

ceitkev



ALTA
DNEV

NASLOVNA STRAN

Ločitev cerkve od države.
fotografija: Maja Rebov



uvodnik

cerkev, država, sekularnost

SREČO DRAGOŠ

NINA KOZINC

DUŠAN REBOLJ

CIRIL OBERSTAR

akutno

JASMINKA DEDIĆ IN NEŽA KOGOVŠEK

LANA ZDRAUKOVIĆ

TATJANA GREIF

MILICA G. ANTIĆ

DARJA ZAVIRŠEK

KSENIJA ŠABEC

TINA ČUČEK

BOŠTJAN NEDOH

koncepti

BORIS VEZJAK

dokumenti

THOMAS HOBBS

GORAZD KOROŠEC

vsebina

Kam vodi zakon o verski svobodi	8
Tolmači vere	34
Trk civilizacij in slepe pege neizrekljivega	54
Marija z bombo, Mohamed s podgano ali kaj ima Kristus opraviti s križem	70
Konec pravne države: pravna in sociološka analiza preselitve Romov iz Ambrusa	84
Barbari prihajajo? Evropske migracijske politike danes	96
»Kaprice ljubljanske gospode«: ob sprejemu registriranega partnerstva	120
»Gospod predsednik, ali sem jaz slišal iste besede kot vi?«	136
Izrabljanje spolnih zlorab za širjenje sovražnega govora: socialni darvinizem in eugenika v boju proti spolnemu nasilju nad otroki	148
»Lahi so sodrga in vi, njihova manjšina, imate to v genih«	162
Slovenski poslanci o izbrisanih: analiza parlamentarnih razprav	190
»Lenuhi« kot realno jedro postfordistične ideologije	212
O zanikanju netolerance do istospolno usmerjenih	232
LEVIATAN / 47. poglavje /	
O koristi, ki izhaja iz takšne temè, in komu ta korist pripade	250
Hobbesova kritika religije, svoboda vesti in toleranca	262

POROČILO ŠT. 05:
CERKEV-DRŽAVA PRVA IZDAJA

UREDNIKA ROMAN KUCHAR, SABINA AUTOR

UREDNIŠKI ODBOR RUŽICA BOŠKIČ, DUŠAN
REBOLJ, TOMAŽ TRPLAN

LEKTOR ANDREJ KURILLO

DESIGN ID STUDIO

TIPOGRAFIJA PALATINO, THESIS, FIXEDSYS,
ROUNDFACE SCRIPT, PENMAN SCRIPT

TISK PEKLAJ STANE S.P.

NAKLADA 400 IZVODOV

© 2006 MIROVNI INŠTITUT

IZDAJATELJ IN NOSILEC AVTORSKIH
PRAVIC MIROVNI INŠTITUT
METELKOVA 6, SI-1000 LJUBLJANA
E: INFO@MIROVNI-INSTITUT.SI
◀HTTP://WWW.MIROVNI-INSTITUT.SI▶

ZBIRKA MEDIAWATCH
◀HTTP://MEDIAWATCH.LJUDMILA.ORG▶

 IZID KNJIGE JE OMOGOČIL
OPEN SOCIETY INSTITUTE

CENA 2.900,00 SIT (EUR 12,00)

LJUBLJANA DECEMBER 2006



NEBESA POD TRIGLAVOM

Naslovno temo pete številke *Poročila skupine za spremljanje nestrpnosti* sta spodbudila sprejemanje novega *Zakona o položaju in financiranju verskih skupnosti* in spor glede objave karikatur preroka Mohameda v danskem časopisu *Jyllands Posten*. V razpravi ob sprejemanju omenjenega zakona je bilo moč slišati izjave, da je načelo ločitve cerkve in države zastarelo, da je v nasprotju s sodobno demokratično ureditvijo, da uveljavljanje takšnega načela potiska religijo v zatohlo zasebnost in da je ta delitev pravzaprav ostanek sistema realnega socializma. Obenem pa se v zadnjem času soočamo s pogostimi očitki o nestrpnosti do verujočih, žaljenju verskih čustev in tako naprej. Pričujoča številka *Poročila* zato prinaša nekaj razmislekov o načelu ločenosti države in cerkve ter o položaju in dialogu religije s sekularno družbo. Trije članki so posvečeni polemiki, ki so jo izvale karikature preroka Mohameda, četrti obravnava *Zakon o položaju in financiranju verskih skupnosti*, uvodni tematski sklop pa zaokrožata prevod zadnjega poglavja *Leviatana* Thomasa Hobbesa in spremljajoči komentar.

Načelo ločenosti verskih skupnosti in države omogoča, da je država ne le religiozno, temveč tudi svetovnonazorsko nevtralna. Če država želi zagotavljati enako obravnavo in participacijo vseh državljanov in državljanek, ne glede na njihova verska ali nazorska prepričanja in načine življenja, je neizbežno nujna njena nevtralna pozicija. V nasprotnem primeru s promoviranjem kateregakoli verskega ali svetovnonazorskega prepričanja v svojih strategijah, ukrepih in zakonih diskriminira drugače misleče in njihove načine življenja. V tem smislu nekatere poteze in odločitve trenutne vlade neprijetno presenečajo, saj dajejo prednost in posredno vsiljujejo osebna prepričanja aktualnih ministrov. V osnutku *Strategije za dvig rodnosti*, ki jo je pripravila delovna skupina Ministrstva za delo, družino in socialne zadeve, lahko beremo, da je prva temeljna smernica strategije ugotovitev, da je življenje vrednota: »Vlada RS sprejema temeljno stališče, da je življenje od trenutka spočetja do naravne smrti vrednota.«¹ Eden od ukrepov, skladnih s to smernico, je omejitve dostopa do splava: »Pristojni organ poostri standarde zdravniške komisije, ki obravnavajo predlagane splave. Država krije stroške splava samo v primeru, da je ta po oceni zdravniške komisije nujen za zdravje nosečnice. V nasprotnem primeru se prekinitve nosečnosti izvede na stroške nosečnice.«²

1 Glej *Strategija za dvig rodnosti*, http://www.mdds.gov.si/fileadmin/mdds.gov.si/pageuploads/dokumenti__pdf/strategija_rodnost_osnutek_151106.pdf (22. november 2006).

2 Ibid.

Nesporno je, da se strategija kot vladni dokument nanaša na vse državljane in državljanke Republike Slovenije – tako na tiste, ki so prepričani, da se življenje začne s spočetjem, kot tiste, ki menijo drugače ali glede tega sploh niso opredeljeni. Stališča države so po definiciji občā, v nasprotju s tem pa vlada sprejema »temeljno stališče«, ki je partikularno in zadeva osebno prepričanje posameznika. Če bodo predlagani ukrepi, ki so v *Strategiji* spisani v skladu s tem »temeljnim stališčem«, sprejeti, bodo seveda postali občē veljavni. A njihove posledice bodo nujno diskriminatorne, saj bo morala vsaka ženska, ki se odloči za prekinitev nosečnosti iz razlogov, ki so za vlado »nerelevantni«, stroške za poseg kriti sama. Soočeni smo z finančnim pogojevanjem do tistih, ki z vlado ne delijo »temeljnega stališča«. Ukrepi, ki splava ne prepoveduje, a zahteva, da ga državljanke plačajo same, če se zanj odločijo iz »drugačnih razlogov«, spominja na tolerančni patent Jožefa II. iz leta 1781, ki je sicer dovoljeval gradnjo protestantskih cerkva, vendar te niso smele imeti niti zvonika niti vhoda z glavne ulice.

Podoben primer smo lahko zasledili tudi ob sprejemanju *Zakona o registraciji istospolnih partnerskih skupnosti*. Tudi v tem primeru je vlada sprejela zakon na podlagi osebnega prepričanja predstavnikov vlade oziroma večine poslank in poslancev, ki so menili, da je heteroseksualna zakonska zveza vrednota in da z njo homoseksualne zakonske zveze ne moremo enačiti, saj naj bi s tem razvrednotili prvo. Ali je *sklenitev* zakonske zveze vrednota, je seveda stvar osebnega prepričanja vsakega posameznika. Toda za državo je in mora biti sklenitev zakonske zveze zgolj uveljavljanje pravnoformalnega statusa državljanov in državljanek, ki se zanjo svobodno odločijo. Njena naloga ni, da zakonsko zvezo ureja kot vrednoto.

Soočeni smo torej z zakoni in ukrepi, pri katerih vlada pozablja, kaj so pristojnosti države, s katerimi skrbi za enake svoboščine in pravice vseh državljanov in državljanek. Priča smo groteskni situaciji, kjer predstavniki vlade skrbijo za duhovni in moralni razvoj državljanov in državljanek, visoki cerkveni dostojanstveniki pa se ukvarjajo z ekonomijo in gospodarstvom. Očitno res živimo v nebesih pod Triglavom, po smrti pa bomo odšli v Republiko Slovenijo.



Letošnja številka *Poročila skupine za spremljanje nestrpnosti* je izšla nekoliko pozneje, ker se je prav v času priprave na tisk zgodil Ambrus oziroma »konec pravne države«, kot je temu rekel varuh človekovih pravic Matjaž Hanžek. V to številko smo zato uvrstili kratko analizo dogodkov, ki še vedno potekajo. Skupina krajanov in krajanek Ambrusa je zahtevala preselitev romske družine Strojan, češ da je njihovo naselje leglo kriminala. Vladi so postavili ultimat – če ne bo ukrepala, bodo zadeve uredili sami. Na dan poteka ultimata se je zbrala množica krajanov in krajanek ter pred televizijskimi kamerami odkrito pozivala k nestrpnosti in sovraštvu. Minister za šolstvo in šport in minister za notranje zadeve sta njihovi zahtevi ugodila in družina Strojan se je morala preseliti v zapuščeni in dotrajani bivši center za begunce v Postojni. Ob tem je notranji minister obljubil, da se Strojanki ne bodo nikoli več vrnili v Ambrus. Minister za šolstvo in šport, ki je hkrati predsednik vladne Komisije za zaščito romske etnične skupnosti, pa je ob tem dejal, da sta s kolegom ponovno našla »idealno rešitev«. Z njima se strinja tudi predsednik vlade. Ob tem ne gre pozabiti lanske »idealne rešitve« v primeru OŠ Bršljin, o kateri smo poročali v prejšnji številki *Poročila* in ki danes ustvarja optimalno okolje za segregacijo osnovnošolcev na podlagi njihove etnične pripadnosti.

Ambrus ni prelomen dogodek zaradi eskalacije konflikta v nestrpnost med krajanji, ki je plod dolgoletne diskriminacije Romov ter neučinkovitosti pristojnih služb in organov v nekaterih predelih Slovenije. O tem smo obširno pisali v prejšnjih številkah *Poročila* in na to so opozarjali vsi, ki se na takšen ali drugačen način ukvarjajo z romsko problematiko. Ambrus je prelom na simbolni ravni, ker pomeni ekspliciten napad na državljanske svoboščine in pravice. Vlada je odkrito podprla nestrpnost in diskriminacijo državljanov in državljanek na podlagi njihove etnične pripadnosti. Vlada ni delovala v skladu z načeli prava, temveč je klonila pred skupino nestrpnih krajanov oziroma pred njihovimi grožnjami.

Gonja proti družini Strojan, ki se v času pisanja tega uvodnika še vedno odvija, nas nehote spomni na zgodbo o usodi družine Calas. Primer Jeana Calasa, ki ga dokumentira Voltaire v svoji *Razpravi o toleranci*, je priča o verskem sovraštvu in nestrpnosti ter grozljivem epilogu, ko država prisluhne rjoveči množici, njihovim govoricam in predsodkom, ob tem pa prekrši vse pravne norme in načela.

Jean Calas je bil bogat trgovec z bombažem, ki je s svojo družino živel v Toulousu. Bili so protestanti v večinskem katoliškem okolju. Poročen je bil s priseljenko iz Anglije, kar tedaj ni bila najbolj prijetna okoliščina. Njihova hišna pomočnica pa je bila goreča katoličanka. Katoliško vero je želel sprejeti tudi Jeanov sin Marc-Antoine, čemur oče ni oporekal, kakor tudi ne njegovemu nezanimanju za trgovski poklic. Dajal

mu je celo majhno denarno podporo. Oktobra 1761 so Marca-Antoina našli mrtvega. Svojo namero, da napravi samomor, je zaupal prijatelju. Kmalu za tem so po Toulousu začele krožiti govorice, da je Marca-Antoina zaradi nameravane spreobrnitve umoril njegov oče, pri tem pa naj bi mu pomagal prijatelj Lavayiss, ki je bil tisti večer na obisku. Mesto je zaradi predsodkov in sovrašтва do protestantov verjelo vse bolj absurdnim govoricam, ki so jih ustvarjali prebivalci sami. Govorilo se je celo, da morata pri protestantih oče in mati v dokaz svoje vere ubiti sina, ki bi želel prestopiti v katolicizem. Krajevna oblast je nemudoma ukrepala. V nasprotju z vsemi predpisi in pravili so zaprli člane družine Calas, hišno pomočnico in Lavayissa. Sojenje je potekalo v času, ko so se v Toulousu pripravljali tradicionalno vsakoletno praznovanje v spomin na zmago nad hugenoti. Meščani so se strinjali, da bo prostor, kjer bodo pokončali družino Calas, najlepši okras mesta v času praznovanja. Trinajst sodnikov se je sestajalo vsak dan, da bi tako s procesom čimprej končali. Čeprav proti družini niso našli nobenih obremenilnih dokazov, je šest sodnikov vztrajalo, da je treba Jeana Calasa, njegovega drugega sina in Lavayissa obsoditi na usmrnitev s kolesom, ženo pa sežgati na grmadi. Eden izmed sodnikov je javno govoril v bran Calasovih, drugi proti. Razsežnosti polemike so bile tako velike, da so zahtevali, naj oba sodnika odstopita, kar sta tudi storila in se umaknila na podeželje. Vendar se je slednji sodnik vrnil in navzklic svojemu odstopu glasoval proti Calasu. Marca 1762 so Jeana Calasa usmrtili. Njegovo ženo so izpustili, hčerke in sina pa so zaprli v samostane in jih poskušali prisilno spreobrniti v katoliško vero.

Naslednje leto je Voltaire izdal svojo razpravo *O toleranci*, ki so jo oblasti nemudoma prepovedale. Kljub temu je še istega leta začel s kampanjo, ki naj bi Jeana Calasa posmrtno oprala vsake krivde. Dokazal je neutemeljenost obtožb in sodbe ter leta 1765 dosegel Calasovo rehabilitacijo.

Kam vodi zakon



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.

E: SRECO.DRAGOS@UNI-LJ.SI

»Najbolj groba oblika kulturnega boja teče običajno prek zakonodaje in državnih prisilnih organov.«

Stane Granda, Družina 2005.

UVOD

Še danes, petnajst let po osamosvojitvi, se razmerje med Rimskokatoliško cerkvijo (RKC) in državo določa na enak način, kot se je to počelo v bivšem režimu. Od vrha navzdol, brez javne razprave in s preživeto logiko. V zadnjih desetletjih socializma je bil »dialog« med vernimi in nevernimi rezerviran le za politične in verske funkcionarje ter zreduciran na monopolne interese dveh hierarhičnih organizacij, ki sta si samoumevno delili oblast nad dušami državljanov (Partija) in vernikov (RKC). Partijski in cerkveni predstavniki so se srečevali na okroglih mizah, kamor so bili pripuščeni le njihovi preverjeni kadri, medtem ko so bili neodvisni intelektualci na obeh straneh izključeni. Po državni osamosvojitvi ni več enopartijskega režima, a se zdi, da prejšnji vzorec ostaja. Strankarsko neangažirana inteligenca ostaja ignorirana in tudi katoliški intelektualci, kritični do RKC, ostajajo v cerkvenih krogih popolnoma brez vpliva. Ohranja se ideološko prepričanje, da samo predstavniki političnih strank predstavljajo vse družbene interese in da samo funkcionarji RKC predstavljajo vse kristjane. Da politike ne moremo izenačiti z vso družbo in tudi RKC ne z vsemi katoličani (še manj z vsemi kristjani ali celo z vsemi verniki), to je že dolgo časa razvidno iz raziskav slovenskega javnega mnenja, ki beležijo najnižje zaupanje državljanov ravno v parlament, v politične stranke in v Cerkev.

Hkrati pa se je treba zavedati, da tudi v primeru, če bi imeli bolj kooperativne politike, modernejšo državo in sodobnejšo RKC, razmejitev med obema ne bi bila enostavno rešljiva. Ni elegantnega obrazca niti splošno veljavnega ločitvenega modela. Še manj takega, ki bi ga lahko na slovenske razmere enostavno prekopolirali iz tujine. Obstajajo različne variante, različne aplikacije posameznih variant in različne kulturno-zgodovinske okoliščine, v katerih skušamo ločitev izpeljati. Edino, kar je skupno vsem raz/ločitvenim variantam, je

POUZETEK

S svobodo in enakopravnostjo vseh verskih in neverških opredelitev imamo na Slovenskem težave že vse od osamosvojitve. Problematično je, da postajajo te težave vse večje in ne manjše. Za takšno stanje so najpomembnejši trije razlogi. Prvi je v napačnem odnosu slovenskih oblasti (bivših, predvsem pa sedanjih) do celotne religijske sfere in zlasti do Rimskokatoliške cerkve kot največje verske skupnosti pri nas. V prvem delu razprave je problematičnost politične kulture ponazorjena s kršitvami nekaterih temeljnih postulatov versko nevtralne države, kot so obveznost neidentifikacije, obve-

o verski svobodi

spoznanje, da gre pri ločitvi verske od državne sfere za sodobno, demokratično, pogosto in nujno načelo. Le z njegovo pomočjo se lahko izogibamo nenehnim sporom in skušamo zagotavljati svobodo obeh sfer, državne in religijske. Svobodo v kakšnem smislu?

NAČELO LOČITVE

Ločitveno načelo, ki je zapisano v sedmem členu slovenske Ustave,¹ je v tesni zvezi z načelom enakopravnosti in svobodnosti verskih skupnosti. Svoboda verskih skupnosti vključuje – poleg nazorskih in kulturnih vsebin – predvsem pravico do njihove institucionalne avtonomije. Ta pravica jim zagotavlja možnost, da si same krojijo interna pravila za urejanje notranjih zadev glede religijskega poslanstva, ki ga prakticirajo; seveda se v ostalih (neverskih) zadevah podrejajo veljavnemu državnemu pravu. Na drugi strani pa je svoboda države v tem, da nobeni verski skupnosti ne pusti niti diktiranja odnosa do njih niti politike do ostalih državnih zadev. Ker v Sloveniji tega ustavnega določila nikoli nismo dorekli – ne v področnih zakonih ne v praksi –, je koristno opozoriti, kaj naj bi ločitev sploh pomenila in kako naj se jo doseže.

Z vidika verskih skupnosti so najpomembnejše posledice ločitvenega načela naslednje: varuje jih pred intervencijo države (v verskih zadevah), preprečuje njihovo privilegiranost oziroma diskriminiranost in varuje sekularizirana področja javnosti pred oblastvenimi posegi vsakršnih (proti)verskih akterjev. Državno stran pa ločitveno načelo obvezuje predvsem k *trem* vrstam prepovedi oziroma zapovedi, ki jih lahko povzamemo z naslednjimi

1 Sedmi člen pravi: »Država in verske skupnosti so ločene.«
Verske skupnosti so enakopravne; njihovo delovanje je svobodno.« (Ustava 1992: 11.)

Where Does the Law on Religious Freedom Lead Us?

SUMMARY

Since Slovenia gained independence we have problems with freedom and equality of religious and non-religious choices. These problems are increasing and not decreasing. We can find three reasons for that. The first one is in improper attitudes of the Slovenian government (previous and especially recent) towards the whole religious sphere and especially Roman Catholic Church as the larger religious community in the country. In the first part of the article the problematic attitude is illustrated with the analyses of violations of some of the basic rules of religiously neutral state, such as the obligation not to identify with any of the religion community, to be neutral and the obligation to abdicate from the religious themes. The second reason is the lack of the political consensus about the meaning and the way of the separation between the state and religions communities. This refers to the Slovenian constitution, which include the principal of separation

znost nevtralnosti in obveznost abdikacije od verskih vsebin oz. akterjev. Drugi razlog zapletov je v odsotnosti političnega konsenza o pomenu in načinu raz/ločitve države od verskih skupnosti, torej o ustavnem načelu, v zvezi s katerim ni bilo nikoli politične volje niti soglasja, kako ga realizirati. Tretji razlog problemov z versko svobodo na Slovenskem pa je nov *Zakon o verski svobodi*, ki ga sedanja vlada vsiljuje brez širšega političnega konsenza o rešitvah, ki so v njem predvidene. Vladni zakon enakopravnost razume kot različen odnos države do različnih verskih skupnosti, to načelo pa spelje v izrazito privilegiranje največje, najbogatejše, najmočnejše in politično najbolj sporne cerkve pri nas. Rimskokatoliška cerkev na Slovenskem bo v še večji meri sistemsko financirana iz državnega proračuna (tudi za verske storitve) in bo iz tega naslova prejela občutno več državnih sredstev kot vse ostale cerkve in skupnosti v našem prostoru. S tem se dolgoročno utrjuje njena državna privilegiranost in njen monopol na slabo razvitem trgu religijske ponudbe.

KLJUČNE BESEDE

cerkev, vera, religija, pluralizem, enakopravnost, ločitev, svoboda, politična kultura

izrazi: neidentifikacija, nevtralnost in abdikacija. Ker je z vsakim zanemarjanjem (že zgolj ene od) omenjenih zapovedi ločenost neposredno ogrožena, velja opozoriti, kaj je bistvo te države, h kateri državo zavezuje omenjeni sedmi ustavni člen.

1. Zapoved *neidentifikacije* pomeni, da se država ne sme enačiti z nobeno vero ali nevero (vključno z ateizmom ali agnosticizmom), bodisi v institucionalnem, nazorskem ali simbolnem smislu. Brez tega pogoja država ne more biti v enaki meri organizacija vseh državljanek in državljanov. Ker je država njihova največja, najbolj obvezujoča in najmočnejša oblika organiziranja (z izključnim monopolom do izvajanja nasilja), je še toliko bolj pomembno, da nobenemu od svojih članov ne daje vtisa, da je katera od verskih, religijskih ali transcendentnih osmislitev državno pomembnejša, primernejša ali bolj zaželena, saj bi to hkrati pomenilo, da so vse druge osmislitve manj primerne. Kar velja za državo, seveda velja tudi za vse njene predstavnike oziroma funkcionarje.

Kakšen je odnos do tega načela v Sloveniji, lahko opazimo že na simbolični ravni. Spomnimo se bivšega direktorja policije Marka Pogorevca, ki je bil znan po tem, da se je javno kazal v uniformi le takrat, ko je šel k maši, izven cerkve pa nikoli. In kar je veljalo do Pogorevca za izjemo, je po njem postalo folklor. Pod sedanjo vlado je transparentno izkazovanje simbolne pristranosti (najvišjih) državnih funkcionarjev do katoliške religije že tako očitno, da je ob maševanju kardinala Rodeta v Sloveniji na letošnjo binkoštno nedeljo postala novica dneva – odsotnost predsednika vlade pri maši, ne pa prisotnost večine ministrov v prvih vrstah pred oltarjem. Zakaj je bila to osrednja politična novica? Očitno zato, ker je Janševa odsotnost od maše delovala sila neobičajno (zadržan je bil drugje), medtem ko prisotnost večine vladnih predstavnikov velja že za nekaj tako samoumevnega, da noben novinar nobenega medija ni nobenemu od ministrov postavil nobenega vprašanja o njegovi udeležbi pri maši; spraševali so le, kot rečeno, predsednika vlade o njegovi odsotnosti. Si lahko zamislimo, kako bi ob obstoječi politični kulturi, kjer se državni organi nočejo odreči katoliškemu obredom, sploh lahko upoštevali načelo neidentificiranja države z religijskim področjem? Če se najvišjim vladnim predstavnikom zdi udeležba pri večjih verskih obredih nujna, potem bi se morali pojavljati – vsaj približno tako pogosto kot pri katoliških mašah – tudi pri večjih obredih vseh drugih verskih skupnosti. Ker je teh 42 (registriranih, dejansko obstoječih v Sloveniji pa okrog 80), je seveda kaj takega neizvedljivo. Torej je upoštevanje načela neidentifikacije možno

le, če v praktičnem ravnanju čimbolj sledimo naslednjima dvema navodiloma:

- da se državni funkcionarji vzdržijo obiskovanja verskih obredov oziroma dogodkov – škodljiv je vsak odnos kogarkoli do katerekoli verske skupnosti, ki bi se zgodil v imenu države oziroma državnih organov, ki bi predstavljal afirmativno ali odklonilno stališče države do posamezne verske skupnosti ali pa vzbujal vtis, da gre za takšen odnos;
- ko se posameznik, ki je nosilec državne funkcije, zaradi lastne vesti ne more izogniti udeležbi pri verskih obredih, je zavezan k čim bolj doslednemu in transparentnemu razlikovanju svoje osebne verske opredelitve od državne funkcije, ki jo zaseda. Ker v takih primerih državno stališče do vere ni isto kot osebno (versko) stališče osebe, ki opravlja državno funkcijo, je smiselno pričakovati, da bo tudi vedenje posameznega funkcionarja skladno z omenjeno razliko. Zavedati se moramo, da takrat, ko posameznik, ki je hkrati vernik in državnik, ni zmožen vzdrževati razlike med osebnim in državnim odnosom do religijskih vprašanj na nevprašljiv način, postane tudi njegovo opravljanje državnih funkcij vprašljivo.

Dokler bomo imeli težave z razumevanjem zgornje logike ali pa jo bomo celo stigmatizirali s pripisovanjem protiverskih namenov (ki da vero potiskajo v privatnost, »cerkev v katakombe« in podobno), do takrat bo ločitveni sedmi člen Ustave mrtva črka na papirju. Tako kot je bil doslej. V Sloveniji se, kot rečeno, ves čas počne ravno nasprotno od zgornjih poudarkov. Za tovrstna razlikovanja pri večini državnih akterjev nikoli ni bilo niti interesa niti potrebne politične kulture. Na spletni strani stranke nsi, kjer se predstavljajo njeni vladni ministri, se Janez Drobnič, minister za delo, družino in socialne zadeve, izrecno sklicuje na Boga že v prvem stavku. Svojo predstavitev, katere naslov je »Minister za delo, družino in socialne zadeve«, začne takole:

»Nikomur ni dano spoznanje, razen Enemu, od kod prihajamo, niti ne vemo, kje je naš končni cilj. Vsak izmed nas ima poslanstvo – poklic v pravem pomenu besede. [...] Veselim se življenja, ki mi je dano, in iz tega življenja lahko naredim najboljše – ne sam, pač pa z Njegovo pomočjo.« (Drobnič 2006.)

Kar bi v drugačnem kontekstu (na primer osebnega dnevnika ali članka v kakšnem verskem časopisu) ne bilo moteče, postane na spletnem portalu vrhovnega državnega funkcionarja škandal. Ne zgolj zato, ker se minister pri opisu svojega »poslanstva – poklica«

between the state and religious communities and about which there is no consensus and no political will, how to be implemented. The third reason we can find in the new law on religious freedom, which recent government wants to implement without broader political consensus about the content of the law. The law understands the principal of equality in the way of the different treatments of different communities. The state will privilege larger, richer, more powerful and politically strongly involved Roman Catholic Church, which will be in the future directly financed from the state budget (including religious services). It will receive larger sum of money than all the rest of the religious communities together. With a these Roman Catholic Church will be come the most powerful agent in undeveloped religious market.

KEY WORDS

church, faith, religion, pluralism, equality, separation, political culture.

sklicuje na Enega in na »Njegovo pomoč« in nikjer ne omenja državljanov, čeprav mu le oni podeljujejo mandat; večji problem je kršitev ustavnega načela neidentifikacije. Kako naj tisti državljani, ki ne verujejo – ali pa verujejo v kakega drugega »Najvišjega«, ki je različen od ministrovega –, kako naj bodo prepričani, da bo minister Drobnič deloval tudi v njihovo dobro? Je ustrezno, če se minister sklicuje na božanstvo, ki je z vidika drugače vernih in nevernih neprepričljivo, nepravno, neobstoječe ali celo sovražno? Če vrhovni predstavnik državnega resorja, zadolženega za realizacijo temeljnih socialnih in ekonomskih pravic, prisega na svojega Najvišjega, če ta minister hkrati pripada politični stranki, ki se imenuje »krščanska« in apologira politiko RKC, če se takšen minister loti na primer reševanja problemov z majhno rodnostjo in zmanjševanja splavov – kaj lahko od njega pričakujemo? Konkretno, bo minister, ki se sklicuje na Enega in Najvišjega, upošteval legalnost splava ali pa bo raje sledil tistemu, ki tu na Zemlji predstavlja ministrovega Enega in Najvišjega? Stališče RKC je jasno:

»Kristjani nikoli ne moremo in ne smemo pristati na to, da nekdo na moralnem področju zagovarja in hoče pod plaščem človekovega osebnega svobodnega odločanja uzakoniti permissivnost ali da uzakonjuje splav in zdaj ponekod tudi že evtanazijo; da s poudarjanjem pravic manjšin v družbi povezuje izenačevanje istospolnih zvez z družino.« (Petrič 2006.)

Citat je iz katoliške *Družine*, glasila RKC na Slovenskem, v katerem imajo kleriki stalne rubrike in kjer nikoli ni bilo objavljenega ničesar, s čimer se vrh RKC ne bi strinjal. Če so za RKC popolnoma nesprejemljive takšne stvari, kot so permissivnost, splav, enakopravnost različnih oblik družine, bo vse to za ministra Drobniča sprejemljivo? Bo na primer dovolil razpravo o evtanaziji, če je že vnaprej znano odklonilno stališče »Enega«? Najvišji slovenski cerkveni funkcionar, kardinal Rode, je na binkoštni pridigi vrhovnim predstavnikom države – ki so skoraj vsi sedeli v prvi vrsti pri njegovi maši – razložil tudi izvor človekovih pravic. Takole jih je poučil:

»Teh pravic ne ustvarja državni zakon. Človekovo dostojanstvo ni odvisno od politične odločitve, ampak ima svoj izvor v Stvarniku. Samo Bog lahko utemeljuje vrednote, ki so nedotakljive. Šele to je prava garancija naše svobode.« (Rode 2006.)

Bo torej minister Drobnič dal prednost veljavni Ustavi, zakonodaji, evropskim standardom ali pa bo raje ubogal zapovedi RKC? Kaj

je bolj verjetno? In nič manj pomembno ni drugo vprašanje: kaj je bolj verjetno, da bodo *državljeni mislili*, da bo minister v tej dilemi naredil? Dejstvo, da se lahko državni funkcionar/verniki najde razpet med državno zakonodajo in doktrino RKC, ga seveda ne pooblašča, da bi se smel v tej dilemi svobodno odločiti po lastni presoji. Če je to zavedanje pri državnih funkcionarjih odsotno in če ni nobene instance ali organa, ki bi na potrebno razmejitve opozarjal, tedaj je načelo neidentifikacije povozeno. S tem pa je bistveno ogrožen člen o ločitvi države od verske sfere.

Proces načrtnega zamegljevanja razločitve med politično in versko sfero poteka že ves čas po osamosvojitvi. Za kleriški vrh RKC na Slovenskem je že vseskozi značilno, da kakršnekoli kritike na svoj račun razglša za napad na vero. Če se klerikom očita neprijemnost političnih intervencij, ki se zgostijo pred vsakimi volitvami, če se kritizira svetovno unikaten zakon o denacionalizaciji, če se nasprotuje privilegiranimu vračanju lastnine fevdalnega porekla, če se nasprotuje vladnemu zakonu, ki bo verske storitve proračunsko financiral – vse to za duhovniški vrh pomeni napad na vero in Cerkev. Kljub temu je treba poudariti, da takšno ravnanje nikakor ni glavni problem za penetracijo vere v politiko in da Katoliška cerkev na Slovenskem **ni** glavni krivec za takšno stanje (papeški vrh pa še manj). Ne smemo pozabiti, da je največja odgovornost tam, kjer je največja pristojnost. Kriv je državni vrh, torej v prvi vrsti vlada, najmočnejše vladne in parlamentarne stranke. Predvsem te so najbolj zaslužne za zakonodajo, strategijo, monopole in za splošno kulturo, kakršno imamo na tem področju.

Odgovornost katoličanov in RKC je odgovornost drugega reda. To ne pomeni, da so brez krivde, ker pač niso odgovorni za zakonodajo in politiko, kakršno določa država. Gre za drugačno vrsto odgovornosti, ki je dovolj jasno poudarjena že v Svetem pismu: »Vse je dovoljeno', vendar ni vse koristno!'Vse je dovoljeno', toda ni vse ustvarjalno! Nihče naj ne misli nase, marveč na bližnjega.« (1 Kor: 10, 23–24 ; enako tudi v 1 Kor: 6, 12.) Oziroma, krajše rečeno, *ni vse koristno, kar je dovoljeno*.

To svetopisemsko opozorilo velja za vse enako, za kristjane in nekristjane, za verske in politične predstavnike: dovoljeno je vse, kar je legalno – ni pa vse, kar je legalno, tudi koristno. Ignoranca do tega načela sovпада z nastankom sodobne politične kulture. Spomnimo se pozabljenih, a zgovornih začetkov oblikovanja »krščanskih« političnih strank ob osamosvojitvi. V začetku devetdesetih let so se vidni katoliški intelektualci izrekli proti strankarskemu združevanju po verski liniji. Zadržani so bili celo do možnosti, da bi se kristjani javno aktivirali z oblikovanjem posebne politične

stranke, ki bi se imenovala »krščanska«. Celo predsednik komisije Pravičnost in mir (organa Slovenske škofovske konference) je v časopisu *Demokracija* jasno izrazil pomisleke, »ki jih imam v zvezi s tem, da so krščanski demokrati na svojo politično podobo dali krščanstvo«. Argumentiral je, da »ne moremo torej reči, da so samo kristjani moralni oziroma da je samo program krščanskih demokratov v skladu s krščanstvom«, kar je sugeriralo ime takratne stranke, »bilo bi pa zelo problematično, če bi si mi lastili neki monopol ali pa neki patent nad moralo« (Stres 1990: 10). Kajti po takratnem Stresovem mnenju velja, da »[d]ružbeni nauk Cerkve pa že po svoji zgolj moralni naravi ne more postati ideologija določene stranke« (Stres 1992: 33).

Podobno je o politični aktivizaciji kristjanov razmišljal tudi Lojze Peterle: »Zame vprašanje uresničevanja slovenskega kristjana ni vprašanje zunanjih okoliščin ali svobode (s tem pomena te vrste svobode ne zanikam ali zmanjšujem), ampak predvsem vprašanje njegove notranje trdnosti, moralne postavitve in vrednot.« (Peterle: 1984: 101.)²

A ti poudarki so s formiranjem strankarskega prostora hitro plahneli. Med oficialnimi katoličani in funkcionarji RKC jih danes več ne najdemo. Z ustanovitvijo *Slovenskega krščanskosocialnega gibanja* (1989), katerega osrednji predstavnik je bil prav Peterle, je nastala organizacijska podlaga za »krščansko« stranko, ki je bila predvsem po Peterletovi zaslugi tudi ustanovljena z imenom *Slovenski krščanski demokrati*. Peterle je postal predsednik vlade in zunanji minister, leta 2000 je bil izvoljen za podpredsednika stranke z imenom *SLŠ+SKD Slovenska ljudska stranka*, nakar je ustanovil še *Novo Slovenijo – krščansko ljudsko stranko*. Ni se mogoče izogniti občutku, da je tudi ta potek dogodkov bistveno prispeval k današnji podobi katolištva pri nas. Bolj ko upada število vernikov, bolj se RKC materialno bogati in povezuje s »krščanskimi« političnimi strankami. Skratka, ni vse koristno, kar je dovoljeno.

2. Druga zapoved, ki je nujna za realizacijo ustavnega načela ločitve države od verskih skupnosti, je obveza *nevtiralnosti*. Ta pomeni, da je država zavezana k enaki distanci do vseh akterjev na verskem področju, tako do kolektivnih kot do individualnih, tako do organiziranih kot neorganiziranih, tako do velikih kot

2 Enaka stališča najdemo tudi v katoliški reviji *Znamenje*, kjer so poudarjali, da »Cerkve svojih evangelijskih teženj ne more širiti prek političnih strank« (*Znamenje*, xvii, 1987, 6: 572).

do majhnih, tako do tradicionalnih kot do sodobnih, tako do starejših kot do novejših, tako do »avtohtonih« kot do »uvoženih«, tako do revnejših kot do bogatejših, tako do nevplivnih kot do močnih, tako do neorganiziranih kot do internacionalno organiziranih – skratka, do vseh v enaki meri. V trenutku, ko država skuša nevtralnost prakticirati do nekaterih religij v večji meri kot do drugih, potem to ni več nevtralnost, ampak njeno nasprotje, pristranskost.

Za testiranje tega načela pri nas zadostuje omemba dveh najočitnejših primerov. Na eni strani izdatna pozornost države do rkc, izjemna darežljivost do njenih objektov in funkcionarjev, po drugi strani pa desetletja staro in mednarodno odmevno³ onemogočanje izgradnje edine džamije v Sloveniji za versko skupnost, ki je druga največja v državi⁴ in v Evropi seveda občutno številčnejša od skupnega števila Slovencev. Drug najočitnejši primer pa je sistemski poskus finančnega privilegiranja rkc (več o tem v naslednjem razdelku).

Dejstvo je, da ostaja oficialna politika rkc (na Slovenskem) do ustavnega načela ločitve zelo rezervirana, nekateri vidnejši teologi pa ga tudi odkrito kritizirajo. V kleriškem vrhu rkc prevladuje prepričanje, da načela ločitve ni potrebno normirati z Ustavo in da se to načelo zlorablja vselej, kadar se rkc nalagajo kakršnekoli omejitve oziroma ko se jo skuša izenačiti z ostalimi verskimi skupnostmi. Za slovenske klerike je značilno, da (od propada socializma dalje) vse bolj odklanjajo državno nevtralnost do vseh verskih in neverških opredelitev. Večja ko je materialna in simbolna moč, ki jo rkc pridobiva iz naveze z državo, bolj so njeni funkcionarji odklonilno

3 Na zapostavljanje muslimanske skupnosti zaradi preprečevanja izgradnje džamije opozarjajo: Evropska komisija za boj proti rasizmu in nestrpnosti (ECRI), komisar za človekove pravice Sveta Evrope (Alvaro Gil-Robles), mednarodno poročilo o religijskih svoboščinah, ameriško poročilo o človekovih pravicah, pri nas številne nevladne organizacije, zlasti Mirovni inštitut (več o tem glej Dragoš 2001a; 2003; 2004), vsako leto pa tudi varuh človekovih pravic (njegovo zadnje opozorilo je v Hanžek 2006).

4 Če bi ustavno načelo o enakopravnosti verskih skupnosti izvajali dosledno, bi slovenski državljani muslimanske veroizpovedi morali razpolagati s kar 125 džamijami, da bi dosegli takšno število vernikov na en verski objekt, kakršno velja za slovenske katoličane (to je 378). Čeprav se nihče nikoli ni niti približno zavzemal za kaj takega, bi ta številčni argument morali vzeti skrajno resno vsaj pri poskusu izgradnje ene, edine in prve džamije na našem prostoru. Sramotno je, da slovenska kultura, oficialna politika in javno mnenje vseskozi ostajajo ignorantni do količine verskih stavb na Slovenskem, ki je – z vidika verskega pluralizma – katastrofalna. Število verskih objektov v Sloveniji je naslednje: nobene džamije, tri sinagoge (od katerih je le ena v uporabi), tri pravoslavne cerkve in okrog 3000 katoliških cerkva. Pri tem je bilo v Sloveniji v samo petih letih (1998–2002) na novo zgrajenih in obnovljenih 50 katoliških cerkva.

nastrojeni do omenjenega načela. V tem smislu je tipično naslednje stališče:

»Stališče, 'da država ne sme nobene vere niti podpirati niti ovirati', more danes pomeniti ali da so med prepričanji verska drugorazredna ali pa da državi ni do pluralnosti.« (Ocvirk 2002: 4.)

3. Tretje načelo – *abdikacija* – je izpeljava zgoraj omenjenih načel ločitve. Skozi državno prakticiranje neidentifikacije in nevtralnosti se oblastniška skušnjava do posegov v interne verske zadeve zmanjša na minimum. Če se država ne enači z nobeno skupnostjo in ko je zaradi njene nevtralnosti prisotnost vseh (ne)verskih osmislitev enako oddaljena od države, takrat odpadejo tudi glavni razlogi državnih intervencij na to občutljivo področje. Država abdicira s tem, ko se odreče verskim posegom (ne pa vsakršnim poseganjem)⁵ v versko sfero; vlogo verske intervencije, kakršno si je lastila nekdanj, prepušča verskim akterjem samim, da si avtonomno urejajo lastne zadeve (razen seveda v primerih kršitev veljavne zakonodaje, kar velja tudi takrat, ko se kršitelji na primer sklicujejo na verske razloge). Abdiciranje v smislu odstopa ali odmika države od verskih skupnosti ne pomeni, da država postane do verske sfere brezbrizna, pasivna ali da dopušča zmešnjavo. Država mora še vedno skrbeti za urejanje razmerij do religijskih akterjev na način prejšnjih dveh načel, saj smo videli, da državne nevtralnosti in neidentifikacije ni mogoče niti doseči niti ohranjati skozi ignorantno držo. Ignoranca je stanje, ko država – kljub ustavnemu načelu ločitve – ostaja brez strategije, pravil in brez konsistentne prakse za izvajanje ločitvene strategije. Zato v Sloveniji ustavno načelo ločitve ne zavezuje državnih predstavnikov niti formalno, kaj šele neformalno (na primer kot del politične kulture). Skratka, brez abdiciranja države od verskih posegov je ločitveno načelo neuresničljivo. In kako je s tem pri nas?

V zgodovini samostojne Slovenije nisem (do letošnjega avgusta) zasledil nobenega primera, da bi politiki ali predstavniki slovenske države skušali versko intervenirati.⁶ Ne sme nas zavesti agresivna

5 Verske posege definiram kot posredovanje oziroma vmešavanje v vse tisto, kar regulira (omogoča, določa oziroma sankcionira) verske osmislitve, njihove prakse ali organizacijo verskih transcendent. Pri tem v verske transcendece uvrščam – poleg velikih – tudi srednje in male transcendece (v smislu, kot jih razlikuje Luckmann 1997: 107–122).

6 Tu mislim na verske posege v smislu definicije iz prejšnje opombe, kar je treba, kot rečeno, razlikovati od ostalih (neverskih, političnih) načinov urejanja državnih odnosov z verskimi skupnostmi.

kleriška drža katoliškega vrha, ki vsako kritiko oziroma neupoštevanje materialnih ali kakšnih drugih posvetno-institucionalnih zahtev rkc razglaša za napad na vero, za izraz komunističnih sil in za laicistični refleks države. Ob tovrstnih oblikah pritiska⁷ se moramo zavedati, da se ga bo rkc tudi posluževala, dokler bo vsakokratna politična garnitura dojemljiva zanj, saj se ji je doslej obrestoval.

Dovolj indikativen – a na srečo edini – verski poseg države v avtonomijo določene verske skupnosti se je zgodil ob letošnjem državnem prazniku Marijinega vnebovzvetja. Gre za Drnovškovo kritiko verske funkcije rkc. Predsednik republike Drnovšek, najvišji državni funkcionar, je na rkc naslovil eksplicitne očitke, da ta verska organizacija zelo slabo opravlja svoje versko poslanstvo, saj se ne drži lastnega verskega nauka, nakar ji je celo svetoval, kako bi morala ravnati, da bi bila skladna z lastno versko doktrino.⁸ Prav to je nazoren primer neustreznega (in s prej omenjenimi načeli ločitve nezdružljivega) vplivanja države na versko skupnost. Kar je za funkcionarje sleherne politične stranke neprimerno in za državne predstavnike nedopustno, bi moralo biti (zlasti) za predsednika

7 Stigmatiziranja civilne ali politične kritike materialnih oziroma institucionalnih interesov rkc s kategorijami protiverskega boja, komunistične, laicistične ideologije in podobnega – kar počne kleriški vrh na Slovenskem – ne moremo uvrščati v kategorijo lobiranja, ampak v »piarovstvo« predstavnikov rkc. Lobiranje, ki se ga rkc tudi izdatno poslužuje, je zgolj tisti del vplivanja na organe moči (oblasti), ki je javnosti prikrito. Za razliko od tega pa javno stigmatiziranje nasprotnega mišljenja pri tipično *neverskih* temah oziroma vprašanih (na primer denacionalizacija, državno financiranje klerikov, verouk v javnem šolstvu) spada v tipično *marketinško* početje, ki ima tri funkcije:

- a) *izogibanje vsebinski razpravi,*
- b) *pritisek na javno mnenje,* da bo bolj skladno s cerkvenimi interesi,
- c) *zastraševanje* oponentov; funkcijo stigme nosijo v zadnjem času predvsem nalepke v zvezi s »kulturnim bojem«.

Tako je na primer Stane Granda celo dan reformacije, ki ga praznujemo zadnjega dne oktobra, označil za nič drugega kot »svojevrstno obliko socialističnega klerikalizma«, na istem mestu pa vse, ki nasprotujejo Šturmovemu zakonu, označil za nestrpneže, saj gre – po mnenju tega zgodovinarja – za »primarno sovražstvo do vernih, zlasti katoliške Cerkve. Guličev predlog in podobne zamisli so manifestacije verske nestrpnosti.« (Granda 2005a.) Podobno je ob sprejemu državnega sporazuma s Svetim sedežem teolog Ocvirk vsem kritikom tega sporazuma takoj zabrusil, da so »ideološki fundamentalisti, ki poskušajo z vsemi sredstvi ohraniti ozračje državljanske vojne« (Ocvirk 2001).

8 Izrazito sporni (verski) deli kritike, ki jo predsednik države naslavlja na rkc, so naslednji:

»Na vsakem koraku se krši Kristusov nauk. [...] Vendar velikokrat izgleda, kot da je Cerkev ta svet sprejela za svojega in ga ne želi prav zares spreminjati. Postala je sestavni del tega sveta. [...] Ali ne bi mogla Cerkev storiti kaj več? [...] Ali ne bi morala Cerkev, kot moralna in verska avtoriteta, bolj jasno potrkati na vest svetovnih oblastnikov? Jim povedati, da to, kar počnejo, niti približno ni podobno Kristusovemu nauku, pač pa prej Satanovemu? [...] Cerkev bi lahko najbolj vplivala na zavest ljudi. Saj zato sploh obstaja. Morala bi se postaviti na čelo prizadevanj za drugačen, boljši svet. [...] Molitve in maše bi morali prenesti v stvarnost, v dejanja.« (Drnovšek. 2006.)

države izrazito prepovedano: *kritizirati verski nauk določene cerkve ali verske skupnosti, ji sugerirati, kako naj deluje ali kako ne sme delovati, da bo bolj skladna z lastnim verskim naukom, ali pa jo poučevati ter oštevati, kje in kako odstopa od svoje dogmatike oziroma načel lastnega ustanovitelja* – pri teh dejanjih gre za vmešavanje v notranje zadeve verskih akterjev, torej na področje njihove avtonomije. Vanjo se lahko država vmeša le v izjemnih primerih, na primer ob kršitvah zakonodaje ali človekovih pravic, sicer pa ne.

Seveda si RKC zasluži dosti ostrejšo kritiko od Drnovškove – a s strani vseh ostalih, ne pa političnih in nikakor ne najvišjih državnih predstavnikov. Zgovorno je tudi, da je po izreku te kritike sam Drnovšek zanikal, da bi v resnici kritiziral RKC, in da je enako stališče izrazil tudi predstavnik cerkvene strani, škof Anton Stres. Ob tem primeru izstopajo tri značilnosti:

- katoliški vrh v Sloveniji je opazno bolj občutljiv na kritiko svojih neverskih (materialnih, političnih) stališč kot pa na versko kritiko cerkvenega delovanja;
- v Sloveniji nimamo nikakršnih meril – niti formalnih niti neformalnih – o (ne)dopustnosti kritiziranja verskih akterjev s strani državnih funkcionarjev (ali obratno);
- prizanesljivost vrha RKC do Drnovškove (izrazito verske) kritike je verjetno razložljiva z nekdanjo Drnovškovo kariero dolgoletnega predsednika vlade, ko je bil tudi najzaslužnejši za izdatne in sporne koncesije države do RKC.

Prvi poudarek je v zvezi s strategijo iskanja in utrjevanja privilegijev RKC v odnosu do države. Druga dva poudarka pa kažeta na državno strategijo do verske sfere.

Na srečo je omenjeni verski poseg države (predsednika Drnovška) v avtonomijo določene verske skupnosti eden redkih, ki so se zgodili v škodo verske skupnosti. Škodljivost posega (čeprav neznatnega in simbolnega) je v tem, ker si je država, kot že rečeno, vzela pravico do intervencije v interne zadeve RKC. Za razliko od tega primera, ki je redek in v zadnjem času edini, pa je obratnih primerov načrtnega zamegljevanja razlike med državno in versko sfero precej – obratnih primerov v smislu, ko država dovoljuje oziroma celo vzpodbuja versko penetracijo na neversko, državno področje. Seveda ni slučajno, da država penetracijo dovoljuje vselej samo eni, določeni verski skupnosti. Najnovejši primeri takšnega brisanja meja, katerih garant naj bi bil ustavni sedmi člen, je postavitve verskega kipa pri blagoslovitvi državne ceste⁹ in izvzetje cerkvenih zvonikov iz protihrupne zakonodaje.

9 V predoru Ljubno na odseku Peračica–Podtabor gorenjske avtoceste so postavili kip svete Barbare – zavetnice rudarjev. Kip je odkrila generalna direktorica Direk-

Našteti trendi – skupaj z vladnim (Šturmovim) Zakonom o verskih skupnostih – kažejo, da se v Sloveniji uveljavlja vzajemno suportivna varianta razmerij med državo in verskimi skupnostmi (glej tabelo 2, str. 22).

IZVEDBA LOČITVE

Kaj ločitev konkretno pomeni in kako jo realizirati – glede tega so mnenja deljena in tu se pravi problemi šele začnejo. Pomemben instrument bi sicer lahko bila sodna praksa, ki bi ločitveno načelo prevajala v rešitve ob posamičnih zapletih, a če ni splošnega konsenza glede koristnosti in vsebine ločitve, potem bo verjetno tudi sodna praksa protislovna in bo spore perpetuirala dalje. Kljub vsej kritičnosti do razprav in izpeljav ločitvenega načela je povsem na mestu ocena, ki jo je o omenjeni problematiki podal najboljši poznavalec tega področja pri nas, dr. Marko Kerševan: »Slovenija je s svojimi razpravami in rešitvami evropsko zelo primerljiva in umestljiva, primerna in umeščena.« (Kerševan 2005: 77.) Ko bo jeseni sprejet Šturmov zakon o verski svobodi, pa utegne postati navedena ocena vprašljiva.

Bolj problematično od nejasne realizacije ločitvenega načela je zavračanje ločitve v načelu, torej kot načelnega principa regulacije. Z njim se še vedno niso sprijaznili nekateri najvidnejši predstavniki RKC na Slovenskem. Čeprav je ločitveni princip že deset let ustavna kategorija, je na primer po mnenju Antona Stresa, predsednika škofovske komisije Pravičnost in mir, ločitev v naših razmerah škodljiva, ker naj bi se izvajala laicistično, saj je, kot trdi, že geslo »ločitev Cerkve od države« samo po sebi laicistično (Stres 1999: 87).¹⁰ Tudi sicer je med cerkvenimi funkcionarji pogosto mnenje, da je omenjeni ustavni člen o ločitvi od države odveč, ker naj bi bil

torata za prostor na Ministrstvu za okolje in prostor Metka Černelč, blagoslovil pa ga je pomožni ljubljanski škof dr. Anton Jamnik (glej *Vox Libera* 2006). Tovrstno blagoslavljanje državnih objektov ne bi bilo sporno le pod dvema pogojema, ki bi morala veljati dosledno in hkrati: prvič, da je izvajanje verskega obreda jasno in dosledno razločeno od državne ceremonije; drugič, da je pod istimi pogoji omogočena izvedba obreda vsem ostalim verskim skupnostim. Simbolni namen tradicije, ki se ob takšnih priložnostih izročanja državnih objektov v skupno rabo uveljavlja pri nas, pa je ravno v tem, da se v državnem imenu demonstrira odkim od obeh omenjenih pogojev.

¹⁰ Ko pa Stres govori pred drugačno, na primer bolj kvalificirano publiko, je pri zavračanju ločitvenega načela precej bolj previden. Na znanstvenem posvetu SAZU je isti avtor začel svoj referat z naslednjim stavkom: »Ločitev države in cerkve je zelo široko sprejeto sodobno ustavnopravno načelo, ki zagotavlja državi in cerkvi njuno samostojnost in ustreza moderni delitvi dela in pristojnosti« (Stres 2002: 13), nakar je že po dveh straneh istega besedila prišel do takega sklepa: »Ustavno določilo, da so verske skupnosti ločene od države, v sodobni demokratični državi, ki samo sebe omejuje, je potemtakem pravzaprav odveč.« (Ibid.: 15.)

zastarel. Profesor kanonskega prava dr. Borut Košir pa je celo prepričan, da je »za verne ljudi tudi ponižujoč« (Košir 1994). Za Koširja je razlog odvečnosti sedmega člena Ustave v tem, ker je »nepotreben in neprimeren, ker getoizira del državljanov« (Košir 2003).

Obstaja nevarnost, da bo skrajno skeptično ali celo odklonilno stališče do ločitve – kakršno je že nekaj časa značilno za vrhovne klerike – prevladalo tudi v splošni politični kulturi. Zato v tem razdelku na kratko povzemam nekatere pomembnejše poudarke o *izvedbi* oziroma praktični izpeljavi ločitvenega načela.

Prvi katoličan, ki se je na Slovenskem izrecno zavzel za ločitev RKC od države, je bil znameniti Slovenec, socialni aktivist, politik in cerkveni predstavnik velikega formata, Janez Evangelist Krek. Točno pred sto leti je cerkvene klerike pri nas prepričeval, da je ločitev ne le v splošno družbeno dobro, ampak zlasti v cerkvenem interesu, ker si ta z njeno realizacijo pribori avtonomijo pred državnimi posegi. Krek je že takrat daljnovidno napovedal, da nikakor ni nujno, da bi se ločitev realizirala na škodo RKC, razen v primeru, če jo bodo cerkveni krogi *a priori* zavračali, da bi obdržali navezo na državne privilegije; le v tem primeru, pravi Krek, se bo povečala nevarnost, da se ločitev zgodi proti RKC, torej njej v škodo, sicer pa ne (Dragoš 2002). Mimogrede: v zvezi z ločitvijo se je Krek zavzemal tudi za dosledno samofinanciranje RKC iz prostovoljnih prispevkov vernikov. Ne le da je odklanjal državno financiranje v kakršnikoli obliki, v imenu pravičnosti je zavračal tudi vsako obliko posredne pomoči, ki bi jo država nudila pri pobiranju verskega davka; ni razloga, da bi se denar iz žepov vernikov stekal v cerkvene pušice z davčno prisilo in s posredništvom države, pravi Krek (več o tem glej Krek 1905; 1925). Pri tem se je poučno spomniti takratne in sedanje politične konfiguracije slovenskega prostora:

- Krek je te poudarke zapisal pred sto leti, torej v času, ko v tedanjem slovenskem (niti v evropskem) prostoru ni bilo še niti enega samega komunista; torej ni mogoče ločitvenega načela *a priori* stigmatizirati s komunistično ideologijo;
- isti Krekov argument o samofinanciranju RKC sedanji kleriški vrh še vedno zavrača s povsem istimi argumenti kot pred sto leti, razlika je le v večji ostrini. Vse do druge svetovne vojne se je o tem (in drugih) vprašanih v zvezi z vlogo RKC javno, dolgotrajno, burno in tudi kompetentno polemiziralo *znotraj* katoliškega tabora (prim. Dragoš 1998); danes takšne polemike med katoličani ni nikjer zaslediti;
- Krek je bil političnonazorsko pozicioniran na desnem in ne na levem polu političnega prostora. Kaj vidimo, če primerjamo njegova takratna stališča (o dosledni ločitvi in o striktnem

samofinanciranju RKC) z današnjimi stališči, ki jih zagovarjajo slovenske politične stranke? Hitro lahko ugotovimo, da je pri omenjenih vprašanih bil desničarski, konservativni Krek občutno bolj radikalen od akterjev na današnji slovenski »levici«. Danes nobenemu politiku – niti tistim, ki veljajo za najbolj levičarsko profilirane znotraj »levo« orientiranih strank SD in LDS – ne pride na pamet, da bi zagovarjal Krekove ideje, na primer glede doslednega samofinanciranja. Verjetno zato, ker bi kaj takega v današnjem času veljalo za ateističnofundamentalistični ekstremizem. Spomnimo se na primer blagih kritik, ki so jih pred leti izrekli (pravnik Matevž Krivic in nekateri drugi) ob netransparentnem postopku in spornem besedilu državnega sporazuma s Svetim sedežem. Teolog Ocvirk je že takrat vsem, ki so imeli kakršnekoli ugovore na postopek ali vsebino omenjenega sporazuma, zabrusil, da so »ideološki fundamentalisti, ki poskušajo z vsemi sredstvi ohraniti ozračje državljanske vojne« (Ocvirk 2001).

V slovenskem prostoru je (za Kekom) prvo tipologijo ločitve oziroma razločitve države od verskih skupnosti podal profesor državnega prava na ljubljanski univerzi Leonid Pitamic. Pomembnost njegove tipologije iz dvajsetih let prejšnjega stoletja je v tem, da je presegel dotedanjo črno-belo razumevanje odnosov med državo in verskimi skupnostmi v smislu binarne dileme. Po njegovem glavno vprašanje ni v tem, ali ločitev sprejmemo ali zavrnamo, ampak v načinu, kako jo razumemo in izvedemo, pri tem pa imamo pet različnih možnosti (glej tabelo 1). Tudi ta tipologija je pomanjkljiva, in sicer v tem, da Pitamic z osredotočenjem na (zgolj) pravni status verskih skupnosti, ki mu služi za glavni tipološki kriterij, pravic verskih skupnosti ne razume kot izvornih, ampak jih šteje za derivatne, izvedene iz države. Avtor zanemarja aksiom o avtonomiji združevanja, ki je – tudi na verskem področju – nesporno dejstvo, na katerega mora država reagirati s takšno ali drugačno regulacijo. Namesto tega predpostavlja obratno: izhaja iz vsemogočnosti države, ki ločitev izvaja tako, da verskim akterjem podeljuje oziroma dovoljuje le večjo ali manjšo stopnjo samostojnosti izpod lastnega nadzora. Iz tabele je razvidno, da je nedorečena tudi razlika med drugim tipom »enačenja države z določeno cerkvijo« in podvarianto zadnjega tipa, kjer gre za priznanje cerkva na način privilegiranja nad društvi. Kajti tip 3b vključuje tudi možnost, da so nad društvi privilegirane samo določene cerkve – ali zgolj določena cerkev –, v občutno manjši meri pa vsi ostali akterji na verskem področju. Prav z oddaljevanjem od načela paritete pa zaidemo v enačenje, to je v drugi tip ločitve.

TABELA 1: PRAVNO-PATERNALISTIČNA TIPOLOGIJA (RAZ)LOČITVE (PITAMIC 1927: 458–464)			
RAZ/LOČITEV		OSNOVNE ZNAČILNOSTI	PRIMERI
1. <u>Prepoved</u> cerkva		prepoved združevanja, organizacije, javnega izpovedovanja (ni nujno tudi prepoved prakticiranja verskih ali moralnih načel)	francoska revolucija
2. <u>Enačenje</u> države z določeno cerkvijo (t. i. »državno cerkovstvo«)		- državna organizacija je tudi cerkvena org. in obratno - duhovniki so tudi državni uradniki in voditelj države je tudi voditelj cerkve - druga verstva, razen državnega, so manjvredna ali pa nedovoljena	ostanki takega sistema v Angliji
3. <u>Odobritev</u> oziroma <u>priznanje</u> večih ali vseh cerkva	3a. <u>izenačenje</u> z društvi	- avtonomija ne/vere in vseh cerkva, izenačenje z društvi - država nudi cerkvi društveno svobodo brez drugih podpor	Francija, Belgija, Portugalska
	3b. <u>privilegiranje</u> nad ostalimi društvi	- državno podpiranje cerkva z denarjem in/ali drugače, hkrati tudi državno vmešavanje v verske zadeve - enak status za vse cerkve (pariteta) ali pa enim več, drugim manj (nepariteta)	Kraljevina SHS*

Za primerjavo navajam tudi dve novejši tipologiji. Prva, sociološka, upošteva kriterij integracije kot osnovni tipološki kriterij možnih razmejitev (državne od verske sfere). Če je dosežen konsenz o tem, da je sodelovanje med državo in verskimi akterji smiselno – ker lahko prispeva k blažitvi sporov tako na intrareligioznem kot tudi interreligioznem področju in hkrati afirmira socialno kohezivne elemente kulture –, si v tem primeru prizadevamo za razločitev, v nasprotnem primeru pa za ločitev. Ker ima vsaka od izbir dve varianti, dobimo štiri možnosti, med katerimi so možne tudi kombinacije (več o tem glej Dragoš 2001). Na primer: če izhajam iz tipologije v tabeli 2, se mi zdi za slovenske razmere najboljša varianta razmerij med državno in versko sfero tista, ki bi v zvezi s problemom materialnih sredstev težila k čim bolj doslednemu prakticiranju popolne (separativne) ločitve, medtem ko bi pri vseh ostalih vprašanih izvajali nediskriminatorno (kooperativno) razločitev. Krajše rečeno: v denarnih stvareh bi se zgledovali bolj po ZDA, v vseh ostalih pa bolj po evropskem prostoru.

TABELA 2: SOCIOLOŠKA TIPOLOGIJA RAZ/LOČITVE (DRAGOŠ 2001)			
RAZ/LOČITEV		OSNOVNE ZNAČILNOSTI	PRIMERI
TIP	VRSTA		
Separativna ločitev	1. <u>vrednostna</u>	skrajno omejevanje, izrivanje ali celo izginjanje ene sfere na račun druge	- teokracija - laicizem
	2. <u>popolna</u>	- izoliranje, neprehodnost med obema sferama oziroma neprepustnost »zidu« med njima	ZDA
Kooperativna razločitev	3. <u>nediskriminatorna</u>	- sodelovanje med obema sferama - avtonomija, depriviligizacija in demarginalizacija vseh ne/verskih akterjev	normativni cilj večine zahodnih demokracij (tudi Slovenije)**
	4. <u>vzajemno-suportivna</u>	obojestransko podpiranje obeh sfer	- hierokracija - cezaropapizem

* Po vidovdanski ustavi (12. člen) iz leta 1921 so bile priznane samo naslednje cerkve: katoliška, pravoslavna, starokatoliška, reformirana krščanska, nemška in slovaška evangelijsko krščanska cerkev ter judovska in islamska verska skupnost. Nepriznane vere – kljub temu, da je bilo med državljani na tisoče njihovih pripadnikov – pa so bile: evangelijsko-bratska cerkev, baptisti, menoniti, nazarenci, kvekerji, metodisti in budisti.

Prednost zgornje tipologije vidim predvsem v glavnem kriteriju, ki je sociološki (integracija) in ne pravni ali empirični; hkrati je štirikategorialna tipologija tudi dovolj splošna, da je izčrpna. Njena šibkejša stran pa je precejšnja abstraktnost, ki dopušča raztegljivost pojmov.

Za primerjavo navajam še Minnerathovo razdelitev, ki je zanimiva zaradi osredotočenja na evropske države. Njena pomanjkljivost je v upoštevanju (zgolj) formalnopravnega statusa in v omejitvi na empirični kriterij razvrščanja posameznih držav. Od tod tudi nedorečenost razlike med zadnjima dvema kategorijama v tabeli 3.

TABELA 3: EMPIRIČNA KLASIFIKACIJA RAZ/LOČITVE (MINNERATH 2002)		
RAZ/LOČITEV	OSNOVNE ZNAČILNOSTI	PRIMERI
1. <u>Etabilirana</u> oziroma <u>državna</u> cerkev	država določa in nadzira tudi notranjo pravno ureditev cerkva	- anglikanska cerkev v Angliji - prezbiterijanska cerkev na Škotskem - luteranstvo na Norveškem, Danskem in Švedskem (do 2000) - pravoslavna cerkev v Grčiji
2. Priznana bogoslužja	država določi izbor »priznanih« verskih ustanov kot tudi meje njihovega delovanja	- francoska republika (1802) - Belgija
3. Ločitev brez sodelovanja	- med državo in cerkvami ni priznavanja in ni sodelovanja - država je laična in spoštuje vse vere, ki sodijo v zasebno sfero	- Francija (1905) - Nizozemska (po 1981)
4. <u>Avtonomija in institucionalno sodelovanje</u>	- ustavno zagotovljena avtonomija verskih organizacij - institucionalno sodelovanje med državo in verskimi organizacijami - priznane verske org. dobijo status korporacij javnega prava	- Nemčija - Avstrija - Švica
5. <u>Samostojnost in sodelovanje</u>	- verskim organizacijam država ne zagotavlja specifičnega pravnega statusa	- Italija - Španija - južna Evropa - vzhodna Evropa (po 1989)

Navedene tabele nas opozarjajo, da težava z izvedbo sedmega člena Ustave, ki jo imamo v Sloveniji že desetletja – to je s konceptualno in praktično operacionalizacijo načela ločitve – nikakor ni edina težava in verjetno tudi ne najnevarnejša. Kajti dodaten problem, ki izhaja iz omenjene nedorečenosti, je vse večja neuskkljenost med dejanskim in normativnim stanjem. Ta razcep – med dejanskimi razmerji države z versko sfero na eni strani in med normiranostjo teh razmerij na drugi strani – bi lahko vodil v patološko družbeno stanje, ki ga je Émile Durkheim označil za anomijo. Te nikoli ni mislil dobesedno. Anomija pri Durkheimu ne pomeni preproste odsotnosti norm (torej brezzakonja), pač pa slabljenje ali celo prenehanje veljavnosti tiste vrste splošnega normativnega okvira,

** Uradna interpretacija ustavnega člena 7, kakor jo vsebuje besedilo Mešane krovne komisije (RKC in vlade RS), se v ključnem delu glasi: »Ločenost države in verskih skupnosti pomeni, da država ni vezana na nobeno versko skupnost, nobene tudi ne privilegira ali diskriminira, verske skupnosti pa so na svojem področju samostojne in avtonomne.« Pri tem je izrecno izpostavljeno tudi dejstvo, »da imajo državljani različna verska in nevervska prepričanja«, kar državo obvezuje, da »je odgovorna za spoštovanje svobode vseh« (cit. po Šturm 2000: 349).

ki je družbenim akterjem služil za stabilizacijo pričakovanj. Ko dinamične družbene spremembe porajajo nove funkcije, preden so lahko sistemsko regulirane, prihaja do konfliktnih in konkurenčnih ravnanj, ki ostajajo brez nadzora ustreznih oblik družbene moči, takrat pa vzniknejo razmere družbene dezorganizacije v smislu anomalije (Outhwaite in Bottomore 1998: 18-20). Podobno koncept anomalije uporablja tudi Merton, ki z njo označuje družbeno stanje medsebojne nezaupljivosti, kjer postanejo »skupne vrednote podrejene vdoru privatnih interesov. Družba se doživlja kot arena za medsebojne prevare.« (Merton 1979: 178.)

Skratka, nedomišljeno in neuresniče(va)no načelo ločitve je precejšen, a ne edini problem. Še večjo družbeno nevarnost predstavlja diskrepanca med normativnim in realnim. Zakonska norma se lahko popravi, nadomesti ali razveljavi z drugim zakonom, medtem ko anomalija ni odpravljiva z dekreti.

Današnje razmere, ki so na obravnavanem področju za Slovenijo značilne, bi lahko v izrazoslovju predstavljenih tipologij ustrezalo:

- v prvi tabeli razdelku 3b (neparitetno privilegiranje priznanih cerkva),
- v drugi tabeli razdelku 4 (vzajemno-suportivna razločitev),
- v tretji tabeli razdelku 4 (avtonomija in institucionalno sodelovanje z večjimi verskimi skupnostmi; odnosi z ostalimi akterji pa se uvrščajo v kategorijo 5).

ŠTURMOV ZAKON

Avtor vladnega predloga Zakona o verskih skupnostih je sedanjí minister za pravosodje, dr. Lovro Šturm (od tod tako imenovani Šturmov zakon). Gre za predlog zakona, ki izrazito privilegira RKC in bo v parlamentu najverjetneje sprejet s preglasovanjem.¹¹ Kot je znano, je bila medtem opozicijska varianta zakona na isto temo (Guličeva)¹² – povsem brez argumentov – razglašena za tako neprimerno, da o njej parlament sploh ni razpravljal. Razpravo so preprečili poslanci vladajočih strank. Zato so opozicijske stranke in vladna stranka desus na obravnavi Šturmovega zakonskega predloga (v parlamentarnem matičnem odboru, dne 28. junija 2006) na ta vladni zakon vložile kar okoli *sto* dopolnil. Rezultat razprave je

11 Pričujoče besedilo je bilo končano ob koncu avgusta 2006, torej še pred parlamentarnim glasovanjem o vladnem predlogu Zakona o verski svobodi, ki je napovedano za jesen.

12 Glavni avtor alternativnega Zakona o verski svobodi in verskih skupnostih, ki ga je v parlamentarno proceduro vložila opozicija, je Jernej Koselj; gre za tako imenovani Guličev zakon, ker ga je v imenu stranke LDS vložil poslanec Aleš Gulič.

bil predvidljiv: od vseh stotih predlogov za dopolnila in popravke ni bil sprejet *ni eden!*

Reakcija RKC na ta izid je bila tipična. Že zgolj sam poskus – javno izkazana težnja poslancev, da bi korigirali zakon, ki je pisan izrazito v korist RKC – je bil označen za nekaj tako groznega, da presega vse tisto, kar se je dogajalo v komunistični preteklosti. Katoliški vrh se je odzval takole:

»Opozicijske stranke in celo koalicijski Desus sodijo, da se jim politično splača netiti sovraštvo do katoliške Cerkve. [...] Tisti, ki tako radi obtožujejo Mahničiča, da je povzročil razkol med Slovenci, bi lahko ugotovili, da ga neprimerno bolj in dlje zavestno poglabljajo današnji nasprotniki katoliške Cerkve, ki so se v nedavni parlamentarni razpravi o zakonu o verski svobodi dokončno razkrinkali.

Komunisti so že od nekdanj radi rohnili proti 'zlorabi vere v politične namene'. Kar so oni imeli za tako zlorabo – na primer kakšno pridigo –, je bil mačji kašelj v primerjavi s tem, kar počnejo njihovi duhovni potomci.« (Stres 2006a.)

Težko si je zamisliti jasnejši primer vmešavanja verskih skupnosti v politične zadeve. Čeprav v razmerah njihove ločenosti od države vmešavanje klerikov v politiko ni dovoljeno, so po Stresovem mnenju celo poslanske pripombe o omenjenem zakonu – čeprav neuspešne – nekaj nezaslišanega, so celo izraz tolikšnega sovraštva do RKC, da je v primerjavi z njimi bivši komunizem »mačji kašelj«.

Če klerik v verskem časopisu anatemizira poslansko razpravo, ki poteka v okviru običajne obravnave nekega zakona, stori prekršek z isto težo, kot če bi, denimo, kak državni funkcionar v nekem vladnem glasilu zahteval drugačno izbiro verskega poglavarja določene verske organizacije ali pa kritiziral veljavnost verskih dogem. Namen tako agresivnega odziva klerikov na običajno parlamentarno razpravo je stigmatizacija tistega dela javnega mnenja, ki je drugačno od uradnega mnenja RKC.

Skoraj vsak člen vladnega predloga (Šturmovega) Zakona o verski svobodi je problematičen. Ker je podrobnejša primerjava obeh zakonov – Šturmovega in Guličevega – dostopna na spletu (Vox Libera 2006), bom na tem mestu izpostavil le največji, dolgoročen in najbolj škandalozen problem: privilegirano državno financiranje največje cerkve. Med več kot trinajst tisoč civilnodružbenimi organizacijami in med osemdesetimi različnimi verskimi skupnostmi v Sloveniji je RKC že zdaj daleč najbogatejša. Odslej bo še bolj. Kljub

temu vrh katoliškega klera že vsa leta trdi, da je RKC revna, ker ima velike stroške in tako dalje. Zadnjo v nizu tovrstnih izjav je ponovil predstavnik komisije Pravičnost in mir, dr. Stres (2006: 5). To je odraz katoliške morale, kakor jo razume vrh RKC. In ta se obrestuje.

V nadaljevanju naštevam že obstoječe vire financiranja RKC, potem pa še tiste, ki jih bo dodatno uvedel Šturmov zakon. Obstoječi viri financiranja RKC so:

1. *Denacionalizacija* v obsegu, ki ga ne najdemo v nobeni državi na celem svetu, vključno z vračilom lastnine fevdalnega izvora. Ob tem ne pozabimo štirih poudarkov:
 - a) da je bil eden od glavnih namenov denacionalizacije, da se lahko verske skupnosti same vzdržujejo;
 - b) da je v celotnem obdobju tranzicije ravno denacionalizacija glavni krivec eskalacije premoženjskih neenakosti med zgornjimi in nižjimi sloji;
 - c) da je denacionalizacijsko bogastvo pridobljeno neodvisno od delovnih prispevkov (kar je unikatna predmodernistična redistribucija dobrin v postmodernem času);
 - d) da je od vseh denacionalizacijskih upravičencev daleč največja upravičenka ravno RKC.
2. *Podjetništvo*: s kapitalom pod okriljem RKC se intenzivno razvijajo kapitalsko donosne dejavnosti na vseh ključnih gospodarskih področjih, ki z vero nimajo nobene zveze, od bančništva, medijev, gostinskih in drugih storitvenih dejavnosti do trgovanja z lesom (kjer je RKC dosegla celo tržni monopol).
3. *Trženje verskih storitev* na način sive ekonomije (brez cenikov, brez računov, brez davkov).
4. *Prijavljanje na razpise* za posamezne programe, kjer RKC konkurira (skupaj z drugimi nevladnimi organizacijami) za občinska in državna sredstva.
5. Prostovoljni *prispevki in donacije* uporabnikov.
6. Izdatno *državno financiranje cerkvenih objektov* iz naslova »nepremične kulturne dediščine«. Iz tabele 4 je razvidno, da je v letošnjem letu iz te postavke Ministrstva za kulturo večina sredstev namenjenih RKC. Med vsemi odobrenimi vlogami je 57,6 odstotkov vlog katoliških vlagateljev, ki prejmejo 69,5 odstotkov vseh razdeljenih sredstev. Če k tej vsoti prištejemo še pogojno odobrene vloge, ki bodo realizirane ob morebitnem dodatnem prilivu sredstev v proračun, bo RKC samo iz naslova kulturne dediščine prejela v letošnjem in naslednjem letu kar 718 milijonov tolarjev (podrobnejši prikaz odobrenih sredstev je v prilogi).

