članic EU, so med njimi tudi tisti, ki jih raziskave uvrščajo v »out-skupino«. Nasploh je problem javnomnenjskega ugotavljanja stališč ta, da predpostavljena nujnost ohranjanja prvotno vzpostavljenih identitet razlike spreminja v fiksne označevalce. Eurobarometer 2000 obljublja merjenje stališč »do« manjšin in zanemarja, da so manjšinske skupine vključene v raziskavo. Kako more biti objekt raziskave tudi njen subjekt? V raziskavah, v katerih respondente sprašujejo: »Ali imate občutek, da (v naši deželi<sup>10</sup>) pripadate večinski ali manjšinski skupini glede na raso, vero in kulturo?« (Eurobarometer 2000, vpr. 6), pa se postavlja drugo vprašanje, namreč, ali lahko pripadnik manjšinske skupine sploh kdaj nastopa kot aktivni subjekt? Vprašanje, kaj »out-skupina« pomeni oziroma kdo vanjo sodi, ostane problematično. Ravno tako lahko spraševanje o »drugačni veri« na ravni EU generira izključevanje. Ne ve se namreč, kaj »druge vere« ali »druge narodnosti« pomeni, katere vere je, na primer, tisti, ki vprašanja postavlja? Naše ali njihove?

### Kdo je »mi«? – konstrukcija respondenta

Na vprašanja Eurobarometra odgovarja večina, o kateri se ne ve, na kaj/koga natančno se nanaša. Vprašanje, kaj je večinska narodnost prebivalcev EU, nima posebne veljave in edini označevalec, ki določa večino, je označevalec »evropskost«. Kljub temu in čeprav se o »evropskosti« ne sprašuje neposredno, je ključna kategorija, ki jo glasovanja Eurobarometra definirajo s spraševanjem o predpostavljene neevropskosti. Pokaže se, da so respondenti definirani kot večina zgolj zato, ker niso pripadniki »out-skupine«. Ambivalentnost in predpostavljena konsenzualnost kategorij »out-skupine« in »mi« problematizirajo tako vprašanja kakor odgovore.

Glasovanja (Eurobarometer 30, 39, 47.1 in 2000) ne pojasnjujejo, kdo so bili »ljudje«, ki odgovarjajo na vprašanja o manjšinskih skupinah. Glasovanji *Flash Eurobarometer 133: Ten Years of EU Citizenship* iz leta 2002 in *How Europeans See Themselves* iz leta 1999,<sup>11</sup> sta zanimivi, ker je v interpretacijah Eurobarometra »mi« ali »ljudje« zamenjan z »državljeni EU« (*citizens of the EU*). Eurobarometer 133 ugotavlja raven »popularnosti evropskega državljanstva« in pri ugotovitvi,

10 V raziskavi Eurobarometer 2000 so v vprašanih v oklepaju zapisane referenčne besede – mišljeno je, da jih tisti, ki intervjuvajo, po potrebi uporabijo, če respondenti ne vedo, na kaj se vprašanje nanaša. Besede v oklepajih prevajamo: *our country* kot naša dežela (kar je praviloma, ne pa vedno različno kot *state* oziroma država) in *nationality* kot nacionalnost.

11 Še posebno poglavje *European Citizenship*, v katerem so združeni podatki iz raziskav Eurobarometer 51 in 52.

da je nizka, sklene, da bi jo bilo treba »zloščiti« (*needs to be polished*). Kaj to pomeni, ne vemo natančno. Pri tem je zanimivo, da Eurobarometer promovira »evropskost«, ki pa jo, in to je paradoks, meri na ravni vsake posamezne države. Ko Eurobarometer ugotavlja »poznavanje pomena izraza državljan unije«, torej primerja odstotke med državami. Prvi sklep omenjenega glasovanja je, da so prebivalci držav že slišali termin, ki pa je v nekaterih državah »ne povsem razumljen« – tretjina vprašanih da ne ve točno, kaj izraz pomeni. Respondent najprej odgovori na vprašanje, ali ve, kaj pomeni izraz »državljan unije«, in potem ga Eurobarometer poduči, kaj to sploh pomeni.

O državljanstvu se razvijajo številne razprave in nekatere kritike pokažejo,<sup>12</sup> da je prevladujoče razumevanje še vedno zmotno povezano z nacionalnostjo, izkazano s potnim listom; tisti, ki potnega lista nimajo, so izključeni. Tudi ko je referenčni okvir EU in ne, na primer, država, se državljanstvo najpogosteje razume v smislu uradnih postopkov in procedur, povezanih s *pridobivanjem* državljanstva. Proceduralizem in ne aktivno razumevanje je tudi izhodišče Eurobarometra v pojmovanju državljanstva. V omenjeni raziskavi so ugotavljali, ali so respondenti odgovorili pravilno ali napačno na trditve (iz katerih razberemo, kako Eurobarometer razume državljanstvo): 1. Za pridobitev državljanstva unije je treba zaprositi; 2. Hkrati si državljan unije in (posamezne) države; 3. Posameznik se lahko odloči, da ne bo državljan unije.

Raziskava *How Europeans See Themselves* pa predpostavlja, da je evropski državljan tisti, ki čuti »geografsko« na eni in »psihološko« pripadnost Evropi na drugi strani. Eurobarometer 51 razlaga »geografsko povezavo« z odgovori na vprašanje, ali se respondenti »čutijo navezane na Evropo«. Izhajajoč iz zgornje predpostavke o proceduralnem državljanstvu vidimo, da so to absurdne povezave: Ali se lahko, na primer, človek, ki nima potnega lista katere od članic EU, čuti navezanega na Evropo? Psihološka navezava se po njihovem meri z vprašanjem o identiteti: tu Eurobarometer 52 najprej sprašuje, ali se respondenti bolj počutijo Evropejce ali bolj Nemce, Francoze, Italijane itd. Druga dimenzija identitete, ki naj bi izražala državljanstvo, pa se po Eurobarometru nanaša na »skupno evropsko kulturno identiteto«.

Eurobarometer promovira evropsko državljanstvo prvič kot nekaj proceduralnega in kar je v odnosu do vladajočih institucij in drugič kot nekaj, kar naj bi bilo skupno, homogeno, enotno in ne različno. Prvo razumevanje izključuje vsaj tiste državljane, ki živijo

---

12 Habermas (1998).



v EU in nimajo potnega lista ene od držav članic EU. Ali se ti lahko čutijo Evropejce ali ne? Ali se lahko človek, ki je prišel iz Turčije in živi v Nemčiji, nima pa nemškega potnega lista, čuti Evropejec? Če ne, zakaj ne? Če da, zakaj potem nima enakih pravic, na primer, v odnosu do vladajočih institucij? Zakaj nima volilne pravice, zakaj ne sme kandidirati na volitvah, kar po predpostavkah Eurobarometra sodi med pravice »evropskega državljana«?<sup>13</sup> Drugo razumevanje Eurobarometra vztraja pri fiksiranju identitete Evropejca, kar zapira prostor za uveljavljanje novih identitet. Fiksna identiteta se legitimira kljub temu da se, na primer po Eurobarometru 52, »večina« vprašanih ne strinja s trditvijo, da obstaja skupna evropska kulturna identiteta.

### Naturalizacija mnenj

Hansen poudarja, da ko posameznik odgovarja na javnomnenjska vprašanja, običajno privoli v vnaprej postavljena mnenja, o katerih se mora izreči. Ko se respondent odloči sodelovati, se vključi v zgodbo, v kateri so odnosi praviloma že določeni. S tega gledišča so vprašanja pogosto »zunaj politične dejanskosti«: vprašanja po eni strani z dejanskostjo nimajo kaj dosti skupnega, po drugi strani jo ustvarjajo, določajo in utrjujejo kot homogeno entiteto.

Če hoče človek sodelovati, se mora strinjati z nekaterimi predpostavkami, kot na primer s pozicijo, da so kultura, rasa in narodnost samozadostne in fiksne entitete. Poleg tega postavljanje istih vprašanj vsem respondentom stavi na predpostavko, da o problemu obstaja konsenz. Obstajalo naj bi soglasje o tem, katera vprašanja so pomembna, in o načinu, kako o kakšni temi (ne)razmišljati. Pri vprašanju: »Če govorimo na splošno o *ljudeh*, ki pripadajo manjšinskim skupinam glede na raso, vero ali kulturo, ali mislite, da *jih* (v *naši* deželi) ne živi veliko, veliko, a ne preveč, ali preveč?« (Eurobarometer 2000, vpr. 8, poudarki dodani) je posameznik postavljen v položaj, ko se mora izreči o drugih, in to na določeni način. Vprašanje izhaja iz predpostavke o fiksni in skupni identiteti Evropejca, za katerega so manjšinske skupine »problem«. Respondent, ki domnevno pripada vzpostavljeni večini, se mora bolj ali manj strinjati s tem, da ga manjšinske skupine ogrožajo.

Eurobarometer vprašanja naturalizira, ko človeka vključi kot naratorja zgodbe, kot tistega, ki že ima predvidena mnenja. Posameznik se pogosto znajde v situaciji, ko odgovarja na vprašanje, na katero ni nikoli pomislil/a, se mu/ji zdi irelevantno ali se z

njim ne strinja. Tudi ko se mora izreči o postavljenih trditvah, ki se uporabljajo v interpretacijah kot špekulacija o tem, koliko je večina naklonjena manjšini, se strinjajo s predpostavkami, ki sugerirajo, da so manjšine lahko problem. To je razvidno iz vprašanja: »Prebral vam bom nekaj trditev o ljudeh iz *teh* skupin. O vsaki povejte, ali se z njo strinjate ali ne.« Indikatorji so tile:

1. *Njihove* verske prakse ogrožajo naš način življenja.
2. *Oni* so bolj pogosto vključeni v kriminalne aktivnosti.
3. *Oni* bogatijo kulturo (v naši državi).
4. *Oni* so tako drugačni, da ne morejo biti sprejeti kot člani družbe (nacionalnost).
5. Brez *njih* bi se (naša država) slabše odrezala na mednarodnih športnih tekmovanjih.
6. Da bi (*oni*) bili sprejeti v družbi (nacionalnost), se morajo odreči svoji kulturi (Eurobarometer 2000, vpr. 12, poudarki dodani).

Vprašanje implicira, da respondent pripada nedefinirani večini, ki se izreka o manjšini. Hansen pravi, da se tako ustvarja vtis, da je respondent pripadnik večine, ki obstaja »tam nekje«, tam zunaj med »navadnimi ljudmi«. Takšno vprašanje, kot opozarja Hansen, tudi predpostavlja, da je tisti, ki intervjuva, predstavnik iste večine, da je na strani respondenta in da skupaj ustvarjata zaveznitvo v mišljenju.

V takšnih vprašanjih se izključuje na več nivojih: vprašanje najprej »utiša« tiste, o katerih sprašuje, nato izključi tiste, ki se ne prepoznajo v dominantnem vzorcu, kakršnega ponuja vprašanje – ti imajo dve možnosti, in sicer da sodelujejo in privolijo v predpostavke, ali da odklonijo sodelovanje. Imajo še tretjo možnost, da izberejo odgovor »ne vem«. Javnomenjska glasovanja pa to možnost potiskajo na stran: prvič tako, da tisti, ki intervjuvajo, možnosti odgovora »ne vem« pogosto ne omenjajo, in drugič se ta odgovor praviloma ne omenja v interpretaciji. V glasovanjih Eurobarometra lahko denimo pri nekaterih vprašanjih preberemo obrazložitev, da so odgovore »ne vem« celo izključili oziroma da jih pri pojasnjevanju rezultatov ne upoštevajo.<sup>14</sup>

Iz raziskave izhaja, da se ti indikatorji uporabljajo za ugotavljanje odnosa do manjšinskih skupin. Eden od odnosov je t. i. »multikulturni optimizem« – tako iz izbora samih indikatorjev (glej indikatorja 3 in 5) kot iz interpretacije je razvidno, da je razumevanje multikulturalizma, kakor ga razume Eurobarometer, ne-politično. To je zgodnje razumevanje v tradiciji multikulturalizma, ki so ga veliko kritizirali in po katerem so politike vključevanja imigrantov zreduci-

14 Gl. na primer Eurobarometer 47.1.

rane na njihovo kulturo – to so principi, po katerih se imigrante lahko vidi, ne sme pa se jih slišati.<sup>15</sup> V razlagi »multikulturnega optimizma« se v Eurobarometru 2000 največkrat ponovi ideja, po kateri se na manjšinske skupine gleda z vidika »obogatitve naše kulture«.

Tudi sicer je merjenje pozitivnih stališč, kakršna ustvarja Eurobarometer, skoncentrirano na idejo o »bogativni« bodisi (dominantne) kulture, družbenega življenja, življenja v šoli. Takšna pozicija postavlja manjšinske skupine v podrejen položaj in producira »folklorizacijo imigrantov« (Pajnik, Zavratnik - Zivic 2003, 9). Sugerira, da je naklonjenost manjšinskim skupinam lahko samo naklonjenost zaradi koristi, ki jih manjšinske skupine prinašajo večinski kulturi.

Problem na drugi strani, ko se poskuša preverjati negativen odnos do manjšinskih skupin, je postavljanje stereotipnih trditev. Te so, na primer, uporabljene v naštetih indikatorjih (gl. zgoraj, še posebno indikatorja 1 in 2) in v mnogih drugih omenjenih raziskavah, med njimi so naslednje:

1. Naša država je dosegla mejo; če bi bilo več ljudi, ki pripadajo *tem* manjšinskim skupinam, bi *mi* imeli probleme (Eurobarometer 47.1 in Eurobarometer 2000, vpr. 10).
2. Navzočnost ljudi iz *teh* manjšinskih skupin pomeni nevarnost (vpr. 7).
3. Brezposelnost narašča zaradi navzočnosti ljudi iz *teh* manjšinskih skupin (vpr. 7).
4. Vse imigrante, legalne in ilegalne, ki so prišli v EU od drugod, tudi tiste, ki so se rodili (v naši državi), bi morali z otroki vred poslati nazaj v državo, iz katere so prišli (vpr. 11, poudarki dodani).

Pri merjenju stališč se v mnenjskih raziskavah uporabljajo trditve, ki da izhajajo iz teoretičnih razlag pojavov. V javnomnenjskem glasovanju je to bolj izjema kot pravilo. Če pa se to že zgodi, kot na primer pri merjenju multikulturnega optimizma, potem je treba dodati, da lahko raziskovalci izberejo takšne teoretične razlage, ki temeljijo na praksah izključevanja in nekatere skupine potiskajo v podrejen položaj. Pri interpretacijah izhodišč, na katera se opirajo raziskovalci oziroma tisti, ki sestavljajo vprašanja, se interpretativni okvir ne predstavlja kot nekaj izbranega iz *teh* ali *onih* razlogov, ampak kot nekaj naravno danega in običajnega. Še več, pogosto je razvidno, da se interpretacije obračajo na t. i. »navadne ljudi«, ki da se strinjajo, da so manjšine v družbi problem.

15 Več o tem gl. Pajnik in Zavratnik Zivic, 2003, Predgovor: Med globalnim in lokalnim v sodobnih migracijah, Ljubljana: Mirovni inštitut.



## LITERATURA

- Albig, William. 1939. *Public Opinion*. New York: McGraw Hill.
- . 1956. *Modern Public Opinion*. New York: McGraw Hill.
- Arendt, Hannah. 1954/1985. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Harmondsworth: Penguin Books, Ltd.
- . 1972/2003. *Resnica in laž v politiki*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Behabib, Seyla. 1996. Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy. V *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, ur. Seyla Benhabib, 67–94. Princeton: Princeton University Press.
- Berelson, Bernard. 1953. Communications and Public Opinion. V *Public Opinion and Communication*, Bernard Berelson in Morris Janowitz, ur., 448–462. New York: The Free Press.
- Blumler, Herbert. 1948. Public Opinion and Public Opinion Polling. *American Sociological Review* 13: 542–549.

- Bourdieu, Pierre. 1972/1979. Public Opinion Does not Exist. V *Communication and Class Struggle*. eds. A. Matte-lart and S. Siegelau, 1: 124–130. New York: Interational General.
- Crespi, Irving. 1989. *Public Opinion, Polls, and Democracy*. Boulder: Westview Press.
- Dahlgren, Peter. 2002. In Search of the Talkative Public: Media, Deliberative Democracy and Civic Culture. *Javnost/The Public*, 9 (3): 5–25. Ljubljana: Evropski inštitut za komuniciranje in kulturo.
- Eurobarometer 47.1: Racism and Xenophobia in Europe. 1997. Bruselj: Evropska komisija, Directorate General Employment, Industrial Relations and Social Affairs.
- Eurobarometer 2000: Attitudes Towards Minority Groups in the EU. 2000. Bruselj: Evropska komisija, General Directorate Education and Culture.
- Flash Eurobarometer 133: Ten Years of EU Citizenship. 2002. Bruselj: Evropska komisija, Directorate General Justice and Home Affairs.
- Gallup, George. 1940/1968. *The Pulse of Democracy: The Public-Opinion Poll and How it Works*. New York: Greenwood Press.
- Habermas, Jürgen. 1962/1989. *Strukturne spremembe javnosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- . *Teorija i praksa. Socijalnofilozofske studije*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- . 1981. *Theorie des kommunikativen Handeln, Band 1, Handlungsrationali-tät und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 1992/1997. Further Reflections on the Public Sphere. V *Habermas and the Public Sphere*, ur. Craig Calhoun, 423–461. Cambridge: MIT Press.
- . 1998. The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship, V *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (avtor: Jürgen Habermas, ur. Ciaran

Iz povedanega izhaja, da javnomnenjska glasovanja utrjujejo stereotipe. Hansen opozarja na problematično obrazložitev iz raziskave Eurobarometer 39, v kateri so migracije iz neevropskih držav v države članice EU predstavljene kot »problem za Evropsko komisijo« (ki je naročnica raziskav). Migracije so najprej problem za EK, nato postanejo problem za Eurobarometer. Ko so objavljeni rezultati glasovanj, postanejo imigranti problem za vso vladajočo elito, za medije in nazadnje še za državljane. Pozablja se, da imajo državljani v tej konstrukciji pravzaprav malo povedati, ker se predpostavlja, kaj mislijo, nato pa se predpostavljeno mnenje uporabi za upravičevanje restriktivne (v tem primeru migracijske) politike, ki se sklicuje na te iste državljane.

### SKLEP

S popularizacijo javnomnenjskega glasovanja se utrjuje razumevanje javnega mnenja kot ulovljive kategorije. Tradicija seštevanja mnenj je zasenčila druge oblike mnenjskega pojavljanja, na primer tiste, ki nastajajo v medosebni interakciji. Zasenčila je proces *pojavnja* mnenja in zanemarila dimenzijo spremenljivosti in neulovljivosti mnenja ter s tem prispevala k politikam izključevanja. Teoretiki in tudi kritiki deliberacije, na primer, Habermas (2000), Benhabib (1996) so prevladujočo racionalistično razumevanje medosebne interakcije, po kateri se ciljni konsenz doseže v procesu primerjanja argumentov, razširili. Medosebna interakcija je razširjena na intersubjektivnost, na odnos, ki ne temelji izključno na govoru (lexis), ampak vključuje tudi druge oblike delovanja (praxis). S tega gledišča je javno mnenje, pridobljeno z javnomnenjskim glasovanjem, lahko le parcialno mnenje, kot smo pokazali. Je hkrati mnenje, ki lahko izključuje drugačna mnenja, in je mnenje, ki se v medijih običajno objavlja brez ustreznih kontekstualnih pojasnitev.

Javnomnenjska glasovanja izključujejo prvič zato, ker obravnavajo samo mnenje, ki je izzvano in je mnenje o predpostavljenih temah na predpostavljeni način. Drugič, izključujejo – kot smo pokazali s študijo primera –, ker stavijo na večino; zanima jih večinsko mnenje, tudi ko gre za manjšine, se o njih izreka izbrana večina. Manjšinske skupine so izključene: ker se morajo, če sodelujejo, izrekat tudi o vprašanih o sebi samih in morajo torej nastopati kot večina, in ker sploh nimajo možnosti, da bi govorile. Ravno tako so iz takšnega javnega mnenja izključeni tisti, ki mislijo drugače, ki ne prepoznavajo vprašanj na način, kot so postavljena, in tudi tisti, ki o kakšni temi nimajo mnenja.

V besedilu sem poskušala pokazati, zakaj je treba kanonsko pojavljanje empiričnega raziskovanja kritično premisliti in zakaj je treba začeti kanon premikati. To pa zahteva kritičen premislek na eni strani samega procesa nastajanja empiričnih raziskav v tržnem kapitalizmu in na drugi strani premislek o interpretacijah izsledkov raziskav, ki so pogosto neustrezne. Ena večjih napak je ta, da se izsledki raziskav vsaj v medijih pogosto prikazujejo kot objektivna danost. Kot smo pokazali, se tako posplošeni izsledki uporabljajo kot argument za doseganje političnih interesov ali pa se zamolčijo, ko niso usklajeni s temi interesi. Interpretacije ne bi smele izpuščati informacij o kontekstu, v katerem je raziskava nastala. Kdo je naročnik raziskave, kakšen je vzorec raziskovanja, kakšna so vprašanja in kakšen njihov pomen oziroma kaj vprašanja lahko pomenijo, kakšna je napaka pri merjenju? Premislek o medijskih reprezentacijah je premik h kombiniranju statističnih podatkov s pojasnitvijo njihovega omejenega dosega in ustrezno kontekstualizacijo števil. Z novinarskega gledišča bi takšni premiki prinesli več interpretativnega poročanja, ki bi nadomestilo poenostavljeno citiranje odstotkov. Inovacija bi, na primer, bilo vključevanje drugih virov, v katerih so drugače izražena mnenja, to pa bi predvsem pomenilo odpiranje prostora za drugačna mnenja in upoštevanje heterogenosti, ki je mnenjem lastna po definiciji.

Vprašanja bi bilo treba natančno premisliti in odpreti prostor za nova mišljenja in nove identitete. Pozornost bi bilo treba osredotočiti tudi na raziskovanje pomena odgovorov »ne vem«, na kar so kritiki opozarjali že pred pol stoletja; ali ti odgovori pomenijo, da ljudje česa ne vedo, da nimajo mnenja, da se ne prepoznajo v vprašanju ali da se z vprašanjem ne strinjajo. Naj povzamem: Večje upoštevanje nekaterih argumentov večdesetletne kritike bi lahko odprlo možnosti za bolj inkluzivno razumevanje empiričnega raziskovanja in tudi za medijske reprezentacije v tej smeri. Govorim o raziskovanju in interpretacijah izsledkov, ki bi upoštevali različnost mnenj in odpirali prostor za drugačna mnenja in nove oblike nastajanja mnenj. Potrebno spreminjanje kanona, za kar je navsezadnje potreben tudi premislek o empiričnem raziskovanju kot instrumentu, bi odprlo možnosti za fluidno pojavljanje javnosti in mnenja, s tem pa bi bil presežen tudi nezadostni odstotkovni deskriptivizem v interpretacijah.