TABELA 4: DRŽAVNO FINANCIRANJE KULTURNE DEDIŠČINE V LASTI RKC (ZA 2006 IN 2007)

ODOBRENO			POGOJNO ODOBRENO (ob dodatnem prilivu sredstev)	
FINANCIRANJE ZA 06/07	SKUPAJ	RKC	SKUPAJ	RKC
Število odobrenih vlog	144 (100 %)	83 (57,6 %)	19 (100 %)	8 (42,1%)
Odobrena sredstva (mio SIT)	935,7 (100 %)	650,7 (69,5 %)	175,4 (100 %)	67,3 (38,3%)

Državno financiranje RKC iz vira, ki ga prikazuje tabela 4, samo po sebi ni sporno. Sporna bi utegnili biti višina teh sredstev, saj je težko verjeti, da gre pri odobritvi takih izdatkov za povsem ustrezne kriterije. Kljub temu dvomu, ki bi ga bilo treba šele preveriti, pa je očitno, da gre za opazno državno radodarnost. Država že samo iz navedenega vira, ki ga omenjam v tej točki, financira RKC z izdatnejšimi sredstvi, kot pa jih namenja naslednjim proračunskim porabnikom:¹³ Predsedniku republike Slovenije, Državnemu svetu, Varuhu človekovih pravic, Agenciji za revidiranje postopkov lastninskega preoblikovanja, Državni revizijski komisiji, Uradu predsednika vlade, Uradu vlade RS za preprečevanje korupcije, Službi vlade za zakonodajo, Uradu RS za makroekonomske analize in razvoj, Družbenemu pravobranilcu RS, Upravnemu sodišču RS, Senatu za prekrške RS, primerljiva pa je tudi SAZU (ki je edina od naštetih institucij za obnovo objektov prejela malenkost več sredstev kot RKC).

Dodatni viri financiranja, ki jih na novo uvaja Šturmov zakon, pa so naslednji:

7. *Državno pokrivanje plač duhovščini*, ki se bo odslej zaposlovala v vseh državnih ustanovah, ki opravljajo tako imenovano institucionalno varstvo (Šturm 2006: členi 23–26).
8. *Radikalno povečanje državnega plačevanja prispevkov klerikom za pokojninsko in invalidsko zavarovanje, za obvezno zdravstveno zavarovanje in za starševsko varstvo* (v interpretaciji zakonskega predloga se zahteva, naj se ta delež državnega financiranja raztegne z dosedanjih 42 na 100 odstotkov).
9. Uvaja se *povsem nov finančni vir*, ki ga doslej nismo poznali: generalno financiranje cerkva in verskih skupnosti s strani države, in to za namene, ki so izrazito nedorečeni (temu je namenjen poseben 32. člen). To bo zelena luč za vsakršno financiranje vsakršnih dejavnosti, tudi verskih.
10. Popolna *oprostitev davkov* (namesto davčnih olajšav; čl. 32).

Od vseh naštetih državnih virov financiranja RKC so nesporni le četrtri, peti in (deloma) šesti vir. Vsi ostali so moralno, zakonsko ali ustavno sporni.

¹³ Podatki o navedenih proračunskih porabnikih se nanašajo na proračun za leto 2003 (glej *Delo*, 10. januar 2003, str. 3).



LITERATURA

- Čokl, V.: »Najzvestejši verniki oproščeni dohodnine?« *Večer*, 24. 6. 2006: <http://www.vecer.si/vecer2003/sredina/clanek/clanek_natisni.asp?kaj=6&id=20060624> (24.6.2006).
- Dragoš, S.: *Katolicizem na Slovenskem: socialni koncepti do druge svetovne vojne*. Ljubljana: Krtina, 1998.
- , »Cerkev / država: ločitev ali razločitev?«, *Teorija in praksa*, xxxviii, 3 (2001): 440–455.
- , »Vera in volitve« V: B. Luthar (in drugi), *Mit o zmagi levice - Mediji in politika med volitvami 2000 v Sloveniji*. Ljubljana: Mirovni inštitut (2001a): 54–76.
- , »J. E. Krek – zamujena priložnost za RKC?« V: A. Šelih in J. Pleterški (ur.), *Država in cerkev: izbrani zgodovinski in pravni vidiki*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti (2002): 285–298.
- , »Islam in suicidalno podalpsko pleme«. V: R. Kuhar in T. Trplan (ur.), *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti, št. 2*. Ljubljana: Mirovni inštitut (2003): 34–53.
- , »Islamofobija na Slovenskem«. V: T. Trplan, S. Autor, R. Kuhar, (ur.), *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti, št. 3*. Ljubljana: Mirovni inštitut (2004): 10–27.

- Drnovšek, J.: »Gibanje za pravičnost in mir«: <<http://www.gibanje.org/?id=1653>> (14. 8. 2006).
- Drobnič, J.: »Minister za delo, družino in socialne zadeve«: <http://www.nsi.si/index.php?option=com_content&task=view&id=55&Itemid=34> (15. 8. 2006).
- Granda, S.: *Družina*, 55, 43 (2005): 11.
—, *Družina*, 55, 47 (2005a): 11.
- Gulič, A.: »Predlog zakona o verski svobodi in verskih skupnostih (zvsvs)«: <<http://www.lids.si/bin?bin.svc=obj&bin.id=4769>> (15. 8. 2006)
- Hanžek, M.: »Črno-bela brezbriznost?« *Varuh*, 9. 7. 2006: 1.
- Kerševan, M.: *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve*. Ljubljana: Založba Sophia, 2005.
- Košir, B.: »Kot da bi verniki v Slovenijo padli iz vesolja.« *Sobotna priloga Dela*, 27. 8. (1994): 23.
—, *TV tarča*: tv 1, 29. 4. 2003 (omizje).
- Krek, J.E.: »Jakobinska svoboda«. *Katoliški obzornik*, IX (1905): 122–140.
—, *Izbrani spisi*, III. zvezek. Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna, 1925.
- Luckmann, T.: *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina, 1997.
- Merton, R. K.: *O teorijski sociologiji*. Zagreb: Centar društvenih djelatnosti SSOH, 1979.
- Minnerath, R.: »Modeli odnosov med cerkvijo in državo v Evropi«. V: A. Šelih, J. Pleterski (ur.), *Država in cerkev: izbrani zgodovinski in pravni vidiki*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti (2002): 33–39.
- MK: *Državno financiranje nepremične kulturne dediščine*. Ministrstvo za kulturo: <<http://www.kultura.gov.si/fileadmin/mk.gov.si/pageuploads/Ministrstvo/Razpisi/rezultati/2006/svp2006-08.obc.doc>> (15. 8. 2006).
- Ocvirk, A.: »Naš komentar.« *Družina*, 51, 17 (2001): 3.
—, »Potrebujemo svet za spoštovanje (ne)verujočih?« *Večer*, 12. 8. (2002): 4.

Ob vsem tem se v zadnjih nekaj mesecih razpravlja še o novem viru financiranja, o nekakšnem »cerkvenem davku«. Tega RKC seveda odklanja, ker bi lahko sprožil plaz izstopov iz cerkve, če bi se davek uvedel po nemškem ali avstrijskem zgledu. Hkrati pa RKC istočasno priznava, da so se kleriki tudi o tem »pripravljeni pogovarjati«, a le pod pogojem, če ta nov davek ne bi šel na račun zgoraj naštetih virov, ampak bi pomenil nov, torej enajsti vir (Čokl 2006). Kajti »religioznost ni hobi«, kot pravi Stres, »zato je normalno državno participiranje« (Stres 2006: 5). Skratka, če veruješ, moraš za to tudi plačati. Še več, plačati morajo tudi tisti, ki drugače verujejo, in tudi oni, ki sploh ne verujejo. Ta vrsta stresne logike je postala že samoumevna: če obstaja katoliški kler, morajo vsi državljani plačevati državi, da bo ta plačevala katoliški kler. Z vidika evangelijske etike gre za krščansko herezijo, z vidika države, ki bo sprejela zakon v tem duhu, pa gre za koruptivno dejanje. Zakaj tako ostra ocena? Predvsem zaradi treh posledic:

- ker na račun davkoplačevalcev omogoča trajno materialno neodvisnost katoliškega klera od vernikov: kljub dejstvu, da večina državljanov ni naklonjena državnemu financiranju RKC, kljub dejstvu, da večina ne misli, da je cerkev revna, kljub dejstvu, da je istega mišljenja tudi večina samoopredeljenih katoličanov, kljub dejstvu, da se je število katoličanov ravno v zadnjih letih prvič v slovenski zgodovini zmanjšalo pod 60 odstotkov, kljub dejstvu, da katoliški kler uživa najnižjo stopnjo ugleda v slovenski javnosti (enako kot politične stranke) – kljub vsemu temu bo katoliški kler postal še bolj neodvisen od vernikov, ker bo zdaj od njih neodvisen tudi materialno in ne le institucionalno. Razcep med kleriki in verniki bo še večji oziroma globlji.
- Lojalnost: s sprejemom zakona bo država katoliške klerike privilegirala nad vsemi drugimi poklici in tudi nad vsemi drugimi predstavniki drugih ver. Ne pozabimo, da bodo do državnega financiranja upravičene samo registrirane verske skupnosti, ne pa ostale, med registriranimi pa samo tiste, ki so največje (Šturm 2006: čl. 29). Z drugimi besedami, daleč največ financ bodo deležni funkcionarji RKC, ki že zdaj razpolaga z daleč največjim premoženjem, ki ni primerljivo z nobeno drugo cerkvijo ali versko skupnostjo. Na ta način si oblast kupuje lojalnost največje in najvplivnejše cerkve. Stres ima povsem prav, ko pravi, da se RKC ne bo vezala na nobeno politično stranko. Problem sploh ni v tem. Kajti RKC se bo vezala na vsako oblast, ki ji bo zagotavljala takšne privilegije, ne glede na konkretno stranko, ki je na oblasti. Tako je bilo doslej (v celotni zgodovini, brez izjeme) in tako bo tudi odslej. Žalostno je le, da je tokrat

glavna krivda za takšno stanje na strani nove slovenske države. Odločila se je za (para)državno cerkev in zminirala sedmi člen ustave, s katerim že itak ni vedela kaj početi.

- c) Krčijo se pogoji za verski pluralizem, tokrat sistemsko oziroma zakonodajno. Sociološko dejstvo je, da se v razmerah religijskega monopola težje vzpostavlja različnost verske ponudbe in s tem izbire, posledično se večja verjetnost versko-političnih konfliktov, hkrati pa slabi tisti del integrativnega družbenega potenciala, ki ga lahko predstavljajo organizacije, ki delujejo na etični pogon. Na ta način se zmanjšuje socialni kapital celotne družbe. Velja tudi obratno (primer zDA): kjer ni religijskega monopola, cveti religijski trg, število vernikov raste, konfliktnost z državo, ker ni vezana na nobeno cerkev ali ne/versko opredelitev, pa je manjša in lažje rešljiva.

SKLEP

Predlog novega Zakona o verskih skupnostih, ki ga forsira vlada, je posledica trendov, značilnih za čas vse od slovenske osamosvojitve dalje. Ti trendi so: nedorečenost ustavnega načela o ločitvi, paktiranje vsakokratnih državnih oblasti z rkc zaradi političnih interesov, šibka razvitost religijskega trga, dominacija ene cerkve, zgrešena denacionalizacija (z dodatnimi, fevdalističnimi izjemami v prid največje, najbogatejše, najmočnejše in politično najbolj sporne¹⁴ civilnodružbene institucije), agresivna strategija klerikov do države, kulturnobojna tradicija in zgodovinska uvrščenost Slovenije v latinski religijsko-kulturni vzorec (o tem glej Smrke 1996: 50ss).

Sprejem vladnega (Šturmovega) Zakona o verskih skupnostih bo zadnji žebelj v krsti sedmega člana Ustave. Največja vladna stranka (sds), ki je najbolj odgovorna za tak potek, je še vedno deležna največje javnomnenjske podpore, predsednik vlade tudi. Kaj o zakonu pravijo drugi, denimo neoliberalni ekonomisti, ki krojijo vladne reforme? Nič, tiho so, raje se ukvarjajo s krčenjem socialnih pravic revnim. Kaj pravi katoliška inteligenca, ki naj bi bila neodvisna od rkc? Nič, tiho je. Kaj pravijo o Šturmovem zakonskem predlogu pravni eksperti? Nič, oni se ne ukvarjajo s takimi malenkostmi.

Vladni zakon podpiram in pozdravljam, ker si Slovenci boljšega ne zaslužimo.

Outhwaite, W. in T. Bottomore (ur.): *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*: Blackwell Publishers Ltd., 1998.

Peterle, L.: Ali je slovenska cerkev tudi božje ljudstvo? V: J. Gril, ur. *20 let po koncilu*. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente (1984): 95–102.

Petrič, F.: »Trenutek za premislek o sebi«. *Družina*, 55, 33 (2006): <<http://www.druzina.si/spletnastran.nsf/all>> (13. 8. 2006).

Pitamic, L.: *Država*. Ljubljana: Družba Sv. Mohorja, 1927.

Rode, F.: »Nagovor kardinala Rodeta ob prvem obisku v Sloveniji«. *Družina*, 55, 24 (2006): <<http://www.druzina.si/spletnastran.nsf/all>> (9. 6. '06).

Stres, A.: »Kristjani med Bogom in cesarjem«. *Demokracija* 20. februar (1990): 10.

—, »Cerkev in politika«. *Slovenec*, 23. maj (1992): 33.

—, »Katoliška Cerkev v demokratični Sloveniji.« V: N. Grafenauer, ur. *Sproščena Slovenija - obračun za prihodnost*. Ljubljana: Nova revija (1999): 78–98.

—, »Razmerje med državo in cerkvijo: teološki in politično-filozofski vidik«. V: A. Šelih, J. Pleterski, ur. *Država in cerkev: izbrani zgodovinski in pravni vidiki*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti (2002): 13–15.

—, »Z nobeno vlado se ne pajdašimo«. *Večer*, 20. 6. (2006): 5.

—, »Zloraba vere v politične namene«. *Družina*, 55, 30 (2006a): <<http://www.druzina.si/spletnastran.nsf/all>> (6. 8. '06).

Šturm, L.: *Predlog zakona o verski svobodi (zvs)*: <http://www.uvs.gov.si/fileadmin/uvs.gov.si/pageuploads/Zakonodaja/verska_svoboda4.doc> (15. 8. 2006).

Ustava Republike Slovenije. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije, 1992.

Vox Libera: <<http://vox-libera.org.uk/content/view/162/2/lang.si>> (28. 8. 2006).

14 Tu mislim na politično spornost rkc v smislu, da je v večji meri kot vse ostale civilnodružbene organizacije vpletena v politične spore, bodisi zato, ker jih sproža sama, ali pa zato, ker se vanje pusti zvelič od drugih.

PRILOGA

DRŽAVNO FINANCIRANJE NEPREMIČNE KULTURNE DEDIŠČINE V LETIH 2006 IN 2007 (POVZETO PO: MK 2006)			
PREDLAGATELJ	ODOBRENO (SIT)		
	RKC	ZA 2006	ZA 2007
Perič, Gracijan, Izola		0	1.962.900
Obal, Peter, Cankova		3.236.792	0
Mahnič, Dijana, Sečovelje		0	1.328.400
Kranjska investicijska družba, Ljubljana		0	2.013.531
Frančiškanski samostan Kostanjevica, Nova Gorica	DA	2.580.000	1.860.000
Grdina, Rožana, Koper		0	1.260.000
ASFIN d.o.o., Koper		0	3.100.855
Evangelicanska cerkvena občina Gornji Slaveči, Kuzma		610.333	610.333
Zidar, Franc, Šmarje pri Jelsah		7.485.000	0
Notranjski muzej, Postojna		0	441.000
Župnija Beltinci	DA	2.116.800	0
Rimskokatoliška škofija Maribor	DA	1.473.675	1.473.675
INTEX d.o.o, Zg. Ložnica		1.647.900	0
Pintarič, Zora, Koper		0	1.950.000
Habjan, Vital, Domžale		0	3.216.102
Arhitekta Lipičar & Colja k.d., Ljubljana		0	3.493.500
Center za razvoj kmetijstva in podeželja Jablje, Mengeš		3.420.000	0
Žerjav d.o.o., Ljubljana		814.392	0
Oman, Marko, Bled		4.666.500	0
Žvanut, Matej, Podnanos		1.350.000	0
Frančiškanski samostan Ljubljana-Center	DA	0	1.596.000
Spekter d.o.o., Trbovlje		1.611.354	3.759.825
Društvo Kras S.O.S., Sežana		1.132.650	0
Župnijski urad Svibno, Radeče	DA	882.432	0
Pečolar, Alojz, Slovenj Gradec		3.577.500	3.577.500
Kralj, Ivan, Velike Brusnice		934.349	1.611.751
Rimskokatoliška škofija Maribor	DA	1.071.533	2.921.625
Župnija Hinje	DA	4.260.000	3.783.224
Župnija Komen	DA	1.855.421	0
Kosi, Jožef, Križevci pri Ljutomeru		884.802	0
Župnijski urad sv. Egidij Zreče	DA	0	936.348
Župnijski urad Dutovlje	DA	23.297.576	0
Kovač, Emil, Dobrovnik		1.375.980	0
Rimskokatoliška župnija Loka pri Zidanem Mostu	DA	0	3.487.621
Rimokatoliško župnijsvo Špitalič, Loče pri Poljčanah	DA	5.414.434	5.414.434
Župnijski urad Tinje, Zgornja Ložnica	DA	9.639.980	9.636.120
Frančiškanski samostan Lj.-Center, Ljubljana	DA	3.701.845	5.008.378
Župnijski urad Loče pri Poljčanah	DA	0	5.586.621
Župnija Zagorje, Pivka	DA	0	4.260.000
Torkar, Klavdij, Podnanos		0	6.390.034
Župnijski urad Horjul	DA	4.391.350	4.391.350
Rodeo Trade d.o.o., Škofja Loka		0	6.597.831
Župnijski urad Suha - Škofja Loka	DA	2.840.000	3.492.135
Župnijski urad Šentjošt nad Horjulom	DA	3.006.850	5.368.310
Župnijski urad sv. Elizabete, Slovenj Gradec	DA	8.521.806	8.521.806
Nadžupnijski urad sv. Martina, Laško	DA	1.420.000	5.461.320
Župnijski urad Nova Cerkev	DA	0	1.700.933
Občina Cerkevjak		0	1.331.249

Župnijski urad Železniki	DA	0	2.058.615
Pokrajinski muzej Celje		2.197.084	3.845.556
Župnijski urad Skočjan pri Novem Mestu	DA	3.322.800	3.550.000
Rimokatoliško župnijsvo Rogatec	DA	1.656.437	1.656.437
Župnija sv. Jakoba, Ljubljana	DA	4.526.250	7.543.750
Župnijski urad Gomilsko	DA	0	2.833.610
Župnija Slovenska Bistrica	DA	15.825.389	0
Nadškofija v Ljubljani	DA	1.445.587	3.550.000
Župnijski urad Sevnica	DA	0	3.317.021
Jeglič, Željko, Ljubljana		0	2.387.549
Cistercijanska opatija Stična, Ivančna Gorica	DA	4.710.213	4.664.840
Lazarini, Evgenija, Ljubljana		0	6.917.215
Župnija Biljana, Dobrovo v Brdih	DA	1.961.162	3.413.680
Župnija sv. Martin, Šmartno na Pohorju	DA	940.203	2.134.742
Župnijski urad Senčur	DA	0	9.258.400
Župnija Preserje pod Krimom	DA	0	3.413.243
Župnijski urad Podsreda	DA	9.499.800	0
Župnijski urad Ziri	DA	0	3.719.690
Frančiškanski samostan, Kamnik	DA	880.400	0
Župnija Rateče	DA	3.635.200	4.615.000
Frančiškanski samostan Sv. Trojica, Slov. Gorice	DA	2.130.000	7.810.000
Uršulinski samostan Ljubljana	DA	6.190.935	4.515.335
Župnijski urad Horjul	DA	0	1.618.641
Župnijski urad Horjul	DA	1.658.511	0
Stolna župnija Koper	DA	0	6.253.680
Kartuzija Pleterje, Šentjernej	DA	0	13.362.555
Župnija Hinje	DA	2.272.000	7.490.500
Župnijski urad Rob	DA	4.771.200	0
Furman, Alenka, Sl. Bistrica		1.240.594	0
Kos, Andrej, Tolmin		901.695	0
Pečovnik, Anton, Šmartno na Pohorju		279.400	2.199.504
Župnija sv. Marije snežne na Svetini, Štore	DA	0	13.745.885
Župnijski urad Nova Štifta, Gornji Grad	DA	0	3.456.403
Tajfun Planina d.o.o., Planina pri Sevnici		13.566.762	7.002.200
Belokranjski muzej Metlika		5.575.500	0
Župnijski urad Breznica, Breznica - Žirovnica	DA	6.300.000	0
Švab, Marija, Marezige		1.288.166	0
Župnijski urad Gorenje pri Zrečah	DA	4.194.270	0
Župnijski urad sv. Egidij, Zreče	DA	13.240.608	0
Župnijski urad Lom pod Storžičem, Tržič	DA	0	3.526.786
Župnija Muta	DA	0	3.187.500
Župnija Bogojina	DA	5.365.889	4.500.000
Rimskokatoliška župnija Loka pri Zidanem mostu	DA	0	1.023.480
Leskovec, Stanko, Rovte		373.681	0
Društvo »Pleteršnikova domačija«, Pišec		2.108.507	1.581.951
Kapucinski samostan Celje	DA	2.018.732	0
Bogdan, David, Divača		0	4.299.143
Matijovc, Jakob, Luče		5.889.802	5.889.802
Istrabenz hoteli Portorož d.o.o., Portorož		0	28.400.000
Pirnat, Peter, Moravče		3.008.114	6.882.193
Djekič, Slavica, Koper		0	1.919.164

Jeršič, Jožef, Leskovec pri Krškem		1.629.037	0
Društvo izgnancev Slovenije 1941-1945, Ljubljana		13.125.000	5.667.000
GEA CONSULT d.o.o., Škofja Loka		0	19.298.720
Župnija Ljubljana - Sv. Trojica, Ljubljana	DA	0	8.693.445
Uršulinski samostan Ljubljana	DA	12.194.661	26.411.620
Župnijski urad Kostrivnica, Podplat	DA	1.912.500	0
Opatijsko-mestna župnija Sv. Danijel - Celje	DA	0	37.500.000
Župnija Rateče	DA	0	2.250.000
Evangelicianska cerkvena občina Ljubljana		4.716.679	0
Župnija Gragar	DA	1.333.563	2.009.807
Župnijski urad Radovljica	DA	7.386.528	4.924.352
Župnija Kranjska gora	DA	4.687.500	0
Župnijski urad Sv. Mihaela Vransko	DA	9.019.465	0
Rimokatoliški župnijski urad Polhov Gradec	DA	1.897.500	3.396.210
Župnijski urad Sežana	DA	0	1.801.949
Kartuzija Pleterje, Šentjernej	DA	8.419.500	0
Župnija Čatež ob Savi	DA	1.853.258	0
Slokar, Majda, Ajdovščina		173.008	0
Slovenska frančiškanska provinca Sv. Križa, Ljubljana	DA	7.071.429	24.750.000
Župnija Bizeljsko	DA	1.199.995	0
Murko, Nikolaj, Sl. Bistrica		866.681	0
Rimokatoliško župnijsvo Rogatec	DA	3.000.000	0
Mužerlin, Jožef, Sv. Štefan		3.000.000	3.000.000
Evangelicianska cerkvena občina Maribor		1.182.473	0
Župnija Cezanjevci, Ljutomer	DA	5.452.434	0
Areal d.o.o., Maribor		11.680.797	0
Župnija Veržej	DA	3.665.888	3.665.888
Rimskokatoliško župnijsvo Solčava	DA	19.576.831	19.576.831
Tolminski muzej, Tolmin		4.524.941	0
Marin, Marko, Ljubljana		1.521.220	3.387.175
Stolna župnija Koper	DA	7.450.182	0
Župnijski urad Prečna, Novo Mesto	DA	2.810.361	0
Župnijski urad Črnomelj	DA	4.235.603	2.786.659
Kirinič, Josip, Črnomelj		4.802.040	0
Pregelj Skrt, Tina, Celje		0	7.379.219
Bitea d.o.o., Dramlje		3.675.000	6.775.907
Nadžupnijski urad sv. Martina, Laško	DA	0	4.051.930
Župnija Ljubno ob Savinji	DA	16.139.197	0
Župnija Krka	DA	2.333.993	0
Evangelicianska cerkvena občina Murska Sobota		10.162.753	0
Slatinšek, Janez, Rečica ob Savinji		0	5.735.778
Terme Dobrna d.d., Dobrna		7.027.278	3.011.691
Marijino delo - gibanje fokolarov, Ljubljana		11.065.171	0
Škvor, Dante, Breginj		687.000	0
Rimskokatoliška škofija Maribor	DA	5.250.000	7.875.000
144	83	935.691.172	

U PRIMERU DODATNIH ALI SPROŠČENIH SREDSTEV SE DODATNO ODOBRI ŠE:

PREDLAGATELJ	RKC	ODOBRENO ZA 2006/07
Župnijski urad Libeliče, Dravograd	DA	2.337.547
Mužerlin, Jožef, Sv. Štefan		3.315.416
Župnijski urad Vuzenica	DA	28.400.000
Župnijski urad Ponikva	DA	14.458.795
Bitea d.o.o., Dramlje		6.260.669
Župnijski urad Prečna, Novo Mesto	DA	3.841.711
Župnija sv. Janeza Evangelista, Dravograd	DA	3.176.469
Teržan, Saša, Kalobje		1.586.487
Rimskokatoliška župnija Loka pri Zidanem Mostu	DA	10.590.634
Habjanič, Marlenka, Maribor		1.639.272
Minoritski samostan sv. Petra in Pavla, Ptuj	DA	2.113.335
P.M.P. – Mihael Pšeničnik, s.p., Libeliče		4.340.317
Kabaj, Vesna, Maribor		2.216.250
Eisenhower-Jeraj, Marija, Rečica ob Savinji		3.666.375
Slatinšek, Janez, Rečica ob Savinji		5.219.977
Župnija Semič	DA	2.388.806
Tehnološko inovacijski zavod, Slovenske Konjice		66.133.775
Fajfar, Aljoša, Železniki		5.049.310
NOVOLINE COMMERCE d.o.o., Novo mesto		8.707.625
19	8	175.442.770

Tolmači

POUZETEK

Ker mediji ne povzemajo zgolj določene realnosti, temveč jo tudi soustvarjajo, se prispevek osredotoča na zahodne medije in medijske podobe muslimanov. Spor zaradi objave Mohamedovih karikatur v danskem časopisu *Jyllands-Posten* umešča v aktualni geopolitični kontekst, ki ga medijske analize in komentarji zdaj že skoraj pozabljenega dogodka večinoma niso upoštevali. Skozi ta kontekst skuša brati zahodnjaške ideje o domnevno ekskluzivnem zahodnem temelju svobode in demokracije ter prevpraševati stereotipe in reprezentacije muslimanov, ki se pojavljajo v zahodnih medijih. Obravnava eskalacijo v domnevnem konfliktu, za katerega zgodovinski drobcí, aktualne izjave in dejanja kažejo, da za nekatere traja že od križarskih vojn

Januarja in februarja letos je prišlo v številnih islamskih deželah do ostrih protestov, ki so jih sprožile karikature preroka Mohameda, objavljene septembra 2005 v desničarskem danskem časopisu *Jyllands-Posten*. Reakcije in mnenja, ki sta jih oba dogodka sprožila v medijih na Zahodu, lahko grobo razvrstimo v dve skupini: bodisi brezpogojno obrambo svobode govora bodisi zahtevo po spoštovanju verskih čustev muslimanov. Namen tega pisanja ni podrobnejše ukvarjanje s tema dvema načeloma oziroma stališčema na način, na kakršnega so ju obravnavali komentarji na Zahodu in v zahodnih medijih, zato je treba kar takoj poudariti, da se medsebojno ne izključujeta in da kot taka nista lastna samo Zahodu ali samo islamskemu svetu. Zaradi strukture medijev in njihovega lastništva se namreč zdi, da bi morali branilci svobode govora na Zahodu bolj upoštevati razmere na lastnem pragu, kjer bo treba dosledno in brezpogojno obraniti svobodo govora prej zaradi aktualnega delovanja neoliberalizma na lokalni in globalni ravni, korporativnega lastništva medijev ter zaradi političnih, ekonomskih in vojaških razmerij moči v svetu, kakor pa zaradi

vere



NINA KOZINC

Avtorica prispevka je novinarka, publicistka, prevajalka in aktivistka.

E:KOZINC.NINA@GMAIL.COM

protestov in zahtev nekaterih ljudi muslimanske vere. Z drugimi besedami, zdi se, da svobodo govora prav tako, če ne bolj, ogrožajo razmere moči na tako imenovanem demokratičnem Zahodu in da jo bo treba tudi tam brezpogojno braniti.

Ker mediji ne povzemajo zgolj določene realnosti, temveč jo tudi soustvarjajo, bo ta prispevek osredotočen na zahodne medije in medijske podobe muslimanov. Celoten dogodek bo poskušal umestiti v aktualni geopolitični kontekst, ki ga medijske analize in komentarji zdaj že skoraj pozabljenega dogodka večinoma niso upoštevali. Skozi ta kontekst bo skušal nato brati zahodnjaške ideje o domnevno ekskluzivnem zahodnem temelju svobode in demokracije ter prevprašati reprezentacije muslimanov in stereotype o njih v zahodnih medijih. Obravnaval bo eskalacijo domnevnega konflikta, za katerega zgodovinski drobci, aktualne izjave in dejanja kažejo, da po mnenju nekaterih traja že od križarskih vojn naprej in ga danes mnogi dojemajo kot spopad civilizacij. Ker muslimanov, islama in islamskih dežel ne poznam dovolj, se bo kritika nanašala predvsem na Zahod.

Interprets of Faith

SUMMARY

Because the media do not just reflect reality, but also help create it, this article is concentrated on the Western media and media images of Muslims. The conflicts surrounding the publication of the caricatures of Mohammed in the Danish newspaper are thus placed into a contemporary and relevant geopolitical context. This is a context that the media analysis of this, now nearly forgotten, event usually did not take into consideration. It is through this context, however, that this article will try to read dominant Western ideas concerning the allegedly exclusively Western foundations of freedom and democracy. This article will also interrogate stereotypes and representations of Muslims made by Westerners and in the Western media.

naprej in ga tako mnogi dojemajo kot spopad civilizacij.

Celotni dogodek je odprl zanimiva vprašanja, o katerih se je malo razpravljalo, saj ga je večina medijev in mnenjskih voditeljev na Zahodu interpretirala tako, da je obe strani postavila v dva dokončna vzajemno nasprotujoča si bloka, pri čemer so zahodni komentatorji v interpretaciji druge strani postavili same sebe za normativno referenco oziroma merilo. Poleg tega so zahodna načela postavili na piedestal in jih tako povsem ločili od prakse in realne politike zahodnih centrov moči, saj se niso pretirano ukvarjali z vlogo, ki jo ima Zahod v globalnem ekonomskem in političnem okviru. Tako so v teh interpretacijah muslimani, islam, islamizem, islamska teologija in implicitno terorizem stlačeni v enoten monolit, v katerega je ujeta več kot milijarda muslimanov, ki tvorijo večinsko prebivalstvo v več kakor dvajsetih državah na različnih koncih sveta, ki naj bi se med seboj ne razlikovalo po razredu, spolu, rasi ali etnični pripadnosti, poleg tega pa so te interpretacije unificirale tudi islam kot religijo.

KLJUČNE BESEDE

Mohamedove karikature, svoboda govora, geopolitika, centri moči, mediji, reprezentacije, Islam, islamizem, muslimani

Popolnoma se zavedam pasti, ki jih postavljajo generalizacije in redukcije, vendar bom zaradi lažjega razumevanja uporabljala besede, ki so mi na voljo: islam, muslimani, muslimanske dežele, Zahod in tako dalje. Te razvrstitve in poimenovanja uporabljam za deskriptivne namene in v deskriptivnem pomenu, saj islama, muslimanov ali Zahoda ne smatram za enotno, unificirano in homogeno entiteto. Prav tako se zavedam, da te razvrstitve in poimenovanja niso ideološko in strukturno nevtralna, saj jih naddoločajo zgodovinopisje, religija, politika in vednost, ki so nastajali na Zahodu. Kakor pravi Edward Said v članku »Islam Through Western Eyes«,¹ temeljijo vse zahodne reakcije na islam in muslimane (v spisu še posebej izpostavlja Arabce) v orientalističnem mišljenju in njegovi imaginativni geografiji, ki deli svet na dva neenaka dela: na večji in »drugačni« svet, imenovan Orient ali Vzhod, in znani oziroma »naš« svet, imenovan Okcident ali Zahod. Take delitve, pravi Said, sicer nastanejo vedno, kadar neka družba ali kultura razmišlja o drugi. »Zanimivo pa je,« pravi, »da so Orientu, tudi ko je na splošno veljal za inferiorni del sveta, priznavali, da je po velikosti veliko večji od Zahoda in da je njegov potencial moči večji od zahodnega. Zato je Zahod islam zmeraj prišteval k Orientu in splošno stališče orientalizma do islama je nenavadno sovražno in bojzljivo zaradi očitnih religioznih, psiholoških in političnih razlogov, saj predstavlja islam za zahod edinega velikega tekmeca in tudi grožnjo krščanstvu.«² Poleg tega Said pravi, da v evropski in ameriški zgodovini od srednjega veka naprej ni odkril nobenega obdobja, v katerem bi o islamu razpravljali ali mislili znotraj okvira, ki ga ne bi sestavljali čustva, predsodki ali politični interesi, in da so takim diskurzom od 19. stoletja naprej v veliki meri služile ali ga podpirale znanstvene discipline, kot so denimo sociologija, antropologija, lingvistika in zgodovina.

Ko na drugi strani govorim o Zahodu, z njim mislim predvsem na sodobne centre ekonomske, finančne, politične, medijske in vojaške moči, ki dominirajo svetu. Nosilci dominacije so se po drugi svetovni vojni zamenjali: na mesto Francije in Velike Britanije so stopile ZDA oziroma v zadnjih desetletjih tudi razne korporacije, ki se jim je uspelo izmakniti kakršnim koli regulacijam. Kar to združbo povezuje, je popolna ignoranca detajlov, potreb, aspiracij, interesov in povsem človeških usod domačinov oziroma ljudi, ki živijo na določenem prostoru, vključno z Zahodom. Nosilcem dominacije je poleg tega skupno, da svojo moč/oblast vzdržujejo s pomočjo ogromnega aparata znanstvenih, poslovnih in vladnih ekspertov, ki se v našem primeru ukvarjajo z islamom in muslimani na eni strani, na drugi

1 Edward W. Said, »Islam Through Western Eyes«, v *The Nation*, 26. april 1980.

2 Ibid.

pa s poslovnimi in geopolitičnimi interesi, ki jih zahodni centri moči imajo v islamskih deželah. Pri vzdrževanju te moči igrajo pomembno vlogo tehnološka revolucija, razvoj elektronskih medijev ter novinarska industrija – vse to je večinoma v privatni lasti – in moderne ustanove za »krojenje realnosti«, katerih glavna naloga je oblikovanje javnega mnenja, torej industrija stikov z javnostmi. Ta industrija je nastala in se razvila v zahodnem, tako imenovanem svobodnem delu sveta in je v sodelovanju z medijsko industrijo svoja občinstva dodobra seznanila s pogledom svojih naročnikov na tisto, čemur pravijo vzpon ali prepoved političnega islama, pa tudi s tistimi deli islamskega sveta, ki so »zmotili« ali posegli v tradicionalno zahodno hegemonijo na področjih z večinskim muslimanskim prebivalstvom. Gre denimo za Iran po padcu šahovega režima, upore oziroma prvo in drugo intifado v Palestini, Afganistan pod talibi, iraški vdor v Kuvajt in tako naprej. Islam se zahodnim občinstvom prikazuje kot grožnja. Toda v tem prikazu imajo vedno svoje mesto tudi »dobri« muslimani, denimo v času sovjetske okupacije Afganistana Reagani mudžahidi, danes pa afganistanski predsednik Hamid Karzaj, nekdanji indonezijski diktator Hadži Mohamed Suharto, vsaj od začetka iraško-iranske vojne leta 1980 pa do vdora v Kuvajt poleti 1990 Sadam Husein, egiptovski predsednik Anvar al-Sadat po podpisu sporazuma v Camp Davidu leta 1978, pakistanska predsednika Zia ul-Hak in Pervez Mušaraf ter savdska kraljeva družina. Temu seznamu ljubljencev Zahoda so se v novejšem času pridružili novi diktatorji iz osrednje Azije, kot so Islam Akimov iz Uzbekistana, Saparmurat Nijazev iz Turkmenistana, stari »dobri« muslimani pa so lahko kaj hitro pristali med novimi »slabimi«, zlasti če niso upoštevali interesov zahodnih centrov moči: tako so v zahodno nemilost padli mudžahidi z Osamo bin Ladnom na čelu ali pa Sadam Husein, ki so se pridružili Moamerju el-Gadafiju, sirski predsedniški dinastiji al-Asad, ajatoli Homeiniju oziroma sedanjemu iranskemu predsedniku Mahmudu Ahmadinedžad. Od 11. septembra pa tudi Savdijci niso več povsem neomadeževani »dobri fantje«. V medijskih podobah seveda izstopajo samopašni *bad guys*, ki so najbolj znane figure islamskega sveta, toda v njihovem ozadju lebdijo strašljive podobe džihada, šerijata, iracionalnega nasilja, terorizma in zatiranja žensk (pravice slednjih se občasno izkažejo za izredno primerno ideološko orodje, s katerim se upravičuje nujnost vojaških intervencij, kar se je zlasti izkazalo pred invazijo na Afganistan leta 2001). Kakor koli že, na splošno je medijska podoba islamskega sveta depresivna³ in

It will discuss the escalation in this alleged conflict, one that historical fragments, relevant statements, and actions, show as something that some believe to be going on since the time of the Crusades and that some also understand as an expression of the "clash of civilizations."

The whole event opened up some interesting, but little discussed questions. This is because the majority of the media and opinion makers in the West interpreted the event through placing both camps into two mutually exclusively blocks. In this, Western commentators would interpret the arguments made by the other side, by placing themselves in the role of being the measure of truth, its normative reference. Apart from this, the Western media also placed principles above practice and the realpolitik of Western centres of power. This is because they did not concern themselves too much with the economic and political role that the West plays globally. Hence, various interpretations cast Muslims, Islam, Islamism, Islamic theology and terrorism implicitly into a singular monolith. It is into this monolith that more than one billion Muslims are squeezed, a population that forms the majority population in more than 200 countries in different parts of the world, a population that so constructed is not internally differentiated according to differences of class, gender, ethnic belonging or race. Such interpretations also unified Islam as a religion without internal differences, too.

KEY WORDS

The caricatures of Mohammed, freedom of speech, geopolitics, centres of power, media, representations, Islam, Islamism, Muslims

3 Analize reprezentacij muslimanov in islama v slovenskih medijih glej: Lucija Bošnik, »Islam v zahodnih medijih«, *Medijska preža*, št. 15, 2002, str. 59-61; Srečo Dragoš, »Islam in suicidalno podalpsko pleme«, v: Roman Kuhar in Tomaž Trplan

zdi se, kakor da sta nasilnost in nagnjenost k vojni islamu in muslimanom v naravi,⁴ kar navsezadnje izpostavljajo tudi sporne danske karikature. »Islam je postal sinonim za nediferencirano drhal, ki dobavlja nafto in maha s handžarjem, ali pa je reduciran na tega ali onega voditelja, ki je grešni kozel za vse.«⁵ Ta stavek je Said zapisal že leta 1980, ko so bili centri zahodne moči osredotočeni predvsem na »komunistično nevarnost«, a je zelo aktualen še danes.

Take surovo esencionalizirane podobe islama, muslimanov in islamskega sveta so se preko zahodnih medijev in tiskovnih agencij dodobra udomačile pri potrošnikih novic. In ti potrošniki novic so postali tudi muslimani sami. Kakor pravi Said, so muslimani s pojavom televizije prvič v zgodovini dobili priložnost, da v tako širokem obsegu vidijo sebe skozi podobe, zgodovine in informacije, ki jih o njih izdelujejo na Zahodu. Seveda ne moremo reči, da te podobe niso točne, trdimo pa lahko, da v kolikor niso esencionalno demagoške, pa govorijo le o določenih, ozkih vidikih islamskega sveta, ki so predstavljeni na posplošujoč način. Hkrati pa veliko povedo o zahodnih medijih in njihovi vlogi psov čuvajev, izdelovalcev podob, ki so v funkciji oblasti/moči in interesov Zahoda.

Kot primer reprezentacije muslimanov na Zahodu in zahodnega prikazovanja neredov v muslimanskih deželah sledi navidez povsem nevtralen odlomek iz prispevka z naslovom *Muslimanski bes zaradi evropskih karikatur*, ki je objavljen na spletni strani slovenske nacionalne RTV:

»Islam je predvsem v zadnjih desetletjih velikokrat v odkritem spopadu z zahodno civilizacijo, ki jo predstavljajo ZDA in evropske države, saj ji očitajo marsikaj, od odnosov do Izraela in Palestine do vpletanja v Irak. Zahod na drugi strani muslimanskim državam očita pomanjkanje demokracije in svobode govora.«⁶

(ur.): *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 02*, Mirovni inštitut, Ljubljana, 2003, str. 34-53; Srečo Dragoš, »Islamofobija na Slovenskem«, v: Tomaž Trplan, Sabina Autor in Roman Kuhar (ur.): *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 03 : Poroči se, kdor se more*, Mirovni inštitut, Ljubljana, 2004; Alenka Kotnik, »Islam: Bav bav Alah«, *Medijska preža*, št. 16, 2003, str. 16-17. Ahmed Pašić, »Odnos slovenskih dnevnikov do islama«, *Ampak*, letnik 3, št. 20, 2002, str. 29-30.

4 Tudi v Sloveniji je bilo mogoče v razpravah o gradnji džamije nekajkrat slišati argument o slabi zgodovinski izkušnji Slovencev z muslimani, pri čemer se je omenjalo turške vpade iz 16. stoletja (!); o džamiji pa se je govorilo kot političnem centru, s čimer se je namigovalo na nevarnost terorizma.

5 Said, »Islam Through Western Eyes«.

6 »Muslimanski bes zaradi evropskih karikatur«, 4. februar 2006, <http://www.rtvsl.si/modload.php?&c_mod=news&op=story&func=read&c_id=150>.

Iz citiranega odlomka bi lahko sklepali, da je islam homogena religija, ki je v spopadu z zahodno civilizacijo in se proti njej odkrito poslužuje sile zaradi zahodnega ravnanja na Bližnjem vzhodu, medtem ko Zahod z islamom ni v spopadu, marveč muslimanskim državam »zgolj« očitno oziroma jih (dobrohotno) opozarja na pomanjkanje demokracije in svobode govora. Konstelacijo obeh lahko iz tega odlomka beremo tudi takole: na eni strani nestrpnosti in nasilne islamske dežele, na drugi pa demokratični Zahod, kjer sta zaradi dediščine razsvetljenjskih načel svobode govora mogoči kritika ter satira in kjer cveti pluralnost stotih cvetov. Ko so nekateri muslimani po svetu jezno reagirali na karikature Mohameda, so mnogi na Zahodu objavili karikatur upravičevali s svobodo govora, ki da je »temelj zahodne kulture in steber civilizacije« in ki naj bi ločila sekularni Zahod od »predmodernih«, »predrazsvetljenjskih« muslimanskih dežel, vse skupaj pa naj bi bilo del širšega, zgodovinskega trka dveh sistemov vrednot. Menili so, da je treba svobodo govora braniti ne glede na spoštljivost, versko občutljivost do drugih, multikulturalnost, politično korektnost in kar je še takega.

Celoten dogodek je razprl zanimiva vprašanja, o katerih se je malo razpravljalo, saj ga je večina medijev in mnenjskih voditeljev na Zahodu interpretirala tako, da je obe strani postavila v dva dokončna, vzajemno nasprotujoča si bloka, pri čemer so zahodni komentatorji v interpretaciji druge strani postavili same sebe za normativno referenco oziroma merilo. Poleg tega so zahodna načela postavili na piedestal in jih tako povsem ločili od prakse in realne politike zahodnih centrov moči, saj se niso pretirano ukvarjali z vlogo, ki jo ima Zahod v globalnem ekonomskem in političnem okviru. Tako so v teh interpretacijah muslimani, islam, islamizem, islamska teologija in implicitno terorizem stlačeni v enoten monolit, v katerega je ujeta več kot milijarda muslimanov, ki tvorijo večinsko prebivalstvo v več kakor dvajsetih državah na različnih koncih sveta, to pa naj bi se med seboj ne razlikovalo po razredu, spolu, rasi ali etnični pripadnosti, poleg tega pa so te interpretacije unificirale tudi islam kot religijo. Tako močno posploševanje seveda implicira, da se interesi in zahteve pakistanskega poslovnega ne razlikujejo od interesov in zahtev njegove služkinje ali upokojenke muslimanske veroizpovedi v Bosni. Vsem trem naj bi bil skupen in jih povezoval islam, implicitno obravnavan kot ideologija, ki je, kakor pravi Chandra Talpade Mohanty v odličnem prispevku »Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses«, »zunaj in ločena od družbenih odnosov in praks, in ne kot diskurz, ki vsebuje notranja pravila ekonomskih, družbenih in oblastnih

odnosov«. ⁷ Kakor pravi Monhanty v nadaljevanju, se islamsko teologijo prenaša na vse muslimane, ki naj bi ji bili podrejeni, zato se muslimane razume, kakor da bi živeli v nehistoričnem času, kakor da bi praktično ne imeli zgodovine. ⁸ Tako je zabrisana materialna in zgodovinska heterogenost življenj muslimanov, proizvaja pa se podoba nekakšnega singularnega »muslimana«, ki se na Zahodu pojavlja arbitrarno in si ga Zahod poljubno predstavlja. S to homogeno skonstruirano skupino »muslimanov« potem lahko po potrebi ustvarja podobo povprečnega »muslimana«, ki je versko fanatičen, nasilen, nemoderen, zaostal. Taka podoba »muslimana« je seveda zrcalno nasprotna podobi Zahodnjaka, ki naj bi bil izobražen, svoboden, strpen, demokratičen in tako dalje. Tovrstno nasprotje temelji na etnocentrizmu in na privilegiranju ene od vzajemno nasprotujočih si skupin, ki, kot rečeno, velja za normo in referenco. V našem primeru je to Zahod.

Ker naj bi muslimane povezovala »identičnost« njihovega verovanja in jih je na ta način mogoče homogenizirati, ti diskurzi ne razkrivajo materialnih, političnih in ideoloških specifičnosti, zaradi katerih v določenem kontekstu nekateri muslimani protestirajo proti Zahodu. A če bi resnično hoteli razumeti celotno zgodbo o danskih karikaturah, bi morali upoštevati razloge, zaradi katerih nekateri muslimani nasprotujejo in delujejo proti Zahodu. Zahodna politična elita in z njo korporativni mediji pa so tudi v tem primeru veliko raje prikazovali posamezne spopade in proteste, jih iztrgali iz konteksta ter z njimi dokazovali splošno poanto: muslimani potrebujejo lekcijo iz zahodne demokracije. Tako je na primer dovolj neposredno o danes popularnem demokratičnem poslanstvu razsvetljenih (torej zahodnih) držav oznanil Blairov svetovalec Robert Cooper: po njegovem »je danes kolonizacija prav tako pomembna kot v 19. stoletju, saj je edino z njeno pomočjo mogoče ostalemu svetu prinesiti »postmoderna« družbena načela reda, svobode in pravice.« ⁹

Ko obvelja slika muslimanov kot nasilnih in zaostalih, postane politična analiza nastalega položaja skorajda nemogoča. Realnost domnevno tvorijo delitve med dvema skupinama: skupino napadalcev in skupino prosvetiteljev. Za te dve skupini se zdi, da sta zaprti, zaključeni in medsebojno se izključujoči. Še več, vsi muslimani so nedemokratični in nasilni že v samem izhodišču, še preden se analize ali komentarji sploh začnejo. Poleg tega se v analizo določenega dogodka največkrat vključuje in specificira

7 Chandra Talpade Mohanty, »Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses«, v: *Feminism without Borders*, Duke University Press, London, 2003, str. 28.

8 Ibid.

9 Noam Chomsky, *Prevlada ali preživetje*, Ljubljana, Sanje, 2006, str. 100.

samo kontekst vere, s katero se poveže muslimane. Konkretnega dogodka se tako ne vključi v druge kontekste – torej se ne upošteva materialne realnosti človeka –, še najmanj v kontekst globalnih odnosov, v katerih dominira Zahod. Pri slednjem ne gre zgolj za ekonomsko in politično dominacijo, temveč, kot rečeno, tudi za primat Zahoda na področju produkcije in distribucije informacij in idej. In ker vsega tega medijske analize ne upoštevajo, obvelja molk o tem, kakšne posledice puščajo zahodne politike v življenju konkretnega muslimana in muslimanke na Zahodnem bregu, v Turčiji, Nigeriji, Iraku, Indoneziji, Pakistanu, Indiji, Afganistanu, Sloveniji in tako naprej.

Prevlada Zahoda na ekonomskem, političnem in vojaškem področju ter v sferi produkcije in distribucije vednosti, idej in informacij tako proizvaja etnocentrični univerzalizem. Kot pravi Edward Said, pa ta univerzalistični diskurz, ki ga proizvajata moderna Evropa in ZDA, »brez kakšne pomembnejše izjeme zahteva od neevropskega sveta molk, prostovoljen ali ne. Govorim o priključitvi; o vključitvi; o neposredni vladavini; o prisili.«¹⁰ Človekove pravice so postale orodje, s katerim Zahod pritiska na muslimanske (in druge) države ter zahteva spoštovanje teh pravic, pri čemer nezahodnim državam večinoma ne priznava lastnih pogledov oziroma jim redko prisluhne.

Kako zelo so zahodni medijski komentatorji zaverovani v Zahod, kako v njegovem povečevanju izgublajo vsako sled kritične distance, kako se zapletajo v predsodke in stereotipe, kaže naslednji citat iz kolumne Marka Crnkoviča z naslovom »Islam nam je vzel ateizem«:

» ... strinjam se z njim [Slavojem Žižkom, op. avt.] glede pomembnosti ateizma kot ekskluzivne dediščine krščanstva [...] Zato sem globoko prepričan v moralno, civilizacijsko in zgodovinsko superiornost krščanstva nad mohamedsko vero [...] Pa še to: nesmiselnost enačenja krščanskih in islamskih fundamentalistov dokazuje dejstvo, da prvi resda niso nič manj versko blazni od drugih, so pa nesporno manj škodljivi v statističnem smislu body counta. Morda je bilo v času križarskih vojn drugače — a danes gotovo to drži. Krščanstvo ni brez zgodovinske krivde za medreligiozne konflikte. Toda aktualistična, prezentna krivda zanje je povsem na strani islama.«¹¹

10 Edward W. Said, *Oblasti povedati resnico*, Ljubljana, *cf, 2005, str. 175.

11 Marko Crnkovič, »Islam nam je vzel ateizem«, <<http://www.rozina.si/crni/2006/arhiv/kolumne/islam-nam-je-vzel-ateizem>, 2006>.

Na nekoliko drugačen, a vseeno zahodno samozaverovan način se je lotil zadeve z danskimi karikaturami britanski *The Observer*, ki je to temo pospremil s kronologijo mejnikov oziroma, kakor so jo naslovili v uredništvu, z zgodovino svobode govora.¹² Na kronološki seznam je britanska revija vključila tiste prelomnice v genealogiji koncepta svobode govora, ki se skorajda izključno nanašajo na Zahod: od Sokrata, *Magne Carte*, Erazma Rotterdamskega, ameriške *Bill of Rights*, Voltaira, *Deklaracije o človekovih pravicah* iz časa francoske revolucije, *Deklaracije OZN o človekovih pravicah* iz leta 1948, sodne zmage leta 1960, ki je založbi Penguin omogočila izdajo romana D. H. Lawrencea *Ljubimec lady Chatterley*, do *Patriot Acta*, ki so ga v ZDA sprejeli po 11. septembru 2001. Neevropski oziroma nezahodni svet se v kronologiji pojavi trikrat: prvič zaradi fatve ajatole Homeinija leta 1989 proti Salmanu Rushdieju zaradi domnevno blasfemičnega romana *Satanski stihi*, drugič leta 2002, ko je nigerijski novinar Isioma Daniel s pisanjem o preroku Mohamedu in miss sveta sprožil proteste muslimanov, v katerih je umrlo več kot 200 ljudi, in tretjič leta 2004, ko je muslimanski skrajnež ubil nizozemskega režiserja Thea van Gogha.

Menim, da je treba nasprotovati in se upirati vsem varuhom raznih »svetih in sekularnih vizij« po vsem svetu, ki povzročajo razdejanja in ki ne prenesejo kritike, nestrinjanja in drugačnega mnenja ter delujejo ali vladajo po danes tako znanem načelu »kdor ni z nami, je proti nam«. Toda vsi trije nezahodni primeri, za katere je *The Observer* ocenil, da jih mora vključiti v svojo različico kronologije svobode govora, so povezani z islamom in so izrazito negativni. Navedeni dogodki seveda niso izmišljeni. In verjetno se strinjamo, da so surovi in nasilni. Vendar pa ne moremo s prstom kazati na enega grešnega kozla ter ga demonizirati, pri tem pa se ne meniti za kršitve, ki so bile prizadejane v našem lastnem okolju. Poleg tega kršitve svobode govora novinarjev, esejistov, pisateljev, zgodovinarjev in tako dalje danes niso eno od zelo perečih vprašanj samo v islamskem svetu, temveč tudi na Zahodu.¹³

Toda naj še ostanem pri zgodovini svobode govora. Nekatera dejstva bi nemara skazila *Observerjev* opis zahodne romantične idile in samoljubno ogledovanje v zrcalu. V zgodovini obstaja še mnogo drugih primerov, ki bi ga njegovi novinarji z manj determiniranim in obremenjenim pogledom brez dvoma lahko vpisali v tak kronološki seznam svobode govora in mišljenja, s čimer bi prišli do kronologije, ki bi bila manj ekskluzivno zahodna, pred-

12 »Timeline: a history of free speech«, *The Observer*, 10. februar 2006.

13 Najbolj znana in očitna primera kršitve svobode govora v Sloveniji sta obsodbi pisatelja Matjaža Pikala in Brede Smolnikar zaradi njenih književnih del.

vsem pa islamskega sveta ne bi zoperstavljala kot neposredno nasprotje zahodnim razsvetljskim vrednotam. Tako so na primer sefardske Jude, ki jih je po končani rekonkvisti konec 15. stoletja iz katoliške Španije in Portugalske pregnala inkvizicija, sprejeli v Otomanskem imperiju, kjer so uživali veliko večjo zaščito kakor Aškenazi na krščanskem Zahodu. V skoraj vsej svoji petstoletni zgodovini je bil Otomanski imperij multireligiozna država, ki je priznavala in ščitila tudi pravice Judov in kristjanov. Tam so dobili zatočišče tudi protestanti iz nemških dežel, Francije in Češke, ki so bežali pred katoliško protireformacijo. Drži pa, da je strpnost do Judov in kristjanov redko veljala tudi za heretike iz islamskih vrst. V 16. stoletju, ko so v Evropi preganjali Jude in je inkvizicija na gmadah zažigala heretike in čarovnice, je mogulski vladar Akbar v Indiji vladal po načelu verskega sožitja. Na njegovem dvoru so se srečevali, živeli in razpravljali muslimani, hindujci, budisti, Judje, portugalski katoliški misionarji in ateisti! V svojih pismih vladarjem je Akbar zapisal, naj razum prevlada nad slepo vero. Akbar je izdal odredbo, po kateri se ni smelo nikogar nadlegovati zaradi njegove vere, vsakdo pa je lahko prestopil v religijo, ki mu je ustrezala, ali pa se odločil, da nima nobene. S tem je Akbar postavil temelje sekularizmu dvesto let pred ameriško in francosko revolucijo.¹⁴ In če še naprej demistificiramo evrocentrično zgodbo o svobodi mišljenja in govora, ne moremo mimo budizmu zavezanega vladarja Ašoke, ki vladal Indiji v 3. stoletju pred našim štetjem. Znani so njegovi edikti, zapisani na kamnitih stebrih, ki so jih našli v tridesetih krajih na območju današnje Indije, Pakistana, Nepala in Afganistana. Edikti govorijo večinoma o Ašokovih reformah in med drugim tudi o moralnih principih, ki jim je zavezan posameznik. Ta načela govorijo o človekovih pravicah za vse ljudi, vključno z ženskami in služabniki, ter toleranci in spoštovanju ljudi drugih religij.¹⁵ Poleg tega ne smemo prezreti številnih domačinskih družb, ki so poznale preddemokratske, participativne oblike vladanja, v katerih se je vsa skupnost pogovarjala in odločala o skupnih zadevah – in to veliko prej, preden so se te družbe spremenile ali izginile zaradi evropske ekspanzije. Opomniti je treba tudi, da so v 19. in 20. stoletju »stare« evropske kolonialne sile Velika Britanija, Francija in Nizozemska nasprotovale, zavračale in se bojevale proti vsem uporniškim in osvobodilnim gibanjem, ki so nastala v Aziji in Afriki. Vendar pa so obenem vedno dale vedeti, od kod sveti luč – kolonizirani naj bi ideje o svobodi prevzeli od kolonizatorjev.

14 Tariq Ali, *Fundamentalismus im Kampf um die Weltordnung*, München, Wilhelm Heyne Verlag, 2003, str. 267.

15 Ibid., str. 269.

Kakor koli že, v *Observerjevi* kronologiji in obeh citatih se islamski svet pojavlja kot neposredno nasprotje razsvetljenskih evropskih vrednot, zaradi česar predstavljajo teksti te vrste male kamenčke v mozaiku ideološke naracije o »spopadu civilizacij«. Ta se ni začel niti s spočetjem same sintagme niti 11. septembra 2001, pač pa ga posamezniki in njihove vojske bolj ali manj srborito in z občasnimi prekinitvami bijejo več kot tisoč let. Ko so si zmagovalci po 1. svetovni vojni delili ozemlje dokončno zlomljenega Otomanskega imperija in je Sirija postala francosko mandatno območje, je julija 1920 francoski general Henri Gouraud prevzel poveljstvo v Damasku. Takoj ko se je preselil v mesto, je bila ena od njegovih prvih uradnih potez obisk Saladinovega groba (Saladin je bil poveljnik muslimanske vojske, ki je leta 1187 ponovno zavzela Jeruzalem). General Gouraud je na njegovem grobu omalovažujoče oznanil: »Saladin, prišli smo nazaj. Z svojo prisotnostjo tukaj razglašam zmago križa nad polmesecem.«¹⁶ Prav neverjetno je, kako nujno se mu je zdelo, da po več kot osmih stoletjih čim prej stori in izjavi prav to.

MED NAČELI IN PRAKSO

Vrnimo se k liberalnim vrednotam, ki jih zahodni mediji predstavljajo kot nekakšno zahodno darilo človeštvu. Kako se danes ta načela manifestirajo v življenju posameznika in posameznice v islamskem svetu? Ali podpora in zahteva po temeljni človeški pravičnosti – ki brez polnega trebuha, strehe nad glavo in svobode nima temeljne eksistenčne osnove – velja za vsakogar in ne zgolj selektivno za tiste, ki jih določena kultura, narod, država, gospodarstvo označi kot tiste »prave«? Za dogovor na ta vprašanja bomo primerjali načela z družbeno in politično prakso, pri čemer se bomo skušali izogniti zanki, da bi načela primerjali in vrednotili s prakso. Poleg konstrukcije dveh homogenih in vzajemno nasprotujočih si blokov je bila namreč to še ena past, v katero se je ujelo največ zahodnih medijskih komentarjev v primeru spornih danskih karikatur. Dialog in razprava sta postala nemogoča, ker je ena stran laskala sebi in povsem po nepotrebnem drugega postavljala kot nasprotje sebe. Komentarji na strani Zahoda so primerjali evropske vrednote svobode govora, mišljenja in strpnosti z jezo, nasiljem in zahtevami, naj se prepove žaljive upodobitve preroka, do katerih je prišlo v islamskih deželah. Na drugi strani pa so užaljeni muslimani primerjali svoj spoštljiv odnos do vseh veroizpovedi z nespoštljivim ravnanjem zahodnega tiska.

Menim, da bi morali obe strani, preden sta se začeli medsebojno obtoževati, najprej primerjati svoja načela s svojim početjem in ugotoviti, ali med njimi obstaja konsistenca. Hipokrizija se ni izkazala za prav produktivno. Seveda pa kritika Zahoda ne pomeni idealizacije ali podpore težnjam v islamskem svetu. Prav tako kljub kritiki vztrajam na brezpogojni pravici do svobode govora. Zato menim, da bomo lahko sestavili bolj resnično podobo zahodnega odnosa do svobode govora šele, ko bomo kot Evropejci oziroma Zahodnjaki sposobni primerjati »zahodna« načela s konkretnim delovanjem Zahoda v neevropskih, nezahodnih predelih sveta. Nenazadnje je tako početje elementarna moralna naloga vsakogar, ki upošteva in živi po enakih načelih, kakršna pričakuje od drugih. Kakšna slika se razkriva iz te širše perspektive? Ali politična, vojaška, medijska, finančna in ekonomska sila Zahoda dejansko deluje v skladu s tako proklamiranimi liberalnimi načeli? Pri iskanju odgovora na to vprašanje bom ravnala empirično in se ozrla na tista ravnanja, za katera predvidevam, da so najbolj očitna prebivalcem muslimanskega sveta. Morda se bo na ta način odprl pogled na to, kako dojemajo aktualno zahodno sklicevanje na demokracijo in svobodo govora tisti, ki bivajo, kakor menijo nekateri, na drugi strani kulturne, verske, civilizacijske ločnice.

Zahodne elite zadnje čase z velikim navdušenjem govorijo o demokraciji, ki jo tudi v praksi širijo na »drugo stran«. Uradno naj bi šlo (poleg seveda orožja za množično uničevanje) za enega izmed glavnih razlogov za vojaški napad in zasedbo Iraka. Toda trditve, da je »demokratizacija« muslimanskega sveta cilj zahodne zunanje politike, zbuja številna vprašanja, ki pa se jih v zahodnem medijskem in političnem prostoru ne odpira. Zakaj so se denimo okupacijske sile v Iraku tako dolgo po končani invaziji upirale svobodnim volitvam, ki so jih Iranci zahtevali od vsega začetka? Zakaj okupacijske sile ne odidejo iz Iraka, če večina javnomnenjskih raziskav¹⁷ kaže, da iraška javnost to želi, in če tudi ves iraški politični razred enotno poziva okupatorje k dogovoru za načrt umika zasedbenih sil, kar ti vztrajno zavračajo? Kakor je poročala Televizija Slovenija, je predstavniški dom ameriškega kongresa 16. junija 2006 podprl Bushovo strategijo vojne v Iraku in zavrnil možnost določitve časovnega roka za umik ameriških vojakov iz

17 Prvo javnomnenjsko raziskavo v Iraku so financirale medijske hiše ameriška ABC, nemška ARD, britanska BBC in japonska NHK februarja 2004. Glej: <http://www.abcnews.go.com/sections/world/GoodMorningAmerica/Iraq_unniversary_poll_040314.html>; glej tudi javnomnenjsko raziskavo, ki jo je financirala koalicijska oblast v Iraku spomladi 2004: Michael Hirsh, *Newsweek*, 15. 6. 2004; in javnomnenjsko raziskavo, ki jo je financiralo britansko ministrstvo za obrambo jeseni 2005: <<http://www.zmag.org/content/showarticle.cfm?temID=9404>>.

Iraka. Zakaj se v zahodnih (tudi slovenskih) medijih ustvarja podoba, da iraška javnost do tega vprašanja ni opredeljena oziroma da v bistvu sploh nima izbire, ker naj bi izključno okupacijske sile zagotavljale neko spremenljivo mero ravnovesja, ki bi ga v drugih okoliščinah gladko imenovali državljanska vojna, v katero so te sile več kot očitno vpletene? Enaka mera neupoštevanja volje ljudi velja za volilne izide v Alžiriji pred več kot desetletjem, ko je na prvih demokratičnih volitvah zmagala islamistična stranka. Alžirska vojska je volitve razveljavila in pobila okoli dvajset tisoč civilistov. Podobna ignoranca je obveljala tudi za volilne izide na palestinskih ozemljih, kjer je zmagal Hamas. Zdi se, kot da bi se morala svoboda govora, mišljenja in ravnanja nezahodnjaka prilagoditi in spopasti s prosto voljo kolonialnega gospodarja, ki ignorira svojega podrejenega, če ta izrazi zanj napačno stališče.

Toda zgodbe z Bližnjega vzhoda imajo ozadje. Že leta 1945 je ameriški State Department ocenil, da je ves Perzijski zaliv »najbrž največji gospodarski dobitok za vlagatelje na tujem«. ¹⁸ Tudi britanski strategji so leta 1947 Zaliv opisali »kot dobitok življenjskega pomena za katero koli silo, ki jo zanima globalni vpliv ali prevlada na svetu.« ¹⁹ Ameriški predsednik Eisenhower ga je pozneje določil za »najpomembnejše strateško območje na svetu«. ²⁰ Tako danes ta »dobitek življenjskega pomena« jamči ameriškim in britanskim energetskim korporacijam vlogo glavnih prejemnikov nepredstavljivo visokih dobičkov. Toda naftno bogastvo z Bližnjega vzhoda se zliva v ameriško in britansko gospodarstvo tudi preko prodaje orožja in visoke tehnologije, gradbenih projektov in varovanja zemeljskih virov. Strateški nadzor nad območjem Zahodu zagotavlja obvladovanje tudi na svetovni ravni, kar bo v prihodnosti še pomembnejše.

Skozi vso drugo polovico 20. stoletja je Zahod podpiral najbolj zatiralske režime v regiji, zato da je ohranil nadzor nad zalogami nafte. To je bil razlog, da so se ZDA vedno, ko se je na pladnju znašla dilema med emancipacijo ali nafto, odločile za slednjo in s tem za podporo diktatorskim režimom. Zato je ameriško-britanski poskus zatiranja demokratizacije na tem območju del dolgoletne politike, pogledi tamkajšnjih domačinov na demokracijo pa prav nič novi. Pred pol stoletja je predsednik Eisenhower pozval Svet za nacionalno varnost ZDA, naj razišče razloge, zakaj so ljudje z Bližnjega vzhoda sovražno naravnani proti politiki njegove vlade. Po poročilu Sveta naj bi sovražnost izvirala iz široko razširjenega prepričanja, da

¹⁸ Noam Chomsky, *Prevlada ali preživetje*, str. 221.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

ZDA zaradi naftnih interesov v regiji podpirajo represivne režime. Toda pojdimo lepo po vrsti.

Začetki arabskega nacionalizma, ki se je skliceval na skupno zgodovino, kulturo in jezik Arabcev, segajo v šestdeseta leta 19. stoletja. Pozival je k sekularnemu patriotizmu in ločitvi religije od države. Britanci so ga podpirali v času, ko je bil Bližnji vzhod še del Otomanskega imperija. Po njegovem zlomu sta si Francija in Velika Britanija razdelili arabski svet, arabski nacionalizem pa je predvsem po drugi svetovni vojni zrasel v pomembno protikolonialno in emancipacijsko gibanje. Sekularnemu arabskemu nacionalizmu so nasprotovali radikalnejši islamski krogi, zaradi protikolonializma in protisionizma pa je bil nesprejemljiv tudi za Zahod. Vsi vidnejši arabski nacionalistični voditelji so se znašli na zahodnih črnih listah: Gamal Abdel Naser, Moamer el-Gadafi, Hafiz al-Asad, Sadam Husein in Jaser Arafat. Leta 1958 je Eisenhowerjeva administracija prepoznala tri večja svetovna krizna območja: Indonezijo, severno Afriko in Bližnji vzhod. Na vseh teh treh območjih so velike zaloge nafte in države s pretežno islamskim prebivalstvom, ki so jim v tistem času vladali sekularno usmerjeni politiki. In v vseh treh primerih je bilo zlo znano: »radikalni nacionalizem«. V severni Afriki je imel podobo alžirskega gibanja za neodvisnost, v Indoneziji je bil glavni krivec Sukarno (eden od utemeljiteljev gibanja neuvrščenih), na Bližnjem vzhodu pa je bil v napoto Naser. Režimi naštetih voditeljev niso bili demokratični, marsikje je cvetela korupcija in nekateri so se razvili v brutalne diktature, vendar pa je bil za Zahod njihov največji naglavni greh ta, da se niso uklonili njegovim interesom in da so večino dobičkov od naravnih virov preusmerjali v notranji razvoj držav. Naser je nacionaliziral Sueški prekop, Libija je danes ena gospodarsko najbolj razvitih in stabilnih afriških držav, Sadam Husein je »polovici državljanov omogočil, da so se dvignili v srednji razred [...] na univerze v Iraku so prihajali študirat Arabci s celega sveta«. ²¹ V medijih slednjega ni bilo mogoče brati, tako kakor tudi ne tega, da je Sadam Husein storil najhujše zločine takrat, ko je bil še zahodni zaveznik.

Prejšnje trditve o vzrokih sovražnosti domačega prebivalstva proti zahodnim silam ilustrira iranski primer. Leta 1953 je bil v Iranu s pomočjo ZDA in Velike Britanije z oblasti odstranjen ministrski predsednik dr. Mohamed Mosadek. S tem je bilo konec razvoja parlamentarne vladavine, ki je pred strmoglavljenjem nacionalizirala naftno industrijo, s čimer je odvzela posel in dobiček britanski Anglo-Iranian Oil Company in ga preusmerila v notranji

21 Chomsky, op.cit., str. 188.

razvoj države. Vlada Winstona Churchilla in Eisenhowerjeva administracija sta s pomočjo MI6 in CIA organizirali državni udar, ki je bil velik uspeh za interese zahodne elite in polom za demokracijo na Bližnjem vzhodu. V naslednjih petindvajsetih letih si je namreč šahov režim pridobil sloves izredno krvave diktature. Leta 1976 je Amnesty International poročala, da so v Iranu pod šahovo vladavino izvršili največ smrtnih kazni na svetu, da civilno sodstvo ne deluje in da je prebivalstvo pod nenehnim pritiskom terorja, ki ga izvajajo šahove varnostne službe, izurjene na Zahodu, kamor so se stekali tudi dobički iz naftnih poslov.

Taktika vladanja za »arabsko fasado«, po kateri dnevne posle vladanja prevzamejo lokalne elite, v njihovem zaledju pa ima dejansko moč in oblast Zahod, je model obvladovanja, ki ga je uvedla že britanska kolonialna oblast, ko je po regiji ustanavljala tako imenovane protektorate, tamponske države, dominione. Perzijska fasada, ki jo je do leta 1979 v Iranu vzdrževal šah, se danes zrcali v arabskih režimih po Zalivu, ki držav ne vodijo v interesu lastnega prebivalstva, temveč svojih zahodnih pokroviteljev. Velika Britanija vzdržuje tesne vojaške vezi z Bahrainom, Kuvajtom, Omanom, Katarjem, Združenimi arabskimi emirati in Savdovo Arabijo, medtem ko ZDA vojaško, finančno in diplomatsko močno podpirajo Egipt, Jordanijo in Savdovo Arabijo. In seveda Izrael, v katerem so Palestincem že desetletja sistematično kršene temeljne človekove pravice, kar je velika in boleča zgodba zase. Skratka, za nobeno od teh držav ne moremo reči, da so demokratične, vendar so vseeno tesne zaveznice tistega Zahoda, ki tako močno ceni svobodo in demokracijo.

Pomudimo se pri Savdovi Arabiji. Ta država je dobesedno v lasti kraljevske družine Savdijcev, ki prepoveduje kakršno koli politično opozicijo, preprečuje nastanek neodvisnih medijev in organizacijam za človekove pravice, kot je Amnesty International, ne dovoli vstopa v državo. Savdska družina sledi enemu od najbolj okostenelih in nazadnjaških vej islama, vahabizmu. Medijske luči so sicer usmerjene v teokratski Iran, medtem ko se Savdovo Arabijo obravnava nekoliko drugače – kot zvestega prijatelja v mednarodni koaliciji proti terorizmu, kakor se je ob priložnosti izrazil Tony Blair.²² Pri tem je zamolčal, da je Savdova Arabija največji kupec britanskega orožja in da Britanija usposablja savdske varnostne sile.

Uveljavljanje »demokracije, človekovih pravic in svoboščin« ni omejeno samo na politiko Zahoda do Bližnjega vzhoda. Ko se je izpod kolonializma osamosvojila najštevilčnejša muslimanska

22 Chomsky, op.cit., str. 214.

država na svetu, Indonezija, sta z njo takoj zašli v spor tako Velika Britanija kakor ZDA. Pozneje, ko je državo tri desetletja vodil diktator Suharto, ki je ukazal intenzivno pobijanje političnih nasprotnikov in njihovih pristašev (žrtev njegovega režima je bilo na sto tisoče), ki je uvedel režim mučenja in masakrov in ki je okupiral Vzhodni Timor, je bila Indonezija zaveznica Zahoda. Clintonova administracija je Suharta imenovala »naš človek«.