- Cronin in Pablo De Greiff). Cambridge: The MIT Press.
- . 2000. Trije normativni modeli demokracije. V *Pravo in politika*, Jelica Šumič Riha, ur., 75–99. Ljubljana: Liberalna akademija.
- Hacking, Ian. 1990. *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hansen, Peo. 1995. Questions from Somewhere – Who's Who in Attitude Research About 'Immigrants'. *The European Journal of Social Science*, 8 (2).
- How Europeans See Themselves: Looking Through the Mirror With Public Opinion Surveys. 1999. Luksemburg: Evropska komisija, Office for Official Publications of the European Communities.
- Herbst, Susan. 1993. *Numbered Voices: How Opinion Polling has Shaped American Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lewis, Justin. 2001. *Constructing Public Opinion*. New York: Columbia University Press.
- Pajnik, Mojca. 2003. Spektakularno o džamiji. *Medijska preža*, 16: 17–18. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Pajnik, Mojca in Simona Zavratnik Zimic. 2003. Predgovor: Med lokalnim in globalnim v sodobnih migracijah. V *Migracije – globalizacija – Evropska unija* (zbirka EU Monitor), ur. Mojca Pajnik in Simona Zavratnik Zimic, 5–14. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Sartori, Giovanni. 1987/1995. *Elementi di teoria politica*. Bologna: Mulino.
- Sartori, Giovanni. 1997/2002. *Homo Videns*. Roma: Editori Laterza.
- Splichal, Slavko. 1997. *Javno mnenje: teoretski razvoj in spori v 20. stoletju*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Wilson, Graham Francis. 1962. *A Theory of Public Opinion*. Chicago: Henry Regnery Company.

Analiza medijskega poročanja  
o umetnicah

# Umetnice: »lepe«, »nezne« in

Na kulturnih straneh dnevnih ali tedenskih časopisov lahko še vedno zasledimo precejšnje razlike v poročanju o ženskih umetnicah<sup>1</sup> in njihovih moških kolegih. Ko se v kritikah, intervjujih in raznih vesteh piše o umetnikih, se ponavadi osredotoča zgolj na njihovo delo, pri umetnicah pa se neredko najprej izrecno poudari njihov spol (biološki) in zunanji videz, šele v nadaljevanju besedila pa se počasi preide k opisu njihovega delovanja, ki naj bi bilo sicer pravi in edini povod za pisanje. Ženske so često imenovane zgolj z lastnim imenom, brez priimka. Pri njihovem delu se pogosto poudarjajo tudi tako imenovane »tipično ženske lastnosti«, kakršne so po najbolj klasičnih stereotipih na primer intuicija, čutnost, nežnost, ipd. Ženske se velikokrat še vedno zvaja na posamezne dele telesa, na primer na roke ali prste. V nadaljevanju bomo tovrstne oblike stereotipov iz medijskega diskurza o umetnicah natančneje opredelili skupaj z analiziranimi primeri v poglavjih, ki smo jih razdelili po sledečih kategorijah: »Suspenz priimka«, »Izpostavljeni videz umetnic« ter »Intuicija, senzibilnost in druge klišejske oznake 'ženskosti'«.

Čeprav so zadnje čase tovrstni diskurzi na kulturnih straneh sicer manj izključljivi, žaljivi ali seksistični kakor v preteklosti, pa je določena oblika nestrpnosti implicitno še vedno prisotna.<sup>2</sup> Zato nameravamo v pričujočem besedilu analizirati tisto vrsto novinarske in strokovno kritičke govornice s področij umetnosti, ki se v tiskanih medijih nanaša predvsem na umetnice, poustvarjalke, prevajalke in



**ALENKA SPACAL**

Avtorica prispevka je magistrica filozofije, likovna kritičarka in kustosinja.

The author holds an MA in philosophy. She is a fine arts critic and curator.

E: [ALENKA.SPACAL@GUEST.ARNES.SI](mailto:ALENKA.SPACAL@GUEST.ARNES.SI)

- 1 V pričujoči analizi se bomo osredotočili na umetnice, torej na ženske avtorice, pri tem pa bomo pustili ob strani butlerovsko problematizacijo same kategorije »žensk« ter razmejevanja na biološki in družbeni spol. Ostali bomo pri delitvi na umetnice in umetnike, torej znotraj binarne strukture ustaljenih pojmov moškosti in ženskosti. Čeprav se pri tovrstnem razmejevanju sicer težko ognemo pastem klišejskih predstav o spolnih razlikah, se vendarle ne bomo poglobljali v natančnejšo (de)konstrukcijo prevladujočega spolnega sistema, saj bi tovrstna problematizacija segala onkraj zastavljene tematike tega besedila.
- 2 Maca Jogan poudarja v predgovoru k svoji knjigi *Seksizem v vsakdanjem življenju*, da je v sodobni družbi še vedno obstaja veliko »bolj ali manj prikritih in prefinjenih« oblik seksizma. Pri tem ugotavlja, da so se ti »ostanki preteklosti« tako dolgo obdržali zaradi celovitega družbenega (re)produciranja spolno pristranskih in vzorcev obnašanja in pravil delovanja ter zaradi hierarhije med spoloma, ki je po njenem še vedno ključna os organizacije vsakdanjega družbenega življenja (2001, I).

# » intuitivne «

druge kulturne delavke, za primerjavo pa celo na pop zvezdnice. Gre torej za aktivne avtorice, ki delujejo na področju kulture in naj bi bile zato pojmovane v vlogi subjektov, vendar pa je pri tem najbolj paradokсно dejstvo, da jih v medijih pogosto obravnavajo kot pasivne objekte (še posebno, kadar se poudarja predvsem njihov videz ali določene dele telesa). V besedilu se zato ne bomo osredotočili na najbolj klasično feministično vprašanje o tem, ali ženske res pišejo drugače, temveč na premislek o tem, kako drugače se pravzaprav piše o njih.

Izbrane članke,<sup>3</sup> na katere se bomo osredotočili v analizi, sprva sicer težko označimo za eksplicitno nestrpne, vendar pa je po poglobljeni analizi več kot očitno, da je v njih še vedno precej izključljivosti do ženskih ustvarjalk. Prepoznamo lahko nekakšno prikrito obliko nestrpnosti, ki je največkrat že precej zamaskirana in tako izražena dokaj implicitno,<sup>4</sup> zgolj kot komaj opazen namig med vrsticami ali s stereotipnimi oznakami. Primeri stereotipizacije so preoblematični prav zato, ker lahko vodijo do raznih oblik nestrpnosti. Tovrstne oblike pisanja so pogosto nezavedne, saj se o ženskih avtoricah piše drugače kot o moških avtorjih, kar lahko prepoznamo tako v poročanju novinarjev kot tudi novinark, zato bomo izpostavili nekaj najpogostejših tovrstnih primerov, zaradi katerih smo žal tudi v zvezi s to problematiko še vedno primorani govoriti o določeni vrsti izključljivosti.

3 Pričujoča analiza temelji na sedemmesečnem (od 1. januarja 2003 do 31. julija 2003) spremljanju naslednjih dnevnih časopisov *Dela*, *Dnevnika* in *Večera*, tednikov *Nedela* in *Nedeljskega dnevnika* in tedenskih prilog *Sobotne priloge*, *One*, *Vikenda*.

4 Za primer eksplicitno nestrpnega diskurza o umetnicah zgolj mimogrede navajamo *on-line* komentar ob članku *Večera*, v katerem je Nataša Januš pisala o okrogli mizi »Življenje umetnikov doma in na tujem«. Poročilo o dokaj burni debati umetnikov, v kateri, kakor pravi novinarka, ni manjkalo verbalnih obračunavanj, je spremljala tudi fotografija, na katero se nanaša seksistični *on-line* komentar bralca: »starim dečvam na sliki se še ta mala ne orosi več« (<http://www.vecer.si>, Anonimnež: 11.2.2003 13:10:00). V besedilu se sicer ne bomo osredotočali na tovrstne eksplicitno nestrpne komentarje, temveč na tiste, ki so nekoliko bolj prikriti in v primerjavi z navedenim na prvi pogled morda niti ne zvenijo nestrpno. Vendar pa se zaradi prikritih nestrpnosti ne zdijo nič manj problematični, in je zato treba nanje še toliko bolj opozarjati vedno znova.

## Women Artists: »Beautiful«, »Tender« and »Intuitive«

### Summary

This contribution analyses the way the Slovene print media reports women artists on its culture and arts pages. The articles under review are taken from a seven-month period (from January 1st to 31st July 2003) of following daily newspapers (*Delo*, *Dnevnik* and *Večer*), the weeklies *Nedelo* and *Nedeljski dnevnik* as well as various weekly supplements such as *Sobotna priloga*, *Ona*, and *Vikend*. At first, it would be difficult to characterize these articles as explicitly intolerant. A deeper analysis, however, shows the obvious fact that they contain quite a high level of exclusion towards women artists. We can therefore identify a form of latent intolerance in them, one that is frequently subjected to high levels of mimicry and hence quite implicit and expressed in terms of an easily overlooked reference between the lines or through certain stereotypes. The examples of stereotypes are problematic precisely because they can lead to various forms of intolerance.

This state of affair is the result of an unconscious form of writing in which women artist are written about in ways that are different to those deployed for their male counterparts – all this regardless of the gender of the actual authors of the articles in question. Namely, when male artists are discussed in reviews, interviews and various news items, the focus usually exclusively concerns their work. In the case of women artists, however, we frequently find that their sex and outward appearance is highlighted and only after this does the rest of the text in question slowly concern itself with describing their work as

precisely that which is otherwise the real and only reason for writing about a given female artist. Women are also frequently named with their first names and without surnames. Discussions of their work also frequently highlight so-called »typical female characteristics«. In accordance to classical stereotypes, these concern intuition, sensibility, tenderness, etc. Women are still frequently reduced to various parts of the body such as hands or fingers. Stereotypes such as these that appear in the media discourse on women artists are discussed in individual headings of this article and are categorized in the following way: »The suspension of the surname«, »The outward appearance of women artists« and »Intuition, sensibility and other clichés concerning 'femininity'«.

Despite the fact that such discourse has of late become less exclusionary, insulting and sexist than was the case in the past, a certain form of intolerance is nonetheless still implicitly present. This is why this article analysis that type of journalistic and academically informed critical discourse from various areas of the arts that concerns itself with female artists, translators and other cultural workers as well as (for reasons of comparison) pop stars.

Thus, the focus is on active creators working in the field of culture and who should thus be understood as subjects. The paradox is, however, that the media frequently portray them in terms of being passive objects (this is especially the case when their outward appearance or particular parts of their body are highlighted). This is the reason as to why this article does not concern itself with one of the most classical questions of feminism, i.e. if women do write differently than men. Rather, it concerns itself with reflecting on the difference that characterizes the manner in which women are written about.

## SUSPENZ PRIIMKA

V likovnih kritikah in celo v razstavnih katalogih so predvsem mlajše, še ne uveljavljene umetnice, velikokrat ponižujoče imenovane le z imenom, namerno pa se izpušča njihov priimek. Brez priimka jim je odvzet dobršnji del subjektivitete.<sup>5</sup> Njihova identiteta je tako zvedena zgolj na lastno ime in ostane v sferi osebnega in intimnega. S tem se jim odreka kompetentnost na njihovem področju, s čimer jim je izraženo bistveno manj spoštovanja kot njihovim moškim kolegom, katerih imena se pišejo največkrat skupaj s priimkom ali pa je naveden samo priimek. Tovrstno odrekanje subjektivitete ima očitne izvore v dolgi patriarhalni tradiciji zgodovine zahodne kulture, v kateri ženska ni obstajala kot subjekt, temveč kot Drugi. Zato je za ženske umetnice še danes veliko težje vzpostaviti lastne subjektivitetne pozicije. Tiste redke, ki to vseeno poskušajo, pa so pogosto diskreditirane. Simbolna odsotnost avtoričinega priimka tako kaže na določeno obliko njihove prezrtosti in s tem poskus izključitve iz polja javnega delovanja.

Peter Kolšek v *Sobotni prilogi* (22. 3. 2003) v članku »Sveta Svetlana« opazi, da je v primeru Svetlane Makarovič zgolj njeno ime, torej Svetlana, javno sprejeto kot »forma njenega celostnega poimenovanja in kaže, da nima sama nič proti; ve se pač, kdo na Slovenskem je Svetlana – predstavlja pri nas žensko linijo literarne umetnosti«. <sup>6</sup> V tem primeru je avtor poimenovanje umetnice zgolj po njenem lastnem imenu brez priimka ustrezno utemeljil. Kljub vsemu pa avtor v svojem besedilu ni zaobšel videza pesnice, ki je zanj postala »stroga dama s priprtimi očmi«, v ironični igri naslova pa celo »sveta Svetlana«. Njen »imidž« je opisal takole: »Res je tudi to, da se je kar precej spreminjal: od zagonetne, a prikupne mladenke v prvih televizijskih nastopih do stroge dame s priprtimi očmi, ki nas bo oštela z razlogom, o katerem naj premišljujemo.«

O neimenovani slikarki lahko beremo v *Nedeljskem dnevniku* pod naslovom »Američanka, ki vihti čopič in kuha bograč« in nadnaslovom »Popotna srečanja: zgodba o mladenki iz Združenih držav Amerike, ki je šla po umetnost v Evropo in ostala v – Prekmurju«,

5 Po Griseldi Pollock je brez priimka človeka težko označiti oziroma določiti kot družbeni subjekt. To problematizira v svoji knjigi *Differencing the Canon: Feminist Desire and the Writing of Art's Histories*, na primeru črnke Laure, ki jo je Manet naslikal na svoji sliki *Olimpija*. Laura, ki je bila model, ima zgolj ime, ne pa tudi priimka (1999, 255).

6 Uvrščanje umetnic v „žensko linijo literarne umetnosti“ ali pod skupni označevalec „ženske pisave“ je dokaj problematično kategoriziranje, ki je vprašljivo že zaradi zvajanja del ženskih avtoric na njihov biološki spol. Tovrstna problematika zato ostaja še vedno nerešena tudi v sami feministični teoriji.



pod katerima je objavljen intervju s slikarko Suzanne Kiraly Moss. Novinarka slikarkinega imena ne zapiše ne v naslovu ne v uvodnih vrsticah. Zanj povsem slučajno izvemo šele v enem od odgovorov, ko slikarka pripoveduje, kako se je poročila pred diplomo, ker si je mož želel, da bi bil na njeni diplomi tudi njegov priimek. Brez tega podatka morda sploh ne bi izvedeli slikarkinega imena, kljub temu da jo je novinarka nekoliko pretirano označila za »vrhunsko« slikarko. V prvem odstavku jo je opisala takole: »Ko jo srečujejo na ulicah ali v trgovinah, vsaj večina mladih Lendavčanov v drobni sivi ženici ne prepozna vrhunske slikarke.« (*Nedeljski dnevnik*, 12. 2. 2003.) Po enem od slikarkinih odgovorov, da zna pripraviti izvrsten bograč in dobre slovenske jedi, jo novinarka vpraša še o vrtu, na kar intervjuvanka odgovarja, da pa to ni njena domena, saj ima sama dovolj opravkov s slikanjem, pospravljanjem in kuhanjem. Rada tudi piše pesmi v angleščini.

V tem primeru gre za najbolj klasični stereotip umetnice, ob kateri se izrecno poudarja, da je hkrati tudi gospodinja. Tovrstno združevanje je blizu liku »idealne« ženske 19. stoletja, ki naj bi opravljala gospodinjska dela in občasno lahko tudi slikala, sicer pa naj bi večino svojega časa posvetila družini, tako da bi njeno umetniško ustvarjanje pri tem ostalo drugotnega pomena oziroma na ravni amaterizma. Ko piše Linda Nochlin v eseju »Zakaj ni (bilo) velikih umetnic?« o podobi mlade ženske, kakor so jo prikazovali tedanji priročniki s pravili dobrega vedenja, pri tem poudarja, da je bilo za žensko neizmerno pomembno delati več stvari dobro, ne pa se odlikovati na enem samem področju. Le če bo ženska spretna in vešča v več stvareh, se bo lahko dostojanstveno znašla v vsaki življenjski situaciji. Če pa bi se bolj posvetila zgolj eni sami stvari, v kateri bi hotela doseči popolnost, bi lahko postala nesposobna za vse druge stvari. Inteligentnost, izobraževanje in znanje so pri ženski zaželeni samo, če vodijo k njeni moralni odličnosti. Nevarno je vse, kar bi zapolnjevalo njen um in izključevalo druge stvari, torej vse, kar bi pripeljalo do tega, da bi ji laskali in oboževali, ker bi ji tako odvleklo misli od drugih in jo osredotočilo na njo samo. Vsemu temu se mora ženska izogibati, ker prinaša zlo, čeprav je samo po sebi sijajno in privlačno. Linda Nochlin pravi, da so takšna stališča moške varovala od nezaželenih tekmecev v njihovih »resnih« strokovnih aktivnostih, hkrati pa ohranjala urejeno družinsko življenje, za katero so doma skrbele njihove žene. Avtorica ugotavlja, da se zato še danes pri ženskah bolj vzpodbuja amaterizem kot pa popolna predanost na kakšnem področju. Ženske, ki se resneje posvečajo umetnosti, imajo tako še vedno nevhvalno izbiro med kariero in družino (Nochlin 1989, 164-166).

It is possible to note that in the past decade the journalistic discourse, and as deployed on the arts and culture pages of the media, has substantially improved in comparison to the condition in the past or in other sections of the media. The increasing use of proper grammatical forms for both genders and concerning most of the artistic professions and occupation can also be welcomed. Thus, and if a more sexist discourse characterizes writing on women pop stars, then intolerance is not so immediately manifest where women artists are concerned. All this does not mean, however, that we should overlook certain implicitly recognizable discriminatory ways in which women artists are written about. It is possible to discern that semi-sexist forms of reporting about women artists are more frequently the product of female than male writers. Sadly, it is among the former that we miss recognition of the basic concepts of feminist theory that otherwise – precisely because of its increasing dissemination – cannot be completely ignored today. Such examples reaffirm the fact that there are more opponents of feminism among women than there are among men. Greater awareness, however, could lead to the avoidance of precisely those stereotypes in media discourse that at first do not work as intolerant but which implicitly do engender and further certain forms of patriarchally pitched discourses.

Pri navedenem primeru slikarke Suzanne Kiraly Moss sicer ne moremo govoriti o klasični nestrpnosti, saj avtorica sama poudarja vse svoje različne identitete, od gospodinje do umetnice. Vendar smo primer vseeno navedli zato, ker novinarka tovrstno identiteto stereotipno poudari že v samem naslovu, kjer čopič združuje s kuhalnico in celo z nacionalno pripadnostjo: »Američanka, ki vihti čopič in kuha bograč.«

### IZPOSTAULJENI VIDEZ UMETNIC

V tem poglavju bomo obravnavali stereotipe, ki vodijo do specifične oblike izključevanja ali diskriminacije umetnic v primerih, ko dobi njihova zunanja reprezentacija oziroma izgled prioriteto pred njihovim delom. Pri delu umetnic se namreč pogosto še vedno poudarja tudi njihov spol, ob delih umetnikov pa se ponavadi ne omenja, da so jih ustvarili moški. Tako v interpretacijah umetniških del ženskih avtoric kot tudi ob njihovem poročanju v medijih, se neredko primeri, da postanejo predmet obravnave pravzaprav same umetnice. Njihov videz se zdi nekaterim novinarjem / kritikom pogosto celo pomembnejši od njihovega dela. Ali, kot pravi Mary Ellmann v svojem delu *Thinking About Women*:

»Z nekakšno sprevrnjeno zvestobo se razpravljanje moških o ženskih knjigah vedno brez zamude ustavi na isti točki, namreč pri ženstvenosti. Knjige, ki so jih napisale ženske, obravnavajo kot bi bile same ženske, in literarna veda je najsrečnejša, kadar se loti intelektualnega merjenja oprsij in bokov.« (Ellmann 1968, 29.)

V nadaljevanju bomo kot najpogostejše primere problematičnega pisanja o umetnicah navedli tiste opise avtoric, pri katerih se pred omembo njihovega dela poudarja njihov zunanji videz. Opisi izgleda žensk se najpogosteje pojavljajo v uvodih člankov ali intervjujev kot uvajanje v samo vsebino besedila. Prvim stavkom natančnih deskripcij umetnic največkrat šele sledi dejanski opis njihovega delovanja, ki naj bi bilo sicer povod za pisanje novinarskega besedila.

O pesnici Barbari Korun je v uvodu intervjuja v *Sobotni prilogi* (26. 4. 2003) novinarka zapisala: »Z nenavadno modrimi velikimi očmi, ki zrejo v sogovornika pod počasi spuščeni vekami, deluje brezčasno, skoraj eterično, v nasprotju z njeno zelo primarno, čutno poezijo.« To je prvi stavek besedila, in šele za njim pride opis pesničinega delovanja.<sup>7</sup> Pri tem ne gre zanemariti dejstva, da pesnico v uvodu zvede na njene oči prav novinarka, in intervjuvanko pozneje v enem od vprašanj celo sprašuje o feminizmu in položaju ženske

kot pesnice. Barbara Korun odgovarja: »In če pomisliš, kako globoko je v nas zakoreninjeno razmišljanje, da ženske ne morejo biti ustvarjalke, in kako to jemljemo za samoumevno ... To je strašno, še posebej, ker se zdi, da smo se ženske same sprijaznile s tem.« To izjavo pesnice navajamo zato, ker odseva splošno mnenje o umetnicah, ki ga najdemo tudi v obliki številnih stereotipov, analiziranih v pričujočem besedilu. Po drugi strani pa se zdi še bolj skrb zbujajoča sprijaznjenost samih umetnic z lastno marginalno pozicijo v družbi in načinom, kako se o njih piše. Neredko se še vedno primeri, da sama umetnica zanemari žensko slovnično obliko in o sebi govori v moški obliki, torej o umetniku, kar se ji morda zdi bolj objektivno.

Umetnice se v našem prostoru pogosto še vedno težko opredelijo kot umetnice in kot ženske, zato bi bilo treba opozoriti na samo razliko med odklanjanjem pojma večne ženskosti in pripadnostjo k ženskemu spolu. Že Simone de Beauvoir je v *Drugem spolu* zapisala, da je jasno, da nobena ženska same sebe brez izneverjenja ne more situirati zunaj svojega spola. Pri tem navaja primer znane pisateljice, ki ni pustila, da bi bil njen portret objavljen v seriji fotografij, ki je bila posvečena pisateljicam. Hotela je namreč, da jo umestijo med moške, in je za to izkoristila vpliv svojega moža. S. de Beauvoir s tem primerom sklene, da ženske, ki trdijo, da so kot moški, pri tem zase ne terjajo nič manj moškega spoštovanja in čaščenja (1999, 11).

Tudi na vabilih za otvoritve likovnih razstav se včasih še vedno primeri, da so obiskovalci vabljeni na odprtje razstave »avtorja« tudi, ko gre za slikarko. Sicer pa je na kulturnih straneh slovenskih tiskanih medijev mogoče najti vse manj tovrstnih spodrslijavev, saj se praviloma uporabljajo slovnične oblike tudi za ženski spol v večini umetniških poklicev in dejavnosti.