In medtem ko Zahod navzven pridiga in širi individualne pravice in svoboščine, ki jih razglša za univerzalne, popolnoma zavrača dve od treh osrednjih komponent koncepta človekovih pravic in svoboščin, ki jih po mojem mnenju ne moremo tolmačiti kot samostojnih entitet, ker ena drugo pogojujejo. Splošna deklaracija človekovih pravic govori o osebnih in političnih pravicah, o socialnih in ekonomskih ter o kulturnih pravicah. Ko gre za neevropske države, zahodni centri moči gladko zavračajo zadnja dva sklopa človekovih pravic. Če nanju opozorijo predvsem države tako imenovanega tretjega sveta (in nekdanje socialistične države), jim očitajo azijski, komunistični in danes islamski relativizem. Ambasadorica Združenih držav v OZN v času Reaganove administracije Jeane Kirkpatrick je ekonomske in socialne pravice imenovala »pismo Božičku«. Zahodni centri moči na zahteve po socialnih in ekonomskih pravicah vztrajno odvrta, da takšni predlogi zastupljajo (beri relativizirajo) diskurz o človekovih pravicah. Zastupljajo ga seveda s tem, ker govorijo o pravici do hrane, o dostopnosti zdravil, do pokojninskega in zdravstvenega varstva, pravici do pravičnega plačila in primerne/varne zaposlitve, ker postavlja zahteve po javnih šolah. Zastupljajo ga zato, ker se neposredno nanašajo na dostojanstvo človeka in ponujajo rešitve, kakor pravi Chomsky, za vsakdanja vprašanja – denimo za to, kako naj vdova preživi naslednji dan in ali bo sosedov otrok imel možnost za spodobno življenje v prihodnosti –, ker govorijo o skupnosti, ki naj bi poskrbela za ljudi, in ker govorijo o srži človeške narave,²³ ki jo je po mnenju nekaterih očitno treba spremeniti. Tak odnos do socialnih, ekonomskih in kulturnih pravic Chomsky imenuje »zahodni relativizem«. Antropolog Borut Brumen v *Nigerskih razmišljanjih*²⁴ piše, da 70 odstotkov izvoza v Nigru predstavlja uran. Rudniki urana so v 70-odstotnem lastništvu francoske korporacije Areva-Cogema. Rudarji niso seznanjeni z nevarnostmi radioaktivnosti, čeprav je nadpovprečno veliko delavcev in prebivalstva v bližini rudnikov zbolelo in umrlo za posledicami le-teh. Francosko nevladno organizacijo, ki je skušala raziskati razmere, so izgnali iz

23 Chomsky, op.cit., str 179.

24 Borut Brumen, *Nigerska razmišljanja*, neobjavljen tekst, 2004, osebni arhiv Sarah Lunaček.

Nigra. »Tako rekoč idealni pogoji za dejavnosti multinacionalk,« je zapisal Brumen, »zastonj delovna sila, podkupljivi državni uradniki, nobenih ekološko-sanitarnih omejitev.«²⁵ Prave lastnice Nigra postajajo multinacionalke, ki Afriko spreminjajo v globalni strateški geto, »kjer je kupljivo praktično vse: od življenja, pravice, ljubezni do večne blaženosti. Tisti, ki so se v tem radikalizmu lahko oprli na sorodstvene ali etnične skupnosti so seveda pridobili odločilno prednost... Zato v Nigru, tako kot v večini sosednjih saharskih držav množicam ne preostane drugega, kot da sprejmejo tiste, ki jim nudijo upanje. Poleg nevladnih organizacij [...] so to predvsem učitelji in brezposelni intelektualci, ki so končali študij na Univerzi El Azhar v Kairu ali vahabistični aktivisti iz Saudske Arabije. Ti gradijo mošeje, bolnišnice, delijo hrano in brezobrestne kredite ter ponujajo rešitev v ortodoksnem islamu. Izbira med tem in samouničevalnim nasiljem, ki razjeda Sudan, Kongo, Liberijo ali Slonokoščeno obalo, nasiljem tistih, ki nimajo izbire in so bili sami žrtve nasilja, je jasna. Kaj bo pa prinesla, pa je drugo vprašanje.«²⁶

Politični islam nima zgolj ekonomskih korenin, saj njegove zmerne ali radikalne podpornike najdemo tako med premožnimi kakor tudi med revnimi muslimani v bogatih ali revnih državah. Eden trenutno vodilnih ideologov islamizma, v Katarju živeči Egipčan Jusuf el-Kardavi, pravi, da je vzpon islamizma povezan s posledicami nastanka Izraela leta 1948, njegove uničujoče politike do Palestincev in s porazom arabskih držav v vojni z Izraelom leta 1967. Po tej vojni si arabski nacionalizem nikoli več ni opomogel.

Proizraelska politika Zahoda in vojna v Iraku je na Bližnjem vzhodu »prisilila zagovornike modernizacije in posvetnih vrednot v obrambo«²⁷. Ankete javnega mnenja iz začetka leta 2003 kažejo, da je velika večina ljudi od Maroka do Arabskih emiratov »izrazila željo, da bi v primeru, če bi lahko izbirali, muslimanska duhovščina igrala večjo vlogo, kakor jo zdaj v večini arabskih vlad.«²⁸ Islamizem je danes še vedno močna in vplivna sila med muslimani, vendar tega položaja ni zasedel zaradi svojih liberalnih idej, temveč predvsem zato, ker so avtoritarni režimi, torej zavezniki Zahoda, zatrli vso drugo opozicijo. Zahodne liberalne ideje imajo malo podpore in razumevanja med ljudmi v islamskem svetu. Kar ne preseneča: liberalizem se čestokrat povezuje z vesterniziranimi elitami, ki obiskujejo Cannes ali Disneyland, pošiljajo svoje otroke v šole na Zahodu in doma govorijo francosko ali angleško. Nasprotovanje

25 Ibid.

26 Ibid.

27 Chomsky, op.cit., str. 306, 307.

28 Ibid., str. 306.

zahodnim idejam o svobodi pa pojasni in tudi določi veliko tistega, kar se dogaja v muslimanskem svetu, kjer je za mnogo ljudi zahodni koncept svobode ideologija, ki se v praksi kaže kot okupacija Iraka, ubijanje ljudi, nesprejemanje rezultatov demokratičnih volitev, podpiranje avtokratskih režimov in nenadzorovano odtekanje denarja od naravnih bogastev. Zahodni koncept svobode se jim kaže kot volja vplivnega, močnejšega, nasilnejšega, bogatega. Nasprotovanje pa pojasnjuje tudi to, da noben večji segment ljudi iz zahodnih centrov moči, vključno z liberalno mislečimi intelektualci, doslej ni bil zmožen problematizirati in načelno nasprotovati velikemu prepadu med zahodnimi načeli in dejansko prakso, velikim družbenim in političnim krivicam, s katerimi že skoraj šestdeset let živijo Palestinci, in ukoreninjenim imperialističnim vidikom, ki po načelu »deli in vladaj« nadzorujejo elite, vse ljudi pa reducirajo na potencialne teroriste in jih obenem smatrajo za tuje, čudne, sovražne Orientalce, za manjvrednega Drugega.

Kakor pravi Daniel Pipes, vodja Foruma za Bližnji vzhod, je islamizem sodobna ideologija, ki se kritično odziva na globalne fenomene, kar nenazadnje počnejo tudi druge religije. Islamisti so kritični do modernosti, ki je zanje sinonim za Zahod, in do socialnoekonomske nepravilnosti. Zavzemajo se za večjo politično participacijo in vključitev religije v osebno in javno življenje. Zato večina islamistov hoče spremembo *status quo* v muslimanskih deželah. Iz perspektive zahodnih geopolitičnih interesov bi bila sprememba režimov v muslimanskih zavezniških državah seveda nesprejemljiva, kar je eden od razlogov tako močne osredotočenosti Zahoda in njegovih obveščevalnih služb na islamiste. Zato Zahod v tej geopolitični igri ne ločuje med terorističnimi organizacijami ter med opozicijskimi idejami in gibanji, katerih delovanje in nasprotovanje globalnim interesom je povsem legitimno, pri čemer je očitno zanemarljivo, da so mnoge opozicijske skupine v arabskem svetu in jugovzhodni Aziji sekularne, da ima zanje islam nemara identitetni pomen, ni pa izhodiščna in glavna ideja. O njih na Zahodu komaj kaj vemo.

Kaj občuti in kaj hoče muslimanska diaspora, ko opzauje dogajanje v okupiranem Iraku, Afganistanu in Čečeniji, kaj občutijo in hočejo domačini, ki tam živijo? Kaj si mislijo žrtve izraelskega nasilnega prilaščanja palestinskega ozemlja? Ali pa žrtve Suharta, ki je bil »naš človek«? To so vprašanja, ki so v ospredju redko, če sploh kdaj. Pravzaprav se Zahod ves čas pretvarja, kakor da se ga vse skupaj nič ne tiče, kakor da ni del povezav, kakor da je vzvišen nad njimi. Zdi se, da so islamisti edini, ki se v muslimanskem svetu



VIRI IN LITERATURA

- Ali, Tariq, *Fundamentalismus im Kampf um die Weltordnung*, München, Wilhelm Heyne Verlag, 2003.
- Bošnjak, Lucija, »Islam v zahodnih medijih«, *Medijska preža*, št. 15, 2002, str. 59-61.
- Brumen, Borut, *Nigerska razmišljanja*, neobjavljen tekst, 2004, osebni arhiv, Sarah Lunaček.
- , *Talibanova vojna*, neobjavljen tekst, zasebni arhiv Sarah Lunaček.
- Cardini, Franco, *Evropa in islam*, *cf, Ljubljana, 2003.
- Chomsky, Noam, *Prevlada ali preživetje*, Ljubljana, Sanje, 2006.
- Crnkovič, Marko, »Islam nam je vzel ateizem«, <www.rozina.si/crni/2006/arhiv/kolumne/islam-nam-je-vzel-ateizem>.
- Dragoš, Srečo, »Islam in suicidalno podalpsko plemo«, v: Roman Kuhar in Tomaž Trplan (ur.): *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 02*, Mirovni inštitut, Ljubljana, 2003, str. 34-53.
- , »Islamofobija na Slovenskem«, v: Tomaž Trplan, Sabina Autor in Roman Kuhar (ur.): *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 03: Poroči se, kdor se more*, Mirovni inštitut, Ljubljana, 2004.

zavzemajo za spremembo obstoječih razmer, pa če nam je to všeč ali ne. Imajo stik z ljudmi in delujejo med njimi.

Nasilne islamistične skupine so zaradi militantnosti in brezbrzičnosti marsikje izgubile podporo in vsako možnost, da bi zgradile mostove do drugih delov družbe, zato so bili številni pripadniki teh skupin prisiljeni oditi v izgnanstvo. Tako so mnogi radikalni islamisti danes na Zahodu, kjer na ozemlju ZDA ali zahodne Evrope bijejo svoje »spopade civilizacij«. Danske karikature so v islamski svet prinesli islamisti z Danske. Na tem mestu velja še opomniti, da je na Danskem na oblasti proti priseljencem usmerjena desna vlada in da je časopis *Jyllands-Posten*, ki je objavil Mohamedove karikature, desničarsko usmerjen in je bil v tridesetih letih 20. stoletja naklonjen Mussoliniju in Hitlerju. Vlada Andersa Rasmussena je odvisna od podpore Danske ljudske stranke, katere poslanec je evropske muslimane označil za »rakave celice« – kar je, mimogrede, ekvivalentno izjavam podpredsednika slovenskega parlamenta Saša Pečeta, ki je priseljence zmerjal z »izmečki«. Muslimani v Evropi večinoma tvorijo najrevnejši sloj prebivalstva, ki živi v getih zahodnih mest. Če k temu dodamo zgodovino evropske politike do dežel z večinskim muslimanskim prebivalstvom in v to razmerje vključimo še aktualne krize (Irak, Iran, Palestina, Afganistan, Čečenija, Libanon), imajo danske karikature same po sebi domet otročjega zbadanja.

Primerjava zahodnih načel z dejansko prakso zahodnih centrov moči služi dvema osrednjima namenoma: prvič, osvetliti nekaj primerov (pri čemer sem najbolj akutni palestinski primer zgolj nekajkrat omenila, izpustila pa Libanon, Alžirijo, Sudan, Kazahstan, Čečenijo, Egipt, Libijo, Nigerijo in tudi Bosno in Kosovo), kjer Zahod svojih tako proklamiranih standardov kratkoma ne upošteva oziroma deluje prav v nasprotju z njimi; in drugič, s konkretnimi primeri ponazoriti stanje demokracije in svobode govora, kakršno nemara vidijo ljudje, ki živijo v muslimanskih deželah. Ko se ozremo na povzročene vojne, številne avtoritarne režime, revščino, izključevanja in izkoriščanja, ki jih sprožajo in podpirajo zahodni interesi v območju od severne Afrike do jugovzhodne Azije, se težko izognemo vtisu, da se glede svobode govora ni mogoče pogajati, ko gre za sporne danske karikature, medtem ko se o številnih drugih pravicah in svoboščinah, ki se dotikajo konkretnih življenj ljudi na številnih svetovnih področjih, očitno lahko pogajamo (če se že ne zdijo povsem nepotrebne). Prav nobeno naključje ni, da tisti, ki najbolj vneto govorijo o »spopadu civilizacij«, kažejo na »drugega« kot na silo, ki grozi z uničenjem »našega načina življenja«, in zato zagovarjajo agresivno vojaško politiko zahodnih centrov moči in njihovih zaveznikov do islamskega sveta. Manihejska retorika

idealizacije »naših liberalnih vrednot« in nujnosti, da jih obranimo pred tistimi, ki »sovražijo našo svobodo«, je prav esenca zahodne provojne propagande v zadnjih letih. Če imperialno politiko opazujemo v njenem temelju, politiko, ki jo centri moči opisujejo kot altruistično prizadevanje za prosvetljevanje zaostalih, manjvrednih (tudi eksotičnih) kultur, ne moremo mimo podreditve, ki skoraj neobhodno hodi z roko v roki z dehumanizacijo s strani tistih, ki so za podreditev odgovorni oziroma so se z njo sprijaznili.

Sploh pa pri celotni zgodbi ne gre za to, da svobodo govora na Zahodu ogrožajo islamske verske dogme! Veliko bolj temeljno vprašanje je, ali bomo Zahodnjaki še naprej pristajali na kršenje pravic in svobode ter za to nosili sokrivdo.

»Is Islamism a Threat? A Debate«, *The Middle East Quarterly*, december 1999, zv.VI, št. 4.

Jews in Yugoslavia, Muzejski prostor Zagreb, 1989.

Kardavi, Jusuf, *Islam i muslimani u savremenom svijetu*, Biblioteka novo vrijeme, Mostar, 2003.

Kotnik, Alenka, »Islam: Bav bav Alah«, *Medijska preža*, št. 16, 2003, str. 16-17.

Mohanty, Chandra Talpade, »Feminism without Borders«, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, Duke University Press, London, 2003.

Pašić, Ahmed, »Odnos slovenskih dnevnikov do islama«, *Ampak*, letnik 3, št. 20, 2002, str. 29-30.

Said, Edward W., »Islam Through Western Eyes«, v: *The Nation*, 26. april 1980.

—, *Oblasti povedati resnico*, Ljubljana, *cf, 2005.

»Timeline: a history of free speech«, *The Observer*, 10. februar, 2006.

http://www.rtv slo.si/modload.php?&c_mod=rnews&op=story&func=read&c_id=150.



DUŠAN REBOLJ

Avtor prispevka je filozof, prevajalec in novinar. Trenutno je član uredniškega odbora Poročila skupine za spremljanje nestrpnosti in mentor filmskega krožka Delavsko-punkerske univerze.

E: DUSAN_REBOLJ@YAHOO.COM

Trk civilizacij in slepe

ZASNOVA

POUZETEK

Avtor skuša oceniti, kako se izjave evropskih voditeljev o karikaturah, objavljenih v danskem časopisu *Jyllands-Posten*, navezujejo na teorijo Samuela P. Huntingtona o trku civilizacij. Ob pregledu teh izjav se nam razkriva zanimiva podoba. Zdi se, da njihovi avtorji ne glede na svojo politično pripadnost koncipirajo Evropo v huntigtonskih okvirih kulturne, posebej religiozne identitete. Tako se krha deklarativno sekularna evropska politična sfera, saj je državljanom muslimanskih in drugih nekrščanskih prepričanj vsiljen status civilizacijskega tujka. Zanimiva poteza tega religioznega diskurza je, da se medtem, ko dela petnajst milijonov muslimanov za tujce v lastnih domovih, ponavadi odločno postavlja v bran njihovim užaljenim verskim čustvom. Ta posebna obzirnost do verskih čustev zastruplja demokratični forum, v katerem je vsaka »slepa pega neizrekljivega«, področje, na katerega je prepovedano ali nespodobno stopiti, prepreka svobodni izmenjavi idej. Stopnja demokratičnosti je torej odvisna od mere, do katere

Javna debata o dogodkih, povezanih z objavo karikatur Mohameda v danskem časopisu *Jyllands-Posten* in njihovem ponatisu v drugih medijih, je z redkimi izjemami obtičala in se tudi izpela v pojmovnih okvirih medkulturnega in medverskega dialoga, strpnosti do drugače verujočih, razkola med Evropo in islamskim svetom. V nadaljevanju bom pokazal, da je ogromna večina relevantnih mnenjskih intervencij – ne glede na politično aromo – hote ali nehote odslikavala logiko teorije Samuela P. Huntingtona o trku¹ civilizacij. Na diskurzivno trdoživost te logike se spleča opozoriti, ker je vztrajanje pri razpravi o medreligioznih in medkulturnih trenjih pokopalo možnosti za razmislek o neki vse prej kot nebstveni razsežnosti zadevne problematike, o enem najbolj bolečih izpahov deklarativno sekularne demokracije: trku med pripadnostjo religioznemu občestvu ter pripadnostjo demokratični politični entiteti.

1 Kot je opozoril Tine Hribar v oddaji *Omizje*, ki jo je 22. februarja predvajala rvs 1, je ustrezni prevod izraza *clash of civilizations* »trk« in ne »spopad« civilizacij. Čeprav Huntingtonovo pojmovanje trka civilizacij med drugim zajema tudi spopade med državami in skupinami iz različnih oziroma »trkajočih« civilizacij, pa njegov »trk« ne implicira intencionalnosti in uporabe sile, ki padeta v obseg slovarske opredelitve »spopada«. Huntingtono na mejah med civilizacijami piše kot o tektonskih »prelomnicah« (*fault lines*). Civilizacije naj bi – podobno kot tektonske plošče zaradi geoloških zakonitosti – trkale ena ob drugo zaradi svoje temeljne pogojenosti z ustaljenimi kulturnimi identitetami ter razmerji »mi-oni«, ki jih te identitete povzročajo.

*The Clash of
Civilizations and the
Blind Spots of the
Unspeakable*

pege neizrekljivega

KONSTITUCIJA CIVILIZACIJE

Huntingtonova teza pravi, da se je po koncu hladne vojne, ki jo je zaznamovalo nasprotje med velesilama, »ki nista bili nacionalni državi v klasičnem evropskem smislu, temveč si je vsaka opredeljevala identiteto v okviru svoje ideologije«,² globalno torišče preselilo s polja ideološke na polje kulturne identitete. Zato, pravi Huntington, se bodo glavni konflikti globalne politike odvijali »med narodi in skupinami iz različnih civilizacij«. ³ Pri tem je treba poudariti, da »konflikt ne pomeni nujno tudi nasilja.«⁴

Trkom civilizacij naj bi botrovalo več dejavnikov. Huntington ugotavlja, da manjšanje sveta, do katerega prihaja s pospeševanjem interakcij med ljudmi iz različnih civilizacij, krepi njihovo civilizacijsko zavest, z njo pa včasih bolj, včasih manj pravilno zaznavo zgodovinskih medcivilizacijskih sporov in sovražnosti. H krepitvi civilizacijske zavesti prispeva tudi »fenomen vračanja h koreninam«. »Zahod, ki je na višku svoje moči, se sooča z nezahodi, ki imajo vedno več želje, volje in sredstev za oblikovanje sveta na nezahodne načine.«⁵ Zaznati je tudi omenjenim procesom sorodno sklepanje gospodarskih zavezništev na civilizacijski osnovi: »Evropska skupnost počiva na skupnem temelju evropske kulture in zahodnega krščanstva.«⁶

SUMMARY

This article is an attempt to ascertain how comments made by European leaders concerning the cartoons, published by the Danish newspaper Jyllands-Posten, related to Samuel P. Huntington's theory on the clash of civilizations. The overview of these comments yields an interesting picture. Their authors, regardless of their political affiliations, seem to conceive of Europe in the Huntingtonian terms of cultural, and particularly religious identity. The declaratively secular European political sphere is thus being breached, as citizens of Muslim and other non-Christian persuasions are implicitly relegated to the status of civilizational aliens. A curious feature of this religious discourse is that while it renders approximately fifteen million Muslims strangers in their own homes, it usually takes a strong position protecting their offended religious feelings. This special regard is poisonous to the democratic forum, where any »blind spot of the unspeakable«, a territory where it is forbidden or improper to tread, is

2 Samuel P. Huntington, »The Clash of Civilizations?«, *Foreign Affairs* 72, 3 (1993), 23.

3 Prav tam, 22.

4 Prav tam, 25.

5 Prav tam, 26.

6 Prav tam, 27.

je religijam, posebej monoteističnim, odvzeta nedotakljivost. Avtor zaključuje z upanjem, da se bodo verniki s preoblikovanjem svojega odnosa do verskih simbolov vsaj delno znebili huntigtonske nedemokratske civilizacijske zavesti.

KLJUČNE BESEDE

karikature Mohameda, spopad civilizacij, civilizacijska zavest, religiozni diskurz, svoboda izražanja, demokratični forum, žalitev verskih čustev

V srčiki Huntingtonove teorije leži predpostavka, da vsako civilizacijo definirajo »tako objektivni elementi, kakršni so jezik, zgodovina, religija, navade, institucije, kot subjektivna samoidentifikacija ljudi.«⁷ Za posameznega pripadnika je civilizacija »najširša stopnja identifikacije, s katero se močno poistoveti. Civilizacije so največji »mi«, znotraj katerih se počutimo kulturno doma, ločeni od vseh drugih »njih«.⁸

Pri civilizacijski zavesti je torej bistveno samoprepoznavanje, najpomembnejša orientacijska točka tega pa je po Huntingtonu religija.⁹ Namen pričujočega članka ni preverjati pravilnosti Huntingtonove teorije, temveč oceniti, ali oziroma kako so se nanjo navezovalе izjave vidnejših akterjev v razpravah o danskih karikaturah. Če izjave evropskih mnenjskih voditeljev res izražajo poenotenje evropske politične integracije s huntingtonsko evropsko civilizacijo, smo v resni zagati. S koncipiranjem politične Evrope na podlagi kulturno-religioznega ozadja namreč nastane vegasta, teistična kultura, ki zato, ker njen javni forum zastruplja enoumna religiozna samopodoba, izloča lastne državljane – bodisi tiste, ki imajo napačna religiozna prepričanja, bodisi nevernike.

DOSTOJANSTVO MUSLIMANOV IN SVOBODA EUROPEJCEV

Januarja letos so na Bližnjem vzhodu in drugod izbruhnili divji in marsikje nasilni protesti zaradi nepripravljenosti danskega političnega vodstva, da bi obsodilo objavo karikatur božjega poslanca Mohameda v časniku *Jyllands-Posten*. Slovenski zunanji minister Dimitrij Rupel se je v tem času udeležil zasedanja Sveta EU za splošne zadeve in zunanje odnose, na katerem je danski zunanji minister zaprosil soudeležence za solidarnost z Dansko pri težavah, s katerimi se je soočala. »Ob tem ko smo izražali solidarnost našemu danskemu kolegu, smo se vsi zavzeli za to, da je potrebno v zvezi z dostojanstvom muslimanov in svobodo Evropejcev vzpostaviti neko bolj sproščeno razmerje, in jaz mislim, da kot evropski politiki drugega nismo mogli reči,« se je Rupel 22. februarja spominjal zasedanja v oddaji *Omizje* na TV Slovenija 1.¹⁰

Iz Ruplovega pripovedovanja je razbrati dva para pojmovnih protipolov: muslimani – Evropejci in dostojanstvo – svoboda (iz-

7 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1997), 43.

8 Prav tam.

9 Huntington, »The Clash of Civilizations?«, 25.

10 Prepis oddaje je na voljo na naslovu <<http://www.mzz.gov.si/index.php?id=400>>.

ražanja). Citat izpostavljam, ker lepo definira diskurzivno polje, o katerem razpravljam v tem članku.

Dostojanstvo – svoboda govora

V razpravi, ki so jo izzvali dogodki, povezani z objavo Mohamedovih karikatur, je svoboda izražanja nastopila v dvojni vlogi – kot nedotakljiv aksiom evropske ureditve in kot nekaj, kar je vedno znova izpostavljeno morebitni zlorabi. Na tem mestu navedem nekaj izjav predvsem evropskih politikov, ki tako ali drugače izpostavljajo problem svobode govora in njenih razžaljenih žrtev. Razvrščam jih v tri sklope. V prvem so izjave, ki so svobodo govora trdno zagovarjale kot osnovno evropsko vrednoto. V drugem so obsodbe objavljanja karikatur kot podpihovanja sovraštva in neustrpnosti. V tretjem so pozivi k tehtanju svobode govora kot vrednote ter učinkov, ki jih proizvaja.

Ko je enajst veleposlanikov muslimanskih držav na prošnji danskih imamov pozvalo danskega premiera Andersa Fogha Rasmussena, naj obsodi *Jyllands-Posten* zaradi objave karikatur, jim je ta v pismu pojasnil, da ima svoboda izražanja »širok obseg« in da »danska vlada nima nobenih sredstev vpliva na tisk«. ¹¹ V začetku letošnjega leta so karikature ponatisnili tudi nekateri drugi evropski mediji, muslimani na Bližnjem vzhodu in v Severni Afriki pa so se odzvali s požiganjem ambasad in bojkotom danskih izdelkov. Rasmussen se je, verjetno v skrbeh za danski izvoz, za spoznanje omehčal in v nastopu na televizijski postaji Al-Jazeera dejal, da »globoko« spoštuje »vse religije, tudi islam,« in dodal, da »na Danskem nimamo namena žaliti muslimanov«. ¹² Same objave karikatur pa ni hotel obsoditi. Predsednik Evropske komisije José Manuel Barroso je poudaril, da je »svoboda govora temeljna vrednota v Evropi« in da je bolje »objaviti kaj preveč kot pa ne imeti svobode«. ¹³ Ob ogorčenju muslimanov je bil neomajen tudi evropski komisar za pravosodje Franco Frattini: »Svoboda izražanja, vključno s pravico do kritike, je eno temeljnih načel Evrope. Razlika v mnenjih, čeprav grenka in nespoštljiva, pogosto zdrsnje v polemično razpravo, kjer ima svoje mesto tudi satira. [...] To je zdaj pravilo – oborožene in

an obstacle to the free exchange of ideas. The degree of democracy is therefore dependent on the extent, to which religions, particularly monotheistic religions, are stripped of their inviolability. The article concludes in hopes that as believers transform their attitudes towards religious symbols, they also shed some of the Huntingtonian undemocratic civilization-consciousness.

KEY WORDS

Mohammed cartoons, clash of civilizations, civilization-consciousness, religious discourse, freedom of expression, democratic forum, offense of religious feelings

11 Pismo danskega premiera A. F. Rasmussena veleposlanikom muslimanskih držav, 21. oktober 2005, <<http://gfx-master.tv2.dk/images/Nyhederne/Pdf/side3.pdf>> (1. oktober 2006).

12 »Danski premier nagovoril užaljene muslimane«, 3. februar 2006, <<http://www.dnevnik.si/novice/svet/164154>> (1. oktober 2006).

13 »Barroso glede spornih karikatur stopil v bran Danski«, 14. februar 2006, <<http://www.dnevnik.si/novice/svet/165694>> (1. oktober 2006).

nasilne spore je zamenjala uporaba besed in idej za oblikovanje družbe z vladavino prava.«¹⁴

Nekateri so objavljanje karikatur – še posebej tiste, na kateri se je na Mohamedovem turbanu znašla bomba – označili za podpihovanje verskega sovraštva. Tiskovni predstavnik ameriškega State Departmenta Justin Higgins je izjavil: »Vsi popolnoma priznavamo in spoštujemo svobodo tiska in izražanja, toda treba jo je povezati z odgovornostjo medijev. Podpihovanje verskega ali etničnega sovraštva na ta način je nesprejemljivo.«¹⁵ Britanski zunanji minister Jack Straw je ločil svobodo govora od tega, »da žalimo in namerno nekaznovano podpihujemo situacijo«.¹⁶ Slovenski socialni demokrat Aurelio Juri se je konec februarja kot član evromediterranske parlamentarne skupščine v Rimu udeležil zasedanja odbora za izboljšanje kakovosti življenja ter izmenjavo med civilnimi družbami in kulturo. Ob tej priložnosti se je glede Mohamedovih karikatur domislil zanimive analogije: »Če je poveličevanje nacizma zakonsko preganjano, čemu ne bi enaka usoda doletela tudi podpihovanja verskega, rasnega in drugega množičnega sovraštva?«¹⁷

Tretja miselna šola se je trudila z argumenti za preudarno združevanje ohranjanja integritete tiska z obzirnostjo do (drugače) verujočih. Vladimir Putin je rekel: »Preden se kaj objavi, naredi ali nariše, je treba stokrat premisliti.«¹⁸ Jacques Chirac: »Svobodo mišljenja je treba uresničevati v duhu odgovornosti. Obsojam vse javne provokacije, ki lahko zanetijo nevarne strasti.«¹⁹ Meje satire je v *Delu* začrtala publicistka in poslanka v evropskem parlamentu Mojca Drčar Murko: »Meje satirični domišljiji pa vendarle so, tam namreč, kjer je resničnost preveč resna, da bi se bili ljudje na njen račun pripravljene grobo šaliti. Satira (karikatura) izgubi smisel, če ob njej nima nihče vzroka za smeh, njena posledica pa je, da se zaradi nje izjemno poslabšajo mednarodni odnosi.«²⁰

Tomaž Mastnak je v *Delovi* Sobotni prilogi delegitimiral celo razpravo: »Vprašanje tu ni, kaj je zakonito, temveč kaj je dopustno. Ne kaj zagotavlja danski zakon, pač pa kaj dopušča danska družba.

14 »Frattini v primeru danskih karikatur brani svobodo govora«, 2. februar 2006, <<http://www.dnevnik.si/novice/svet/164038>> (1. oktober 2006).

15 »Objava karikatur Mohameda je bila netaktna in neodgovorna«, 3. februar 2006, <<http://www.dnevnik.si/novice/svet/164226>> (1. oktober 2006).

16 Prav tam.

17 »Juri pozval k spoštovanju med Evropo in islamskim svetom«, 1. marec 2006, <<http://www.dnevnik.si/novice/svet/168196>> (1. oktober 2006).

18 »Putin kritiziral sporne karikature Mohameda«, 7. februar 2006, <<http://www.dnevnik.si/novice/svet/164781>> (1. oktober 2006).

19 »Chirac obsodil provokacije medijev«, 8. februar 2006, <<http://www.dnevnik.si/novice/svet/164878>> (1. oktober 2006).

20 Mojca Drčar Murko, »Skrajno nevarna zadeva, za Evropo in za islam«, *Delo*, 9. februar 2006.

In kaj dopušča in sprejema danska družba? Islamofobijo. Ves krik in vik o svobodi tiska po vsej Evropi v danem primeru ni nič drugega kot legitimiranje islamofobije. Evropa je govorila in povedala, da je islamofobična.«²¹

Drži, da rohnenje evropskih dostojanstvenikov o svobodi izražanja in evropskih vrednotah izzveni votlo. Najglasnejše je bilo prav v državah, ki so podprle ameriško invazijo na Irak, ta pa je trenutno eden glavnih virov zamere muslimanskega sveta do Evrope in ZDA. Vprašanje je tudi, kolikšen bes bi med muslimani izzvale pogosto napačno posredovane in interpretirane²² informacije o dvanajstih sličicah v nekem danskem časniku, če v arabskih državah ne bi že lep čas tlel močan resentment do tujega, posebej ameriškega vmešavanja v njihove notranje zadeve.²³

Tudi utemeljitev kulturnega urednika *Jyllands-Postena* Flemminga Roseja, češ da je karikature naročil »v odgovor na več primerov samocenzure v Evropi, ki so jih povzročili rastoči strahovi in občutki ustrahovanosti ob obravnavi zadev, povezanih z islamom«,²⁴ je problematična. Sporne risbe je namreč objavil časopis, ki je leta 2003 zavrnil karikature izpod svinčnika Christofferja Zielerja, ker bi s smešenjem Jezusa lahko »izzvale ogorčenje«. ²⁵ Jens Kaiser, urednik, ki je zavrnil Jezusove karikature, je zatrdil, da eno ni primerljivo z drugim, ker da so bile Mohamedove karikature naročene, Jezusove pa ne, sploh pa da slednje »niso bile smešne«. ²⁶ Ob tako strašnem zadahu po dvojnih merilih razglaševalci novinarske neoporečnosti *Jyllands-Postena* seveda niso bili ravno prepričljivi.

Najgorečnejši zagovorniki svobode izražanja so se v tem primeru dejansko kompromitirali, a vendar se mi zdi, da bi si bilo zadevo potrebno ogledati prav skozi prizmo te svoboščine. Tomaž Mastnak trdi, da so Evropejci islamofobični in da so s pozivi po spoštovanju svobode govora le zakrinkali svoj strah pred muslimani. S tem se zgolj delno strinjam. Evropejci se morda res bojijo muslimanov, vendar tega sklepa ne moremo izpeljati iz premis, podanih v situaciji s karikaturami. Mastnakova ocena bi lahko držala, če bi

21 Tomaž Mastnak, »Andersenove pravljice in Hamlet«, *Delo*, Sobotna priloga, 11. februar 2006.

22 Kevin Sullivan, »E-Mail, Blogs, Text Messages Propel Anger Over Images«, 9. februar 2006, <<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/02/08/AR2006020802293.html>> (1. oktober 2006).

23 Noam Chomsky, 9–11, (New York: Seven Stories Press, 2002), 27.

24 Flemming Rose, »Why I Published Those Cartoons«, 19. februar 2006, <<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/02/17/AR2006021702499.html>> (1. oktober 2006).

25 Gwladys Fouch, »Danish paper rejected Jesus cartoons«, 6. februar 2006, <<http://media.guardian.co.uk/site/story/0,,1703500,00.html>> (1. oktober 2006).

26 Prav tam.

se vsi evropski komentatorji držali Rasmussenove nepopustljive drže glede nevpivanja na tisk ter ignorance do islamskih voditeljev, ki so se hoteli z njim sestati. Potem bi v zlizani dušebrižniški maniri lahko naredili vratolomen preskok do sklepa, da imamo opraviti z enotnim evropskim islamofobičnim sindromom. Pa ni bilo tako. Večina izjav je izražala potrebo po strpnosti, dialogu, modrem tehtanju dovoljenega in obzirnega. Zakaj? Ne zato ker bi bili avtorji teh izjav načelno prijazno razpoloženi do muslimanov, ampak ker tako tehtanje narekuje preprosta logika sile. Pomagajmo si s prisposodbo.

Denimo, da bi v Evropi in na Bližnjem vzhodu obstajal kult Sneguljčice z maloštevilnim, a predanim članstvom. Lepega dne bi v nekem danskem časopisu izšla karikatura, na kateri bi se Sneguljčica kot submisivna cipa udinjala sedmim rdečeličnim pritlikavcem. Karikatura bi članom kulta prizadejala neizrekljivo duševno trpljenje. Tolažbo bi poiskali pri danskem premieru, ki bi jim pismeno razložil, da sam sicer ne more ukrepati, da pa lahko zadevo uredijo s civilno tožbo. Morda bi častilci Sneguljčice res poiskali zadoščenje na sodišču, a s tem bi bil primer zaključen. Ne zato ker Evropejcem na splošno ne bi bilo mar za Sneguljčico in njene oboževalce, temveč zato ker slednji zaradi svoje maloštevilnosti ne bi mogli bistveno vplivati na potek dogodkov. Stvar bi se po vsej verjetnosti končala že s tem, da jim premier sploh ne bi odgovoril. Predstavljamo si lahko tudi, kako klavrno bi se izteklo zanje, če bi hoteli razsajati z molotovkami ali čim podobnim.

Podobno se je za užaljenost muslimanov zmenil le malokdo, dokler niso začeli zažigati evropskih veleposlaništev, razpisovati nagrad na glave avtorjev karikatur in z bojkoti ogrožati trgovanja članic EU z arabskimi državami. Pred temi dogodki ni nikomur padlo v glavo, da bi javno opozoril na veliki pomen previdnega dialoga z drugače verujočimi. Ko pa so bili evropski materialni interesi ogroženi, je svoboda govora kot princip postala valuta za nakup normalnih ekonomskih razmer. Kajti, ponavljam, pozivi k preudarnemu vedenju medijev so v kontekstu sosledja dogodkov – včasih pa tudi izrecno – naslavljali materialne proteste muslimanov, ne njihovih prizadetih verskih čustev. Evropa se v prvi vrsti ne boji muslimanov kot takih, ampak ekonomske škode, ki jo lahko povzročijo. Tudi Mastnak zaključuje članek z ugotovitvijo, da se je časopis *Jyllands-Posten* s svojim opravičilom užaljenim muslimanom poklonil predvsem Merkurju, bogu trgovine.

Toda problema vrednotenja svobode govora ne moremo odpraviti z ugotovitvijo, da se za to svoboščino pogosto skrivajo tudi svetohlinci. Ker je Evropa po sili razmer pristala na bližnjevzhodni

in severnoafriški islamski religiozni diskurz, je zakuhala dvoje. Prvič, dejansko je omejila pravico lastnih državljanov do obveščeniosti, saj večina muslimanov nasprotuje upodobitvam božjega poslanca Mohameda. Tako je postalo sporno objavljane karikatur, četudi v »premeh govoru« kot ilustracije aktualnih dogodkov. Revija *Mladina* je bila tarča zblojene obtožbe predsednika Drnovška, češ da je z objavo karikatur povzročila, da sudanski predsednik zdaj ne more priti v Slovenijo podpisat mirovnega sporazuma.²⁷ Drugič, marsikateri evropski komentator je promoviral najbolj dobesedno in naivno interpretacijo najspornejše karikature – Mohamed ima bombo v turbanu, torej karikaturist namiguje, da so vsi muslimani teroristi. Trditev, da gre pri omenjeni karikaturi za podpihovanje sovraštva, namreč implicira natanko takšno interpretacijo. S čim naj bi sličica hujskala bralstvo proti muslimanom, če ne z ugotovitvijo, da so vsi do zadnjega nagnjeni k razstreljevanju samih sebe in nič hudega slutečih mimoidočih? Projekcija, ki pravi, da je omenjena karikatura objektivno žaljiva za vse muslimane, jih porine na raven fundamentalistov, ki ne znajo ločiti pomenskih odtenkov medijskih vsebin. Skrb za dostojanstvo muslimanov, v kolikor ga ohranjajo s tem, da niso užaljeni (že ta predpostavka je silno problematična), je tako delovala na podlagi silno ozkih interpretativnih okvirov.

Seštevek vsega skupaj je podoba situacije, v kateri je treba svobodo izražanja previdno meriti v kontekstu neskončnega pogajanja z islamskim svetom. Ruplovo vzpostavljanje sproščene razmerja med dostojanstvom muslimanov in svobodo Evropejcev namreč pomeni natanko rahljanje osnovnih vrednostnih postavk z namenom doseganja pragmatičnega, realpolitičnega ravnotežja. Kako si Evropa predstavlja partnerja na drugi strani tehtnice, pa največ pove ravno o njej sami.

Muslimani – Evropejci

Predsednik evropskega parlamenta Josep Borrell je v intervjuju s Sašo Vidmajer takole odgovoril na vprašanje, koliko verodostojnosti naj bi po njegovem mnenju Evropa s spornimi karikaturami izgubila v muslimanskem svetu: »Ne gre za izgubo verodostojnosti Evropske unije kot političnega telesa. Pomembnejše je vprašanje zahodne kulture in zahodne demokracije kot take. [...] Zelo nevarno

27 »Predsednik Drnovšek se opravičuje za objavo Mohamedovih karikatur«, 10. februar 2006, <<http://www.up-rs.si/up-rs/uprs.nsf/dokumentweb/F3B86458DA-D1DEFAC125711100659653?OpenDocument>> (1. oktober 2006).

je, če potegnemo razmerje med demokracijo in napadanjem islama kot religije muslimanskega sveta.«²⁸

Tudi če pustimo ob strani izražene tipične dvome o nevarnostih »napadanja islama« v imenu demokracije, nam tako novinarkino vprašanje kot predsednikov odgovor ponujata nekaj točk, ki kar hlepijo po pozornejši razmotritvi. Najprej je potrebno opozoriti na naivno delitev na Evropo in muslimanski svet. Poglejmo še formulacijo »islam kot religija muslimanskega sveta«: ta seveda izzveni nekoliko bebavo – kot če bi rekli »krščanstvo kot religija krščanskega sveta«. Jasno je, da je islam religija muslimanskega sveta, krščanstvo pa krščanskega. Toda formulacija pravzaprav izraža nekaj drugega – obstaja nek svet, v katerem je religija po Borrellovem dojemanju tako temeljnega pomena, da ta svet zadostno opredeljuje. Od tod povezava islam – muslimanski svet. Čeprav tako imenovani »muslimanski svet« nikakor ni socialno, politično, nacionalno ali religiozno homogen, je neka nebulozna podoba islama za Sašo Vidmajer in Josepa Borrella dovolj močno lepilo, da s pojmom »muslimanski svet« zajameta tako različne države, kot so Nigerija, Sudan, Egipt, Sirija, Iran, Indonezija in druge.

Pri tem je bil zelo bojevit italijanski minister za reforme Roberto Calderoli, ki je v javnosti ponosno nosil majico s karikaturami in med drugim dejal: »Čas je, da nehamo s pravljico, da moramo iskati dialog z muslimani. Njihov cilj je zgolj v tem, da nas ponižajo.« Zunanji minister Gianfranco Fini ga je sicer okaral, pa vendar je v svoji graji ohranil Calderolijevo koncepcijo vpletenih strani: »V tako težkem in občutljivem obdobju v odnosih med Evropo in islamskim svetom se moramo vsi, še posebej minister države, držati resnega in odgovornega obnašanja.«²⁹

Evropski poslanec Bronislaw Geremek, sicer zgodovinar, je bil nedvoumen: »Prepričan sem bil, da je Huntingtonova teza o spopadu civilizacij napačna. Zdaj ne mislim več tako. Mislim, da je imel prav glede nevarnosti trenj med različnimi civilizacijami.« Pa ne samo to: »[P]oduk zgodbe s karikaturami je zavedanje o pomanjkanju evropske solidarnosti, ki slabi Evropo.«³⁰

A kaj pravzaprav je Evropa, če njenega nasprotnika opredelimo kot »muslimanski svet«? Če v razmerju med dvema tvorbama eno opredeljujemo religiozno, bi morda lahko sklepali – glede na to, da moramo, če smo vsaj približno konsistentni, ohranjati neko kontekstualno raven – na zaznavo določenega religioznega podtona

28 Saša Vidmajer, »Karikature niso vzele EU verodostojnosti«, *Delo*, 20. februar 2006.

29 »O karikaturah Preroka tudi papež«, 16. februar 2006, <http://www.delo.si/index.php?sv_path=41,396,119443&src=rp> (1. oktober 2006).

30 Saša Vidmajer, »Evropo bo rešila svoboda«, *Delo*, 25. februar 2006.

tudi pri drugi. Sicer bi prvo morda opredelili geografsko, z navajanjem konkretnih držav, v katerih je prišlo do izgrediv v zvezi s karikaturami. »Evropa« v tem kontekstu tudi ni opredelitev, ki bi zajemala evropske narode oziroma njihove nacionalne kulture, saj analogno na drugi strani govorimo o islamskem oziroma muslimanskem svetu, ne o Pakistancih, Irancih, Jordancih in tako naprej. Ne označujemo evropske demokracije, saj v zvezi s tem nihče ne govori o bližnjevzhodnih demokracijah ali teokracijah. Ne. Ko se je februarja in marca razpravljalo o Mohamedovih karikaturah in odzivih nanje, se je govorilo o *krščanski* Evropi.

Marsikdo je omenil petnajst milijonov muslimanov, ki živijo v Evropi, toda sam nisem zasledil, da bi jih kak uradni predstavnik evropskih držav izrecno obravnaval kot integralni del te diskurzivne, s krščanstvom opredeljene Evrope. »Odnosi med islamom in krščanstvom, tako pravoslavnim kot zahodnim, so pogosto razburkani. Eden drugemu sta Drugo,«³¹ pravi Huntington. S tem se je v svojem melodramatičnem opravičilu muslimanom za objavo Mohamedovih karikatur v *Mladini* strinjal tudi Drnovšek (poudarki so moji): »Spoštovati moramo *drug drugega*, spoštovati vero in običaje *drugih*. To je edini način, da mirno živimo *drug ob drugem* na našem planetu. Sicer se bo razplamtelo sovraštvo, nasilje in prišlo bo do pogube milijonov ljudi. Nihče se ne bo mogel počutiti varnega v svojem fotelju in objestno žaliti *drugih, drugačnih* ljudi.«³² Mislim, da se vsi bojimo sovraštva, nasilja in pogube milijonov ljudi. Morda je Drnovška ta strah tako prevzel, da je pozabil, da konkretno zanj, predsednika demokratične republike, ki ima v ustavi zapisano ločitev države od verskih skupnosti in v kateri živi znatno število muslimanov, slednji ne bi smeli biti »drugi, drugačni«. Njihova veroizpoved jih formalno ne diskvalificira iz okvirov državljanstva v Republiki Sloveniji, iz udeležbe znotraj njenega demokratičnega foruma. Drnovškovo opravičilo je izrečeno v medcivilizacijskem religioznem kontekstu, v katerega je potegnil tudi vse nevoljne brezbožnike, ko se je nečimrno opravičil »v imenu slovenske države in v imenu evropske civilizacije«.

Zaradi religiozne zasnovanosti omenjenega diskurza oziroma njegovega nastopa s stališča evropskega krščanstva muslimani v njem niso mogli nastopati na enakovreden način. Ne glede na svoj politični status so igrali vlogo civilizacijskega tujka, ki je – četudi smo do njega razumevajoči ali strpni – nenehno vir težav. »[E]dina politična sila, ki nanje ne gleda kot na drugorazredne državljanje in jim dopušča prostor za izražanje lastne verske identitete, so

31 Huntington, *The Clash of Civilizations*, 209.

32 »Predsednik Drnovšek se opravičuje za objavo Mohamedovih karikatur«.

'brezbožni' ateistični liberalci, medtem ko so tisti, ki so najbližje njihovim verskim navadam, torej njihova krščanska zrcalna podoba, njihovi največji politični nasprotniki,«³³ piše Slavoj Žižek.

Res je. Najbolj vneto slovenska apologeta nasilja, ki je izbruhnilo, ko so se po Bližnjem vzhodu, Severni Afriki in drugod razširile govornice o blasfemičnih danskih karikaturah, sta se oglasila iz občestva matere Cerkve. Drago Ocvirk je v *Družini* napisal: »V globalni barki se bodo morali tudi oholi protiverski skrajneži naučiti biti bolj spoštljivi do ljudi drugačnih nazorov, če nočejo vse skupaj potopiti.«³⁴ Ivan Štuhec pa je prepričan, da bi bilo treba »[p]rovokatorjem, ki očitno ne vedo ali nočejo vedeti, kaj so s svojo ignoranco in cinizmom povzročili, [...] zaračunati škodo, ki jo je pretrpela danska država. Za vedno bi jih minilo, da bi se s svojim cinizmom še kdaj stegovali po božjem.«³⁵ V domišljjskih svetovih Ocvirka in Štuheca je narisati karikaturu, ki smeši sveto, tako skrajno in provokatorsko, da je odgovor z morilskim nasiljem in uničevanjem lastnine vsaj razumljiv in pričakovan, če že ne opravičljiv. Ne demokracija, ne svobodna izmenjava mnenj, niti ne mir in nenasilje, temveč religiozno sveto je zanju točka, od katere se ne odstopa. Etična drža nepismenega verskega blazneža, ki pod absolutnim diktatom svojega verskega vodje, nesposoben razločevati med ameriško raketo in danskim svinčnikom, zakuri ambasado, je za Ocvirka in Štuheca manj oporečna od drže karikaturista, ki nariše bedasto sličico na temo neke religije, ki jo po vsej verjetnosti slabo pozna.

Na začetku članka sem se vprašal, če izjave evropskih mnenjskih voditeljev izražajo enotenje evropske politične integracije s huntingtonsko evropsko civilizacijo. Ne. Koncept evropske politične integracije sploh ni postal predmet debate, zato pa so bili vsi udeleženi subjekti zamišljeni izrazito huntingtonsko »civilizacijsko«.

TRK CIVILIZACIJ?

Naslov Huntingtonovega članka, ki je izšel leta 1993 v reviji *Foreign Affairs*, se je po neki podrobnosti razlikoval od naslova knjige, v kateri je tri leta pozneje razširil svojo prvotno tezo. Poleg besedne zveze »trk civilizacij« je stal vprašaj, po katerem je bilo mogoče razbrati, da avtor šele špekulira o prihodnjih oblikah konfliktov in njihovih vzrokov. Kot Huntington navaja v uvodu v knjigo, jo je napisal zaradi številnih in intenzivnih odmevov na članek.³⁶ Zakaj

33 Slavoj Žižek, »Če Bog obstaja, je dovoljeno vse«, *Dnevnik*, 18. marec 2006.

34 Drago K. Ocvirk, »Karikiranje vere«, *Družina*, 19. februar 2006.

35 Ivan J. Štuhec, »Z Bogom se ni igrati«, *Dnevnik*, 17. februar 2006.

36 Huntington, *The Clash of Civilizations*, 13.

je vprašaj izginil? Morda zato, ker je bila prav odmevnost ideje o trku civilizacij že tedaj pokazatelj močne zajedenosti problematike, ki jo je Huntigton artikuliral v članku in knjigi, v mišljenje po svetu, bodisi v obliki slutnje bodisi v obliki dovršenega objekta kritike. Desetletje kasneje je, kot je slutiti iz poteka letošnje debate o danskih karikaturah Mohameda, mehanika trka civilizacij dodobra vgnezdena v procesih oblikovanja mnenj na Zahodu, ne glede na (ne)strinjanje nosilcev mnenj s Huntingtonovo teorijo oziroma ne glede na njihovo politično usmerjenost. In če javna izmenjava mnenj hote ali nehote v skladu s Huntingtonovimi predpostavkami koncipira civilizacijsko in kulturno pripadnost ter to, kaj kulture počnejo med seboj, je vprašaj menda res nepotreben.

»Žal se zdi očitno, da je Huntingtonova teorija nekakšna samoizpolnjujoča se prerokba, se pravi, da vzpodbuja kopičenje dokazov za to, da so njena izhodišča v resnici pravilna. Bilo bi katastrofalno, če bi začeli tudi razsvetljeni in svobodomiselniki krogi na Zahodu razumevati svet skozi očala te teorije,«³⁷ je v intervjuju za *Mag* povedal Aleš Debeljak. Iz članka ni razvidno, katere teorije po Debeljakovi oceni ne vzpodbujajo kopičenja dokazov za svojo pravilnost (in torej niso samoizpolnjujoče se prerokbe) oziroma koga Debeljak šteje med pripadnike razsvetljenih in svobodomiselnih krogov. Domnevam, da je hotel reči, da bi bilo katastrofalno, če bi zahodni razsvetljenci in svobodomiselniki začeli verjeti Huntingtonu, saj bi v tem primeru do »spopada civilizacij« tudi zanesljivo prišlo.

Nekaj podobnega je pripomnil Francis Fukuyama, ko je v *Wall Street Journalu* pisal o nezdružljivosti Huntingtonove teorije z egalitarnimi principi ameriške Deklaracije o neodvisnosti: »Če bomo gospoda Huntingtona jemali preveč resno, se lahko trk civilizacij začne kar doma.«³⁸ Na tej točki bi lahko do nezavesti ugibali, ali je, denimo, prakse v Abu Graibu in zalivu Guantanamo navdihnili Huntingtonova knjiga ali pa je zverinski odnos do muslimanov v teh dveh ustanovah zgolj znak, da tudi doma že trkajo civilizacije, ne glede na to, v koliki meri javnost Huntingtona upošteva. V Sloveniji sicer nihče ne pljuva po Koranu in ne fotografira zvezanih muslimanov v pornografskih pozah, džamije pa si v času pisanja tega članka vseeno še ne smejo postaviti. Kakor koli že, med javno debato o Mohamedovih karikaturah ni bilo moč brati ali slišati nobenih prispevkov, ki bi nas po Debeljakovih kriterijih lahko odkrmarili proč od katastrofe.

37 »Težak proces sekularizacije«, *Mag*, 15. februar 2006.

38 Francis Fukuyama, »Bookshelf Still a Dangerous Place«, *Wall Street Journal (Eastern Edition)*, 7. november 1996.

UŽALJENOST

S tem da religiozni diskurz pojmuje nekatere evropske državljane kot civilizacijski in zato politični tujek, jih izriva iz lastne bivanjske sredine. Po drugi strani pa s hkratnimi pozivi k obzirnosti do njihovih verskih čustev priznava digniteto nečemu, kar krha deklarativno demokratične temelje evropskega političnega prostora.

Z odnosom do užaljenosti vernikov zaradi napadov na njihove verske simbole pravzaprav opredeljujemo okvire svobodne izmenjave mnenj. Če zapovedujemo izogibanje obregovanju ob različne svetinje, ustvarjamo v demokratičnem forumu slepe pege neizrekljivega, področja, kamor se ne sme ali ne spodobi stopiti. Ker je to za demokratični forum skrajno destruktivno, bi si kazalo ogledati, čemu na čast so se mu nekateri pripravljani odpovedati. Začnimo z izrazoma verske užaljenosti, ki sta ju podala nekdanja voditelja dveh verskih skupnosti v Sloveniji.

»Tu ni več besed. Tu je samo žalost. Nema žalost in bolečina. »Mati. Kaj so ti storili!« se je leta 1998 razžalostil tedanji nadškof Franc Rode. Ko je zagledal naslovnico plošče *Bitchcraft* skupine Strelnikoff, na kateri Marija namesto Jezuščka pestuje črno podgano, mu ni šlo v račun, kako da si »[ljudje, ki govorijo isti jezik in gledajo isto čudovito krajino, ljudje, katerih predniki so spoštovali isto kot moji – ti Slovenci [...] dovolijo nekaj tako neskončno podlega«. ³⁹

Na omizju o islamu in muslimanih v medijih, ki ga je 21. marca letos organiziral Mirovni inštitut, je nekdanji slovenski mufti Osman Đogić v zvezi s karikaturami Mohameda izrazil nekaj podobnega kot Rode v zvezi s sporno podgano, le da je bil pri tem bolj hladnokrvno znanstven: »Mesto poslanca Mohameda se da razumeti na psihoanalitični ravni kot alter ego vsakega muslimana. In zaradi tega se je, ko se je to zgodilo, vsak pravoverni musliman počutil, kot da bi bil on osebno napaden. To lahko razumemo v kategorijah karizme in liderstva oziroma odnosa do liderja. Poslanec Mohamed je del osebne vere vsakega muslimana.« ⁴⁰

Razžalitev verskih čustev je torej napad na verski simbol, ki ima za vernika status vodstvene ali starševske avtoritete. Vernik se počuti ogroženega, ker nekdo vrši pritisk na tisto, kar mu nudi bivanjsko zavetje, in hkrati jeznega, ker nekdo blati objekt njegove religiozne ljubezni. Občutek ogroženosti in jeze zmanjša možnost razmisleka in z njim interpretacije, pri čemer se poveča verjetnost, da bo kdo užaljen. Razžaljenost verskih čustev je tako odvisna od vernikovih interpretativnih zmogljivosti. Rušilna moč karikature,

39 Franc Rode, »Merili so v srce«, *Družina*, 22. februar 1998.

40 Zvočni zapis omizja hrani Mirovni inštitut.

ki je kombinirala Mohameda in bombo, izvira iz stanja, v katerega lahko zapade vernik, ko kdo napade njegov čislani verski simbol. Oglejmo si nekaj primerov in protiprimerov takšne interpretacije.

Omenil sem že dvomljive motive Flemminga Roseja za objavo karikatur, a njegova interpretacija omenjene karikature nikakor ni privlečena za lase: »Nekateri posamezniki so vzeli islamsko religijo za talko s tem, da so v prerokovem imenu zagrešili teroristična dejanja. Prav oni so dali tej religiji slab sloves. Karikatura se poigrava tudi s pravljico o Aladinu in pomaranči, ki mu je padla v turban, da je obogatel. To sugerira, da bomba prihaja iz zunanjega sveta in torej ni prerokova notranja lastnost.«⁴¹

Drago Ocvirk je 22. februarja v televizijski oddaji *Omizje* – praktično analogno najbolj razširjeni interpretaciji karikature iz *Jyllands-Postena* – propagiral interpretacijo, po kateri podgana v naročju brezjanske Marije simbolizira vse kristjane. Glede na to, da je bila plošča *Bitchcraft* reakcija na Rodetove pripombe zoper »sramotni« 55. člen slovenske ustave, ki daje ženskam pravico do izbire splava, je lahko podgana simbol visoke rodnosti v naročju matere Cerkve. Najboljša pa je bila ena od interpretacij, ki jih je bil ponudil Božidar Debenjak: »Zamenjava otroka z udomačeno podgano, kakršna je (bila) priljubljena domača žival punkerjev, bi tedaj pomenila vprašanje: mar punkerji, mati, niso tvoji otroci? Mar so oni izvrženi iz občestva?«⁴²

Dober primer popolnega interpretativnega nemišljenja v času afere Strelnikoff je bil tedanji novinar *Mag*a in zdajšnji urednik *Žurnal*a Dejan Steinbuch. Fiksiral se je na podobo podgane v Marijinem naročju in od samega ogorčenja pri tem tudi ostal: »[V] roke so ji potisnili podgano (sic!) ... Kaj hudiča pa ima podgana z Brezmadežno, da so ji jo položili v naročje?! Jasno, nič.« Vse skupaj je pripisal pomanjkanju idej članov zasedbe Strelnikoff, v zanosu pa se ni mogel upreti niti rabi medmetov: »Devica Marija in podgana, ha.«⁴³ Na koncu članka je zmogetl tako spekulativnega napora, da je ustvarjalce montaže obtožil identifikacije s podgano in pomanjkanja materinske ljubezni. Okrožna državna tožilka Elizabeta Györkös je njegov članek uvrstila med dokazno gradivo – dokazoval naj bi zgražanje številnih občanov – v obtožnici zoper Sergeja Steblovnika in Vasjo Ocvirka.

Letos je *Žurnal* pod uredniško roko takistega Dejana Steinbucha brez vsakega komentarja objavil štiri karikature Mohameda, med njimi tudi tisto z bombo, Steinbuch pa je v uvodniku v isto številko

41 Rose, »Why I Published Those Cartoons«.

42 Božidar Debenjak, »Kaj simbolizira Marija, kaj podgana?«, *Delo* (Sobotna priloga), 31. julij 1999.

43 Dejan Steinbuch, »Primitivci«, *Mag*, 24. februar 1998.

zapisal: »Svoboda tiska ni več nekaj samoumevnega, temveč postaja odvisna od politike, denarja in odslej tudi srednjeveških verskih dogm.«⁴⁴ Morda je do verskih dogem uvidevnejši, če so iz rimske antike. V času do naslednje številke *Žurnal*a se je v njem očitno nekaj zganilo, saj je v uvodniku vanjo že menil, da »smo [karikature] v želji, da našim bralcem zagotovimo pravico do obveščenosti, precej lahkomišelnost objavili tudi v *Žurnalu* pretekli petek.«⁴⁵

Kljub nedavnim izvajanjem papeža Ratzingerja o logični podstatu krščanstva in islamskem bogu, ki da transcendirata razum, je videti, da v obeh največjih monoteističnih religijah gnezdi sorodno brezumje, kar se tiče glavnih religioznih ikon. Kot bom pokazal, je to resna ovira pri njunem srečevanju z demokratično javno debato.

VERNI V DEMOKRACIJI

Afera Strelnikoff se je končala na drugostopenjskem sodišču, ki je septembra 2003 med drugim odločilo, da »[p]opačena nabožna podoba ne pomeni negativne vrednostne ocene domnevno prizadetih, ker izraža samo negativno stališče obeh obdolženih glede tega verskega simbola.«⁴⁶ Z drugimi besedami, sodna odločitev zanika neposredno povezanost ali celo istovetnost vernika z verskim simbolom. Tako izključuje obtožbe kristjanov, da jih je naslovnica plošče Bitchcraft osebno napadla, pa tudi Đogićev koncept Mohameda kot alter ega vsakega muslimana. Verniku daje vedeti, da mu z razžalitvijo verskih čustev objektivno ni bila storjena škoda, ki bi bila kazniva, saj konec koncev ni v nič drugačnem položaju, kakor bi bil, če bi se mu kdo norčeval iz mamice. Že mogoče, da je takšno norčevanje nesramno ali celo okrutno, toda razlog za vernikovo užaljenost ni povzdignjen nad razloge koga drugega, ki zaradi svoje užaljenosti ne more zahtevati kazenskega pregona žaliilcev.

Tukaj vernikova vest trči ob pravila demokratičnega foruma. V sklopu svobodne izmenjave idej je neizogibno, da bomo prej ali slej nad čem užaljeni – na primer nad tezo, da se človek že rodi omadeževan z izvirnim grehom. Toda to preprosto moramo vzeti v zakup, ker bomo prej ali slej tudi sami izrekli kaj, kar bo užalilo koga drugega.

Na omizju Mirovnega inštituta o islamu in muslimanih v medijih je Beatriz Bedrija Tomšič Čerkez, predavateljica Uvoda v kulturo islama na Filozofski fakulteti, hotela pojasniti razpetost muslimanov med javno oziroma politično sfero in svojo vero: »Veren musliman



LITERATURA

- Chomsky, Noam. 2002. 9–11. New York: Seven Stories Press.
- Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72/3.
- Huntington, Samuel P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

44 Dejan Steinbuch, »Evropa kot karikatura«, *Žurnal*, 10. februar 2006.

45 Dejan Steinbuch, »Koroška ptičja gripa«, *Žurnal*, 17. februar 2006.

46 Sebastijan Ozmeč, »Blasfemija po slovensko«, *Mladina*, 29. september 2003.

ne more ločiti točno na tisto, kar verjame, in na tisto, kar je politično, in na različne aspekte v življenju in to je za muslimana potem težko razumeti.« Primer te razpetosti in nezmožnosti delovanja v obeh sferah hkrati je malo zatem prispeval Ahmed Pašić, nekdanji predsednik islamske skupnosti na Jesenicah, ko se je takole opredelil do svobode govora: »Svoboda govora da, žalitev ne.« Govor je torej lahko svoboden samo toliko časa, dokler niso užaljena njegova verska čustva.

Tako sta vernik in demokracija v nekako zamerljivem medsebojnem odnosu. Demokracija je resnično demokracija, dokler se v sklopu izmenjave mnenj, v katerem si ne more privoščiti nedotakljivih in nepremakljivih svetinj, ne meni za vernikovo užaljenost – pri tem pa mora biti dosledna, saj bi bilo meniti se za ene užaljenosti, za druge pa ne, diskriminatorno (če zavračamo logiko sile, ki je razvidna iz prisposodbe o častilcih Sneguljčice) –, vernik pa je zvest svetemu, dokler ga obravnava kot nedotakljivo. Takoj ko se v imenu proste izmenjave mnenj odloči, da na blatenje tega svetega ne bo reagiral in zahteval, naj se s s tem preneha, se je že pregrešil. Pregrešitev zoper zahteve lastne, posebej monoteistične religije je zato edini način za ohranjanje funkcionalne demokracije. Prisposodno lahko rečemo, da se lahko človek tem svobodneje obnaša znotraj političnega foruma, kolikor si ne pusti ukazovati očetovski ali materinski božji figuri.

Bolj ko vernik presoja, katere zapovedi svoje religije naj upošteva dobesedno in katere si lahko razlaga v kontekstu časa in prostora, v katerem se nahaja, bolj se krha njegova predstava o nepremakljivosti »božje postave«. Takoj ko relativizira božje, to preneha biti božje – postane stvar, ki je podvržena človeški presoji. Upajmo, da lahko z njim izgine tudi nedemokratska huntingtonska civilizacijska zavest, ki je odločilno pogojena s prepoznavanjem lastne religiozne pripadnosti.

»Maybe it's too late for intellectual debate,
but a residue of confusion remains.
Changing with the times and developmentally tortured minds
are the average citizen's sources of pain.
Tell me what we're fighting for,
I don't remember anymore,
only temporary reprieve.
And the world might cease,
if we fail to tame the beast.
From the faith that you release
comes an atheist peace.«

–Greg Graffin, *Atheist Peace*



CIRIL OBERSTAR

Avtor prispevka je filozof in politolog,
član programskega odbora DPU in
sodelavec revije *Dialogi*.

E: OBERSTAR@MAIL.LJUDMILA.ORG

Marija z bombo, ali kaj ima Kristus

POUZETEK

Prispevek poskuša dognati, kakšen status imajo nekatere najbolj izpostavljene verske podobe znotraj Kantove teorije estetskih sodb, ter obenem raziskati, kako je Kant tematiziral versko prepoved upodabljanja. V njegovi opredelitvi skupnostnega čuta (*sensus communis*) je mogoče najti tudi stičišče tolerance in estetskega razsojanja. Predpogoj obeh zmožnosti je namreč upoštevanje predstavnega načina drugega. Na podlagi tega poskuša prispevek nadalje v luči Kantove estetske teorije osvetliti nekaj vidikov aktualnih pojavov žalitve verskih čustev v primeru karikatur preroka Mohameda in upodobitve device Marije s podgano v naročju.

Razmislek ponuja dvojni sklep: ugotavlja, da znotraj Kantove estetske teorije podobe Kristusa na križu ni mogoče misliti. Ne glede na idejo

Pri aferah, ki se tičejo žalitev verskih čustev in ki so v zadnjem času močno zaposlovale javnost, v oči bode paradoksalno dejstvo, da so najbolj burne, na verskih čustvih utemeljene odzive sprožali prav pojavi, ki jih lahko povsem upravičeno označimo za estetske, pa naj je šlo za časopisne karikature, za naslovnico zgoščenke, za nošenje naglavnih rut ali celo za nespodobne plakate. Tako smo soočeni s paradoksalno situacijo, da verska čustva danes najgloblje prizadane neka izredno površinska, na prvi pogled prav nič duhovna stvar, denimo časopisna podoba, kos oblačila in tako dalje. Tu torej ne gre za grobo zanikanje vere nasploh ali za napade na verske temelje, kot so recimo zanikanje Boga ali zanikanje tega, da je Mohamed prerok, temveč za sodbe, mnenja in prepričanja, ki se nahajajo nekje na meji med estetsko refleksijo in pojmovnim mišljenjem (razmislekom o ideji vere, konsistentnosti prepovedi in podobnim). Natanko v ta pregib se umeščajo tudi obtožbe o netoleranci do vernikov na eni in zahteve po svobodi izražanja na drugi strani.

Ta ugotovitev je dovolj zanimiva, da si zasluži podrobnejšo obravnavo tudi na estetskem področju, kolikor je to povezano z

Mohamed's podgano opraviti s križem

*Mary With Bomb,
Mohamed With a Rat or
What Does Christ Have to
Do With the Cross*

SUMMARY

The article examines the status of some of the most renowned religious images within Kant's theory of esthetical judgements and presents how Kant analysed the religious prohibition of graven images. In his definition of *sensus communis* one can find the juncture of tolerance and esthetical judgement, since both abilities are preconditioned by the consideration of the other's mode of presentation. Taking this into account the article continues with an analysis of few recent examples of insults to religious feelings (the case of Mohamed's caricatures and the image of Virgin Mary holding a rat in her arms) in the light of Kant's esthetical theory.

Two conclusions are drawn. Firstly, the image of Christ on a cross can not be thought within Kant's esthetical theory. Regardless of the idea

razsojanjem, to je s sporočanjem in razumevanjem estetskih sodb. Zanimalo nas bo, kakšen status imajo verske podobe ali prepoved upodabljanja znotraj Kantove tretje kritike, *Kritike razsodne moči*, kajti zdi se, da za to nalogo ni bolj primerne delo, saj je Kant v njej raziskoval prav sklop povezanosti estetskega okusa z idejno konstelacijo subjekta na eni strani in s čustveno na drugi. Pri Kantovi vpeljavi estetskega razsojanja pa že kmalu po uvodu v polje raziskovanja naletimo na neko zastavitev, ki je v estetiki ne bi pričakovali. Gre za subjektivno splošnoveljavnost estetskih sodb, kar pomeni, da je bil Kant prepričan, da imamo vsi ljudje tudi na področju estetike neko skupno mero, da je mogoče določiti kriterij estetskih sodb, ki je skupen vsem, ne glede na poreklo, državo, itd. in kajpada tudi ne glede na veroizpoved. Skupen torej celotnemu človeštvu, v kolikor je vsem ljudem skupen spoznavni aparat, zmožnost čutenja, mišljenja in domišljije. Kar ga v tem sklepu še posebej opravičuje, je obstoj skupnostnega čuta, torej tiste zmožnosti razsojajočih ljudi, s katero se lahko postavijo na stališče nekoga drugega in isto stvar premerijo, če smemo tako reči, z očmi drugih. Vživljanje v stališča drugih oziroma empatija obenem velja za temelj razumevanja in

Boga, ki jo podoba predstavlja, ob njej ni mogoče utemeljiti občutka sublimnega, kakor ga je tematiziral Kant, obenem pa ne ustreza niti estetskemu idealu kot zunanjemu izrazu нравnih idej. Prav tako pa je mogoče reči, da so problemi, ki se porajajo ob spornih upodobitvah Mohameda in device Marije s podgano, že zajeti v tej ikoni vseh ikon.

KLJUČNE BESEDE

Immanuel Kant, Kritika razsodne moči, *sensus communis*, sublimno, Kristusova podoba, krščanstvo, prepo-ved upodabljanja, verske ikone.

tolerance med ljudmi. Nenazadnje je tudi Kantov kategorični imperativ veljaven le v primeru, ko dotični subjekt ugotovi, da je etični zakon, ki si ga je bil postavil, sprejemljiv ne le zanj, marveč tudi za vse druge ljudi, torej tudi za vsa druga stališča. Če se estetska površina na nek čuden način dotika najgloblje intimne človeka, lahko Kantova formulacija skupnostnega čuta nudi neko prvo razlago tega presenetljivega spoja zunanosti in notranosti, saj strpnosti do drugače mislečih in estetskim sodbam pripisuje isti postopek – postopek razširjenega načina mišljenja.

SENSUS COMMUNIS

V *Kritiki razsodne moči* Kant predstavi nekaj, kar pogojno imenuje maksime razsodne moči, pravzaprav pa gre za maksime »vsakdanje človeške pameti« oziroma »zdravega razuma«. ¹ Predstavi jih na mestu, kjer govori o sodbi okusa in o občji sporočljivosti občutja subjekta ob dani predstavi lepega, torej o zmožnosti posredovanja svojih estetskih občutij širši skupnosti skozi medij jezika. Ob tem vpelje idejo skupnostnega čuta, ki deluje v temelju refleksivnega izkustva lepega.

»*Sensus communis* moramo razumeti kot idejo skupnostnega čuta, se pravi, zmožnost za presojanje, ki v svoji refleksiji upošteva v mislih (*a priori*) predstavn način vsakega drugega, da bi svojo sodbo primerjala tako rekoč s celotnim človeškim umom in se tako izognila iluziji, ki lahko, zaradi subjektivnih zasebnih pogojev, ki jih je mogoče zlahka imeti za objektivne, škodljivo vpliva na sodbo. To se dogaja tako, da primerjamo svojo sodbo ne toliko z dejanskimi sodbami drugih, ampak predvsem z njihovimi zgolj možnimi sodbami, in da se prestavimo na mesto vsakega drugega, in sicer tako, da enostavno abstrahiramo od omejitev, ki so naključno povezane z našim lastnim presojanjem. To pa naredimo tako, da kolikor le mogoče izpustimo materijo predstavnega stanja, se pravi občutek, in da smo pozorni edino na formalne značilnosti naše predstave ali našega predstavnega stanja.« ²

Ali ni Kantova ideja skupnostnega čuta vodilo, ki bi nemara lahko zgladilo aktualne spore okoli žalitve verskih čustev ob

1 »Naslednje maksime vsakdanje človeške pameti sicer ne sodijo sem kot deli kritike okusa, lahko pa se uporabljajo za pojasnitev njenih načel. Gre za maksime: 1. Misli sam od sebe. 2. Misli na mestu vsakega drugega. 3. Misli vselej v soglasju s samim seboj.« Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 134.