Opozoriti je treba tudi na stereotipe, ki še zlasti poudarjajo samo nekatere dele telesa, npr. roke oziroma prste umetnice. O klasičnem koncertu Dubravke Tomšič Srebotnjak je na kulturni strani *Dela* (15. 2. 2003) v glasbeni kritiki z naslovom »Prsti, vredni občudovanja« kritik zapisal: »Vsekakor je bila sijajna (Dubravkini prsti so vredni občudovanja) ...« Čeprav je opazka zapisana v oklepaju, ni tako zanemarljiva, še posebno, če je tako zelo poudarjena, da je izbrana celo za naslov članka. Omenjeno je zgolj pianistkino ime. Pravzaprav ni imenovana niti ona sama, temveč tisti del telesa, s katerim je

7 Četudi bi takšen začetek lahko pripisali novinarkinemu stilu pisanja, pa je vendarle dovolj zgovorno dejstvo, da novinarka svojih intervjujev z moškimi ne začneja z njihovim videzom, temveč s podatki o njihovem delu. Če si za primer pogledamo začetek intervjuja iste novinarko z moškim umetnikom, npr. s slikarjem Zvestom Apolloniom, se prvi stavek glasi takole: »Primorski slikar, grafik in likovni pedagog Zvest Apollonio, rojen (...) je bolj kot kateri koli slovenski ustvarjalec zavezan mediteranski kulturi, njenemu materialnemu, mitološkemu in duhovnemu izročilu.« (*Sobotna priloga* 18. 1. 2003.) Opazimo lahko, da se uvod v intervju s slikarjem začne popolnoma drugače, z omembo njegovega delovanja na področju likovne umetnosti, nikakor pa ni omenjen njegov videz.

igrala na klavir – »Dubravkini prsti«. Kljub temu da gre pri kritiku za navdušenje in občudovanje pianistke, pa njeno izjemno igranje vseeno zvede zgolj na njene prste, torej na tisti del telesa, ki obvlada omenjeno veččino. To je eden od najpogostejših kritičkih stereotipov, ki namesto znanja ali talenta žensk bolj poudarja njihovo spretnost in pridnost, kar je izraženo v metonimijah, v katerih je največkrat poudarjena prav roka umetnice kot tisti del telesa, ki v nasprotju z glavo, ki naj bi predstavljala razum, namiguje zgolj na obvladovanje veččine, povezane z delavnostjo oziroma marljivostjo.

V kritiki z naslovom »Sopranistka, ki ji je petje gon« zapiše isti avtor o sopranistki Veri Danilovi sledeče: »Danilova pevsko živi za sprotni trenutek, ki jo namesto misli na celoto vodi kot interpretko; njeno telesno odzivanje je drobnjavo (četudi prikupno), hipno členjeni zanos.« O pianistki Nives Granić pa na koncu med drugim tudi zapiše: »Večeru je pianistka Nives Granić zagotovila dovolj natančen, tonsko odtehtan zvočni okvir. In bila zmožna dihati s sopranistko, ki ji je petje gon: od tod osvajalska moč njene deklinške miline.« (*Delo*, 15. 7. 2003.) Sopranistkinoga petja kritik, osvojen z »močjo deklinške miline«, očitno ne pojmuje kot umetniško vrlino, temveč njeno delo zvede na gon. Njeno petje razume le kot nekaj hipnega, torej nenačrtovanega in brez pravega premisleka, s tem pa ji odvzame vsako zmožnost umskega zavedanja lastnega delovanja. Hkrati jo označi zgolj kot interpretko, ki ne misli na celoto. Pomembno se mu zdi poudariti le njeno telesno odzivanje, ki ga označi za drobnjavo in hkrati prikupno.

Mary Ellmann v delu *Thinking About Women* poudarja, da moški kritiki glasu, o katerem vedo, da je ženski, ne pripisujejo iste ravni avtoritete. Četudi so delu ženske naklonjeni, uporabljajo pridevnike in fraze, ki žensko poezijo opisujejo kot očarljivo in sladko, ne pa kot resno in pomembno (Moi 1999, 48).

Na zadnji strani *Dela* (3. 2. 2003) je v članku »Histerični realizem Zadie Smith« avtorica romana *White Teeth* (*Beli zobje*) Zadie Smith, imenovana kot 24-letna afro-karibska Angležinja. Opisana je kot lepa in zelo fotogenična pisateljica. Med drugim je tudi zapisano, da je njen slog ironičen, svoboden in strasten, kritiki pa ga imenujejo »histerični realizem«. Tudi v tem primeru je očitno, da je pisateljčin videz pomembnejši od njenega pisanja, ki je označeno z za ženske dokaj stereotipno oznako »histeričnosti«. Histerija je že od Breuerjevega in Freudovega raziskovanja na koncu 19. stoletja predstavljena kot »ženska« bolezen, katere vzrok, da je neko travmatično spolno doživetje. V tistem času se je za histerijo uporabljal tudi izraz »erotična blaznost«. Otto Weininger pa je šel v svojem delu *Spol in značaj* še dlje in histerijo definiral celo kot organsko krizo organske ženske

lažnosti (1993, 224). Termin »histerija« se še danes neredko pejorativno uporablja za oznako »ženskega«. Povezovanje »ženskega« in histeričnega je seveda blizu območju seksualnega doživljanja, kot bi dejal Freud, kar posredno spet lahko napeljuje na poudarjanje videza, ki ga tako veliko omenjajo tisti in tiste, ki pišejo o umetnicah.

»Histerične napade« na ženske ustvarjalke lahko v medijih najdemo tudi v primerih igralk, o katerih so zapisani podobni klišeji, vezani predvsem na njihov izgled. Filmska igralka Manca Dorrer je v *Sobotni prilogi* (7. 2. 2003) v prvih stavkih članka predstavljena takole:

»Zdi se, kot da ves čas živi v pravljici. Kot vilinska kraljica v *Gospodarju prstanov*, s svojimi temno rdečimi ustnicami, jekleno modrimi očmi, porcelanasto kožo in temnimi lasmi celo res spominja na Liv Tyler. /.../ A kljub za slovensko igralko zavidljivemu številu filmskih vlog v zadnjih nekaj letih bi bilo najbrž še prezgodaj trditi, da je Manca Dorrer nova filmska diva, gotovo pa je v slovenskem filmu ponudila privlačno, zunajserijsko pojavo, nenavaden, alternativen tip ženske. /.../ Celo fotografije z izbora za supermodel Slovenije izpred desetih let spominjajo na Sneguljčico, na Sneguljčico z 'napako', ki se ne ukvarja ne s princem ne s palčki okrog, ampak jo najbolj zanima, kako bi ugriznila v tisto rdeče jabolko, ki se ponuja. Lep obrazek s sočnimi ustnicami in z ljubkimi jamicami v licih bi bil eden tistih lepih rosno mladih obrazov, ki jih vsako leto gledamo na raznovrstnih lepotnih izborih, če ne bi bilo poševnega, skoraj volčjega pogleda, temnih širokih obrvi in temno rdečih ustnic, ki so videti, kot bi jih ves čas grizla strast, poželjive in že v naslednjem hipu otroško ranljive /.../ Nekaj je na njenem obrazu, kar je brezčasno in zelo trendovsko hkrati.«

Ko novinarka omenja, da je Manca Dorrer na 43. mednarodnem solunskem festivalu dobila nagrado za najboljšo igralko (predvajali so filma *Slepa pega* in *Ljubljana*), jo imenuje »vroča mlada igralka iz Slovenije« (sicer narekovaje postavi že sama novinarka). Za konec pa jo opiše takole:

»Kot tak ljubeč, čuten, malce razvajan otrok, navajen ljubezni in oboževanja, ki radovedno zre v svet. Vse, kar noče, ne zna, ne more povedati, pove s svojimi elegantnimi gibi, vse na njej je videti sveže in naravno. Njen obraz bi bil, če bi ga odkrili v drugi kinematografiji, najbrž nevaren, da obsede režiserje tako kot včasih obraz Nastasije Kinski.«

Tudi o igralki Katharine Hepburn je bil po njeni smrti v *Sobotni prilogi* (5. 7. 2003) objavljen članek, ki se je začel z opisom njenega videza. V prvem stavku je bilo zapisano: »Raskavi glas, pegasta koža, izrazite visoko dvignjene ličnice, v figo speti lasje, malo robato vedenje, ujeto v kaki hlače in teniške copate, to je bil njen zaščitni znak zadnji dve desetletji.« Po uvodnih stavkih novinarka sicer zapiše, da je Katharine Hepburn večinoma »igrala ženske, ki niso hotele biti le enakopravne, ampak enakovredne moškim, robate trmoglavke, ki vedno dosežejo tisto, kar si zamislijo. Na platnu je upodabljala lik emancipirane ženske, davno preden se je sploh začelo govoriti o emancipaciji.« Zadnji podatek o začetkih govora o emancipaciji je za Ameriko tridesetih let, ko so ženske že imele volilno pravico, sicer vprašljiv, vendar pa bi tukaj hotela bolj opozoriti na novinarkino očitno občudovanje in naklonjenost igralki. Njena nedvomna želja po pozitivni predstavitvi Katharine Hepburn se ujame v lastni paradoks, saj je filmska igralka že na samem začetku članka prikazana v luči zunanjega videza, s čimer je zvedena na čisto telesnost.<sup>8</sup> Je igralkina raskava koža res pomembnejša od njene emancipacije?

Čeprav je videz za igralko verjetno res dokaj pomemben in hkrati povezan s samim igralskim delovanjem in kariero nasploh, pa ga vendarle ne gre primarno izpostavljati kot nekaj najpomembnejšega, ob čemer se zapostavlja igralko kot celostno osebnost. Kljub temu da je v tovrstnem pisanju opazna določena mera naklonjenosti do žensk, o katerih se piše, pa je po drugi strani dokaj vprašljiv način, ki se pri tem uporablja, saj zvajanje umetnic na njihovo zunanjo podobo samo nadaljuje najbolj stereotipne vzorce o ženski lepoti, za katerimi se skrivajo ostanki nestrpnosti, ki se je razvijala v več kot dvatisočletni tradiciji patriarhalne družbe. Pri tem je najbolj zaskrbljujoče dejstvo, da se v past tovrstne klišejskosti danes pogosto lahko ujamejo prav ženske novinarke in sicer v nič manjši meri od svojih moških kolegov. Morda postajajo moški v svojem pisanju celo pazljivejši od nekaterih žensk, saj se tudi sami vse bolj zavedajo problematičnosti patriarhalne tradicije. Ker se ženskimi novinar-kam ponavadi (še) ne očita seksističnega pristopa do predstavnic lastnega spola, ostajajo v svojem pisanju še naprej nepozorne do problematike patriarhalno naravnanih diskurzov, ki jih celo same brez zadržkov uporabljajo vedno znova, s čimer dokaj neozaveščeno dalje producirajo vrsto spolnih stereotipov. Pri tovrstno zasnovanih novinarskih pristopih lahko najbolj pogrješamo nekatere že splošno uveljavljene kanone feministične teorije, ki se jim danes

8 Sicer pa si več o filmski junakinji tridesetih let lahko preberemo v knjigi *Ženske ikone 20. stoletja*, v kateri avtorica Svetlana Slapšak (2000, 45-48) nikakor ne začenja z opisom igralkinega izgleda, temveč v esejistični obliki ponuja zanimiv antropološki vpogled v fenomen ženske igralkice – ikone tedanjega časa.

ni več mogoče ogniti. V teh primerih gre največkrat za novinarko in teoretičarko, ki bi sebe sicer označile za emancipirane ženske, vendar pa ne bi nikakor pristale na opredelitev feministke.<sup>9</sup>

Tovrstnih novinarskih zapisov sicer ne bi označili za mizogine. Pri teh primerih ne gre za mizoginijo, ki bi pomenila strah pred lastno ženskostjo, kar so nekatere feministke pripisovale drugim ženskam.<sup>10</sup> Ti primeri novinarskega diskurza so bolj oblika neoza-veščenosti, zaradi katere se še nadalje uveljavljajo določeni klišejski vzorci, ki so v družbi še vedno tako močni, da pod njihov vpliv nezavedno zapadajo celo same ženske. To so ženske, ki bi jih Luce Irigaray<sup>11</sup> imenovala posnemovalke, ujete v zrcalno logiko patriarhata, ki posnemajo lastno seksualnost na možat način, to pa je po njenem mnenju oblika histerije (Moi 1999, 141).

Če je iz Freudove perspektive moškega govorca ženska predstavljal »uganko«, se lahko z Luce Irigaray vprašamo, kaj naj bi potem ženska pomenila tistim ženskam, ki pišejo o drugih ženskah iz »moške« perspektive, torej kot posnemovalke »moškega« diskurza. Je ženska pri tem uganka tudi za same ženske? Ženske oponašalke se tako strinjajo z ustaljenimi patriarhalnimi vzorci in kot ženske nekako nastopajo proti ženskam. Namesto, da bi se spopadle s stereotipi o ženskah in jih začele z analizami dekonstruirati, jih same naprej reproducirajo.

V novinarskem poročanju o pop zvezdnicah lahko najdemo za spoznanje bolj stereotipen diskurz kot v poročanju o umetnicah, o katerih se piše na kulturnih straneh časopisov. Popularne glasbenice so brez zadržka še očitneje zvedene na raven objekta. Primeri iz sveta popularne kulture sicer niso ciljna skupina naše obravnave, vendar jih zaradi primerjalnega uvida z umetnicami vseeno navajamo.

Na pop strani *Dela* so pevke večinoma označene z golj z videzom in z geografsko-pokrajinsko (»svetlolasa Korošica«) ali celo rasno (»prikupna črnka«) pripadnostjo, pri čemer je pogosto popolnoma

9 Vlasta Jalušič je na predavanju Mesta žensk, ki je objavljeno v zborniku *Femizem/mi za začetnice/ke* opozorila na ženske, ki se same ne deklarirajo kot feministke ali feministične avtorice, čeprav bi se njihovo delovanje lahko prepoznalo kot feministično. O sebi pravijo: »Me nismo feministke, me smo 'nekaj drugega'.« V. Jalušič pri tem poudarja, da je prav to, kaj drugega so, ponavadi nedefinirano, »oziroma poudarja njihovo osebno identiteto, ki je drugačna od domnevnega feminizma. Njihova samodefinicija je tako ponavadi negativna glede na nekaj, za kar se – in to poudarjam – predpostavlja, da feminizem je. Gre za domnevo in predstavo o tem, kar naj bi feminizem bil, za neko podobo feminizma in za neko negativno definicijo glede na to podobo. Imamo to 'nefeministično' socialistično izkušnjo, in po tej izkušnji celo vrsto antifeminističnih izjav. Mislim, da skoraj ni pomembne vzhodnoevropske avtorice, ki ne bi napisala teksta v stilu 'Zakaj nisem feministka'.« (1999, 60)

10 Tovrstnih kritik je bila deležna npr. Simone de Beauvoir. Več o tem gl. Bahovec 1998, 38.

11 Po Luce Irigaray ima ženska, ki je ujeta v zrcalno logiko patriarhata, malo izbire. Odloči se lahko za prevzem moške simbolne identitete, kar pomeni, da posnema moškega tako, da odigra zrcalno upodobitev same sebe kot manjvrednega moškega. Druga možnost, ki se ji ponuja, je molčanje, s tem pa privoli v to, kar je ženski predpisano, torej da je ženska v smislu 'drugega spola'. Kot tretja možnost se ženski ponuja nerazumljivo blebetanje, s čimer je označeno vse, kar je izgovorjeno zunaj logike istega in je po definiciji moškemu vrhovnemu diskurzu nerazumljivo (Moi, 1999, 141).

zanemarjeno njihovo ime, ki ni navedeno niti v naslovu niti v uvodnih stavkih. Kot aktivne posameznice, so v vlogi pasivnih objektov zvedene na čisto telesnost. Njihova imena so komajda omenjena.

Glasbenica Ultra Nate je najprej opisana z rasnim označevalcem »črnka«, ki ji je dodan tudi pridevnik »prikupna« (Delo, 17. 5. 2003), njeno ime pa je omenjeno šele v naslednjem stavku. Tudi o Moniki Pučelj, zmagovalki Melodij morja in sonca, piše novinarka v celem prvem odstavku brez imena. Imenuje jo zgolj »svetlolasa Korošica« (Delo, 28. 6. 2003).

O violinistki klasične glasbe Anji Bukovec iz filharmonije, ki violino uporablja tudi kot inštrument v popularni glasbi, piše novinarka v članku z naslovom »Polna, bogata, dišeča, z okusom« in z nadnaslovom »Violina je ženska: Anja Bukovec«. Glasbenico v enem stavku opiše takole: »Seksipilnega videza in izjemne energije.« Že naslov je skrivnostno dvoumen, saj namiguje na oznako same violinistke, še posebno, če njene kretnje, videz in odzive med pogovorom novinarka komentira takole: »se zasmeye in z graciozno gestikulacijo doda ...«; »Oči se ji zasvetijo ... Brez razmišljanja.«; »... reče zanosno«; »Smeh, odprt, zvončkljat«. V članku sicer lahko preberemo, da se besede iz naslova nanašajo na klasično glasbo, o kateri violinistka pravi: »Glasba je polna, bogata, dišeča, z okusom.« (Delo, 5. 7. 2003.) Violinistkino oznako doživljanja glasbe je novinarka za naslov očitno prenesla iz besedila in kot takšna bi se navedena pomenska zveza pridevnikov v novem kontekstu lahko brala kot spodbujanje stereotipne asociacije s figuro same umetnice.

V intervjuju *Sobotne priloge* (Delo 17. 5. 2003) s pop pevko Severino Vučković je novinarka pod prvim zastavljenim vprašanjem zapisala v oklepaju in poševnem tisku svoje doživetje intervjuvanke:

»Njene trepalnice spogledljivo utripnejo, na obrazu se prikaže tisti otroško naivni, a tako žensko zapeljivi nasmešek, da sem pomislila, da imam pred sabo eno od mnogih imitatorok Marilyn.« In po nekaj vprašanih spet komentar novinark v oklepaju: »strašno ljubeč zapeljiv nasmešek«.

Tukaj ženska brez zadržka pretvarja drugo žensko v objekt. Pop zvezdnica se z identiteto objektivirane ženske že sama nekako istoveti in očitno je, da to vlogo celo poudarja, ko v enem od odgovorov sama pravi: »Katera ženska ne uživa v tem, da se ne preverja v očeh moškega?« Takšno oblikovanje identitete ponavadi predpostavlja, da je moški gledalec, ženska gledana, sam proces gledanja pa oblika dominacije oziroma kontrole. V feministični teoriji je že od Johna Bergerja uveljavljena njegova kritika objektiviranja ženskega tele-



sa in pri tem še posebno njegova izjava o moških, ki delujejo, in ženskah, ki se kažejo. Avtor trdi, da moški gledajo ženske, ženske pa opazujejo same sebe, ko so gledane. Po njegovem to ne določa le večine razmerij med moškimi in ženskami, temveč tudi odnos žensk do samih sebe. In, kar je pri tem najbolj zanimivo, nadzornik ženske v njej sami je moški oziroma moško. To spreminja žensko v objekt, in sicer v objekt vida, pogleda (Berger 1971, 46-47).

Pri izbranem intervjuju je zanimivo to, da obe, tako novinarka kot intervjuvanka, prevzemata najbolj klasične stereotipne vloge v spolni politiki gledanja. Pevka (ne)zavedno prevzema pozicijo ženske, ki se kaže in je tako predmet pogleda, novinarka pa tipično »moško« dejavno vlogo subjekta pogleda, torej opazovalca oziroma v pričujočem primeru vlogo opazovalke in izpraševalke.

Če spolna politika gledanja deluje na podlagi binarnih delitev, kot so: aktivno/pasivno, gledati/bit(i) gledan(a), voajer/ekshibicionist(ka), subjekt/objekt (Pollock 1999, 193), je v člankih in intervjujih novinark mogoče opozoriti predvsem na njihovo nekritično prevzemanje tovrstnih dihotomih vlog, s čimer nadaljujejo najbolj klasična patriarhalna razmerja v smislu objekt-subjekt. Novinarke, ki pišejo o umetnicah, zavzemajo aktivni položaj v razmerju, saj se postavljajo v vlogo dejavnega subjekta, ki opazuje in poroča, umetnice, o katerih pišejo, pa s svojim načinom pisanja zvajajo na pasivno pozicijo objekta, in se tako strinjajo s klasičnim dualističnim odnosom subjekt-objekt, ne pa subjekt-subjekt. V likovni umetnosti so šele (feministične) likovne kritičarke spremenile oziroma presegle klasično binarno razmerje subjekt-objekt tako, da so o umetnicah začele pisati kot o subjektih in s tem vzpostavile odnos subjekt-subjekt (Frueh 1999, 142).

Za analizo medijskega poročanja smo si izbrali aktivne umetnice, torej v družbi delujoče subjekte, ker smo želeli opozoriti, da se umetnice v tiskanih medijih še vedno večinoma obravnava v poziciji pasivnih objektov, še posebno, kadar jih zvajajo na njihov videz, kot smo lahko opazili v navedenih primerih: »prsti, vredni občudovanja« (*Delo*, 15. 2. 2003), »z nenavadno modrimi velikimi očmi, ki zrejo v sogovornika pod počasi spuščeni vekami« (*Sobotna priloga*, 26. 4. 2003), »stroge dame s priprtimi očmi« (*Sobotna priloga*, 22. 3. 2003), »lepa in zelo fotogenična pisateljica« (*Delo*, 3. 2. 2003), »s svojimi temno rdečimi ustnicami, jekleno modrimi očmi, porcelanasto kožo in temnimi lasmi« (*Sobotna priloga*, 7. 2. 2003), »lep obrazek s sočnimi ustnicami in z ljubkimi jamicami v licih« (ibid.), »poševnega, skoraj volčjega pogleda, temnih širokih obrvi in temno rdečih ustnic, ki so videti, kot bi jih ves čas grizla strast, poželjive in že v naslednjem hipu otroško ranljive« (ibid.), »raskavi glas, pegasta koža, izrazite visoko dvignjene ličnice, v figo speti lasje, malo robato vedenje, ujeto v kaki

hlače in teniške copate« (*Sobotna priloga*, 5. 7. 2003), »strašno ljubek zapeljiv nasmešek« (*Sobotna priloga*, 17. 5. 2003) itd.

## INTUICIJA, SENZIBILNOST IN DRUGE KLIŠEJSKE OZNAKE »BENSKOSTI«

V opisih umetnic je poleg zunanjega videza neredko poudarjena tudi ena najbolj stereotipno označenih »ženskih« lastnosti – intuicija, ki se ji nasproti največkrat postavlja »moški« ratio. O ruski violinistki Irini Kevorkovi, ki v Slovenski filharmoniji že dobro desetletje vodi druge violine, je novinarka takoj v uvodnih stavkih članka v *Nedelu* (1. 6. 2003) zapisala: »Topla, intuitivna oseba, sposobna, da z milino sprejema vse, kar ji prinaša usoda.«

V *Vikendu* (31. 1. 2003) je med napovedmi oddaj napovedan Portret Majne Sevnik, ki je v nadaljevanju označena zgolj po imenu, brez priimka, pri čemer tudi ni navedeno, kakšen poklic je na televiziji opravljala. Bila je namreč režiserka in koreografinja (op. a.). V predstavitvi oddaje je zapisano, da je sestavljena iz segmentov, ki so urejeni skladno z njenim značajem, kar je opisano takole:

»Občutek za vizualno, intuicija, eleganca, humor, iznajdljivost, nekaj nujne umetniške občutljivosti in blage kaotičnosti, za vsem tem pa trdna volja in sledenje viziji, to je Majna, če njeno pestrost zlijemo v nekaj skopih besed.«

V navedeni pestrosti, kjer ne manjka številnih pridevnikov, s katerimi so ponavadi najbolj klišejsko označene »ženske dejavnosti«, seveda lahko pogrešamo tiste vrste oznak, ki bi se nanašale na racionalnost, resnost, odgovornost, premišljenost. Nekoliko resneje še zveni le oznaka njene »trdne volje«, a tudi ta je očitno bolj v službi ženske marljivosti in pridnosti.

V likovnih kritikah so najpogostejši stereotipi, ki povezujejo žensko z naravo in v delih umetnic celo poudarjajo posebno »žensko senzibilnost«. Za umetnost, ki jo ustvarjajo ženske, se neredko uporablja termin »ženska umetnost«, ki je že sam po sebi nekoliko problematičen, saj se nanaša na vso umetnost, ki jo ustvarjajo ženske. Tovrstne spolne kvalifikacije se večinoma opirajo na biološko identiteto in spola ne pojmujejo v smislu kulturno pogojene zgodovinske konstrukcije. Zato je vsa umetnost, ki jo ustvarjajo ženske, po najbolj konvencionalnih interpretacijah pojmovana kot obsedena, neracionalna, intuitivna, čustvena, nežna in podobno. V tem smislu zasnovane interpretacije v delih umetnic pogosto prepoznavajo tudi elemente, ki asociirajo na ženske genitalije.<sup>12</sup> Iz nekaterih oblik



### LITERATURA

- Bahovec, Eva D. 1998. »Feminizem in ambivalentnost: Simone de Beauvo-ir«. *Delta* 3/4.
- Beauvoir, Simone de. 1999. *Drugi spol. Dejstva in miti*, 1. knj. Ljubljana: Delta.
- Berger, John. *Ways of Seeing*. 1972. London in Harmondsworth: British Broadcasting Corporation in Penguin Books.
- Broude, Norma in Garrard, D. Mary. 1994. *The Power of Feminist Art: The American Movement of the 1970s, History and Impact*. New York: Harry N. Abrams, Inc.
- Chadwick, Whitney. 1996. *Women, Art, and Society*. London: Thames and Hudson.
- Ellmann, Mary. 1968. *Thinking About Women*. Boston, Mass.: G. K. Hall. Citirano v Toril Moi, *Politika spola/teksta* (Ljubljana: Zbirka Labirint, Literarno-umetniško društvo Literatura, 1999), 46.
- Frueh, Joanna. 1999. »Prema feministički teoriji likovne kritike«. V *Feministička likovna kritika i teorija likovnih umjetnosti, (Izabrani tekstovi)*, ur. Ljiljana Kolečnik. Zagreb: Centar za ženske študije.
- Jalušič, Vlasta. »Predavanja in okrogla miza«. V *Feminizem/mi za začetnice/ke*. Ljubljana: Mesto žensk, peti Mednarodni festival sodobnih umetnosti, 18. in 19. oktober 1999.
- Jogan, Maca. 2001. *Seksizem v vsakdanjem življenju*. Ljubljana: Znanstvena knjižnica, Fakulteta za družbene vede.

izpeljujejo mite o ženski kot vagini, o ženski kot izvoru življenja, o ženski kot naravi. Tovrstno izenačevanje prikazuje žensko kot čisto telesnost, ki je postavljena nasproti moškemu umu, simbolizirala pa da jo plodno in nezavedno. Ženski akt se večkrat predstavlja kot »več-no žensko«, kot »Zemlja - Mati / Mati – Zemlja« (Frueh 1999, 147).

Tovrstno izenačevanje ženske z naravo je mogoče najti v likovni kritiki razstave Irene Jeras Dimovske v *Večeru* (19. 6. 2003), ko je avtor pod naslovom »Podobe o ženski zrelosti« zapisal, da se avtorica »že tradicionalno posveča človeški figuri, točneje senzibilno interpretiranemu ženskemu aktu«. In v nadaljevanju: »Ženski lik se v panteističnem smislu zlije z okoljem ter postane neločljivi del narave in vseprevladujočega življenja.« Kolorit na njenih slikah je označil kot »odraz subtilno intimnega doživljanja lastne ženskosti, kar pa velja tudi za celotni vtis umetničnih upodobitev«. Za konec je likovni kritik o razstavi, ki ima očitno že sama pomenljiv naslov *Ženska ženskam*, zapisal:

»Ženske figure Irene Jeras Dimovske učinkujejo kot idealizirane podobe samozavestnih, čutnih in čustvenih osebnosti, ki zatopljene vase posredujejo vtis zrelosti in samozadostnosti, popolnoma neodvisno od nasprotnega spola. Moški se praviloma pojavljajo kot opazovalci, torej izklju no pred slikovno površino, ne pa tudi na njej.«

Pri napovedi razstave *Shizofreno lebdenje* slikarke Nataše Ribič, ki je aprila razstavljala v galeriji Equrna, je bilo v večini medijev njeno slikarstvo označeno kot značilno žensko senzibilno. V *Dnevniku* (29. 4. 2003) je bilo (podobno kot v Deloskopu *Dela*) zapisano takole:

»Slikarka in grafičarka Nataša Ribič, rojena leta 1963, se uvršča med avtorice, katerih razmišljanja ostajajo na polju klasičnega slikarskega medija in katerih dela razkrivajo značilno žensko senzibilnost do splošnih, prvobitnih humanističnih tem, kot so denimo razmerja med elementi mikro in makrokozmosa, med življenjem in smrtjo ali moškim in žensko. /.../ Tudi v tokrat predstavljenem ciklu Nataše Ribič je, tako kot v starejših delih, močno prisoten ženski predznak.«

Kuhar, Roman. 2001. »'Favo ritke'«. *Poročilo skupine za spremljanje ne-strpnosti 01*. Ljubljana: Mirovni inštitut.

Moi, Toril. 1999. *Politika spola/teksta*. Ljubljana: Zbirka Labirint, Literarno-umetniško društvo Literatura.

Nochlin, Linda. 1989. *Women, Art, and Power and Other Essays*. London: Thames and Hudson.

Pollock, Griselda. 1999. »Modernost i prostori ženskosti«. V, *Feministička likovna kritika i teorija likovnih umjetnosti, (Izabrani tekstovi)*, ur. Ljiljana Kolesnik. Zagreb: Centar za ženske Studije.

Pollock, Griselda. 1999. *Differencing the Canon: Feminist Desire and the Writing of Art's Histories*. London and New York: Routledge.

Slapšak, Svetlana. 2000. *Ženske ikone 20. stoletja I*. Ljubljana: Urad za žensko politiko.

Spacal, Alenka. 2002. »'Trd kamen v mehkih rokah': odsotnost – prisotnost ženskih avtoric v likovni umetnosti«. *Delta* 1/2.

Weininger, Otto. 1993. *Spol in značaj*. Ljubljana: Analecta.

12 Joanna Frueh piše v članku »K feministični teoriji likovne kritike«, da je bila poleg problematike ženske senzibilnosti, v 70-ih postavljena tudi hipoteza o ženski umetnosti, ki da je bila obsedena in pogosto označena s središčno predpostavko jedra – kompaktno skupino prikazov, ki zelo asociirajo na ženske genitalije in predstavljajo osnovo ženskega umetniškega izraza (1999, 144).

Včasih so stereotipno zasnovane že same razstave, ki združujejo avtorice po njihovi biološki spolni pripadnosti, pri tem pa v ozadju ni mogoče zaznati nikakršnih feminističnih idej, temveč so ponekod - prav nasprotno - umetnice združene po nekaterih klišejskih konceptih cvetličnih motivik. V galeriji Lek so maja pripravili razstavo treh svojih uslužbenk. Njihova slikarska dela so združili pod naslovom »...od cveta do cveta...« O eni od njih, Jožici Hribar, lahko beremo: »Je ustvarjalka nežnih cvetov; njen cilj je harmonija pastelnih odtenkov. /.../ Dela nežno poseebljajo in upodabljajo avtoričino žensko naravo.« (*Dnevnik*, 8. 5. 2003, *STA*.)

Ob razstavi slikark Marije Flegar, Alenke Koderman in Joni Zakonjšek, ki so jo pripravili v Galeriji Žula v Ljubljani in nato še v Galeriji Žula 2 v Mariboru, pa je bilo v napovedi *Večera* (4. 6. 2003) zapisano: »V času, ko so razlike med naravnim in umetnim zabrisane, njihove slike predstavljajo prizore, ob katerih začutimo lahkost bivanja in otroško čud. Soočeni smo s stvaritvami, ki jih ni ustvaril človek, ampak 'ona', ki je ustvarila tudi njega samega.« Ženska v navedenem zapisu ni človek, temveč tista, ki rojeva človeka. Sama tematika slik pri tem niti ni pomembna, ker je primarno že samo dejstvo, da gre biološko za ženske, pri katerih je bistveno to, da so stvariteljice po svoji biološki funkciji. Umetnice so na skupinskih razstavah, kjer razstavljajo same ženske, ponavadi še bolj izpostavljene tovrstnim stereotipnim diskurzom, kot če bi razstavljale posamezno.

Čeprav je v zadnjem stoletju v javnem prostoru vendarle tudi vse več umetnic, pa njihov položaj še zdaleč ni enak poziciji, ki jo v družbi zavzemajo njihovi moški kolegi. Res je sicer, da so se ženske lahko začele vpisovati na akademske izobraževalne institucije in da so jim tudi galerijski hrami umetnosti navsezadnje le začeli odpirati vrata. V splošnih pregledih likovne umetnosti, ki jih večinoma še vedno pišejo zahodni beli moški, je v zadnjih desetletjih vendarle tudi vse več ženskih imen. Sadove feminističnih teoretičark, ki na področju likovne umetnosti v zahodnih državah delujejo približno tri desetletja, je počasi vendarle mogoče čutiti tudi v našem prostoru. Vendar pa je še danes očitno, da je bil ustvarjalni prostor žensk predolga stoletja varno skrit za zidovi doma. Zato sem v pričujočem poglavju hotela opozoriti na daljnosežne posledice, ki jih je zaradi historično neenakopravnega položaja ženskih avtoric mogoče najti tako v novinarskem poročanju kot v najsodobnejših interpretacijah likovne umetnosti. To sicer niso klasični primeri nestrpnosti, vendar pa so navedeni primeri iz tiskanih medijev dovolj hudi »spodrsrljaji«, ki si jih novinarji in novinarke v današnjem času ne bi več smeli dopustiti.



## SEZNAM ANALIZIRANIH ČLANKOV

### Delo

1. »Prsti, vredni občudovanja«, 15. 2. 2003, Jure Dobovišek.
2. »Sopranistka, ki ji je petje gon«, 15. 7. 2003, Jure Dobovišek.
3. »Histerični realizem Zadie Smith«, Svet so ljudje, 3. 2. 2003.
4. »Zaljubi se v skladbo in poje, kot da je njena«, (*Monika Pučelj, zmagovalka MMS*), 28. 6. 2003, Tina Cipot Mal.
5. »Polna, bogata, dišeča, z okusom«, 5. 7. 2003, Marija Zidar.
6. »Ultra disko house«, 17. 5. 2003, P. K.

### Sobotna priloga

1. »Sveta Svetlana«, 22. 3. 2003, Peter Kolšek.
2. »Smrt kot koščica v sadežu«, (*Barbara Korun, pesnica*), 26. 4. 2003, Vesna Milek.
3. »Sedim na oknu in jem maline«, (*Manca Dorrer, filmska igralka*), 7. 2. 2003, Vesna Milek.
4. »Tako malo jih je, ki jih lahko ljubiš«, (*Katharine Hepburn*), 5. 7. 2003, Vesna Milek.
5. »Kot bi pozimi nosil slamnik s cvetjem«, (*Severina Vučković, pop ikona*), 17. 5. 2003, Vesna Milek.

## ZA KONEC

Analiza medijskega poročanja o umetnicah v zadnjem polletnem časovnem obdobju je pokazala, da se na kulturnih straneh tiskanih medijev o delih avtoric očitno še vedno piše precej drugače in bolj klišejsko kot o delih avtorjev. Dejavne ženske so pogosto zvedene na raven pasivnega objekta, s tem pa največkrat izgubijo status ustvarjajočega oziroma aktivnega subjekta. V tovrstnih zapisih je skorajda bolj kot delo umetnic pomemben njihov videz, pri čemer so poleg oči in obraza še posebno pogosto poudarjene roke, ki pri izdelavi umetnin predstavljajo najdejavnejši del telesa v smislu obvladovanja večšine.

Vendar pa je pri vsem tem mogoče opaziti, da se je novinarski diskurz na kulturnih straneh v zadnjem desetletju dokaj izboljšal v primerjavi s preteklostjo<sup>13</sup> ali z drugimi časopisnimi rubrikami. Pohvalna je vse pogostejša pravilna uporaba slovničnih oblik za oba spola, in sicer v večini umetniških poklicev in dejavnosti. Neprimerljivo bolj seksističen diskurz lahko najdemo v pisanju o pop zvezdnicah, v pisanju o umetnicah pa nestrpnost ni več tako očitna na prvi pogled. To sicer še ne pomeni, da lahko zanemarimo implicitno prepoznavne diskriminacijske načine poročanja o avtoricah. Zaznati je mogoče, da se v zadnjem času delno seksistične oblike poročanja o umetnicah pogosteje pojavljajo v pisanju novinark kot pa med novinarji. Predvsem med novinarkami, žal, še vedno pogrešamo poznavanje temeljenih konceptov feministične teorije, katerih zaradi njihove vse večje razširjenosti vendarle ni več mogoče popolnoma prezreti. Tovrstni primeri znova potrjujejo, da je med nasprotnicami feminizma celo več žensk kot moških. Z večjo ozaveščenostjo bi se bilo v medijskem poročanju mogoče izogniti marsikateremu stereotipu, ki sam po sebi sprva sicer ne deluje nestrpno, vendar pa implicitno že spodbuja in širi nekatere oblike patriarhalno naravnanih diskurzov. Vse dokler bodo v medijih in družbi na sploh delovali klišejsko oblikovani vzorci podobe ženske (v primeru pričujočega besedila je to figura umetnice), bo treba na tovrstne koncepte opozarjati in jih analizirati oziroma dekonstruirati.

### Vikend

1. »Igra z ravnotežjem«, (Portret Majne Sevnik), 31. 1. 2003.

### Nedelo

1. »Kot bi me vrgli v mrzlo vodo«, (Kako nas vidi Irina Kevorkova), 1. 6. 2003, Tea Černe.

### Večer

1. »Podobe o ženski zrelosti«, 19. 6. 2003, Mario Berdič.
2. »Razstava treh slikark v Galeriji Žula 2: Marija Flegar, Alenka Koderman, Joni Zakonjšek«, 4. 6. 2003.

### Dnevnik

1. »V Equрни Nataša Ribič, v Galeriji P47 Viktor Bernik«, 29. 4. 2003, STA.
2. »V galeriji Lek razstava '... od cveta do cveta...'«, 8. 5. 2003, STA.

### Nedeljski dnevnik

1. »Američanka, ki vihti čopič in kuha bograč«, (Popotna srečanja: zgodba o mladenki iz Združenih držav Amerike, ki je šla po umetnost v Evropo in ostala v - Prekmurju), 12. 2. 2003, Milena Dora.

13 O stereotipizaciji v interpretacijah del likovnih umetnic prim. Spacal 2002, 41-63. To besedilo se osredotoča na pisanje o umetnicah v širšem časovnem obdobju (od Ivane Kobilce, torej od konca 19. stoletja, do današnjih dni). Iz analiziranih primerov preteklosti je razvidna precej bolj stereotipna obravnava likovnih umetnic na kulturnih straneh takratnih slovenskih medijev, kot je to mogoče zaznati danes.



**TONČI A. KUZMANIČ**

Avtor prispevka je doktor sociologije politike, raziskovalec na Mirovnem inštitutu, predavatelj na Šoli za management v Kopru. Področja njegovega raziskovanja so antipolitika, politični ekstremizem, moderne in postmoderne politične ideologije, postsocializem in nova družbena gibanja.

The author holds a doctorate in the sociology of politics. He is a researcher at the Peace Institute in Ljubljana, and a lecturer at the Management School in Koper. His research fields include anti-politics, political extremism, modern and post-modern political ideologies, post-socialism and new social movements.

E: TONCI.KUZMANIC@GUEST.ARNES.SI.

## Kaj (ne)strpnost je in kako jo lahko

(Napoved nujne, a nemogoče reforme tradicionalnega katolicizma v XXI. stoletju)

Zadnje leto je v Sloveniji popularno govoriti o nestrpnosti. Ko se oznakam in pogovorom o nestrpnosti ni bilo več mogoče izogniti, so planili pokonci tisti, ki se spoznajo na vse, številne vaške klepetulje in kramarji. Vendar se (ne)strpnosti niso lotili zavoljo natančnosti preiskovanja tega v Sloveniji še kako empirično prisotnega pojava, pač pa zato, ker ni več smotno, pa tudi ne več mogoče, molčati. Konec leta 2003 smo se znašli v položaju, ko se je o nestrpnosti razpravljalo površno in na vseh mogočih nivojih, zato smo se, posledično, pogreznili v globoko noč; in zdaj se zdi, da so vse krave črne. V noč, kjer je docela vse postalo nestrpnost in kjer je *differentia specifica* tega koncepta skorajda povsem izpuh-

## What Is (In)Tolerance and How Can We (Mis)Use It as a Concept?

Summary

Recently, the popularity of using intolerance as a topic of discussion, where everyone feels competent enough to address the issue, has resulted in conceptual confusion as to what intolerance really is.

Prior to the beginning of the publication of the Intolerance Monitor Report the theme of intolerance had not been given serious consideration in Slovenia. Discussions of intolerance had been frequently channeled and silenced by well-paid social science gate-keepers, specifically by the Public Opinion and Mass Communication Research Centre at the Faculty of Social Sciences. Their empirical research had been interpreted in ways that presented intolerance in Slovenia as a benign problem at worst, presumably to accommodate the demands of dominant social forces. Also, intolerance had been conceptually marginalized, which is evident in the fact that issue 164–165 of *Časopis za kritiko znanosti*, an equally marginalized scientific publication, provides the bulk of translations of relevant texts, dealing with the conceptualization of intolerance, available in this country at the time of writing.

However, during the controversy surrounding the building of a mosque in Ljubljana, we have seen an unusual turn of events – suddenly, the Roman Catholic Church, one of the main opponents to the building of a mosque, is proclaiming itself a victim of intolerance. In a strange way, the concept of intolerance has gone from utter marginalization to being an accepted fact, misused by

## kot koncept uporabljamo/ zlorabljam?

tela. Največ je bilo govora o podvrsti te obče teme, o »nestrpnosti do katoliške cerkve«, pri čemer se je omenjalo »primere in afere«, kot so Strelnikoff, Laibach, zažiganje belokriškega križa, Brecljevo »utišanje zvonov v Kopru ... Konec septembra 2003 je bila cela oddaja Trenja na POP TV posvečena »nestrpnosti do cerkve«. In seveda se je »objektivno« izkazalo, da »nestrpnost do cerkve« celo narašča! Demokratično (prek TV glasovanja kot »najvišje« oblike demokratičnosti) je bilo ugotovljeno, da »nestrpnost do cerkve« pri nas bistveno narašča, in sicer je bilo 75 odstotkov »TV volilcev« prepričanih, da »nestrpnost« narašča, 25 odstotkov pa je menilo, da »nestrpnost do cerkve« ne narašča.

V tem prispevku se bomo vprašali, ali je ocenjevanje »pristnosti nestrpnosti« zadeva, s katero je mogoče opraviti po poti »večinskega glasu«. Za kaj pri nestrpnosti sploh gre in, nenazadnje, ali morda zares obstaja kakšna ožja povezava med Rimskokatoliško Cerkvijo (RKC) in (ne)strpnostjo? Če bi slovenske vaške klepetulje, ki se na vse spoznajo in ki tako rade nastopajo v medijih, vzeli zares, bi se utegnili zazdeti, da je (ne)strpnost kot koncept za »naše okolje« nekaj samoumevnega, da je nekaj, kar tukaj že od vekomaj vsi do obisti poznamo in o čemer vemo povedati ogromno.

the Church complaining of its »intolerant« detractors.

The author aims to provide a conceptual framework for the kind of consideration of intolerance that would correspond to the empirical reality – a reality where intolerance is rampant, yet not in the way that perhaps the Roman Catholic Church would have us believe. Our mission, the author claims, is to bring back the conceptual context in all its diversity and complexity, of which next to nothing is known in these parts.

Historically, the author places the origin of the concept of (in)tolerance in the period of the Reformation, i.e. approximately 400 years ago. In the states where the Church was successfully reformed, there arose a need for a *modus vivendi* that would enable the coexistence between the reformed majority and the Catholic minority. Thus, the concept of tolerance was born, a concept to which the traditionally Catholic states, such as ours, have yet to get accustomed, since it stems from essentially a foreign culture of coexistence.

Since tolerance is necessarily established between a majority and a minority, it is, while bilateral, by no means an agreement between equal parties. At its core, it is a social, as well as socially formative concept – there is no need for social tolerance in cases where legal and political equality has been accomplished. Equality is reserved for those of equal strength, while others have to rely on tolerance for their »survival« (since those who are »tolerant« also wield the threat of violence that arises from their superior strength). Tolerance therefore functions as a social »substitute« for the non-existent political equality.

In this light, we see tolerance as a relation characterized by three main features. Firstly, it places the tolerant, those who tolerate, in an active position, while pushing those who

## I. DOMAČI KONTEKSTI DEBATE O (NE)STRPNOSTI

Poglejmo najprej širši kontekst tukajšnje »debate o nestrpnosti«. Proučevanje fenomena nestrpnosti (ne pa dejanska nestrpnost!) na Slovenskem ni staro 400 ali več let, kot denimo v Angliji ali na Nizozemskem, pač pa je bistveno novejšega datuma. Pravzaprav so se resna razmišljanja o tem začela šele včeraj, in če nestrpnost motrimo s stališča zahodnoevropskega (»protestantskega«) konteksta, lahko najprej ugotovimo, da se je pojavila z značilno večstoletno (ne pa nekajletno ali -mesečno!) zamudo. Pri nas še pred nekaj leti ni bilo resnih debat o nestrpnosti.

Vsi poskusi resnih obravnav problema nestrpnosti so bili pred tem praviloma ustrezno kanalizirani in utišani. Rezultati merjenja nestrpnosti so se praviloma prikazovali kot nekaj obrobnega, nepomembnega in benignega. Interpretacije so se, z nekaj izjemami, praviloma iztekle v pomirjujoče (»pomirjevalne«) sklepe: »saj to je vendarle normalno«, »Saj ni tako hudo«.

Tudi v konceptualnem pogledu je bilo podobno. O marginaliziranosti »tematike« v konceptualnem smislu (dejansko pa o marginaliziranosti tega nadvse legitimnega načina govorjenja o postmodernem družbenem!) nemara najbolje priča dejstvo, da je skorajda vse, kar zmore naše okolje misliti o tem problemu, razgrnila ravno tako marginalizirana revija (ČKZ, XXII/164–165, 1994) v tematski številki, kjer so prvič pri nas objavili nekaj temeljnih prevodov (denimo Locka) in konceptualnih znanstvenih besedil posvečenih toleranci.

Razmere med letoma 2000 in 2002 so bile večinoma povezane z mogočno kulturno-rasistično medijsko kampanjo proti beguncem, ki je vsaj v nekaterih segmentih dokumentirana tudi v dveh Poročilih skupine za spremljanje nestrpnosti pri Mirovnem inštitutu. V tem »debatnem« obdobju o nestrpnosti, ki bi ga lahko opredelili tudi kot »obdobje beguncev«, je bila osrednja »tarča« debat neustrezno delovanje (nefunkcioniranje) državnih in vladnih institucij. Skratka, za prvo obdobje razprav o nestrpnosti je bilo značilno, da so se odvijale »zunaj nestrpnosti« in da se je zdelo, kot da je nestrpnost »tam nekje zunaj«, nekje »daleč« in da je »pri nas ni«.