2 Prav tam.

upodobitvi brezjanske Marije s podgano ali ob karikaturi preroka Mohameda z bombo na glavi in podobnem? Problem je seveda v tem, da je na podlagi upoštevanja ideje skupnostnega čuta mogoče sklepati na dva načina. Vzemimo za primer karikaturu preroka Mohameda. Muslimani in drugi, ki so v njej videli žalitev verskih čustev pripadnikov islamske vere, bi Kantovo idejo takoj uporabili za argument proti karikaturistu: češ če bi »v mislih upošteval predstavn način vsakega drugega«, torej tudi muslimana, do te karikature sploh ne bi prišlo, saj bi karikaturist spoznal, kako ta podoba vpliva na vernika, kako žali njegova čustva. Nasprotno bi idejo uporabili zagovorniki svobode govora: zahtevali bi sprejetje univerzalnosti svobode izražanja, za kar je potrebno »enostavno abstrahirati od omejitev, ki so naključno povezane z našim lastnim razsojanjem«. To je seveda stališče, da je za sodobnega ateista nekaj povsem naključnega, kateri veri kdo pripada. In seveda je mogoče odvrniti, da zagotovo noben vernik ne bi pristal na to, da je katera koli verska prepoved naključna – vsak vernik namreč veruje v univerzalnost lastne vere. Toda to stališče je še bolj problematično. Ne le da niso vsa verska določila bistvena; vprašanje, ali je bil Mohamed prerok, je zagotovo bolj bistveno od tega, ali se ga sme upodabljati – to slednje je celo odvisno od prvega. Če namreč vsa verska določila veljajo za bistvena, potem se različne vere med seboj izključujejo in so med seboj v takem odnosu, v kakršnem so ateisti do vsake posebej. Rečeno z Marxom, zagovorniki takšnega stališča bi bili podobni »teologom, ki prav tako razlikujejo dve vrsti ver. Vsaka vera, ki ni njihova, je človeška iznajdba, njihova lastna pa je božje razodetje.«³ Kar tu manjka, je seveda upoštevanje odnosa vere do svojega nasprotja, do brezboštva. Marxovi teologi tako rekoč implicitno pristajajo na ateizem, saj je zanje edina prava in edina resnično razodeta vera njihova, medtem ko so druge lažne, ob čemer je nemogoče spregledati dejstvo, da je namreč v tem stališču ateizem implicitno predpostavljen že s priznanjem, da je versko razodetje sploh lahko človeška iznajdba. Če je z določenega verskega stališča mogoče neko drugo versko razodetje razglasiti za človeško iznajdbo, kaj nas potemtakem zavezuje k temu, da bi verjeli v razodetje prve, ne pa v razodetje neke druge vere? Razodetje ni namreč nobeno objektivno svetno dejstvo, marveč temelji na subjektivni izjavi. In če je ena takšna verska izjava neresnična, zakaj bi potlej ne bila neresnična tudi druga?⁴

3 Karl Marx, *Kapital: Kritika politične ekonomije*, zv. 1, prev. Stane Krašovec in drugi, red. Ivan Lavrač, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986, str. 30.

4 Ob tem bi veljalo omeniti, da je trenutni papež Benedikt xvi v nekdanji vlogi prefekta Kongregacije za nauk vere spisal deklaracijo *Dominus Iesus*, katere nauk je resnično zadel Marxovo poanto. Pravi namreč, da »se je drugi vatikanski koncil

of god, represented in it, the image prevents the grounding of the feeling of the sublime as defined by Kant and at the same time it does not correspond to the aesthetical ideal as an external manifestation of moral ideas. And secondly, the problems that arise from controversial depicting of Mohamed and Virgin Mary are already subsumed into this icon of all icons.

KEY WORDS

Kant, The Critic of Power of Judgment, sublime, image of Christ, Christianity, prohibition of graven images, religious icons.

Tako nas ideja skupnostnega čuta z upoštevanjem predstavnega načina drugih, ki je na moč podobna multikulturalizmu, ne privede preko razdora med obema sprtima stranema. Njen problem je namreč v tem, da priznava drugega, toda le toliko in takrat, ko ga lahko oropa njegove partikularnosti; torej tistega, v čemer se radikalno razlikuje od vseh ostalih. Toleranca do drugih bi po tej razlagi lahko nastopila šele takrat, ko bi se nam uspelo znebiti tistega v drugem, kar je našemu miselnemu sistemu povsem tuje; torej šele takrat, ko bi drugega »udomačili« do te mere, da bi nam bil podoben.

V našem primeru problem ne tiči zgolj v partikularnih razlikah med posameznimi religijami in ateizmom. Medtem ko je za nemuslimana pogled na Mohameda z bombo vsaj načeloma sprejemljiv, čeprav karikatura v njem morda zbuja celo neugodje, pa je za muslimana čustveno nevzdržen. Toda kljub temu bi se zgolj ob tej predpostavki vanj še dalo vsaj živeti in, denimo, spremeniti sodbo. Toda tu gre še za nekaj več: ne le da je za muslimana pogled na Mohameda čustveno nevzdržen, tak pogled je zanj že na estetski ravni nesprejemljiv. Ta pogled je namreč, vsaj za večinsko razumevanje v islamskem svetu,⁵ prepovedan. Omenjena prepoved pa onemogoča Kantovo upoštevanje »predstavnega načina vsakega drugega« v mislih, kajti vsak predstavn način muslimanove predstave slike Mohameda, naj bo kakršenkoli že, tukaj odpade, saj zanj naslikani Mohamed ne more biti predmet estetske sodbe. Če si v mislih kljub temu poskušamo predstavljati, kaj meni musliman ob pogledu na podobo Mohameda, ne upoštevamo prepovedi, ki to stališče določa. Če pa predstavnega načina muslimana ne upoštevamo, ne upoštevamo Kantovega vodila, ki se sklicuje na razširjeni način mišljenja, kar šele omogoča estetsko sodbo. Vzporednice z upodobitvijo Marije, ki so jih poudarjali nekateri predstavniki RKC v Sloveniji, so zato skrajno hinavske. Ko so namreč dotični gospodje pred kamerami razlagali, da si predstavljajo, kako je ta podoba žalila verska čustva muslimanov (češ da je njihova čustva podobno

omejil na izjavo, da Bog deluje [milost] na način, ki je znan njemu.« Ta pravna izjava je premalo, trdi tedanji kardinal Ratzinger, zato bi po njegovem bilo potrebno spodbujati delo teologov, ki se trudijo bolje razumeti to vprašanje: kajti bilo bi v nasprotju z vero, če bi Cerkev (RKC) imeli zgolj za eno izmed mnogih poti odrešitve. Čeprav deklaracija priznava, da različne religijske tradicije vsebujejo religijske elemente (»nekatero molitve in rituali drugih religij«), ki izhajajo iz Boga, jih reducira na »vlogo priprave za evangelij« in jim pripisuje vlogo pedagoške pomoči, v kateri je človeško srce nagovorjeno k odprtosti za dejanja Boga. Potem dodaja, da tudi tem »ne moremo pripisati božanskega izvora ali *ex opere operato* učinka zveličanja, ki je lasten krščanskim zakramentom«.

5 Kajti upodobitve Mohameda obstajajo tudi v islamski ikonografiji, kakor je bilo že mnogokrat rečeno; nekatere prikazujejo celo njegov obraz.

prizadela upodobitev brezjanske Marije s podgano), so pač morali privzeti ravno tisti pogled, ki je muslimanom prepovedan.

Glede na to, da nas skupnostni čut ne privede dalje, nemara ni odveč pregled še drugih značilnosti Kantovega estetskega polja, ki lahko morda ponudijo razmislek o povezavi estetske sodbe z idejo na eni in čustvi na drugi strani. Kant poleg ideje skupnostnega čuta, ki je na delu v estetski refleksiji, ob preučevanju sodb okusa vpelje še dva sorodna termina: normalno idejo in subjektivni ideal lepega.

ESTETSKA NORMALNA IDEJA

Normalna ideja, denimo povprečne postave moškega (primer je Kantov), je pravzaprav podoba, ki si jo je možno predstaviti v zavešti tudi *in concreto*, pravi Kant, in temelji na objektivnem povprečju, ki rabi vsem moškim kot naravnim pojavom »za skupno mero«. Izdelana je na podlagi zaznave »neizrekljivega števila« istovrstnih predmetov narave, to je moških, toda zgolj s pomočjo upodobitvene moči, ki množico empiričnih predstav združi v eno samo podobo, ki predstavlja njeno povprečje: »Še več, če se čud loti primerjanja, lahko upodobitvena moč (...) dejansko polaga podobo na podobo, prek ujemanja večih istovrstnih podob pa tako dobi povprečje, ki rabi vsem za skupno mero.«⁶ Z današnjim izrazoslovjem bi se ji še najbolj ustrezno približali, če bi jo poimenovali – paradoksalno seveda – čutna abstrakcija. To zlitje različnih predstav v eno samo podobo, ki lahko nastopi kot merilo, je namreč izključno čutni postopek, postopek upodobitvene moči, brez pomoči matematičnega merjenja in primerjave v razumu.⁷

Toda ta operacija možna zgolj ob predpostavki, da je že narava sama na sebi urejena po nekem razumskem pravilu, da je matematični red inherenten naravi, četudi posamezna merila tega reda v subjektu niso privedena do jasnega spoznanja. Merilo, ki je pridobljeno na tak način, je približek »podobe, ki jo uporablja narava kot arhetip za proizvode v okviru iste vrste«⁸ in zagata subjekta je prav v tem, da neposrednega dostopa do tega arhetipa narave nima, saj reči narave niso spoznavne same na sebi, torej tudi njihova mera ne.

6 Kant, *Kritika razsodne moči*, str. 74.

7 Pri normalni ideji gre za čutni postopek in ne za razumsko abstrakcijo, kakršna je na primer na delu pri Webrovih idealnotipskih značajih. Še več, Kant trdi, da normalna ideja »ni izpeljana iz sorazmerij, ki bi bila dobljena iz izkustva in bi imela vlogo določenih pravil. Pač pa glede nanjo sploh šele postanejo možna pravila za presojanje.« Kant, *Kritika razsodne moči*, str. 74. Povedano na kratko, če bi ljudje ne posedovali te čutne zmožnosti za normalno idejo, bi tudi vsakršna presoja o idealnih tipih ne bila možna. Tako torej Kant.

8 Kant, *Kritika razsodne moči*, str. 74.

Ob množtvu pred spomin priklicanih predstav je treba upoštevati tudi množstvo predstavljajočih si subjektov. Kolikor je na eni strani odločujoče objektivno množstvo naravnih predmetov, je po drugi odločilno tudi subjektivno množstvo ocenjevalcev, ki vsi spadajo v isti (človeški) rod in ki jim je ustroj čutnega zaznavanja skupen. Če je na eni strani predmetom skupen arhetip narave, je torej zaznavajočim subjektom skupen zaznavni ustroj. Izhajajoč iz teh dveh predpostavk je normalna ideja vendarle na nek način zavezujoča za vse: »Je podoba za celotni rod, ki lebdi nekje med vsemi posamičnimi zori individuuum, ki se med seboj razlikujejo na različne načine.«⁹ To obenem pomeni, da noben posamezen subjekt v svoji zavesti ne poseduje tistega absolutno pravega merila narave, saj »estetska normalna ideja« posreduje prav kot usklajenost povprečnih podob v zavesti posameznih subjektov.

Kar pri tej Kantovi argumentaciji preseneča, je njena podobnost s strukturo novodobnega pojmovanja demokracije, utemeljenega na svobodi izražanja. Ali ni predpostavka postulata svobode izražanja prav ugotovitev, da nihče izmed sodelujočih v politični razpravi nima neposrednega dostopa do absolutne resnice; še več, da je absolutno resnico tudi nemogoče izraziti? In vendar, ker resnica obstaja, se ji je mogoče približati le tako, da izjave o resnici dojemamo na estetski ravni, torej kot sodbe okusa. Potemtakem z upoštevanjem velikega, nemara neskončnega števila mnenj, ki jih polagamo eno ob drugo, da bi si pridobili vednost o tem, kaj je zadaj in kaj je resnično. V demokraciji ne nazadnje obvelja predstava, da je resnica tisto, rečeno s Kantom, kar lebdi med vsemi posamičnimi mnenji političnih govorcev.

A Kantovo pojmovanje »estetske normalne ideje« podpira še neka druga nezmožnost. Narava je namreč kot take pravzaprav ni »udejanjila v nobenem« konkretnem individuuum. Potemtakem, če se vrnemo k omenjenemu primeru, noben posamezen moški ni ustrojen natančno po tem naravnem merilu, vsak se od te ideje vsaj malenkost razlikuje. In natanko to je za Kantovo idejo ključno. Nihče zase ne more trditi, da poseduje edino pravo povprečno podobo, ki predstavlja merilo, saj bi s tem iz »normalne ideje« izključil vse ostale, ki imajo prav tako izdelano neko arhetipsko podobo, ki pa se vse razlikujejo od njegove.¹⁰ Obenem pa je tudi narava ni udejanjila v nobenem konkretnem individuuum. Vsaka konkretizacija to

9 Prav tam.

10 Kant nadalje pripominja: »Če iščemo zdaj na podoben način za tega moškega povprečno glavo, zanjo zopet povprečen nos itn., tedaj je ta lik temelj za normalno idejo lepega povprečnega moškega v deželi, v kateri je opravljena ta primerjava. Zato mora imeti črnc pod temi empiričnimi pogoji nujno drugačno normalno idejo o lepoti lika kakor belec, Kitajec zopet drugačno kakor Evropejec.« Prav tam.

idejo že izda, njen obstoj je obsojen na večni približek, nikoli pa se dejansko ne ujema z arhetipom narave. Naj si o tem mislimo kar koli, Kant trdi, da si »normalno idejo« sicer lahko predstavljamo *in concreto*, vendar nikoli povsem takšno, kakršna služi za arhetip naravi – obsojena je na to, da bo vedno ostala zgolj neudejanjena ideja. Znano je, da je Hegel Kantovi ideji očital nemoč povnanjenja. To še posebej velja v tem primeru. Vsako povnanjenje (normalne estetske ideje človeka) bi namreč izdalo pravilo. Normalna ideja kot podoba za celoten rod je zato »le forma, ki je neizogibni pogoj za vso lepoto, torej za *pravilnost* v prikazu vrste«, in »prav zaradi tega ne more vsebovati ničesar, kar bi bilo na specifičen način značilno, saj bi drugače ne bila *normalna ideja* za rod«. ¹¹ In morda je prav ta estetski manko tisto, kar poganja prepoved upodabljanja preroka Mohameda.

Slavoj Žižek je v članku »Od Lenina h Kristusu in nazaj« predstavil tezo, po kateri starozavezna prepoved upodabljanja Boga ne izhaja iz nasprotovanja antropomorfizmu poganskih religij oziroma tudi grštva (češ judovski Bog je »deantropomorfiziran«, radikalno drugačen od človeka, »povsem Drugi«, brez človeške oblike in človeških značilnosti). Prej nasprotno, tarča prepovedi izdelovanja podob Boga je morda prav antropomorfizem, lasten starozaveznemu nauku iz Geneze: »Naredimo človeštvo po naši podobi, po naši podobnosti.« Torej mora biti Bog na nek način vendarle podoben človeku, kar je, trdi Žižek, tisto neprijetno spoznanje, ki ga je potrebno zaščititi s prepovedjo upodabljanja: »Drugače rečeno, ikonoklazem in druge židovske prepovedi niso v razmerju do poganske Drugosti, temveč do nasilja židovstvu LASTNEGA imaginarnega presežka – takšna prepoved bi bila v poganskih religijah preprosto nesmiselna.« ¹²

Skladno s to izpeljavo bi lahko islamski ikonoklazem, ¹³ vključno s prepovedjo upodabljanja preroka Mohameda, razumeli kot

11 Prav tam, str. 75.

12 Slavoj Žižek, »Od Lenina h Kristusu in nazaj«, v: *Problemi 3–4*, ДТФ, Ljubljana 2001, str. 18.

13 Če smemo verjeti predstavniku Islamske skupnosti v Sloveniji, Ibrahimu Malanoviču, islamski ikonoklazem, torej prepoved upodabljanja, zadeva tudi druge preroke in ne zgolj Mohameda: »Islamska maksima je, da verjameš v enega Boga in da verjameš v Mohameda in da je on, naj bo božji mir z njim, da je on poslanik. Tudi je to, da verjameš v vse poslanike, od Adama, Jezusa, Noeta, Mojzesa in tako naprej. Mohamed je kot izbran božji poslanik. Mi verjamemo, v islamskem izročilu je tako, da je zadnji božji poslanik, kateri je prinesel to razodetje Koran in da ga pojasnjuje ljudem do konca sveta. Ne samo Mohamed je prepovedan upodobitve njega samega, ampak vse poslanike, tiste, ki sem jih naštel.« *Omizje*, rtv slo 1, 22. februar 2006; prepis pogovora je dostopen na <<http://www.mzz.gov.si/index.php?id=400>>.

odgovor na islamu lasten imaginarni manko.¹⁴ Kljub temu ne smemo pozabiti, da je Mohamed – za razliko od Kristusa – zgolj božji glasnik, torej zgolj človek in ne Bog. Še danes se tu in tam kakšnemu javnemu govorcu pripeti, da muslimane po vzoru kristjanov poimenuje »mohamedanci« in s tem pokaže nekakšno tiho pokristjanjenje islama ali celo nek vzvišen orientalizem. Mohamedov človeški izgled je, grobo rečeno, v neposrednem nasprotju z njegovo vzvišeno simbolno vlogo, ki jo v islamu ima. Muslimani vanj verujejo, kakor pravi Malanović. Toda upodobitev človeka tega simbolnega presežka seveda ne more prikazati – ta komponenta na estetski ravni nujno umanjka. Zato bi lahko status prepovedi upodabljanja Mohameda še najbolje izrazili s parafrazo Wittgensteinovega slovitega filozofskega gesla: »O čemer ne moremo govoriti, o tem je treba molčati.« Gre namreč za prepoved, ki prepoveduje nemogoče: česar upodobitvena zmožnost ne zmore prikazati, tega ne smemo upodabljati.

Ob tem je treba poudariti še neko drugo značilnost Kantove estetske teorije: razliko med upodobitveno zmožnostjo in upodobitvijo. Medtem ko je prva vezana na predstavno zmožnost in kontemplacijo naravne lepote (predstavljanje lepih stvari zgolj v mislih), pripada druga področju spretnosti in lepih umetnosti (poskus udejanjenja lepote v nekem izdelku). Temeljna razlika med obema je v tem, da kontemplacija naravne lepote vodi k moralni drži lepe duše, upodobitvenih umetnosti pa se nepreklicno drži madež partikularne subjektivnosti. Kantova naklonjenost prvi obliki estetske kontemplacije je lepo vidna v opoziciji med ljubitelji lepih umetnosti in ljubitelji naravne lepote, v »prednostih, ki jih ima naravna lepota pred lepoto umetnosti«. Kant tu paradoksalno poveže občudovanje lepote umetnosti z nečimrnostjo, ki ji njihov občudovalec zlahka zapade. Zakaj umetno izdelan predmet, predmet, ki pretendira na to, da bi bil objekt, ki zbuja ugodje, je pred razsodiščem kontemplacije nujno obsojen zaradi prevare: »Umetnost je namreč bodisi takšno posnemanje narave, da gre vse do slepila.« V njem se ponuja nekaj, kar samo po sebi onemogoča čisto estetsko presojo, kajti vsakega umetniškega objekta se venomer že drži stigma subjektivnega motiva, ki navsezadnje ni nič drugega kot želja, da bi ugajal. Toda ne zgolj ugajal, temveč vselej že ugajal nekemu pogledu, ki ga še ni tam: umetno proizvedeni objekti, ki merijo na ugodje, so »objekti za tuje oči«. To pa je prav nasprotno od tistega, kar opazovalcu ponuja narava. Če se slednji »obrne k

14 Konceptualni aparat psihoanalize, na podlagi katerega je Žižek izpeljal zgornjo tezo, poleg simbolnega »nasilja nad presežkom« pozna seveda tudi utajitev manka. Najbolj proslul primer bi najverjetneje bila utajitev manka materinega penisa.

lepemu narave, da bi tu našel nekakšno duhovno naslado v toku misli, ki ga ne more nikoli popolnoma razviti, bomo njegov izbor sami obravnavali s spoštovanjem in predpostavili v njem lepo dušo, na katero se v imenu interesa za svoje predmete ne more sklicevati noben poznavalec in ljubitelj umetnosti. [...] Ta interes pa je soroden moralnemu«. ¹⁵

Tako je s Kantom mogoče sklepati, da prepoved upodabljanja Mohameda ne le spodbuja moralni interes (v tem primeru vernikov), temveč je mogoče tudi sklepati, da si lahko verniki od te prepovedi obetajo celo specifičen dobiček estetskega ugodja – namreč skozi duhovno naslado ob kontemplaciji naravne lepote, ki je pripisana Mohamedu. Zato morda ne bi smeli sklepati, da je prepoved v celoti v nasprotju s svobodo, saj vernikom ne prepoveduje, da bi si predstavljali, kako je prerok izgledal. Seveda je v nasprotju z zunanjo svobodo, kakor jo razumejo zagovorniki svobode izražanja, ni pa v nasprotju z notranjo svobodo, z estetsko kontemplativno svobodo lepe duše, kakor jo razume Kant. Podobno stališče najdemo tudi v *Odgovoru na vprašanje, kaj je razsvetljenstvo*, kjer Kant postavlja razliko med javno in privatno rabo uma in kjer lahko preberemo tudi slovito navodilo za uporabo uma: rezonirajte, kolikor vas je volja, toda ubogajte! Le da gre v našem primeru za aplikacijo tega pravila na estetski ravni.

Poanta je torej sledeča: ob Kantovi formulaciji estetske normalne ideje je mogoče najti tako estetske elemente, značilne za svobodo izražanja, kakor tudi elemente, značilne za prepoved upodabljanja Mohameda. S tega stališča se zdi, da spor med zagovorniki svobode govora in zagovorniki prepovedi upodabljanja ni povsem naključen. Zdi se celo, da se v teh dveh stališčih odražata dva različna poudarka pri dojetanju in vlogi estetike v javnosti.

ESTETSKI IDEAL

Nasprotno je estetski ideal podoba, ki NE temelji na izkustvu množstva predmetov, temveč se nagiba k subjektivni neposredni upodobitvi glede na ideje uma, bolj natančno, glede na npravstvene ideje (čistosti, dobrote, miru in tako dalje). Za prikaz estetskega ideala bi v osnovi zadostovala že ena sama zaznana predstava, denimo človeka, ki bi bila s pomočjo upodobitvene moči predstavljena v skladu z npravnimi idejami čistega uma. Z ustrezno upodobitvijo ideala bi npravne ideje »v telesnem izrazu (kot učinek notranjosti) tako rekoč postale vidne«. Gre, preprosto rečeno, za podobo osebe,

15 Kant, *Kritika razsodne moči*, str. 141.

ki izžareva dobroto ali milino ali mir ali kaj podobnega. Nemara bi podoba device Marije, ki izžareva milost, dobroto, spokoj, čistost in podobno, še najbolje ustrezala Kantovemu estetskemu idealu, seveda z upoštevanjem čisto praktične opombe, da je bil Kant zaprisežen protestant.

Tako bi premnoge podobe in kipi Marije v katolištvu nemara res lahko potrjevali tezo, da Marija, vsaj za katolike, udejanja vlogo estetskega ideala. Da torej uteleša umsko idejo dobrega, milosti, čistosti in drugih idej, ki veljajo za npravne. Zdi se, da tako tudi lažje razumemo, zakaj je podgana v njenem naročju oskrunila estetski ideal in z njim npravne ideje, ki jih njena podoba uteleša. Ko se je na fotomontaži naslovnice albuma *Bitchcraft* glasbene skupine Strelnikoff v naročju Layerjeve Madone pojavila podgana, so mnogi cerkveni dostojanstveniki in teologi dali vedeti, da se je ideja nizkotnosti in umazanije, ki jo uteleša podgana, polastila podobe dobrega, milosti in kar je še tega. Poudariti bi veljalo, da je podgana lahko tudi simbol »pohlepa in vsakršne požrešnosti«, vendar se tukaj držimo tistih mnenj slovenskega klera, ki so prevladovala v debati. Ob strani puščamo verigo prostih asociacij gospoda Draga Ocvirka, ki je podobo podgane povezal z njenim nasprotjem, z neobstojem podgane, z njenim uničenjem, to je z deratizacijo, to pa s skritim sporočilom fotomontaže, domnevno deratizacijo kristjanov. Veliko lepšo in s Svetim pismom skladnejšo razlago je podal prof. Janez Peršič s Filozofske fakultete med predavanjem na Delavsko-punkerski univerzi (leta 2006). Dejal je namreč, da je tudi podgana žival, ustvarjena od Boga. Potemtakem se tudi nanjo nanaša božja ideja o gospodstvu človeka nad vsemi živalmi, zakaj bi se potlej nanjo ne nanašala milost device Marije? Kako potem, ima mar krščanska milost manjši doseg kakor gospodstvo človeka? Še lepši, morda najbolj tehten odgovor na zastavljeno dilemo pa je podal prof. Božidar Debenjak v članku v *Sobotni prilogi*: »Zamenjava otroka z udomačeno podgano, kakršna je (bila) priljubljena domača žival punkerjev, bi tedaj pomenila vprašanje: mar punkerji, mati, niso tvoji otroci? Mar so oni izvrženi iz občestva?«¹⁶

Kljub temu je večina trdila, da je podoba netolerantna do vernikov natanko zaradi tega, ker ne upošteva npravnih idej, ki so jedro krščanstva, ker s tem, ko na mesto otroka v naročje Marije postavlja podgano, zanika njeno milost, dobroto in tako dalje? Sporna naslovnica nam bojda daje videti podobo Marije, ki naj bi bila utelešenje ideje dobrega, in v njenem naročju podobo podgane kot utelešenja

16 Božidar Debenjak, »Kaj simbolizira Marija, kaj podgana?« *Delo, Sobotna priloga*, 31. julij 1999. Za citat se moram zahvaliti kolegu Dušanu Rebolju, ki je prav tako pisal članek za pričujočo publikacijo.

ideje slabega, nizkotnega. Ob tem bi se pač morali vprašati, kako trdna je vera tistih, ki so v tej podobi videli skrunitev in greh. Prav tako so se nekoč Korinčani spraševali, ali je uživanje mesa, žrtvovanega malikom, greh, kakor razlaga opomba v Slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma: »Posebno pri Grkih je bila navada, da so meso, ki je ostalo pri žrtvovanju, prodali mesarjem, ti pa kupcem. Korinčani so bili v zadregi, ali smejo tako meso kupovati in jesti ali ne.« Torej gre za soočenje s sledečim problemom: meso žrtvovano malikom vendarle predstavlja neko drugo IDEJO, idejo, ki ni skladna s krščanskim Bogom. Ali potemtakem z zaužitjem takšnega mesa Korinčani tajijo svojega Boga? To je vprašanje, ki je na moč podobno dilemi vernikov ob sporni podobi: ali pogled vernika na devico Marijo s podgano v naročju resnično žali verska čustva? Pavlov odgovor na omenjeno dilemo je bil nedvoumen: »Glede jedil, ki se žrtvujejo malikom, vemo tole: v svetu ni nobenega malika in nobenega boga ni razen enega.« (1 Kor 8:4.) In v pismu Rimljanom nadaljuje: »Vendar tega spoznanja nimajo vsi. Nekateri so namreč še zmeraj navezani na malike pa jedo meso žrtve kot *zares* malikom žrtvovano. In tako omadežujejo svojo vest, ki je pač slabotna. Toda Bogu nas ne bo približala jed. Če namreč ne jemo, nismo nič slabši, in če jemo, nismo nič boljši.« (Rim 14,1–23.)

Ali ne bi mogli torej reči, da če na podobo Marije s podgano gledamo z verskim srdom v srcu, nismo nič boljši, in če je ne gledamo, nismo nič slabši? Tako bi lahko s Pavlom prav po krščansko sklepali, da so tisti, ki so podobi device Marije s podgano prisojali nestrpnost do vernikov, »omadeževali svojo vest, ki je pač slabotna« in tako dalje. To bi za Pavla pač pomenilo, da njihova vera ni dovolj trdna, da bi npravno idejo dobrega, milosti, ki jo uteleša Marija, povzdignili nad idejo, ki jo za njih predstavlja podgana. Še več, krščansko mnenje je, da vernik z božjo pomočjo vedno znova premaguje zlo ter greh in je celo vedno znova izpostavljen skušnjavi.

Morda pa so se le zbal za svoje brate, ki so šibki v veri, kakor pravi razlaga v SSP: »Pavel na značilno svoj način razlaga sklep, ki je bil sprejet v Jeruzalemu (prim. Apd 15, 28–29); uživanje takega mesa prepoveduje le, kadar bi s takim dejanjem pohujšali brate po veri; prim. v 1–13; Rim 14, 1–12.«

IDEJA SUBLIMNEGA

Nenazadnje je v tem kontekstu zanimivo tudi vprašanje, kam bi Kant uvrstil podobo Kristusa na križu. Zagata bi zagotovo ne bila majhna. Že ob prvem razmisleku je jasno, da jo je med omenjene kategorije (ideja skupnostnega čuta, normalna ideja, estetski ideal)

nemogoče uvrstiti. Problem je seveda v tem, da Kristus JE najčistejši izraz dobrega, miru, čistosti in sploh vseh nravstvenih idej, ki jih našteva Kant in ki bi, če bi jih poskušali upodobiti, morale izzvati ugodje. S tega stališča bi njegova podoba morala ustrezati estetske-mu idealu in v nas zbuhati ugodje. Sama podoba pa je naravnost odbijajoča: razmrcvarjeno in okrvavljeno telo, golota, ki razkriva kosti pod kožo, zverženost telesa. Kot taka torej prej sproži izrazit občutek neugodja. In res je v ikonografski zgodovini podoba Kristusa imela zdaj značaj estetske lepote, ki je šla tako daleč, da je mejila že na erotiko, na oboževanje in čaščenje Kristusovega golega telesa, zdaj zopet poteze surovosti, mesenosti in krutosti (zadnji primer tega je morda prav film *Kristusov pasijon* Mela Gibsona).

Glede na to, da podoba Kristusa na križu zbuja nelagodje, bi jo morda bilo potrebno obravnavati kot sublimno v Kantovem pomenu besede, saj izraža ravno največje nasprotje umske ideje in upodobitvene moči, kar je za občutje sublimnosti značilno: v njej je dobesedno materializirano tako nasilje narave nad upodobitveno močjo (neugodje ob pogledu na iznakaženo Kristusovo telo) kot tudi nasilje uma nad njo, saj je Kristusovo trpljenje (kot nravstvena ideja) za nas nedoumljivo (teza, ki jo je kasneje zastopal Kierkegard) – nenazadnje je prav Bog Oče dopustil to sramotno smrt svojega lastnega Sina. Toda problem nastane prav tu: v analitiki sublimnega Kant namreč predvideva, da prav ideja uma – za razliko od njej zoperstavljenega naravnega, zunanjega in torej vidnega pojava – ni upodobljiva, da skratka ni moč najti podobe, ki bi to idejo zastopala za zavest. Kant to ugotovitev izpelje tudi ob primeru upodobitev Boga. Pravi, da če bi kdo ob zunanjem pojavu, denimo ob nevihti, grmenju in bliskanju, sklepal, da je to zunanja manifestacija Boga, bi bil ta sklep, čeprav temu pojavu naša upodobitvena zmožnost ne more slediti in v nas zbuja neugodje, zelo plehek. Kajti če je naš predstavn način preskromen, da bi zapopadel naraven pojav, kakršen je divjanje nevihte, in če bi v tem morali naravni sili priznati premoč nad našimi upodobitvenimi zmožnostmi, kako nezmožni smo si šele predstavljati idejo Boga z vsemi njegovimi atributi – vse-mogočnostjo, neskončno močjo, milostjo in tako dalje. Ob tem bomo ugotovili, da je ideja uma ne le nad nami, temveč tudi nad naravo. A tako bomo vendarle povzdignjeni, deležni občutja sublimnega, kajti pritisk ideje uma, ki je v nas, je močnejši kakor zunanji pojav narave. Ideja Boga torej obvelja za sublimno natanko zato, ker se je ne da upodobiti. S tem je nadvlada ideje uma za subjekta neskončno večja od nadvlade zunanjega pojava. Za Kanta je tako najbolj sublimna prav starozavezna prepoved »upodabljanja tega, kar je na nebu, in tudi tega, kar je na zemlji«, kakor jo povzame sam.

Problem pa je seveda v tem, da je v podobi Kristusa na križu upodobljena prav umska ideja Boga, saj Kristus JE Bog, in kot taka predstavlja zagato za Kantovo teorijo razsodne moči. Zdi se torej, da podoba Kristusa na križu na nek način predstavlja mejo Kantove estetike. Zdi pa se, da je tu tudi meja prerekanj ob brezjanski Mariji s podgano in Mohamedu z bombo. Natančneje rečeno, ta dilema je nakazana že znotraj same krščanske ikonografije – z »ikono, ki naj zbršne vse druge ikone«. ¹⁷ Podobo Kristusa na križu je namreč mogoče brati tudi kot kršitev starozavezne prepovedi upodabljanja Boga. Obenem pa je to prav tista podoba, ki je sramotno smrt na križu, simbol največjega družbenega ponižanja, kakršno pritiče le morilcem in največjim hudodelcem, povzdignila na raven dostojanstva npravne ideje dobrega in milosti: »In sicer je Kristus umrl stopnjevanje smrti zločinca; ne le naravne smrti, temveč celo sramotne in zaničevane smrti na križu. [...] S tem, ko je smrt sedaj poleg tega, da je naravna smrt, tudi še smrt hudodelca, najbolj onečaščujoča smrt na križu, v njej ni le ta naravnost, temveč tudi onečaščenje, posvetna sramota. Križ je zveličan, to kar je v predstavi najnižje, kar je državna oblast naredila za onečaščujoče, je obrnjeno v najvišje.« ¹⁸ Ali si sploh lahko še predstavljamo zmedena občutja prebivalcev antičnega sveta, ko so jim kot najvišji verski simbol pokazali podobo, ki so jo povezovali z največjo nizkotnostjo, križ, ki so ga povezovali z zločinom? Zgolj navajenost na to podobo nam omogoča spregledati sramotno smrt, ki jo uprizarja. Obenem križ, krščanski simbol *par excellence*, predstavlja daleč najbolj nizkotno idejo rimskega imperija, veliko bolj nizkotno kakor podgana danes – simbol najhujših zločinov. In nenazadnje, podoba Kristusa na križu, temelj krščanskega imaginarija, ikona vseh ikon, je pravzaprav utelešenje žalitve tedanje miselnosti, kakor je bilo Kristusovo zdravljenje na sabat, ki je bilo po Stari zavezi prepovedano, žalitev verskih čustev Judov. V tej negativni usmeritvi proti tedanjemu družbenemu sistemu je Hegel prepoznal negativno, revolucionarno plat krščanstva: »To božje kraljestvo, nova religija ima torej na sebi določitev negacije proti prisotnemu: to je revolucionarna stran nauka, ki vse obstoječe vrže ob stran, deloma uniči, prevrne.« ¹⁹ Tudi krščanstvo, vera izobčenih, zasramovanih, zasmehovanih, celo zavrženih, kakor pravi Sveto pismo, ima svojo negativno plat, ki uveljavljene norme družbe in tedanje vere »vrže ob stran, deloma uniči in prevrne«.



LITERATURA

- Debenjak, Božidar: »Kaj simbolizira Marija, kaj podgana?«, v: Delo, Sobotna priloga, 31. julij 1999.
- Hegel, G. W. F.: Absolutna religija, DTP, Partizanska knjiga, Ljubljana 1988.
- Kant, Immanuel: Kritika razsodne moči, Založba ZRC, Ljubljana 1999.
- Marx, Karl: *Kapital: Kritika politične ekonomije*, zv. 1, 2. izd., prevod Stane Krašovec in drugi, redakcija Ivan Lavrač, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986.
- Žižek, Slavoj: »Od Lenina h Kristusu in nazaj«, v: Problemi 3–4, DTP, Ljubljana 2001.

17 Slavoj Žižek, »Od Lenina h Kristusu in nazaj«, v: *Problemi* 3–4, DTP, Ljubljana 2001, str. 19.

18 G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, DTP, Partizanska knjiga, Ljubljana 1988, str. 58.

19 Prav tam, str. 54.

Konec pravne države: pravna in sociološka



JASHNIKA DEDIĆ

Avtorica prispevka je doktorska kandidatka politologije in mlada raziskovalka pri Mirovnem inštitutu, kjer se ukvarja s človekovimi pravicami, politikami enakosti spolov in kolektivnim nasiljem. Aktivno sodeluje tudi pri zagovorništvu izbrisanih, izboljšanju položaja nepriznanih etničnih manjšin v Sloveniji in je stalna sodelavka časopisa *Bošnjak*.

JASMINKA.DEDIC@GUEST.ARNES.SI

NEŽA KOGOVŠEK

Avtorica prispevka je pravnica in magistrica pravnih znanosti. Magistrirala je na univerzi Notre Dame v ZDA na področju mednarodnega prava človekovih pravic. Dela kot raziskovalka in vodja projektov pri Mirovnem inštitutu, ukvarja pa se s področjem nediskriminacije, pravico do azila, migracijami ter mednarodnim kazenskim in humanitarnim pravom.

NEZA.KOGOVSEK@MAIL.MIROVNI-INSTITUT.SI

POUZETEK

Konec oktobra 2006 se je bila romska družina Strojjan iz romskega naselja Deča vas na Dolenjskem na množično zahtevo drugih krajanov bližnjega Ambrusa prisiljena preseliti v nastanitveni begunski center v Postojni. Razlog za zahtevo lokalnega prebivalstva naj bi bila neznosnost življenja v soseščini romske družine, ki naj bi bila domnevno vpletena v kriminalna dejanja, povod za zahtevo pa je bil napad osebe slovenske narodnosti, ki je živela v skupnosti z romsko družino, na enega od ambruških vaščanov. Vlada Republike Slovenije je zahtevi ugodila in v spremstvu policije izvedla ukrep preselitve, namesto da bi zaščitila romsko družino, ki ji je množična grozila z »masakrom«, poostrila nadzor nad organi pregona, ki imajo dolžnost preiskovati kazniva de-

Dogodki, povezani z začasno preselitvijo romske družine iz okolice Ambrusa v občini Ivančna Gorica v nastanitveni center v Postojni, so dodobra pretresli ne samo slovensko javnost, temveč so privabili tudi precejšnjo mednarodno pozornost. Kritično so se odzvale slovenske in tudi nekatere mednarodne nevladne organizacije, ki se ukvarjajo z varstvom človekovih pravic, na primer Amnesty International in Evropski center za pravice Romov (European Roma Rights Centre) iz Budimpešte, ki sta v skupnem pismu, naslovljenem na Predsednika Vlade Republike Slovenije Janeza Janšo, izrazila zaskrbljenost zaradi popuščanja slovenskih oblasti rasni nestrpnosti in grožnjam večinske neromske skupnosti.¹ Na urgentni poziv Varuha človekovih pravic rs Matjaža Hanžka in nekaterih romskih svetnikov iz slovenskih občin pa je Slovenijo med 14. in 16. novembrom 2006 osebno obiskal tudi Komisar za človekove pravice pri Svetu Evrope Thomas Hammarberg, ki se je srečal z družino Strojjan, nevladnimi organizacijami, ombudsma-

1 »Pismo predsedniku vlade rs Janezu Janši z dne 2. novembra 2006«.

analiza preselitve Romov iz Ambrusa

The End of the Rule of Law: Legal and Sociological Analysis of the location of Roma from Ambrus

nom Matjažem Hanžkom in predstavniki vlade ter pred svojim odhodom 16. novembra 2006 na novinarski konferenci izjavil, da je bila preselitev Romov nezakonita in nesprejemljiva. Poleg tega so 14. novembra v Ljubljani potekale demonstracije, na katerih je po ocenah časopisa Dnevnik do 1000 protestnikov zahtevalo enakopravnost za vse državljane, odpravo diskriminacije Romov in odstop ministra za notranje zadeve Dragutina Mateja.

Povod za eskalacijo je bil incident, ki se je zgodil v nedeljo, 22. oktobra 2006, in sicer je šlo za fizični obračun med prebivalcem romskega naselja (ki so ga Romi kot brezdomca vzeli medse, čeprav ni bil romskega porekla) in neromskim prebivalcem Ambrusa, pri čemer je slednji utrpel hujše telesne poškodbe. Ko je poškodovani pristal v bolnišnici, so se nekateri neromski prebivalci Ambrusa odločili pregnati vso romsko družino Strojjan z območja, kjer je živela, ter z zemlje, ki je v njeni lasti, s čimer naj bi preprečili nadaljnja ustrahovanja in nadlegovanja s strani Romov. V strahu pred povračilnimi ukrepi se je romska družina za nekaj dni in noči zatekla v gozd v bližini Grosupljega, vendar so tudi tamkajšnji prebivalci

SUMMARY

At the end of October 2006, the Strojjan family from the Roma settlement Dečja vas in the Dolenjska region were removed to the Postojna refugee camp to meet with the demands of a non-Roma mob from the nearby village of Ambrus.

This happened as a consequence of the allegedly unbearable life which was experienced by people around the family, reportedly including serious problems with crime. The immediate cause of the conflict was the physical attack of a non-Roma man, who had lived with the Roma family, on another non-Roma villager from Ambrus. The Government of the Republic of Slovenia yielded to the demands of the mob and facilitated the removal under police escort, instead of protecting the Roma family who were threatened by mas-

janja, ter se pričela ukvarjati z vzroki, ki so pripeljali do konflikta med marginalizirano romsko družino in ostalimi krajanji. Ukrep preselitve je zaradi svoje nezakonitosti in diskriminatornosti sprožil oster protest varuha človekovih pravic in nevladnih organizacij, evropski komisar za človekove pravice pa je preselitev označil za nesprejemljivo. Poleg podrobnega opisa dogajanja v oktobru in novembru 2006 članek analizira nekatera pravna in sociološka vprašanja, ki se zastavljajo v zvezi z ukrepom preselitve romske družine, kot so na primer vprašanje rasne in etnične diskriminacije ter nasilja večine nad manjšino.

KLJUČNE BESEDE

Romi, človekove pravice, diskriminacija, etnične skupine.

zaradi motenja posesti od policije zahtevali njihovo odstranitev. 26. oktobra 2006 so neromski prebivalci Ambrusa organizirali zbor, kjer so zahtevali, naj se Romi »zaradi varnostnih in ekoloških razlogov« (romsko naselje pri Ambrusu se nahaja na vodovarstvenem območju) preselijo na ustrežnejšo lokacijo, ter postavili pogoj, da se Romi na to območje ne smejo vrniti. Približno tridesetčlanska romska družina (v kateri je štirinajst otrok) se je v spremstvu policije 28. oktobra 2006 vrnila v Ambrus, vendar se je še istega dne pred romskim naseljem pojavilo med dvesto in petsto neromskih prebivalcev Ambrusa in Krke, ki so zahtevali takojšen odhod Romov ter jim grozili z nasiljem (grožnje so na primer vsebovale napovedi »masakrov«, požigov in podobno), če bi njihovih zahtev ne ubogali. Za varnost Romov je skrbelo približno dvesto policistov, ker pa so se razmere zaostriale, je na prizorišče prispel tudi minister za notranje zadeve Dragutin Mate, ki je s predstavniki ks Ambrus, romskimi predstavniki in romsko družino dosegel dogovor o začasni preselitvi Romov v nastanitveni center v Postojni, vladni predstavniki pa naj bi v tem času poiskali trajnejšo rešitev oziroma našli nadomestno zemljišče in bivališče za romsko družino. Že nekaj dni po preselitvi romske družine je Regijska civilna iniciativa za reševanje romske problematike za območje Dolenjske, Bele Krajine in Posavja na državne oblasti naslovila zahtevo, naj preseli tudi okrog šeststo Romov iz nelegalnega naselja Žabjak pri Novem mestu.

V naslednjih dneh so vladni predstavniki skupaj z romsko družino iskali nadomestno lokacijo v občinah Ivančna Gorica, Višnja Gora in Grosuplje, vendar so povsod naleteli na ostre proteste proti naselitvi Romov. Po javni objavi naselja Malo Hudo pri Ivančni Gorici kot možne lokacije za trajno naselitev romske družine se je »ambruški scenarij« ponovil, saj so tamkajšnji neromski prebivalci protestirali in začeli zbirati podpise proti naselitvi romske družine, vlado pa so pozvali, naj prekliche odločitev za izbrano lokacijo. 14. novembra 2006 je Občinski svet Občine Ivančna Gorica izdal sklep, s katerim se je izrekel proti preselitvi romske družine nazaj v ivanško občino in proti iskanju nadaljnjih lokacij v tej občini, okrog štiristo prebivalcev zaselkov Malo Hudo in Stranska vas ter drugih zaselkov v okolici Ivančne Gorice, kjer je vlada skušala najti novo lokacijo za romsko družino, pa se je zbralo na protestu proti načrtovani preselitvi. Na cesti, ki vodi do lokacije, so postavili »vaške straže« in barikade, s katerimi so nameravali preprečiti ureditev naselja oziroma naselitev samo, če bi do nje dejansko prišlo. Istega dne sta se zgodili še dve stvari: najprej je Vlada Republike Slovenije preko Urada za informiranje sporočila, da lokacije ne bo več izbirala brez soglasja lokalne skupnosti, kar je samo po sebi problematično z

vidika odločanja večine o pravicah, obstoju in bivališču manjšine. Hkrati pa gre za pojav, poznan iz časov iskanja lokacij za organiziranje komun za zdravljenje odvisnosti od drog ter iz časa iskanja nove lokacije azilnega doma v Ljubljani (pojav je znan kot tako imenovani NIMBY – *Not In My Backyard* – efekt).

Kljub trditvam predstavnikov vlade, da je »rešitev« s preselitvijo družine v postojnski nastanitveni center začasna ter da bodo tam ostali, dokler vlada ne bo našla nove lokacije, vsekakor pa največ tri tedne (do 19. novembra 2006), je družina na dan pisanja tega prispevka (21.11.2006) še vedno v postojnskem centru. To je posledica odpora lokalnega večinskega prebivalstva, na katerega je ob iskanju nove lokacije za družino naletela vlada, a takšen razplet bi bilo mogoče predvideti že pred preselitvijo, kar kaže na to, da je bil ukrep nepremišljen in da bo iskanje poti iz nastale situacije izjemno težko, če ne nemogoče. Zaradi nezmožnosti zagotovitve nove lokacije v predvidenem roku je minister za šolstvo Milan Zver predsedniku vlade predlagal svojo razrešitev z mesta predsednika vladne Komisije za romsko etnično skupnost, vladni predstavniki pa so sporočili, da bodo nadomestno lokacijo iskali na celotnem območju Slovenije.

Zgoraj opisani dogodki vsaj v dveh ozirih predstavljajo mejnik v kratki zgodovini samostojne Slovenije. Najprej gre za prvi primer množičnega nasilja nad neko družbeno skupino (v tem primeru so to Romi), poleg tega pa so državne oblasti s svojim (ne)ukrepanjem iz lastnih državljanov in državljanek ustvarile kategorijo notranje razseljenih oseb. V kolikor želimo razumeti, kako se je lahko zgodilo to, kar se je zgodilo, se moramo najprej vprašati, s kakšnim družbenim pojavom imamo pravzaprav opravka. Pri poskusu definicije katerekoli oblike množičnega nasilja se nam vedno vsiljujejo primerjave z znanimi oblikami nasilnega obnašanja, zaradi česar so se številni komentatorji in novinarji zatekli k primerjavam z veliko hujšimi oblikami rasističnega nasilja, kot so pogromi nad Judi in Romi v evropski zgodovini, holokavst nad Judi,² linči Afroameričanov, etnično čiščenje in podobno, da bi tako opozorili na resnost in nesprejemljivost kršitev človekovih pravic ambruških Romov. Takšne primerjave pa niso le kontraproduktivne pri poskusu razumevanja problema, temveč so lahko tudi žaljive za žrtve drugih oblik nasilja, s katerimi se primerja ambruške dogodke. Glede na to, da Slovenija ni edina država z »romsko problematiko« in da se Romi soočajo z diskriminatornim odnosom neromskega prebivalstva, ki včasih preide v neprikrito sovražnost, tako rekoč v vseh državah,

sacre. The state authorities also failed to reinforce control over the law enforcement agencies, which have the responsibility to investigate criminal offences. There is also the responsibility to begin alleviating the causes which caused the conflict between the Roma family and other residents in the first place.

Due to its obvious unlawfulness and discriminatory features, the removal of the family has triggered fierce condemnations of human rights ombudsman and non-governmental organisations. Furthermore, the Council of Europe Commissioner for Human Rights designated their removal as unacceptable. In addition to detailed depiction of developments in October and November 2006, the article analyses crucial legal and sociological issues arising from the removal of the Roma family concerned, such as issues of racial and ethnic discrimination, and of mob violence against the minority.

KEY WORDS

Roma people, human rights, discrimination, ethnic groups.

2 V medijih pa nikjer nismo zasledili primerjave s holokavstom nad Romi med drugo svetovno vojno (v romščini *Porrajmos*), kar nam tudi zgovorno pove, kako slabo smo seznanjeni z romsko zgodovino.

kjer živijo, je veliko bolj na mestu primerjava ambruških dogodkov s podobnimi primeri drugje po Evropi.³

Vendar pa neprimerljivost ambruškega primera z nekaterimi zgodovinskimi in veliko hujšimi primeri množičnega nasilja ne pomeni, da sta ambruški množični »protest« (kot ga nekateri evfemistično imenujejo) in »prostovoljna« preselitev Romov v postojnski nastanitveni center z vidika varstva človekovih pravic kaj manj zaskrbljujoča. Nasprotno, ti dogodki nam razkrivajo notranjo strukturno bodisi nemoč bodisi nepripravljenost (nemara pa oboje) državne oblasti, da bi se uprla zahtevam večinske etnične skupine ter branila ustavno pravico do enakosti pred zakonom vseh prebivalcev in prebivalk, ki spadajo pod njeno jurisdikcijo.

Če pogledamo na zgoraj opisane dogodke s pravnega vidika, si moramo zastaviti nekaj ključnih vprašanj:

- 1) Ali ima ravnanje neromskih prebivalcev Ambrusa znake kaznivih dejanj?
- 2) Ali je bilo soglasje Romov k preselitvi pridobljeno na podlagi njihove svobodne volje?
- 3) Ali je bila preselitev izvedena v skladu z zakonom in v duhu spoštovanja temeljnih človekovih pravic?
- 4) Ali kaže preselitev Romov znake diskriminacije na osnovi etnične pripadnosti?

Državne oblasti namreč niso odpovedale samo z vidika zagotovitve enakosti pred zakonom za člane ambruške romske družine, ampak jim je to spodletelo tudi pri kazenskem pregonu oseb, ki so javno (tudi preko medijev) pozivale k nasilju nad omenjeno romsko družino.⁴ Posamezniki so namreč grozili z »masakrom« romske družine, kar vsebuje znake kaznivega dejanja ogrožanja varnosti po 145. členu Kazenskega zakonika Republike Slovenije.⁵ Glede dogodkov

3 Med temi naletimo tudi na primere z veliko bolj tragičnim koncem, kakršen je na primer pogrom nad Romi v romunski vasi Hădăreni leta 1993, ko so bili ubiti trije Romi, trinajst romskih domov pa je bilo požganih, pri čemer so sodelovali tudi lokalni policisti. Sedem tožnikov Romov je dobilo spor pred Evropskim sodiščem za človekove pravice, ki je ugotovilo kršitev pravice do spoštovanja zasebnega in družinskega življenja, prepovedi nečloveškega ali ponižujočega ravnanja, pravice do poštenega sojenja ter prepovedi diskriminacije zaradi rase oziroma etničnega porekla. Glej *Moldovan in ostali proti Romuniji*, sodba Evropskega sodišča za človekove pravice z dne 12. julija 2005.

4 Ustava RS v 63. členu pravi, da je »protiustavno vsakršno spodbujanje k narodni, verski ali drugi neenakopravnosti ter razpihovanje narodnega, rasnega, verskega ali drugega sovraštva in nestrpnosti. Protiustavno je vsakršno spodbujanje k nasilju in vojni.«

5 »Kdor ogrozi varnost kakšne osebe z resno grožnjo, da bo napadel njeno življenje ali telo, se kaznuje z denarno kaznijo ali z zaporom do enega leta.« (1. odstavek 145. člena KZ.)

v Ambrusu se postavlja tudi vprašanje, ali bi lahko vsebovali znake kaznivega dejanja zbujanja sovraštva, razdora ali nestrpnosti, ki temelji na kršitvi načela enakosti po 300. členu Kazenskega zakonika RS.⁶ O tem kaznivem dejanju bi lahko govorili, če bi bilo mogoče dokazati, da so prebivalci pri razpihovanju sovraštva oziroma nestrpnosti izhajali iz rasne ali etnične pripadnosti tistih, zoper katere je bilo to razpihovanje usmerjeno. Še več, obstaja tudi tako imenovana kvalificirana oblika razpihovanja narodnostnega sovraštva, o kateri lahko govorimo v primeru, ko do razpihovanja sovraštva, razdora ali nestrpnosti pride z uporabo grožnje (ki je sestavni del kaznivega dejanja ogrožanja varnosti), verbalnega nasilja (ki je sestavni del kaznivega dejanja grdega ravnanja) ali celo sile. Kvalificirana oblika pomeni hujšo obliko istega kaznivega dejanja, za katero je zagrožena tudi višja zaporna kazen. Naloga organov pregona (policije in tožilstva) je preiskati, ali je bilo dejstvo, da so bile osebe, zoper katere so bile naperjene grožnje z »masakrom« in požigom, romskega porekla, zgolj slučajno (in bi na enake grožnje lahko naleteli tudi v primeru, če bi bile slovenskega porekla) ali pa je do opisanih množičnih groženj in verbalnega nasilja (ter kasneje tudi fizičnega nasilja zoper premoženje, saj je bila ena od barak dejansko požgana, hiša družine Strojani pa okradena) prišlo prav zato, ker je bila družina romskega porekla. Organi pregona bi morali kaznivi dejanji požiga (226. člen Kazenskega zakonika RS) in tatvine oziroma velike tatvine (211. in 212. člen Kazenskega zakonika RS) preiskati tako, da bi ugotovili, ali sta bili povzročeni z namenom preprečiti vrnitev romske družine na zemljo, ki je v njihovi lasti. Če bi zbrana obvestila kazala na pozitiven odgovor na to vprašanje, bi z veliko verjetnostjo lahko trdili, da je bilo dejanje storjeno tudi z razpihovanjem narodnostnega oziroma rasnega sovraštva, razdora ali nestrpnosti.

Pričakovati je torej, da se bodo organi pregona preiskovanja navedenih domnevnih kaznivih dejanj lotili z vso skrbnostjo – in sicer ne le zato, ker je to njihova dolžnost že po Ustavi Republike Slovenije (ter nasploh razlog za njihov obstoj), temveč tudi zato, ker obstaja sum rasistične motivacije domnevnih storilcev. Za države članice Sveta Evrope namreč v takšnih primerih velja poostrena

6 »(1) Kdor izziva ali razpihuje narodnostno, rasno ali versko sovraštvo, razdor ali nestrpnost, ali širi ideje o večvrednosti ene rase nad drugo, ali daje kakršnokoli pomoč pri rasistični dejavnosti, ali zanika, zmanjšuje pomen, odobrava ali zagovarja genocid, se kaznuje z zaporom do dveh let.

(2) Če je dejanje iz prejšnjega odstavka storjeno s prisilo, grdim ravnanjem, ogrožanjem varnosti, s sramotitvijo narodnostnih, etničnih ali verskih simbolov, s poškodovanjem tujih stvari, z oskrunitvijo spomenikov, spominskih znamenj ali grobov, se storilec kaznuje z zaporom do petih let.« (300. člen kz.)

dolžnost preiskovanja kaznivih dejanj,⁷ kot posebej zavržena pa veljajo kazniva dejanja, storjena iz rasistično obarvanih motivov. Opustitev delovanja s strani organov pregona (to je policije in tožilstva) bi bila v primeru tako eklatantnih kaznivih dejanj še bolj nerazumna, če vemo, da sta bila leta 2001 dva slovenska državljana obsojena zaradi razpihovanja etničnega sovraštva, ker sta julija 1998 med prebivalci Jelšan pri Ilirski Bistrici zbirala podpise proti naselitvi romske družine v tem kraju. Ob tem se seveda še dodatno postavlja vprašanje, kako je lahko dopustno iskanje soglasja lokalne skupnosti k naselitvi romske družine. Zbiranje podpisov proti naselitvi romske družine namreč pomeni odrekanje soglasja, vlada pa sedaj preko županov ali občinskih svetov namerava iskati prav to. Ali zatoorej lahko sklepamo, da je tisto, kar je bilo še leta 2001 kaznivo dejanje, sedaj legitimno ravnanje lokalnih skupnosti, ki ga pričakuje in podpira celo vlada?

Naslednje pomembno vprašanje, ki se postavlja, je vprašanje o privolitvi na preselitev kot izrazu svobodne volje Romov. S sklicevanjem na privolitev (soglasje, svobodno voljo) romske družine si je namreč enostavno oprati roke, saj naj se ne bi nič zgodilo proti volji Romov samih. Še več, preselitev naj bi bila tako upravičena, saj so Romi nanjo celo pristali. Vendar pa je pri tem potrebno preučiti tudi razloge, zaradi katerih je prišlo do pristanka na preselitev. V primeru preselitve bi lahko govorili o neke vrste civilnopravni pogodbi: predstavnik vlade je romski družini ponudil, naj se ta s svoje zemlje začasno umakne na varno lokacijo, vlada pa bo medtem poiskala trajno rešitev. Ponudbo predstavnika vlade je romska družina sprejela, soglasje volj naj bi bilo domnevno doseženo, pogodba pa s tem sklenjena. Vendar pa civilno pravo pozna tudi tako imenovane napake volje. O teh je mogoče govoriti, če je izjava volje ene od strani podana pod silo ali grožnjo. Obligacijski zakonik v 45. členu določa, da »če je pogodbeni stranki ali kdo tretji z nedopustno grožnjo povzročil pri drugi stranki utemeljen strah, tako da je ta zaradi tega sklenila pogodbo, lahko druga stranka zahteva razveljavitev pogodbe.«⁸ Civilno pravo obstoj grožnje, ki je prisotna pri izjavljanju volje, sankcionira z izpodbojnostjo, kar je resna civilnopravna sankcija (poleg nje civilno pravo pozna še ničnost, kar je druga in še bolj resna civilnopravna sankcija). Ali je šlo v primeru preselitve romske družine iz Dečje vasi pri Ambrusu za privolitev, ki je bila dana pod grožnjo? Odgovor na to je mogoče podati z analizo izjav romske družine in tudi

7 Glej sodbi Evropskega sodišča za človekove pravice v primerih *Nachova in ostali proti Bolgariji* z dne 6. julija 2005 ter *Bekos in Koutropoulos proti Grčiji* z dne 13. decembra 2005.

8 »Pogodbo« v konkretnem primeru seveda predstavlja domnevno soglasje volj obeh strani v zvezi s preselitvijo.

analizo izjav predstavnikov vlade. Ob preselitvi so Romi dejali, da v njej vidijo edino možno rešitev danega položaja, saj bi neromski prebivalci v nasprotnem primeru ogrozili njihovo telesno varnost ali pa jih celo ubili, policija pa jih ne bi mogla oziroma hotela zaščititi. Predstavniki vlade preselitev prav tako označujejo za edino možno rešitev, ki pa naj bi bila optimalna za vse: Romi naj bi bili »rešeni« in »na varnem«, večinsko slovensko prebivalstvo pa zadovoljno. V nasprotnem primeru bi bili neromski prebivalci manj zadovoljni, v luči izrečenih groženj pa so se predstavniki vlade upravičeno bali, da se bodo te uresničile. Iz medijsko dokumentiranih okoliščin primera tako jasno izhaja, da so Romi privolitev k ukrepu preselitve podali pod neposredno grožnjo za svojo lastno fizično varnost, v tem primeru seveda o soglasju volj ne moremo govoriti.

Tretje pomembno pravno vprašanje je, ali je bila preselitev izvedena v skladu z zakonom in v duhu spoštovanja temeljnih človekovih pravic. Bistvene pravice, katerih spoštovanje je v tem konkretnem primeru vprašljivo, so pravica do osebne varnosti (1. odstavek 5. člena Evropske konvencije o človekovih pravicah), pravica do stanovanja (11. člena Mednarodnega pakta za ekonomske, socialne in kulturne pravice) in pravica do svobodne izbire prebivališča (1. odstavek 32. člena Ustave Republike Slovenije). Spoštovanje prve se je postavilo pod vprašaj, ko so se predstavniki vlade – konkretno Ministrstva za notranje zadeve – raje odločili za ukrep preselitve Romov, namesto da bi jim zagotovili osebno varnost, ki je bila tarča groženj s strani večinskega prebivalstva. Vprašljivost spoštovanja druge in tretje pravice pa se je pojavila v trenutku, ko se je romska družina izselila z nepremičnine, ki jo je imela v lasti, na drugo povsem tujo lokacijo, pri čemer pa ni imela nobenega vpliva na to, kam bo preseljena. Bivališče si je romska družina že izbrala s tem, ko je kupila zemljo in na njej zgradila hišo in brunarice, svobodna izbira pa je bila kršena s tem, ko je bila družina s te zemlje pregnana s strani večinskega prebivalstva, predstavniki vlade pa so mu pri tem asistirali.

Na tej točki si je potrebno zastaviti še zadnje, četrto vprašanje: ali bi predstavniki vlade postopali enako, če bi nekdo zahteval preselitev slovenske družine? Z drugimi besedami, ali ima preselitev Romov znake neposredne rasne diskriminacije⁹ oziroma

9 Prvi odstavek 1. člena Konvencije ZN o odpravi vseh oblik rasne diskriminacije določa, da »pomeni izraz 'rasna diskriminacija' kakršnokoli razlikovanje, izključevanje, omejevanje ali dajanje prednosti na temelju rase, barve kože, porekla, narodnega ali etničnega izvora, ki ima namen ali dejanski učinek onemogočiti komur koli ali ga prikrajšati za enakopravno priznavanje, uživanje ali uresničevanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin na političnem, gospodarskem, socialnem, kulturnem in vsakem drugem področju javnega življenja.«

diskriminacije na osnovi etnične pripadnosti? Za odgovor na to vprašanje moramo najprej opredeliti pojem neposredne diskriminacije: gre za ravnanje, ki je nasprotno enakemu obravnavanju. Obveznost enakega obravnavanja vseh ljudi – ne glede na njihovo narodnost, raso ali katerokoli drugo osebno okoliščino – je zapovedana s 14. členom Ustave Republike Slovenije in s 14. členom EKČP. Poleg tega Republiko Slovenijo obvezuje tudi Direktiva Sveta 2000/43/ES o uresničevanju načela enakega obravnavanja ne glede na narodnost ali raso, ki je bila v slovenski notranji pravni red vključena leta 2004 z Zakonom o uresničevanju načela enakega obravnavanja (ZUNEO). ZUNEO predstavlja pomemben prispevek k zakonodajno-pravni ureditvi prepovedi diskriminacije v Sloveniji, saj najprej v 1. členu tako državnim organom kot zasebnikom zapoveduje dolžnost enakega obravnavanja oseb na vseh področjih družbenega življenja (kar vključuje zagotavljanje osebne varnosti, pravico do stanovanja in pravico svobodne izbire prebivališča) – in sicer ne glede na raso, narodnost ali katerokoli drugo osebno okoliščino. Nadalje pa ZUNEO v 2. odstavku 4. člena opredeljuje pojem neposredne diskriminacije zaradi določene osebne okoliščine (v konkretnem primeru zaradi rase ali narodnosti) kot situacijo, ko je »oseba zaradi te osebne okoliščine bila, je ali bi lahko bila v enakih ali podobnih situacijah obravnavana manj ugodno kot druga oseba«. Kako lahko ugotovimo, če je bila oseba drugače obravnavana, torej diskriminirana? Preprosto zamenjamo osebno okoliščino romske narodnosti z osebno okoliščino slovenske narodnosti in s tem pridobimo tako imenovan »primernik« (angl. *comparator*), to je institut, ki se uporablja v postopku ugotavljanja diskriminacije.

»Če bi v Ambrusu ali drugem podobnem kraju obstajala razširjena družina slovenske narodnosti, s katero bi bili njeni sokrajani v sporu in od katere bi v *enakih ali podobnih okoliščinah* (takšne okoliščine so v konkretnem primeru revščina, splošna socialna izključenost, prisotnost deviantnega obnašanja, prekrški, sosedska nesoglasja, domnevna kazniva dejanja, ekološki razlogi ipd.) zahtevali, da zapusti nepremičnino, ki jo ima v lasti, in ji v nasprotnem primeru grozili z različnimi ukrepi, si težko predstavljamo, da bi predstavniki oblasti predlagali ukrep preselitve. Še toliko težje si predstavljamo, da bi slovensko družino preselili v nekdanji zbirni center za razseljene osebe, ki je poleg tega še povsem neprimeren za bivanje.¹⁰ Še več, verjetno ne bi prišlo niti do

10 Visoki komisariat Združenih narodov za begunce je že v devetdesetih letih zaradi slabih življenjskih pogojev nasprotoval naselitvi beguncev iz Bosne in Hercegovine v zbirni center v Postojni.

množičnih zahtev ostalih prebivalcev, naj se slovenska družina izseli, predstavniki policije in vlade pa se ne bi znašli v situaciji, ko bi kot edino možno rešitev videli preselitev. Osovraženi slovenski družini oblasti posledično ne bi odrele pravic, ki ji po ustavi pripadajo enako kot vsem drugim državljanom Republike Slovenije« (Kogovšek 2006, 13).

V zvezi z neposredno diskriminacijo je potrebno omeniti tudi to, da v nobenem primeru ni opravičljiva. Prepoved neposredne diskriminacije je namreč absolutna in ne dopušča nikakršnih izjem. Tako različni argumenti, češ da se romsko naselje nahaja na vodovarstvenem območju ter da ima družina težave z zakonom, ukrepa preselitve kot izraza neposredne diskriminacije ne morejo upravičiti. Nasprotno pa je posredna diskriminacija lahko upravičena, a le pod pogojem, da se nanaša na legitimen cilj, sredstva za dosego tega cilja pa so primerna in potrebna. Primer posredne diskriminacije je na primer ločevanje otrok po učnih zmogljivostih v Osnovni šoli Bršljin, zaradi česar so romski otroci nesorazmerno bolj prizadeti od neromskih otrok. Romski otroci se namreč skoraj praviloma znajdejo v razredu otrok s slabšimi učnimi zmogljivostmi, kar pomeni, da ima ukrep ločevanja po sposobnosti nanje nesorazmerno večji negativni učinek v primerjavi s slovenskimi otroki. Potrebno si je namreč zastaviti vprašanje, ali je cilj, h kateremu takšen ukrep stremi, legitimen ter ali so sredstva za dosego tega cilja primerna in potrebna (z drugimi besedami, ali bi bilo mogoče isti cilj doseči z drugimi, milejšimi ukrepi).

Če poskušamo podati splošnejšo opredelitev ambruškega primera, bi lahko rekli, da je v tem primeru šlo za kolektivno delovanje pripadnikov večinske oziroma dominantne etnične skupine proti manjšinski etnični skupnosti, vendar je potrebno vedeti, da ni nujno, da se dominantnost neke družbene skupine nujno izraža s številčno premočjo, ampak se nanaša predvsem na raven družbene moči, ki jo ima neka skupina (Balibar in Wallerstein 1998: 82-83). V primeru etničnih¹¹ skupin je koncept dominantnosti vezan predvsem na koncept nacije,¹² ki jo sestavljajo večinska (dominantna) etnična skupina in več manjšinskih etničnih skupin. Dominantnost neke etnične skupine se odraža na različne načine, najbolj očitno pa v javnem diskurzu preko uporabe identitetnih označevalcev

11 Identitetni označevalec »etničnost« se nanaša na kulturne razlike med posameznimi skupinami, kot so jezik, religija ali območje izvora.

12 Anthony Giddens nacijo opredeljuje kot »kolektiviteto, ki obstaja znotraj jasno razmejenega ozemlja, ki je podvrženo unitarni administraciji in reflektivno nadzorovano tako s strani notranjega državnega aparata kot tudi drugih držav« (1984: 116).



LITERATURA IN VIRI

- Amnesty International Slovenije in European Roma Rights Center, »Pismo predsedniku vlade RS dne 2. novembra 2006«, dostopno na <http://www.amnesty.si/datoteka.php?md5ime=474e5195c9d5e321878531011e2d8550>.
- Balibar, Etienne in Immanuel Wallerstein. 1998. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London, New York: Verso.
- Banton, Michael. 1988. *Racial Consciousness*. London, New York: Longman.
- Bekos in Koutropoulos proti Grčiji. Sodba Evropskega sodišča človekovih pravic z dne 13. decembra 2005.
- Direktiva Sveta 2000/43/ES z dne 29. junija 2000 o uresničevanju načela enakega obravnavanja ne glede na narodnost ali raso. UL L 180, 19. julij 2000.
- Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin s protokoli. 1994. Uradni list RS št. MP-7/41.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Nation State and Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Guillaumin, Colette. 1995. *Racism, Sexism, Power and Ideology*. New York: Routledge.
- K 50/99. Sodba Okrajnega sodišča v Ilirski Bistrici z dne 31.12.2001.
- Kazenski zakonik – uradno prečiščeno besedilo. 2004. Uradni list RS št. 95/2004.

za samoidentifikacijo in identifikacijo drugih skupin. Tako tudi v ambruškem primeru najbolj bode v oči to, da so bolj ali manj vsi akterji dominantno etnično skupino označevali vrednostno nevtralnno; tako so se izrazi »vaščani«, »krajani«, »domačini«, »občani« in tako dalje uporabljali izključno za označevanje etničnih Slovencev oziroma Neromov (če jih opredelimo z negativno identifikacijo), medtem ko so bili romski protagonisti zgolj »Romi« ali »Cigani« oziroma kvečjemu »slovenski državljani« – kot da Romi ne bi bili tudi »vaščani«, »krajani« ali »domačini«. ¹³ Še najbolj pa je presenetila uporaba izraza »civilni«, s katerim sicer Romi označujejo Nerome, s strani nekaterih neromskih akterjev in opazovalcev. Z njim so se sicer izognili uporabi vrednostno nevtralnih identitetnih označevalcev za pripadnike večinske skupnosti, a s tem – enako kot tisti, ki Rome označujejo s »Cigani«, saj izraz »civilni« ni nič manj rasističen od »Cigana« – zgolj vzdržujejo družbene odnose dominacije. Tako se oba diskurza pravzaprav dopolnjujeta pri opravljanju svoje temeljne funkcije, to je tako zakrivanju dominacije ene družbene skupine nad drugimi kot zakrivanju strukturnih neenakosti, ki iz te dominacije izhajajo, kar pa je mogoče le skozi naturalizacijo družbenih kategorij.

V tem procesu izbira identitetnega označevalca postane ključnega pomena. Kot pravi Colette Guillaumin, »alokacija posameznikov v rase¹⁴ (in spolne) kategorije lahko steče le, ko so enkrat družbeno konstruirane in naturalizirane«, vloga naturalizacije pa je skrivanje dejstva, »da je povezava med družbeno kategorijo in označevalcem rojena v kontekstu specifičnih družbenih odnosov« (Guillaumin 1995: 5, 7). Drugače povedano, ko se družbene kategorije enkrat konstituirajo, morajo biti identificirane, pri čemer je potrebna izbira arbitrarnih identitetnih označevalcev, da ti lahko sploh postanejo operativni pri vzdrževanju družbenih odnosov dominacije. Zato tudi drugačna izbira identitetnih označevalcev v ambruškem primeru nikakor ni bila možna, kajti z uporabo vrednostno pristranskih identitetnih označevalcev za večinsko (dominantno) etnično skupnost oziroma vrednostno nevtralnih za manjšinsko skupnost

13 Da Romi niso občani Ivančne Gorice oziroma vsaj polnopravni občani ne, očitno meni tudi župan Ivančne Gorice, ki se je udeležil protestnega shoda prebivalcev naselja Malo Hudo z razlago, »da mora biti kot župan na strani svojih krajanov, obenem pa se zavzema za strpen dialog«. »Vlada za širše soglasje pri izbiri nove lokacije za Rome«, *Siol novice*, 14. november 2006.

14 Kljub sklicevanju na »raso« pa bi bilo napačno domnevati, da že zaradi obstoja besede mora tudi obstajati nekaj, kar besedi ustreza (Banton 1988). Kot pravi Colette Guillaumin, je paradoks »rase« v tem, da obenem obstaja in ne obstaja – čeprav je po eni strani ideološki konstrukt rasizma, pa po drugi strani predstavlja družbeno realnost (1995).

ne bi prišlo do reprodukcije strukturnih neenakosti, ki pa se morajo, če želijo preživeti, vedno znova legitimizirati.

Z uklonitvijo nasilnemu delovanju in zahtevam večinske etnične skupnosti proti tako marginalizirani in nemočni družbeni skupini, kot so Romi, pa so državne oblasti ne samo do obisti razkrile obstoječe odnose družbene dominacije in strukturnih neenakosti v slovenski družbi, pač pa so tudi jasno signalizirale, da se odpovedujejo samemu izvrševanju suverene oblasti v obliki zagotavljanja vsaj formalne (če že ne materialne) enakosti pred zakonom, kar bi z besedami varuha človekovih pravic lahko označili tudi kot »konec pravne države«.

Kogovšek, Neža: »Diskriminacija ali izhod v sili? (Analiza ukrepa preselitve ambruških Romov)«. *Pravna praksa*, št. 43/2006.

Konvencija ZN o odpravi vseh oblik rasne diskriminacije. 1967. Uradni list SFRJ št. 6/67, datum uveljavitve v RS 17. julij 1992.

Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah. 1971. Uradni list SFRJ št. 7/71, datum uveljavitve v RS 17. julij 1992.

Moldovan in ostali proti Romuniji. Sodba Evropskega sodišča za človekove pravice z dne 12. julija 2005. Dostopno na http://www.womenslinkworldwide.org/pdf/co_reg_echr_moldovan.pdf (8.11.2006).

Nachova in ostali proti Bolgariji. Sodba Evropskega sodišča za človekove pravice z dne 6. julija 2005.

Obligacijski zakonik. 2001. Uradni list RS št. 83/2001.

»Vlada za širše soglasje pri izbiri nove lokacije za Rome«, *Siol novice*, 14. november 2006, dostopno na http://novice.siol.net/default.aspx?site_id=1&page_id=2&article_id=120611400540962&cid=100&pgn=1.

Ustava Republike Slovenije. 2001. Ljubljana: Uradni list RS.

Zakon o uresničevanju načela enakega obravnavanja. 2004. Uradni list RS št. 50/2004.



LANA ZDRAVKOVIČ

Avtorica prispevka je publicistka, politična aktivistka, sodelavka Mirovnega inštituta in zastopnica umetniške znamke Kitch.

LANA.ZDRAVKOVIC@MAIL.MIROVNI-
INSTITUT.SI

Barbari

Evropske migracijske politike danes

POUZETEK

Članek v prvem delu v luči poskusa konstituiranja Evropske unije kot nove transnacionalne politične skupnosti opozarja na napačno enačenje pojmov Evrope (kot historično-geografskega pojava) in Evropske unije (kot politično-ekonomske kategorije) ter odpira pri tem zamolčana vprašanja. Posledično se sprašuje o evropskem ljudstvu, širše pa o konceptu (nacionalne) države ter subjektu le-te. Klasično debato o temeljih demokratične države razširi z vprašanji nacionalne identitete, nacionalne države, suverenosti ter nacionalizmov, rasizmov, fašizmov, ksenofobije, vsakovrstne diskriminacije in izključevanja: pojavov, ki jih pogojuje nacionalna suverenost. Iz analize neoliberalno-potrošniško-hedonistične družbe, v kateri so meje odprte za kapital, ne pa tudi za ljudi, izhaja vprašanje, ali je mogoče (vedno ekskluzivne) državljske pravice približati (pogosto le deklarativnim) univerzalnim človeškim pravicam. Sledi prikaz problema migracij kot paradigmatike situacije, ki najbolj odraža razliko med državljanin in nedržavljanin določene države. Članek se v drugem delu posveča analizi trenutne zaostrene situacije glede »nelegalnih migracij« v Evropi, EU in svetu, naposled se prevprašuje o konkretni situaciji v Sloveniji. Po-

1. KONSTITUCIONALIZACIJA EVROPE

Razprava o konstitucionalizaciji Evrope (»skupnega evropskega prostora«) še nikoli ni bila tako aktualna. Ob tem je treba nujno opozoriti na politikantsko zamenjevanje pojmov Evropa in Evropska unija v novem dominantnem »evrocentričnem metadiskurzu, mitskem govoru« (Velikonja, 2005). »EUZurpiranje izraza Evropa« (ibid.) se predvsem kaže skozi ustanavljanje in obstoj »skupnih«, »enotnih« mehanizmov oblasti: ne da bi zastopale interese celotne Evrope, so nastale »evropske« institucije (svet, parlament, komisija, sodišča, banke ...), skupne »evropske« meje, enotna »evro« valuta, skupna zunanja in notranja »evropska« politika, kljub vsem razlikam »skupna preteklost« ter cilji in tako naprej.¹ Tako se Evropo kot geografsko-historični pojem, ki se razprostira od Atlantika do Urala, v agresivnem politikantskem diskurzu, ki grozi, da bo v javnosti prevladal, krči na umetno politično-ekonomsko kategorijo – Evropsko unijo. To početje seveda ni niti slučajno niti posledica poenostavljanja ali skrajševanja. Gre za implicitno ideološko razlikovanje med »Evropo« in »ne-Evropo«, med »evropskimi« in »neevropskimi« državami, nacijami, narodi, političnimi ureditvami. Iz tega izhaja, da so države EU »evropske« – torej civilizirane, bogate, progresivne, razvite, uglajene, nastale iz demokratične ali demokratizirane tradicije –, ostale države Evrope pa so »neevropske«, »balkanske« – torej necivilizirane, revne, barbarske, nastale iz postsocialistične tradicije diktatur in totalitarizma ... Takšno diskriminatorno razlikovanje in vrednotenje ustvarja videz, da obstaja neka »evropska kvaliteta« ter da je EU kvalitativno »bolj evropska« od (pre)ostale Evrope, ki kot takšna ne predstavlja nobene pomembne kategorije, dokler ne bo postala del te ekskluzivne

1 Uradni elektronski portal Evropske unije se pomenljivo nahaja na naslovu <<http://www.europa.eu>>, v Sloveniji pa na naslovu <<http://evropa.gov.si>>.

prihajajo!

THEY'LL COME OUT OF NOWHERE,
THEY'LL ENTER YOUR STATE,
THE NATION OF LOSERS,
THE TRIBE FULL OF HATE.
WITH KNIVES IN THEIR POCKETS
AND BOMBS IN THEIR HANDS,
THEY'LL BURN DOWN YOUR CITIES
AND YOUR DISNEYLANDS.
Laibach, Now You Will Pay, WAT, 2003.

Barbarians are Coming

SUMMARY

The article in its first part, regarding constitutional attempt of new transnational political community, the European Union, points out incorrect equalization of the term Europe as historical-geographical phenomenon and the term European Union as political-economical category, and tries to indicate various problems that result from that situation. Consequently, the article deals with European people, more widely with the concept of the (nation) state and its political subject. The article tries to expand the classical debate about what is the foundation of democratic state with questions of national identity, nation state, sovereignty, nationalisms, racisms, fascisms, xenophobia, discriminations of all kinds and excluding which are all conditional with national sovereignty. Analyzing actual neoliberal-consumer-hedonistic society that opens borders for the capital but not also for the people, the article tries to answer the question whether it is possible to bridge the gap between citizens' rights, which are always exclusive and universal human rights, which are usually just declaratively recognized. Following are the analysis and overview of the problem of migrations, as the paradigmatic situation, which in the best manner reflects the distinction be-

hermetične skupnosti. »Evropskost« se tako pojavlja kot esenca »civiliziranosti« in »zahodnih pozitivnih vrednot«, ki jih evropske države nečlanice EU šele morajo doseči.

EU se nam sama predstavlja kot *a priori* višja politična instanca, ki si kot nekakšna postnacionalna oziroma transnacionalna država želi znotraj svoje skupnosti nadomestiti obstoječe suverene nacionalne države. To nazorno pokaže tudi poskus sprejetja skupne »evropske« ustave, ki bi naj veljala za vse članice EU. Čeprav obstaja celi kup nerazrešenih vprašanj in problemov glede slednje, naj bi očitno predstavljal nekakšen postmoderni kompromis med federalizmom in konfederalizmom (Kurnik, 2004). Dejstvo pa je, da do 29. oktobra 2006, ko poteče predpisano obdobje dveh let od podpisa predloga »evropske« pogodbe, le ta očitno ne bo ratificirana oziroma potrjena s strani vseh petindvajsetih držav članic, saj so jo nekatere (Francija, Nizozemska) na referendumu že zavrnile.² Tako pogodba, vsaj v aktualno ponujeni obliki, še ne bo zaživel.³

2 Evropska komisija je 10. maja podala svoj prispevek k razpravi o »prihodnosti Evrope«, glede na »obdobje premisleka«, za katerega se je EU odločila po dvojni zavrnitvi ustave na lanskih referendumih v Franciji in na Nizozemskem: »Evropska unija naj si za ustavo vzame dodaten čas, vmesno obdobje pa izkoristi, da skozi 'Evropo rezultatov' znova pridobi zaupanje državljanov« je v Bruslju voditeljem povezave predlagala EU komisija. Le-ta dogovora o prihodnji institucionalni ureditvi ne pričakuje pred letom 2008 ali 2009. Na ta predlog so se v EU parlamentu odzvali različno: Stranka evropskih socialistov (PES) je komisijo opozorila na zastoj v razpravi o ustavi, medtem ko so evropski konservativci (EPP) in liberalci (ALDE) predloge pozdravili. Povzeto po STA, 10. 5. 2006.

3 Novembra 2004 je v anketi Evrobarometra 60 odstotkov prebivalstva Slovenije podprlo »evropsko ustavo« – dva meseca, preden je bila sploh objavljena v slovensščini. Slovensko besedilo ustave je bilo objavljeno 17. januarja 2005. Čez dva tedna, 1. februarja 2005, je Državni zbor RS s štiriinšestdesetimi glasovi za in štirimi glasovi proti ratificiral »Pogodbo o ustavi za Evropo«, kot se dokument uradno imenuje.

seben poudarek je namenjen analizi nedavno sprejetega slovenskega azilnega zakona ter nekaterih njegovih pomanjkljivosti in negativnih posledic. Članek predstavlja nekatere teorije in aktivistične prakse, ki si prizadevajo za pravico do svobodnega gibanja vseh ljudi, za razširitev koncepta državljanstva, za iskanje novih oblik identifikacije in oblikovanja identitete, za uresničitev radikalne demokracije, ki bi delovala onkraj nacionalne države – torej tudi onkraj nacionalne pripadnosti. Končno, poseben poudarek poda potrebi po permanentnem javnem in političnem ozaveščenem delovanju vsakega posameznika.

KLJUČNE BESEDE

Evropa, EU, migracije, nacionalna država, nacionalna identiteta, politični subjekt, nacionalizmi, rasizmi, fašizmi, totalitarizmi, transnacionalno državljanstvo, državljanke pravice, človekove pravice.

A tudi ta »zedinjena Evropa« – »EUropa« – je prepoznana kot »Evropa dveh hitrosti«, saj so že od samega začetka nekatere (bogatejše, torej vplivnejše) države v »enakopravnem evropskem prostoru« imele več moči, torej tudi pravic kot ostale,⁴ to pa je postalo še bolj vidno s širitvijo maja 2004. Nova deseterica je »vstopila v Evropo« pod posebnimi pogoji – postala je enakopravna, kar zadeva širjenje »evropskega trga«, omogočen je bil prost pretok kapitala, ne pa tudi ljudi; polnopravna vključitev v schengensko in evro območje ter prosto območje delovne sile se je za nove članice premaknila za dobo od dveh do sedmih let.⁵ Očitno je s to in takšno »skupno Evropo« kar nekaj težav. Gotovo je edino, da se v evropskem prostoru dogaja vročična »EUROZA« (Velikonja, 2005).

Kakšni so razlogi za tovrstno »združevanje Evrope«? Nekateri misleci dokaj tradicionalno vidijo v Evropski uniji (predvsem) transcendentalno politično institucijo, ki bi lahko zajezila socialne in politične konflikte in postala protiutež ameriškememu divjaškemu »uvajanju demokracije« po svetu: »Evropa mora pridobiti težo na mednarodni ravni in v Združenih narodih, postati mora protiutež hegemonškemu unilateralizmu Združenih držav. Sposobna mora biti izraziti svoj vpliv na oblikovanje svetovne notranje politike, tako na vrhovih globalne ekonomije kot v institucijah Svetovne trgovinske organizacije, Svetovne banke in Mednarodnega denarnega sklada« (Habermas in Derrida, 2004: 26). Spet drugi avtorji (na primer Antonio Negri, Sandro Mezzadra, Étienne Balibar) pa spričo dejanske evropske ekskluzivnosti in problematične evropske migracijske politike – kot paradigmatskega primera politike izključevanja – bolj radikalno razmišljajo o subjektu, ki bi lahko zagnal novi evropski konstitucionalni projekt onkraj nacionalne države, »v Evropi, ki je sicer zaželena in nujna, vprašanje pa je, ali je tudi mogoča oziroma v kakšni obliki in pod kakšnimi pogoji je resnično mogoča« (Negri, 2004: 36).

4 Velika Britanija, Švedska in Danska se denimo nikoli niso odrekle svoji valuti in sprejele skupne EU valute, evra, medtem ko je bil za nove države članice sprejem evra in opustitev svoje valute eden izmed pogojev za vstop.

5 Dogovorjeni roki za »širitev schengenskega prostora« so že zdaj vprašljivi. Čeprav je ob »vstopu deseterice« menila drugače, je Evropska komisija že julija 2006 sporočila, da se »srečuje s tehničnimi problemi pri vzpostavljanju baze, prav tako pa, da tudi še niso sprejete pravne podlage za schengenski informacijski sistem druge generacije, ki je nujni pogoj za širitev«. Tako se širitev schengenskega območja na nove članice Evropske unije, tudi na Slovenijo, odmika vse bolj v prihodnost. Evropska komisija je 11. septembra napovedala, da za širitev pripravlja novi časovni raspored. Sicer še ni nakazala za kakšno časovno obdobje se bo širitev odmaknila od sedanjega ciljnega datuma v oktobru 2007, a po navedbah diplomatskih virov vstopa novink v območje brez notranjih meja ne bo pred letom 2009. Povzeto po STA, 24. 7. in 11. 9. 2006.

2. IZKLJUČUJOČI KONCEPT NACIONALNE DRŽAVE IN DRŽAVLJANSTVA: EUROPSKI (NEO)NACIONALIZEM, (NEO)RASIZEM, (NEO)FAŠIZEM

Vprašanja glede konstitucionalizacije Evrope so sprožila klasično debato o tem, kaj so temelji demokratične države ter, kar je še bolj pomembno, radikalno na novo odprla vprašanja nacionalne identitete, nacionalne države in suverenosti, posledično pa tudi nacionalizmov, ksenofobije ter vsakovrstne diskriminacije in izključevanja, ki jih pogojuje nacionalna suverenost.

Resnično »telo« Evrope predstavlja raznoliko »evropsko ljudstvo«. Ljudstvo EU pa je politični subjekt, ki mu pripadajo le tisti, ki imajo ustrezen državljanški status, kar je sicer problem vsake (nacionalne) države. Ustava EU predvideva skupno evropsko državljanstvo, ki bi sicer veljalo za vse enako, s tem da bi se nanašalo le na tiste, ki že imajo državljanstvo določene nacionalne države, članice EU. Iz takšnega državljanstva so izključeni (pre)ostali Evropejci in vsi, ki niso državljani ene izmed članic EU – tako imenovani »državljan tretjih držav«. Resnično, popolno »poenotenje Evrope«, o katerem se tako mnogo govori, je potemtakem dejansko nemogoče. Evropa se poskuša konstituirati na podlagi neke samosvoje skupne identitete, »jasno pa je, da ni identitete, ki bi bila identična sami sebi, da je sleherna identiteta pravzaprav dvoumna« (Balibar, 2004a: 378). Torej vemo, da obstaja evropska banka, in vemo, da obstajajo evropske meje, ne vemo pa, ali obstaja evropsko ljudstvo ter na kakšen način je vključeno v evropsko sfero kot javno sfero oziroma je iz nje izključeno. To je indikacija globoke krize zadnje oblike, ki si jo je nadela »buržoazna država«, ki jo imenujejo tudi *Welfare State*, bolj strogo pa bi jo bilo prav opredeliti kot nacionalno socialno državo (Balibar, 2004a: 387).

Étienne Balibar v svojih delih dostikrat poudarja idejo »transnacionalnega državljanstva«, ki ga želi pazljivo razločiti tako od »nacionalnega« kot od »postnacionalnega« državljanstva. Zelo pomembna je njegova ugotovitev, da je poskus evropskega zedinjenja razločil dva koncepta: državljanstva in nacionalne pripadnosti, ki sta bila v klasičnih nacionalnih državah izenačena (Balibar, 2004b: 149). V času vsesplošne internacionalizacije, kozmopolitizacije ali globalizacije postaja vprašanje, kako sta država in nacija dejansko povezani, znova aktualno v povsem novem kontekstu. Kot pravi Balibar, »nacionalizem kot tak ni ne dober ne slab: je zgodovinska forma za nasprotno interese in boje. So pa vsi nacionalizmi povezani

tween citizens and non-citizens of a specific state. In its second part the article analyses recent critical situation regarding »illegal migrations« in Europe, EU and in the world, finally focuses more on the situation in Slovenia: analyses recently passed new asylum law in Slovenia, and points out some of its defectiveness and negative consequences. The article also presents some theorists, ideas and activist practices, which endeavors for freedom of movement for all, for spreading the concept of citizenship, for searching for new forms of identification and shaping identity, for realizing radical democracy, which should function beyond nation state, that is, beyond national identification. At the end as very important, the article exposes necessity of permanent political activity of each individual in public field.

KEY WORDS

Europe, EU, migrations, national state, national identity, political subject, nationalisms, racisms, fascisms, totalitarianism, transnational citizenship, citizens' rights, human rights.

z državo-nacijo, pomeni, da ji služijo, jo spodbujajo ali jo reproducirajo. Tako je, zgodovinsko gledano, država »nacionalizirala družbo«. V teh razmerah je nacionalizacija družbe specifičen proces podržavljenja« (Balibar, 2004a: 383–386). V skupnosti, ki po svoji politični strukturi želi biti transnacionalna, odpirati meje, graditi široko zastavljeni prostor enakosti v nadnacionalnih strukturah in postnacionalnih kozmopolitskih težnjah (takšna bi, vsaj deklarativno, želela biti skupnost EU), glavni problem nastane ravno v nenehnem procesu transformacije nacionalne identitete, nacionalne države in suverenosti, kar Balibar imenuje »transnacionalizacija političnega« (Balibar, 2004b: 8). Vprašanje pa je, ali se je evropska »konstitucija državljanov« pripravljena razvijati v smeri, v kateri bi postala bolj demokratična od tradicionalne konstitucije nacionalne države, ali želi narediti odločne korake onstran koncepta nacionalne suverenosti ter ali se ji bo uspelo povzpeti nad »etnične«, »kulturne« in »religiozne« orientacije ter izpeljati dejansko radikalno transformacijo samega pojma nacionalnosti, državnosti, konstitucionalnosti, s tem pa doseči novo ero politično-pravne države (Balibar, 2004b: 9).

Evropa je polna ljudi različnih nacionalnosti, ras, veroizpovedi, kultur, tradicij, običajev, navad ..., pa vendarle je še vedno marsikaj podrejeno izključno nacionalni in potemtakem državljanski pripadnosti – tako na primer pravica do političnega izražanja in udeleževanja, do varnosti, socialne pravičnosti in zaščite. Državljanški status je pogoj za uveljavljanje mnogih pravic in od tod izhaja eden glavnih s tem povezanih problemov, saj ta status ne vključuje vseh. Imaginarna nacionalna identiteta, ustvarjena na podlagi nacionalne pripadnosti, implicitno diktira ekskluzivnost nad ostalimi identitetami in pripadnostmi. Skozi nacionalne institucije se tako izvaja legalno, institucionalizirano in legalizirano izključevanje, diskriminacija vseh ostalih, nedržavljanov, v imenu enakosti in zaščite državljanov. Demokratična kompozicija ljudi v formi nacije, nacionalne politične strukture, nujno vodi v sistem izključevanja in razlikovanja: državljanov od nedržavljanov, »večine« od »manjšine«, in še globlje, »avtohtonih« od »priseljencev«, prebežnikov, tujcev, drugih in drugačnih, ki so rasno, kulturno, religiozno, ekonomsko ali kako drugače stigmatizirani. Zato bi kritična distanca do lastne nacionalne pripadnosti (posebej pomemben korak bi bila razširitev polja identifikacije nad in onkraj nacionalne pripadnosti), razkrivanje odnosa do »drugih« in reguliranje njihovega statusa, svoboden dostop do državljanstva in boj proti vsakršni diskriminaciji v »skupnem evropskem prostoru« pomenil pomemben korak naprej k resnični demokratizaciji in konstitucionalizaciji. Evropa

potrebuje novo demokracijo, ki bi nadgradila zdajšnja »konfliktno demokracijo« (Balibar, 2004b: 10), četudi je jasno, da vsaka demokracija integrira konflikte.

Med univerzalnimi človekovimi pravicami za vse, kot jih deklarativno⁶ predpisuje Splošna deklaracija človekovih pravic, in nacionalnimi oziroma državljanskimi pravicami, kot jih garantira pripadnost določeni nacionalni (ali v primeru EU zelo pogojno transnacionalni) državi, zija veliko brezno. Balibar govori o »konceptualni napetosti« med subjekti in državljani (Balibar, 1994: 50). Tako se soočamo s paradoksalno situacijo, v kateri so državljani in država (kot konstitucija državljanov) postavljeni v radikalno nasprotje. To je nasprotje moralnih in humanitarnih principov ter pravnih in ekonomskih interesov. Še več, sama nacionalna država kot garant fundamentalnih pravic se obrača proti sami sebi. Ključni problem predstavlja prav princip enačenja državljanstva in nacionalne pripadnosti kot identitetne substance suverenosti. Tako država s svojimi pravnimi mehanizmi deli identiteto svojega političnega subjekta na antropološko oziroma človeško po eni ter državljansko oziroma nacionalno po drugi strani. Zaradi takšnega pogojevanja (in to je zgodovina – tudi polpretekla – večkrat surovo dokazala) ostanejo ljudje brez (bodisi kakršnega koli bodisi »pravega«) državljanstva le gola človeška bitja, oropana vseh lastnosti in pravic – razen tega, da so še vedno ljudje.⁷ To je del širšega problema moderne oblasti, ki se je razvijala kot antipolitična oblast (nasprotno od *praxis*, kot jo razume Hannah Arendt) in se vzpostavljala kot biooblast ali biopolitika (kot jo razume in definira Michel Foucault).

Nobeno razumevanje evropske državljanskosti ne more imeti smisla, če ne vključuje (tako teoretično kot politično) vprašanja meja tovrstnega državljanstva (Mezzadra, 2004b: 173). Zato je za razumevanje državljanstva bistveno razumevanje odnosa do nedržavljanov (migrantov, beguncev, eksilantov, izgnancev ...). Kakor je v *Izvorih totalitarizma* zapisala Hannah Arendt, je v sferi mednarodnega prava vedno veljalo, da suverenost ni nikjer bolj absolutno izražena kot pri vprašanju migracij, azila, naturalizacij, izgonov. Opozorila je na problematičnost koncepta in nezmožnost uresničevanja človekovih pravic prav v primeru oseb, ki niso imele statusa državljanov neke suverene (nacionalne) države oziroma so izgubile podporo in zaščito svojih vlad. Paradoks je v tem, da se izguba vseh človekovih pravic ujema prav s trenutkom, ko oseba

6 Deklaracija sama po sebi ni pravno zavezujoč dokument.

7 To seveda velja tako za tiste, ki se v takšni situaciji najdejo po nujni, kot posledica hudih družbenih spopadov, vojn, diktatur, totalitarizmov in podobnega, kot tudi za tiste, ki bi se v imenu lastne odločitve in prepričanja želeli odreči vsakovrstnemu državljanstvu, nacionalni identifikaciji oziroma pripadnosti.

(p)ostane »le« človeško bitje, brez kakršnih koli drugih političnih in družbenih atributov. Na primeru beguncev iz prve in druge svetovne vojne je Hannah Arendt pokazala, kako izguba državljskih pravic pomeni *de facto* izgubo človekovih pravic. Begunec, migrant oziroma oseba brez državljanstva, ki naj bi bila subjekt človekovih pravic *par excellence* (kar Agamben poimenuje *homo sacer*), na katere se edino še lahko sklicuje, v resnici razkrije radikalno krizo tega pojma (Arendt, 2003 in Agamben, 2004). Isti princip deluje tudi danes pri migrantih, prosilcih za azil, beguncih, ki so uradno poimenovani »ilegalni migranti«, osebah brez dokumentov (kot so v Sloveniji na primer izbrisani). V bližnji evropski preteklosti je šlo za begunce iz vojn na Hrvaškem, v Bosni, na Kosovu ... Vsi ti so subjekti človekovih in ne državljskih pravic, vidimo pa, da v nacionalni državi njihove deklarativno priznane človekove pravice ne štejejo veliko. Tako se naravno »golo življenje« (Agamben, 2004) pokaže kot nekompatibilno s pravno-političnim redom nacionalne države: ljudstvo brez države je ljudstvo brez eksistence.⁸ Očitno je, da nacionalna država ni zmožna zagotavljati humanističnih idealov in človekovih pravic za vse, kar kaže na krizo nacionalne države kot politične kategorije. Zato potrebujemo nov odnos med političnimi, pravnimi in univerzalnimi človekovimi pravicami oziroma, kot pravi Balibar, »če socialne pravice ne bodo za vse, Evropa ne bo mogoča« (Balibar, 2004b: 165).

Balibar je v svojih delih velikokrat poudarjal, da je za vsako kritično refleksijo o evropskem državljanstvu pomembno soočenje z zgodovino evropske kolonialne ekspanzije. »Vprašanje nacionalizma, za katerega se je zdelo, da je že preživeta oblika, je ponovno postalo osrednje vprašanje. [...] Če ni nacij brez nacionalizmov in če so v modernem svetu vse države države-nacije, se ne smemo čuditi, da je nacionalizem povsod, hkrati v državah in med njimi. Oblikovanje modernih nacij se je ujelo prav z razpadom etničnih skupin, vendar je vsem modernim nacijam uspelo ustvariti ali pa so poskušale ustvariti fiktivno etničnost. Ampak to ni rešitev problema:

8 V svetu je več kot 11 milijonov apatridov – ljudi brez kakršnega koli državljanstva. To so ljudje, ki so bodisi izgubili državljanstvo določene države bodisi so bili že rojeni kot nedržavljeni in nikoli niso imeli kakršnega koli državljanstva katere koli države. Čeprav Splošna deklaracija človekovih pravic (1948) določa, da ima vsakdo »pravico do nacionalne pripadnosti in državljskega statusa«, za te ljudi v glavnem nihče ne skrbi, ne pomaga jim nobena država, tudi Združeni narodi ne. Konvencijo, ki ureja status apatridov (Convention relating to the Status of Stateless Persons), iz leta 1954 je podpisalo le sedemindvajset držav, le devetindvajset pa Konvencijo za zmanjšanje števila apatridov (Convention on the Reduction of Statelessness) iz leta 1961. Le dva zaposlena na Visokem komisariatu Združenih narodov za begunce (UNHCR) se ukvarjata s pomočjo apatridom – ljudem brez kakršnega koli državljanstva. Vir: Refugees International, <<http://www.refintl.org>>.

pojavi se razredni antagonizmi in boji zaradi notranjega odnosa med nacionalizmom in idejo družbene enakosti, v katerem vselej obstaja protislovje. Države-nacije, ko so postale države-blaginje ali nacionalne in socialne države, niso odpravila razredne dominacije, čeprav je nacionalistična ideologija najbrž vselej vsebovala zanikanje družbene razlike in družbene neenakosti, 'populistični' element« (Balibar, 2004a: 374, 375, 377). Ta presežek oziroma to mesto nad-nacionalizma po Balibarjevem mnenju zavzame rasizem, ki naj bi opredelil jedro nacionalne identitete.

»Rasizem, ki se, kakor vidimo, krepi in širi po vsej evropski celini tako na vzhodu kakor na zahodu, ima v naši zgodovini zares globoke korenine. [...] Rasizem in neofašizem v današnji Evropi sta konjunktorna učinka nerešljivih protislovij, v katerih kljub njenemu navideznemu zmagoslavju toneta neoliberalna ekonomija in predvsem tako imenovani predstavniki politični sistem, ki v resnici čedalje manj 'zastopa' svoje mandate oziroma ljudstvo« (ibid.: 345, 346). Soočiti se moramo s krizo, ki je tako moralna kakor družbena. V središču te krize je sprenevedanje, a tudi strah in nemoč, celo fascinacija spričo evropskega rasizma. Rasizem je dobil »grozljivo mirno vest zgodovinske upravičenosti« (ibid.: 347).

Tako kot totalitarizem (oziroma totalitarizmi, kot pokaže Hannah Arendt) tudi rasizmi in nacionalizmi niso (več) nekaj, kar prihaja od zgoraj, temveč so fenomeni konformizma in hedonizma sodobne potrošniške družbe. »Rasizem se v javnem mnenju danes upravičuje kot nekakšna obrambna reakcija 'ogrožene' nacionalne (evropske) identitete in družbene varnosti. Podpira idejo, da naj bi navzočnost številnih tujcev ali priseljencev ogrožala življenjsko raven, delovna mesta, javni red in mir, kulturo in tradicijo, ter idejo, da naj bi nekatere kulturne razlike, ki so včasih v resnici zelo majhne, pomenile neprehodne ovire za sobivanje ali da bi celo lahko 'denaturirale' obstoječe tradicionalne identitete. To je 'močno ideologizirani rasizem', ki je usmerjen tako navzven kot navznoter določene skupnosti« (ibid.: 348, 349). Zato lahko rečemo, da je evropska identiteta nedvomno eden izmed imaginarnih zastavkov te množične nestrpnosti in izključevanja. Če radikaliziramo, gre za zavračanje drugega, ki je rasno, kulturno, etnično stigmatiziran, a tudi za krepitev zaznavanja razlik znotraj Evrope same ter potemtakem tudi za »avtorasizem« Evrope, ki je na nek način nov, uperjen zoper sebe samega. »Nacionalizem (nacionalizmi), rasizem (rasizmi) in fašizem (fašizmi) kljub vsemu še pomenijo spekter ideoloških formacij, ki nekako zahtevajo druga drugo. To pa privede zgolj do prikazni integralnega in integracijskega nacionalizma. Kakor se družbena kriza kristalizira okoli neobstoječe

države – okoli odsotnosti države ali ideje države –, tako evropski razizem nastane iz številnih identitetnih reakcij, ki zasedajo mesto nemožnega nacionalizma« (ibid., 354, 355).

3. ŽIVLJENJE NA MEJI: PROST PRETOK KAPITALA, NE TUDI LJUDI

Po padcu berlinskega zidu, v postfordističnem obdobju globalne neoliberalne hegemonije, je prišlo do dokončne vzpostavitve svetovnega trga in dovršitve procesa realne subsumpcije v novi biopolitični paradigmi. Neoliberalizem je v vse sfere življenja implementiral tržno logiko, vključno z življenjem samim. V takšnih razmerah se ne soočamo z izginotjem oziroma ukinitvijo države kot takšne; kar izginja, je dimenzija države kot prostora politične, javne mediacije, medtem ko narašča njena represivna dimenzija. Ta se izraža predvsem kot funkcija nadzora – notranjega nad prebivalstvom in zunanjega nad mejami. Nacionalna država v neoliberalnem režimu ostaja ključni pogoj njegovega delovanja, saj ima predvsem funkcijo regulatorke globalnih tokov delovne sile in mehanizma njenega discipliniranja in kontrole. To je pa tudi temeljni paradoks neoliberalne globalizacije – govori se o svetu brez meja, svetu svetovne proizvodnje in trgovine, svetu povezanosti in soodvisnosti, vidimo pa, da se lahko svobodno giblje zgolj kapital, medtem ko se ljudje lahko gibljejo le kot delovna sila v funkciji potreb posameznega lokalnega, regionalnega ali nacionalnega trga, nikakor pa ne na podlagi lastnih potreb in želja. Globalizacija je prinesla nadsionalne institucije za nadzor in upravljanje, ne pa tudi za odpravljanje diskriminacije in uveljavljanje pravičnosti. Kapital s takšnimi represivnimi regulacijami dejansko kontrolira ceno delovne sile oziroma jo v poceni obliki vzdržuje na globalni ravni (Bez nec, 2004). Tako spremembe v režimu dela v času postfordizma spreminjajo proletariat v prekariat.⁹ Sistem deluje odlično,

9 Izraz, ki označuje negotovost zaposlitve in dela ter potemtakem tudi eksistence. V neoliberalnem času postfordistične proizvodnje, katere glavno vodilo je izključno dobiček, osnovna zapoved delavskega procesa postane fleksibilizacija, kjer izginjajo klasične oblike zaposlitve, ki garantirajo vsaj minimum socialnih pravic in varnosti. Redno delovno razmerje izginja, delo postaja delo za določen čas, pogodbeno, negotovo in ne-varno, brez zagwarantiranih delavskih in socialnih pravic; posledično je negotovo in ne-varno tudi življenje. »Prekernost je postala sinonim za zamegljeno prihodnost, negotovost, nevarnost in nekonstantnost prihodka. Z njo se srečujemo na vsakem koraku: v službi iz danes na jutri, delu na določen čas, začasni zaposlenosti, delu na poziv, delu na napatnice in avtorske honorarje, delu na črno ter delu preko posredovalnic del. Delodajalci in oblastniki od nas zahtevajo vedno več sposobnosti ali, kot sami temu pravijo, fleksibilnosti. O fleksibilnosti govorijo kot o človekovi veščini, kot o sposobnosti se čimbolj prilagoditi in ob najmanjših možnih stroških pridelati kar se da več dobička. Pa

a le v primeru kapitala. Nadzor nad telesi je postal ključni mehanizem post-kapitalistične reprodukcije. Zato zahteva po globalnem državljanstvu v tem in takšnem kontekstu deluje kot zahteva po priznavanju univerzalnih, socialnih in političnih pravic ne glede na nacionalno pripadnost, kot odgovor globalizirani produkciji in kot zahteva po razširitvi avtonomije cirkulacije kapitala, materialnih dobrin in storitev tudi na svobodo gibanja ljudi ter anticipacijo družbe, v kateri cirkulacije in menjave ne določa kapital, temveč potrebe in želje ljudi samih (Virno, 2003).

Ko Balibar govori o »transnacionalnem državljanstvu«, ga misli tudi na način »državljanstva brez meja«. Na ta način želi poudariti »meje Evrope« oziroma meje EU, ki simbolično in realno delijo »civilizacijo« od »barbarstva«, ki so strogo zarisane in pazljivo zastražene. Trdnjava Evropa se že stoletja tradicionalno utrjuje in oborožuje v strahu pred »vdorom barbarov«. Te meje pa nikoli niso enoznačne, vedno se nam odpirajo kot dvoumne. Balibar navaja tri pomembne vidike zgodovinske dvoumnosti mej, ki so vedno znova aktualni: naddoločenost, polisemijo in heterogenost (Balibar, 2004a: 397).

Nobena politična meja ni zgolj meja dveh držav, temveč je vselej naddoločena – tako jo druge geopolitične delitve hkrati sankcionirajo, podvajajo in relativirajo. V primeru politične tvorbe EU, ki jo podpirajo lastni interesi, se njena naddoločena nahaja v želji biti protiutež ameriški hegemonistični moči v jedru »zahodnega bloka«.

Meje so vselej razumljene tudi kot meje kulture, tradicije in (vsaj fiktivne) identitete. Zato nimajo enakega praktičnega pomena za vse. Meja in prečkanje meje nimata istega pomena za bogatega poslovneža ali priznanega intelektualca (da o različnih pop-kulturnih zvezdah niti ne govorimo) – zanje je meja samo postaja na njihovem potovanju – in za migranta, ki razen svojega golega življenja nima ničesar in za katerega je mejo (legalno) prestopiti skorajda nemogoče. Na ta način se izraža polisemičnost meja. V skrajnem primeru gre za dve različni meji. Deloma meje obstajajo ravno zato, da bi

vendar nam ta fleksibilnost, poleg vedno bolj vložene truda ne zagotavlja boljših delovnih in življenjskih pogojev, ne zagotavlja nam niti osnovnega življenjskega dohodka, temveč je le izgovor oblastnikov, da nas negotove držijo pod kontrolo ter nas na ta način še bolj izkoriščajo. Njihov cilj ni izboljšati življenjskega standarda delavcev, ampak za čim manj vloženi sredstev doseči čim večjo produkcijo. Na žalost se problematike negotovosti oz. prekernosti klasični sindikati niso zavedali. Glavni vzrok za to tiči v nezmožnosti prilagajanja na vedno nove spremembe življenjskih in delovnih pogojev, ki še zdaleč niso več takšni, kot so bili pred desetletji. Zato so se po vsej Evropi povezala nova gibanja, ki jih sestavljajo nevladne organizacije, aktivistična gibanja, civilne iniciative, samoorganizirani sindikati, zainteresirani posamezniki in raziskovalne institucije, z namenom artikulirati problematiko prekernosti in ob tem osveščati širšo javnost.« Več na <<http://www.dostje.org/Prekla>>.

posameznike aktivno razlikovale glede na družbene razrede. Za bogataša iz bogate države, ki teži h kozmopolitizmu (njegov potni list ne pomeni zgolj nacionalne pripadnosti, zaščite in državljanskih pravic, pač pa vse bolj dodatne pravice, še posebej pravico za gibanje brez ovir), je prečkanje meje postalo formalnost, mesto simbolnega priznavanja njegovega družbenega statusa. Za revnega prebivalca revne države pa prestop meje ni pravica, temveč privilegij, ni zgolj ovira, ki jo je zelo težko prestopiti, ampak tudi kraj, ob katerega znova in znova trči, preko katerega znova in znova gre, je kraj, kjer navsezadnje prebiva. Zanj je to zoprna »prostorsko-časovna cona«, ki je skorajda življenjski prostor (ibid.). Torej na različne družbene skupine, odvisno od njihovega družbenega statusa, meje delujejo na različne načine. Na ta način meje igrajo vlogo družbene diferenciacije, ki razjeda enačenje državljanstva in nacionalnosti in zato spreminja sam pojem ljudstva oziroma naroda. Danes je zelo moderno tako imenovano (predvsem zahodno) »urbano nomadstvo«, ki ga porajajo konformizem, prilagajanje svetovnim trendom in vsesplošna komercializacija; migracije, ki večinoma prihajajo z vzhoda in so posledica družbene, ekonomske ali politične krize, pa so osovražene, nezaželene in celo *a priori* kriminalizirane. Tudi širše splošno velja, da svoj položaj lažje in enostavneje uredi tujec, ki je premožen, kot pa tisti, ki razen svojega telesa nima ničesar. Problem sodobnih migracij je predvsem ekonomski in socialni problem.

V tem smislu se kot problematično kaže dejstvo, »da kapitali kljub informatiki in telekomunikacijam še zmeraj ne krožijo brez obsežnega kroženja ljudi, enih 'navzgor' in drugih 'navzdol'. Uvajanje svetovnega apartheida ali dvojnega režima cirkulacije posameznikov povzroča strašljive politične probleme, ki so povezani s sprejemljivostjo in instituiranjem« (ibid., 405). Ne gre več le za ločevanje med »središčem« in »obrobjem«, severom ali jugom, temveč ločnica poteka skozi vse družbe. Tovrstnega ločevanja ni mogoče nadzorovati, favorizira pa negotovost, zaradi katere prihaja do povečevanja varnostnih ukrepov. Heterogenost meja se kaže tudi tako, da nekatere sploh ne ležijo več na mejah v geografsko-politično-administrativnem pomenu izraza, temveč so druge – povsod, kjer se izvaja selektivni nadzor.

Tudi Mezzadra opozarja na to pomenljivo »nihanje meja«. Namesto »statičnega nadzora« na mejnih prehodih prihaja do »dinamičnega nadzora«, ki poteka na zelo razširjenem prostoru daleč od meja (Mezzadra, 2004b). Britanska vlada je tako nekaj let nazaj predlagala ustanovitev *Transit Processing Centres*,¹⁰ centrov za tujce,

10 Več o tem na spletni strani The Information Centre about Asylum and Refugees in the UK <<http://www.icar.org.uk>>.

ki bi se nahajali izven meja EU, v »nerazvitih« državah, upravljale pa bi jih mednarodne organizacije, ki se ukvarjajo z »uravnavanjem nelegalnih migracij«. Prošnje za azil potencialnim beguncem bi potemtakem lahko reševali, ne da bi le-ti fizično prestopili meje EU. To bi seveda predvsem zmanjšalo stroške migracijske politike posamezne države, posledično pa bi tudi olajšalo nevšečnosti, ki jih posamezne države imajo z »vdorom barbarov« na njihovo ozemlje. To je še en dokaz, kako nacionalne in EU oblastne avtoritete zadnjih petnajst let vse agresivneje posegajo v politike nadzora meja držav tretjega sveta in migracijskih gibanj.¹¹ Vendar se meje vzpostavljajo tudi navznoter. V centrih za tujce, razpršenih po vsej Evropi, lahko prepoznamo institucijo, ki temelji na izključevalnem elementu evropskega državljanstva, na institucionalizirani in legalizirani diskriminaciji. To so nekatere najbolj vidne oblike kompleksnega procesa, ki ga Balibar imenuje »evropski apartheid« (Balibar, 2004a in 2004b).

Živimo torej v razmerah, ko meje, njihova lokacija in njihova funkcija nihajo, kar pomeni tudi nihanje samega pojma meja. To nihanje pa vpliva na našo zavest o evropski identiteti. Sredstva moderne vojne mej ne prečkajo več v pravem pomenu besede, temveč jih virtualno presejajo, torej izničijo. Razredni boj ali razvoj pojavov neenakosti in izključevanja, razvoj toka aktivnih in pasivnih (inferiornih) populacij je dokončno ušel pristojnosti nacionalnih držav, vendar to še ne pomeni, da ga upoštevajo aparati, ki jih lahko imenujemo svetovni. Vendar, to da meje nihajo še ne pomeni, da izginjajo. Dandanes so meje močnejše kot kadar koli poprej. Še naprej se množijo – tako glede na lokacije kakor tudi na funkcije –, se raztegujejo, podvajajo, postale so »objekti, ali če povemo natančneje, stvari v samem prostoru političnega« (Balibar 2004a: 410-415). Tako »tiranija nacionalnega« (ibid.: 400) nenehno spreminja oblike. Za državo-nacijo je najpomembnejše, da se vede kot lastnica svojih prebivalcev, najboljši primer tega je dejstvo, da čuti velik odpor do dvojne, večkratne ali neobstoječe nacionalnosti. To je zgolj druga plat načela o izključevanju tujcev. Nacionalni državljan oziroma na ta način priznani politični subjekt postaja bistvena orientacijska točka za kolektivni občutek ter za identiteto, red in hierarhijo države. Zato meje niso več zgolj zunanje, temveč tudi »notranje meje«, se pravi nevidne meje, ki so »povsod in nikjer« (ibid.: 401).

11 Zaskrbljenost in dvome v tovrstno »reševanje problemov migracij« sta izrazila BBC <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3702634.stm>> in Amnesty International <http://www.amnesty.org.uk/news_details.asp?NewsID=14601>. Da gre za resno razmišljanje o uvajanju tovrstnih centrov, kaže tudi dejstvo, da je Rdeči križ oktobra 2005 na to temo organiziral konferenco z naslovom *Transit processing centres outside the EU*, gradivo dostopno na <<http://www.ifrc.org/docs/pubs/perco/perco-transit-en.pdf>>.

Za vselej je izginila možnost, da bi na enem samem kraju (v glavnem mestu oziroma metropoli) skoncentrirali izvajanje politične moči, sprejemanje ekonomskih odločitev in produkcijo estetskih modelov. To je tudi ena osnovnih idej, ki jo zastopata in razvijata Antonio Negri in Michael Hardt (Hardt in Negri, 2003), na podlagi katere vpeljujeta koncept novega revolucionarnega (nacionalnega) subjekta, ki bi se bil sposoben zoperstaviti tej disperzivni koncentraciji moči (Hardt in Negri, 2005). V takšni situaciji mora tudi upor postati disperziven: multituda – skupek singularitet, ki so enkratne in specifične ter skupaj zmožne radostnega upora proti okrutnemu neoliberalnemu izkoriščanju, ki ga zanimata zgolj zaslužek in osebne koristi – prinaša »novo znanost radikalne demokracije v času globalne vojne biopolitičnega režima« (ibid.). Potencial multitudes kot sile, ki želi končati vojno in uresničiti demokracijo v globalizaciji, vidita Negri in Hardt v primarnosti političnega upora kot takega. Vendar jima ne gre za upor, ki bi želel biti suveren, unitaren, hierarhičen, družben, kakor ga določajo narod, množice ali politične stranke, temveč za radosten politični upor samostojnih posameznikov, ki predstavlja prav uničenje vsakršne suverenosti. Rešitev torej iščeta onkraj nacionalne socialne države, posledično pa pričakujeta tudi izginotje strahu in sovraštva do tujcev, manjšin, drugih in drugačnih, saj bi osnovni pogoj bivanja in pravic nič več ne bilo nacionalno državljanstvo. Čeprav je jasno, da individualni upor še ne konstituira pravic, je to dobro izhodišče za razmišljanje o novi obliki demokracije, ki bi omogočila enake pravice za vse. Tudi Virno govori o množstvu, ki je »izid sredobežnega gibanja: od enega k mnogim. Toda katero je eno, ki je izhodišče za diferenciacijo mnogih in njihovega vztrajanja kot takih? To gotovo ne more biti država, biti mora povsem drugačna oblika enotnosti/občosti« (Virno, 2003: 27). Migracije prinašajo nov svet v Evropo, zato se jih ni treba sramovati in se jih bati. Tako Mezzadra kot tudi Balibar, Virno, Negri in Hardt si prizadevajo za »radikalno demokracijo«, ki bi uveljavila širši koncept državljanstva, kot eksodus iz do sedaj uveljavljenih institucionalnih oblik evropskega državljanstva (Mezzadra, 2004a in 2004b; Balibar, 2004a in 2004b; Virno, 2003). Ideja je zaživela tudi v slovenskem prostoru (Kurnik, 2004; Bezec, 2004; Zadnikar, 2004; Zorn, 2005 in 2006; Politični laboratorij, 2006).

Balibar, Mezzadra, Virno, Negri, Hardt in tudi nekateri slovenski aktivisti, združeni okoli neformalnih skupin Dostje!, Njetwork, Politični laboratorij in Mreža za stalni obisk Centra za tujce, izražajo jasno zahtevo po radikalni demokraciji, ki bi se aktivno lotila »dekonstrukcije mejne institucije«. Takšno delovanje je nujno internacionalistično oziroma transnacionalno. Pri takšnih zahtevah seveda

ne gre za iskanje sveta brez meja, kar bi lahko privedlo do kaosa in divje nadvlade zasebnih moči. Gre za iskanje produktivnih in učinkovitih načinov za »demokratsko nadzorovanje nadzornikov mej« (Balibar, 2004a: 407, 408). Nekako kot zahteva po dobri vladi, ki naj pošteno, moralno, odgovorno opravlja svoje delo, za katero je bila izvoljena s strani ljudstva, kakor nazorno pokaže tudi John Holloway v svoji knjigi *Spreminjajmo svet brez boja za oblast* (Holloway: 2004). To sicer zveni kot legalistično demokratsko stališče, a v današnjem neoliberalnem trendu besne prevlade lastnih interesov in konformistične sebičnosti vse bolj nastopa kot radikalna zahteva. Mogoče bi prav razmišljanje in delovanje v tej smeri lahko nudilo rešitev rahlega konflikta, ki se pojavlja ob pogosto istočasni zahtevi po nadinstitucionalnem delovanju, eksodusu in radikalni demokraciji na eni ter zahtevi po spoštovanju že izbojevanih pravic in določil pravne ter socialne države na drugi strani.

Marx je ugotavljal, da so vse dosedanje revolucije zgolj izboljšale režim dominacije, namesto da bi ga uničile. Nietzsche je trdil, da vsaka demokratska politika izraža »suženjsko moralo«. Zato tovrstni misleci verjamejo, da je treba izmisliti nov tip upora, ki bo enako globalen in univerzalen kot novi (evropski) Imperij. Virno »virtuoznost množstva, ki ne bi bila hlapčevska«, vidi predvsem v državljanski nepokorščini kot »morda osnovni obliki političnega delovanja množstva« in eksodusu oziroma odpadništvu, ki je »antipod brezupu, v katerem ničesar ni mogoče izgubiti razen lastnih verig« (Virno, 2003: 55-57). »Vladajoče ideje« ne morejo biti ideje »vladajočega razreda«, to morajo postati ideje »vladanih«, ideje, ki izrekajo njihovo teoretično pravico do priznavanja in do enakih možnosti (Balibar 2004a: 18). Balibar vidi novo moč upora prav v zagovornikih pravice do azila.

4. EUROPA MIGRANTOV

Z izostritvijo transformacij, ki jih je sama ideja meje doživela v progresivnem poenotenju različnih migracijskih politik, lahko razumemo »obči prostor« Evrope v vsej njegovi kompleksnosti: kot skupnost prostorov inkluzivnosti in predvsem ekskluzivnosti, ki se znotraj in zunaj samega evropskega ozemlja razširjajo bistveno dlje od meja navadnih nacionalnih držav. Ta »Schengenland« (Mezzadra, 2004b: 168) – heterogen skupek nadzornih praks, ki se izvajajo nad migranti in ki definirajo evropski prostor kot prostor svobode – je seveda selektivno rezerviran za izbrance (polnopravne državljane članic Unije) ter za blago in kapital, je skupek vladnih praks in različnih pravnih statutih, katerih kompleksni režim razgalja tako

odpor nacionalnih držav do zniževanja lastne suverenosti kot tudi asimetrije odnosov moči, v katerih in skozi katere se Evropa poskuša konstituirati kot neko samosvoje področje s skupno identiteto.

»Če so nacionalne meje igrale odločilno vlogo pri konstrukciji simboličnih prostorov identifikacije, moramo za retoriko boja proti migracijam prebrati preočitno identifikacijo 'sovražnika', proti kateremu Evropa gradi in utrjuje meje, v migracijskih in begunskih delavcih in delavkah.« (ibid.) Policija v državah EU igra vlogo čuvaja fizične državne meje, v simbolnem smislu pa čuvarke meje državljanjskih statusov. Prebežniki so že *a priori* kriminalizirani, so trajno sumljivi subjekti. Prosilci za azil so sumljivi, ker morda niso »pravi begunci«, ampak »izkoriščajo pravico do azila«. Ostali so sumljivi, ker niso begunci, ampak ekonomski migranti, ki ne izpolnjujejo pogojev za pridobitev dovoljenja za bivanje, kar je danes glavni in skorajda edini način za bivanje v kateri od držav EU. Večina pa jih je sumljivih, ker so ilegalno prečkali mejo tuje, suverene države (ibid.). Ob tem je treba nujno opozoriti na dejstvo, da se ljudje praviloma ne selijo radi. Če bi države med sabo sodelovale in če med njimi ne bi bilo veliko neenakosti, do večjih migracij ne bi prihajalo. Vzroki za migracije pa niso povezani le z revščino, vojnimi spopadi ali izgoni, temveč tudi z oblikovanjem svetovne politike.¹²

EU torej nastopa kot skupek mehanizmov zaščite svojih državljanov, obenem pa kot skupek mehanizmov kontrole, v katerem pomembno vlogo igra medsebojno sodelovanje članic EU pri strazženju meja.¹³ Tukaj Slovenija (za zdaj) igra posebej pomembno vlogo branilke vzhodne zunanje EU meje pred »vdorom tujcev«. Ta sintagma se denimo večkrat omenja v brošuri *Slovenija v Evropski uniji*, ki jo je Urad vlade za informiranje prvič izdal aprila 2001 in ki je do sedaj v modificirani obliki doživela štiri ponatise.

12 Prim. tudi Milohnič, 2002

13 19. julija 2006 je Evropska komisija v okviru svežnja več ukrepov za izboljšanje boja proti »nezakonitemu priseljevanju v EU« predlagala oblikovanje posebnih skupin za hitro ukrepanje proti »nezakonitemu priseljevanju« na zunanjih mejah Evropske unije. Komisar EU za pravosodje, varnost in svobodo (!) Franco Frattini je razložil, da naj bi skupine, sestavljene iz nacionalnih izvedencev oziroma pripadnikov mejnih straž, na pomoč priskočile na zahtevo posamezne članice EU v kriznih primerih, s kakršnimi se na primer trenutno soočata Španija in Malta. Ob tem je izjavil, da mora EU »okrepiti boj proti nezakonitemu priseljevanju in ga narediti bolj učinkovitega, saj je to ključno za verodostojnost in skladnost njene migracijske in azilne politike«. Skupine bi delovale v koordinaciji z državo gostiteljico in pod okriljem agencije EU za upravljanje zunanjih meja Frontex, ki ima sedež v Varšavi. Za posamezno članico EU naj bi bilo ves čas na voljo od dvesto petdeset do tristo ljudi, izvedencev oziroma pripadnikov mejnih straž, ki bi delo opravljali v svojih uniformah, na rokav pa bi imeli trak z evropsko zastavo. Za zagotavljanje njihove učinkovitosti komisija predlaga tudi seznam nalog, ki naj bi jih skupine opravljale, med njimi preverjanje dokumentov in izpraševanje ljudi, ki prihajajo v EU, hkrati s pravico, da jim vstop preko meje zavrnejo. Vir: STA, 19. 7. 2006.

Povsem očitno postaja tudi, da je »vojna proti terorizmu« – seveda v imenu »nacionalne varnosti in svobode« – na mejah odprla še eno notranjo fronto, katere prve žrtve so postali prav migranti, tako v ZDA¹⁴ kot v Evropi.¹⁵ Organizacije za varstvo človekovih pravic ugotavljajo, da je v zadnjih desetih letih skoraj štiri tisoč beguncev in migrantov izgubilo življenje pri poskusu prekoračitve te meje. To je vsekakor vojna, čeprav prikrita, skrita, nekonvencionalna, nenapovedana in zato še bolj umazana in nepravilna (Mezzadra, 2004a: 61). Je permanentna vojna, ki ustvarja permanentno izredno stanje. Razen kopičenja vojske in policije na zunanjih in notranjih meja EU se na nivoju »evropske zunanje politike« in seveda v imenu »zaščite nacionalnih interesov« razmišlja tudi o uvajanju satelitskega nadzora in povečanju števila kamer, ki bi lahko beležile nezakonite migracije. Zato je nasprotovanje nadzoru nad priseljevanjem edina možna etična pozicija – ne obstaja namreč nič takega, kot je pravičen nadzor, saj vsak nadzor že selekcionira, kdo sme nekam priti in kdo ne (Zorn, 2006).

Toda, kot ugotavlja Mezzadra, cilj evropske migracijske politike pravzaprav sploh ni hermetično zaprtje evropskih meja. Cilj je v končni instanci proizvajanje aktivnih procesov vključitve migracijskega dela z lastno ilegalizacijo. Zakonodaja, ki regulira položaj migrantov mnogih evropskih držav, globoko posega v dispozitive regulacije trga delovne sile. Vlade temu pravijo »upravljanje migracij« oziroma »boj proti ilegalnim migracijam« (ilegalne pa so zato, ker za priseljevanje ni legalnih možnosti oziroma so le-te radikalno skrčene). Migracije »upravljajo« tako, kot ustreza zahodnim vladam in mednarodnim korporacijam – nadzor nad priseljevanjem namreč ohranja razlike v ceni delovne sile v svetovnem merilu. Etnizacija delovne sile in globalne neenakosti sta notranji značilnosti kapitalizma. Sedanji poskusi »upravljanja migracij« pa so le drugi izraz za neokolonializem. Immanuel Wallerstein meni, da je to del dokončne krize kapitalizma. Na ta način je mogoče interpretirati splošno težnjo k vključitvi pravih prisilnih dispozitivov na trg delovne sile. Tako imenovani »ilegalci« so, kot meni Mezzadra, »le dediči sužnjeva v kolonialnih časih, ki jih lahko razlikujemo od državljanov« (Mezzadra 2004a: 63).

-
- 14 Ameriški kongres je decembra 2005 sprejel stroge ukrepe proti ilegalni imigraciji v ZDA, med njimi načrt postavitve 1100 kilometrov dolge žičnate ograje na meji z Mehiko. Ameriški predsednik George Bush je maja 2006 sprejel odločitev, da bo do 1. avgusta 2006 napotil 6000 pripadnikov nacionalne garde na mejo med ZDA in Mehiko z obrazložitvijo: »Nujno moramo zavarovati svoje meje.« Ocenjujejo, da je v ZDA okoli 11,5 milijonov nezakonitih priseljencev, od tega več kot polovica iz Mehike.
- 15 Za bolj poglobljeno analizo evropsko-ameriških odnosov in medsebojnih vplivov prim. Kovačič, 2005.

Tako je eden ključnih učinkov nadzora nad priseljevanjem produkcija nelegalnosti. »Kot je videti, cilj ukrepov na področju nadzora nad priseljevanjem ni odpravljanje izkoriščevalskega dela na črno, nelegalne trgovine, tihotapljenja ljudi ipd., ampak ravno obratno: cilj teh ukrepov je reproduciranje nelegalnosti, ki opravičuje uporabo represivnih metod. Nelegalnost, ki bi morala biti odpravljena, postane razlog za obstoj varnostnega aparata in prispeva k produciranju „sindroma ogroženosti“, ki zajame celo družbo restriktivne nacionalne in evropske politike priseljevanja« (Zorn, 2006).

Tako neoliberalna ideologija tudi navznoter transformira *welfare* v *workfare*: z vstopom v EU je deset novih članic postalo del globaliziranega EU trga, to pa ne velja za delavce in delavke iz novih pristopnic, saj globalni trg EU, reguliran in omejevan z nacionalnimi politikami, za obdobje od dveh do sedmih letih ne bo enakopravno vključeval ne njih ne njihove pravice do svobode mobilnosti na ozemlju EU.

Potrebno je razbiti mit o »vdoru barbarov«, ki v današnji konformistično-hedonistično-komercialno-potrošniški družbi bolj kot zaradi kakršne koli ogrožene nacionalne identitete, kulture, tradicije ali verskega in jezikovnega čistunstva predvsem vzbujajo strah »domačinov« z domnevnim ogrožanjem delovnih mest. Po ocenah Amnesty International je na svetu 14 milijonov beguncev, kar predstavlja 0,22 odstotka svetovnega prebivalstva. Število notranje razseljenih oseb (osebe, ki bi bile begunci, če bi lahko zapustile ozemlje matične države, pa ga ne morejo) je 25 milijonov, kar predstavlja 0,4 odstotka svetovnega prebivalstva. Trenutne ocene poročajo o skupaj okoli 175 milijonih migrantov po vsem svetu, ki so svoje domove zapustili z avoljo različnih socialnih, ekonomskih ter drugih stisk, gre pa za 2,8 odstotka svetovne populacije. Velika večina beguncev (9,2 milijonov) in notranje razseljenih oseb (18,1 milijonov) je v Aziji in Afriki, manj kot polovica jih živi v Evropi ali v ZDA. Res je, da so migracije pomembne, a ne posebej množičen pojav. Naj to ne zveni kot nekakšno opravičilo! Vsakdo ima pravico, da se seli iz kakršnega koli že razloga, in to bi moralo postati jasno vsem svetovnim vladam. Bolj kot z vprašanjem selitve bi se politika morala spoprijeti z vprašanjem, zakaj se kljub očitni neenakosti ljudje pravzaprav ne selijo še bolj pogosto. Ne moremo in ne smemo ignorirati strahot in neprijetnosti oziroma vsaj nevednosti, ki jih ti ljudje doživljajo na svoji poti. A jasno je, da so besede o »množični invaziji na Zahod« le pripravljen politični mit, ki ga nekateri politiki radi zlorabljajo v imenu »zaščite nacionalnih interesov«.

Najbolj paradigmatike institucije posebnega statusa, ki se tičejo migrantov iz vzhodnih dežel so centri za odstranjevanje tuj-

cev in azilni centri – to so prava »nikogaršnja ozemlja«, nekatera tudi pravno ločena od teritorija, na katerem se nahajajo. Osebna svoboda tu ni omejena zaradi resničnih prekrškov, temveč zaradi administrativne neustreznosti, v primeru azila pa brez kakršnega koli administrativnega prekrška. Tako se vzpostavlja deteritorializacija pravic ter nastajajo »biografične meje«, ki jih migranti nosijo v sebi, na sebi in s seboj. Navedeno v primeru migracij kaže na zbirokratiziranje univerzalnih pravic (Mezzadra, 2004b: 169-171). Nadzor nad priseljevanjem se kaže tudi pri omejevanju pravice do zatočišča oziroma statusa begunca, ki izhaja iz Ženevske konvencije. V Evropi je približno med 80 in 90 odstotkov vseh prošelj za azil zavrnjenih, v Sloveniji je ta odstotek še višji, saj je status begunca do konca leta 2005 pridobilo le okoli 140 ljudi.¹⁶

»Na ta način, kjer se ljudem onemogoča dostop do pravic na povsem legalen način, pod vprašaj lahko postavljamo edino legitimnost takega sistema. Ta sistem svojo legitimnost vzpostavlja s pomočjo diskurza o varovanju človekovih pravic in dostojanstva v vseh fazah civilne in policijske obravnave, tudi pri zapiranju prebežnikov in njihovem odstranjevanju iz države. V zadnjih nekaj letih slovenska policija deportira iz države približno 1000 ljudi letno. Tu se seveda lahko vprašamo, kaj človekove pravice sploh so« (Zorn, 2006).

5. SLOVENSKI PRIMER

Državni zbor RS je 6. februarja 2006 sprejel Zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o azilu, ki je začel veljati 4. marca 2006. Zakon je bil sprejet kot posledica usklajevanja slovenskega pravnega reda z evropsko zakonodajo – direktivo Evropskega sveta 2003/9/EC,¹⁷ ki zapoveduje minimalne standarde, ki jih morajo države članice spoštovati pri obravnavi prosilcev za azil. Zakon je v vrstah slovenskih nevladnih organizacij, neformalnih skupin in aktivistov, ki delujejo na področju azila ter si prizadevajo za večje pravice tujcev in migrantov, izzval veliko neodobranja, predvsem zato, ker je večina zapovedanih standardov omenjene evropske direktive nižjih od standardov na področju azila, ki so v Sloveniji že veljali. Torej je Slovenija zaradi prilagajanja pravnemu redu EU znižala obstoječe in uveljavljene standarde, ki jih je na področju azila že imela.

16 Po letih je razmerje med številom prošelj za azil in številom dodeljenega statusa begunca v Sloveniji naslednji: 1511 : 25 (2001), 640 : 3 (2002), 1066 : 37 (2003), 1173 : 39 (2004), 1597 : 26 (2005). Vir: MNZ.

17 Evropski svet je zakonodajno telo Evropske unije s sedežem v Bruslju, njegove direktive so zavezujoče za države članice.

Sektor za azil Ministrstva za notranje zadeve RS je 15. septembra 2005 skupino nevladnih organizacij (Amnesty International Slovenije, Društvo Mozaik, Fundacija GEA 2000, Jezuitska služba za begunce, Konzorcij Živa, Matafir – društvo za medkulturne povezave, Mirovni inštitut, Pravno-informacijski center nevladnih organizacij – PIC, Racio Social in Slovenska filantropija) seznanil s prvim besedilom predloga novele in jih povabil, naj pripravijo pripombe in predloge za njegovo izboljšavo. Predstavniki obeh strani so o tem razpravljali na dveh sestankih (28. septembra in 19. oktobra 2005), nakar so predstavniki omenjenih nevladnih organizacij podali tudi pisne pripombe na novelo zakona.¹⁸ Čeprav so bile njihove pripombe ocenjene kot strokovne in utemeljene, pri pripravi zakonodaje večinoma niso bile upoštevane.

Mnenje o novi azilni zakonodaji je v svojem letnem poročilu za leto 2005 podal tudi Varuh človekovih pravic, ki je med drugim zapisal: »Očitno je, da usklajevanje in poenotenje pravnega reda v Evropski uniji prinašata tudi spremembe, ki poslabšujejo položaj prosilcev za azil. Pri poudarjanju preprečevanja zlorab azila in azilnega postopka ter pri uvajanju ukrepov, ki naj odvrnejo potencialne prosilce, da bi sploh prišli v državo in vložili prošnjo za azil, vendarle želimo opozoriti, da nekatere določbe zakona utegnejo precej otežiti, če ne celo onemogočiti uveljavljanje pravice do azila in subsidiarne oblike zaščite.« (Letno poročilo Varuha človekovih pravic za leto 2005, 2006: 44–45.)

Tudi po mnenju pravnih strokovnjakov zakon vsebuje precejšnje število določb, ki so izrazito sporne tako z vidika Ustave RS kot tudi številnih mednarodnih pogodb, standardov in priporočil. »Trend se je pričel z nespoštovanjem ustavne odločbe o izbrisanih; nadaljeval s sprejemanjem restriktivnejšega zakona o začasni zaščiti razseljenih oseb; utrdil s predlogi reform, ki bodo prizadele socialno najšibkejše sloje prebivalstva; ter potrdil s predlaganimi spremembami zakona o azilu, ki policiji daje *de facto* možnost odločanja o upravičenosti do azila. Razlogi s katerimi se tovrstne spremembe najpogosteje (ne)utemeljujejo, so varstvo Slovenije pred terorizmom in potreba po ekonomskem razcvetu (beri: krepitev multinacionalne račun delavskih in socialnih pravic)« (Kogovšek, 2006).

Tako Varuh človekovih pravic kot tudi pravni strokovnjaki so mnenja, da sta najbolj problematična člena novega zakona tista, ki urejata uvedbo predhodnega policijskega postopka ter ukinitve brezplačne pravne pomoči na prvi stopnji.

18 Pripombe na novelo zakona so ločeno podali tudi predstavniki slovenskega predstavništva UNHCR.

»Polijski postopek v zakonu o azilu krepko ignorira zagotavljanje človekovih pravic, daje preveč svobode policiji ter ne omogoča pravnih sredstev in sodnega varstva – to so ugotovitve, ki kot ustavne veljajo za celotni slovenski pravni red. Po prejšnjem zakonu o azilu policija osebo, ki v Slovenijo vstopi brez potnega lista ali obstoječega vizuma in ki izrazi namero vložiti prošnjo za azil, ni smela kaznovati zaradi prekrška zaradi ilegalnega prehoda državne meje, temveč ji je morala omogočiti vložitev prošnje za azil ter jo nastaniti v azilnem domu. Po novem zakonu je, po mnenju strokovnjakov neustavno, presoja o tem, ali je izjava osebe o razlogih, zaradi katerih želi zaprositi za azil v skladu z razlogi po Ženevski konvenciji, prepuščena policistu. Če so po njegovi oceni razlogi skladni, potem osebi dovoli vložiti prošnjo, in če niso, ji tega ne dovoli, temveč jo nastani v centru za tujce in jo kaznuje zaradi prekrška. Policija torej na podlagi novega zakona dobiva pristojnosti *de facto* odločanja o tem, ali je oseba upravičena do azila ali ne« (ibid.). V zakonu je sicer deklarativno navedeno, da to ne pomeni odločanja o prošnji ter da policija to počne v sodelovanju z organom, ki sicer o prošnji odloča. Strokovnjaki pa se strinjajo, da je postopek nedorečen, ker niso določeni kriteriji, pristojnosti in način odločanja, kar lahko privede do neenakega varstva pravic. Ob tem je treba opozoriti, da oseba glede na predlagano ureditev nima možnosti ne pritožbe ne sodnega varstva zoper odločitev policista.

Varuh človekovih pravic je glede tega zapisal: »Z odločitvijo (policije) da je treba s tujcem, ki izrazi namen vložiti prošnjo za azil, ravnati po ZTuj [Zakonu o tujcih, op. avt.], je dejansko končan azilni postopek, in to še preden se je začel [podčrtal Varuh, op. avt.]. Prosilcu za azil oziroma tujcu, ki izrazi namen vložiti prošnjo za azil (kot to opredeli predlagana novela zakona o azilu), se z odločanjem v predhodni obravnavi odreka pravica, da v azilnem postopku o pravici do azila odloči z zakonom določen pristojen upravni organ. Hkrati se mu odrekajo tudi vsa procesna jamstva v postopku, vključno s pravico do (brezplačne) pravne pomoči in do pritožbe ter možnostjo sodnega nadzora nad odločitvami izvršilne veje oblasti v azilnem postopku. Predlagana ureditev odpira možnost za nenadzorovano, nezakonito in arbitrarno odločanje, kar bi lahko pomenilo, da Slovenija ne izpolnjuje svojih obveznosti in ne zagotavlja pravic, ki gredo upravičencem po Ženevski konvenciji in newyorškem Protokolu o statusu beguncev.« (Letno poročilo Varuha človekovih pravic za leto 2005, 2006: 45.)

Druga najbolj sporna točka novega zakona je po mnenju pravnih strokovnjakov in Varuha človekovih pravic ukinitve brezplačne pravne pomoči na prvi stopnji azilnega postopka, ki ga vodi MNZ.



LITERATURA

- Agamben, Giorgio (2004): *Homo Sacer. Suverena oblast in golo življenje*, Koda, Študentska založba, Ljubljana.
- Althusser, Louis (2000): *Izbrani spisi*, Založba *cf., Ljubljana.
- Arendt, Hannah (1996): *Vita activa*, Kratina, Ljubljana.
- , (2003): *Izvori totalitarizma*, Claritas, Študentska založba, Ljubljana.
- Autor, Sabina in Roman Kuhar, ur. (2005): *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 04. Če ne boš priden, te bomo dali Slovincem*, Mirovni inštitut, Ljubljana.
- Balibar Étienne (1994): »Predlogi v zvezi z državljanstvom«, Časopis za kritiko znanosti, 22, 172-173, Študentska založba, Ljubljana, str. 45-54.
- , (2004a): *Strah pred množicami: politika in filozofija pred Marxom in po njem*, Studia Humanitatis, Ljubljana.
- , (2004b): *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press, Princeton in Oxford.
- Bezcec, Barbara (2004): »Znotraj in proti«, Časopis za kritiko znanosti, 32, 217-218, Študentska založba, Ljubljana, str. 73-91.
- Bojadžijev, Manuela in Isabelle Saint-Saëns (2006): »Borders, Citizenship, War, Class: A Discussion With Étienne Balibar And Sandro Mezzadra«, *New Formations*, 58, Lawrence & Wishart, London, str. 10-30.
- Debeljak, Aleš (2004): *Evropa brez Evropejcev*, Založba Sofija, Ljubljana.
- Dedić, Jasminka, Vlasta Jalušič in Jelka Zorn (2003): *Izbrisani. Organizirana nedolžnost in politike izključevanja*, Mirovni inštitut, Ljubljana.
- Dostje! Komunikite nevidnih globalne Evrope* (2004): Časopis za kritiko znanosti 32, 217-218, Študentska založba, Ljubljana, str. 92-99.

»To v praksi pomeni, da prosilca za azil na prvi stopnji ne bo mogel več zastopati svetovalec za begunce tako kot doslej. Zastopanje bo možno šele, če se bo odločil vložiti tožbo na upravno sodišče kot drugostopenjski organ. To je seveda dejansko nemogoče, saj prebežniki ne poznajo slovenskega pravnega reda, so ponavadi slabo izobraženi in brez sredstev za preživetje. Takšnim ljudem pa se ukinja brezplačna pravna pomoč« (Kogovšek, 2006). Kot ugotavlja Neža Kogovšek, je v današnjem svetu pravnih labirintov pravna pomoč v različnih situacijah in zagatah postala nuja celo za izobražene državljane, kaj šele za tujce, ki predvsem ne govorijo in ne razumejo slovenskega jezika.¹⁹

Varuh človekovih pravic ob tem zapiše: »Tudi ne gre spregledati pomena prav začetne faze postopka, ko prosilec vloži prošnjo za azil ter navaja in uveljavlja dejstva, ki utegnejo biti odločilna pri odločanju o pravici do azila ali do subsidiarne zaščite. Logično bi bilo, da bi prosilec za azil prav v tej najzgodnejši fazi postopka, ko se zbira in ugotavlja odločilne okoliščine, imel dostop do brezplačne, učinkovite in strokovne (pravne) pomoči. Vložitev prošnje za azil in zaslišanje prosilca v razmerah brez zagotovljene brezplačne pravne pomoči pomeni odpravo pomembnega procesnega jamstva. Ne gre prezreti, da prosilec za azil praviloma ni seznanjen s pravnim redom v državi, kjer uveljavlja pravico do azila. Pogosto je iz različnih razlogov tudi prestrašen in negotov, lahko tudi pod vplivom preteklih dogodkov (grdega ravnanja ali celo mučenja) na območju, od koder prihaja« (Poročilo Varuha človekovih pravic za leto 2005, 2006: 46).

Jedro dela mednarodnega prava, ki je posvečeno človekovim pravicam, predstavlja zaščita beguncev, zapisana v Ženevski konvenciji. Da bi zaščita beguncev dosegla svoj cilj, mora biti azilni

19 Zanimiva pa je druga skrajnost izključevanja in diskriminiranja tujcev, ki jo lahko poimenujemo »malomeščanska diskriminacija«. Ta se (tako v Sloveniji kot tudi drugje) mogoče najbolj odraža v naslednji sintagmi: »Res ste tujec? Pa tako dobro govorite slovensko!« To seveda kaže na implicitno pričakovanje, da se tujec nikoli ne more dobro naučiti slovenskega (tujega) jezika, da se potemtakem nikoli ne more do konca »infiltrirati«, »prilagoditi«, »privaditi« na novo družbo in v njej »brez preostankov« zaživet. Dober primer (ne pa tudi pravilo) za tovrstno »malomeščansko nestrpnost« so različni tuji delavci, posebej denimo umetniki in/ali kulturni ustvarjalci, javni delavci, ki zaradi svoje odprtosti in kozmopolitske naravnosti, ki presega okvire posamezne nacionalne države, ponavadi zelo hitro sprejmejo slovenski jezik in kulturo kot nekaj samoumevnega v državi, v kateri so se (za krajši ali daljši čas) odločili živeti. »Malomeščanska začudenost« pa se izraža v (pogosto tudi javnih) vprašanjih, kako je možno, da so se tujci »tako dobro navadili na slovensko okolje«, »tako hitro sprejeli slovensko kulturo« ali »naučili oziroma priučili pisati in govoriti v slovenskem jeziku«. Dostikrat so takšnim vprašanjem (ki imajo pravzaprav značaj javnega šikaniranja) izpostavljene tudi priseljene osebe, ki denimo desetletja živijo v Sloveniji in so si tukaj ustvarile družino, celo pridobile slovensko državljanstvo in so torej tudi pravno formalno nekdanji tujci.

postopek pošten in učinkovit, saj šele na ta način zagotavlja natančne in sprejemljive rezultate. »V azilnem postopku, kjer lahko cena napak pomeni izgubo človeških življenj, je zato natančnost postopka toliko bolj pomembna – dejstvo, ki ga Zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o azilu ne upošteva. Ta namreč v številnih členih krši mednarodna pravila v zvezi z načelom *non-refoulement* in iz njega izhajajoče obveznosti, tudi pravico do učinkovitega pravnega sredstva. Zato ne more zagotavljati poštenega (azilnega) postopka.« (Mrak, 2006.)

6. EKSODUS

Spričo vse agresivnejše slovenske migracijske politike, tudi kot posledice vstopa v EU (in NATO), so slovenski aktivisti in aktivistke, ki si že leta prizadevajo za večje pravice za vse, sistematično klestene in teptane s strani uslužbencev neoliberalne ideologije, za ustavitve permanentne globalne vojne, za enakost in enakopravnost, za pravice drugih in drugačnih, tujcev, migrantov, prosilcev za azil, za urejanje statusa izbrisanih ... , ustanovili tudi Mrežo za stalni obisk zaprtih v Centru za tujce v Postojni. Njen namen je »zagotoviti stalno prisotnost javnosti v samem Centru, zagotoviti stalni pretok informacij med Centrom in javnostjo, omogočiti mrežo solidarnosti in pospešiti proces samoorganizacije ljudi v Centru«. Zavzemajo se ne za humaniziranje, temveč za zapiranje tovrstnih centrov po vsej Evropi – namesto zapiranja ljudi, ki so le zaradi želje po boljšem, marsikateremu prebivalcu Zahoda samoumevnem življenju oropani svobode in dostojanstva, aretirani in kriminalizirani.²⁰ »Mreža zadnje čase opozarja na številne kršitve človekovih pravic ljudi v Centru: grožnje, trpinčenje, nepravilnosti v vodenju postopkov, pičlo prehrano, neustrezno zdravstveno oskrbo, zanemarjanje pravic otrok, rasno in versko nestrpnost, neustrezno prevajalsko in pravno pomoč, ustrahovanje ter rasistični govor policijskega osebja. Poleg tega so člani Mreže za stalni obisk v Centru za tujce Veliki otok vodji centra Jožetu Koncu očitali, da 'center upravlja na nehuman način', da svojih podrejenih nima pod nadzorom in tako slednji svoje ekscese sproščajo nad zaprtimi.«²¹

V nizu akcij so 22. julija v okviru prireditve *No Border Camp 2006*²² pred Centrom za tujce Veliki Otok pri Postojni aktivisti

20 Več na <<http://www.dostje.org/Prekla>>.

21 Povzeto po STA, 20. 7. 2006.

22 *No Border Camp* je mednarodna manifestacija, ki jo vsako leto organizirajo aktivisti iz celotne Evrope, ki se zavzemajo za boj proti vsakršnemu (neo)nacionalizmu, (neo)rasizmu, (neo)fašizmu, (neo)konzervativizmu ter za svobodo gibanja in pravico do bivanja. Letos je med 19. in 23. julijem potekal v Gorici, na meji med

Foucault, Michel (1991): *Vednost - oblast – subjekt*, Krtina, Ljubljana.