Za drugi korak ali obdobje (leta 2002) je bilo značilno, da se je debata o nestrpnosti (bolj implicitno kot eksplicitno) premaknila iz izhodiščnega (»te nesnage pri nas ni«) v »rezervni položaj«, če se izrazimo v vojaškem žargonu. Kontrastrategija dokazovanja je postala dvojna: po eni strani se je ohranjala diskvalifikacija vseh tistih, ki so še naprej govorili o nestrpnosti, po drugi pa je poudarek iz



nestrpnosti (ki da je »pri nas ni«) prešel na argument, češ »mi nismo nestrpni, nestrpni so drugi«, predvsem tisti, ki o nestrpnosti pišejo in govorijo. Takrat je omenjeni »rezervni položaj« (»mi nismo nestrpni«) postal vprašljiv predvsem v luči dejstva, da se je javna razprava (številni mediji so jo dodatno podžigali, ker je bila »atraktivna« in je »vlekla« bralce/gledalce) prevesila v medijsko »sfrizirano« debato »o džamiji« (odprla pa se je še ena »zlata jama«: izbrisani). Če odmislimo izbrisane, ki bodo lahko ustrezno »ovrednoteni« šele v prihodnosti, se je tedaj pojavil »nov subjekt«, ki je botroval bistveni premestitvi konteksta debate o nestrpnosti. Karte so bile na novo razdeljene. Namesto države in vlade (»dežurni krivci«), ki sta bili do tedaj na tapeti, je v ospredje kot osrednja ovira na poti do džamije stopila RKC. Ko se je debata o nestrpnosti od države in vladnih ustanov preusmerila k »civilni družbi« (to je bila posledica vladne in medijske »zlizanosti« ter nekritičnosti, česar analitiki niso ustrezno in pravočasno razkrinkali!), je pridobila nove razsežnosti. Še več, bila je radikalno dekontekstualizirana.

Pri vprašanju (ne)strpnosti se je zgodil daljnosežen obrat: domnevno ogrožajoči/nestrpni so se prepoznali kot ogroženi/strpni in s tem se je ves diskurzivni aparat dotedanje debate obrnil na glavo. Cerkev, ki je bila v medijih razglašena za eno osrednjih zaprek pri izgradnji džamije, se je – upravičeno, kajti v državi, ki je ločena od cerkve, je odgovornost za neizgradnjo džamije lahko samo državna – postavila na pozicijo, da je pravzaprav ona tarča nestrpnosti s strani (necivilne/necivilizirane) družbe. Ta revolucionarni obrat je pripeljal do tega, da se je namesto o nestrpnosti nasploh naenkrat začelo govoriti predvsem ali celo zgolj o nestrpnosti do Rimskokatoliške Cerkve. Mediji pomembnosti tega obrata sploh niso zaznali, kaj šele, da bi ga dojeli in ovrednotili. Skratka, v veliki meri televizijsko spodbujena debata o nestrpnosti, ki je v osnovi sicer skušala odpirati vprašanja marginalnih skupin (kot so begunci, Muslimani, lezbijke, geji, izbrisani ...), se je na točki džamije revolucionarno preobrnila (se »prešila«): od tedaj naprej v tem prostoru govoriti o nestrpnosti pomeni pravzaprav govoriti o »nestrpnosti do Cerkve«.

V primerjavi s prvim obdobjem, ko je razprava potekala na način, kot da se nestrpnost dogaja »tam nekje zunaj«, se je v drugem obdobju zgodba korenito zasukala drugače. Nestrpnost je prišla »not«, postala je »priznan« koncept, debata pa se je gibala »znotraj« samega koncepta. Če je še pred kratkim veljalo, da »nestrpnosti pri nas ni«, danes ne zadošča več niti to, da »nismo nestrpni«. Sedaj je treba dekonstruirati sam koncept nestrpnosti (zato lahko govorimo o »zlorabi«). In to je tisto, kar se je v zadnjem času tudi zgodilo na točki vsiljene »povezave« nestrpnost-RKC-Strelnikoff/Brecelj ...

are tolerated into a passive position. Secondly, the development of »social« equality through tolerance more often than not encourages the development of political and legal inequality. And thirdly, it strengthens the conviction of the tolerant that the relationship of inequality, in which they invest their tolerance, need never change.

Relationships involving (in)tolerance are asymmetrical by definition. Ascribing intolerance to groups which do not enjoy legal and political equality therefore constitutes a misuse of the concept of (in)tolerance. Social minorities can never be intolerant, since they do not possess the necessary strength. It would obviously be nonsensical to accuse the families of people slaughtered in Srebrenica of intolerance towards Serbs, just as it would be nonsensical to accuse Jews of intolerance towards Nazis during World War II.

By the same rationale, it is absurd to accuse the Muslims in Slovenia of intolerance towards the Roman Catholic Church trying to prevent the building of a mosque in Ljubljana. Insisting on the existence of »intolerant minorities« means no less than extinction of the concept of (in)tolerance. The attempts of the Church to sabotage appropriate discussions of intolerance count among the more pressing post-socialist dilemmas. They speak of the Church's radical inability to take responsibility for its actions, and its complete historical amnesia.

The majority of post-socialist societies hold fundamentalist Counter-Reformationist religious traditions. It is no coincidence, the author claims, that this was fertile ground for communist and nationalist fundamentalism. It was not Catholic societies who developed the most efficient democracies and economies. It was not societies with deeply-rooted Counter-Reformationist traditions who de-

veloped the most tolerant, forward thinking and otherwise advanced environments. This was achieved by societies who, 400 years ago, emancipated themselves from the influence of traditional Christianity and the Roman Catholic Church – a Church which sought to function outside of the realm of society – and established climates of tolerance.

The author concludes by presenting a paradox. The Church in Slovenia – proud of its timelessness and endlessly lecturing the ever-changing society on, yes, change, dynamism, democracy, tolerance, development, efficiency, equality, etc. – owes the much maligned Communist system its very existence in its present form. During the years of the Communist regime in Yugoslavia, the Catholic Church was tolerated by the system, according to a consensus on who was in charge of tending to which needs of the flock. Thus, it was allowed to live in accordance with its own age-old ideals of timelessness and transcendence. It is only now, that the social strata have been permanently altered by capital(ism), that the Church will be forced to step outside of its rigid framework and submit to changes inherent in secularized society – shed its innocence, so to speak – if it wishes to keep up with the times. Tolerance is undoubtedly one of the tools it will require to communicate with the world around it.

Kje se nahajamo danes? Nikakor ne več znotraj dokazovanj o samem »(ne)obstoju nestrpnosti«, pač pa moramo braniti ta koncept, in sicer kot možnost (podlago) za ustrezno razpravo, ki vsaj kolikor toliko ustreza empirični realnosti, se pravi nestrpnosti, ki se je razrasla nad vsemi pričakovanji. Problem, s katerim se danes soočamo, je v tem, da se je z zadnjimi kvazi debatami zgodil korenit obrat, ki je resno načel sam koncept strpnosti kot tisti teren, ki šele lahko vsaj približno omogoči ustrezno, kvalificirano in transparentno debato. Smo v položaju – tega se je treba zavedati –, ko je teren razprave, ki smo ga bili uspešno odprli, vsaj na pol izločen iz debate; ko je na terenu, kjer so goreli močni konceptualni reflektorji, nastala tema. Naloga, ki nas čaka v prihodnje, je vrniti izgubljeni konceptualni kontekst (ponovno prižgati konceptualno luč, sicer bomo imeli opravka s kravami, ki so vse črne) v vsej njegovi razvejani zahtevnosti in kompleksnosti, o kateri tukaj premnogi bolj ali manj ne vedo nič.

Pri poskusu razpiranja vsaj nekaterih dimenzij tega skrajno značilnega obrata in problema, ki smo mu priče, se bomo vprašali, kaj (ne)strpnost sploh je in kako jo lahko kot koncept uporabljamo oz. zlorabljam? Upam, da bomo po osvetlitvi teh plati problema le vrnili nekaj luči v sedanje stanje (ne)debate, ki je bila zvito pripeljana v slepo ulico nemišljenja.

## II. ČAS IN OKOLIŠČINE POJAVA KONCEPTA STRPNOSTI (TOLERANCE)

Najprej: (ne)strpnost ni, kot se to dozdeva, navaden izraz, pač pa koncept. Koncept, ki ima svojo povsem določeno in dolgo zgodovino, pa tudi zapovedano vsebino, ki smo ji – kolikor jo nameravamo ustrezno uporabljati kot koncept – zavezani. Shematsko rečeno<sup>1</sup> je strpnost prevod »imena« koncepta, ki je v drugih okoljih znan kot »toleranca«. Ko govorimo o nasprotju strpnosti, pa je to nekaj, kar v angleščini najpogosteje označuje pojem »Intolerance«. Strpnost je konkretna konceptualna rešitev, ki je nastala ob eni večjih evropskih (verskih in siceršnjih) zagat v času reformacije. Reformatorji (v glavnem v severnih in severozahodnih delih današnje Evrope) so pred nekaj manj kot 500 leti skušali »naskočiti« že takrat »sklerotični« katolicizem z nekaterimi novimi idejami in rešitvami. Ob tem je pogosto prihajalo do, blago rečeno, nerodnih verskih in drugih konfliktov, med katerimi niti dolgo trajne (več desetletij trajajoče) vojne in masakri niso bili redkost. Velikanski razcep

1 Glej tudi T. Kuzmanić, ČKZ, XXII/164–165, 1994.

znotraj krščanstva (tega se pri nas praviloma ne zavedamo dovolj), ki je zazijal na točki razlike med katoliki in reformatorji, je bil do te mere neznosen, da je preprosto klical po tem, naj se iznajde neka nova formula (*modus vivendi*), ki bi omogočila »znosno« življenje razcepljenega krščanstva v prihodnje.<sup>2</sup> Ta »znosnost«/»prenašanje« (kar je tudi eden od možnih prevodov izraza »tolerance«), je bila ravno iznajdba, ki se od tedaj v zgodovini mišljenja predstavlja kot tolerantnost/strpnost. Skratka, toleranca/strpnost je predmoderna (pojavi se je več stoletij pred Francosko revolucijo), a hkrati že moderna (družbo in družbeno) napovedujoči koncept/konceptualna rešitev (*modus vivendi*). Napovedujoči zato, ker se mora ubadati tako s svobodo kot z enakostjo in bratstvom, torej s koncepti, vezanimi na novo porajajočo se subjektivnost in individualnost, ki jih bo moderna skušala na novo – čeprav konfliktno in vse prej kot dokončno – uravnovesiti šele kakšno stoletje pozneje, pač glede na sam čas pojavljanja koncepta strpnosti.

Kaj je značilno za koncept strpnosti, predvsem pa, kje se je najprej pojavil, kako in, nenazadnje, zakaj se je oblikoval ravno tako, kot se je in kot ga razumemo še dandanes, ne pa kako drugače? Strpnost je v katoliških deželah, kjer je vladalo tradicionalno (v pomenu »nereformirano«) krščanstvo in kjer je zmagoslavno pustošila fundamentalistična katoliška protireformacija pravzaprav neznan (pregnan) koncept, na katerega se bomo morali šele navaditi (odtod izhajajo tudi današnje težave), saj vznikla iz neke nam bistveno tuje kulture družbenega sobivanja. Vse prej kot slučajno je, da gre za koncept (in prakso), ki se ga – vsi v tem prostoru, s katoliško in še vedno fundamentalistično protireformacijsko večino vred – na začetku XXI. stoletja šele učimo. S stališča zgodovine se zdi, da je strpnost pravzaprav »lekcija zgodovine«, ki k nam šele prihaja in na katero se bomo morali šele navaditi. To pa pomeni, da se je bomo morali tudi »naučiti«. Za druga, reformirana okolja, pa je to bil (in ostal) končno iznajdeni *modus vivendi*, ki se je »prijel« pred približno 400 leti in ki neprekinjeno deluje do današnjih dni. Za strpnost lahko torej rečemo, da je nek nov način družbenega sobivanja različnih, ki ga je sprijela predvsem Severna in Zahodna Evropa<sup>3</sup> (delno in posledično tudi vse anglosaške dežele, kamor so pozneje pribežali protestanti – takrat evropski begunci pred protireformacijo, revščino ...).<sup>4</sup> Hkrati lahko

2 Prim. R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Pelican Books, London, 1973.

3 Prim. R. A. Vidler, *The Church in the Age of Revolution*, Pelican Books, London, 1968.

4 Prim. J. Bosset, *Kratka povijest protestantizma*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985.

zapišemo, da je bila strpnost (in še vedno je – tudi zato imamo danes težave z njo) v južni Evropi bolj ali manj nezaželena. To je pravzaprav razumljivo in logično, in sicer vsaj iz dveh razlogov. Prvič zato, ker v tistih okoljih, kjer je zmagala protireformacija, toleranca »ni bila potrebna«, in drugič, bila je potrebna tam, kjer je zmagala reformacija, saj se je ta sklicevala na »nov in drugačen« (družben) način življenja, ki do takrat še ni obstajal. Ravno zato, ker je zmagala, in natančno tam, kjer je zmagala reformacija, se je uveljavila strpnost. Strpnost je potemtakem lahko tudi neke vrste sinonim za reformirano krščanstvo in hkrati širši koncept, celo pojmovna infrastruktura, paradigma, ki je v okoljih, kjer je prevladala, omogočila eksplozivni razvoj številnih področij v zadnjih nekaj stoletjih. Še več: strpnost je pravzaprav eden osnovnih razlikovalnih znakov/elementov med reformiranimi in (še) nereformiranimi krščanskimi okolji, ki jih – *volens nolens* – neka nova reformacija pravzaprav šele čaka (več o tem ob koncu tega prispevka).

Glavni vprašanji, ki se na tem mestu postavljata, sta: zakaj je strpnost zmagala in se uveljavila ravno tam, kjer se je, ter na koga/kaj se je – kot koncept/filozofija – sploh (lahko) nanašala? Naj zavoljo lažjega razumevanja teh dokaj zahtevnih vprašanj, ki se nanašata vse prej kot zgolj na razumevanje »ene besede« (v bistvu kažeta na simptom razlike med tradicionalnim in reformiranim krščanstvom, s tem pa posledično na simptom razlike med »vzhodom in zahodom«!), vsaj skiciram odgovor na vprašanje, kako in na čem je toleranca bila (in je še vedno) strukturalno »postavljena«. Razumljena in postavljena je bila kot tisto, kar označuje že sama beseda toleranca/strpnost, se pravi »prenašanje« drugih in drugačnih, kot smo »mi«, ki smo »tukaj in zdaj v večini«. To je za reformirana evropska okolja pomenilo, da je na novo oblikovana večina sprejela strpnost kot lastni, revolucionarno novi način družbenega (ne političnega!) bivanja v takrat nastajajoči (moderni) skupnosti (princip, ki ga nereformirani katolicizem še dandanašnji ni privzel). V skupnosti s kom? Tu ni velikih dvomov: predvsem v skupnosti s katoliki, saj so se – to je pomembno – po reformacijskih prekucnijah ravno katoliki znašli v manjšini in so se, posledično, začeli počutiti oz. so tudi bili ogroženi (od večine, ki je sicer ostala krščanska, a ni več bila katoliška, pač pa reformirana, protestantska ...).

V tradicionalno katoliških in čedalje bolj utrujenih deželah (juga, vzhoda ...) pa česa takega, kot je toleranca, menda »niso potrebovali«, saj takih in podobnih manjšin, ki bi jih bilo treba tolerirati (prenašati), naj ne ni bilo. A ne bodimo naivni: šlo je za to, da so bile manjšine (še posebej, če so bile reformistične, pa tudi judovske in druge) bolj ali manj »korenjaško« počiščene (purifikacija), pregna-

ne ter, če ni šlo drugače, zažgane (v prelomnem letu 1600 je sredi Rima gorel Giordano Bruno zavoljo nekkih drugih reformističnih nagnjenj). Posledično, ker ni bilo »drugih in drugačnih« (tradicionalni katolicizem ima še danes največ težav ravno z »drugimi in drugačnimi« nasploh), tudi ni bilo nikogar, ki bi ga bilo treba tolerirati, prenašati, do katerega bi bilo treba biti strpen. Za tradicionalni (nereformirani<sup>5</sup>), katolicizem je torej zadoščalo, da je bil strpen (beri zaljubljen, kajti to je princip, po katerem – za razliko od reformiranih okolij – delujejo tradicionalno katoliške še-ne-družbe) do svojega lastnega, v Ljubezen »potunkanega« Boga. Če so se v delih sveta, kjer so zmagala reformacijska gibanja (v konceptualnem smislu strpnost/toleranca) in kjer so se od te revolucionarne spremembe naprej začeli »cediti« izdelki, profiti, materialna blaginja, torej »med in mleko« (tako se danes zdi postsocialističnim jetnikom), se je v nereformiranem katoliškem delu sveta, ki od tedaj primerjalno bistveno nazaduje, »kotalila Ena Sama Ljubezen«.

V zvezi s strpnostjo moramo poudariti naslednje: strpnost je koncept (filozofski koncept, ki uhaja teologiji in ki obenem odpira poti šele nastajajočemu družboslovju med XVI. in XVIII. stoletjem), ki je izhodiščno opredeljen kot zmenek, dogovor. Za ta dogovor (in ne dvogovor, ki je politični koncept in temelji na enakosti!) je značilno, da je sicer dvostranski, vendar ni dosežen med enakimi. Toleranca/strpnost je v bistvu polpogodbena teorija, ki korenini v rimskem pravu in ne v teologiji (takrat »sholastiki«), pa tudi v »poganski (aten-ski!)<sup>6</sup> modrosti« in *politike* ne.<sup>7</sup> Kakor koli že, takratna reformistična iznajdba strpnosti, ki jo prejšnja stoletja in tisočletja ne poznajo v tako vseobsegajoči obliki (kot princip funkcioniranja družbenosti nasploh), je potemtakem nekakšen kvazi pogodbeni teorem, ki naj uredi vse bolj težavne odnose oblikujoče se kompleksne skupnosti (ta postaja »moderna družba«, in sicer med najmanj dvema stranema: med protestantsko (reformirano krščansko) in katoliško (nereformirano, protireformacijsko) versko skupnostjo/združbo. Naj v tem kontekstu vsaj še omenimo, da je bila »stran« (dejansko pa gre za več »strani«!), ki je plačala pravo (in najvišjo) ceno za doseženo strpnost (družbena pogodba/dogovor) med tema dvema velikima verskima združbama, kajpak tista »tretja«, ki je iz dogovora o strpnosti (medsebojnem ne-napadanju, če skrajno poenostavimo) odpadla – denimo Judje.<sup>8</sup>

5 Več o tem v: Kuzmanič, *Neokonzervativizem*, DPU, II. letnik, Mirovni inštitut, Ljubljana, 2003.

6 Več o tem v: Kuzmanič, *Ustvarjanje antipolitike*, ZPS, Ljubljana, 1996.

7 Teorija t. i. družbene pogodbe, ki je v poznejših stoletjih zmagala na ravni družboslovnega mišljenja sploh, anglosaškega še posebej, je bila vse prej kot neodvisna od te zgodovine in od rešitve, ki se takrat pojavi pod imenom toleranca/strpnost.

8 Prim. Johnson, Paul, *A History of the Jews*, Phoenix Giants, London, 1993.

Upam, da ni potrebno posebej dokazovati, da so poglobitne žrtve pogodbe na osnovah družbenega, imenovani strpnost/toleranca, postali kajpada Judje ter še številni drugi, tretji, četrti, za katerimi pa so se – za razliko od Judov, za katere večinoma vemo, kaj vse so prestali – pogostokrat izgubile vse sledi. Eden paradoksov strpnosti je, da evropskega antisemitizma (tudi današnjega »brez Judov«) sploh ni mogoče ustrezno dojeti, če hkrati ne razumemo koncepta tolerance. Zakaj ne? Zato ker, kot smo že nakazali, strpnost ni postavljena in ni razumljena (to velja tudi danes!) kot politični koncept. Razlog za to je razmeroma preprost: takrat še ni bil oblikovan »politični prostor«, ki je – časovno gledano – poznejša iznajdba in ki predpostavlja vsaj še giljotinizacijo monarhije oz. vzpostavitev moderne *res publicae* (izraz, ki je pomenil nekaj drugega kot za časa rimskega imperija); ta pa je, gledano s stališča in časa nastanka strpnosti, bila skorajda »nemisljiva«, vsekakor pa stvar prihodnosti. Toleranca/strpnost potemtakem ni ne politični in ne pravni koncept, ki bi se nanašal »na vse«, ki bi bil »enak za vse« in zaradi katerega bi bili »vsi enaki«, saj v tistem času (»element« makiavelistično moderne politike se pojavi pozneje) sploh ni imel neposredne pravne veljave. Toleranca/strpnost je torej bila in še vedno je nekakšen nadomestek<sup>9</sup> za (takrat vzpostavljajočo se) politiko, dojeto v smislu tehnologije vladanja (*politike tehne* po Aristotelu). Skratka, strpnost je izrazito družbeni in družbenotvorni koncept, ki je – če poenostavimo – nekakšen polpravni dogovor dveh najmočnejših verskih (kasneje tudi drugih) skupnosti, ki ga skleneta (objektivno gledano) na račun tretjih, četrtih, petih ... ne samo verskih skupnosti/združb. Če bi bila strpnost postavljena in mišljena oz. bi obveljala kot politični koncept, potem bi bili vsi enaki (politična enakost), če bi bila pravni koncept, bi lahko govorili o »enakosti pred zakonom« ... Tako pa je obveljalo nekaj »vmesnega« (beri družbenega), da so si enaki le najmočnejši (to je bistvo »družbene enakosti« in strpnosti), vsi ostali pa se tej skrajno specifični »enakosti« (dejansko politični in pravni neenakosti!) le

9 Tukaj moram iz razumljivih razlogov izpustiti več pomembnih podrobnosti (ki jih razlagam v *Antipolitiki* in številnih drugih razpravah). »Nadomestek« je treba brati kot nujno »okrajšavo«. Dejansko gre za konkurenčna koncepta, za konceptualni in siceršnji epohalni spopad, v katerem je *par excellence* družbeni koncept strpnosti bolj ali manj podpiral koncept politike, reducirano dojete kot politične tehnologije (simbolno rečeno: Machiavellijeva in Hobbova iznajdba). S tem nikakor nočem reči, da sta »zmagovalna« koncepta, torej strpnost in politična tehnologija, premagala tudi Politiko »kot tako«, se pravi tisto, ki so jo iznašli Atenci, ubesedil pa Aristotel. Slednja je – vkolikor sploh imamo kakšno prihodnost – pravzaprav ena naših možnih prihodnosti, ki bo prej ali slej (predvsem prek »koncepta« politične enakosti) trčila tako s politično tehnologijo kot tudi, nekoliko drugače, s strpnostjo.

asimptotično približujejo. Glede na »okolščine« se lahko približajo koritu, kolikor jim silni (kar ni isto kot močni) dovolijo.