—, (2003): »Rojstvo biopolitike«, Filozofski vestnik, 24, 3, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana, str. 171-177.

Habermas, Jürgen in Jacques Derrida (2004): »Evropa: poziv k skupni zunanji politiki«,

Časopis za kritiko znanosti 32, 217-218, Študentska založba, Ljubljana, str. 25-31.

Hardt, Michael in Antonio Negri (2003): *Imperij*, Časopis za kritiko znanosti, Posebne izdaje @Politikon, Študentska založba, Ljubljana.

Hardt, Michael in Antonio Negri (2006): *Multituda. Vojna in demokracija v času imperija*, Časopis za kritiko znanosti, Posebne izdaje @Politikon, Študentska založba, Ljubljana.

Holloway, John (2004): *Spreminjajmo svet brez boja za oblast*, Časopis za kritiko znanosti, Posebne izdaje @Politikon, Študentska založba, Ljubljana.

Kovačič, Gorazd, ur. (2005): *Discussing transatlantic gap: the future of Euro-American relations*, Mirovni inštitut, Ljubljana.

Kogovšek, Neža (2006): »Sporno spreminjanje zakona o azilu«, *Pravna praksa*, št. 2, 19. 01. 2006.

Kurnik, Andrej (2004): »Subverzivna evropska integracija«, Časopis za kritiko znanosti, 32, 217-218, Študentska založba, Ljubljana, str. 47-58.

Kuzmanič, Tonči (1996): *Ustvarjanje antipolitike. Elementi genealogije družboslovja*, Znanstveno in publicistično središče, Sophia, Ljubljana.

Letno poročilo varuha človekovih pravic za leto 2005 (2006): Varuh človekovih pravic RS, Ljubljana.

Mastnak, Tomaž (1998): *Evropa med evolucijo in evtanazijo*, Studia humanitatis, Ljubljana.

Mezzadra, Sandro (2004a): »Državljanstvo v gibanju«, Časopis za kritiko znanosti, 22, 217-218, Študentska založba, Ljubljana, str. 59-66.

—, (2004b): »Evropa migrantov«, Časopis za kritiko znanosti, 22, 217-218, Študentska založba, Ljubljana, str. 162-175.

Milohnič, Aldo, ur. (2002): *Evropski vratarji: migracijske in azilne politike v vzhodni Evropi*, Mirovni inštitut, Ljubljana.

Močnik, Rastko (1995): *Extravagantia II. Koliko fašizma*, Studia humanitatis, Ljubljana.

—, (1999): *Tri teorije. Ideologija, nacija, institucija*, Založba *cf., Ljubljana.

Mrak, Andreja (2006): »O spremembah zakona o azilu«, Pravna praksa, št. 4, 02.02.2006.

Negri, Antonio (2004): »Govor na javni predstavitvi slovenskega prevoda Imperija z naslovom Protiimperij: Fakulteta za družbene vede, 19. september 2003«, Časopis za kritiko znanosti, 32, 217-218, Študentska založba, Ljubljana, str. 32-39.

Oberstar, Ciril in Tonči Kuzmanič, ur. (2002): *Revolucija. Zbornik predavanj 1. letnika Delavsko-punkerske univerze*, Mirovni inštitut, Ljubljana.

Politični laboratorij (2006): »Demokracija multitudine v-zunaj-onkraj Evrope«; simpozij, udeleženci: Antonio Negri, Sandro Mezzadra, Thomas Atzert, Carlos Prieto del Campo,

Barbara Beznec, Rastko Močnik, Jelka Zorn, Darij Zadnikar, Andrej Kurnik, Jernej Pikalo in Milan Brglez, 24. marec, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.

Rousseau, Jean Jacques (1993): *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, Študentska organizacija Univerze v Ljubljani, Ljubljana.

pripravili protestno zborovanje. »Akcije nepokorščine« se je udeležilo okoli sto petdeset aktivistov iz vse Evrope, protestirali pa so proti »gospodarjem ekonomije strahu«. Centrov za zapiranje se tako kot deportiranja migrantov po njihovem mnenju ne da humanizirati, zato je edina možna rešitev njihova ukinitve. Podobne akcije – le teden pred tem so aktivisti za več ur blokirali vhod Centra za tujce v Gradišču – še vedno potekajo, ker »humano zapiranje in humane deportacije prav tako pomenijo zločin proti človečnosti«, so prepričani. V akciji je bilo aretiranih pet italijanskih in dva avstrijska aktivista, ki so bili naslednji dan izpuščeni; poškodovanih je bilo tudi nekaj novinarjev in fotografov, ki so dogodek dokumentirali ter o njem poročali.²³

Dva dni pred akcijo, 20. julija 2006, je spričo vse pogostejšega opozarjanja na slabe razmere migrantov v Sloveniji Center za tujce Veliki Otok pri Postojni obiskal tudi predsednik države Janez Drnovšek, ki je ocenil, da standardi dela v samem centru niso slabi, ob objektivnih razlogih azilantov pa problem vidi predvsem v slovenski azilni politiki. »Tam je najbrž potrebno nekaj več fleksibilnosti in več občutljivosti za življenjske stiske ljudi,« je izjavil Drnovšek in še dodal, da je osnovni problem objektivna situacija, v kateri se znajdejo tujci. »Njihova situacija je slaba, razočarani so, šli so po svetu, da bi našli kje boljše življenje, vendar jim to ni uspelo. Večinoma so verjetno razočarani, pod stresom in v depresiji, to je njihov glavni problem.« Vprašanje je, če bodo odgovorni upoštevali mnenje in izjave predsednika države. V Postojno bi isti dan sicer morala priti tudi notranji minister Dragutin Mate in minister za zdravje Andrej Bručan, vendar sta obisk odpovedala. »Kot sem razumel, nista bila najbolj zadovoljna s tem, da sem s sabo povabil tudi predstavnike Mreže za stalni obisk v Centru za tujce Veliki otok,« je glede tega povedal predsednik republike Janez Drnovšek.²⁴

Boji delavcev brez dokumentov po Evropi so v zadnjih dvajsetih letih ustvarili novo generacijo, ki zahteva svobodni dostop, državljanstvo in boj proti vsakršni diskriminaciji. V Sloveniji so izbrisani²⁵ v zadnjih letih svojega javnega delovanja na novo odprli vprašanja človekovih pravic v javnem diskurzu. Poleg pravne pomoči (deležni so je predvsem po zaslugi pravnikov, ki so pripravljene delati *pro bono*) je skupina izbranih ustanovila Civilno iniciativo izbranih aktivistov (s hudo mušno kratico ЧИИА) ter se posvetila tudi

Slovenijo in Italijo, torej na skupnem ozemlju, ki »že predolgo ječi pod bremenom nacionalizma in rasizma, ki služita kot opravičilo za izkoriščanje in zaslužnje«, kot so zapisali organizatorji.

23 Podatki povzeti po STA, 22., 23., 24., 25. 7. 2006.

24 Podatki povzeti po STA, 20. 7. 2006.

25 O izbranih v Sloveniji prim. Dedič, Jalušič, Zorn, 2003.

akcijam, ki o izbrisu ozaveščajo javno mnenje. Različna evropska gibanja in združenja še vedno delujejo pod zgovornim imenom »Nevidni globalne Evrope«, ki izhajajo iz radikalne praktične kritike trenutnih procesov evropske konstitucionalizacije ter si prizadevajo »za transnacionalen, deteritorializiran politični prostor, ki se mora vzpostaviti skozi nastajanje novega globalnega evropskega državljanstva oziroma skozi nastajanje novega prostora pravic, samoorganizacije potreb in osvoboditve želje« (Dostje! Komunikne nevidnih globalne Evrope, 2004).

Zato cilj ne sme biti evropska ustava s svojim demosom, ki izvira iz klasičnih kategorij evropskega konstitucionalizma, ampak predvsem onemogočenje zaprtja tega procesa (Mezzadra, 2004a: 66). To praktično pomeni, »da nas ne sme biti strah od političnega, javnega delovanja, ki se ga kot 'poganskega hudiča' vsi po definiciji še vedno in še kako upravičeno bojijo tudi danes: tako politiki kot politični tehnologi, univerzitetniki kot objektivni znanstveniki in navsezadnje tudi verniki in teologi oziroma cerkev, da o družbi v celoti, ki temelji prav na antipolitiki, sploh ne govorim« (Kuzmanić, 2002: 11).

Trdnjava Evropa poskuša zgraditi monetarno in finančno utrdbo znotraj izoliranega evropskega prostora. V tem in takšnem prostoru je »naloga intelektualcev« nujna zahteva po prenovi in radikalno novi utemeljitvi demokratičnih praks, ki bi lahko od spodaj odprle začarani krog evropske konstitucije in tako politični konstituciji kot taki priskrbele možnost za novo etapo – nujno v smeri dejanske demokratizacije, torej v smeri drastičnega zmanjšanja privilegijev in povečanja pravic, ki tvorijo državljanstvo. Sleherni zgodovina emancipacije v resnici ni toliko zgodovina zahtev po prezrtih pravicah, kolikor je zgodovina realne bitke za uživanje že deklariranih pravic. Zato je boj proti odrekanju državljanstva, v katerem je implicirano odrekanje človeškosti, življenje emancipacijske politike. Intelektualni – nujno moralni in nujno politični – angažma mora nuditi alternativo, ki bo znala definirati, če že nujno, identifikacijo na podlagi solidarnosti in ne na podlagi patriotizma (prikritega rasizma, nacizma, fašizma), torej strahu in zavračanja drugega. Ozirajoč se na Louisa Althusserja, bi esenco suverenosti morali graditi na subjektu kot individuumu (pri Negriju je to singulariteta) in ne kot državljanu ali nacionalnemu subjektu. Oziroma povedano s Hannah Arendt, zahtevati moramo pravico, da imamo pravice. Transkulturna, transnacionalna, transidentitetna evropska civilna gibanja bi ob javnem delovanju utegnili biti zelo uspešna, a ne pri oblikovanju hermetične evropske supernacije (po zgledu na brutalno ameriško), temveč pri oblikovanju odprtega evropskega nedržavnega-javnega-političnega prostora.

Sušnik, Mojca (2006): *Konflikt v izbranih konceptih in praksah sodobnega državljanstva*, magistrsko delo, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.

Trplan, Tomaž, Sabina Autor in Roman Kuhar, ur. (2004): *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 03. Poročilo se, kdor se more*, Mirovni inštitut, Ljubljana.

Ugrešič, Dubravka: »Pisati u egzilu«, http://www.b92.net/casopis_rec/60.6/pdf/097-109.pdf.

Velikonja, Mitja (2005): *Evroza. Kritika novega evrocenzizma*, Mirovni inštitut, Ljubljana.

Virno, Paolo (2003): *Slovnica množstva. K analizi oblik sodobnega življenja*, Krtina, Ljubljana.

Wallerstein, Immanuel (1999): *Utopistike ali izbira zgodovinskih možnosti 21. stoletja / Dediščina sociologije. Obljuba družbenih ved*, Založba *cf., Ljubljana.

Zadnikar, Darij, ur. (2004): »Neevropa zdaj!«, Časopis za kritiko znanosti, 32, 217-218, Študentska založba, Ljubljana, str. 5-269.

Zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o azilu (ZAzil-D), Ur. l. RS, št. 17/06 str. 1517.

Zakon o azilu (ZAzil-UPB2), Ur. l. RS, št. 51/06, str. 5573.

Zorn, Jelka (2005): »Oris slovenskega državljanstva - od ius sanguinis k evropskemu apartheidu«, *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 04. Če ne boš priden te bomo dali Slovincem*, Mirovni inštitut, Ljubljana, str. 146-167.

—, (2006): »Nadziranje priseljenstva, etika socialne države in vprašanja za socialno delovno predavanje, 15. marec, Cankarjev dom, Ljubljana.

Kaprice ljubljanske gospode :

»Svoboda brez priložnosti je hudičevo darilo. Preprečiti takšne priložnosti pa je zločin. Usoda ljudi, ki so bolj 'ranljivi', izostril mero nečesa, kar bi lahko imenovali 'civilizacija'.«

Noam Chomsky



TATJANA GREIF

Avtorica prispevka je doktorica arheologije. Ob arheologiji se ukvarja s teorijo in aktivizmom v polju seksualnih in spolno identitetnih manjšin, z vprašanji kulture, umetnosti in politike gejev in lezbijk. Je urednica knjižne zbirke ŠKUC-Vizibilija in koordinatorica Sekcije ŠKUC-LL

E: TATJANA.GREIF@GUEST.ARNES.SI

POUZETEK

Parlamentarna razprava ob sprejemanju Zakona o registrirani istospolni partnerski skupnosti, leta 2005, je pokazala izredno visoko stopnjo nestrpnosti in sovražnega govora. Poslanci in poslanke vladajoče koalicije ter SNS so geje in lezbijke označili kot grožnjo za izumrtje naroda, kot bolne, delikventne in družbeno škodljive. Kljub evidentnemu nasprotovanju je bil zakon izglasovan. Sovražni politični diskurz do manjšin, žensk in drugih ranljivih družbenih skupin lahko učinkovito deluje v funkciji očiščevalne politične katarze. Je torej bila parlamentarna razprava v

Bivši v.d. direktorja na direktoratu za družino pri Ministrstvu za delo, družino in socialne zadeve RS Jožef Tivadar je zahteve po legalizaciji istospolnih partnerstev javno označil kot »kaprico ljubljanske gospode«. Gre za vrednostno sodbo visokega državnega uradnika, ki bi o državljskih zadevah po uradni dolžnosti moral razpravljati nevtrarno in zagovarjati enake možnosti vseh državljanov in državljanek. Oznaka vsebuje vsaj dva pomenska naboja. Jožef Tivadar se osebnih stališč na javni funkciji ni vzdržal, ampak je svojo pristransko, vrednostno in ideološko močno zaznamovano pozicijo javno razglasil.¹ Na prvi pogled je videti, da goji predsodke do družbenega sloja, ki ga imenuje »ljubljska gospoda«. Temu sloju pripisuje zanj očitno sporen zagovor pravic seksualnih manjšin, homoseksualnost torej implicitno povezuje z »ljubljsko gospodo«, z meščanskim višjim slojem. S tem slojem ne označi aktivističnih zahtev oziroma gejevskega in lezbičnega gibanja, temveč določene politične stranke, ki so opozicija njegovi strankarski opciji. Takoj za tem pa je moč razbrati, da zahteve po zakonski enakopravnosti seksualnih manjšin smatra za »kaprico«. Ker je kaprica ali kapricioznost² po definiciji nekaj negativnega, smemo zaključiti, da je negativno tudi njegovo stališče do uzakonitve gejevskih in lezbičnih zvez. Poanti sta najmanj dve: ljubljanska gospoda je homoseksualna, homoseksualnost pa je kaprica, fiksna ideja.

Izjava bivšega v.d. direktorja direktorata za družino pri Ministrstvu za delo, družino in socialne zadeve RS nazorno ilustrira odnos države in političnih strank do vprašanja legalizacije istospolnih partnerskih zvez, saj zaobjema tipično držo aktualne slovenske politike, ki namesto pravnega diskurza o enakosti pred zakonom uporablja diskurz moralčnosti in nacionalistično komponento demografske ogroženosti naroda, ki je močno in neprikrito začinjjen z vplivi monopolne verske doktrine tega prostora. Po drugi strani pa izjava okarakterizira nepremostljivi prepada med dvema političnima

- 1 To je nekaj, kar je kandidata za mesto evropskega komisarja Rocca Buttiglioneja leta 2004 stalo komisarskega položaja.
- 2 Izraz kaprica oziroma kapricioznost je etimološko vezan na latinsko ime za kozo (*capra*), pomeni pa muhavost, sitnost in trmoglavost.

ob sprejemu registriranega partnerstva

opcijama v Sloveniji, tako imenovanimi desnimi in levimi strankami, ki svoja nesoglasja rešujejo z nepolitičnimi sredstvi; namesto uporabe političnih argumentov netijo in poglobljajo moralistične vojne dveh bregov.

POSLSANSKO URJENJE V SOVRAŽNI DIKCIJI

Eden prvih korakov vlade premiera Janeza Janše, ki je svoj mandat nastopila decembra 2004, je bil umik predloga *Zakona o istospolni partnerski zvezi (Z1PZ)*.³ Predlog, ki ga je pripravila bivša liberalna vlada, je nova vlada iz zakonodajnega postopka umaknila 23. decembra 2004, hkrati pa napovedala pripravo novega zakona.⁴

Potem ko je bil »stari predlog« umaknjen, je skupina poslank in poslancev državnega zbora s prvopodpisano Majdo Širca v proceduro ponovno vložila *Predlog zakona o istospolni partnerski zvezi (Z1PZ)*. Medtem je vlada v skladu z napovedjo pripravila nov zakonski predlog – *Zakon o registraciji istospolne partnerske skupnosti (ZRIPS)*.

Državni zbor Republike Slovenije je v aktualni sestavi (mandatnem obdobju 2004–2008) torej dvakrat razpravljal o vprašanju legalizacije gejevskih in lezbičnih partnerstev. Prva razprava je potekala ob *Predlogu zakona o istospolni partnerski zvezi (Z1PZ)*, ki je bil vložen na poslansko pobudo, in se zaključila marca 2005, ko ta ni dobil poslanske podpore. Druga razprava pa je potekala junija 2005 ob sprejemanju *Zakona o registrirani istospolni partnerski skupnosti (ZRIPS)*.

3 Ta predlog je bil obravnavan samo na prvi (splošni) obravnavi na zadnji seji oz pred parlamentarnimi počitnicami oziroma pred iztekom mandata julija 2004. Za zgodovino zakonodajnih postopkov v zvezi z legalizacijo istospolnih partnerskih skupnosti glej *Lesbo* 19/20, 2003.

4 Zaradi umika zakonskega predloga iz zakonodajne procedure je lezbična sekcija šKUC-LL 24. decembra 2005 na Skupino za pravice gejev in lezbijk pri Evropskem parlamentu, na evropskega komisarja za pravosodje, svoboščine in varnost Franca Frattinija ter na evropskega komisarja za zaposlovanje, socialne zadeve in enake možnosti Vladimira Špidlo naslovila apel, v katerem je opozorila tudi na razraščanje homofobične nestrpnosti in sovražnega govora s strani najvišjih političnih struktur v Sloveniji. 3. januarja 2005 je sekcija šKUC-LL poslala odprto pismo tudi Vladi rs. Glej <<http://www.ljudmila.org/lesbo>>.

The Whims of the Ljubljana Gentry: Getting Same- sex Partnership Registration Adopted

SUMMARY

Parliamentary debate during the adoption of the Law on Same-Sex Registered Partnership in 2005 reflected extremely high level of intolerance and hate speech. Members of parliament form governing coalition and SNS characterized gays and lesbians as a treat to nation's survival, as ill, delinquent and socially destructive. Despite the evident opposition was the law adopted. Political hate speech towards minorities, women and other vulnerable groups of the society can efficiently serve as a political catharsis. Was the parliamentary debate on Registered Partnership Law indeed an exhibitionist demonstration of de facto opposition to the law, which compensated and overcame the uncomfortable and conflict view of the "morally unacceptable" law through the discursive offensive?

KEY WORDS

political hate speech, Slovenian National Parliament, gays and lesbians, Law on Same-sex Registered Partnership.

okviru sprejemanja zakona o registriranem partnerstvu ekshibicionistična demonstracija de facto nasprotnikov zakona, ki so skozi diskurzivno ofenzivo kompenzirali in premostili nelagodje in konflikt do zanje »moralno spornega« zakona?

KLJUČNE BESEDE

politični sovražni govor, državni zbor RS, geji in lezbijke, zakon o registriranem partnerstvu.

S pomočjo teh dveh razprav v pričujočem sestavku ugotavljam in analiziram elemente sovražnega govora poslancev in poslank državnega zbora v povezavi s statusom seksualnih manjšin v Sloveniji ter vprašanjem človekovih pravic. Obe razpravi sta pokazali nenavadno visoko stopnjo homofobije. Že poleti 2004 se je zarisal trend parlamentarne sovražne dikcije, ki se je leto zatem pokazal v še bolj dodelani različici. Razprava o *Predlogu zakona o istospolni partnerski zvezi (ZIPZ)* iz leta 2004⁵ je začrtala vsebinske poudarke, ki jih je tista iz leta 2005 še poglobila.

Že leta 2004 je mogoče opaziti začrtano *diskurzivno formulo*, po kateri je homoseksualnost definirana z dvema medsebojno nasprotnojučima si oziroma izključujočima se konceptoma: konceptom *skrajne nevarnosti* in konceptom *skrajne nepomembnosti*.

Prvi se kaže v razglašanju homoseksualnosti za bolezensko stanje, ogrožanje družine, naroda in družbe. Geji in lezbijke so bolni, predstavljajo motnjo v zdravem narodovem telesu. Homoseksualnost je fizična in moralna nevarnost, ki »ogroža obstoj naroda« (SDS), deluje »proti duhovnim vrednotam, ki so ohranile slovenski narod« (SLS).⁶ Homoseksualnost je torej jalova, povezana je z družbeno škodljivimi učinki, moralno kvarnostjo in delikventnim stanjem.

Drugi koncept se kaže v omalovaževanju, zanikanju in smešenju. Ureditev istospolnih partnerstev je »pravljica za lahko noč« (SDS), ki ni prioriteta tema države, zato je nujno togo zoperstavljanje ukrepom na tem področju (NSI, SNS). K temu bistveno pripomore vulgarizacija, uporaba vulgarnе terminologije, denimo izraza »istospolc« (SDS).

Značilno je, da se oba diskurzivna načina brez težav uporabljata hkrati, istočasno, prihajata iz ust istih govorcev in istih političnih strank. Doslej ni še nihče v državnem zboru reagiral na protislovnost in iracionalnost tovrstnega govora ali odprl vprašanja njegove verodostojnosti.

PRVI KROG

Zakon o istospolni partnerski zvezi (ZIPZ) je državni zbor obravnaval in tudi umaknil iz procedure na 4. redni seji, 22. marca 2005, in sicer pod 2. točko dnevnega reda. Sejo je vodil podpredsednik državnega zbora Sašo Peče.⁷ Razprava je trajala le štirideset minut. Ker je pre-

5 Glej opombo 3.

6 Navedki so iz stališč poslanskih skupin ob splošni razpravi o *Predlogu zakona o istospolni partnerski skupnosti (ZIPZ)*, 12. julija 2004.

7 Vsi navedki so povzeti po dobesednem zapisniku magnetograma 4. redne seje DZ RS (22. marca 2005), objavljenem na uradni spletni strani DZ <<http://www.dz-rs.si>>.

dlog vložila skupina poslank in poslancev, je predstavitev besedila predloga podala prvopodpisana Majda Širca. Njenemu nastopu je sledilo izražanje stališč posameznih poslanskih skupin. Pri tem so bile poslanske skupine vladajoče koalicije (SDS, NSI in SLS) ter poslanska skupina SNS zakonskemu predlogu izrazito nenaklonjene.

V predstavitev stališč poslanskih skupin je **Franc Capuder** povedal, da NSI ugotavlja, »da se v naši državi daje močan medijski poudarek temu načinu spolnega življenja« in da »cilj predlaganega zakona niso samo istospolne zakonske zveze, pač pa promocija homoseksualnosti z državno pomočjo«. Izrazil je bojazen, »da bi na podoben način lahko zakonodajalec uzakonil tudi kakšno drugo spolno prakso ali življenjski slog, ki v našem okolju še ni družbeno ali civilizacijsko sprejemljiv«. S stališča »stvarnega pogleda na logične posledice našega demografskega razvoja« je utemeljeval naprej: »Zaradi preživetja družbe, kateri država služi, se mora država izreči za pravno privilegirano in finančno davčno pospeševanje družine kot centralni projekt lastne prihodnosti. Homoseksualne življenjske skupnosti niti od daleč ne izpolnjujejo nalog, zaradi katerih zakonska skupnost moškega in ženske ter družina zaslužita posebno družbeno priznanje in skrb.« Skratka, sprejem predlaganega zakona bi po mnenju NSI prinesel »veliko škodo za skupni blagor«.

Stanislav Brenčič iz SLS je predstavil stališče, da družbene raznolikosti ne moremo spoštovati »na račun zmanjševanja nekaterih vrednot, ki so avtohtono pripomogle k ohranitvi in duhovni rasti našega naroda«. Poudaril je, da se »vprašanja istospolne partnerske skupnosti ne morejo razreševati v obliki preslikave določb zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih, ker bi kot tak ukrep deloval v smislu pozitivne diskriminacije nasproti temeljnemu postulatju zakonske zveze, ki pa je prav gotovo ustvarjanje družine [...] Izenačitev istospolne partnerske zveze z zakonsko zvezo, še posebno v enakem obsegu pravic, bi pomenilo za družbo tvegano dejanje, ker bi s tem istospolno partnersko zvezo vrednostno dvignili na raven splošno zaželenega.« Povedal je še, da bo SLS pri nadaljnjem delu na tem področju »sodelovala konstruktivno, kot tudi do sedaj«.⁸

Eva Irgl je predstavila stališče SDS. Podobno kot ostali je postavila, da »je absolutno proti temu, da se istospolne zveze karkoli enačijo z zakonsko skupnostjo oseb različnih spolov. [...] Pravno regulirano področje zakonske zveze in zunajzakonske skupnosti je v ustavi Republike Slovenije zapisana človekova pravica in vitalno interesno področje države.

8 Historiat dogajanja na tem področju kaže ravno nasprotno. SLS je bila vseskozi glavna nasprotnica legalizacije istospolnih partnerstev. Zaradi tega so nevladne organizacije pripravile javni protest pred sedežem stranke SLS v Ljubljani. Akcija, imenovana »Koromač. Fire Next Time!«, je bila zelo odmevna. 27. januarja 2004 so aktivisti predsedniku SLS Janezu Podobniku izročili darilo, košaro koromača (zelišča, ki so ga v srednjem veku uporabljali pri sežiganju homoseksualcev na grmadah).

Vrednostno gledano istospolna zveza takšnega značaja nima, ker v današnji družbi ni konsenza, da je lahko tudi istospolna skupnost primerno okolje za razvoj in vzgojo otrok.« Eva Irgl je izrabila svoj nastop za očitek bivši Ropovi vladi, ki v osmih letih ni uspela sprejeti tozadavnega zakona: *»Dejstvo je, da ste imeli večino, pa tega niste znali izkoristiti.*« Ni pozabila navesti tudi primerjalnih podatkov o Nizozemski, pri čemer je citirala Paula Schefferja, ki naj bi v intervjuju za slovenski časnik dejal, da se na Nizozemskem že kažejo *»negativni trendi očasih morda prevelike liberalnosti*«. Obregnila pa se je tudi ob nevladne organizacije: *»Morda pa si aktivisti istospolno usmerjenih želijo pravno urediti to področje zato, ker bi državna regulativa homoseksualnost vzpostavila kot sprejemljivo in jo na nek način potrdila.*«

Barbara Žgajner Tavš je nastop v imenu sns izkoristila predvsem za obračunavanje med bivšo in aktualno vlado. Bivši vladi je očitala, da vrsto let ni bila sposobna sprejeti ustreznega zakona. Predlagateljem zakona je očitala nestrpnost, celo nasilnost: *»S pretirano agresijo pač ni dobro vsiljevati, pa bom rekla, internih prepričanj.*« Opozorila je, da jo moti *»ignorantski odnos ministra Drobniča, pa ne le do vprašanja istospolno usmerjenih. Žalostno je, da ministra, ki je pristojen za to področje, na delovnem telesu v državnem zboru ni bilo. Da ga ni pri obravnavi pomembnih socialnih tem ...*« Nato je, kot se je sama izrazila, *»zaključila še z besedico o samem zakonu. Zakon je [...] v veliki meri prepis zakona o zakonski zvezi. Ob tem seveda želim opozoriti na institut zakonske zveze, katerega cilj je snovanje družine. Gre torej za razmerje med starši in otroki, ki uživa posebno varstvo države. Če želimo zakonski zvezi dati novo dimenzijo, bo to moralo slej ko prej odpreti vprašanje redefinicije družine. Tu pa se vprašam, ali Slovenija to v danem trenutku resnično potrebuje.*«

V nadaljevanju 4. redne seje državnega zbora so poslanci odločili, da predlog zakona ni primeren za nadaljnjo obravnavo, s čimer je bil zakonodajni postopek o predlogu zakona končan. To rešitev je podprlo 44 poslancev, 27 pa jih je glasovalo proti.

GROŽNJE PRVEGA KROGA

Značilna poteza obravnavane 2. točke dnevnega reda 4. seje je bil nenavadno napadalni odnos predsedujočega Saša Pečeta do poslanske kolegice Majde Širca. Že med njeno uvodno predstavitevijo zakona jo je grobo opozoril na časovno omejitvev: *»Gospa Širca, dam vam samo še en stavek, pod mano ne boste imeli minute. Izvolite.*« Med samo predstavitevijo predloga jo je prekinil kar petkrat. V teku predstavitve stališča poslanske skupine LDS ji je znova skočil v besedo: *»Gospa Širca, ta trenutek sem vas dolžan prekiniti! Prosim, če iz svojega go-*

vora ... ne grozite poslankam in poslancem, ki opravljajo magistrske naloge. Naslednjič, ko si boste privoščili tak kiks oziroma zlonamerno dejstvo, vas bom nagnal z govornice.« Ko je poslanka kljub vsemu uspela končati s predstavitvijo, jo je podpredsednik Peče še enkrat opozoril: »Ne bom dopuščal, da se centralna govornica v plenarni sobi državnega zbora izkorišča za izvajanje pritiskov in posrednih groženj na poslanke oziroma poslance, zato prosim, da si tega nikoli več, gospa Širca, ne dovolite.«

DRUGI KROG

Državni zbor je *Predlog zakona o registraciji istospolne partnerske skupnosti (ZRIPS)* obdelal v okviru druge in tretje obravnave.⁹ Državni zbor je na 7. redni seji 17. junija 2005 pod 5. točko dnevnega reda opravil drugo obravnavo *Predloga zakona o registraciji istospolne partnerske skupnosti (ZRIPS)*. Sejo je vodil podpredsednik državnega zbora Sašo Peče, v zaključnem delu pa predsednik državnega zbora France Cukjati.

Nato je prav tako na 7. redni seji državni zbor 22. junija 2005 opravil še tretjo obravnavo¹⁰ imenovanega zakona ter zakon izglasoval s 44 glasovi za in tremi glasovi proti. Sejo je v tem delu vodil podpredsednik državnega zbora Vasja Klavora.¹¹ Celotna razprava je trajala dobrih pet ur.

Parlamentarci iz vrst nsi, sls, sds in sns, ki so se zvrstili na govorniškem odru, niso skrivali srditosti in nejevolje zaradi bližajočega se sprejetja zakona. Zaradi homofobičnih izjav nekaterih poslancev že med drugo obravnavo *ZRIPS* v državnem zboru, na katere je bil opozorjen Evropski parlament, je Skupina za pravice gejev in lezbijk pri Evropskem parlamentu Državnemu zboru Republike Slovenije 22. junija 2005 poslala pismo, v katerem je pozvala k spoštovanju človekovih pravic seksualnih manjšin in etike parlamentarne razprave.¹²

9 Prve obravnave v DZ ni bilo. Za prvo obravnavo šteje seznanitev poslancev z besedilom zakona. Ker nihče izmed poslank in poslancev ni zahteval splošne razprave o predlogu *ZRIPS* (122. člen Poslovnika DZ), je po izteku petnajst dnevnega roka predlog odromal na matično delovno telo, torej Odbor za delo, družino, socialne zadeve in invalide, nato pa v drugo obravnavo v DZ.

10 Tretja obravnava *ZRIPS* na isti seji je bila možna, ker so bili med drugo obravnavo sprejeti amandmaji k manj kot desetini členov dopolnjenega predloga zakona (138. člen Poslovnika DZ).

11 Vsi navedki so povzeti iz dobesednega zapisnika magnetograma 7. redne seje DZ RS (17. junija 2005 in 22. junija 2005), objavljenem na uradni spletni strani DZ <<http://www.dz-rs.si>>.

12 Pismo Skupine za pravice gejev in lezbijk pri Evropskem parlamentu predsedniku DZ Francetu Cukjati je dostopno na spletni strani <<http://www.ljudmila.org/lesbo>>.

V okviru druge obravnave je v skladu s protokolom predstavitvi zakonskega osnutka ZRIPS s strani Vlade RS oziroma predstavnice Ministrstva za delo, družino in socialne zadeve Marjetke Cotman in predstavnika Odbora DZ za delo, družino, socialne zadeve in invalide Stanislava Brenčiča najprej sledila predstavitev stališč poslanskih skupin. Pri tem so štiri od sedmih poslanskih skupin do osnutka izrazile negativno stališče.

Franc Capuder iz NSI je pojasnil, da homoseksualnim skupnostim ne odrekajo pravic, vendar homoseksualnih in heteroseksualnih skupnosti nikakor ne morejo enačiti. *»Homoseksualne življenjske skupnosti niti od daleč ne izpolnjujejo in ne morejo izpolnjevati nalog, zaradi katerih zakonska skupnost moškega in ženske ter družina zaslužita posebno družbeno priznanje in skrb.«*

Stanislav Brenčič iz SLS je bil zelo kratek, vendar ni pozabil sledečega: *»V poslanski skupini SLS pa smo prepričani, da so rešitve, ki jih posamezni člani predloga zakona prinašajo za skupno življenje dveh oseb istega spola, tisti obseg, ki je še vedno širše družbeno sprejemljivo.«* Predlog je torej maksimum, na katerega sploh lahko pristanejo.

Boštjan Zagorac iz SNS je uvodoma povedal, da je zakon nastal predvsem zaradi pritiska Evropske unije ter pritiska *»neke malo večje marginalne skupine istospolno usmerjenih ljudi«*. Po prepričanju SNS je zakon *»popolnoma nepotreben«*. Izrazil je bojazen, da bomo odslej v Slovenijo *»uvažali pedre in lezbijke [...] iz bližnje sosesčine, Italije, Hrvaške«*. V SNS menijo, da je *»registracija pedrov in lezbijk potrebna in dobrodošla«*, ker je prav, da se naredi *»seznam in register teh ljudi«*.

Eva Irgl iz SDS je hkrati izrazila podporo vladnemu zakonu in se jasno distancirala od istospolno usmerjenih in njihove enakopravnosti. Navedla je, da poslanska skupina SDS *»zavrača vsakršno enačenje istospolne skupnosti z zakonsko zvezo moškega in ženske bodisi v formalnem ali simbolnem pomenu«*. Pri tem si je privoščila zlorabo, s katero je hotela dokazati neupravičenost očitkov o neupoštevanju mnenja nevladnih organizacij v zakonodajnem postopku. V ta namen je citirala predstavnika društva DIIH, ki naj bi v nekem trenutku izrazil pozitivno stališče glede urejanja tega področja. Glede na to, da je Eva Irgl izjavo predstavnika DIIH, edine od obstoječih nevladnih organizacij seksualnih manjšin, ki se je udeležila seje Odbora DZ za delo, družino in socialne zadeve, evidentno vzela iz konteksta, njena tovrstna argumentacija ni bila korektna. Taista organizacija je – tako kot tudi nekatere druge nevladne organizacije – vseskozi izražala nezadovoljstvo z besedilom predloga.¹³

13 DIIH je po sprejemu ZRIPS javno pozival geje in lezbijke, naj se ne registrirajo, ker je zakon diskriminatoren.

Sledila je razprava, v kateri so poslanci in poslanke izražali svoja individualna stališča. Slednja so bila veliko manj zmerna kot stališča poslanskih skupin. Prvi je nastopil **Srečko Prijatelj** (SNS), ki je izjavil, da je *»tudi ljubezen lahko bolezen. To, kar danes sprejemamo, je, milo rečeno, sramotno za Slovenijo. Če zdravimo alkoholizem, kleptomanijo, bi tudi to lahko zdravili na kakšni za to primerni ustanovi.«* Istospolna zakonska zveza *»ni normalna, ni naravna«*. *»Krivico bomo delali otrokom, ki bodo lahko posvojeni, [...] generacijam, ki bodo v bistvu izpostavljene zapostavljanju.«*

Kristjan Janc (SLS) je zagotovil, da lezbijk in gejev nikoli ne bo poročal: *»Mislim, da mi bo dano, da kot pooblaščenec za sklepanje zakonskih zvez ne bom imel te priložnosti, da bom kdaj tak zakon poročil; takrat bom zagotovo manjkal.«*

Boštjan Zagorac (SNS) je ponovil stališče, ki ga je pred tem že navedel v imenu poslanske skupine: *»V SNS absolutno nasprotujemo kakršnikoli širitvi pravic pedrom in lezbijkam.«* Znova je poudaril, da je *»zakon popolnoma nepotreben«*.

Alojz Sok (NSI) je najprej pojasnil, da *»se trudi biti kristjan«*. Nato je izrazil odklonilno stališče do nestrpnosti s strani opozicije. Nadaljeval je, da nasprotuje uvedbi poročnega obreda pri registraciji, ker registracija ni enaka poroki. Nato je citiral neimenovanega švedskega sociologa, češ da so *»istospolne poroke očvrstile in ojačale skandinavski trend razkroja zakonske zveze in starševstva, [...] istospolne poroke bodo izpodkopale institucijo klasične zakonske zveze med možem in ženo, so jo že«*. Sklicevanje na neimenovan znanstven vir odraža potrebo po dodatni utemeljitvi lastnih, očitno ne dovolj prepričljivih stališč, kar lahko pomeni poskus manipulacije z uporabo neovrgljive *»znanstvene resnice«*, pa tudi pomanjkanje realnih, utemeljenih argumentov. Sok je nato konfliktno vzdušje, ki se je pojavilo zaradi obstrukcije seje s strani LDS in SD, izkoristil za napad na liberalni blok: *»V resnici pa teh levosredinskih gibanj ne skrbi istospolno partnerstvo oziroma posamezni, ampak gre bolj ali manj za dejansko zlorabo občutljivega človeškega notranjega sveta čustvoovanja in pa, lahko bi rekli, duševne konfliktnosti. Običajno ta gibanja vedno na koncu človeka pustijo samega, prepuščenega samemu sebi.«* V nadaljevanju razprave je še dejal: *»Jaz mislim, da bi uzakonitev tega predlaganega amandmaja res pomenila razvrednotenje družine kot temeljne celice družbe in zato iz tega razloga takšen amandma nesprejemljivo in, kot je že bilo rečeno, mi bomo temu nasprotovali.«*¹⁴

Bogdan Barovič (SNS): *»Sem župan in nikdar v življenju, dokler bom, če še bom, ne bom poročil istospolnih partnerjev. Ne bom. Bom raje*

odstopil.« Barovič se je vprašal, zakaj se dz sploh ubada s tem zakonom: »Če so istospolni partnerji, če živijo skupaj, če imajo kje živeti, naj živijo. Meni je vseeno, naj se imata dva fanta rada ali pa dve puncici, naj, jaz nisem čisto nič nevoščljiv, saj obstajajo v tujini države, ki omogočajo sklenitev istospolne skupnosti, naj gredo ti gospodje na Švedsko ali pa gospe na Norveško, Dansko. [...] Dva moška se poročita, dobita stanovanje! Fino, pa še subvencijo zraven!« Amandma k 8. členu zakona pravi, da »obstoj istospolne partnerske skupnosti, registrirane po tem zakonu, daje partnerjema enake pravice in obveznosti, kot jih družinskim članom dajejo zakoni, ki urejajo področje zdravstvenega varstva, zdravstvenega zavarovanja, zdravstvene dejavnosti, socialnega varstva, dohodnine, pravnega in nepravdnega postopka in celo prijave bivališča. To je absolutno nesprejemljiva obrazložitev in nesprejemljiva vsebina.«

Pavel Rupar (SDS) je trkal na poslansko vest: »Gospe in gospodje, od kdaj pa je vam zakon svet in svetinja, da sedaj hočete homoseksualce možiti in ženiti med seboj z nekimi slovesnostmi?«

Anton Kokalj (NSI) je povedal: »Glede na predlagani amandma, ki želi položaj istospolne partnerske skupnosti izenačevati z družinsko skupnostjo, menim, da tak amandma nikakor ni v skladu s strategijo, o kateri sem govoril.«¹⁵ In nadalje: »Dramatizacija istospolne problematike pa ima tudi druge vire. Mislim, da bi bilo zelo dobro s strani varuha človekovih pravic tudi tokrat pripraviti študijo o vzrokih in tistih kriterijih, ki pravzaprav istospolno nagnjenje narekujejo. Sam sem prepričan, da v povezavi z naravnimi danostmi tega pojava skoraj ni. [...] Če beremo samo najstniško literaturo v Sloveniji, vidimo, da se pravzaprav naše najstnike napotuje k takemu nagnjenju. V času, ko otroci iščejo svojo osnovno človeško identiteto in tudi spolno identiteto, mislim, da je to zelo vprašljivo dejanje. Vemo pa tudi, da se istospolne partnerske zveze pogosto zlorablja tudi kot neke vrste identifikacija za zelo ozke lobistične kroge, ki imajo včasih tudi zelo velik vpliv na družbeno dogajanje.« Kokalj je nasprotoval »praktičnemu izenačevanju istospolne skupnosti z neko naravno, ki ima že tisočletno tradicijo, družinsko skupnostjo«.

Marjetka Uhan (NSI): »V Sloveniji je skupin ljudi, ki delajo, ki živijo, ki plačujejo davke, veliko; ki imajo koga radi, pa mogoče na drugačen način, skrbijo zanj. To so, recimo, vsi neporočeni, pa ne zahtevajo posebnih pravic, ki pripadajo zakoncema, možu in ženi. Vrednote niso enake, enakooredne. Odločiti se za otroke, imeti svoje otroke, če jih seveda lahko imaš, skrbeti in vzgajati državljane pa je posebna vrednota, ki jo štiti država. Zato se ne strinjam s predlaganim amandmajem.«¹⁶

¹⁵ Strategija razvoja rs.

¹⁶ Amandma k 8. čl. ZRIPS.

Franc Capuder (nsi): »Tega amandmaja ne podpiram predvsem iz tega razloga, ker očitno enači družino in istospolno partnersko skupnost, kar pa mislim, da ni v redu za našo družbo.«

Stanislav Brenčič (sLs) je zelo nejasno poskušal napeljati debato na grožnjo incestuoznosti v zvezi z istospolnimi zvezami: »Namreč, iz naslova življenja dveh sester skupaj – imamo veliko primerov – in živita celo življenje skupaj. Ne vem, zakaj jim človeško ne bi dali možnosti, da ima ena teh sestra pravico kot svojec skrbeti za drugo sestro, ko je bolna. V tem smislu gledamo tudi na ta dva človeka, ti dve osebi, ki živita življenje kot istospolna partnerja.«

V okviru tretje obravnave ZRIPS 22. junija 2005 se nihče od prisotnih poslancev ni prijavil k razpravi o zakonu v celoti, zato so razpravo nadaljevali z obrazložitvijo glasu. Obrazložitev glasu v imenu poslanske skupine je podala samo SNS, predstavil pa ga je **Boštjan Zagorac**, ki je odločno napovedal, da bo SNS glasovala proti, češ da je zakon popolnoma nepotreben ter da je nastal pod pritiskom »manjše marginalne skupine«. Edino, s čemer se strinjajo, je register, se pravi popis homoseksualcev. V stranki so prepričani, da »zakon daje tej skupini preveč pravic«. Zagorac je še povedal: »Veste, v okolju, iz katerega prihajam, jim pač pravimo pedri in lezbijke. Na Primorskem so to kutulani, v Ljubljani pa geji. Jaz sem pač človek, ki s tem, ko pride v Ljubljano, ne spremeni svojega jezičenja in besedičenja. Pač na Štajerskem imamo pedre in lezbijke.«

Nato so glas obrazložili posamezni poslanci in poslanke, pri čemer sta dva od petih, ki so se priglasili k besedi, že drugič v okviru iste seje do zakona nastopila napadalno. Poslanec **Srečko Prijatelj** (SNS): »Nihče od nas ne bi želel imeti svojega sina ali pa hčerke, ki bi se opredelil za tako zakonsko zvezo.« Poslanec bi – tako kot brezdomce, ki naj gredo »s trebuhom za kruhom v tujino« – tudi istospolne partnerje deportiral, češ naj »gredo tudi te gospe in gospodje lahko se poročati na Finsko ali Dansko, kjer je to svobodna presoja posameznika. Nenazadnje, najbolj bi bili oškodovani otroci, ki bi bili posvojenci teh zakonov, kajti predstavljajte si otroka v šoli, po katerega bi prišel oče, ki bi ga pozdravil: 'Čavči, prišel sem pote, si že oblečen?' Mislim, da bi bil izigran, zasmehovan, ponižan ...«

Alojz Sok (nsi) se je najprej distanciral od načina, na kakršnega sta nastopala poslanca Zagorac in Prijatelj. Nato je povedal, da to ni »zakon o zakonski zvezi ali o nekaj podobnem«, kar je hotela uveljaviti bivša koalicija. Opozoril je na to, da bodo »čez leto, čez dve leti lahko ugotovili, koliko teh istospolnih skupnosti bo pravzaprav na podlagi tega zakona o registraciji registrirano«. Dejal je, da z zanimanjem pričakuje te podatke.

GROŽNJE DRUGEGA KROGA

7. redna seja državnega zbora bo ostala zapisana v zgodovini državnega zbora zaradi incidenta, ki ga je povzročil poslanec Pavle Rupar. Rupar je na obravnavani seji grobo napadel poslanski kolegici Majdo Širca in Majdo Potrata: »Sploh ne znam dati oceno spola! Jaz bi vam odredil obvezno zakonski pregled mednožja za to, da bi ugotovil, katerega spola sploh ste, da lahko izjavljate take grdobije, kot ste jih na račun tistih, ki smo drugače mislili.« Ruparjevemu izpadu je sledila proceduralna zahteva Pavleta Gantarja, vodje poslanske skupine LDS, naj predsedujoči posreduje zaradi grobih žalitev: »Če se gospod Rupar takoj ne opraviči za besede, če vi ne zahtevate od njega opravičila, zahtevam takoj odmor ali pa napovedujem takojšnjo obstrukcijo.«

Predsedujoči Sašo Peče, ki je po uradni dolžnosti dolžan skrbeti za red na sejah državnega zbora, v tem primeru ni ravnal v skladu s Poslovnikom državnega zbora, ki v 76. členu narekuje sankcioniranje poslancev zaradi kršitve reda, temveč je sejo vehementno nadaljeval, rekoč, da ga »zahtevki po opravičilu v tem državnem zboru za vsako ceno počasi začenjajo dolgočasiti. [...] In zato ne bom od gospoda Pavleta Ruparja zahteval nobenega opravičila.«¹⁷

V nadaljevanju se je LDS zaradi incidenta v skladu z določbami Poslovnika državnega zbora izvedla obstrukcijo te sporne točke dnevnega reda. Nato je podpredsednik državnega zbora Marko Pavliha, ki je medtem prevzel vodenje, prekinil sejo. Z vodenjem seje je nadaljeval predsednik državnega zbora France Cukjati. Tudi ta je zavrnil predlog poslanca Mirana Potrča, naj zaradi incidenta nemudoma skliče kolegij, in je mirno nadaljeval sejo do konca. Ta odločitev je pomenila potuho nespodobnemu vedenju poslanca Ruparja in je postala predmet javnih kritik, zlasti medijskih. Šele vztrajen javni pritisk je kasneje privedel do tega, da so odgovorni politiki le zavzeli stališče do Ruparjevega dejanja.¹⁸

ČIM MANJ, TEM BOLJE

Če bi sklepali po zgoraj citiranih stališčih poslancev, bi logično predvidevali, da predlog ZRIPS ne bo dobil podpore. Kako to, da je bil zakon kljub vsemu izglasovan? Desne stranke vladne koalicije so zakon podprle, čeprav so mu v sami razpravi deklarativno naspro-

¹⁷ Za red na seji državnega zbora skrbi predsedujoči (Poslovnik državnega zbora Republike Slovenije, 74. čl.). Govornika lahko opomni na red ali mu seže v besedo le predsedujoči (75. čl.). Za kršitev reda na seji dz sme predsedujoči izreči opomin, odvezem besede ali odstranitev s seje ali z dela seje (76. čl.).

¹⁸ Več o tem v prispevku Milice Gaber Antić v tem zborniku.

tovale. Potemtakem so bili zakonu nenaklonjeni poslanci prisiljeni glasovati po navodilih vodij poslanskih skupin vladajoče koalicije – sprejem zakona torej ni bil odraz dejanske volje zakonodajnega telesa. Zakon je bil v bistvu sprejet brez dejanskega konsenza. Če so poslanci in poslanke glasovali za zakon, ki ga ne podpirajo v celoti, gre za politično kupčijo. Predmet kupčije in ključni moment soglasja pa je pristanek na naslednji pravni koncept: na zakon, ki istospolne pare locira kot posebno, ločeno kategorijo z omejenim korpusom pravic. Zakon, ki uzakonja hierarhijo različnih državljskih statusov in istospolne pare definira ter obravnava kot nepopolne, parcialne državljane, v okrnjeni poziciji v primerjavi s poročenimi ali neporočenimi pari moškega in ženske. Sprejem zakona je zatorej delna rehabilitacija gejev in lezbijk, ki dostop do enakopravnosti istočasno odpira in zapira.

Soočeni smo torej s formalnim soglasjem in priznavanjem istospolnih skupnosti, realno pa z odkritim ali prikritim nasprotovanjem. Zato je smotno vprašanje, ali ni bila nestrpnosti polna razprava potemtakem »ventil« za dejansko, realno in otipljivo nasprotovanje zakonu? Ali je izkazani sovražni odnos do seksualnih in drugih manjšin ter deprivilegiranih skupin v slovenskem parlamentu v funkciji očiščevalne politične katarze? Katarze, ki prinaša olajšanje vesti in »pranje rok« zakonodajnega telesa pred očmi javnosti?

Vse kaže, da je bila parlamentarna razprava v okviru sprejemanja ZRIPS ekshibicionistična demonstracija *de facto* nasprotnikov zakona, ki so skozi diskurzivno ofenzivo kompenzirali in premostili nelagodje in konflikt do zanje moralno spornega zakona. Kot se je izrazila opozicija, so zakon »sprejeli kot nujno zlo, ne pa kot civilizacijsko dolžnost«. Če so poslanci državnega zbora glasniki stopnje družbene zaželenosti, potem geji in lezbijke nismo zaželeni, se nam pa milostno dopušča, da živimo.

Uzakonjanje registriranega partnerstva je v tolikšni meri razgrela poslance, da je bil konflikt neizogiben. Ni slučaj, da se je ravno v okviru debate o ZRIPS zgodil Ruparjev incident s »pregledom mednožja«, eden najbolj vulgarnih deliktov v zgodovini slovenskega parlamenta sploh, obstrukcija parlamentarne seje, prepir in obračunavanje med poslanci. Zapleti jasno kažejo, kako zelo tvegana in vznemirjajoča je tematika homoseksualnosti: idealen poligon za politično vojskovanje z vsemi sredstvi. Zanj je značilno, da glavni akterji nestrpnosti vse očitke in obsodbe sovražnega govora zavrnejo kot proti njim usmerjeno sovražno dejanje.

V razpravi smo naleteli na primere, ki jih lahko uvrstimo v polje manipulativnega, kot je denimo poskus zameglitve vsebinskega toka razprave z namigovanjem o možnih incestuoznih implikacijah

istospolnih parov (Brenčič), izjava, da istospolni pari niso skladni s strategijo razvoja Slovenije, argumentiranje s pomočjo uporabe napačnih in zavajajočih podatkov (Uhan, Irgl, Brenčič) in celo lansiranje novih »definicij«, kot je tista, ki pravi, da »država služi preživetju družbe« (Capuder).

STRAH IN PREZIR

Skupek izbranih odlomkov iz parlamentarne obravnave obeh zakonskih predlogov o registriranem partnerstvu razgalja prikrite in odkrite odklonilne drže desnih strank (NSi, SLS, SDS in SNS) do seksualnih manjšin. Izrečeno in povedano je mogoče strniti v ugotovitev, da je vprašanje seksualnih manjšin politična tema z visokim konfliktnim potencialom. Struktura te konfliktnosti je sestavljena iz absolutne heteronormativne emocionalne in ideološke konstrukcije. Obe razpravi sta zaradi proceduralnih zapletov in incidentov, povzročenih z izkazovanjem poslanske napadalnosti, odmevali tudi skozi medijsko podobo. Razpadajočo razpravo na 7. seji državnega zbora ob sprejemanju ZRIPS je opozicija označila z besedami: »Ta seja je na robu znosnosti in legalnosti, legitimnost je že zdavnaj izgubila.«¹⁹

Eden vidnejših zaključkov je ugotovitev, da parlamentarne stranke izvajajo kontaminacijo demokratičnih institucij in javnega prostora preko mehanizmov izključevanja in selektivnega obravnavanja manjšin. S pravnoformalno in vrednostno diferenciacijo državljanov namesto ustavne enakosti pred zakonom in sistema enakih možnosti gradijo hierarhično lestvico državljanskih kategorij. Zakonodajalec ne uresničuje poslanstva pravne inovacije z javnim učinkom, temveč obratno, zavira proces senzibilizacije družbe za kulturo raznolikosti in potrebe manjšin.

Ključno je vprašanje, od kod tolikšna mera izražene sovražnosti posameznih poslancev do neke manjšine. Gre za osebni moment posameznikov, ideološko zaslepljenost ali zavestno zanikanje načela enakopravnosti?

Že omenjena nosilna koncepta *diskurzivne formule*, izluščena iz primera poslanske razprave o registriranem partnerstvu, koncept *skrajne nevarnosti* in koncept *skrajne nepomembnosti*, odražata naravo odnosa politične elite do vprašanja homoseksualnosti.

V poslanskih vrstah se redno sproža *alarm* zaradi domnevnega delovanja zakulisne zarote, skritih ciljev, anonimnih akterjev iz ozadja, itd. Značilno je prepričanje o obstoju skritega homoseksu-

19 Pavle Gantar (LBS).

alnega lobija, ki ima velik vpliv na politiko. Nosilci teh »temnih sil« so imenovani le kolektivno, na primer aktivisti, »*marginalna manjšina*«, politiki, nevladne organizacije in podobno. Zakon naj bi nastal pod pritiskom skupinice aktivistov, pod pritiskom Evropske unije in tako naprej.

Največja *nevarnost* obravnavanega zakona preži v obliki poskusa infiltracije elementov, ki so izrecna posest heteroseksualne zakonske zveze, v registrirano partnerstvo. V razpravi smo slišali, da obstaja nevarnost, da se homoseksualnost dvigne na raven družbene vrednote, da torej vrednote manjšine ogrozijo vrednote večine. Literatura o homoseksualnosti škodi najstnikom, vodi jih na kriva pota. Izza vsakega vogala preži nevarnost za tradicijo, družino, preži na otroke in mladino, na državo, narod, družbo.

Uporabo koncepta vseprisotne nevarnosti lahko razumemo kot indikator *strahu*, koncept nepomembnosti pa kot indikator zanikanja, prezira in *nelagodja*. Strah in nelagodje konstituirata temelj razmerja oblasti do družbeno nedominantnih, manjšinskih oblik seksualnosti, se pravi do vsakršnega odklona od predpisane večinske norme. Manifestirata se v različnih niansah, vselej pa se jim pridružuje koncept zločina in kazni. Ker homoseksualci domnevno ne delujejo v smeri izvrševanja človekove naravne, biološke in spolne funkcije, ki je reprodukcija, in torej ne služijo državi, narodu in Bogu, jih mora doleteti kazen. Ta je moralno obsojanje, izobčenost in socialna izključenost ali pač odrekanje državljanskih pravic, enakopravnosti in enakih možnosti. Prihod sodnega dne, ko bo treba poravnati račune, je grožnja laičnega eksorcizma.

Uporaba temeljno protislovne formule nevarnost/nepomembnost oziroma strah/prezir se v praksi kaže kot zelo uspešna. Politična konfliktnost, ekstremizem in protislovnost se zlasti v množični medijski kulturi obnesejo kot neprecenljivi prodajni artikli za manipulacijo z javnim mnenjem ter dvigovanje naklad in profita.

SUETA DRUŽINA

Gejem in lezbijkam je *a priori* pripisana reprodukcijska disfunkcionalnost. Ta argument, iz katerega so izpeljane nenaravnost, nenormalnost in nemoralnost, je v političnem diskurzu najvišjega slovenskega zakonodajnega telesa neovrgljiv.

Za obravnavani vzorec poslanskih stališč v zvezi z registriranim partnerstvom je gotovo najbolj značilno žolčno *zanikanje statusa družine* za istospolne pare. To je razvidno iz odločnega nasprotovanja izenačitvi statusa istospolnih parov z zakonci ali zakonsko zvezo. Nenehno in zelo vztrajno poteka legitimiranje absolutne

ter ekskluzivne pozicije heteroseksualne zakonske zveze in jedrne družine. Iz te perspektive so istospolne skupnosti posebna, ločena oblika skupnosti, ki jih pod nobenimi pogoji ni mogoče istovetiti z zakonsko zvezo moža in žene. Pravna in simbolna nedotakljivost zakonske zveze avtomatično velja tudi za družino.

Za obravnavani diskurz je značilna optika klasičnega *biološkega determinizma* ter *spolnega esencializma*. Pripisovanje biološko determinirane spolne vloge oziroma izenačevanje družine izključno z razmnoževalno funkcijo je odraz neomajne patriarhalne doktrine. Heteroseksualna jedrna družina v tovrstnem diskurzu predstavlja edino, pravoverno in privilegirano družbeno formo. Opazna je občutna tendenca k legitimizaciji te forme kot univerzalne determinante človeške družbe in slovenskega naroda, ki je tako rekoč evolucijskega izvora. Obstoječa sedanost se nenehno utemeljuje s tradicijo, starodavnimi »originali« kot trdnimi temelji narodovega preživetja, medtem ko v resnici utrjujeta eno in isto: vladajoči diskurz aktualnih političnih razmer.

V uporabi je torej argument *podedovane tradicije*, nečesa, kar naj bi že od nekdaj slovenski narod ohranjalo pri življenju. Uporaba značilnih simbolnih prvin iz arzenala univerzalnih binarnih nasprotij, kot so moško/žensko, normalno/nenormalno, naravno/nenaravno, moralno/nemoralno, tuje/naše in podobno, kaže na akutne pojave arhaičnih, tradicionalističnih mentalitetnih vzorcev, ki se redno uporabljajo za interpretacijo sodobnih, aktualnih družbenih fenomenov. Tovrstni fazni zamik oziroma nesinhronizirana interpretacija aktualne družbene stvarnosti nujno vodi v kolaps argumentov ter nastanek kriznih, konfliktnih stanj. Poleg tega podedovane tradicije niso nevtralne, temveč zgolj navidez samoumevne, ideološko zaznamovane trditve s statusom objektivnosti. Delujejo kot orodje legitimizacije in naturalizacije obstoječih, sodobnih razmerij moči in vrednostne hegemonije.

ROKAVICA DOMINANCE

V pogojih uporabe univerzalne spolne paradigme, univerzalnih pomenov, nadčasovne in nadkulture kontinuitete je vsak pojav *razlik* in odstopanj od večinske norme usoden. Univerzalizem zanika specifične, razlike in vsakokratni družbeni kontekst. Zato se je treba od razlik, ki delujejo moteče, distancirati. Tu ni prostora za dvom v družbene konstrukte ter politične učinke za javno dobro. Narodovo mentaliteto je treba oskrbovati z nenehnimi postulati čistosti.

Princip uporabe razlikovanja, ločevanja, izključevanja, razmejevanja in socialne distance uteleša ideologijo razlike in družbeno

skonstruirano neenakost kot realni dejstvi. Tako zgrajena kolektivna identiteta je izključevalna, zasnovana je z alienacijo drugosti in drugačnosti, odstranjevanjem simptomov tujosti in motečih elementov.

Razlike so torej še kako uporabne in nujne za nemoteno delovanje političnih mehanizmov moči. Razlika je temeljna konstanta, ki identificira točke neenakosti. Diskurz o spolnih in seksualnih razlikah služi kot ideologija za nevtralizacijo, racionalizacijo in prikrivanje neenakosti moči; razlika je torej »žametna rokavica dominance«.²⁰

Razlike je zato treba jasno označiti kot element tveganja, s čemer se najbolj učinkovito naoljijo mehanizmi razlikovanja in izključevanja. Kodiranost političnega jezika in kulture ter retorika sovraštva in nestrpnosti služita obvladovanju politične klime in mobilizaciji volilnega telesa. Drugačnost je predmet dekulturnacije, odvzame se ji pravico do obstoja. Tudi za razlikovanje in izključevanje v zgoraj obravnavanem vzorcu diskurza je opazna tendenca odstranitve in deportacije motečega, nezdravega kulturnega inventarja.

Videti je, da obstaja potreba po temeljiti, *sprotni diskurzivni analizi* državnozbornske razprave, ki bi dekonstruirala in demistificirala politični diskurz. Posebno pozornost bi bilo smotno posvetiti ne le vsebinski plati razprav, temveč tudi formalnim karakteristikam govora politične elite. Formalno gledano je splošni jezikovni in gramatični arzenal poslank in poslancev zaskrbljujoče reven. Slovenskega jezika in kulture ne ogrožajo tuji elementi, anglizmi in podobni pojavi, pred čemer svarijo jezikovni puristi, ampak prej nizka raven govornega jezika in pomanjkljiva raba slovnice v najvišjih organih oblasti.

Zasledimo lahko tudi uporabo kontekstualno neustreznega, mestoma celo protislovnega izraza: posledice so vidne kot gramatične in vsebinske motnje. Značilno je, da poslanska dikcija pogosto povzema obliko zarotitvenega pridigarstva v stilu moralnega žuganja. Zelo pogosto se pojavlja retorična repeticija, ponavljanje ene in iste vsebine v nedogled ter sklicevanje na predhodne govornike, kar je verjetno odraz vsebinske izpraznjenosti in nesuverene države. Zelo ilustrativni so lahko tudi neverbalni načini poslanske komunikacije, kot so gestikuliranje, smeh, hihitanje, namigovanje. Ob Ruparjevem incidentu sta bili prvi reakciji glasen smeh in privoščljivo muzanje, ki učinkujeta kot odobravanje delikta.

20 Izraz povzemam po Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Gospod predsednik, iste besede kot vi?

Ne samo poslanec LDS dr. Pavel Gantar, mnogi nis(m)o mogli verjeti, da s(m)o slišali prav, ko je poslanec SDS Pavle Rupar v parlamentu poslanskima kolegicama hotel odrediti obvezni pregled mednožja.

1. DOGAJANJE V DRŽAVNEM ZBORU REPUBLIKE SLOVENIJE

POUZETEK

Avtorica v tekstu analizira dogajanje v državnem zboru in širše po diskusiji ob sprejemanju zakon o registraciji istospolne partnerske skupnosti, ko je poslanec Rupar »odredil« obvezen zakonski pregled mednožja poslanskima kolegicama, s katerima se v diskusiji ni strinjal. To je bil zanjo eklatanten primer sovražnega in seksističnega govora ter nestrpnosti do drugače mislečih. Predmet njene analize pa so predvsem ne-odzivi vodstva parlamenta in vladajoče politike nasploh, ki ni reagirala na sovražni govor in ga ni obsodila, čeprav bi za svoje reagiranje lahko našla vzvode tako v evropski kot tudi domači zakonodaji, ki sicer štiti svobodo govora a obenem opozarja tudi na njegove meje. Avtorica ugotavlja, da se država praktično ne spopada s

Na kratko najprej obnovimo celo zgodbo. Na seji Državnega zbora Republike Slovenije 17. junija 2005, ko so poslanci in poslanke obravnavali zakon o registraciji istospolne partnerske skupnosti, je poslanec SDS Pavle Rupar ocenil, da je bilo v diskusiji izrečenih toliko nestrpnosti zoper tiste, ki mislijo drugače (to je parlamentarno večino), da je zaprosil za besedo in dejal: »Ampak v tem državnem zboru v proceduri sprejemanja oziroma odločitve v delovnem telesu enakih možnosti toliko nestrpnosti zato, ker smo nekateri razmišljali drugače, da bi, oprostite, gospa Širca in gospa Majda Potrata – toliko, da bi jih od moških ne pričakoval. Sploh ne znam dati oceno spola! Jaz bi vam odredil obvezno zakonski pregled mednožja – zato, da bi ugotovil, katerega spola ste, da lahko izjavljate take grdobije, kot ste jih na račun tistih, ki smo drugače mislili ... [glas iz ozadja] Ni gospa. To ni sovražni govor, to so dejstva, ki so tukaj bila v tem parlamentu izpostavljena.« (Stenogram seje DZ, 17. junij 2005.)

Pavel Gantar je v nadaljevanju omenil, da od podpredsednika državnega zbora Saša Pečeta, ki je tej seji predsedoval, pričakuje,

ali sem jaz slišal



MILICA G. ANTIĆ

Milica Antić Gaber je izredna profesorica in predstojnica oddelka za sociologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Predavala je tudi na Institutum Studiorum Humanitatis v Ljubljani in na Centralno evropski univerzi v Budimpešti. Raziskovalno se ukvarja z vprašanji sodobnega državljanstva, z ženskami v parlamentu ter z vprašanjem identitetnih politik. Je sodirektorica mednarodnega seminarja ženske in politika v Dubrovniku.

MILICA.ANTIC-GABER@GUEST.ARNES.SI

Mr. President, Did I hear the Same Words You Did?

SUMMARY

The author analyses events in the National Assembly and widely on and after the second reading of the law on the registration of the same sex partnership when MP Rupar in his speech "ordered" obligatory examination of the sex to his fellow female MPs with whom he disagreed in the discussion. To her this was the eklatanten example of the hate speech, sexism and intolerance to those who think differently. The case of her analysis is the non-reaction of the leadership of the Parliament and the ruling politics as such, which did not react on the hate speech, did not disapprove it despite the fact that it could find the way to do it in the European and national legislation which do both – protect the freedom of speech and warn on their limita-

da bo od poslanca zahteval takojšnje opravičilo za izrečene besede, zagrozil pa je tudi, da bo zahteval prekinitve seje oziroma napovedal njeno obstrukcijo s strani LDS, če se to ne zgodi. Predsedujoči, ki je širši javnosti tudi sicer znan po netolerantnem odnosu do gejev in lezbijk – v nekem intervjuju je izjavil, da nikakor ne bi šel na kavo s homoseksualcem ali obarvanim človekom (Mladina, 6.12. 2004) – ter po nekorektnem ravnanju s svojimi poslanskimi kolegicami – nekaj sej poprej je poslanka Majdi Širca zagrozil, da jo bo »nagnal z govorniškega odra« (Dnevnik, 12.4.2005) –, pa se je odzval z besedami, da tega ne bo storil, ker ga opravičila za vsako ceno v tem državnem zboru »počasi začenjajo dolgočasiti« (Stenogram seje DZ, dne 17. junij 2005).

Poglejmo v dobresedni zapis seje, kakšne »grdobije« sta poslanki izrekli na račun drugače misleče parlamentarne večine, da sta si »prislužili« navedeno kvalifikacijo, in ali sta s svojimi izjavami »drugače misleče« prizadeli ali žalili. Poslanki sta pred »izpadom« Pavleta Ruparja večkrat posegli v diskusijo: najprej sta v imenu

t.i. novimi oblikami nasilja, med katere šteje tudi sovražni govor, da je tega nasilja vse več, na kar opozarjajo tudi poročila Varuha človekovih pravic. Poseben problem za avtorico pa je v tem, da je sovražni govor prisoten tudi v vrhu politične (zakonodajne) oblasti, ki se sama s temi oblikami nasilja ne spopada, jih ne obsoja jih pravzaprav legitimizira ter jim daje prosto pot širjenja v javnosti.

KLJUČNE BESEDE

nestrpnost, svoboda govora, sovra ni govor, parlament.

svojih poslanskih skupin pojasnjevali, zakaj podpirata predlagani zakon in v katerih točkah menita, da bi ga bilo mogoče izboljšati, kasneje pa sta posegli še v diskusijo ob 6. členu in amandmaju, ki sta ga nanj vložili. V amandmaju k 6. členu sta poslanki predlagali, da naj se namesto o registraciji istospolne partnerske skupnosti govori o sklenitvi le-te in da naj bi tej sklenitvi prisostvovali dve priči. Poslanke in poslanci vladnih strank in sns pa so temu nasprotovali – bodisi zato, ker so menili, da se s takšnimi popravki istospolno partnersko skupnost preveč »približa« ali celo izenači z zakonsko zvezo različnospolnih partnerjev, bodisi zato, ker so menili, da je homoseksualnost bolezen (na primer Srečko Prijatelj, poslanec sns). Poslanki sta temu seveda nasprotovali in dodatno utemeljevali svoj predlog tudi s primeri držav z libertarno zakonodajo na tem področju. Majda Širca si je nekaj negotovanja »prislužila« s tem, ker je v svojih diskusijah (vsaj) dvakrat ponovila, da obžaluje in obenem razume odsotnost pristojnega ministra, »glede na to, da so znana njegova stališča do tega zakona že v prejšnjih obdobjih«, znano pa je tudi njegovo odklonilno stališče do homoseksualcev. Skratka, poslanki se žaljivih izjav ali oznak nista posluževali. To potrjuje tudi stenogram seje, ki je dostopen na spletnih straneh Državnega zbora Republike Slovenije.¹

Obče znano je, da se je v zgodovini parlamentarnih demokracij v parlamentih različnih držav dogajalo že marsikaj (od seksističnih opazk do pozivanja k linču, fizičnega obračunavanja, celo streljanja in še marsičesa). Hkrati pa je znano tudi, da nedopustnim in neprimernim ravnanjem v demokratičnih državah z razvito kulturo javnega dialoga sledijo kritični odzivi poslanskih kolegov, pozivi k odstopu ali vsaj javne obsodbe in ograditev od takšnega početja. V našem primeru se ni opravičil ne predsedujoči takratne seje poslanec sns Sašo Peče, ker naj bi ga to že »dolgočasilo«, ne predsednik dz poslanec sds France Cukjati, ker naj mu opravičila poslovnik dz ne bi nalagal. Še več, kasneje je v intervjuju dejal, da je Rupar »rahločuten človek« (*Mag*, 6.7. 2005). Poslanska skupina sds izjave svojega poslanca ni obsodila ali ga pozvala k odstopu, šele čez nekaj dni je večina poslanskih kolegic (z izjemo poslank sds Eve Irgl in Polonce Dobrajc ter poslanke sns Barbare Žgajner Tavš) podpisala protestno pismo predsedniku dz s predlogom, naj zaradi incidenta ukrepa. Pozvale so ga, naj nemudoma javno obsodi prakso sovražnega govora ter seksističnih nastopov, ki se nevarno širijo v državnem zboru, ter zaščiti ugled institucije, ki ji predseduje. Deset

1 <<http://www.dz-rs.si/index.php?id=97&cs=1&st=m&fts=zakon+o+registraciji+istospolnega+partnerstva&unid=SZAL4690E81D6D042E4AC1257029002CEE03&showdoc=1>>

dni kasneje so resignirano ugotovile, da se predsednik ni javno ograbil od omenjenega dejanja, niti ga ni obsodil, se sam opravičil ali obžaloval, da je do njega prišlo. Nasprotno, v izjavi, ki jo je dal nekaj dni kasneje, je reagiral na diskusije v javnosti in »opozoril, da so oznake 'sovražnost, šovinizem in seksizem' pretirane ter da je nekorektno poslanke in poslance označiti za 'ksenofobe, homofobe in rasiste'« (STA, 4.7.2005). S temi izjavami je predsednik, verjetno misleč, da je tako zaščitil ugled državnega zbora, pravzaprav podobno kot mnogi drugi z zapisanim v izjavi za javnost manipuliral in jo potvarjal. Javna izjava, na katero se je skliceval, je namreč opozorila na nevaren diskurz, ki se je pričel širiti po DZ, nikakor pa ni kar počez vsem poslankam in poslancem nalepila zgoraj omenjenih oznak. S tem ko predsednik DZ takšnega diskurza ni obsodil, s tem ko se je celo postavil v bran vsem poslankam in poslancem, je zagotovo (namenoma ali ne) prispeval k ugodni klimi za takšna dejanja. Predsednik Državnega zbora Republike Slovenije je tako dal znak tistim, ki sovražni govor prakticirajo, in onim, ki z njim simpatizirajo, da imajo za svoja stališča oporo tudi v vrhu zakonodajne veje oblasti. Vrh vladajoče politike je torej zatajil. Opozicija je pri opozarjanju na nesprejemljivost ravnanja poslanca ostala nemočna.