Strpnost se, kot koncept in kot praksa, nikoli ni znebila ravnokar skiciranih »rojstnih znamenj«, ki jih je pridobila v trenutku svojega nastanka in ki so sestavni del definicije njene vsebine kot koncepta.<sup>10</sup> Ko danes govorimo o toleranci/strpnosti, imamo vedno opraviti z nekim konkretnim družbenim »zmenkom« (družbena pogodba/dogovor), ki temelji na prisili družbenega (beri najsilnejših) in ki se, če se le da, na vse kriplje izogiba postati politična in pravna kategorija. Sicer bi se zgodilo, da bi vsi (in ne le nekateri) postali »enaki«, s čimer bi strpnost *per definitionem* postala odveč(na). Strpnost je potemtakem – v nasprotju z »nedolžnimi« mnenji – tudi v sebi nasprotujoči si koncept. Po eni strani (celo dolgoročno) razreši vprašanje razdelitve »vplivnih sfer v družbi«, denimo med dvema v pogodbi udeležanima stranema (v »našem« primeru reformacija in protireformacija), ter bistveno prispeva k zmanjšanju napetosti in konfliktov med obema silama (takratnega, proti moderni usmerjenega) družbenega. Po drugi strani pa pahne v radikalno negotovost in neenakost vse tretje, četrte ... skupine in posameznike, zato je neposredna »tovarna« novih neenakosti.<sup>11</sup> Omenjena produkcija negotovosti in neenakosti (kar je ena od možnih definicij tako moderne kot postmoderne) se močneje izraža v razvitejših družbah (kjer princip družbenosti podreja/podružblja vse še nepodružbljeno), ki poznajo koncept strpnosti.<sup>12</sup> Tretja značilnost, ki jo moramo upoštevati, je, da je strpnost vedno znova obnavljajoča se pogodba (je »živ organizem« in ne »mrtva črka na papirju«), ki vselej upošteva »konkretne okoliščine« in ni »dvignjena« na raven apriornega (denimo pravnega) Zakona, sicer bi lahko postala nekaj odvečnega. Lahko bi obveljali politična in pravna enakost, nastopila bi enakost pred zakonom, ki ne bi več potrebovala posebnega dodatka v smislu dogovora dveh »najsilnejših« (kar pa je le ena od bistvenih »lastnosti« strpnosti).

10 Prim. Beeson, Trevor, *Discretion & Valour, Religious Conditions in Russia and Eastern Europe*, Collins, Glasgow, 1982.

11 Antisemitizem je le ena izmed njih: dejstvo, da so Judje, ki so bili pregnani iz Španije, najpogosteje bežali v Turški imperij in bistveno manj, denimo, v okolico Amsterdama, še največ pove o naravi koncepta strpnosti in takratni Evropi nasploh.

12 Eden ključnih problemov sedanjega in prihodnjega Zahodnega sveta je, da razmeroma dobro upošteva strpnost, politične enakosti pa v glavnem ne. Zato lahko v zgodovini ZDA povsem upravičeno govorimo o soobstoju na prvi pogled izključujočih se »reči«: demokracije, strpnosti in suženjstva. Kako to razumeti? Preprosto z dejstvom, da med njimi ni nasprotja, kar neanalitično mišljenje lahko spregleda: demokracija, strpnost in suženjstvo so združljivi koncepti.

### III. O »NOTRANJI« STRUKTURACIJI IN KONFIGURACIJI KONCEPTA STRPNOSTI

Potem ko smo vsaj delno pregledali časovne in prostorske koordinate (pojavljanja in delovanja) koncepta strpnosti/tolerance, se lahko lotimo še ene, nekoliko bolj vsebinske in strukturne lastnosti strpnosti. Ko govorimo o strpnosti (toleranci), govorimo pravzaprav o položaju (*lo stato* po Machiavelliju<sup>13</sup>), pri katerem je bistveno značilna istočasna strukturna prisotnost (še le porajajoče se) družbene (v manjši meri pravne) ter radikalna odsotnost politične enakosti. Enakost, ki bi veljala bolj ali manj za »vse«, kajpak še ne obstaja, saj jo v svet/življenje kot princip obudi še le francoska revolucija; in še ta v okrnjeni obliki, saj je izključevala, denimo, tako ženske kot številne druge in drugačne. Skratka, v pogojih odsotnosti politične enakosti je strpnost svojevrsten družbeni »nadomestek« zanj. Radikalno rečeno: strpnost je nadomestek in svojevrstna blaga/mehka zavrnitev politike in političnega nasploh (kar velja še danes). Ta »nadomestek«, ki funkcionira na »soft« način, na način strpnosti, pa ne moremo imenovati bistveno drugače kot »družbena enakost«. Družbena enakost (družbena pogodba), ta najbolj »nemogoči« in obenem najmogočnejši moderni pojem, ki v sebi skriva zakriti »genom« moderne kot take, je seveda tisti zmagovalni koncept, ki je tako mojstrsko »obnorel« vso moderno in postmoderno, da se danes, ko se pred njenim obličjem sprašujemo, »kaj storiti«, še vedno razkazuje kot fantom, ki je toliko bolj realen, kolikor bolj je nemogoč (eksistenca čedalje bolj nemogočega in celo neznosnega, s katero se soočamo danes). Če bi hoteli definirati to nemogočo »družbena enakost«, s čimer bi jo še le začeli razpirati, pa bi jo, kajpada, vkolikor nimamo problemov s sicer tako na gosto posejanimi družbenimi predsodki (v tem je moč družbenega in družboslovja!), zlahka razkrili kot enakost za nekatere oz. tiste »nekoliko bolj enake« (beri vsaj potencialno (na)silne). Družbena enakost je praviloma enakost za tiste, ki – za razliko od vseh drugih in drugačnih – premorejo ustrezno količino družbene sile (»(pre)moči« in/ali »premoženja«) oz. so lahko vsaj potencialno nasilni, torej na-sili-delujoči glede na druge in drugačne.

Kakšna je enakost, če je enakost samo za nekatere? Odgovor: v tem problemu tiči ves »štos«. To je »družbena enakost«. Sicer »nepoštena«, a vendarle je: tukaj in zdaj, ves čas moderne in postmoderne! Drugače kot »nepoštena« tudi ne more biti, saj je v svoji elementarni notranji strukturi hkrati svoje nasprotje (*contradictio in adiecto*). Za to »družbena enakost«, skupaj s pristavkom (toleranco/

13 Glej v: *Il Principe e altre opere politiche*, I grandi libri, Garzanti, 1991.



strpnostjo), ki jo šele naredi znosno, bi lahko rekli, da je nekakšna »tolerančna enakost«. Zanj je namreč značilno, da je – če jo močimo s stališča strpnosti – nadomestek za enakost, ali natančneje, nadomestek enakosti v položaju, ko smo sprejeli neko družbeno razmerje (tisto, kar se je nastavilo kot »vladajoče«), za katerega je značilno, da temelji na odnosu med večino in manjšino. Ne več samo pri verskih skupnostih, sedaj je to lahko odnos katere koli večine in manjšine (to razmerje je postalo obči princip), ki ravno prek mehanizma strpnosti postane »obče veljaven« ali »družbeno potreben« ter »družbeno sprejet«. V primeru tolerance, ki se je »prijela« v protestantskih okoljih, je večina seveda protestantska, manjšina pa predvsem katoliška (sledi judovska). Toleranca/strpnost je torej tisti položaj »družbene enakosti«, kjer odsotnost politične (pravne in tudi siceršnje) enakosti mašimo z iznajdbo, ki se ji reče toleranca. »Družbeno enakost«, ki je v bistvu politična, pravna, ekonomska, socialna ... neenakost, s pomočjo strpnosti »mašimo«, kar ne pomeni nič bistveno drugega kot ustvarjanje pogojev, v katerih bodo te elementarne neenakosti postale kolikor toliko, vselej pa začasno, znosne in – to je pravi cilj – družbeno (torej »večinsko«) sprejemljive in sprejete. Ravno zato, ker obstaja razmerje med neenakimi, ki odločilno zaznamuje koncept tolerance/strpnosti, se ena stran znotraj razmerja (lahko) obnaša tolerantno/strpno do druge, čeprav bi se lahko obnašala tudi drugače. Ta ugotovitev je ključna.

Vprašanje strpnosti je vse prej kot preprosto in enoznačno. Tako močno zaželeno strpnost ima tudi svojo – pogojno rečeno – »temno plat«, ki je ne smemo prezreti: takoj ko nastopi potreba po strpnosti, ko se pojavi toleranca/strpnost, vemo, da je to obenem matematično zanesljiv kazalec prisotnosti pravne in politične neenakosti, ki je morala postati bolj ali manj neznosna ali pa vsaj javno vprašljiva. Vzemimo primer: če bi v Sloveniji, na Hrvaškem ali kjer koli drugje islamska, gejevska, lezbična ali katera koli druga/drugačna »skupnost« oz. »njeni« pripadniki/posamezniki bili pravno in politično enaki drugim (večini), bi bila potreba po strpnosti *a priori* odveč(na). Še manj pa bi bilo potrebno, da RKC ali kdor koli drug iz sveta družbenega (družbene večine) soodloča o »graditvi džamije«, o »oploditvi samskih žensk« in podobnih naših bolj ali manj referendumskih cvetkah. To bi bil pravni in politični problem, o katerem bi odločala »država«, se pravi zakoni, ustava, parlament ... Če in kolikor država, ustava, parlament ... niso »odlepljeni« od družbenega (tukaj od prevladujočega družbenega, ki ga simbolno v zadnjih letih najpogosteje upodablja ravno »večinska« RKC), je nujno, da namesto tega »neobstoječega« političnega (neobstoj politične in pravne enakosti), javnega, (so)odloča

družbeno (domnevno večinsko). Samoumevno in celo nujno je, da v položaju pomanjkanja politične in pravne enakosti potrebujemo mašilo – strpnost, za katero pa se je potrebno vsakič sprti pogajati in dogovarjati (referendumi) in kjer se kot ena zadnjih instanc »odločanja« pojavlja ravno družbeno v podobi različno oblikovanih »skupin večine«, ki niso več »politične« (denimo izoblikovane na volitvah). Zato se lahko namesto »politične večine« skozi strpnost pojavi »družbena večina«, ki skuša nadomestiti politično. Od tod sedanja aktualnost RKC, »civilne družbe« in drugih razumniških skupin družbenega pritiska, ki se gredo igrice upodabljanja takšnih ali drugačnih družbenih »večin«, ki naj bi odločale o vsem mogočem in celo o nemogočem.

Opozorimo še na eno strukturalno zagato tolerance, ki je še pomembnejša za razumevanje trenutnega stanja v Sloveniji. Ko govorimo o »notranjem ustroju« tolerance/strpnosti, je treba opozoriti, da imamo opravka s pojavom, ki poleg že nakazanega, premore vsaj še dva »notranja strukturalna udeleženca«. Samo na prvi pogled se zdita v enakem položaju, ki ga ne določa kaka »tretja«, neodvisna, apriorna, fiksirana, »mrtva« instanca (npr. zakon), pač pa gre za živo in spreminjajoče se, drseče, razmerje dveh udeleženih strani. Opraviti imamo z razmerjem (pravzaprav nerazmerjem, a pustimo ta še bolj zahteven problem za kdaj drugič) med neenakimi, ki se jim »dogaja« (če se izrazimo nevtralnno) dvoje: prvič, aktiven (toleranten, strpen) v tem razmerju je lahko le tisti, ki je obenem družbeno vplivnejši, silnejši, lahko tudi (vsaj potencialno) nasilnejši. Tisti drugi, ki je toleriran, ki se ga »prenaša«, pa je *per definitionem* pasiven in je objekt tolerirajoče aktivnosti prvega. Prvi je tisti, ki »prenaša« slabšega, ga tolerira, je strpen do njega in se obnaša tako, da bi mu bilo vse skupaj nekako znosno. Zato ker se je tako odločil, ker je tako obljubil, ker meni, da je dobro, ker je prepričan, da se mu tako splača, ker si to lahko privoščiti ali pa – in to je najbolj pogost razlog – ker drugače (več) ne zmore. Drugi, tisti, ki je pasiven (podrejen), sploh ni v enakem aktivnem položaju in je kvečjemu lahko hvaležen (prvemu), da sploh obstaja. In drugič, toleranca/strpnost je, tega ne smemo pozabiti, obenem tudi sredstvo za dodatno proizvajanje neenakosti. Ohranjanje *statusa quo* je pravzaprav preveč mila in napačna oznaka za »položaj strpnosti«; to ni zgolj ohranjanje, pač pa tudi dodatno vzpodbujanje in razvoj neenakosti, ki se razširja v prihodnost (razvoj »družbene enakosti« skozi toleranco obenem pomeni razvoj pravne in politične neenakosti!). Tretjič, ravno to »pričakovanje prihodnjega razvoja« je še eno – nemara odločilno in vse prej kot ustrezno raziskano – torišče, okoli katerega se kot okoli gravitacijske točke resnice vrti strpnost/toleranca. Kaj to po-

meni? To, da je strpnež strpen predvsem zato, ker pričakuje (to pričakovanje je *a priori* »vračunano« v njegovo strpnost, ki je vse prej kot »brezplačna«: je matematična, kalkulatívna, »trgovska« po izvoru), da se odnos neenakosti, v katerega vlaga svojo strpnost, ne bo (nikoli) spremenil!

Toleranca torej ni nekaj, kar bi lahko delovalo istočasno »na obeh straneh« tolerančnega razmerja: ni dobrina, s katero bi lahko enako razpolagali vsi udeleženi v »procesu strpnosti«. Toleranca je obenem neenakostno in tudi nadvse enostransko razmerje, kjer eden (silnejši) tolerira drugega in kjer nikakor ne gre za medsebojno toleriranje (odkoder naj bi izhajala »enaka odgovornost«, o kateri se napačno domneva in v zadnjem času tudi veliko govori). Če bi bilo tako, kot sanjajo nepodučeni, torej tisti, ki mešajo enakost in toleranco, potem – radikalno rečeno – toleranca sploh ne bi bila potrebna. Ker bi bili (vsi) udeleženci procesa (medsebojno) enaki! Pojem tolerance v svoji definiciji žal vsebuje nekaj radikalno nerodnega, a hkrati zelo dobro zakritega: to pa je, da so podrejeni lahko le tolerirani in da preprosto ne premorejo sredstev / orodij, ki bi jim omogočila aktiven položaj, da bi lahko tolerirali. Če bi lahko bili aktivni in če bi lahko tolerirali, potem zagotovo ne bi »padli« na raven objekta tolerance nekega drugega subjekta, glede na katerega so v odvisnem in pogostokrat moledujočem položaju. Toleranca / strpnost torej ni »ekvivalentno / zrcalno« razmerje, pač pa je značilno »nerazmerje«: predpostavlja subjekt (tistega, ki je strpen / tolerira) in objekt (tisti, ki je toleriran / predmet strpnosti). Posledično je toleranca kot možnost (in nikakor ne kot nuja, ki jo lahko zapisana v zakonih, po katerih  $s(m)$  o vsi enaki!) v rokah enega, in sicer tistega, ki je *per definitionem* družbeno silnejši (aktiven / zmožen). To neposredno pomeni, da je lahko toleranten izključno tisti, ki bi lahko bil tudi netoleranten, pa iz različnih razlogov ni. Vloge, ki jo igra tisti, ki tolerira v pogosto smrtonosni družbeni igri tolerance, nikakor ne more odigrati objekt tolerance! Posledično – to je ključ do razumevanja problema, s katerim se soočamo v »našem« še vedno fundamentalistično nastrojenem protireformacijskem okolju – tisti, ki je tako ali drugače v položaju manjšine / podrejenega / slabšega / objekta / predmeta toleriranja / »prenašanja« *per definitionem* ne more biti tolerant. Pa ne zato, ker ne bi hotel biti, ker se mu ne ljubi, ker bi bil zabit ali hudoben, pač pa zato, ker ne razpolaga z ustrezno nadvlado / silo, ki je nujna za to, da bi toleriral / bil strpen do nekoga, ki mu je družbeno neenakovreden, v manjšini ... Objekt tolerance je lahko kvečjemu tiho, uboga, se umika, (z)beži, lahko je bolj ali manj (ne)hvaležen za strpnost družbeno vladajoče strani. In to je na žalost tudi vse. Če se morebiti izmakne izpod mlinskih kamnov

tolerance, se ne prelevi v »tolerantnega«, pač pa zahteva enakost. To pa je povsem druga in drugačna štorija/motorika, ki je politična in se nahaja onstran družbenega in onstran tolerance.

Če hočemo resno govoriti o toleranci/strpnosti na ravni koncepta, to nujno pomeni, da moramo upoštevati njeno zgodovino, prostor in čas, v katerem se pojavi na eni, ter vsaj še vsebino, »notranjo strukturiranost koncepta«, na drugi strani. Če torej na ravni teorije razmišljamo pošteno in natančno, lahko govorimo samo o strpnosti v pomenu silnejšega (ne nujno tudi močnejšega – to razliko bomo podrobneje razvijali kdaj drugič) do slabšega, večine do manjšine, bogatega do revnega, tistega zgoraj glede na tistega spodaj ... Zato ne moremo kar vsevprek, na splošno, vobče – to pa je trenutna situacija debate o (ne)strpnosti v Sloveniji, kjer smo priče radikalni zlorabi koncepta – govoriti o nestrpnosti, še manj lahko govorimo o strpnosti, ki naj bi temeljila na »enakopravnem«, »enakem«, »enakostnem« ... razmerju, iz katerega bi morale izhajati nekakšne »enake obveznosti in pravice«. Preprosto zato, ker strpnost ni splošni, politični, pravni ... obči koncept/sistem/položaj. Strpnost tudi ni zgolj pojem, da bi z njim lahko ravnali, kot se komu zljubi.

Strpnost je družbeni ter kvečjemu iz sveta družbenega v moralično preseljeni koncept. V moralično in ne v etično, saj bi bila za slednje potrebna neke vrste »splošnost« (kot pri politiki in pravu), ki pa pri toleranci, kot rečeno, strukturalno umanjka. Sicer je to, kar smo doslej izpeljali na način, ki bi morebiti utegnil biti razumljiv v danem prostoru in času, pravzaprav nekaj, kar je bilo že dolgo tega, sicer antipolitično, a vendarle, nakazano in nuče vsaj v Lockovi kritiki Filmerja, ki pa je pri nas, tako se vsaj zdi, še povsem neznan planet.

#### **IV. POSKUS POKONČANJA KONCEPTA STRPNOSTI V HEIMAT UZDUŠJU NEOSLOVENSTVA**

Če se sedaj iz tega razmeroma abstraktnega diskurza spustimo na oprijemljivejšo raven, lahko navedemo primere strpnosti protestantov do katoličanov in Judov v Angliji; strpnosti Judov do Palestincev v Izraelu; muslimanov do katoličanov v Iraku; katoličanov do muslimanov v Sloveniji in na Hrvaškem; muslimanov do katoličanov na Kosovu; pravoslavcev do katoličanov v Srbiji ... Že res, da lahko to »logiko« iz področja verske tolerance tudi razširjamo v smislu matrice (družbenega in nezgodovinskega) mišljenja na druga področja, toda to ne pomeni, da lahko osnovno asimetrično (nezrcalno) motoriko odnosa »večina-manjšina«, ki je, kot smo videli, vgrajena v sam koncept, poljubno spreminjamo, ne da bi se pri

tem spremenil ta koncept in bi prišlo do neustrezne in zavajajoče rabe oz. zlorabe. To pomeni, da lahko uporabljamo matrico strpnosti tudi drugod in, denimo, lahko govorimo o strpnosti v odnosih moških do žensk, staršev in odraslih do otrok in ostarelih; nemara tudi o strpnosti kapitalistov do proletarcev, lastnikov do sužnjev; na področju mednarodnih odnosov lahko govorimo o strpnosti ZDA do Slovenije, ali pa, če se pošalimo, tudi o strpnosti levov do antilop oz. zobatcev do lignjev in sip, človeka do živali nasploh ... Obratno – to poudarjam – pa žal ne velja! Ravno v tej ne možnosti obratnega/zrcalnega je tudi ves »štos« problema, s katerim smo soočeni. V tem temeljijo omejitve koncepta tolerance, ki je venomer bil in ostal koncept zmagovalcev, ki so se – to je bistveno – časovno in prostorsko zavezali, da bodo svoji lastni nadvladi bolj ali manj sami prostovoljno postavili meje. Toda pazimo: te meje niso meje Zakona, niso meje tistih, ki bi naj bili tolerirani, pač pa gre za samo-omejevanje (toleranca je tesno povezana s konceptom volje<sup>14</sup>), ki se lahko kaj hitro obrne v svoje nasprotje.

Kaj to pomeni? Postavimo to vprašanje nekoliko bolj plastično: ali lahko govorimo o strpnosti v primeru »nestrpnega« dojenčka ali majhnega otroka do njegovih staršev? Ali je lahko otrok nestrpen do svojega očeta? Ali so lahko nestrpni »antični«, »ameriški«, »angleški« ... sužnji do svojih gospodarjev? Ali so lahko posiljene ženske (čeprav so neskončno besne in so nemara pripravljene moriti zavoljo trpljenja, ki so jim ga prizadejali) nestrpne do posiljevalcev? Kaj bi bila »nestrpna posiljenka«? Ali so srebreniške ženske in otroci, ki so jim pobili očete, dedke in brate, lahko bili »nestrpni do Srbov«? So kitajski študentje na Trgu nebeškega miru lahko bili nestrpni do policije? So lahko delavci nestrpni do delodajalcev, slovenske trgovke do Mercatorjevih ali Leclercovih managerjev in lastnikov? Ali so bili slovenski državljani lahko nestrpni do Jugoslovanske ljudske armade, ko so bili na tapeti »napadi« na JLA? Ali je bil kardinal Alojzije Stepinac lahko nestrpen do komunističnega režima v bivši SFR Jugoslaviji? Ali so Laibachi, Strelnikoff in Marko Breclj nestrpni do katoliške cerkve? Ali so muslimani v Sloveniji lahko nestrpni do katolikov? So bili Judje lahko nestrpni do nacionalsocialistov?

Odgovore na takšna in podobna, le na prvi pogled retorična vprašanja, ki jih bo v prihodnosti čedalje več (kompleksna družba) in ki jih je načeloma neskončno, naj vsak premisli sam. Potem se

14 Toleranca ni nekaj »nevtralnega«; še manj je »nadrejena«. Je izključno »na strani« družbeno silnejšega oz. je – dobesedno – njegova lastnina. Tisti, ki je družbeno silnejši, je lastnik/posestnik tolerance (ne obratno). Ker in dokler ni zakona nad njim, s toleranco in njenimi (dejansko svojimi) objekti/predmeti/ljudmi/živalmi ... praviloma počne vse, kar se mu zljubi.

bomo lahko odločili, na katero stran (tu je poudarek na strani ne pa na »tolerantnosti« kar tako!) tolerance se bomo postavili. Dobro bi bilo, da se zavedamo vsaj dvojne strukture in kompleksnosti koncepta, preden se odločimo za odgovor oz. življenjsko držo. Če bi na zgornja vprašanja odgovorili pritrdilno, bi se morali pomiriti vsaj z razlogom, da pravzaprav ne govorimo o nestrpnosti/netoleranci, pač pa o nečem drugem, kar kvečjemu napak poimenujemo. Vpeljali bi revolucionarno »prenovo« koncepta, v katerega bi investirali lastne vsebine in želje, ki s konceptom tolerance/nestrpnosti ne bi imele več nobene zveze. Dekontekstualizirali (in razvrednotili) bi koncept kot dozdevno orodje mišljenja in življenja, pri čemer bi koncept prenehal biti to, kar je; postal bi »žetonček«, nekaj bistveno drugega kot koncept, iz katerega je pojem izšel. Lahko bi se spremenil tudi svoje lastno nasprotje. Tako kot je JLA govorila o »napadih na JLA«, kot je bilo »neoboroženo srbsko ljudstvo« v začetku devetdesetih od vsepovsod ogroženo, se tudi v slovenskem primeru strpnosti, kot jo razume »od nestrpnežev ogrožena« RKC, lahko zgodi, da bo zares proizvedena »nestrpna manjšina« s sramotno pomočjo izničenja pomena koncepta (ne)strpnosti oz. predvsem z njegovo zlorabo.