2. ODZIVI IN NEODZIVI

Zato pa so se kritično odzvale nekatere nevladne organizacije in društva (STA, 21.6. 2005). Z izjavo za javnost »Sovražni govor se širi po državi – iz državnega zbora« se je odzvala tudi zaskrbljena širša javnost. V izjavi s prvopodpisanimi dr. Alenko Šelih, Mileno Zupančič, dr. Andrejo Kocjančič in dr. Renato Salecl (podpisalo pa jo je več sto podpisnic in podpisnikov) je opozorila na nevarno širjenje sovražnega govora, nestrpnosti in seksizma ter pozvala odgovorne, naj njegovo nadaljnje širjenje preprečijo (*Mladina*, 27.6. 2005). A to se ni zgodilo. Odgovorni so se skrili za formalno nemočjo, češ da nimajo pravih pooblastil oziroma da ni etičnega kodeksa poslancev, ki bi določil meje parlamentarnega etičnega ravnanja. S tem ko se tudi na poziv javnosti niso odzvali, so pokazali, da pri njihovem neukrepanju ne gre le za spodrselaj, ampak za določen tip morale in za pristop k politiki. Pod zastavo svobode govora v DZ in pod tezo, da gre za izvoljene poslance ljudstva, so dejansko sporočili, da je v političnem diskurzu dovoljeno izrekati tudi neresnice, žaljivke, seksistične opazke in izjave, se zatekati k sovražnemu govoru in podobno. V Sloveniji je po petnajstih letih parlamentarne demokracije dobil domovinsko pravico nov tip vladajočega parlamentarnega diskurza.

tions. The author find that the state practically do not deal with the so called new forms of violence, among which she puts hate speech, that this form of violence is increasing which also is pointed out in the report of the Ombudsman. Special problem for the author is that hate speech is present among the politicians at the highest position in (legislative) politics, who do not fight against this forms of violence, do not condemn them and doing this they legitimize them and make them a way to spread in the wider public.

KEY WORDS

intolerance, freedom of speech, hate speech, parliament.

3. ARGUMENT (POLITIČNE) MOČI?

Nestrpnost, seksizem in sovražni govor niso novost ne v našem okolju ne kje drugje. Je potem sploh smiselno zavzemanje za večjo strpnost? Strpnost je pojem, ki ga najdemo v polju religijskega, socialnega in kulturnega diskurza ter prakse. Pojem se uporablja za označevanje kolektivnih in individualnih praks, nekaznovanja, nepreganjanja, nežaljenja tistih, ki verujejo, verjamejo, se obnašajo in/ali delujejo drugače oziroma na način, ki ga ne odobravamo, ki nam ni všeč. Toleriramo torej lahko samo nekaj, kar nam ni všeč, česar ne ocenjujemo kot dobro, česar ne odobravamo. Še več torej, strpni smo do tistega, kar nam ni »po godu«. Zoper to ali tega ne storimo ničesar, čeprav bi to lahko storili oziroma ravnali drugače (več v Pribac, 1994). Toleranca gre torej z roko v roki z nenasiljem (tudi verbalnim), s konsenzualnim delovanjem na področjih prepričanj, religije, spola, spolne usmerjenosti, politike, etnije in podobnega. Strpnost je velik dosežek družbe in hkrati ni nekaj, kar bi posameznik ali posameznica lahko razglašala za posebno vrlino. Herbert Marcuse pravi, da

»(o)bstajata dve vrsti tolerance: prvič, pasivna strpnost do utrjenih stališč in idej, četudi je njihovo škodljivo učinkovanje na človeka in naravo očitno, in drugič, aktivna uradna toleranca, ki priznava tako desnico kot levico, nasilna in mirovna gibanja, stranko sovražstva in stranko humanosti. To nepristransko toleranco imenujem „abstraktno“ in „čisto“, če se ne priklanja nobeni strani – seveda s tem dejansko ščiti že utrjeno mašinerijo diskriminacije« (Marcuse, 1994, 99).

Po njegovem je toleranca sama sebi cilj, odprava nasilja in zmanjšanje zatiranja pa je pogoj za oblikovanje humane družbe (ibid, 97). Vendar kljub stoletnim prizadevanjem za strpnost lahko ugotovimo, da nestrpnost tudi danes zaseda pomemben del medčloveških razmerij. Ali kot pravi Marcuse:

»V demokraciji izobilja prevladuje „izobilna“ diskusija, ki je v etabliranem okviru široko tolerantna. Vsa stališča so dovoljena: komunist in fašist, levica in desnica, belec in črnc, goreči privrženec oboroževanja in razorožitve. Še več, v neskončnih razpravah preko občil je z istim obzirom obravnavano tako inteligentno kot neumno mnenje, nepoučeni lahko prav tako dolgo govori kot poučeni in propaganda gre skupaj z vzgojo, resničnost pa z

napačnostjo. Ta čista toleranca smisla in nesmisla se opravičuje z demokratičnim argumentom, da nihče, bodisi skupina ali posameznik, nima v posesti resnice in ni sposoben določati, kaj je pravično in kaj krivično, kaj je dobro in kaj slabo. Zato morajo biti vsa nasprotujoča mnenja predložena „ljudstvu“, da jih premisli in izbere. Vendar sem že nakazal, da demokratični argument vključuje nujen pogoj, namreč ljudje morajo biti sposobni pre-mišljevat in izbrati na osnovi znanja, imeti morajo dostop do avtentičnih informacij in vrednotenje na tej osnovi mora biti rezultat avtonomnega mišljenja.« (Ibid., 104.)

Dandanes je posebej zaskrbljujoče, da se k nestrpnosti vse pogosteje zateka del vladajoče politične elite, ki ima v rokah vse vzvode oblasti in, kar je morda še bolj problematično, tudi moralno avtoriteto, ljudstvo pa ne tolerira, temveč prenaša etabli-rano politiko, kot pravi Marcuse. Ob tem Lev Kreft opozarja, da je ljudska nestrpnost vedno obstajala. Problem je po njegovem v tem, da v Sloveniji iz latentne postaja javna in vedno bolj politično programsko profilirana (Kreft, 2004, 46). Ali kot pravi Metka Mencin Čeplak: »Reprezentacije nevarnega, škodljivega, zlonamerne-ga drugega, še posebej, ko jih implicitno ali eksplicitno razširjajo avtoritete, kakršni sta politična oblast in „strokovna javnost“, legitimirajo sovražnost.« (2005, 126.) Problematičen subjekt izrekanja se je v obravnavanem primeru povezal še z mestom izrekanja: besede so bile izrečene na seji državnega zbora in ne v kavarniškem ali zaplotniškem pogovoru. Ker je dejanje ostalo nesankcionirano, postavlja stanje duha v vladajoči politiki v Sloveniji v povsem določeno luč.

Razlika med slovenskim in podobnimi primeri iz evropskih parlamentov je očitna. Poglejmo si primer iz sosednje Hrvaške in iz Evropskega parlamenta.

V hrvaškem parlamentu je poslanec HDU Anto Kovačević poslanka HNS Vesno Pusić »opozoril«, da jo je bog ustvaril »za na jogi in ne za modreca« (v hrvaščini gre za besedno igro *mudrac – madrac*). Vesna Pusić je – res da šele z grožnjo, da bo sicer zapustila zasedanje – dosegla, da je predsedujoči Kovačeviću prepovedal nadaljnje sodelovanje v diskusiji (*Mladina*, 11.7. 2005). Še korak dlje pri neodobravanju sovražnega in žaljivega govora pa je šel Evropski parlament. Italijanski kandidat za ministra za pravosodje, svobodo in varnost Rocco Buttiglione, poslanec iz skupine Evropskih ljudskih strank (EPP), se je moral zaradi izjav ob zaslišanju pred parlamentarnim odborom umakniti iz politične tekme za komisarja evropske komisije Joseja Manuela Barrosa. Na Buttiglioneja se je namreč, potem ko je med drugim dejal, »da je homoseksualnost greh, zakon

pa institucija, ki ženskam omogoča rojevati otroke in jim nudi moško zaščito« (www.delo.si/index.pph?sv_path=41,396,16746), vsul plaz kritik, situacijo pa je še poslabšalo dejstvo, da se za izrečene besede ni opravičil ali se od njih ogradil, temveč je prav nasprotno to svoje stališče utemeljeval s svojim verskim prepričanjem in trdnimi moralnimi stališči. Sam sicer od kandidature (kot je dejal v pogovoru za britanski radio BBC) ni nameraval odstopiti, ker je bil neskromno prepričan, »da je za Evropski parlament in Evropo vsekakor bolje, da ima človeka vesti« (ibid.). Toda pritiski evropske politične javnosti so bili tako močni, da ga je Barroso umaknil iz predlagane ekipe.

4. V SLOVENIJI JE »DRUGAČE«

Ker je v Sloveniji drugače in ker se sovražni govor nekaznovano širi iz parlamenta, je poslanec Rutar »novodobni frajer«. Ta poslanec, čigar besede (če parafraziramo besede izjemnega nogometaša Zinadina Zidana, ki je bil – sprovciran z žaljivkami igralca nasprotno ekipe – zaradi udarca izključen iz zaključne tekme zadnjega svetovnega prvenstva v nogometu) »lahko bolijo bolj kot udarci«, je kasneje v nekem pogovoru dejal, da mu besede niso preprosto zletele iz ust, da je premislil, preden jih je izrekel. Videti je, da jih je premišljeno uporabljal še naprej, pri čemer očitno vsaj sam sebe dojema kot heroja, kar dokazuje tudi to, da je le nekaj mesecev kasneje na prireditvi »Šuštarške nedelje« v občini, ki ji županuje, menda v nagovoru prisotnim znova parafraziral v parlamentu izrečene besede. Skratka, poslanec se v svojih izjavljanjih ni ustavil, kaj šele prepoznal nesprejemljivosti svojih izjav. Še več, z njimi je poskušal ugajati, biti »frajer«, povedati, da »si upa«.

Tudi nekateri mediji (na primer teden *Mag*) so nadaljevali z obdelavo te teme še v poletnih mesecih, ko so v nekaterih rubrikah (za resen medij na nesprejemljiv način) še naprej preiskovali zasebno življenje obeh omenjenih poslank. Niso se ustavili niti pred iskanjem možnih ozadij in razlogov za to, da se je zoper takšno dejanje oglašila zaskrbljena javnost, ki so jo poimenovali z »tako imenovana civilna družba«. Nasprotno, blatili so imena prvopodpisanih uglednih javnih osebnosti in akademičark. Tudi redni provladni kolumnist dnevnika *Delo* je v svoji kolumni poskušal braniti absolutno svobodo govora poslank in poslancev, češ poslanec ima mandat ljudstva, da govori, »četudi je to govorjenje po mnenju mnogih irelevantno, neumno, primitivno ali celo žaljivo« (Makarovič, *Delo*, 20.7. 2006). Pri tem ga ni prav nič zmotilo, da v številnih evropskih parlamentih takšno ravnanje ni dovoljeno oziroma je celo sankcionirano, a zato

svoboda govora ne trpi. Videti je tudi, da kolumnist tega govora ni zaznal kot sovražnega in da mu je za politično korektnost (še posebej, ker gre za ženske) malo mar.

5. KAJ JE SOVRAŽNI GOVOR, ZAKAJ JE PROBLEMATIČEN IN ZAKAJ JE PROBLEMATIČNO OMEJILI SVOBODO GOVORA?

Znano je, da skovanki politična korektnost (*political correctness*) in sovražni govor (*hate speech*) prihajata iz anglo-ameriškega sveta in iz multikulturnega okolja. V tem talilnem loncu ras, veroizpovedi, nacionalnosti in kultur je občutljivost za izražanje nestrpnosti najprej dobila legitimna tla s sprejemom različnih pravnih aktov, ki naj bi sankcionirali takšno početje na različnih ravneh pojavljanja: od povsem lokalnih in specializiranih (šolstvo) do nacionalne in politične ravni. Zato se ne kaže čuditi, da se sovražni govor sprva omejuje na »izražanje mnenj in idej, ki so po svoji naravi ksenofobične, diskriminatorne in rasistične ter naperjene zoper različne vrste manjšin (etnične, verske, kulturne)« (Kovačič, 2000, 677).

Kaj je sovražni govor? Sovražni govor je kontroverzen termin za označevanje govora, ki ima namen degradirati, prestrašiti ali spodbujati nasilje oziroma prejudicirati neko dejanje zoper skupino ljudi zaradi njihove rasne, verske ali etnične pripadnosti, nacionalnega izvora, spolne usmerjenosti ali kakršnega koli hendikepa. Termin pokriva tako pisno kot govorno komunikacijo (povzeto po <http://www.answers.com/topic/hate-speech>, 22.6.2006).

Obstoj sovraštva in sovražnega govora je sam po sebi večer problem. Z njim se družbe s prepovedmi, moralnim obsojanjem ali z upravljanjem sovraštva spopadajo, od kar obstajajo. Sovraštvo in/ali sovražni govor pa dobi povsem nove dimenzije, ko postane del uradnega oziroma vladajočega političnega diskurza. Politična neko-rektnost gostilne in ulice (izrazi, kot so na primer Cigani, Južnjaki, Bosanci, pedri in podobno), ki s seboj nosi negativne konotacije, s tem dobi nov zagon. Whillock in Slayden (1995, xv) opozarjata, da se v takšnih okoliščinah, ko se pogojem, ki ustvarjajo sprejemljivo občinstvo za sovražni govor, to je nevednosti, neenakosti, strahu, pridruži še vladajoča politična vzpodbuda, nevarnost močno poveča. Ko vladajoči s svojimi dejanji nestrpnost opogumljajo, da ta poseže po načinu komuniciranja, ki ga televizija prenaša iz parlamenta, in njeni nosilci postanejo pri izražanju sovražnosti do drugačnih še bolj aktivni, kaj lahko pride do tega, da najbolj ekstremni elementi posežejo po fizični sili zoper populacijo tako ali drugače drugačnih (na primer gejev, kot se je to zgodilo ob oziroma po letošnji Paradi

ponosa v Ljubljani in Mariboru). Kot ugotavlja Renata Salecl, so sodobne demokratične družbe namreč dostikrat tudi v primerih, ko se vladajoča politika aktivno bori proti nestrpnosti, nemočne pri spoprijemu z novimi oblikami medrasnega, mednacionalnega in spolnega nasilja (1994, 346).

Kako torej sankcionirati sovražni govor oziroma omejiti svobodo govora? Svoboda govora je vsekakor ena od velikih pridobitev demokracije in zagotovo se ne bi radi vrnili v čase, ko je bilo mogoče biti kaznovan – tudi z zaporom – zaradi verbalnega delikta (ni še tako dolgo, ko smo zagovarjali črtanje 133. člena Kazenskega zakonika SFRJ.)

Svoboda govora je ena temeljnih človekovih pravic. Opredeljuje jo mnogi mednarodni in domači dokumenti (več o tem glej v Kovačič 2000). Splošna deklaracija človekovih pravic v 19. členu tako na primer pravi: »Vsakdo ima pravico do svobode mišljenja, všteti pa pravico, da nihče ne sme biti nadlegovan zaradi svojega mišljenja, in pravico, da vsak išče, sprejema in širi informacije in ideje s kakršnimikoli sredstvi in ne glede na meje.« (*Dokumenti človekovih pravic*, 2002, 156.) Podobno je svoboda govora opredeljena v 10. členu Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ki pravi, da ima vsakdo pravico do svobodnega izražanja, ta pa vsebuje svobodo mišljenja ter sprejemanja in sporočanja obvestil in idej brez vmešavanja javne oblasti in ne glede na meje (ibid., 456). Ugotovimo lahko, da je svoboda govora pravno dobro regulirana. Kaj pa omejitve tej svobodi? Oziroma ali ta svoboda nima svojih meja? Ali je dolžnost države zgolj zaščita svobode govora ali tudi – ko je to potrebno – njena omejitev? Država seveda lahko svobodo govora omeji, vendar mora biti to zakonsko določeno in to samo v določenih primerih, ki jih navaja drugi odstavek istega člena: »zaradi ozemeljske celovitosti, javne varnosti, preprečevanja neredov ali zločinov, za zavarovanje zdravja ali morale, za zavarovanje ugleda ali pravic drugih ljudi, za preprečitev razkritja zaupnih informacij ali za varovanje avtoritete in nepristranskosti sodstva« (ibid., 458). Država torej lahko poseže vmes, če ugotovi, da je to potrebno iz kakšnega od zgoraj navedenih razlogov. To seveda ni niti najmanj enostavno, saj gre lahko za konflikt dveh svobod: svobode izražanja in varovanja integritete posameznika ali skupine (več v Kovačič, 2001).

Pravni red v Sloveniji določa oboje. V 39. členu ustave je zagotovljena »svoboda izražanja misli, govora in javnega nastopanja, tiska in drugih oblik javnega obveščanja in izražanja«. Hkrati pa je formalno sankcioniran tudi sovražni govor, saj 63. člen pravi, da je protiustavno »vsakršno spodbujanje k narodni, rasni, verski

in drugi neenakopravnosti ter razpihovanje narodnega, rasnega, verskega in drugega sovraštva in nestrpnosti«. Obenem tudi več členov Kazenskega zakonika Republike Slovenije sankcionira sovražni govor v obliki razžalitve, obrekovanja, žaljive obdolžitve ali opravljanja. Iz navedenega je torej mogoče sklepati, da se država v precejšnji meri zaveda obstoja sovražnega govora, da je ta zakonsko sankcioniran, vprašanje pa je, ali se možnosti sankcioniranja zadosti dosledno uporabljajo. To je vprašanje pravne države. Ob pravnem sankcioniranju pa je seveda potrebno posebno pozornost posvetiti samoomejevanju, še posebej samoomejevanju oblasti, kar se pri nas kaže kot problematično.

6. VODSTVO PARLAMENTA V SPOPRIJEMU Z »NOVINI OBLIKAMI NASILJA«

Prav v spoprijemu z »novimi oblikami nasilja«, kot je med drugim tudi sovražni govor, je odpovedalo tudi vodstvo parlamenta. Seksistični nastop poslanca je namreč del nestrpnega diskurza ob obravnavi zakona o registraciji istospolne partnerske skupnosti. A ne samo v tem primeru. Tako kot praviloma vedno, ko v parlamentu obravnavajo teme, ki se dotikajo vprašanj spola in spolnosti, je tudi tokrat prišlo do nestrpnosti do drugačnih. Šlo je namreč za primer, ko sta dve poslanki (spol) vztrajno in argumentirano branili neko pravico manjšine (spolna usmerjenost), ki je bila do sedaj diskriminirana. Izkazalo se je, da je v tem okolju močno usidrana heteroseksualna matrica, po kateri je edino pravilna, s strani moralne večine zaželena in tolerirana dalj časa trajajoča monogamna heteroseksualna skupnost. Vse drugo je problematično. Problematična tako ni le homoseksualna partnerska zveza (čeprav se ta zdi nekaterim v tem trenutku najbolj moteča), problematično je tudi »pogosto« menjavanje partnerjev (serijska monogamija), problematično je prodajanje (ne pa tudi kupovanje) spolnih uslug (prostitucija), problematično je, če hočejo ženske brez stalnega partnerja imeti otroke (samske matere) ali če plodne ženske ne rojevajo otrok (samskost kot »suha veja na narodovem drevesu«), problematične so vse oblike prakticiranja spolnosti izven zakonske zveze (svobodna ljubezen in tako dalje). Kako nevarna je ta logika, je že nekajkrat opozorila polpretekla zgodovina. Ko so bile ogrožene pravice samskih žensk, mnogi niso protestirali, ko so bile odrekane pravice gejev in lezbijk, se je moralna večina privoščljivo nasmihala, ko je bila ogrožena osebna integriteta dveh poslank, so se nekateri med njimi prihuljeno hahljali.



LITERATURA

- Kovačič, Blaž. »Problematika sovražnega govora v odločbah nadzornih organov evropske konvencije o človekovih pravicah«, *Pravnik*, 9-10, 2000, str. 676-695.
- , »Pravni vidiki sovražnega govora«, v: *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 01*, str. 177-198, Ljubljana: Mirovni inštitut, 2001.
- Kreft, Lev. »Nestrpnost in populistična politika«, *Dialogi*, 1-2, 2004, str. 43-46.
- Marcuse, Herbert. »Represivna toleranca«, *Časopis za kritiko znanosti*, 164-165, 1994., str. 97-118.
- Mencin Čeplak, Metka. »Referendum proti načelu enakosti pred zakonom«, v: *Mi in oni, nestrpnost na Slovenskem*, str. 111-130, ur. Vesna Leskošek, Ljubljana: Mirovni inštitut, 2005.
- Pribac, Igor. »Poslušnost zakonu in poslušnost drugemu«, *Časopis za kritiko znanosti*, 164-165, 1994., str. 5-14.
- Salecl, Renata. »Beseda in nasilje«, *Revija za kriminalistiko in kriminologijo*, 4, 1994, str. 346-355.
- Whillock Kirk, Rita in David Slayden (ed.). *Hate speech*, Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1995.

7. POROČILO VARUHA ČLOVEKOVIH PRAVIC

O gostoti nestrpnosti na tem področju pričuje tudi poročilo Varuha človekovih pravic. V svojem letošnjem poročilu je zapisal:

»Število prejetih pobud s tega področja [etike javne besede, op.avt.] se že nekaj let vztrajno povečuje (samo letos je indeks 215). Obravnavali smo zelo raznolike vsebine, med katerimi vzpostavljamo primere vzbujanja nestrpnosti, žal tudi od politikov, senzacionalistične posege tabloidnega tiska v osebnostne pravice, tako imenovano medijsko sojenje, primere nepopolnega in neresničnega poročanja, sporne oglaševalske akcije in zaskrbljujoče pojave očitno protipravnega izražanja v elektronskih medijih.«

(Letno poročilo Varuha človekovih pravic, junij 2006, 19.)

Varuh prav tako opozarja, da so izrazi nestrpnosti »posebej skrb zbujajoči, kadar jih v zvezi z opravljanjem svoje funkcije izrečejo politiki ali druge javne osebnosti na uglednih položajih v organih oblasti« (2006, 23). Še več, varuhovo poročilo zaskrbljeno ugotavlja, da »se ob posameznih spornih izjavah, ki jih izrečejo vidnejši predstavniki javnega življenja ali celo politiki, to zelo negativno odraža širše, tudi na ravni komuniciranja drugih« (ibid.). Ob takšnih ugotovitvah bi se zagotovo morali zamisliti.

UIRI

Delo, 20.7. 2006.

Dnevnik, 12.4.2005.

Dokumenti človekovih pravic, Mirovni inštitut in Amnesty International, Ljubljana 2002.

Mladina, 27.6. 2005.

Letno poročilo Varuha človekovih pravic, Ljubljana, junij 2006.

Mag, 6.7. 2005.

STA, 21.6. 2005

ELEKTRONSKI UIRI

<http://www.dz-rs.si/index.php?id=97&cs=1&fts=zakon+o+registraciji+i+stospolne+partnerske+zveze&unid=5ZA|4690E81D6D042E4AC1257029002CEE03&showdoc=1>

http://www.delo.si/index.pph?sv_path=41,396,16746,18.7.2006

<http://www.answers.com/topic/hate-speech>, 22.6.2006.

8. SKLEP: PROSTORI STRPNOSTI SE OŽIJO

Prostore strpnosti je potrebno nenehno vzpostavljati in braniti. Sicer jih lepega dne, ko bo potrebno braniti »našo drugačnost«, ne bo več. Zavedati se je treba tega, da se sprejemljivost oziroma nesprejemljivost določenih besed ali dejanj spreminja s časom. Pa vendar je potrebno vsaj opozarjati na nevarne razsežnosti sovražnega govora in se zavzemati za politično korektnost. Prav tako se je treba zavedati, da po eni strani sovražne komunikacije ni mogoče popolnoma regulirati, ker ta ne zadeva zgolj besed, saj je mogoče sočloveka prizadeti in raniti tudi s tistim, kar je bilo povedano med vrsticami, na kar se je samo namigovalo ali pa pokazalo s kretnjami in gestami, po drugi strani pa tudi tega, da pretirano reguliranje lahko vodi do absurdnih situacij (prim. Salecl 1994, 351). Pa vendar je prav to reguliranje, kot ugotavlja tudi Renata Salecl, prispevalo k temu, da je primerov spolnega nadlegovanja (na primer med ameriško študentsko populacijo) manj.

Izrabljanje spolnih zlorab za širjenje sovražnega govora:



DARJA ZAVIRŠEK

Dr. Darja Zaviršek je redna profesorica na področju študij spolov in študij hendikepa in prodekanja za znanstveno raziskovalno delo in podiplomski študij na Fakulteti za socialno delo, Univerze v Ljubljani. Je članica izvršnega sveta svetovnega združenja šol za socialno delo in častna profesorica na nastajajoči evropski šoli za socialno delo Alice Salomon University of Applied Sciences Berlin. avtor opis english

E: DARJA.ZAVIRSEK@GUEST.ARNES.SI

POUZETEK

14. februarja 2006 je televizijski intervju, ki ga je vodila Manca Zver z Zmagom Jelinčičem, predsednikom desne Nacionalne stranke (tv Paprika) vseboval vse značilnosti sovražnega govora. Tema pogovora je bila, kako kaznovati storilce spolnih zlorab. Intervju je odmaknil pozornost od resničnega problema spolnega nasilja nad otroki in storilce spolnih dejanj poimenoval izključno kot »pedofile«, za katere je priporočal socialno in fizično smrt. S takšnim prikazovanjem storilcev, se dejstvo spolnih zlorab premesti na raven medicinsko patoloških oznak, ki dajejo vtis, da gre za »bolne posameznike«, ne pa za očete, socialne očete, najožje

»Erogene cone so bile že ob otrokovem rojstvu predmet velikega zanimanja. Fante so si temeljito ogledali, da bi ugotovili, kakšen 'dedec bo iz njega'. Dekliške in fantovske prsne bradavice so matere, babice in varuške stiskale, drgnile in sesale, da bi iz njih odstranile umišljeno ali dejansko mleko. Spolovila so bila predmet dvojnega manipuliranja. Kot posebej občutljiv del človeškega telesa so bila primerno mesto za kaznovanje.«

Alenka Puhar, *Prvotno besedilo življenja*. Studia Humanitatis, Ljubljana, 2004 [orig. 1984], str. 278–279 .

UVOD

Za psihoanalitično seanso je značilno, da klient, ki pripoveduje osebno zgodbo, v resnici pripoveduje neko drugo zgodbo. Druga zgodba, ki ves čas brbota pod površino prve, je bolj skrita in manj očitna, prav to pripovedovanje pa je šele zares predmet analitikovega zanimanja. Tudi v vsakdanjem življenju se nenehno dogaja, da je pod zgodbo, ki jo pripovedujemo, še ena in morda še tretja. Včasih je večplastnost pripovedovanja nezaveden proces, drugič pa zavestna odločitev, ki ima namen, da poslušalcu oziroma poslušalstvu sporoči nekaj, kar je govorcu pomembnejše kot sam eksplisitni predmet pogovora.

14. februarja 2006 je v televizijskem pogovoru na tv Paprika eksplisitna vsebina pogovora postala manj pomembna od implicitne, ta pa je predmet pričujoče analize zato, ker je vsebovala vse značilnosti sovražnega govora. Zmagó Jelinčič, predsednik desničarske Slovenske nacionalne stranke, naj bi v intervjuju, ki ga je z njim vodila Manca Zver, govoril o tematiki spolnega nasilja

»Vsa pričevanja o odraslih ljudeh, ki zapeljujejo otroke, jih 'nečiste slade vadijo' in tako naprej, omenjajo samo tuje ljudi, nikakor pa matere in očete.«

Alenka Puhar, *Prvotno besedilo življenja*. Studia Humanitatis, Ljubljana, 2004 [orig. 1984], str. 278.

socialni darvinizem in eugenika v boju proti spolnemu nasilju nad otroki

The Exploitation of Sexual Abuse Intended to Spread Hate Speech: Social Darwinism and Eugenics in the Struggle Against the Sexual Violence Towards Children

nad otroki; še bolj specifično, govoril naj bi o tem, kako kaznovati storilce spolnih zlorab. V resnici je kot v omenjeni psihoanalitični seansi politik v intervju na dan »prinesel« nove zgodbe, ki niso samo odmaknile pozornosti od resničnega problema spolnega nasilja nad otroki, temveč so vsebovale elemente rasizma, seksizma in homofobije. Če se v prvem hipu zdi, da se je politik ukvarjal s temo, ki ga je v simbolnem smislu potisnila v samo družbeno središče, saj je zagotovo malo ljudi, ki bi si upali trditi, da spolno nasilje nad otroki ni pomembno, pa analiza njegovih izjav prinese drugačne zaključke. Navkljub »mainstreamovski« temi, ki lahko poveže skoraj vse poslušalstvo ali celo prebivalstvo (starše, ki jih skrbi izpostavljenost otrok, natalitetne politike, ki spodbujajo rojevanje, sodnike, zdravnike, pedagoge in otroke same), lahko vsebini televizijskega intervjuja pritrjujejo le tisti, ki sta jim blizu diskurz dominacije in ideologizacija nasilja (kar je lepo dokazal tudi odprti telefon ob koncu oddaje). Zato lahko pričakujemo, da se bo zaradi

SUMMARY

Manca Zver interviewed Zmago Jelinčič, the leader of the right-wing Slovenian National Party for 1v Prikpa on 14 February 2006. The interview included all characteristics of hate speech. They talked about the appropriate punishment for the perpetrators of sexual abuses. However, the discussion moved away from the real problem; they defined the perpetrators of sexual violence against children as "paedophiles" and recommended not only social but also physical death penalty for paedophiles. These kinds of representations of perpetrators places the acts of sexual abuses in the context of medical and pathological discourse

družinske prijatelje, dedke in v nekaterih primerih tudi za ženske v podobnih sorodstvenih in prijateljskih zvezah. Čeprav analiza desetletnega obdobja v Sloveniji dokazuje, da so skoraj vsi nasilneži moškega spola in da večina prihaja iz vrst družinskih članov in znanih oseb, zlorablajoči vidiki družinskega življenja niso bili omenjeni. Intervju je vseboval tudi rasizem, seksizem in homofobijo in razpravo o »pedofilih« preusmeril tako, da je sovražni govor razširil na vse druge ljudi: na etnične manjšine, predvsem na Rome, ženske na visokih položajih (sodnice), ženske na sploh, ljudi, ki so istospolno in biseksualno usmerjeni, moške, ki se borijo za več enakosti (varuh človekovih pravic) in na Belgijo, ki je je označil kot »deviantno deželo«. Intervju je v celoti zamolčal, da Slovenija še vedno ni razvila celovite politike za preprečevanje spolnega nasilja nad otroki na državni ravni.

KLJUČNE BESEDE

spolne zlorabe, spolno nasilje, sovražni govor, pedofilija, seksizem, rasizem, homofobija, evgenika, socialni darvinizem, socialna smrt, fizična smrt, človekove pravice.

sovražnega govora in odkritega spodbujanja k nasilnim dejanjem v televizijskem pogovoru nasilje tudi povečalo, namesto da bi bilo nasilja manj in bi se namesto tega povečala občutljivost za prepoznavanje spolnih zlorab, za strokovno ustrezne sodne obravnave in za pomoč otrokom, ki so preživeli zlorabe.

NASILJE NAD PEDOFILI KOT OBLIKA PREPREČEVANJA SPOLNEGA NASILJA NAD OTROKI?

V Sloveniji je spolno nasilje nad otroki prav tako nova tema, kot je to nasilje nad ženskami ali nasilje v socialnih in zdravstvenih institucijah.¹ Ker je temu tako, poznavalci tega področja – na primer Katja Bašič, predsednica Združenja proti spolnim zlorabam – ugotavljajo slabo prepoznavanje znakov spolnih zlorab in slabo usposobljenost strokovnjakinj in strokovnjakov za delo z žrtvami in storilci (Zaviršek 2005). Posledica tega je najverjetneje visoka stopnja spolnih zlorab, ki ostanejo nerazkrite. Še več, tudi spolno nasilje, ki se razkrije, ostane pogosto brez krivca. Zmago Jelinčič je pravilno ugotovil, da je spolnega nasilja nad otroki veliko, vendar se njegova argumentacija v ničemer ni dotaknila kompleksnosti problema, temveč se je usmerila v konstrukcijo skupine ljudi, ki naj bi bili krivi za nasilje, tako imenovanih »pedofilov«, ob tem pa je predstavil nekaj možnih scenarijev kolektivnega nasilja nad njimi.

Poglejmo si nekaj izsekov pogovora med njim in voditeljico oddaje:

Zmago Jelinčič Plemeniti: »V Franciji in Nemčiji kemično kastrirajo te ljudi. Jaz bi to tudi pri nas delal, obvezna kastracija. Jaz bi bil še hujši, ne zgolj kemična kastracija, temveč ta prava kastracija. Tisti, ki posiljujejo majhne punčke in fantke, tistemu je potrebno odbiti vse skupaj in jaz bi pedofilom tudi vžgal v glavo eno tako veliko črko P z žarečim železom, da bi se vedelo, kdo je, da bi se starši izogibali tega človeka. Ne kot pri nas, ko mu potem razni Hanžki rečejo, da ima tudi on pravice ...Tak človek, ki je pedofil, to je izvržek človeštva, to je gnoj od gnoja. In take ljudi, tudi v zaporih se to vidi, v zapor pedofil bolje da ne pride, ker ga zaporniki razbijejo in je edino pravilno, [oba z voditeljico v en glas] edino pravilno.« (Magnetogramski zapis, 7:48.)

¹ Šele v drugi polovici osemdesetih let 20. stoletja je tovrstno nasilje postalo ena od pomembnih tem znotraj ženskega gibanja v Sloveniji. Nastanek SOS telefona, gibanje proti nasilju nad ženskami in feministične javne akcije proti nasilju nad ženskami in otroki so ključno pripomogli k ozaveščanju na tem področju. Prim. zgodovino razvoja te tematike v Zaviršek 2004.

Manca Zver: »A je možno zaostri kazen? Jaz bi pedofile, ne vem, javno ožigosala, pa dala bi jim dosmrtno kazen, pri nas to žal ni mogoče ...« (Magnetogramski zapis, 11:38.)

Zmago Jelinčič Plemeniti: »Pedofile bi res morali kaznovati, jaz bi jih kastriral, ne samo kemično, jaz bi jim enostavno odrezal tisto zadevo, orodje, bi rekel, in res bi jim vžgal in spiski bi morali biti na dosegu staršev.« (Magnetogramski zapis, 13:23.)

Kdo je pravzaprav pedofil? Običajna definicija pravi, da je to človek, »ki ima spolno nagnjenje do otrok« (Veliki slovar tujk, cz 2002). Beseda »pedofil« se danes najpogosteje uporablja v medicinsko-biološkem smislu in vsebuje prepričanje, da gre za človeka z določenimi biološko-hormonalnimi posebnostmi, ki povzročajo patološka bolezenska stanja, kot je na primer posiljevanje otrok. V tej medicinski interpretaciji, ki jo je v intervjuju nakazal tudi politik (»to je bolezensko stanje«, »v tujini jih kemično kastrirajo«), je pedofil monstrum, bolni norec, za katerega se verjame, da ga je mogoče že na zunaj prepoznati po telesnih in obraznih značilnostih. Pedofil je »tisti drugi«, nihče izmed nas, naših bližnjih ali oseb okoli nas. Med »nami« in »njimi« obstaja temeljna razlika v človeškosti – pedofili so onstran človeškega (»gnoj od gnoja«). Kot je povedal tudi intervjuvanec, to razliko prepoznajo tudi kriminalci vseh vrst, ki so zaprti skupaj s pedofilom – pa naj bodo posiljevalci žensk, morilci svojcev, požigalci ali roparji –, in njihova etična drža jih spodbudi k temu, da »pedofila« na najrazličnejše načine kaznujejo.

Beseda »pedofil« nas v resnici odmakne od storilcev spolnega nasilja nad otroci, je »pokrivajoča beseda«, ki se ravni vsakdanjega življenja dotakne le z etiketami in kategorijami. Oznaka prikrije vsakdanjost spolnih zlorab in »navadnost« posiljevalca, z lahkoto pa jo je lahko mogoče zamenjati z drugimi etiketami in kategorijami, kot so »norec«, »psihopat«, »peder«, »disfunkcionalna mati« in podobno. Še več, medicinsko patološke oznake, ki človeka spremenijo v monstruma ali frika, ki je v vsem drugačen od običajnih ljudi, so v zgodovini predstavljale uspešne formule, ki so se uporabljale za opravičevanje spolnega nasilja nad ženskami in otroki, saj so pripomogle k utrjevanju prepričanj, da so dejanja spolnega nasilja nekaj, česar nasilnež ne more nadzorovati in kar se dogaja onstran njegove volje. Spomnimo se samo razprav o tem, ali polna luna vpliva na posiljevalce in na njihov biološki ustroj, na odločitve strokovnjakov, da oprostijo posiljevalca, ki ga je gnala nepotešena spolna želja, in na tiste medijske reprezentacije, ki posilstvo najraje

and redefines the perpetrators as "sick individuals" rather than identifies them as fathers, social fathers, close relatives, grandfathers and sometimes even women in similar relations to the children. Although the analysis of such acts in Slovenia has shown that almost all perpetrators of sexual abuses were men and that most of them were members of the immediate family of the victim, the tv show failed to point at these problematic elements of family life. The interview also included racism, sexism, and homophobia. The interviewer and the interviewee managed to reshape the debate on paedophiles in such a way that hate speech was extended to all other people: ethnic minorities, especially Roma people, women in high places (female judges), women in general, homosexual or bisexual people, and men who strive for equality (Ombudsman). The hate speech was directed also towards Belgium, which was described as the "deviant country". The interview didn't show that Slovenia still hasn't managed to develop a systematic policy on the prevention of sexual abuses of children.

KEY WORDS

sexual abuse, sexual violence, hate speech, paedophilia, sexism, racism, homophobia, eugenics, social Darwinism, social death, physical death, human rights

pripišejo komu, ki je druge »rase« ali je »duševni bolnik« (Lamovec 2006; Ramon 2003).

Patologizacija in medicinizacija vsakdanjega življenja je del socialnodarvinističnega načina razmišljanja, v katerem nenehno poteka boj enega človeka proti drugemu, ne da bi človek lahko vplival na svoja nasilna dejanja. Nasilje je vpisano v nasilnežev dani biološki ustroj in je kot takšno nespremenljivo in nepopravljivo – razen z nasiljem, ki nasilneža umori. Intervjuvani politik in voditeljica sta govorila o dveh načinih umora: o socialnem umoru (»pedofilu naj se vžge znamenje na vidno mesto«, »naj se vzpostavijo javni spiski za starše«), ki ga v zgodovini dobro poznamo kot način družbenega zavračanja ljudi z fizičnimi, senzornimi in intelektualnimi ovirami, ki so bili – zaprti v totalne institucije – obsojeni kot krivci lastnih ovir, s čimer je prišlo do njihove socialne smrti (Flaker 1998; Zaviršek 2000). Drugi način umora je fizični umor (smrtna kazen), ki naj zločinca izbriše iz sveta, da bi bilo ostalo prebivalstvo zaščiten in varno. Tu se sam koncept »pedofila« razgrne kot del evgenične ideologije s konca 19. in 20. stoletja, ki je menila, da bi bilo za družbo najbolje, če bi »izrojence«, ki jo stanejo veliko ekonomskega in socialnega kapitala, preprosto pobili, kar bi bilo tudi najcenejše in najprikladnejše.² Potem bi na svetu zavlada red in mir. Intervjuvani politik se je v tem segmentu razkril kot rešitelj naroda in imaginarnih žrtev ter tako s pomočjo pomembne, a hkrati tudi popularne teme izvedel najbolj klasičen desničarski obrat: varovanje »naših« pred nevarnimi »drugimi«.

Zanimivo je, da želijo različne stroke, ki skrbijo za sortiranje ljudi (medicina, pedagogika, defektologija, psihologija), razvrstiti tudi storilce spolnega nasilja v različne »tipe« z določenimi lastnostmi. V takšnem kategorizacijskem sistemu dobijo »pedofili« določene lastnosti (moški, ki sicer obdržijo nagnjenje za odrasle spolne partnerje, vendar se vedno znova obračajo na otroke), spolni nadlegovalci spet druge in posiljevalci tretje. Takšno sortiranje določenim skupinam praviloma arbitrarno pripiše določene osebnostne značilnosti ter vrsto dinamike odnosa med storilcem in žrtvijo.

Kadar govorimo o spolnih zlorabah otrok, pa je pomembnejše, da se osredotočimo na tiste značilnosti, ki so praviloma skupne vsem osebam, ki spolno nasilje izvajajo, in dinamike, ki so neobhodni del nasilnega odnosa. Ob tem je razvrščanje nepotrebno, saj služi

2 V Sloveniji poznamo vsaj enega uglednega znanstvenika, ki se je zavzemal za tako imenovano negativno evgeniko, torej za ubijanje posameznikov, ki škodujejo vsej družbi, pa tudi za druge evgenične metode. V njegov spomin še danes potekajo Škerljevi dnevi. Več o evgeniki Božidarja Škerlja glej v Zaviršek 1994.

le panoptikonskemu sistemu biooblasti in ne zmanjševanju nasilja ali podpori otrokom, za katere v prvi vrsti gre.

Tako je za osebe, ki izvajajo spolne zlorabe – med katerimi so večinoma moški, niso pa izključene tudi ženske –, značilno, da dojemajo otroke kot nemočna in njim podrejena bitja, včasih pa tudi kot svojo lastnino. Z njimi lahko manipulirajo, jih nadzorujejo, čustveno pa tudi fizično mučijo in nad njimi ohranjajo svoj nadzor. Storilci spolnega nasilja nad otroki ne uživajo le v spolnosti z otrokom, ampak tudi v tem, da je otrok od njih odvisen, se jih boji, pa tudi ljubi in potrebuje. Svoja dejanja praviloma skrbno načrtujejo, izbirajo »pravi trenutek« za spolno nasilje in poskrbijo, da ostanejo sami čimbolj zavarovani. Storitci spolnega nasilja se zapletajo v igrice ljubezni, nasilja, naklonjenosti in sovraštva, izrekajo grožnje in otroka ali odraslega ljubkujejo in zapeljujejo. Pri pretežni večini storilcev gre za osebe, ki imajo sicer željo po spolnem stiku z otrokom, toda še večjega pomena je zadovoljitev njihove potrebe po zlorabi moči, obvladovanju in nadvladovanju (Bašič 1999). Ko je žrtev spolnega nasilja ujeta v krog dvoumne in zlorablajoče komunikacije, postaja od nasilneža vse bolj odvisna, nemočna in osramočena ter ima zato vse manj moči, da bi spolno zlorabo prekinila oziroma poiskala pomoč. Večja ko je ranljivost otroka tudi glede na dejavnike, kot so ekonomski status, otrokove intelektualne in fizične sposobnosti, njegova samozavest in možnost, da ga resno vzamejo ljudje, ki so ga sposobni zaščititi, večja je verjetnost, da bo nasilnež na zaveden ali nezaveden način prav tega ranjivega otroka »izbral« za svojo žrtev (Zaviršek 2002, 2003). Številne mednarodne raziskave o storilcih spolnih zlorab dokazujejo, da so glede na omenjene kategorije najranjivejši otroci tudi najpogostejše žrtve spolnih zlorab, njihovi mučitelji pa so najredkeje prepoznani kot storilci (Verdugo in Bermejo 1997; Vernon in Greenberg 1999).

Kar beseda »pedofil« zakrije, je dejstvo, da storilci spolnega nasilja niso izrodki, ki bi jim bilo mogoče na obrazu prebrati njihove gnusne namene, temveč so nasprotno običajni, urejeni, umirjeni, uglajeni in spoštovani meščani, med katerimi živimo. So ljudje, ki vsak dan hodijo v službo, odpeljejo otroke v vrtec in hodijo na sestanke hišnega sveta. Kot je dejal intervjuvani politik, jih najdemo v vseh družbenih slojih – vključno z duhovniki. Storitci spolnega nasilja poosebljajo »banalnost zla«, če si izposodimo slavno misel nemške filozofinje Hannah Arendt, ki jo je zapisala v času spremljanja Eichmannovega procesa v Izraelu. Kot politična emigrantka v času nacističnega uničevanja evropskih Judov je Eichmanna hotela srečati zato, da bi na svoje oči videla, kakšen je eden najhujših zločincev, kar so jih pripeljali pred sodišče. Kako govori in kako se vede

takšen zločinec? Kako zares izgleda zlo? Njena globoka pretresenost je bila posledica spoznanja, da je bil Eichmann povsem običajen moški srednjih let, uglajenega govora in običajnega izgleda. Človek, ki je bil kriv tolikih zločinov in strahot, je izgledal tako običajno, da je to navadnost poimenovala »banalnost zla«. Analogno s tem primerom tudi storilci spolnega nasilja niso »tisti drugi«, ki imajo drugačno človeškost, temveč so običajni in »isti«.

Izhajajoč iz teh ugotovitev je že sam pojem »pedofil« neustrezen, saj storilce spolnega nasilja spreminja v monstrume, jih demonizira in s tem ohranja napačno prepričanje, da je za zlorabo otroka s strani odrasle osebe potrebna posebna naravnost ali biološka danost. Govor o »pedofilih« namreč prepreči, da bi razumeli »banalnost zla«, ko gre za spolno zlorabo, in da bi med starši, strokovnjaki in laiki povečali občutljivost za prepoznavanje spolnega nasilja. Zakaj nikoli nihče v Sloveniji ne pomisli na morebitno kariero spolnega nasilneža, če gre za moškega, ki najprej dela kot vzgojitelj v običajni šoli, potem zamenja delovno mesto in postane vzgojitelj v vrtcu, nato pa se zaposli na enem od socialnih zavodov za ovirane otroke in mlade? V enem od teh primerov je šlo za nasilneža, ki je iskal vedno bolj ranljive žrtve in okolja, kjer je bil kar se da zaščiten. V vrtcu je bil bolj varen kot v šoli, v zavodu za hendikepirane otroke pa še bolj, saj se v slednjih navadno ne vidi subjektov človekovih pravic. Podobno »preseljevanje« se je zgodilo pred kratkim, ko je Franci Frantar iz ljubljanske nadškofije po tem, ko je bil obtožen pedofilije, izginil na opravljanje misijonarskega dela na Malavi, kjer ga še vedno iščejo (Modic 2006). Zakaj nihče ne pomisli, da dekle govori resnico, če pripoveduje, kako jo slači voznik kombija, v katerem se vsako jutro v dnevni center prevažajo mladi z intelektualnimi ovirami? Zakaj je tako velika vzhičenost vseh, ko se med prostovoljkami v socialnih službah pojavi moški prostovoljec, ki ima posebno rad otroke, da se spolne zlorabe odkrijejo šele veliko let kasneje, ko o njih spregovorijo že odrasli ljudje? Zelo pogosto se po razkritju spolne zlorabe ugotovi, da so številne dejavnosti »v korist otrok«, ki so jih opravljali politiki in različni strokovnjaki, opravljali prav zato, da bi prikrili lastna dejanja spolnih zlorab in bili obenem blizu možnim objektom svojih dejanj. Republikanski politik Mark Foley, ki je osumljen spolnih zlorab, je bil aktiven v organizaciji, ki se je ukvarjala s pogrešanimi in izkoriščanimi otroki (House Caucus on Missing and Exploited Children, HCEC). Še več, le nekaj let pred odkritjem njegovih pornografskih sporočil in fotografij, ki jih je pošiljal mladoletnikom, je bil sam pobudnik kaznovanja spletnih strani, ki vsebujejo podobe s spolno vsebino mladoletnikov (leta 2002) (en.wikipedia.org/wiki/mark_foley; spletna stran obiskana

9.11.2006). Razumevanje spolnega nasilja nad otroki v resnici zahteva, da tovrstno nasilje na spoznavni ravni normaliziramo, saj ga šele tedaj lahko tudi kmalu prepoznamo.

DISKURZI DOMINACIJE IN IDEOLOGIZACIJA NASILJA

Storilci spolnega nasilja imajo okoli sebe veliko pomočnikov. Eden najvestnejših je tradicionalni patriarhalni odnos do otrok, za katerega je značilno, da otroci niso vredni spoštovanja in da se nad njimi izvaja veliko praviloma nevidnega nasilja. Znotraj tradicionalno patriarhalnega odnosa do otrok otroštvo ni eno od enakovrednih obdobjev v človekovem življenju, temveč se ga dojema kot prehodno obdobje, na koncu katerega šele nastane človek. Na otroka usmerjena perspektiva (*child perspective*) se komajda upošteva in veliko odraslih še vedno verjame ter udejanja svoje prepričanje, da je otrok zgolj objekt in lastnina odraslega, ki nima svojega notranjega sveta, svojih čustev in potreb. Za odrasle otroška spolnost praviloma ne obstaja, otroci so nespolna bitja. Če pa se jim spolnost že prizna, se jo pogosto enači z odraslo spolnostjo (kot v primerih, ko je nasilnež oproščen, saj ga je deklica »zapeljevala«), predpostavlja, da mora odrasli otroško spolnost nadzorovati (preprečevanje otroške masturbacije) in otroka kaznovati (znana kaznovanja otroškega samozadovoljevanja), ali pa se celo verjame, da je otroška spolnost, predvsem ko gre za otroke ženskega spola, last odraslega moškega v družini. Tudi dobrohotni odrasli predstavljajo otroka sem in tja, ga stiskajo in poljubljajo, kadar čutijo potrebo po tem, ga kot kakšno lutko dvigujejo v naročje in spuščajo na tla. Večina otrok, predvsem deklic, se nauči, da morajo odraslim dovoliti, da jih objemajo in poljubljajo, ko to odrasli želijo. Že enoletni otrok posluša zahtevo, ki se z odraščanjem kar naprej ponavlja: »Daj mi enega lupčka!« Priden otrok je krotek, ukloni se besedi odraslega in se takšnim zahtevam ne upira. Diskurzi dominacije, kot sta hierarhično razmerje med otroki in odraslimi ter spolna neenakost, ki otroke ženskega spola postavlja v še ranljivejši položaj, ko gre za spolne zlorabe, socializirajo otroke v potencialne žrtve spolnih zlorab. Bolj ko je otrok naučen, da mora biti odraslemu podredljiv, večja je verjetnost, da postane »lahka žrtev« nasilneža. To pomeni, da se nihče ne more izzvzeti iz odgovornosti, ko gre za spolne zlorabe, in da je namesto kolektivnega nasilja in kolektivnega linča potrebna kolektivna odgovornost za to, da se spodbuja odraščanje samozavestnih in avtonomnih otrok, ki ne bodo naleteli na gluha ušesa, ko bodo poskušali izraziti svoje potrebe ali potrebovali zagovornike svojih pravic.

V televizijskem intervjuju pa so »pedofili« predstavljali pravzaprav le »tuje« moške, ki ne pripadajo družinskemu krogu, čeprav vemo, da je večina spolnih nasilnežev v resnici sorodnikov in družinskih znancev. Ideologizacija spolnega nasilja je s tem dosegla, da se je intervjuvani politik ukvarjal z »drugimi« – »pedofili«, »pedri«, Romi – in ob tem zamolčal, da se največ spolnih zlorab v resnici zgodi v družinah. Po evropskih državah strokovnjaki ocenjujejo, da je spolno zlorabljen vsak četrty otrok – večina s strani družinskih članov, očetov, socialnih očetov, dedkov, stricev, bratov, družinskih prijateljev in znancev (Dobash in Dobash 1992; Mullender 1996; Hagemann-White 1998; Enders 2003). Tudi skopi slovenski podatki peljejo v enake sklepe. Že analiza desetletnega obdobja med leti 1989 in 1999 kaže, da so bili otroci najpogosteje žrtve materinih partnerjev, socialnega očeta oziroma očima, z družino tesno povezanih moških oseb, stricev, dedkov, rejnikov in tako dalje (Bašič 1999). V 98,3 odstotkih primerov so bili storilci moški in v 1,7 odstotku ženske. To kaže na primerljivost naših izkušenj s tujimi.

Navkljub tem dejstvom se je intervjuvanec spretno izognil temu, da bi mu kdo očital kaj podobnega, kot so očitali varuhu človekovih pravic: da z opozarjanjem na nasilje v družinah slabo vpliva na mlade, ki se že sedaj bolj klavarno poročajo. Starše je vzel le za svoje zaveznike in s tem prikrikl, da država navkljub družinskim, natalitetnim in populacijskim politikam ni razvila nobene strategije, ki bi zmanjšala število spolnih zlorab otrok oziroma le-te v zasebni in v javni sferi zaščitila.

Zmago Jelinčič Plemeniti: »Najbolje bi bilo, da bi ga starši dobili in da ga sesujejo kot kanto. Jaz bi že tako naredil, jaz bi mu položil čisto vse kosti.« (Magnetogramski zapis, 18:07.)

Starši so v takšni ideologizaciji spolnega nasilja zgolj zaščitniki otrok. S tem si je intervjuvanec ponovno pridobil večino poslušalstva, ki so starši in imajo otroke, in s tem poskušal ohraniti podobo družine kot okolja otroške varnosti in sreče. Tu se pokaže še en segment klasičnih desničarskih politik, ki iščejo vedno nove teme, povezane z družino, da bi v ideološkem smislu v družine lahko »vstopili« in jih regulirali. Tudi v Sloveniji se desničarski politiki, tradicionalni zagovorniki »družine«, strokovnjaki in strokovnjakinje, ki so še do nedavnega molčali ali celo zanikali, da toliko žensk in otrok v družinah preživlja fizična mučenja, spolne napade in psihično maltetiranje, danes ukvarjajo predvsem z nasiljem in zlorabami.

O razlogih za to je pisala že Linda Gordon (1994), ki je poudarila, da se »mainstreamovski« strokovnjaki in desni politiki z nasiljem začnejo ukvarjati takrat, ko postanejo druge teme, ki so še do nedavnega omogočale ideološki »vstop« v družine, preživete in niso več »družbeni problem« (ločitve, enostarševske družine, zakonolomstvo in podobno). Čeprav je intervjuvani politik govoril o temi, ki se tiče predvsem družin in otrok, ki v njih živijo, o družinah, kjer se najpogosteje dogaja spolno nasilje, v resnici ni povedal ničesar.

KOMPONENTE SOVRAŽNEGA GOVORA: RASIZEM, SEKSIZEM IN HOMOFOBIA

Poleg zahtev po kolektivnem in državnem nasilju nad »pedofili« je intervju vseboval tudi elemente rasizma, seksizma in homofobije. Vse te ključne komponente sovražnega govora in nasilnih dejanj izražajo agresivno, praviloma tudi avtoritarno osebnostno strukturo tistega, ki jih izreka. Vse tri temeljijo na podobnih miselnih predpostavkah. Izhajajo iz prepričanja, da so določene skupine ljudi in določeni posamezniki v družbi manjvredni od drugih, ta manjvrednost pa se praviloma pojasnjuje z zgodovinskimi, biološkimi ali socialnopsihološkimi razlagalnimi formulami, ki se navzven predstavljajo kot uveljavljeni korpusi znanj. Razlike med pojmi rasizem, seksizem in homofobija poudarjajo le, da se takšna govorna dejanja naslavlajo na različna vedenja, vsakdanje prakse ali človeške značilnosti.

Rasizem poudarja, da nekdo sebe in svojo skupino na osnovi etnične pripadnosti, barve kože ali telesnih značilnosti vidi kot tiste, ki so v intelektualnem, osebnostnem in človeškem smislu nosilci kulture, vrednot in tradicije, kulturne, zgodovinske in druge značilnosti druge skupine pa so manj primerne, manj pomembne in manjvredne. O seksizmu govorimo takrat, ko je prisotno pravkar opisano, le da se upošteva tudi spol in v enem od dveh družbeno definiranih bioloških spolov vidi nosilca kulture in napredka, zaradi česar ima ta spol tudi samoumevne družbene privilegije in boljši ekonomski, socialni in simbolni položaj. Homofobija vsebuje večino elementov rasizma in seksizma, izhaja pa iz predpostavke, da je heteroseksualnost univerzalna človeška norma in da so torej manjvredni vsi ljudje, ki na odkrit način prakticirajo spolnost oziroma vzpostavljajo intimna čustvena razmerja s partnerji istega spola.

Sovražni govor, ki vsebuje elemente seksizma, rasizma in homofobije, tiste ljudi in posameznike, ki jih negativno označi,

najprej homogenizira, nato naturalizira in hip za tem predstavlja kot ljudi, ki z ostalim delom prebivalstva ne delijo nobenih skupnih značilnosti, še več, ne delijo enake človeškosti. Če ne bi bilo te posebnosti, bi za vse tri vrste sovražnega govora lahko uporabili isti izraz. Homogenizacija se manifestira v formuli, kot je na primer »ta skupina ljudi« ali pa »oni«, »tisti«. Naturalizacija se izraža v biološko-patoloških predpostavkah, češ da gre za ljudi, ki imajo prirojene posebnosti, ki so povsem neodvisne od socialnega okolja in od človekovih vsakdanjih osebnih izkušenj. Ustvarjanje ločevanj med »nami« in »onimi« pogosto poteka z uporabo psiholoških pripomočkov, češ da »oni čustvujejo drugače« ali pa celo »nimajo čustev«, »drugače razmišljajo« in so »popolnoma drugačni«. Homogenizaciji in naturalizaciji sledi dehumanizacija, prepletenost vsega trojega pa ustvari drugost drugega. Ta omogoča, da se o »drugi skupini« začne govoriti kot o objektu, ki je vreden manj od govorca. Popredmeteni objekt tako postane projekcijsko platno za vse tiste človeške lastnosti, ki so označene kot nekaj negativnega. Običajno je, da se rasizem prepleta s seksizmom, seksizem pa s homofobijo in da je pri posamezniku, za katerega so značilne lastnosti rasističnega pogleda na svet, najti vsaj elemente seksizma in homofobije ali pa celo prava vozlišča sovražnega razmišljanja, ki se kaže v izrekanju rasističnih, seksističnih in homofobnih izjav.

Kadar sovražni govor z omenjenimi komponentami uporabljajo politiki, se mnogim zazdi, da so dobili nekakšno simbolno licenco tudi za nasilna dejanja. Tako več nemških raziskav dokazuje, da se je v zadnjih letih število neonacističnih nasilnih napadov na pripadnike etničnih manjšin na nemških ulicah vedno povečalo po medijsko odmevnih govorih oziroma intervjujih desničarskih politikov (Rommelspacher 2006).

KAKO DALEČ SEŽE SOVRAŽNI GOVOR?

Do razširitve sovražnega govora s »pedofilov« na vse »druge« je prišlo v drugem delu pogovora, ko je intervjuvanec kot primere »neustreznih ljudi« omenil tudi homoseksualce, Rome in prosilce za azil. Tedaj je eksplicitna zgodba dobila tudi svojo implicitno različico, ki je ves čas tlela pod površjem, in dokazala, da se spodbujanje nasilja s pomočjo sovražnega govora nikoli ne ustavi le pri eni družbeni skupini, temveč se vedno razširi na vse marginalizirane in stigmatizirane ljudi, ki postanejo tarča rasizma, seksizma in homofobije.

Intervjuvanec je svoje primere tudi internacionaliziral:

»Belgija je že sama po sebi, bi rekel, tako rahlo deviantna dežela. Tam je že tako in tako, pol je pedrov, pol je pedofilov. Čuden, saj ni čuden, saj ženske so tako grde tam, da ...« (Magnetogramski zapis, 14:10.)

V tej izjavi je intervjuvanec ponovil najpogostejšo pojasnjevalno in opravičevalno izjavo samih storilcev spolnega nasilja, ki na sodnih obravnava pogosto trdijo, da je bil glavni vzrok za spolno zlorabo pomanjkanje spolnosti z odraslo žensko. Ta opravičevalna formula dobro deluje prav v patriarhalnih družbah, kjer se predpostavlja, da moško spolnost, kot že omenjeno, spodbuja neustavljivi naravni nagon. Prav isti argument uporabljajo posiljevalci, češ da je njihova potreba po spolnosti, za katero niso našli nenasilne zadovoljitve, vzrok za nasilno dejanje. Moška spolnost se tako kontinuirano interpretira kot silovita naravna sila, ki je onstran razuma in nad katero moški nima vpliva. Analogno temu je tako intervjuvanec trdil, da »pol Belgijcev« spolno zlorablja otroke, ker bodisi nimajo partnerke (so vse ženske v Belgiji istospolno usmerjene?) ali ker ženske niso dovolj privlačne (ker so grde). Izjava tako implicitno opravičuje pedofile, ki v »deviantni državi« potemtakem nimajo druge izbire, kot da spolno občujejo z otrokom. Ta nepričakovana, a ne nevsakdanja nezavedna identifikacija s »pedofili« je v Sloveniji in v drugih patriarhalnih družbah, kjer je poniževanje žensk in istospolno usmerjenih del normalnosti, precej pogosta. Opravičevanje spolnega nasilja – s stavki, kot je »saj ni čudno, ko pa ...« – je mogoče le tam, kjer tradicionalna moškost predstavlja normo normalnosti, obenem pa ni več dovolj dominantna, da je ne bi ogrožale zahteve žensk in istospolno usmerjenih moških po enakopravnosti.

Seksizmu in homofobiji pa se je v zadnjem delu pogovora pridružil še rasizem do prisilcev za azil in do Romov. Za oboje je Jelinčič trdil, da imajo »večje pravice kot običajni državljani«, saj dobijo denar in stanovanje. Ob tem je pritrdil poslušalcu, ki je telefoniral v studio in vprašal: »Sem invalid, kako bi lahko jaz prišel med cigane?« Ko je zatem po telefonu poklicala Romkinja, da bi v svojem imenu branila pravice Romov, je voditeljica oddaje dejala: »Tudi taki so se nam pridružili!«

Sovražni govor lahko torej seže daleč, prehaja od zavednega k nezavednemu in od ene diskriminirane družbene skupine oziroma skupine posameznikov do druge.

Skrajno zaskrbljujoče pa je, da se intervjuvani politik ni zadovoljil le z zahtevami po socialni in fizični smrti »pedofilov«, temveč je tudi predlagal ubijanje kot način ustrahovanja drugih ljudi: »Saj ni



LITERATURA

- Bašič, Katja (1999): *Izobraževalni seminarji Združenja proti spolnemu zlorabljanju na temo Zloraba otrok-nasilje v družini-zaščita otrok*. Združenje proti spolnemu zlorabljanju, Ljubljana.
- Dobash, R. Emerson in Russel P. Dobash (1992): *Women, Violence and Social Change*. Routledge, London in New York.
- Enders, Ursula, ur. (2003): *Zart war ich, bitter war's. Handbuch gegen sexuellen Missbrauch*. Kiepenheuer & Witsch, Köln.
- Flaker, Vito (1998): *Odpiranje norosti. Vzpon in padec totalnih ustanov*. Ljubljana, Založba I*cf.
- Gordon, Linda (1994): *Pitied But Not Entitled. Single Mothers and the History of Welfare*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Hagemann-White, Carol (1998): »Violence without end? Some reflections on achievements, contradictions, and perspectives of the feminist movement in Germany.« V: Renate C.A. Klein, ur.: *Multidisciplinary Perspectives on Family Violence*. Routledge, London, New York, str. 176–194.
- Modic, Max (2006): Spolni zločin in Vatikan. *Mladina*, 41, 07. 10. 2006.
- Mullender, Audrey (1996): *Rethinking Domestic Violence. The Social Work and Probation Response*. Routledge, London, New York.
- Puhar, Alenka (2004): *Prvotno besedilo življenja*. Studia Humanitatis, Ljubljana [orig. 1984].
- Ramon, Shula (2003): »The Centrality of Deinstitutionalisation to Social Work and Social Work Education.« *Socialno delo*, 42: 4–5, FSD, Ljubljana, str. 211–218.
- Rommelspacher, Birgit (2006): *Der Hass hat uns Geeingt. Junge Rechtsextreme und ihr Ausstieg aus der Szene*. Campus, Frankfurt a.M.
- Verdugo, M. A. in B. G. Bermejo. (1997): »The Mentally Retarded Person as

- a Victim of Maltreatment«. *Aggression and Violent Behavior*, 2/2, str. 143–165.
- Vernon, M. in S. F. Greenberg (1999): »Violence in Deaf and Hard-of hearing people: A Review of the Literature«. *Aggression and Violent Behavior*, 4/3, str. 259–272.
- Zaviršek, Darja (1994): *Ženske in duševno zdravje: o novih kulturah skrbi* (Zbirka Ženske in duševno zdravje, knjiga 1). Ljubljana: Visoka šola za socialno delo.
- , (1998): »Razumevanje nasilja v socialnih znanostih: knjigi na pot«. V: Bass, Ellen in Laura Davis: *Pogum za okrevanje: priročnik za ženske, ki so preživele spolno zlorabo v otroštvu*, (Zbirka Ženske in duševno zdravje). Ljubljana: Liberalna akademija, Visoka šola za socialno delo, str. 7–22.
- , (2000): *Hendikep kot kulturna travma: historizacija podob, teles in vsakdanjih praks prizadetih ljudi*, (Oranžna zbirka). Ljubljana: Založba I*cf.
- , (2002): »Pictures and silences: memories of sexual abuse of disabled people«. *International Journal of Social Welfare*, letn. 11, št. 4, str. 270–285.
- , (2003): »Nevidno nasilje – normativnost in normalizacija nasilja nad ljudmi z gibalnimi, senzornimi in intelektualnimi ovirami«. *Revija za kriminalistiko in kriminologijo*, jan/mar, let. 54, št. 1, str. 3–14.
- , (2004): »Od aktivizma do profesionalizacije: refleksija delovanja ženskih nevladnih organizacij na področju nasilja nad ženskami in otroki v Sloveniji«. V: Dalida Horvat, ur.: *Psihosocialna pomoč ženskam in otrokom, ki preživljajo nasilje: priročnik*. Ljubljana: Društvo SOS telefon, str. 1–13.
- , (2005): »Vloga služb socialnega varstva pri obravnavi nasilja nad ženskami in otroki« (11. dnevi javnega prava, Portorož, Inštitut za javno upravo pri Pravni fakulteti v Ljubljani v sodelovanju s Pravno fakulteto Univerze v Ljubljani, 8.–10. junij 2005). *Javna uprava*, l. 41, št. 2/3, str. 553–570.

treba, da jih sto ubiješ, ampak za mušter enega, da je druge strah, da premislijo, preden bodo kaj takega počeli.« (Magnetogramski zapis, 25:00.)

V tej izjavi je intervjuvanec najlepše pokazal, da mu v resnici sploh ne gre za zmanjševanje spolnega nasilja nad otroki, temveč za uvajanje kar najbolj nasilnih metod v sistem državnega kaznovanja. Ubijanje kot metoda ustrahovanja je značilna za diktature, kot je bil nacizem, za Pinochetov režim v Čilu in za etnične spopade. Pri tem intervjuvanec seveda ni upošteval dejstva, da se strah ne omeji le na potencialne akterje samih dejanj, ki naj bi se jih z zastraševanjem preprečilo, temveč da se kapilarno razširi po vseh porah družbenega življenja. Tako se neka družba spremeni v avtoritarno diktaturo, kjer je vsak človek lahko potencialen objekt državnega nasilja.

ZAKLJUČEK

Teorije govornih dejanj in analize fenomena sovražnega govora nas učijo, da sovražni govor sam vpliva na vsakdanja razmerja med ljudmi, na tiste, ki jim je namenjen, in na konstrukcijo družbene realnosti, v kateri živimo. Sovražni govor je torej tudi že dejanje. Očitno je, da je televizijski intervju opravil svoj eksplicitni namen: javno izrekanje sovraštva in spodbujanje kolektivnega nasilja do »pedofilov«. Opravil pa je še več: namreč svojo implicitno nalogo, ki si jo je intervjuvanec bodisi zavestno bodisi nezavedno zadal. Razpravo o »pedofilih« je preusmeril tako, da je sovražni govor razširil še na ostale skupine ljudi. Agresivnost sovražnega govora je usmeril na različne skupine v Sloveniji in celo v Evropski uniji: etnične manjšine, predvsem Rome, ženske na visokih položajih (sodnice) in ženske na sploh, ljudi, ki so istospolno in biseksualno usmerjeni, moške, ki se borijo za več enakosti (varuh človekovih pravic), Belgijce v celoti (»Belgija je deviantna dežela«). Samo nekoga se njegovo nasilje ni dotaknilo: spraševalke, ki je govorila podobne reči in katere govorica telesa je dokazovala, da se z vsem strinja.

Vse opisane vrste sovražnega govora in zahteve po nasilju so v nasprotju z normami, ki so v veljavi v evropskih demokracijah. Slednjim se lahko bolj približamo le z učinkovito politiko preprečevanja vseh vrst nasilja nad otroki in s spremenjenim odnosom do samih otrok na sodiščih, v šolah, pri socialnih delavkah, v javnih zavodih in v zasebni sferi. Problem ni v tem, da se storilca spolnega nasilja ne obsodi na smrtno kazen, za katero vemo, da zgolj spodbuja nova in nova nasilna dejanja, temveč v tem, da otrokom ne verjamemo in jih tako kot ženske, ljudi, ki so istospolno usmerjeni in etnične manjšine neprestano konstruiramo kot problem in kot neverodostojne priče.

Lahiso sodrga in vi, imate to v genih

UVOD

Znanstveno preučevanje nestrpnega diskurza o pripadnikih in pripadnicah povečini manjšinskih ali celo marginalnih družbenih skupin lahko umestimo v širši kontekst jezikovnih oziroma komunikacijskih teorij o nastanku in izražanju predsodkov in stereotipov, ki se predvsem usmerjajo v preučevanje politik reprezentacij.¹ Sodobne predsodke in stereotipe je pri tem potrebno razumeti kot sisteme-procese naslavljanj posameznikov kot akterjev socialnih dejanj, ki so podvrženi družbeno-kulturnemu redu, pri čemer je bistveno vprašanje, kako ti motivirajo posameznika ali posameznico, da se v njih prepozna in v skladu z njimi tudi obnaša. Predsodki in stereotipi se običajno razvijejo in delujejo v vsakdanjih življenjskih praksah ljudi vzporedno z mikrostrukturo delitve moči, zato se zdijo v vsakdanjih situacijah nenevarni, pogosto šaljivi, toda zelo hitro se

POUZETEK

Članek izhaja iz aktualne analize nestrpnega diskurza o pripadnikih in pripadnicah Italijanske narodne skupnosti v Republiki Sloveniji predvsem v letu 2006, pri čemer sta izpostavljena zlasti dva tipa diskurza. Prvi je medijski diskurz organiziranega spletnega centra www.obala.net, ki predstavlja pomemben regionalni vir informacij o dogajanjih v Slovenski Istri, torej na področju, kjer živi Italijanska narodna skupnost, obenem pa preko javnih spletnih forumov odsliskava stališča ljudi na določene aktualne teme. Drugi tip je aktualni politični diskurz posameznih poslancev Državnega zbora RS o temah, ki zadevajo Italijansko narodno skupnost. Avtorica analizira posamezne seje Državnega zbora RS v zvezi z obravnavano temo, da bi s tem pokazala na institucionalizirano obliko nestrpnosti v najvišjem

¹ Razlikovanje med predsodki in stereotipi se mi zdi smiselno predvsem zato, ker so zlasti v socialnopsiholoških teorijah predsodki mnogo pogostejše predmet znanstvene analize kot stereotipi. Na to kažejo že definicije stereotipov, ki jih je več; tudi ni definicije, ki bi bila soglasno sprejeta. Tako se sklicujem na razumevanje stereotipov kot vrednostnih reprezentacij družbenih pojavov in ljudi, ki predstavljajo oblike sodb z negativnimi ali pozitivnimi konotacijami in z bolj ali manj močnimi prepričevalnimi elementi, pri čemer se mi zdi bistven družbeni kontekst, v katerem ti stereotipi nastajajo. Izraz »stereotip« je bil prvotno sicer vzet in metaforično prevzet iz trgovskega besednjaka tiskanja in tiskarstva, kjer se je nanašal na besedilo toge oblike z namenom ponavljajoče se uporabe. Predsodki so po drugi strani zelo subtilne in trdovratne mikroideologije vsakdanjega sveta, v katerem ideologija deluje »prikrito in zvijačno«. Vsakdanji svet označuje celotno področje družbenega življenja: vsakdanje interakcije, javne diskurze, množična občila, kulturo, pravna določila, politične oziroma državne institucije in tudi znanost. Tu se predsodki kažejo v obliki nespoštljivega, netolerantnega ali prezirljivega odnosa do drugih oziroma drugačnih. Izražajo se v socialnih interakcijah med ljudmi, v vsakdanjem govoru, frazah, gestah, nemalokrat v dvoumnostih, šalah; torej v ustreznih sistemih kodiranja, kjer »Drugi« pogosto postane oznaka za pripadnika manjšinske skupnosti – narodne, rasne, kulturne, religiozne, spolne in tako naprej.

njihova manjšina,


KSENIJA ŠABEC

Avtorica prispevka je doktorirala iz socioloških znanosti na temo Nacionalni stereotipi in konstrukcija evropske kulturne identitete na Univerzi v Ljubljani, Fakulteti za družbene vede. Asistentka na Oddelku za kulturologijo in raziskovalka na Centru za proučevanje kulture in religije na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani.

E:KSENIJA.SABEC@GUEST.ARNES.SI

lahko razširijo in postanejo močan povezovalen element v družbi, opravičilo različnih oblik diskriminacij in ne nazadnje tudi orodje agresije. Če predsodki in stereotipi pridobijo organizirano obliko ideološkega sistema, postanejo propagandno sredstvo določenega političnega delovanja in obenem medijsko proglašeni standardi normalnosti, večinskosti, zaželenosti.² Zato jih je potrebno vedno preučevati v sklopu z drugimi ideološkimi sistemi v družbi, kar pomeni, da postanejo tudi predmet socioloških in kulturoloških raziskovanj.

Obenem pa predsodkov in zlasti stereotipov ne gre zoževati samo na socialnopsihološki okvir, torej zgolj na raven posameznika kot akterja, pač pa jih je potrebno obravnavati na širši družbeni ravni in jih razumeti kot elemente kulturnih praks in procesov, ki obenem vsebujejo določene ideološke vrednote in stališča in niso nujno integralni del človekove percepcijske in kognitivne organizacije sveta, v katerem živi. Konstrukcija predsodkov in stereotipov je torej povezana z družbenim kontekstom, saj je pripisovanje določenih stereotipnih potez (manjšinskim) skupinam kulturno specifično in v veliki meri odvisno od prevladujočih ideologij in politik v posamezni družbi. Kritična študija predsodkov in stereotipov mora zato temeljiti na zgodovinskih dejstvih, ki so vitalnega pomena za razumevanje, kako so predsodki in stereotipi pridobili svoje simbolične pomene in vrednote ter na kakšen način so se prenašali, se ohranjali in spreminjali znotraj časovnega konteksta v zapleteni soodvisnosti kontinuitete in sprememb. Zatorej je pri razkrivanju

Wops are Scum, and You, Their Minority, Have It in Your Genes

SUMMARY

The article proceeds from the topical analysis of intolerant discourse on members of Italian national community in the Republic of Slovenia particularly in the year 2006. Two forms of such a discourse are presented. The first is a media discourse of organized web centre www.obala.net, which is an important regional source of information and public comments on events in the Slovene Istria, where the Italian national community is settled. The second form is a current political discourse of particular deputies of the National Assembly of Republic of Slovenia on topics concerning the Italian national community. The author analysis several sessions of the National Assembly on the selected topic with the aim of indicating the institutionalized form of intolerance in the highest legislative body in Slovenia.