Zavedati se moramo, da v toleranco »investirata« dve po definiciji neenaki strani. Subjekt deluje tako, da bi se stanje ohranjalo, objekt pa tako, da bi se nekoč morebiti spremenilo. Prvi ohranja, drugi pogostokrat spodbija toleranco. Prvi se zavzema za toleranco in je toleranten (to je njegov interes – eden odločilnih motivov, okoli katerega se toleranca vrti); kadar drugi toleranco spodbija, se zavzema za nekaj, kar presega toleranco, zato ga ne moremo preprosto opredeliti kot netolerantnega. Ohranjati toleranco pomeni ohranjati razmerje, v katerem podrejeni ostaja neenak – podrejen. Če predpostavimo, da so ljudje v medsebojnih odnosih raje enaki kot neenaki (seveda to ne velja v vsakem primeru), bi lahko rekli, da tistemu, ki je v podrejenem položaju, vzdrževanje tolerance dolgoročno ne bi smelo biti v interesu. Vprašanje je, kako vrednotiti morebitno ukrepanje dveh radikalno različnih strani, udeleženih v toleranci? Če ste »tolerantni«, se morate vseskozi zavedati, da to radikalno ne zadošča! Zakaj ne? Zavzemanje za toleranco pomeni tudi zavzemanje za ohranitev neenakosti oz. delovanje proti načeloma sicer možni (politični, pravni ...) enakosti. Resnično tolerantni torej sploh ni tisti, ki kar »čepi« na toleranci (jo ohranja in zagovarja brez prave vednosti o tem, kar počne oz. na novo ustvarja), pač pa tisti, ki omogoča enakost in izhod iz tolerance (zagata družbenega); tisti, ki se zaveda in ukinja odnose, v katerih toleranca kot način družbenega življenja deluje kot absolutna meja. Ne drži, skratka,

da je toleranca vrh; je vmesna (zgolj ali šele družbena) stopinja človekovih zmožnosti dobrega življenja. Ko in če v izhodišču zavrnete enakost, lahko mirno zajašete konjička tolerantnosti in uživete v svojem sprenevedavem in kot da nedolžnem izdelovanju (*poiesis*) strpnostne neenakosti.

## **V. SAMOBLOKADA: NUJNA, A NEMOGOČA REFORMA TRADICIONALNEGA KATOLICIZMA**

Kar smo razčlenili, pa glede na stanje tukajšnje sprenevedave debate žal še ni vse, kar je ob tej priložnosti treba poudariti. Pri vsem, kar se dogaja, vendarle ne gre zgolj za koncepte, za mišljenje in podobne pomembne reči iz območja *theoria*. Prej gre za *poiesis* in *praxis*, najbolj pa za medsebojna »merjenja« družbene (na)silnosti. To je nekaj bistveno drugega kot (ne)strpnost, okoli katere se vrti naša debata. Zadeve, s katerimi imamo opravka, so v primerjavi z (ne)strpnostjo bodisi bistveno bolj plitke in/ali bistveno globlje kot vse, kar smo skicirali v zvezi s konceptualnimi problemi.

Vse prej kot izviren je površinski manever – predvsem s strani vodstva RKC, ki se je znašlo v razmeroma nerodnem položaju –, za katerega sta značilna destrukcija (zloraba) koncepta in poskus onemogočanja ustrezne razprave o nestrpnosti, ki je dejansko ena bolj perečih postsocialističnih problematik. Razprava (ki smo jo nakazali pri premestitvi pomena koncepta oz. njegovi dekonstrukciji) se premešča, odgovornost za že storjena dejanja in (ne)delovanje se obrača v smer zavzemanja preverjene poze samoviktimizacije (logika žrtve). Slednja, žal, ni značilna samo za tradicionalni protireformacijski katolicizem, kjer so samoviktimizacija ter vsesplošni jok in stok na daleč prepoznavno početje »prizadetih« še-ne-subjektov, ki se bolj ali manj sploh ne zavedajo lastne odgovornosti za (ne)delovanje skozi predolgo preteklost. Gre za antipolitiko »mani pulite«, čisto sti, purifikacije, ki nenehno trdi: »Mi pač nismo nič krivi (mi nismo nestrpni, pri nas ni ksenofobije), mi o tem pravzaprav nič ne vemo ...« Nojevsko obnašanje in mižanje sta očitna že na prvi pogled; v resnici pa kažeta na radikalno nezmožnost prevzeti odgovornost za lastna (ne)dejanja, za storjeno, v končni instanci pa celo za popolno izgubo spomina ter, posledično, za elementarno neverodostojnost in celo neresnost. Domnevati, da se je mogoče odkupiti z enim *en gros* opravičilom v 2000 letih, je malce pretirano, a vendarle priča o stanju duha in duhov na tem področju današnjega življenja.

V globljem smislu pa gre pri tem za (še)le začetne) resnejše težave, ki sledijo iz t. i. vključevanja »domačijskega« postsocializma na Zahod, oz. za popolno nerazumevanje številnih zagatnih

dimenzij tega zahtevnega procesa, za katerega številni menijo, da se končuje, pa se še dobro začel ni. Poskusimo to zgolj nakazati, in sicer s pomočjo vprašanja: kako je poneumljajoče »približevanje evroatlantskim integracijam« pri nas medijsko predstavljeno ter kako je posledično tudi (ne)razumljeno? Predvsem kot nekakšna de-komunizacija (»komunjare« je treba vreči skozi okno/defenestracija!), raz-socializiranje (ukinitev vsega, kar vsaj približno diši po socializmu in samoupravljanju), raz-totaliziranje (ker je vzhod totalitaren, zahod pa demokratičen, se moramo demokratizirati, to pa pomeni raz-totalizirati ...). Skratka, približevanje poteka na izrazito »demonično-demonološki«, globoko verski način, in še najmanj na »ideološki« in politični ravni, kot se predstavlja. V tej vase zagledani optiki se zdi, da so za »vključevanje na Zahod« eni pripravljeni, drugi pa ne. Med nepripravljenimi naj bi bili »ostanki starega režima«, »levičarji« (ki pa jih je, *a propos*, pri nas treba iskati že z elektronskimi mikroskopi) in še nekateri »človeški odpadki« ... Med pripravljene pa sodijo, kajpada, njihovi nasprotki. Teh, ki so pripravljeni, pa je, številčno gledano, toliko, kolikor si jih kdo privoščiti naštevati. Med njimi zaseda posebno, skorajda posvečeno mesto prav slovenska RKC. Še več: ravno RKC je najbolj zaslužna za to, da smo se skobacali iz komunizma in totalitarizma! Tako deluje njena narcisistična mehanika, ki jo bomo prej ali slej vsi skupaj še drago plačali. Glavni človek postsocialističnih tranzicij je, v tej luči, seveda poljski Sveti Oče. Kako daleč od resnice in – nenazadnje – kako zabito!

Poskusimo sedaj na »našem« primeru tolerance/strpnosti dokazati to, kar smo, priznajmo, malce nesramno poimenovali »zabito(st)«. Argumenti so sledeči: »iti na Zahod« danes pomeni oditi v smeri razvitih demokracij, učinkovitih ekonomij/gospodarstev, svobode (menda tudi proti miru in varnosti), v naročje vseh tistih neskončnih »pocukranih« obljub o razvitem Zahodu, ki jih poslušamo že več kot deset let. (Že sama medijsko razpihovana metaforika premikanja/gibanja/odhajanja je izrazita teološka dediščina, spominja, denimo, na prehod čez Rdeče morje.) Če pri poskusu ustrežnejšega razumevanja tega poneumljajočega medijskega »čveka« vpeljemo še neko drugačno optiko in dimenzijo, če, denimo, spregovorimo v »verskih kategorijah«, kar je včasih koristno, da bi bolje videli tudi pod preprogo, se vse to visoko čislano »prehajanje« in »seljenje« obenem pokaže kot nekaj potencialno silno dvomljivega ter nadvse konfliktnega. Tudi v verskem smislu. Zakaj? Zato ker »iti«, »približevati« se, »prehajati« iz Vzhoda na Zahod, iz nedemokracije v demokracijo, iz neekonomije v ekonomijo, iz neuspešnosti v uspešnost, iz negotovosti/nevarnosti v Nato, iz črnega v belo, iz Balkana v Evropo, iz teme v svetlobo ... hkrati pomeni »iti«, »seliti



se« – to je v tem diskurzu radikalno zakrito – iz tradicionalnega katolicizma nekam drugam: v smer reformiranega krščanstva! Večji del postsocialističnih družb je v svojem verskem/tradicijskem temelju bil in ostal fundamentalistično protireformacijski. Kar ni samo slučaj. Tako kot ni slučajno, da sta se na to »osnovo« izjemno dobro prilegala in lepila drugi, komunistični fundamentalizem, in tretji, narodniški fundamentalizem, tudi ni slučaj, da je sedanjí papež *par excellence* pripadnik ravno tega fundamentalističnega katoliškega prepričanja, ki neusmiljeno lomasti po svetu zadnjih četrt stoletja.

Nujnost te »tranzicije«, ki ni samo »prehod komunizmov« in »iz komunizma« pač pa tudi »prehod katolicizmov« in tudi »iz tradicionalnega katolicizma«, lahko utemeljimo še drugače (manj subjektivno in bolj objektivno). Vprašajmo se, kdo je bil tisti, ki je vzpostavil najbolj učinkovite demokracije, ekonomije, tolerantna, mišljenjsko in nasploh »razvita Zahodna okolja«, (moderne) družbe, ki se jim sedaj s tako ihito in željo »približujemo«? Mar tradicionalni katolicizem, v čigar vrste sodi tudi slovenska RKC? Niti najmanj ne! Še katoliška Francija, ki je za časa revolucije – na katero se pogosto sklicujemo že več kot dvesto let – pokala po vseh šivih, se je »iztekla« v Napoleona in ne v reformacijo! Kdo, katera družbena okolja, katere države in družbe so uspešno vpeljale in izpeljale takšne revolucionarne spremembe, ki še danes veljajo za »razvite« in »napredne«? Odgovor je naravnost preprost: to velja le za tista okolja, ki so organizirana na način družbe,<sup>15</sup> ki so se pred štiristo leti družbeno odcepila (»emancipirala«) od tradicionalnega krščanstva, od RKC, ki je hotela biti (in je ostala) posebna, ločena družba, nad moderno Družbo (in ne v njej)! Kako se je to zgodilo? Predvsem tako, da se je moderna družba ob podpori »filozofije« strpnosti/tolerance odlepila od katoliške skupnosti (in ne družbe – ta je šele nastajala!), ki je bila do takrat dominantna. Samovzpostavila se je na konceptu tolerance/strpnosti, ki je neskončno več, kot se zdi na prvi pogled,<sup>16</sup> ko se zgolj prerekamo okoli pomena te besede.

To umanjano »tranzicijo iz tradicionalnega katolicizma« lahko osvetlimo še iz »tretjega« gledišča. Vprašali se bomo takole: katera okolja na Vzhodu, ki se sedaj spreminjajo in selijo iz domnevne negibnosti »na dinamični Zahod«, so v zadnjih desetletjih (in stoletjih) doživela najmanj sprememb? Ali je tukaj, torej na *per definitionem* nedinamičnem, počasi spreminjajočem se Vzhodu, sploh kaj takšnega, kar morebiti simbolizira negibnost in statičnost? So to morda

15 Družbeno je način organizacije moderne skupnosti, ki je predmoderna še ne pozna.

16 Je nova, moderna, torej »družbena« filozofija, ki – v primerjavi s katolicizmom – temelji na bistveno drugačnem principu ureditve t. i. družbenega življenja.

komunisti, kot se praviloma nereflektirano in zabito domneva? Nikakor ne. Komunisti so bili – to so elementarna empirična dejstva – kvečjemu nekaj nasprotnega, poleg tega pa so tudi veliko mlajši. Ne le, da so bili revolucionarji in so tudi revolucionirali, tudi zgodovina jih pozna šele dobrih osem desetletij – nikakor pa ne stoletij! Kar pa ne velja za tukajšnjo RKC (in ostale cerkve, a to zdaj ni naše vprašanje), še posebej v deželah protireformacije (Poljska, Hrvaška, Slovenija, Slovaška ...). Ravno Cerkev je živi simbol negibnosti in statičnosti. Rajnki komunizem lahko imenujemo tudi »prisilna sprememba« (revolucija), »zgrešena« in »zpoznela modernizacija« in še kako drugače. Okoli te »modernizacije« lahko zarišemo še nešteto atributov, pa bomo še vedno imeli opravka s takšno ali drugačno modernizacijo, ki se je, prvič, dogajala na ravni družbe in, drugič, ki so jo (iz)peljali komunisti! Posledično bi lahko ugotovili, in sicer brez možnosti večje napake, da so se komunistične družbe v zadnjih pol stoletja še kako intenzivno spreminjale, da so v svojem razvoju zapuščale številne prejšnje (ob)like in da so se znašle na točki, ko se lahko vsaj v nekaterih elementih kosajo z razvitimi reformiranimi in revolucioniranimi družbami Zahoda. Slednje so celo priznale ta razvoj oz. so pripravljene sprejeti v svoje vrste ravno te reformirane (revolucionirane) družbe, ki se intenzivno spreminjajo že več kot pol stoletja (predvsem s pomočjo, večji del nasilno in zmotno, a vendar, komunistov).

In zdaj odločilno vprašanje: kaj je z »modernizacijo« in spremembami RKC? Ali je sploh mogoče postaviti takšno vprašanje? Se tudi RKC modernizira, se mora modernizirati ali pa je morebiti »imuna« na čas in spremembe v času in prostoru? Ali je kaj takega, kar smo ugotovili za »komunistične« družbe v teku zadnjih 50 in več let, mogoče trditi tudi za RKC? Odgovor je lahko samo kategoričen *ne*; žal se ni zgodilo nič podobnega! Še tiste malenkostne spremembe, ki jih je sprejela pod pritiskom revolucionarnih šestdesetih let (II. vatikanski koncil), so v zadnjih letih, pod radikalno protireformacijsko nastrojenim poljskim papežem, šle po gobe.

Tako nastopi glavni paradoks, s katerim se bo prej ali slej treba soočiti: ta radikalno nepremična, negibna in nedinamična RKC naši nenehno spreminjajoči se, dinamični družbi poje levite in bere lekcije. O čem? Nič več in nič manj kot o spremembah, dinamičnosti, o demokraciji, toleranci, o razvoju, učinkovitosti, enakosti ... Kar je – naravnost povedano – nekoliko neokusno, predvsem pa se zdi iz sveta 13. ali 14. stoletja! Vse preveč me spominja, namreč, na tukajšnjo folkloro, da nam teologi berejo levite o družini in družinskem življenju, ki pa po definiciji nimajo elementarnega pojma ne o družini in ne o družinskem življenju. Specializacija za »Sveto

družino« za mene nikakor ni zadostno spričevalo »strokovnosti« na področju »dejanske družine«. Podobno kot nikoli ne bi najel vrhunskega kemika, ki je doktoriral na vprašanju vode, da mi pride inštalirati vodno napeljavo v hiši.

Naj sklenem: stavljal bi, da se bo naši RKC že v bližnji prihodnosti, ko »bo na Zahodu« še kako kolcalo po dobrem starem socializmu, po dobrih starih komunistih, s katerimi je živela v idiličnem tolerančnem, *par excellence* strpnostnem razmerju (saj je bilo jasno, kdo skrbi za kateri del narodove črede) nekaj manj kot pol stoletja. V socializmu je namreč nadvse uspešno in bolj ali manj mirno (zadnjih 40 let se nihče ni zares vtikal vanjo) preživljala medena desetletja *in the middle of nowhere*. V prostorih in časih, kjer se je vse spreminjalo, kjer še kamen ni ostal nedotaknjen s strani socialnih revolucionarjev (komunisti so, kot levičarji nasploh, antipolitični vojaki družbenega), ji je politično do konca konzervativni socializem omogočil vrhunsko *vito contemplativo*; celo davkoplačevalski denar je namenjal za to, da je lahko živela tam nekje *out of time and space*. RKC je v pogojih »politično« *par excellence* konzervativnega socializma<sup>17</sup> živela dokaj podobno idealom, ki jih razglašajo že stoletja: izven časa in prostora in tako, da se ji ni bilo treba prilagajati ali spreminjati (*ora et labora*) ... Desetletja je lahko uživala zemeljski mir in spala svoj transcendentalni spanec ... Če pa bo hotela – in zdi se, da ravno to hoče – postati sestavni del postmodernega sveta, »tranzicij«, kot temu rečejo okultni družboslovci, če bo hotela zapustiti *vito contemplativo* ter presedlati na *vito activo*, bo morala večji del tega, kar je, zapustiti, če že ne povsem izgubiti. V spremembi, ki smo jim pričeli, se namreč ni mogoče vključiti, ne da bi se tudi sami spremenili oz. podredili/podlegli spremembam. Vsaj na zemlji veljajo takšna nenapisana pravila. Posledično bo morala RKC izgubiti svoj mir, svojo »izključenost«, predvsem pa svojo nedolžnost in nespremenljivost. Nenazadnje se bo morala odreči privilegiju »posebne družbe«, ki da obstaja ob ali nad sekularizirano Družbo. Za razliko od socializma, ki se v številnih segmentih ozira po fevdalizmu, je sodobna Družba postala totalizirajoča in deloma celo totalitarna, kar pomeni, da t. i. paralelnih, partikularnih, ločenih družb ne pri(po)znava več; na podoben način kot nekoč RKC, ki ni prenašala različnih upornih ločin. Na Zahodu – kamor »smo se« skupaj z RKC namenili – za kaj takega, kot je ortodoksni cerkveni tradicionalizem, že dolgo ni več prostora. Tam je namreč vse zadeve že dolgo tega uredil, ali pa to ravno dokončno počne, striček Kapital/-izem (»globalizacija«).

17 Ena bolj političnih definicij socializma bi lahko bila, da je bil vsaj toliko politično konzervativen kot Cerkev v »njegovi državi«, in vsaj toliko družbeno revolucionaren, kolikor Cerkev ni upala biti.

To so neusmiljeno postorili menjava, individualizem, egoizem, potrošništvo, ki jih bo treba tako ali drugače sprejeti.

Pričakovati je mogoče, da se bo prej ali slej postavilo vprašanje, kako sploh komunicirati z že reformiranimi reformisti, luteranci, kalvinisti, puritanci, ki so nič več in nič manj kot poganjalci ali celo upravljalci Zahoda, ki mu je naša ortodoksno tradicionalna katoliška srednja Evropa tako naklonjena. Problemi, ki so jih v zahodnih okoljih reševali (in nekatere rešili) že zadnjih 400 let, za nas nastopajo šele sedaj. Toleranca/strpnost je le eden izmed njih. Način, kako se je RKC danes lotila tega problema na Slovenskem, kaže, da se sploh ne zaveda osnovnih koordinat časa in prostora, v katerem bi – tako vsaj pravi – hotela živeti.

Včasih se zdi, da bi bila RKC rada tisto, kar je prek neoplatonistov napak deducirala iz psevd Aristotela. Hotela bi biti »negibno«, »prvo«, nekakšno nespremenljivo gibalno, ki bi poganjalo v tek vse ostalo (podobno je med modernimi nazadnje razmišljal Marcuse v zvezi s kapitalizmom in študenti)! Bojim se, da bo namesto Avguščina in cele verige neopitagorejcev in neoneoplatonistov treba ponovno prebrati Akvinskega (ki je danes precej pozabljen) ter vsaj še Fiziko, Metafiziko in De Caelo. Za začetek.

## VI. POST SCRIPTUM

Konec 80. let sem kot raziskovalec razmeroma pogosto potoval po Kosovu, še pogosteje pa sem se srečeval s kosovskimi intelektualci (intelektualke so bile tudi takrat zakrite, če že ne nevidne). Stališče, da »Albanci nimajo svoje religije, da je njihova vera samo albanstvo«, ki so mi ga skušali razložiti v dolgih pogovorih, sem takrat težko razumel. V pravem, meseno krvavem pomenu sem ga dojel šele kakih pet ali več let pozneje, ko so začeli pobijati Bosance, oz. ko so se tudi okolja, v katerih sem živel (Slovenija in Dalmacija) prebila do iste »civilizacijske razvojne stopnje«; ko je kot na dlani postalo jasno, da tudi Hrvati in Slovenci (ter drugi) nimajo svoje religije – razen hrvatstva in slovenstva.<sup>18</sup> To pa me je poučilo tudi o naslednjem: že res, da tradicionalna religioznost v pomenu bolj ali manj radikalnega katolicizma počasi pojenja (kot kaže zadnji popis prebivalstva v Sloveniji), a hkrati drži (in tega ne boste našli ne v popisih prebivalstva in ne v javnomnenjskih raziskavah) tudi to, da je civilna vernost tista, ki neustavljivo narašča. Novi, tokrat

18 Ravno v tem prehodu od tradicionalne religije, ki temelji na enem Bogu, teologiji in Cerkvi, k civilni religiji, ki temelji na novem tridelnem bogu – Družba, Narod, Nacija/Država –, se nahaja »civilnost«, o kateri se zadnja desetletja tako rado »čveka« tudi v »našem« delu sveta.

profani, civilni monoteizem (neoslovenstvo neohrvatstvo ...), ki se vrtili okoli novonastalega postsocialističnega Boga Nacionalnega interesa, je namreč tisti, ki je leta 1989 nadvse uspešno izpeljal dokaj globoko in ne vedno povsem razvidno spremembo, ki bi jo lahko imenovali hkratna revolucija in reformacija. Ne gre torej zgolj za revolucioniranje rajnega socializma (kot se to zdi v družbeno zagledanim družboslovcem) v smeri prehoda k postsocializmu, pač pa tudi za reformacijo obstoječega predpotopnega katolicizma (brez reformacije RKC!), ki še vedno straši naokrog. Seveda se je vse to pojavilo od zunaj, kontekstualno, posledično ter v veliki meri nezahželeno in naključno, ne pa notranje, načrtovano, substancialno ...

»Politično« rečeno (ta jezik bi utegnil biti nekoliko lažje razumljiv tukajšnji narodniški samozagledanosti): »Stranka« tradicionalnega katolicizma na Slovenskem je danes seveda vse tisto, kar je »desno«, in sicer od nadškofa Rodeta, prek SLS in NSi do Janševe SDS. Toda – in v tem je kleč tako slovenskega, hrvaškega kot tudi številnih drugih postsocializmov – njim nasproti ni ne levice pa tudi sekularnosti ne. Nasproti stoji nova (reformistična) iznajdba revolucije 1989, nekaj, kar bi lahko imenovali »nova vernost«. Trenutni pozicijski blok (LDS, ZLSD, Desus + SNS) niso zgolj laične stranke, kot si številni domišljajo, pač pa so obenem tudi in predvsem stranke Nove (tudi reformirane) sedaj sekularizirane vernosti. Osrednji razcep na slovenski »politični« (dejansko »domačijski« in antipolitični!) sceni torej ni tisti »običajni« (zahodni) med levico in desnico, med religioznim in sekularnim. Ta razcep, s katerim se moramo soočiti, je bistveno premeščen in poteka med tradicionalnimi verniki na eni in novo vernimi na drugi strani.<sup>19</sup> Ker RKC pod plaščem poljskega fundamentalista ni zmogla hkratne revolucije socializma s samoreformiranjem, je tako slednje (samoreformiranje) kot prvo (revolucioniranje) pri nas postoril – kot je pač zmogel – »sekularni« blok. A za to je bilo treba plačati izjemno visoko ceno: če odmislimo »izvirni greh«, se pravi umor Novih družbenih gibanj in civilne družbe, ki ga je storila predvsem LDS, je bilo treba to Pirovo zmago poplačati še s tem, da se je ta kvazi sekularni blok sam »ujel« v novoverni monoteizem t. i. Nacionalnega interesa. To

19 *A propos:* dr. Rode povsem upravičeno tarja nad »drugorazrednostjo« prvih, le da razloge za to išče v napačni smeri; teh nima smisla iskati v smeri »preživelega« (komunisti ...), pač pa v nečem, kar je radikalno novo, reformirano ter nadvse versko (dasiravno ne več tradicionalno verno!) in še kako prisotno – v smeri »civilne religije«, ki ne deluje skozi boga. Ko enkrat Narod/Narodni interes postane Bog (to je zaznal že Dostojevski, denimo v Besih), začno veljati druga pravila. V takšnem svetu se najbolje znajdejo »liberalci«, konzervativcem pa praviloma preostane kvečjemu odmiranje na obroke ali pa radikalizacija, se pravi padec v neokonzervativizem.

je enkratna iznajdba leta 1989, ki je – med doslej vidnimi rezultati – proizvedla Izbrisane, samo bogovi pa vedo, kaj in koga ji bo še uspelo pokončati v prihodnje.

Paradoks, s katerim smo soočeni, bi lahko torej opredelil tudi takole: postsocialistični razvoj v smeri odpiranja in novega (tudi v pomenu zapoznele reformacije tradicionalnega katolicizma), ki ga je izvedel kvazi sekularni del tukajšnje srenje, je dokončno izčrpan. LDS, ZLSD, Desus, SNS so Zombiji, od katerih lahko pričakujemo le še cinično razvojno gnitje v smeri civilne (beri hobbsovske, torej družbene) religije – religije Nacionalnega interesa. Odpiranje novega, tudi novih reform, če hočete, ki bi načeloma še bile možne, pa se – glej ga zlomka! – nahaja predvsem na strani RKC, kar pa je skorajda isto, kot da ga ne bi bilo. Ali pač?

### PPS

To razpravo sem pisal med oktobrom in novembrom 2003, še preden sem za daljši čas zapustil Slovenijo, tik pred »dokončnim« izbruhom slovensko demokratične ksenofobije in kulturizma (kulturnega rasizma<sup>20</sup>) v zvezi z izbrisanimi. Gledano nazaj, z distance, z današnje perspektive marca 2004, lahko to razpravo razumemo predvsem kot pojasnitev notranje logike, celo mikrofizike kulturnističnega argumenta proti izbrisanimi, ki so ga »spravili v obtok« krogi slovenske desnice z zvrhano mero sodelovanja centra in leveice. »Mišljenjsko« platformo, ki jo je s kričanjem o »nestrpnosti do kristjanov in RKC«, izjemno učinkovito pripravila RKC sama, je konstruktivno nadgradila desnica (ob nesebični pomoči medijev) ter jo pognala v tek demokratičnega delovanja. Ostali pa so, kot se znotraj Velikega Družbenega Nacionalnega Interesa tudi spodobi, temu bolj ali manj učinkovito ministrirali.

---

20 Prim. T. Kuzmanić, *Bitja s pol strešice/Hate Speech in Slovenia*, Mirovni inštitut, Ljubljana, Media Watch, 1999.



## TOLERANCA

Kaj je toleranca? To je dedni delež človeštva. Globoko v nas so vgnene šibkosti in napake; torej si medsebojno odpuščajmo naše neumnosti – to je prvi zakon narave.

Če na borzi v Amsterdamu, Londonu, Suratu ali Basri zoroastrovec, indijski banian, Jud, mohamedanec, kitajski teist, brahman, grški kristjan, rimski kristjan, protestantski kristjan, kvekerski kristjan trgujejo skupaj, ne bodo dvignili meča drug proti drugemu, da bi pridobili duše za svojo religijo. Zakaj smo se potemtakem mi od prvega nikejskega koncila naprej skorajda brez prestanka klali med sabo?

Konstantin je na začetku izdal odlok, ki je dovoljeval vse religije; končal pa je s preganjanji. Pred njim so proti kristjanom nastopali le zato, ker so v državi začeli tvoriti stranko. Rimljani so dovoljevali vse vere, tudi judovsko, tudi vero Egipčanov, katere so tako močno prezirali. Zakaj je Rim dopuščal vse te vere? Ker niti Egipčani niti Judje niso poskušali izkoreniniti starodavne religije cesarstva, niso križarili po zemlji in morju, da bi si pridobili nove privrženec: mislili so le na to, kako bi si prislužili denar; za kristjane pa je neizpodbitno, da so hoteli svojo religijo postaviti kot gospodujočo. Judje niso hoteli, da bi Jupiterjev kip stal v Jeruzalemu; toda kristjani niso hoteli, da bi stal na Kapitolu. Sveti Tomaž je bil dovolj pošten za priznanje, da kristjani cesarjev niso vrgli s prestola samo zato, ker jih niso mogli. Po njihovem mnenju bi morala biti vsa zemlja krščanska. Torej so bili neizbežno sovražniki vse zemlje, vse dokler je niso spreobrnil.

Med sabo pa so bili drug drugemu sovražniki v vseh točkah svoje kontroverze. Če je treba Jezusa Kristusa najprej pojmovati kot Boga, so tisti, ki to zanikajo, izobčeni pod imenom ebionitov, ki pa sami izobčujejo Jezusove častilce.

Nekateri izmed njih so hoteli, da bi bile vse dobrine skupne, kot naj bi bile menda v času apostolov; njihovi nasprotniki so jih imenovali nikolajevci in jih obtoževali najnižkotnejših zločinov. Drugi so stremeli k mistični pobožnosti, imenovali so jih gnostiki in besno nastopali proti njim. Markion je spodbijal sveto Trojico in obtoževali so ga malikovalstva.

Tertulijan, Prakseas, Origen, Novat, Novacij, Sabelij, Donat – vse so pred Konstantinom preganjali njihovi bratje; in komaj je Konstan-

tin krščansko religijijo postavil za vladujočo, že so se atanzijci in evzebijevci razcepili; in od tega časa naprej je krščanska cerkev neprestano v krvi.

Priznam, judovsko ljudstvo je bilo zelo barbarsko. Neusmiljeno je klalo prebivalce nesrečne dežele, do katere ni imelo nič več pravice kot do Pariza ali Londona. Pa vendar: ko je Naaman, ki se je sedemkrat potopil v Jordan, ozdravel od gobavosti in je v znamenje hvaležnosti Elizeju, ki mu je razkril to skrivnost, naznanil, da bo v zahvalo častil judovskega Boga, si je pridržal prostost, da lahko časti tudi Boga svojega kralja; Elizeja je prosil za dovoljenje in prerok mu ga je dal brez obotavljanja. Judje so častili svojega boga; vendar niso bili nikoli presenečeni nad tem, da ima vsako ljudstvo svojega. Zdelo se jim je prav, da so častilci Hamosa Moabitom dodelili določeno območje, pod pogojem, da je tudi njim njihov Bog dodelil svoje. Jakob je brez oklevanja omožil hčer malikovalca. Laban je imel svojega boga, kot ga je imel tudi Jakob. To so primeri tolerance pri najbolj netolerantnem in najbolj krutem ljudstvu v vsem starem veku: posnemali smo ga v njegovih nesmiselnih besenjih, ne pa v njegovi prizanesljivosti.

Jasno je, da je vsak zasebnik, ki preganja kakšnega človeka, svojega brata zato, ker ta ni njegovega mnenja, pošast. To se razume brez težav. Kaj pa vlade, kaj pa politične oblasti, kaj pa knezi – kako bodo oni ravnali s tistimi, ki imajo drugačno vero od njihove? Če so to vplivni tujci, bo knez zanesljivo sklenil zvezo z njimi. Zelo krščanski Franc I. se je zvezal z muslimani proti zelo katoliškemu Karlu V. Franc I. je dajal denar nemškim luterancem in jih podpiral v njihovem uporuh proti cesarju; a – kot je v navadi – je luterance v svoji deželi začel sežigati. Na Saškem jih je zaradi politike plačeval; v Parizu jih zaradi politike sežigal. A kaj se je zgodilo? Peganjanja ustvarjajo nove privržence: Francija je bila kmalu polna novih protestantov. Najprej so se pustili obešati, potem pa so sami obešali. Izbruhnile so državljanske vojne, potem je prišla šentjernejska noč in ta konec sveta je postal grozovitejši od vsega, kar so lahko stari ali moderni kdaj koli povedali o pekluh.

Blazneži, vi, ki niste nikoli mogli preprosto častiti boga, ki vas je ustvaril! Nesrečneži, vi, ki vas nikoli ni mogel voditi zgled noetovcev, kitajskih učenjakov, zoroastovcev in vseh modrecev! Pošasti, vi, ki potrebujete praznoverja, tako kot krokarjev želodec potrebuje mrhovino! Povedali smo vam že in nič drugega vam ne moremo povedati: če imate doma dve religiji, si bosta prerezali goltance; če jih imate trideset, bodo živele v miru. Samo pogledjte si velikega Turka: vlada zoroastrovcem, banianom, grškim kristjanom, nestorijancem, rimokatolikom. Prvega, ki poskuša sprožiti nemire, nabodejo na kol in vsi živijo v miru.



Med vsemi religijami bi morala nedvomno ravno krščanska navdihovati z največjo tolerantnostjo, čeprav so bili kristjani doslej najbolj netolerantni med vsemi ljudmi.

Jezus, ki se je blagovolil roditi v revščini in nizkotnosti tega sveta, tako kot njegovi bratje, ni nikoli blagovolil uporabljati večšine pisanja. Judje so imeli do najmanjših podrobnosti napisane zakone, mi pa izpod Jezusove roke nismo dobili niti ene same pisane vrstice. Apostoli so se v več točkah razhajali. Sveti Peter in sveti Barnaba sta z novimi, tujimi kristjani jedla prepovedano meso, z judovskimi kristjani pa sta se ga vzdržala. Sveti Pavel jima je očital takšno ravnanje in taisti sveti Pavel farizej, učenec farizeja Gamaliela, taisti sveti Pavel, ki je besno preganjal kristjane, je potem, ko je prelomil z Gamalielom in sam postal kristjan, vendarle šel žrtvovat v jeruzalemski tempelj, v tempelj svojega apostolstva. Teden dni je javno izvrševal vse obrede judovskega zakona, kateremu se je odrekel; temu je dodal celo pobožnosti, očiščevanja, ki so bila čezmerna, v celoti je opravil judovske obrede. Največji krščanski apostol je teden dni počel iste stvari, zaradi katerih pri velikem delu krščanskih ljudstev ljudi obsodijo na grmado.

Tadva, Juda sta se razglašala za mesiji pred Jezusom. Dositej, Meander, Simon so se razglašali za mesije po Jezusu. Od prvega stoletja Cerkve in še preden je bilo znano ime kristjan, je v Judeji obstajalo kakih dvajset sekt.

Kontemplativni gnostiki, dositejci, kerantovci, so obstajali, preden so Jezusovi učenci prevzeli ime kristjani. Kmalu je bilo trideset Evangelijev in vsak je pripadal neki drugi družbi; in že konec 1. stoletja je bilo v Mali Aziji, Siriji, Aleksandriji in celo v Rimu mogoče naštetih trideset krščanskih sekt.

Vse te sekte, ki jih je rimska oblast zaničevala in so se skrivale v svojem mraku, so se po podzemljih, po katerih so se plazile, vendarle medsebojno preganjale, oziroma druga drugo psovale; to je bilo edino, česar so bile v svoji zavrženosti zmožne: skoraj vse so bile sestavljene iz samih človeški izvrzkov.

Ko so nazadnje nekateri kristjani sprejeli Platonove dogme in pri-mešali nekaj filozofije svoji religiji, ki so jo ločili od judovske, so jih polagoma začeli bolj upoštevati, a so bili še vedno razdeljeni na več sekt in nikoli ni bilo enega samega obdobja, v katerem bi bila krščanska Cerkve združena. Rodila se je sredi razdorov med Judi, samaritanci, farizeji, saduceji, eseni, judaiti, Janezovimi učenci, terapevti. Že v zibelki je bila razdeljena, razdeljena je bila celo v preganjanjih, ki jim je bila včasih izpostavljena pod prvimi cesarji. Pogosto se je zgodilo, da je kak mučenec med svojimi brati veljal za odpadnika, in karpokratski kristjan je izdihnil

pod mečem rimskih biričev, medtem ko ga je kristjan ebionit izobčil, tega pa je kot ebionita izločil sabelijec.

Tako strahovita nesloga, ki traja že toliko stoletij, nas v oči bijoče uči, da bi si morali medsebojno odpuščati naše napake; nesloga je veliko zlo človeške vrste in toleranca je edino zdravilo zanjo.

Nikogar ni, ki se ne bi strinjal s to resnico, pa naj hladnokrvno razglablja v svoji delovni sobi, ali pa spokojno proučuje resnico v družbi prijateljev. Zakaj torej isti ljudje, ki posebej odobravajo prizanesljivost, dobrotljivost, pravičnost, javno in tako besno nastopajo proti vrlinam? Zakaj? Ker je njihov interes njihov bog in ker vse žrtvujejo tej pošasti, ki jo častijo.

Moje dostojanstvo in moč temeljita na nevednosti in lahkovernosti; gazim po glavah ljudi, ki klečijo pred menoj; če bi se dvignili in mi pogledali v obraz, bi bil izgubljen; z železnimi verigami jih je torej treba prikleniti na zemljo, da ne bi vstali.

Tako so torej skleпали ljudje, ki so jim stoletja fanatizma zagotavljala njihovo moč. Pod sabo imajo druge mogočnejše in ti imajo pod sabo še druge, ki vsi bogatijo z odiranjem kože revežu, se redijo z njegovo krvjo in se smeji njegovi zabitosti. Mrzijo vsakršno tolerantnost, kakor se bankirji, ki so obogateli na račun javnosti, bojijo, da bi morali polagati račune, in kakor je tirane strah svobodnih besed. Vrh vsega pa podkupujejo fanatike, ki na ves glas kričijo: »Spoštujte nesmiselnosti mojega gospodarja, trepetajte pred njim, plačujte in molčite.«

Tako so to dolgo izrabljali na velikem delu zemlje; a kako naj danes, ko je toliko sekt enakovrednih po svoji moči, izberemo med njimi? Vsaka sekta, kot je znano, pomeni možnost zmote; ne obstaja sekta geometrov, algebristov, aritmetikov, ker so vse trditve geometrije, algebre, aritmetike resnične. V vseh drugih vedah se je mogoče motiti. Kateri tomistični ali scotistični teolog bi si resno upal trditi, da je zanesljivo prepričan v svojo stvar?

Če med sektami kakšna spominja na sekte prvih kristjanov, je to gotovo kvekerska sekta. Nič ne bi moglo bolj spominjati na apostole. Apostoli so prejeli duha in kvekerji prejema duha. Apostoli in učenci so govorili trije ali štirje naenkrat na zborovanju v tretjem nadstropju, kvekerji enako počnejo v pritličju. Po svetem Pavlu je bilo ženskam dovoljeno oznanjati božjo besedo in po istem svetem Pavlu jim je bilo to prepovedano; kvekerke oznanjajo božjo besedo sledeč prvemu dovoljenju.

Apostoli in učenci so prisegali z da in z ne, kvekerji ne prisegajo nič drugače.

Nobenih častnih položajev, nobenih različnih okrasij med učenci in apostoli; kvekerji na rokavih nimajo gumbov in so vsi oblečeni enako.

Jezus Kristus ni krstil nobenega izmed apostolov; kvekerji niso krščeni.

Zlahka bi nadaljevali z vzporednicami; še lažje bi pokazali, kako se današnja krščanska religija tazlikuje od religije, ki jo je uveljavljal Jezus. Jezus je bil Jud in mi nismo Judje. Jezus ni jedel svinjskega mesa, ker je nečisto, in zajčjega mesa, ker zajec prežvekuje in nima razklatih tačk; mi drzno jemo svinjimo, ker za nas ni nečista, in jemo meso zajca, ki ima razklane tačke in ne prežvekuje.

Jezus je bil obrezan, mi pa ohranimo prepucij. Jezus je jedel velikonočno jagnje z ločiko, obhajal je praznik šotorov, mi tega ne počnemo. Praznoval je sabat, mi smo to spremenili; žrtvoval je, mi pa ne žrtvujemo.

Jezus je vedno ohranjal skrivnostnost svojega utelešenja in svojega dostojanstva; nikoli ni rekel, da je enak Bogu, in sveti Pavel v svojem Pismu Hebrejcem izrecno pravi, da je Bog Jezusa ustvaril manjvrednega od angelov; a kljub vsem besedam svetega Pavla je nikejski koncil Jezusa prepoznal za Boga.

Jezus ni papežu dodelil niti Anconske krajine niti Spoletske vojvodine; in vendar ju ima papež po božjem zakonu v svoji lasti.

Jezus ni ustvaril zakramenta poroke niti diakonata; pa sta diakonat in poroka pri nas vendarle zakramenta.

Če smo le pripravljene pozorno pogledati, vidimo, da je katoliška, apostolska in rimska religija v vseh svojih obredih in v vseh svojih dogmah nasprotje Jezusove religije.

Pa kaj! Bi morali mar vsi opravljati judovske obrede, ker jih je Jezus opravljal vse svoje življenje?

Če bi bilo v zvezi z religijo mogoče sklepati dosledno, potem bi bilo jasno, da bi se morali vsi pojuditi, saj je bil Jezus, naš rešitelj, rojen kot Jud, umrl je kot Jud in je izrecno povedal, da je izpolnjeval, izvrševal judovsko religijo. A še jasneje je, da se moramo medsebojno tolerirati, saj smo vsi šibki, nedosledni, izpostavljeni nestanovitnosti, zmoti. Bo mar trst, ki ga je veter nagnil v blato, sosednjemu trstu, ki se nagiba v nasprotno smer, rekel: »Lezi tako kot jaz, bednik, ali pa bom vložil zahtevo, da te izpulijo in zažgejo«?

Prijatelji, ko smo v prozi, v verzih, na nekaterih prižnicah in v vseh naših družbah pridigali toleranco, ko smo dosegli, da so ti resnično človeški glasovi zadoneli v orglah\* naših cerkva, smo služili naravi, človeštvu smo vrnili njegove pravice. In danes ni nobenega bivšega jezuita ali bivšega janzeista, ki bi si upal reči: »Netoleranten sem.«

\* Obstaja orgelsko igranje, ki se imenuje *človeški glasovi* in se kombinira z igranjem na piščali. (*Voltaireova opomba.*)

Vedno bodo obstajali barbari in sleparji, ki bodo podpihovali ne-toleranco; a tega ne bodo priznali; in s tem so že veliko pridobili.

Prijatelji, vedno se spominjajmo, ponavljajmo (kajti treba je ponavljati, da ne bi pozabili), ponavljajmo besede škofa iz Soissons, ne škofa Langueta, ampak Fitzjames-Stuarta v njegovem sporočilu iz leta 1757: »Na Turke moramo gledati kakor na naše brate.«

Pomislimo na to, da je v vsej angleški Ameriki, ki predstavlja približno četrtno znanega sveta, uveljavljena popolna svoboda zave-sti; in če le je vera v Boga, je tam vsaka religija dobro sprejeta, zaradi česar cveti trgovina in se prebivalstvo množi.

Pomislimo še na to, da je prvi zakon ruskega cesarstva, ki je večji od rimskega cesarstva, toleranca vseh sekt.

Turško in perzijsko cesarstvo sta vedno uporabljala enako prizanesljivost. Ko je Mohamed II. zavzel Konstantinopol, Grkov ni prisilil, da opustijo svojo vero, čeprav je nanje gledal kot na malikovalce. Vsak grški družinski oče se je za to oddolžil s petimi ali šestimi srebrniki na leto. Pustili so jim več nadarbin in več škofij; in tudi danes turški sultan še vedno postavlja kanonike in škofove, ne da bi papež kdaj koli postavil enega samega imama ali mulo.

Prijatelji moji, samo še nekaj menihov in nekaj protestantov, ki so ravno taki bedaki in barbari kot ti menihi, je še vedno netolerantnih.

To besnilo nas je tako zelo okužilo, da smo ga v naših daljnih potovanjih nosili s seboj do Kitajske, do Tonkina, Japonske. Zastrupili smo te prelepe pokrajine. Najbolj prizanesljivi med ljudmi so se od nas naučili največje nepopustljivosti. V zameno za njihov dober sprejem smo jim najprej rekli: Vedite, da imamo na zemlji edino mi prav in da moramo biti povesod gospodarji. Zato so nas za vedno izgnali in cena za to so bili potoki krvi. Ta lekcija bi nas morala poboljšati.

Avtor zgornjega prispevka je možak, ki si je želel večerjati s kvekerjem, anabaptistom, socinijancem, muslimanom itd. Jaz bi rad šel še dlje v poštenosti in bi svojemu bratu Turku rekel: »Pojejva skupaj slastno kokoš z rižem in pomoliva k Alahu; tvoja religija se mi zdi vsega spoštovanja vredna, častiš le enega Boga, vsako leto moraš del svojih prihodkov dati za miloščino in se na bajram pobotati z vsemi svojimi sovražniki. Naši pobožnjakarji, ki klevetajo zemljo, so tisočkrat izjavljali, da je imela tvoja religija uspeh le zato, ker je skozinskoz poltena. Lagali so, bedniki; tvoja religija je zelo stroga, molitev zapoveduje petkrat na dan, nalaga najstrožji post, prepoveduje ti vino in žgane pijače, ki jih naši vodniki s slastjo pijejo; in ker štiri žene dovoljuje le tistim, ki jih lahko hranijo (kar je zelo redko), s to omejitvijo obsoja judovsko nezdržnost, ki je morilske-

mu Davidu dovoljevala osemnajst žensk, Salomonu, morilcu lastnega brata, pa sedemsto, če priležnic niti ne štejemo.«

Bratu Kitajcu bi rekel: »Brez ceremonij večerjajva skupaj, saj ne maram pretvarjanja; rad pa imam tvoj zakon, ki je najpametnejši in morda najstarejši od vseh.« Skoraj iste besede bi rekel tudi bratu Indijcu.

A kaj bi rekel bratu Judu? Bi mu ponudil večerjo? Da, pod pogojem, da med obedom Bileanovi oslici ne bi padlo na pamet rigati; da Ezekiel svojega obedu ne bi pridružil najini večerji, da ne bi kakšna riba pogoltnila kakega izmed gostov in ga tri dni držala v svojem trebuhu; da se kakšna kača ne bi mešala v pogovor in zapeljevala ženske; da kake-mu preroku ne bi padlo na pamet, da bi brez večerje spal z njo, kot je to storil stari Ozej za petnajst novcev in mernik ječmena; in predvsem da ne bi noben Jud po stari judovski navadi s trobljenjem obkrožil moje hiše, razrušil zidov in zaklal mene, mojega očeta, mojo mater, mojo ženo in otroke, mojo mačko in mojega psa. Dajmo, prijatelji, mir; pomolimo pred obedom.

ISSN 1580-7371



9 771580 737006

03