² Mirjana Nastran Ule, »Socialna psihologija predsodkov«, v: *Predsodki in diskriminacije: Izbrane socialno-psihološke študije*, ur. Mirjana Nastran Ule (Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1999), 299–342.

predstavniškem telesu zakonodajne oblasti v Sloveniji. Analiza medijskega in političnega diskurza je v članku ustrezno teoretsko kontekstualizirana. Njena osnovna predpostavka je, da jezik realnost tudi ustvarja in ne le reflektira. Govorni izrazi, navidezno neškodljive šale, dovtipi ipd. so namreč prvi pokazatelji vzpostavljanja hierarhične lestvice priljubljenih oziroma nezaželenih drugih, ki lahko iz ciničnega, humornega ali eksplicitno sovražnega govora prerastejo v odnose nestrpnosti in odkrite sovražnosti. Tovrsten diskurz zaradi svoje "neeskremne" oblike običajno ni niti znanstveno in še manj javno problematiziran, čeprav bi ga povsem utemeljeno šteli za pomemben element tako imenovanega "vsakdanjega nacionalizma". Vsakdanji nacionalizem namreč ni prepoznaven samo v uporabi nacionalnih simbolov, ampak implicitno deluje v jeziku (politični govori, vsakdanji diskurz, množični mediji), kulturi itd., skratka na toliko načinov, da ga posamezniki in posameznice, ki jih vsakodnevno spominja na njihovo nacionalno mesto v svetu nacij, ne prepoznavajo več zavestno in nerutinsko.

KLJUČNE BESEDE

italijanska narodna skupnost, jezik, nestrpnost, medijski diskurz, politični diskurz, nacionalizem

nastanka in ohranjanja stereotipnih predstav pomembna predvsem njihova rehistorizacija.

V tej luči je zastavljen tudi pričujoči članek o italijanski narodni skupnosti, ki na podlagi teoretske kontekstualizacije izhaja iz aktualne analize nestrpnega medijskega in političnega diskurza o njenih pripadnikih in pripadnicah v Republiki Sloveniji. Pri tem bom izpostavila zlasti dva tipa diskurza: najprej medijski diskurz organiziranega spletnega centra <http://www.obala.net>, ki predstavlja pomemben regionalni vir informacij o dogajanjih v Slovenski Istri, torej na področju, kjer živi italijanska narodna skupnost, obenem pa preko javnih spletnih forumov odslikava stališča ljudi na določene aktualne teme. Nato se članek loteva aktualnega političnega diskurza posameznih poslancev Državnega zbora RS o temah, ki zadevajo italijansko narodno skupnost. Pri tem bom analizirala seje Državnega zbora RS in javne izjave posameznih političnih predstavnikov v zvezi z obravnavano temo ter s tem poskušala pokazati na institucionalizirano obliko nestrpnosti v najvišjem predstavniškem telesu zakonodajne oblasti v Sloveniji.

Nestrpni diskurz in njegova družbena kontekstualizacija

Izhajajoč iz kognitivne teorije predsodkov in stereotipov, je Teun A. van Dijk, nekdanji profesor diskurzivnih študij na univerzi v Amsterdamu,³ eden izmed redkih teoretikov, ki je relativno zgodaj kritično analiziral vsakdanji diskurz, diskurz v množičnih medijih in tako imenovani diskurz elit. Pri tem je bil pozoren zlasti na komunikacijski vidik: kako posamezniki obravnavajo in govorijo o etničnih manjšinah oziroma o tujcih nasploh in katere prepričevalne tehnike komuniciranja uporabljajo pri prenašanju lastnih stališč drugim članom svoje skupine ter pri vzpostavljanju pozitivnih samoprezentacij in negativnih prezentacij drugih.⁴ Dijk izpostavi naslednje pomembno dejstvo: *etnicizma⁵ oziroma rasizma,*

3 Dijkova dela po letu 1980 temeljijo na kritični teoriji diskurzivnega rasizma, novic v tiskanih medijih, ideologije, védnosti in kontekstov. Teun A. van Dijk je avtor številnih knjig z omenjenega področja, je urednik *The Handbook of Discourse Analysis* (4 vols., 1985), avtor uvodnega poglavja v delu *Discourse Studies* (2 vols., 1997) in ustanovitelj štirih mednarodnih revij: *Poetics, Text, Discourse & Society* in *Discourse Studies*. Ena izmed njegovih zadnjih monografij nosi naslov *Ideology* (1998), z Ruth Wodak pa je uredil zbornik *Racism at the Top* (2000).

4 Teun A. Van Dijk, *Communicating Racism: Ethnic Prejudice in Thought and Talk* (Newbury Park – London – New Delhi: SAGE Publications, 1987).

5 Etnicizem Dijk definira kot »mylejšo« obliko rasizma, pri kateri so poudarjene predvsem družbenoekonomske in družbenokulturne lastnosti, ne pa toliko eksplicitno diskriminirane fiziološke in telesne značilnosti pripadnikov manjšinske skupnosti (na primer barva kože). Kljub temu avtor v obeh primerih vztraja pri

torej tudi nestrpnega diskurza, ne gre pripisovati samo relativno majhnim ekstremističnim skupinam, ampak mnogim individualnim, skupinskim in institucionalnim praksam v posamezni družbi – tudi elitnim in akademskim. Potemtakem lahko govorimo o vsakdanjem rasizmu in njegovi reprodukciji v splošnih načinih razmišljanja in govora, o čemer bom na specifičnem primeru italijanske narodne skupnosti v Sloveniji v nadaljevanju pisala tudi sama. S tem se izognemo zgolj strukturni, makro ravni preučevanja tega družbenega pojava in rasizem ter uporabo predsodkov in stereotipov v diskurzu preučujemo tudi na mikro ravni medosebnih vsakdanjih komunikacijskih situacij, izraženih na primer v časopisnih pisemih bralcev, na spletnih forumih in podobno.

Etnični ali nacionalni predsodki in stereotipi so torej skonstruirani in reproducirani na osebni ter medosebni ravni in na ravni družbenega konteksta. Kot pravi Josep Fontana, je rasizem ostal zakoreninjen v naših družbah, čeprav so mu znanstvene raziskave odvzele upravičenost. »Obsojamo ga, kadar se razmahne in razodene v vsej svoji surovosti – pri požigih domov za priseljence v Nemčiji, iztrebljanju domorodcev v Braziliji, 'etničnem čiščenju' na Balkanu –, spregledujemo pa vsakdanjo rasistično stvarnost, polno diskriminacije in predsodkov, in se niti ne zavedamo, kako zelo zaznamuje našo kulturo in z njo naše miselno orodje.«⁶

Pri analizi nestrpnega diskurza v specifičnem okolju je obenem potrebno upoštevati, da govor članov večinskih skupin o etničnih (narodnih) manjšinah ne izraža samo njihovih osebnih prepričanj in stališč, ampak obenem reproducira mnenja o etničnih (narodnih) vprašanih, skupne stereotipe in predsodke celotne skupine, ki si jih posameznik pridobi na različne načine. Ti procesi komunikativne reprodukcije so zelo kompleksni, saj vključujejo osebne izkušnje in prepričanja, informacije, pridobljene iz medosebnih in javnih diskurzov (političnih, medijskih in tako dalje), in širše, družbeno posredovana stališča o etničnih (narodnih) manjšinah. Tako *ne moremo govoriti o posameznikih kot povsem pasivnih reproducentih informacij iz prej navedenih virov*. Na reprodukcijo informacij namreč po eni strani pomembno vpliva aktivno preoblikovanje mnenj in stališč, v katerem posamezniki tvorno, prilagojeno in prepričljivo prenašajo svoje interpretacije drugim posameznikom v novih komunikativnih

The analysis of media and political discourse is theoretically framed. Its basic presumption is the following: the language not only reflects the reality but also creates it. Expressions, seemingly harmless jokes, jests etc., which can overgrow from cynical, humorous or even opposed speech to explicitly intolerant relations and palpable hostility already signify the existence of hierarchical scale of the favourite and unfavourite others. Although it can be perceived as a significant element of a »banal nationalism« this discourse is due to its »moderate« form rarely a subject of a scientific or even public debate. Banal nationalism is not recognized only in the use of national symbols but is implicitly incorporated in people's language (political discourse, everyday speech, mass media), culture etc. where it reminds them on their national position in the world of nation states in an almost routine and unconscious way.

KEY WORDS

Italian national community, language, intolerance, media discourse, political discourse, nationalism

terminu rasizem, ker je po njegovem mnenju to ločevanje namenjeno samo izogibanju dejanskemu obstoju rasizma in njegovemu problematiziranju v sodobnih evropskih državah. Tako je na primer iz sicer razumljivih zgodovinskih vzrokov v Nemčiji pojem rasizma še vedno tabu tema. Večina raziskav o predsodkih in diskriminaciji do imigrantov v Nemčiji uporablja termin *Ausländerfeindlichkeit*, torej sovražnost do tujcev in ne rasizem (Dijk, 1987: 215, 231).

6 Josep Fontana, *Evropa pred zrcalom* (Ljubljana: Založba *cf, 2003), 131–132.

situacijah. Po drugi strani pa nanjo vpliva tudi pasiven in nespremenjen prenos določenih sporočil in njihovih pomenov, s katerim posamezniki na enak oziroma podoben način kot ostali pripadniki iste skupine reproducirajo dominantna prepričanja in ideologijo skupine, ki ji pripadajo, in jo s tem družbenokulturno obnavljajo in ohranjajo. Na kratko povedano je *reprodukcija vedno istočasno tudi produkcija*.

Predsodki in stereotipi se torej družbeno reproducirajo prav s pomočjo diskurzov na vseh ravneh: od vsakodnevnih pogovorov do množičnih tiskanih in elektronskih medijev, vzgojno-izobraževalnega procesa in materiala (šolskega gradiva ter učbenikov), literature, filmov in drugih proizvodov kulturne industrije,⁷ političnih in ostalih javnih govorov, zakonov, srečanj, obvestil, oglaševanja, političnih, gospodarskih in socialnih institucij ... Pri tem je pomembno, da je *vsakdanji govor pogosto interpretacija informacij, posredovanih zlasti preko množičnih medijev ali drugih institucionalnih diskurzov na družbeni ravni, množični mediji pa, nasprotno, reproducirajo in rekonstruirajo stališča in govor (o etničnih oziroma narodnih manjšinah) članov družbenih skupin*. Šele ta recipročni odnos uporabljajo množični mediji kot argument, da s svojim posredovanjem informacij zgolj želijo zadostiti »potrebam in željam« javnosti.⁸ Čeprav *mediji neposredno ne izoblikujejo negativnih stališč o manjšinah*, omogočajo definiranje potencialnih, včasih pa zelo verjetnih situacij, ki vodijo v negativne sklepe o vlogi manjšine.⁹

Množični mediji torej po eni strani zlasti določajo teme in vsebine, pa tudi način, na katerega se potem na ravni vsakodnevnega neformalnega diskurza (na primer na spletnih forumih) vzpostavljajo individualne in skupinske interakcije. Po drugi strani pa posamezniki in skupine prevzemajo nekritičen in predvsem pasiven odnos do posredovanih informacij in do diskurza, v katerega kot akterji vsakodnevno vstopajo. *Verjetnost, da bodo posamezniki*

7 Pojem kulturne industrije povzemam po »očetih« frankfurtske kritične teorije, Theodorju W. Adornu in Maxu Horkheimerju, ki jo razumeta kot množično proizvedeno kulturo, v okviru komercialnih in hegemonističnih imperativov sistema blagovne menjave namenjeno ponudbi na kapitalističnem tržišču. Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* (London – New York: Routledge, 2002).

8 V primeru govora o etničnih oziroma narodnih vprašanih lahko posamezniki, ki živijo ali delajo v etnično oziroma narodno mešanih okoljih, v svoj vsakodnevni diskurz vključujejo tudi osebne izkušnje s pripadniki manjšin, vendar to ni nujno. Pogosteje kot na osebnih izkušnjah in mnenjih večinske skupnosti o manjšinski so namreč stališča o etničnih oziroma narodnih vprašanih družbeno posredovana preko množičnih medijev.

9 Tako na primer medijsko poročanje o nezakonitih ali spornih dogodkih še vedno temelji na omenjanju etnične oziroma nacionalne pripadnosti domnevnega storilca, kadar se ta razlikuje od večinske.

kritično zavrnili medijsko ali kako drugače posredovane informacije, je praviloma toliko manjša, čim nižji je njihov obseg znanja in samorefleksije, ki ju množični mediji, zlasti televizija, običajno posredujejo v zelo skopi meri. Za javno nestrinjanje z rasističnimi in stereotipnimi stališči je namreč potrebno izzivati, oporekati in spodbijati »zdravorazumska« in večinska mnenja, norme in argumente. Pri tem je podpora avtoritet, izobraževalnih procesov in zlasti medijev skoraj nujen, ne pa še zadosten pogoj nestereotipnega, da ne rečemo spoštljivega (in ne samo strpnega) diskurza kot opozicijskega prevladujoči množični dnevni reprodukciji stereotipnega konsenza. Ta namreč ne more biti zadovoljivo pojasnjena, če ostaja zgolj na ravni upoštevanja vsakodnevnega medsebojnega govora. Njena analiza mora vsebovati družbeni in ideološki kontekst (zgodovinske razmere, politični diskurz, državno upravo in ustanove, novinarstvo, izobraževalne in akademske institucije ...).

Usakdanji nacionalizem kot ustaljena demokratična praksa

Jezik kot temeljno sredstvo človekovega sporazumevanja in hkrati kot glavni okvir posameznikovega simbolnega načina dojemanja sveta ter skupin, vključno z etnično, narodno oziroma nacionalno, ki ji pripada, na konkretni ravni izvaja stalno in vsakdanje kategoriziranje. To kategoriziranje poteka s pomočjo uporabe binarnih opozicij: črno-belo, moško-žensko, pa tudi na primer slovensko, ki je torej »ne-italijansko«, »ne-nemško« ... Te medsebojno se izključujoče binarnosti so seveda zavajajoče, saj so vrednostno določene, poenostavljene in redukcionistične, ampak prav to je bistvo stereotipnega označevanja drugih in drugačnih. Na ta način je mogoče razlike med nami in njimi napraviti za še bolj očitne in izrazite, kot pa že sicer so. *Kakor hitro pa je to razlikovanje uporabljeno in izraženo skozi jezik, je seveda vključeno tudi na psihološko, družbeno in kulturno raven.*¹⁰ Kategoriziranje torej ni odvisno samo

10 O tem, kako tesno je jezik povezan s širšo komunikacijsko in splošno kulturo nekega naroda ali nacije, pišeta Annick Sjögren in Catherine Fritzell. Predlagata zanimiv poskus, v katerem bi zamenjali govor dveh političnih osebnosti, na primer trenutnega francoskega predsednika Jacquesa Chiraca in premiera Švedske Görana Persona. Medtem ko se od francoskega predsednika pričakuje ponosa in superiornosti poln intelektualni govor, v katerem ne sme nikoli umanjkat omemba »kulturnega bremena«, ki ga francoska nacija nosi že več stoletij, se mora švedski predsednik vlade identificirati s človekom z ulice in izkazati pozornost šibkejšim ljudem, pri čemer se od njega ne pričakuje velikih besed in slavspevov naciji. Annick Sjögren in Catherine Fritzell, »Dilema francuskega šolskega sustava«, v: *Evropljani, Kultura i identitet*, ur. Åke Daun in Sören Jansson (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2004), 71.

od skupine, ki vzpostavlja razlikovanje do drugih, ampak tudi od teh drugih: kaj pomeni na primer identiteta Jamajčana, ni odvisno samo od njega, pač pa tudi od skupin, od katerih se jamajška skupina distancira. Njegovo identiteto torej določajo zgodovinski in trenutni politični, gospodarski ter kulturni odnosi med omenjenimi skupinami. Z razlikovanjem, klasificiranjem in kategoriziranjem si tako ustvarjamo lastno in skupinsko identiteto, iz katere izločimo tiste, ki naj bi vanjo ne sodili. *Konstrukcija skupinskih identitet je tako primarno dejavnost izključevanja, ki se izraža s formulo »mi« in »vi«. Konstruiranje etničnosti, narodnosti oziroma nacionalnosti je prav tako vzpostavljanje različnosti v primerjavi z »Drugimi«, je torej proces inkluzivnosti in ekskluzivnosti.*¹¹ V tem procesu igrajo pomembno vlogo zgodovinske zamere med posameznimi etničnimi oziroma narodnimi skupinami. Čeprav je vsakokratni dejanski položaj v posamezni etnični, narodni ali nacionalni skupnosti daleč od stereotipiziranega, se stereotipi o posamezni etniji, narodu, naciji nenehno obnavljajo in ohranjajo. *Zgodovinske izkušnje so le prvi in morda najpomembnejši dejavnik pri tej obnovi in stalnem vzdrževanju, prav tako pomembni pa so tudi trenutni elementi iz vsakdanjega življenja: geografija, kultura, načini prehranjevanja, družinske oblike skupnosti, zakonski sistem, jezik, noša, fizične značilnosti, okusi, ne nazadnje tudi oblike humorja.* Ti dejavniki do določene mere pojasnjujejo nastanek stereotipov, obenem pa napeljujejo na misel, da bi zaradi njihove učvrščenosti v kulturni topografiji in simbolni geografiji nekega naroda ali nacije njeni pripadniki težko osmišljali svet okoli sebe in razmerja med posamezniki in skupinami brez vrednostnih reprezentacij, ki jih nudijo stereotipi. Ker je jezik simbolno identifikacijsko sredstvo, ki vključuje pojme, vrednote in vedenjske norme, ki sestavljajo kulturni sistem neke skupnosti, posamezna skupina akterjev prav preko jezika izraža, s katero govorno skupnostjo se raje povezuje ter jo pozitivno vrednoti in katere zapostavlja ali celo zaničuje. Pri tem je pomembno družbeno okolje, ki določa vrednostni odnos do drugih jezikov in kultur ter njihovih nosilcev. To je še posebej pomembno na ozemlju, kjer se dve različni etnični oziroma narodni skupnosti ne le stikata in sobivata, pač pa je ta teritorij tudi ustavno opredeljen kot prostor dvojezičnosti. *Interakcija političnih in kulturnih dejavnikov je tako nujna dinamika slehernega demokratičnega procesa* in jezikovni spori glede dvojezičnosti so le pokazatelji globljih neskladnosti v odnosih med večinsko in manjšinsko skupnostjo.

Pravzaprav bi si stereotipne predstave zaslužile večjo pozornost tako v znanstvenem kot v političnem in civilnodružbenem pa tudi

11 Stuart Hall, *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices* (London: Sage, 1997), 259.

vsakdanjem diskurzu, saj so stereotipi, *četudi le v obliki navidezno neškodljivih šal, dovtipov in govornih izrazov, prvi pokazatelji vzpostavljanja hierarhične lestvice priljubljenih oziroma nezaželenih »drugih«, ki lahko iz ciničnega, humornega sovražnega govora prerastejo v razmerja nestrpnosti in odkrite sovražnosti.* Lahko celo trdimo, da znotraj vsake etnične skupine oziroma naroda v določenem obdobju obstaja *lestvica etnij, narodov, nacij*, ki jim drugi dodeljujejo različne stopnje zaupanja ali nezaupanja, priljubljenosti ali nepriljubljenosti, naklonjenosti ali sovražnosti. Spremenljive politične in ekonomske okoliščine v odnosu dveh skupnosti ali držav seveda vplivajo nanjo, vendar pa se zdi, da nekatere države nikoli ne dosežejo vrha priljubljenosti in zaupanja.

Tovrsten navidezno neškodljiv diskurz obenem opozarja na pomembno dejstvo: demokratične nacionalne države pogosto spregledajo vsakodnevna izkazovanja »nacionalne lojalnosti«, ki po eni strani tvorno reproducirajo nacionalno identiteto posamezne države, po drugi strani pa (lahko) spodbujajo oblike nestrpnosti in sovražnosti do manjšinskih populacij. Ti izkazi običajno ostanejo nezaznani, nerefektirani in neproblematizirani. Michael Billig uporablja posrečen izraz *vsakdanji nacionalizem*, ko opozarja na nezadostnost tistega, *kar večina socioloških teorij opisuje kot nacionalizem (ideologije nestrpnosti, ekstremne izbruhe nasilnega obnašanja, radikalna gibanja ...),¹² kajti glavni problem ni v omenjenem, pač pa v tem, kar te teorije izpuščajo.* Izpuščajo namreč vsakdanji nacionalizem, ki obsega tako predsodke in stereotipe kot izobešanje zastav, zahvalne dneve, državljske obletnice, skratka te »običajne karnevale presežnih čustev«. Stališče, ki priznava samo nacionalizem margine kot lastnosti »drugih«, je potemtakem izrazito zavajajoče, saj v svetu nacionalnih držav spregleda lastno nacionalistično avro. Taki primanjkljaji v političnem jeziku demokratičnih držav pa so le redko nedolžni, pravi Billig, saj *neimenovanih stvari ni mogoče identificirati kot problem.* Vsakdanji nacionalizem zajema torej tiste ideološke navade in postopke, ki obstoječim narodom in nacijam omogočajo njihovo vsakdanjo reprodukcijo. S tem se izogne pomenoslovni zmedi, v kateri ne bi bilo nobenega razlikovanja med zastavo, pod katero so v eni izmed zadnjih jugoslovanskih vojn nad Bošnjake korakali srbski vojaki, in zastavo, ki visi pred pošto v nekem ameriškem mestu in ne zbujata nobene pozornosti. Vendar pa zaradi te svoje »normalizirane« vsakdanjosti, ki ne izkazuje nasilnih čustev,

12 Zlasti pogosti so opisi nacionalizma kot nasilnega obnašanja in izražanja čustev – izhajajoč iz zgledeov jugoslovanskih vojn v devetdesetih letih, nerešenih problemov na Severnem Irskem, konfliktov med Izraelom in Palestino in tako naprej.

vsakdanji nacionalizem nikakor ni nenevaren.¹³ Če parafraziram Hanno Arendt, *vsakdanjost ni sinonim neškodljivosti*, saj se prav na podlagi vsakdanjih nacionalističnih praks lahko čustva ljudi hitro mobilizira tudi za poseg po orožju, kot lepo pokažeta primera zalivske in falklandske vojne. *Vsakdanji nacionalizem seveda ni prepoznaven samo v uporabi nacionalnih simbolov, ampak implicitno deluje v jeziku (politični govori, vsakdanji diskurz, množični mediji), kulturi in tako naprej, deluje skratka na toliko načinov, da ga posamezniki in posameznice, ki jih vsakodnevno spominja na njihovo partikularno mesto v svetu nacij, zavestno in nerutinsko več ne prepoznava.*

ITALIJANSKA NARODNA SKUPNOST V REPUBLIKI SLOVENIJI

Zaradi namena in strukture celotnega poročila članek v nadaljevanju analizira nestrpni diskurz o pripadnikih in pripadnicah italijanske narodne skupnosti in ne bo zajel celotne kompleksne obravnave njihovega položaja v Sloveniji. Ta bi morala zajeti tako demografske in socialne kot tudi zgodovinskopolitične vidike, ki pomembno vplivajo na sodobni diskurz o Italijanih v Republiki Sloveniji. Naj uvodoma omenim le tiste najpomembnejše postavke, brez katerih tudi omenjena analiza ne more shajati.

Geografsko italijanska narodna skupnost živi v treh občinah, ki spadajo v Obalno-kraško statistično regijo in kjer velja dosledno izvajanje načel dvojezičnosti. Delež italijanske populacije je najbolj izrazit v Strunjanu (Občina Piran), kjer dosega približno 20 odstotkov celotnega prebivalstva, sicer pa v splošnem redko presega 10 odstotkov. Najpogostejši delež je pod 5 odstotkov.¹⁴ Zaradi slovenske zakonodaje, ki je v tem pogledu izredno odprta oziroma manjšinskim skupnostim (italijanski in madžarski) vsaj deklarativno naklonjena, številčnost oziroma delež pripadnikov narodne skupnosti pravzaprav nima nobene vloge, saj tako imenovana »numerična klavzula« zaradi kolektivne zaščite obeh manjšin v Sloveniji ne obstaja. Posebne pravice narodnih skupnosti v Sloveniji njihovim političnim predstavnikom tudi zagotavljajo veto na vse odločitve (od lokalne do državne ravni), ki bi po mnenju predstavnikov škodile manjšini oziroma kratile njene pravice. Gre za najvišje možno zagotovilo, da večina ne bi zaradi lastnih interesov

13 Michael Billig, *Banal Nationalism* (London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications, 1995).

14 Miran Komac, *Protection of ethnic communities in the Republic of Slovenia: vademecum* (Ljubljana: Institute for Ethnic Studies, 1999).

preglasovala zahtev manjšine.¹⁵ Sistem posebnih pravic manjšin lahko tako razdelimo v dve kategoriji:

1. osnovne posebne pravice (pravica do obstoja, do prepoznavanja, do združevanja, do zaščite), ki so zapisane v Ustavi RS in veljajo za obe narodni skupnosti;
2. pravice do posebne zaščite (uporaba manjšinskega jezika: dvojezični napisi, uporaba v javni upravi tako na državni kot na lokalni ravni, uporaba v sodnem sistemu, dvojezični dokumenti, uporaba manjšinskega jezika v cerkvenih institucijah; pravica do izobrazbe, do informiranosti, do kulturnega in ekonomskega razvoja, do uporabe lastnih nacionalnih simbolov in podobno).

Kot bomo videli v nadaljevanju, največ težav v odnosih med večino in manjšino v primeru italijanske narodne skupnosti povzročajo prav uporaba oziroma izvajanje dvojezičnosti, ekonomska odvisnost skupnosti od občin in države ter uporaba nacionalnih simbolov v javnosti. A pomembnejša je ugotovitev, da v praksi med ustavno in zakonodajno zagotovljeno zaščito pravic manjšinske skupnosti na eni strani in (doslednim) izvajanjem teh pravic obstaja precejšnja diskrepanca. Republika Slovenija ima namreč glede na kriterije zaščite svojih »avtohtonih« narodnih skupnosti na normativni ravni eno izmed najstrožjih zakonodaj v prid manjšinam, toda uveljavljanje teh pravic v vsakdanji praksi zlasti po osamosvojitvi Slovenije ostaja nedosledno. Italijansko skupnost v Sloveniji je tedaj namreč dodatno prizadela formalna ločenost od številčno precej močnejše italijanske skupnosti na Hrvaškem, saj je izrazito neenakomerno razmerje v številu pripadnikov po razpadu Jugoslavije in nastanku novih državnih meja, še bolj pa po vstopu Slovenije v Evropsko unijo, naenkrat postalo ovira v mnogih do tedaj obstoječih interakcijah znotraj celotne italijanske skupnosti (po popisu iz leta 2002 živi v Sloveniji 2.258 pripadnikov italijanske narodne skupnosti, na Hrvaškem pa 19.636).¹⁶ Zlasti prva polovica devetdesetih let je bila tako izrazito prežeta z nacional(istič)nimi čustvi, ki so sledila osamosvojitvenim in poosamosvojitvenim dogodkom, kar je občutila tudi italijanska narodna skupnost v Sloveniji. Res pa je, da je v samostojni Sloveniji prišlo do večje organizacijske diverzifikacije – tako zaradi različnih interesov kot nemalokrat tudi zaradi različnih političnih prepričanj

¹⁵ Komac, 1999.

¹⁶ Statistični urad Republike Slovenije, *Statistični letopis RS 2002*, <http://www.stat.si/letopis/index_vsebina.asp?leto=2002&jezik=si> (19. april 2006).

– znotraj same italijanske narodne skupnosti, kar jo je po mnenju nekaterih pripadnikov same skupnosti tudi notranje oslabilo.¹⁷

Pri obravnavi položaja italijanske narodne skupnosti v Sloveniji je potrebno opozoriti še na en vidik, na katerega sem se sicer delno že navezala pri omembi (po)osamosvojitvenih »evforičnih« izkazanij slovenske narodne oziroma kasneje že nacionalne pripadnosti. To je širši kontekst političnih odnosov med Republiko Slovenijo in Italijo, ki so potekali in še vedno nemalokrat potekajo vsaj v implicitni perspektivi ločenih kolektivnih spominov obeh sosed in različnih zgodovinskih izročil. Tovrstne diplomatske izmenjave mnenj, ki so bile (če sploh) običajno posledica družbeno izraženih, pogosto provokativnih percepcij preteklosti (na primer italijanski film *Srce v breznu*, obnavljanje napisa *Tito* na slovenski strani meje pri Gorici, uničevanje kipa Srečka Kosovela v Trstu ter nagrobnih spomenikov žrtev italijanskega fašizma, vprašanje fojb in povojnih pobojev, ki so jih zagrešile jugoslovanske oblasti neposredno po vojni), so največkrat doživljale odziv tudi v vsakdanjih odnosih med večinsko in manjšinsko populacijo v Slovenski Istri, kar so v obliki izrazitejšega nestrpnega diskurza občutili tudi pripadniki in pripadnice italijanske narodne skupnosti v Sloveniji.

Analiza medijskega diskurza na forumu spletnega centra <http://www.obala.net>

Spletni center <http://www.obala.net>¹⁸ je eden izmed regionalnih ponudnikov internetnih informacij in novic o dogajanju na Slovenski obali, ki je bil ustanovljen z namenom ponudbe spletišča zainteresiranim uporabnikom in uporabnicam, kjer bi bilo na enem mestu zbranih čim več informacij o dogajanju na Obali (ObalaIN), lokalnih oziroma regionalnih novic, s tem delom Slovenije tematsko povezanih spletnih strani (ObalaWWW), malih oglasov (OglasNIVAL) in tako naprej. Del centra je tudi tako imenovan ObalaKlub, kjer lahko vsi uporabniki spletišča aktivno sodelujejo s svojimi ko-

17 S položajem italijanske narodne skupnosti v RS sem se poglobljeno ukvarjala kot raziskovalka v okviru mednarodnega projekta Euroreg: *Changing interests and identities in European border regions: EU policies, ethnic minorities and socio-political transformation in member states and accession countries*. Podatki so bili pridobljeni v okviru terenskega dela (intervjujev) s pripadniki večinske populacije in pripadniki italijanske narodne skupnosti v obdobju od avgusta 2005 do maja 2006. Glej Ksenija Šabec, »State of the Art Report on the Italian minority in Slovenia«, maj 2005, <http://www.eliamep.gr/eliamep/files/State_of_Art_Slovenia.pdf> (19. junij 2006).

18 ObalaNET je aprila leta 2002 postala mednarodno registrirana publikacija s svojo identifikacijsko številko ISSN. Sicer pa je njeno spletišče »avtorsko delo skupine ObalaNET, poslovnih partnerjev ali pod eno od licenc odprte kode«. <<http://obala.net/index.php?show=oobalanet&parse=avtorstvo>> (17. junij 2006).

mentarji na aktualne novice, dogodke in ostalo ter si izmenjujejo mnenja. Med pravili obnašanja na omenjenem spletnem centru je med drugim zapisano, da komentarji odražajo mnenja obiskovalcev oziroma uporabnikov ObalanET in da lastniki komentarjev, člankov, oglasov in ostalega gradiva sami prevzemajo nase vso odgovornost za svoje izjave. To pomeni soglasje uporabnikov, da ne bodo posredovali nobene vsebine, ki je žaljiva, obrekljiva ali opravljiva, ki vsebuje jasno označene seksualne vsebine, ki bi (z vzorčnim upodabljanjem ali kakor koli drugače) lahko očrnila katero koli etnično, rasno, seksualno ali versko skupino, ki uporablja žaljive izraze ali slike ...¹⁹

A od normativnih določb na papirju (ponovno) k praksi. Na osnovi analize komentarjev aktualnih novic na omenjenem spletišču predvsem iz leta 2006, ki so se bodisi neposredno bodisi posredno nanašali na italijansko narodno skupnost v Sloveniji, lahko odgovore, pripombe in stališča akterjev in akterk strnemo v naslednje štiri skupine:²⁰

1. žaljivi in zmerljivi izrazi, ki izkazujejo ali vsaj napeljujejo na sovražnost in nestrpnost do obravnavane skupnosti in njenih manjšinskih pravic;
2. povzdigovanje slovenske nacionalne pripadnosti in etnocentrizma na eni strani in pripisovanje izdajalstva vsakomur, ki izrazi dvom v »slovenstvo«, na drugi strani;
3. enačenje pripadnikov in pripadnic italijanske narodne skupnosti s stereotipnimi, tudi sovražnimi in nestrpnimi oznakami italijanskega naroda na sploh;
4. obujanje »zgodovinskih zamer« in navezava na dogodke iz preteklosti, predvsem iz obdobja fašizma in druge svetovne vojne, ter na tej osnovi sovražen diskurz do italijanske narodne skupnosti in Italijanov na sploh.

Ad1) V časniku *Finance* je bil 3. januarja 2006 objavljen članek »Štakul z napadom na koprsko RTV rešuje svoj fotelj« avtorice Suzane Kos, v katerem je med drugim zapisana izjava zdaj že bivšega generalnega direktorja RTV Slovenija Aleksa Štakula, da omenjeni regionalni center, v okviru katerega deluje tudi program

19 Si pa skupina ObalanET pridržuje fizično lastništvo nad javnimi komentarji, tako da jih moderatorji lahko izbrišejo, če odražajo ali vzpodbujajo kakršnokoli nestrpnost, če so žaljivi, napeljujejo na kriminalna dejanja, kršijo katerikoli zakon Republike Slovenije ali nasprotujejo pravilom ObalanET oziroma načelom delovanja skupine ObalanET. Prav tam.

20 To so idealno-tipske kategorije, ki seveda nikakor popolnoma ne ustrezajo realnosti, saj se kategorije med sabo prepletajo in navezujejo druga na drugo. Zgornja razvrstitev torej služi samo lažji in predvsem bolj sistematični analizi diskurza.

v italijanskem jeziku za italijansko narodno skupnost v Republiki Sloveniji, stane preveč denarja (skoraj dve milijardi tolarjev). Ker naj bi ta znesek pomenil desetino celotnih nacionalnih stroškov in ker naj bi bila gledanost programa Regionalnega centra RTV Koper-Capodistria nizka, naj bi bila ena izmed možnih rešitev krčenje italijanskih programov. Ta novica je precej odmevala tudi na spletišču <http://www.obala.net>, kjer je bilo pod naslovom »Krčenje italijanskih programov?« objavljenih devetintrideset komentarjev, med njimi nekateri izrazito nestrpni in sovražni, kar je razvidno iz naslednjih primerov:²¹

jz sm za ukinitve vseh italijanskih programov!! ko jih je**...
(p-a-w (m/19), 5. 1. 2006.)

mah dokler nimajo v trstu dvojezičnih iskaznic in imen ulic na vsakem vogalu, in dokler se ne morem s policajem pogovarjat po slovensko naj kar ukinejo italijanski program.
(akrapovic (m/28), 5. 1. 2006.)

Ko bi ta italijanski program bil vsaj kaj vreden. Za en k....je in če ga ukinejo ne bo velike škode.Sicer pa jih je že tako malo, da zaradi par mandlcev se res ne izplača met ta tv program.Če ga pa že hočejo imet naj jim ga pa plača italijanska država.
(bimbl, 7. 1. 2006.)

Časnik Delo je 15. marca 2006 objavil članek »Podpis dopolnitve zakona o italijanskem državljanstvu« (Ma.B./STA), v katerem je zapisano, da je tedanji italijanski predsednik Carlo Azeglio Ciampi podpisal dopolnitve zakona o podeljevanju italijanskega državljanstva, ki bo Slovincem in Hrvatom, katerih predniki so bili italijanski državljani ali so pripadali italijanski manjšini v Sloveniji in na Hrvaškem, omogočil pridobitev italijanskega državljanstva. Tudi ta novica je spodbudila komentarje na spletišču slovenske obale:²²

Sedaj bomo videli zavedne»Slovence« v vrsti pred konzulatom. Ubogi, zatirani manjšinci pa bodo pridobili na številu. Bodo manj stokali, kako so jim kršene pravice in kako trpijo v Sloveniji. Predlagam, da razširimo RTV Koper, da se bodo pridružili dobro plačanim manjšincem, ki že dolgo let vedrijo in posiljujejo s svojimi okrogli-

21 <<http://obala.net/index.php?show=news&action=news&id=11745>> (17. junij 2006).

22 <<http://obala.net/index.php?show=news&action=news&id=12177>> (17. junij 2006).

mi mizami, kjer je vedno taka sestava, da na njihove lažne trditve in neprestano mjavkanje ne more nihče odgovoriti...

(veruska, 16. 3. 2006.)

larisa, cigana in laha dobiš po celem svetu, v new yorku je več kot italijanov (to bi ti lahko zvečer pripovedoval oče tvojih otrok, ma je očitno tudi on slovan) kot v rimu!!!! in kaj bi rada zdej povedala, da so lahi v ameriki živeli pred indijanci !?

(ruff_crew (m/19), 20. 3. 2006.)

Spletni center <http://www.obala.net> je 24. aprila 2006 objavil novico, da so v začetku meseca odkrili table desetih piranskih ulic z njihovimi starimi imeni iz leta 1889. Tako poleg ustaljenih imen ulic obstajajo tudi zgodovinska, večinoma italijanska imena, kar je bilo del projekta, s katerim želijo doseči boljšo celostno podobo mesta in predvsem piranskih kulturnih spomenikov. Med drugim je bilo med komentarji zaslediti tudi naslednje:²³

nobene potrebe ni po prevajanju ulic. Zakaj pa?

Ime ulice je ime ulice. In če bi bil jaz pošta in bi recimo prišlo pismo na Via Ivan Cankar Capodistria, bi vrnil pošiljko da ta naslov ne obstaja.

Enkrat mi je en id*** poslal pošto na 6000 Koper - Capodistria. Ko sem ga napi**il, da živim v Kopru in ne ve nekem Koper - Capodistria (pismo sem pa poslal na 1000 Ljubljana - Laibach) je nehal s takimi bednimi forami. Zaradi mene naj italijani rečejo Kopru (Capodistria), Piranu (Pirano) al pa ne vem kerim ulicam kakor hočejo. Njihov izbor. Tega jim nihče ne prepoveduje. Sem pa proti prevodom lastnih imen, sploh v uradni sferi. Zakaj nas s tem posiljujejo?

Jaz ne silim italijana da govori slovensko, če je takšna njegova pravica na primorskem. Ma tudi on nima mene pravice silit da imam vse še v italijanščini.

(h6, 24. 4. 2006.)

SEM MNENJA DA ABSOLUTNO NE BI SMELI POSTAVITI NOBENEGA ITALIJANSKEGA NAPISA, DOKLER NE PLAČAJO ITALJANI VSO VOJNO ODŠKODNINO, KATERO BI ŽE ZDAVNAJ MORALI PLAČATI ZA VSE POŽGANE SLOVENSKE VASI MED OKUPACIJO V DRUGI SVETOVNI VOJNI, POTEK KO BI PLAČALI PA BI ŠE MORALI UREDITI VSE DVOJEZIČNE NAPISE V ITALIJI KJER ŽIVIJO NAŠI SLOVENC, UREDITI ŠOLE KOT SE SPODOBI IN VRTCE

23 <<http://obala.net/index.php?show=news&action=news&id=12459>> (19. junij 2006).

PA SLOVENSKA GLEDALIŠČA IN KULTURNE DOMOVE! PA ŠE POL JIM NIČ NEBI DAL KER SO TO TAKO IN TAKO NAŠI LJUDJE ,KI SE PO SILI IMAJO ZA TALJANE ZARADI SVOJE OMEJENOSTI V DUHU. ZADNJE ČASE PA ŠE PRIŠLEKI IZ JUGA UPISUJEJO OTROKE V ITALIJANSKE VRTCE IN ŠOLE POD PRETVEZO DA BODO ZNALI EN JEZIK VEČ »POHVALNO« VENDAR PA TO TALJANI Z PRIDOM ISKORIŠČAJO IN NAPIHUJEJO DA KOLKO NJIHOVHI LJUDI ŽIVI TUKAJ - V RESNICI IZREDNO MALO
(gedrom (m/47), 28. 4. 2006.)

Podoben odziv sta doživeli tudi naslednji dve novici. Prvo je posredovala Mestna občina Koper (10. februar 2006), ko so pri Osrednji knjižnici Srečka Vilharja v Kopru odprli informacijsko-kulturni center za vse, ki jih zanimata italijanski jezik in literatura in ki želijo priti do gradiva v italijanskem jeziku ter bibliografskih podatkov o življenju in kulturi italijanske narodnosti v Sloveniji.²⁴

ko bo italjane zanimala slovenščina, bo mene italijanščina...ker smo na slovenskem ozemlju, predlagam da zaprete tisto, kar ste ravnokar odprli, dokler nam lahi ne pokažejo da nas cenijo in lju-bijo...do takrat se skipajte s tem jezikom, ki ga nihče v Evropi ne mara (niti vaši lastni državljani - južni Tiroinci ! zato se ne štulit k nam, kjer znajo naši predniki povedati posilstva tega pokvarjenega, laškega, nad prelepim slovenskim jezikom !)...
(ruff_crew (m/19), 10. 2. 2006.)

Drugo novico so posredovale *Primorske novice* in je pod naslovom »V Trstu cenzurirajo slovenske besede« (6. maj 2006) na obalnem spletišču sprožila številne komentarje.²⁵

Torej: spet se puščamo fašistom da nam kažejo sredinca v pričakovanju izboljšanja odnosov med državama. Slovenci smo pa itak znani po tem, da vsem damo kar jim gre IN še dodatno, potem pa se tolčemo po glavi-->od migracij v Slovenijo v bivši Jugi naprej. Manjšine so pri nas privilegirani sloj državljanov, od dodatnih sredstev, do dvojne volilne pravice, da ne naštevam naprej... Imamo mi slučajno predstavnika v italijanskem parlamentu? Niti sanjati ne smemo o temu... Nепrestano nas je**jo v glavo in mi sklanjamo glavo pred Berlusconiem in podobnimi fašističnimi politikami... Ukiniti bi jim morali vse pravice in potem

24 <<http://obala.net/index.php?show=news&action=news&id=11953>> (19. junij 2006).

25 <<http://obala.net/index.php?show=news&action=news&id=12546>> (19. junij 2006).

čakati, da začnejo uresničevati zaščitni zakon za Slovence v Italiji... Prepričan sem, da bi jim to dalo misliti...

(wodan (m/16), 6. 5. 2006.)

... Ne vem za druge, ampak jaz osebno se ne mislim nikoli več afnati z neko dvojezičnostjo v Sloveniji !! Če se v Trstu, ki je pomotoma ostal Italijanom ne zdi vredno uporabljati slovenščine, pa tudi v Sloveniji ne bomo italijanščine!

(larisa (ž/32), 6. 5. 2006.)

Matr bi jih tepu kot pse!!!

najbolj nepotreben, neumen in id***ski narod je 100% italijanski!!!!!!!

TRST JE NAŠ!!!

(donar (m/22), 7. 5. 2006.)

skidajsi, ti in albi sta res albanca, lahom je preostalo edino to, da črtajo napise nacije, ki jih je v vsemu prekosila (kot petošolčki)... bojijo se seveda, da jim bomo, kot so jim Tirołci, namestili table v slovenščini tja do Benetk in takrat bo mrknilo laško lajanje... meni je to v ponos, da to delajo, ker s tem pokažejo kako hudo se nas bojijo...pozabli so pa oblepit usta svojim novim županom, ki so se spijaznili, da jim postajamo vladarji in so v svojih govorih spregovorili v slovenskem jeziku...če ti bumbarji ne bodo sledili svojemu vodstvu in Kitajcem, ki po Trstu govorijo SLOVENSKO ! (ne čefursko !!!), se bodo kmalu znašli v peti škornja...

(ruff_crew (m/19), 7. 5. 2006.)

Ad2) V sklop povzdigovanja slovenske nacionalne pripadnosti in etnocentrizma ter pripisovanja izdajalstva vsakomur, ki izrazi dvom v »slovenstvo«, kot sem poimenovala drugo kategorijo sovražnega govora o italijanski narodni skupnosti v Sloveniji, uvrščam komentarje na dve poprej omenjeni novici (krčenje italijanskih programov ter podpis dopolnitve zakona o italijanskem državljanstvu). V komentarjih se očitno prepletajo polemike med pripadniki italijanske narodne skupnosti oziroma njihovimi sorodniki in večinsko populacijo:

... tudi se niste lotili KRITIKE rtv ampak HVALJENJA laške televizije! ... saj vam nihče ne brani gledat berlusconija in majka bogiorna (osebno mi njihova pojava obrne želodec, ampak gusti sono gusti, je rekel italjan, ko je jedel drek - to je njihov rek), vendar dragi moji ne PRIČAKOVAT, da vam bo rtv SLOVENIJA predvajala

uspešnice teh dveh vaših idolov...ne na prvem, na drugem, koprskem ali tretjem kanalu...žal, smo v sloveniji in ne na južnem tirolskem (kot je nekdo že omenil), kjer MORAJO italijani na italijanskem ozemlju !!! gledat nemške programe!!! (zdaj bi pa radi prišli v Slovenijo gledat italijanski program, ker morate v italiji nemškega - ma ste res face)...

(ruff_crew (m/19), 5. 1. 2006.)

ne vidim razloga, zakaj bi se moral Štakul boriti za italijansko rajo...najprej nam, potem drugim, če kaj ostane, če ne ostane nič, bodite zadovoljni, da ste lahko tukaj...konec koncev pravite, da so italijanski programi super, koji klinac se potem derete, za en tv koper ?!...sami bi morali zaprositi rtv, da ukine tako slabe oddaje v it. jeziku, ker vam delamo sramoto !

(ruff_crew (m/19), 6. 1. 2006.)

larisa ... razlagaš, da si slovan, mož italijan, otroci mešančki, Rupel pa je za v fojbe. Upam, da se boš še enkrat prebrala in ugotovila svojo zbežanost, o kateri Ti govorim. Pri takih ljudeh je nevarno, da sprožijo vojno, ker streljajo vsevprek, na svoje in na tujce, nevarne in nenevarne...NO IN TU SMO PRI ULTRASU IN MENI NI PROBLEMA : JASNO IN GLASNO : S L O V E N C A ! Zdaj se pa moraš vprašati, kaj to pomeni, imeti karakter in reči : SEM SLOVENEK in bom za to, da bom jaz in moji potomci smeli govoriti slovensko na slovenski zemlji, storil prav vse in se ne bom vdal niti vojaški sili kot se niso moji predniki. Vidiš, ti pa ne moreš reči niti čigava si, za otroke še manj, naj bodo pa veseli, da niso čisti lahi, imajo srečo v nesreči, ki jim jo je nakopala mama.

(ruff_crew (m/19), 19. 3. 2006.)

larisa, Ti se prou nočeš prebrat :

1. govoriš o notranjih gnidah, ki razjedajo SLOVENSTVO - ravno o temu sva ti z ultrasom govorila in tu notri ste vi (ne mi zamerit), ki ne veste al ste balkanci al Slovenci al lahi
2. tudi o temu se je težko opredeliti kdo si, mi vemo in smo SLOVENC V dobrem in v slabem - Ti patriotizma do svoje nacije ne poznaš, še državljanstvo si predstavljaš kot kreditne kartice, pa ako zatreba, o per ogni caso, imam vse kartice (državljanstva), ki mi lahko pridejo prav (nočem bit vilgaren, ma veš, kako se reče nekemu, ki gre z vsakim...)
3. ultrasu praviš, da ne grozi nevarnost, da bi Ti vzela laško državljanstvo - oprosti, ma za Slovenijo si bolj nevarna če ga ne vzameš, takih kameleonov še lahi ne marajo (zaradi konkuren-

ce in monopola, ki ga hočejo obdržat na področju ri****ništva in tekanja od nacije do nacije, ki je v danem trenutku v svetovnem trendu)

4.če bi ti kaj dala na dostojanstvo, ne bi že v teh letih zgubila sled, da kdo si, tudi sama sebe tolažiš, da si pač tisto, čemur je kriva mama Slovenka, oče slovan, ti si pa tej kuhinji dodala še lahe. Se mi resnično smiliš, ko je olimpiada, ti na vsako himno vstajaš, ker niti ne veš katera je tvoja, ma to mora bit grozno, da nisi od nikogar, hkrati pa od vsakogar - štraca.

(ruff_crew (m/19), 20. 3. 2006.)

... čista zvestba Slovenstvu vam je nekaterim trn v peti, ker radi ribarite v kalnem...ma vas prej ali slej prečitajo in postanete kot riba na suhem...

(ruff_crew (m/19), 20. 3. 2006.)

Ad3) Enačenje pripadnikov in pripadnic italijanske narodne skupnosti s stereotipnimi, pogosto sovražnimi in nestrpnimi oznakami italijanskega naroda na sploh je razvidno iz naslednjih komentarjev, ki so predvsem odziv na prej omenjeni novici o dopolnitvah zakona o italijanskem državljanstvu in o cenzuri slovenskih besed v Trstu:

Larisa,

poleg tega da delaš sramoto svojemu narodu,jo delaš še svojemu spolu!!

Če si ti poročena z makaronarjem,še ne pomeni da imajo vse slovenke rade »moške drugih narodov«!

Jaz in ruf_crew se s ponosom lahko hvaliva da sva SLOVENCA,ker nisva tak »Cankarjev Hlapec« kot si ti.Ti bi od italijanov tudi drek pojedla če bi ti rekli da je dober.Si se postavila že v vrsto da ti dajo makaronarji njihovo usrano državljanstvo????

Prodat nas hočejo samo takšni kot si ti,ki se klanjajo italijanom in jih povelečujejo.

Kako ločim italijana od fašista???Vprašam jih če vejo kje so fojbe,fašist zbeži,italijan se pa samo poserje!!

(ultras79 (m/26), 19. 3. 2006.)

Larisa, tvoj bogi lah se je oženil s prav gotovo bolj srčno vojakinjo, kot je sam in cela njegova nacija skupaj (saj si hotla to povedat, ko si rekla, da lah ni vojak, sama si pa mlatarila z nacističnimi turističnimi destinacijami 3. rajha). Torej rusom se ni za bat, da bi jim lahi lezli čez glavo kot lezejo nam Slovencem (to si tudi

povedala in se tudi s tem strinjam), tudi to je znano, da lahi dokazujejo svojo moškost tako, da ženskam naprtijo otroke, jim odpojejo dve serenade v stilu ciao bella, ciao bella, ciao, ciao, ciao... in ciao (ma tebi, vidim da ne bo zbežao). Nikakor pa ne najdem povezave Haaga z Rusi, še posebej ker ga oni ne priznavajo in te res nisem razumel, ko si proti koncu histerično pomešala kozake, slovenske in evropske plemiče in laške fašiste z nemškimi nacisti...

(ruff_crew (m/19), 20. 3. 2006.)

p.s., kar se tiče dokazovanja kdo je fašist, kdo ne, velja naslednje : fašizem je rojen v italiji, lahi so ga prenašali k nam, v Slovenijo. Torej, če vemo, od kod prihaja fašizem, ne rabim jaz njemu znova dokazovat da je fašist, ampak mora on meni dokazat, da to ni !!!, dokler tega jasno ne dokaže s kesanjem, velja za fašista, kot ga je ožigosala tudi njegova danes najljubša partnerica, lady AMERICA !

(ruff_crew (m/19), 20. 3. 2006.)

Laristica, to pa je že malo pase.Če imaš ti rada Italijane, je to tvoja stvar in ne posplošuj na vse Slovenke....

(veruska, 21. 3. 2006.)

... če si sama rekla in smo se vsi strinjali, da imajo lahi polne hlače dreka, me zanima kdo je v tvojem pregovoru muha, če na primer Rocki hodi za njo ? Vprašaj ata in pravočasno objavi, da ne zgubimo kakega laha zaradi ljubosumja....

(ruff_crew (m/19), 22. 3. 2006.)

enilin in albi, sta prava laha, delata se kalimerota, da bi šla na eni in na drugi strani lišo, anzi imela koristi od obeh strani...iz tega opisa, se natančno vidi preslikava na celotno laško populacijo, vedno so bili med zmagovalci, čeprav večni poraženci in usranci... že vsaj leto dni zatrujem, da so lahi sodrga in vi, njihova manjšina, ste presek te vaše karakteristike, to imate v genih, kot cigan krast, ko si boste priznali, to gnidavost, potem pa jo skušali oprati (izkoreniniti se ne da , raca je raca), boste lahko čez deset generacij spoznali, kaj pomeni biti neomajni, zavedni in ne proti vetru plapotajoči ri*****niki (ma to ni moja sodba, to ve cel svet tudi uni v Darfurju !)...mamma vostra, mi vas počasi stiskamo, Tirolci so vas odgnali, na Siciliji vas pa čaka cosa nostra...res ste kalimeroti, ma zato, ker ste v dušah hijene...!

(ruff_crew (m/19), 8. 5. 2006.)

Ad4) V četrti, zadnji sklop analize diskurza spletnega foruma na <http://www.obala.net> sem uvrstila komentarje, ki se nanašajo na obujanje »zgodovinskih zamer« med slovenskim in italijanskim narodom in na dogodke iz preteklosti, predvsem iz obdobja fašizma in druge svetovne vojne, ter na tej osnovi sovražen diskurz do italijanske narodne skupnosti in Italijanov nasploh. Komentarji se navezujejo na novice o Štakulovi izjavi glede koprskega RTV centra, o podpisu dopolnitve zakona o italijanskem državljanstvu in o cenzuri slovenščine v Trstu:

Hlapci špagetarski...drugega izraza trenutno ne najdem za določene osebkke.Sploh zate vanjak...ti si eden tistih kateri bi jedli tudi drek,če bi špagetarji rekli da je dober.A so partizani tudi fašisti,ker so odgovarjali na fašizem???....

(ultras79 (m/26), 6. 1. 2006.)

Temu bo konec takrat,ko bomo kot naši nonoti vkorakali v Trst in zmetali par makaronarjev v kakšno fojbo ki še ni polna!!!!

(ultras79 (m/26), 16. 3. 2006.)

Larisa, ... Morala se boš odločit ali boš hodla tako kot jaz in ruff_crew z dvignjeno glavo okoli ali boš tako kot lahi obračala jadra proti vetru.

Kako so italijani končali vojno???Končali so jo z polnimi hlačami dreka,kar je dokazano in to potrjujejo tudi moje lastne izkušnje z njimi.

Edino v čemer se strinjava je to da lahi niso narod vojakov,ampak usrancev.Kot je že moj prijatelj rekel si ti bolj srčna vojakinja kot tvoj mož in cela njegova nacija skupaj!

(ultras79 (m/26), 21. 3. 2006.)

... Lahko se zrcalim v kogarkoli,ampak zame ste in boste ostali lahi!

Spoštovanje je vrednota katero si moraš zaslužiti.Spoštoval te bom,ko boš vreden tega,pa ne glede na to ali si slovenec,lah ali balkanec...Kot narod vas pa ne bom nikoli spoštoval,saj si kot narod kateri je želel iztrebit moj narod zaslužite samo prezir!!!!

(ultras79 (m/26), 8. 5. 2006.)

Na osnovi analize komentarjev aktualnih novic (zlasti iz leta 2006) na omenjenem spletišču, ki so se bodisi neposredno bodisi posredno nanašali na italijansko narodno skupnost v Sloveniji,

lahko odgovore, pripombe in stališča akterjev in akterk strnemo v naslednje štiri skupine:

- 1) žaljivi in zmerljivi izrazi, ki izkazujejo ali vsaj napeljujejo na sovražnost in nestrpnost do obravnavane skupnosti in njihovih manjšinskih pravic (»par mandlcev«, »ubogani, zatirani manjšinci«, »lahi«, »Taljani zaradi svoje omejenosti v duhu«, »pokvarjen laški jezik«, »fašisti«, »nepotreben, neumen in idiotski narod«, »laško lajanje«, »bumbarji« ...);
- 2) povzdigovanje slovenske nacionalne pripadnosti in etnocentrizma na eni strani in pripisovanje izdajalstva vsakomur, ki izrazi dvom v »slovenstvo«, na drugi strani (»bodite zadovoljni, da ste lahko tukaj«, »SEM SLOVENEČ«, »SMO SLOVENCİ V DOBREM IN SLABEM« ...);
- 3) enačenje pripadnikov in pripadnic italijanske narodne skupnosti s stereotipnimi, tudi sovražnimi in nestrpnimi oznakami italijanskega naroda na sploh (»makaronarji«, »lah ni vojak«, »laški fašisti«, »lahi imajo polne hlače dreka«, »večni poraženci in usranci«, »sodrga«, »gnidavost«, »proti vetru plapotajoči ri****niki«, »v dušah hijene« ...);
- 4) obujanje »zgodovinskih zamer« in navezava na dogodke iz preteklosti, predvsem obdobja fašizma in druge svetovne vojne, ter na tej osnovi sovražen diskurz do italijanske narodne skupnosti in Italijanov na sploh (»hlapci špagetarski«, »zmetati par makaronarjev v kakšno fojbo«, »vojno so končali s polnimi hlačami dreka«, »narod usrancev« ...).

Opisane štiri skupine stališč akterjev in akterk o pripadnikih in pripadnicah italijanske narodne manjšine v Sloveniji in o italijanski naciji na splošno so izvedene iz analize, ki je seveda tekstualno omejena, saj se nanaša na zgolj en medij, to je spletni forum, vendar pa omogoča pomembno ugotovitev: izražena nestrpna, pogosto tudi izrazito sovražna stališča namreč večinoma ne naletijo na kritičen odziv večine, ki bi tem oblikam nestrpnosti in sovražnosti javno nasprotovala. Pasiven odnos javnosti namreč zgolj krepi »spiralo molka«, v kateri postaneta tiho odobravanje in nekritičen odnos do posredovanih informacij del »zdravorazumskega« miselnega okvira neke družbe.

ANALIZA POLITIČNEGA DISKURZA POSLANCEV DRŽAVNEGA ZBORA RS

Analiza aktualnega političnega diskurza poslancev Državnega zbora RS kaže, da se nespoštljiv, nestrpen ali celo sovražen odnos do pripadnikov in pripadnic italijanske narodne skupnosti

običajno ne kaže v obliki eksplicitnih retoričnih napadov govorcev na omenjeno skupnost, ampak da gre večinoma za sublimne, implicitne oblike nestrpnosti ali sovražnosti.²⁶ To je pravzaprav značilnost sodobnih predsodkov in stereotipov ter njihovih jezikovnih izpeljank. Predsodki so v sodobnih demokratičnih družbah potisnjeni v anonimnost in nereflektiranost vsakdanjega diskurza, s čimer njihova moč in vpliv rasteta, saj postajajo nevprijetni in služijo kot opravičilo vsakdanjih diskriminacijskih prepričanj, obenem pa so izjemno prilagodljivi.²⁷ Za razliko od tradicionalnih so sodobni predsodki izraženi simbolno oziroma posredno in mnogo bolj prikrito. To pomeni, da odkrito ne izražajo negativnih stališč do diskriminiranih, ampak se držijo pozitivnih. Niso torej tako izključevalni kot predsodki nekoč, ampak so zavračajoči na posreden, prikrit in pasiven način. Lahko rečemo, da je pri izražanju predsodkov, stereotipov in nestrpnosti prišlo do kvalitativnih sprememb, tako da antipatija do določenih družbenih skupin ni več neposredno in »kričavo« izražena, ampak je prisotna na bolj prikrit, simbolen, subtilen način, zaradi česar se namesto tradicionalnega rasizma uveljavlja tisto, kar lahko poimenujemo *simbolni* ali *averzivni, odklonilni rasizem*. Kot vzrok te spremembe se običajno navaja prepričanje, da je *prikriti, averzivni rasizem bolj »kultiviran«* in da pripadniki srednjega sloja, za katere naj bi bila take vrste rasizma še zlasti značilna, tako lažje racionalizirajo nezaupanje in odklanjanje stigmatiziranih posameznikov in skupin, kot pa bi to počeli preko odkritega sovraštva in nasilja.

V našem primeru bi lahko rekli, da se posluževalci tovrstnega diskurza ne zavzemajo za »krmjenje italijanskega jezika in italijanskega programa«, ampak za na primer »krepitev slovenščine«, »programa v slovenskem jeziku« in podobno. Takih primerov je bilo na sejah v Državnem zboru RS v letu 2005 in 2006 kar nekaj. Obenem so poslanci v dveh primerih pokazali nepoznavanje tematike in operirali z neresničnimi podatki.

- 1) V prvo skupino analize nestrpnega političnega govora poslancev Državnega zbora RS tako uvrščam tiste primere, ki se nanašajo na uporabo italijanskega jezika v Sloveniji, predvsem v povezavi z italijanskim programom na nacionalnem Radiu in televiziji Slovenija kot enem izmed temeljnih izhodišč uveljavljanja ustavno zagotovljenih manjšinskih pravic v praksi. Kot že rečeno v uvodu, je pri tem posebej pomemben način argumentiranja

26 Analizirano gradivo predstavljajo magnetogrami sej Državnega zbora RS in različnih delovnih teles. Magnetogrami so dostopni na spletni strani Državnega zbora RS, <<http://www.dz-rs.si>>.

27 Nastran Ule, 1999.

govorcev, ki izhaja pretežno iz zagovarjanja pomena slovenskega jezika v javni, torej radijski in televizijski rabi.

»In prav je, da se sliši in vidi več slovenske besede, kar je s tem zakonom določeno, hvala bogu. In prav je, kar se slovenskega jezika tiče, in upam, da bo ta zakon prinesel, da ne bomo več gledali Televizije Koper, na primer, ki predvaja 70%, pa nič slabega, hvala bogu, mi spoštujemo, mi smo ena od držav v Evropi, ki spoštujemo odnose, manjšino italijansko, avstrijsko, madžarsko, in prav je, da je program, ampak gospe in gospodje, v Sloveniji Televizijo Koper gleda večina Slovencev in si zasluži, tudi če govori italijansko, slovenske podnapise. Tako kot si tistih 30% Italijanov²⁸ v Kopru zasluži italijanske podnapise v delu, ko je slovenski program. In upam, da bo ta zakon to prinesel. Da ne bo spet kdo rekel, da smo šovinisti in ne vem kaj še. Slovenci si zaslužijo gledati program Televizije Koper tako, da imajo vsaj podnapise, če je program v italijanskem jeziku. ... V poslanski skupini Slovenske nacionalne stranke smo ponosni, da bo in da je poudarek na slovenstvu, na slovenski glasbi in s ponovno željo in opozorilom, ker smo v prvi obravnavi, gospodu ministru, da pričakujemo, da bodo tudi gledalci programa televizije Koper, pa še kakšnega programa, četudi bo, in hvala bogu, da je v italijanskem jeziku, da bodo brali slovenske podnapise.«²⁹

»Recimo zakon o slišnosti slovenskih programov, ki se nanaša na slišnost preko meje. In jaz bom čisto osebno rekel, da sem presenečen, razočaran, ampak pravzaprav tudi se ne strinjam, da se iz nacionalnega radija, iz nacionalne televizije kar naprej voditelji oddaj pozdravljajo ali zaključujejo oddaje z pozdravom v italijanskem jeziku. To se redno dogaja in jaz mislim, da nacionalna televizija mora popularizirati nacionalni pozdrav. In to se je razpaslo v času benevolentnega odnosa do slovenstva in v času prejšnjih vlad in mislim, da je vodstvo RTV-ja treba opozoriti, da nacionalna televizija, nacionalni programi so za oddaje v slovenskem jeziku in so tudi s slovenskimi pozdravi. Imamo dvojezi

28 Delež, o katerem govori poslanec, je izrazito pretiran, saj na dvojezičnem območju v splošnem redko presega 10 odstotkov, kot je razvidno iz poglavja Italijanska narodna skupnost v Republiki Slovenija v pričujočem članku.

29 Bogdan Barovič, poslanec Slovenske nacionalne stranke, na 15. seji Državnega zbora RS (27. marec–4. april 2006) v okviru 16. točke dnevnega reda, to je prve obravnave predloga Zakona o spremembah in dopolnitvah Zakona o medijih, 29. marec 2006, <<http://www.dz-rs.si/index.php?id=97&cs=1&st=m&o=10&sho wdoc=1&unid=SA|213D6529474FCAAF125714C00376AFD>> (20. junij 2006).

televizijo, kjer je to seveda povsem normalno in tako potekajo diskusije v italijanskem jeziku recimo....«³⁰

»Potekanje programa na TV Koper, tudi o tem sem govoril sam, minister, niste mi še odgovorili, poteka večinoma v italijanskem jeziku. Tudi takrat, kadar je v italijanskem jeziku - sam nimam nič proti -, niso zadeve podnaslovljene v slovenskem jeziku. Slovenski novinarji delajo več kot italijanski kolegi in slabše so plačani.³¹ Torej, neenakost imamo tudi tukaj in zato bi sam tudi želel, da se v bistvu ta zadeva – predvsem na Primorskem, televizija Koper je gledana na področju cele Slovenije –, opravi v taki meri, da bo razumna in dostopna vsem, predvsem pa tudi zadovoljiva za Slovence onkraj meje.«³²

Na podlagi analiziranega gradiva je težko zagovarjati tezo, da je tovrstni neustrpni diskurz standardiziran, uveljavljen, »vsakdanji« način komunikacije vseh ali večine poslancev in poslank v najvišjem zakonodajnem telesu v državi. Eden od možnih razlogov bi lahko bil tudi v predpostavki, da je tematika ali problematika položaja italijanske narodne skupnosti v Sloveniji pravzaprav redko na državnozbornski politični agendi. Drugi razlog bi potencialno lahko iskali v določeni ravni politične kulture večine poslancev in poslank, ki je zagotovljena s poslovnikom Državnega zbora RS, tretji, nič manj pomemben, pa je bržkone tudi nepoznavanje dejanske situacije na dvojezičnem področju v Slovenski Istri in operiranje z napačnimi podatki, kar je mogoče razbrati iz posameznih navedkov omenjenih govorcev. Čeprav je torej mogoče trditi, da je neustrpen političen diskurz na sejah parlamenta in različnih delovnih teles prej izjema kot pravilo pri večini poslank in poslancev – za razliko od nekaterih izpostavljenih posameznikov –, ta ugotovitev ne zmanjšuje pomena, da do bolj ali manj eksplicitnega izražanja neustrpnosti, predsodkov in stereotipov v zvezi s slovenskimi državljani in državljankami italijanske narodnosti in njihovimi pravicami v Državnem zboru

30 Jožef Jerovšek, poslanec Slovenske demokratske stranke in predsednik Odbora Državnega zbora RS za zunanjo politiko, na 13. seji omenjenega Odbora (5. april 2006) o spremembah italijanskega zakona številka 91 z dne 5. februarja 1992, <<http://www.dz-rs.si/index.php?id=97&cs=7&st=m&vt=15&o=260&unid=MDT|D2BB89BDCDC292D2C125714700452411&showdoc=1>> (20. junij 2006).

31 Poslanec operira z zavajajočimi podatki, saj ne navaja, po katerih kriterijih naj bi italijanski novinarji delali manj od slovenskih kolegov in bili bolje plačani, prav tako ne navaja vira informacij.

32 Srečko Prijatelj, poslanec Slovenske nacionalne stranke, na 8. izredni seji Državnega zbora RS (22. april 2005) v okviru 2. točke dnevnega reda, to je prvi obravnavi predloga Zakona o Radioteleviziji Slovenija, <<http://www.dz-rs.si/index.php?id=97&cs=1&st=m&vt=15&o=20&showdoc=1&unid=SZAL2B716D708B30BA2CC1256FFE0034E536>> (20. junij 2006).

rs vendarle prihaja. Včasih sta izrazit sovražni ton in oblika očitna ne samo do italijanske narodne skupnosti in njene »avtohtone partnerice«, madžarske narodne skupnosti, ter njenih pravic, ampak v posplošenem smislu do vseh manjšin, zlasti pa do priseljencev in priseljenk iz prostora bivše Jugoslavije, ne da bi se zavedali, da je med njimi tudi določen delež ljudi italijanske narodnosti (zlasti iz Hrvaške).

- 2) V drugo analizirano skupino uvrščam primere nestrpnega političnega diskurza, ki se nanašajo na pravice pripadnikov in pripadnic italijanske narodne skupnosti do izobraževanja v italijanskem jeziku, do javne uporabe italijanskega jezika in do njihove volilne pravice. Iz primerov je razvidno posploševanje obravnavane problematike na ostale manjšine, zlasti na priseljence in priseljenke iz nekdanjih jugoslovanskih republik.

»Zavedati se moramo, da je že zdaj zadeva precej kritična, kajti italijanska država plačuje vsem tistim, ki hodijo v italijanske šole oziroma vrtce, to bivanje v vrtcih, vse šolske in obšolske dejavnosti, ravno tako pa tudi avtobusne prevoze, tako imamo celo vrsto v glavnem prebivalcev, ki so prišli v Slovenijo po letu 1990 oziroma 1991 iz tujih republik, iz bivših republik Jugoslavije, ki so zdaj na lepem postali ali če italijanski državljani, če pa ne, pa vsaj otroke pošiljajo v italijanske šole. Tudi Berlusconi v tem segmentu deluje zelo protislovensko, kajti na TV Koper pošilja filme s pogojem seveda, da niso slovensko podnaslovljeni, medtem ko pa so sinhronizirani v italijanski jezik.

Sprašujem vas še enkrat: Kako nameravate ustaviti to italijansko, lahko bi rekel kar ekspanzionistično varianto?«³³

»Človekove pravice, pravice državljanov do zamenjave vlade, kakšen nesmisel, po moji oceni, se je zapisalo v tem poročilu. V go članskem državnem zboru in tako naprej ustava določa, citiram: da imata avtohtoni italijanska in madžarska manjšina kot narodni skupnosti pravico do vsaj enega predstavnika v parlamentu. Naslednji stavek: vendar pa zakon pravice do zastopanosti kot skupnosti v parlamentu ne daje nobeni drugi avtohtoni manjšini. Oprostite, ali nimamo samo 2? Kolikor jaz vem, sta z ustavo določeni italijanska in madžarska in več avtohtonih ni. To poročilo pa Republiki Sloveniji očita, da ima samo 2 poslanca dveh avtoht-

33 Zmago Jelinčič Plemeniti, poslanec Slovenske nacionalne stranke, na 14. seji Državnega zbora RS (27. februar 2006) v okviru točke Vprašanja poslank in poslancev, <<http://www.dz-rs.si/index.php?id=97&cs=7&st=m&vt=15&o=220&shoowdoc=1&unid=SZAl244A9124420CCoB7C12571250039D17E>> (21. junij 2006).

tonih, več pa ne, ja, kaj pa želijo? Kaj pa želijo od tega? Me zanima koliko špansko govorečih ali pa Kubancev priseljenih v Ameriki sedi v ameriškem senatu, ampak dobro, če jih ne ocenjujejo z avtohtono, mi v Sloveniji imamo to z ustavo rešeno in določeno in to poročilo najmočnejše države to spregleda, sicer kasneje navaja koliko je Srbov, Albancev, jaz ne vem, ali je Slovenija dolžna potem vsake manjšine imeti po enega predstavnika v državnem zboru, jaz ne vem, potem vsi ostali poberimo šila in kopita in bo državni zbor v Republiki Sloveniji sestavljen iz manjših, saj jih približno 90 lahko naštejemo, ali je pa nekaj narobe, jaz ne vem.«³⁴

»Morda bi bilo tukaj smiselno premisliti, kakšne pravice ima madžarska pa tudi italijanska manjšina pri nas, kajti v neskladju z evropskimi papirji in dokumenti je to, da ima nekdo lahko dvojno volilno pravico. Namreč tako madžarska, kakor tudi italijanska manjšina v Sloveniji imata dvojno volilno pravico. Enkrat v okviru svoje manjšine, enkrat pa v okviru političnih opcij ki jih pač zavzemajo. To je nedopustno. In to bi bilo treba tudi enkrat spremeniti.«³⁵

Na podlagi analiziranega gradiva lahko torej govorimo o dveh načinih izražanja neustrpnosti v najvišjem zakonodajnem telesu. Prvi način izkazuje primeri, ki se nanašajo na uporabo italijanskega jezika v Sloveniji, predvsem v povezavi z italijanskim programom na nacionalnem Radiu in televiziji Slovenija. Pri tem je treba posebej izpostaviti način argumentiranja govorcev, ki izhaja pretežno iz zagovarjanja pomena slovenskega jezika v javni (RTV) rabi (»prav je, da se sliši in vidi več slovenske besede«, »poudarek je in bo na slovenstvu, na slovenski glasbi«, »iz nacionalnega radia, iz nacionalne televizije kar naprej voditelji oddaj pozdravljajo ali zaključujejo oddaje s pozdravom v italijanskem jeziku«, »popularizirati nacionalni pozdrav«, »slovenski novinarji delajo več kot italijanski kolegi in slabše so plačani« ...). Drugi način pa pomenijo primeri, ki se nanašajo na pravice pripadnikov in pripadnic italijanske narodne skupnosti do izobraževanja v italijanskem jeziku, do javne uporabe italijanskega jezika in do »dvojne« volilne pravice (»zadeva je precej

34 Pavel Rupar, poslanec Slovenske demokratske stranke, na 14. seji Komisije Državnega zbora RS za peticije ter za človekove pravice in enake možnosti (18. april 2006), <<http://www.dz-rs.si/index.php?id=97&cs=7&st=m&vt=15&o=230&showdoc=1&unid=MDT187AB8C935B624D64C12571560038BBBD9>> (21. junij 2006).

35 Zmago Jelinčič Plemeniti, poslanec Slovenske nacionalne stranke, na 10. nujni seji Odbora Državnega zbora RS za zadeve Evropske unije (20. april 2005) v okviru točke o pristopu Bolgarije in Romunije v Evropsko unijo, <<http://www.dz-rs.si/index.php?id=97&cs=7&st=m&vt=15&o=320&showdoc=1&unid=MDT11078190FA797002DC1256FE9003B4F55>> (21. junij 2006).

kritična, ker italijanska država plačuje šolske in obšolske dejavnosti v italijanskih šolah in vrtcih«, »kako ustaviti to ekspanzionistično varianto«, »potem vsi ostali poberimo šila in kopita in bo državni zbor v Republiki Sloveniji sestavljen iz manjšin«, »nedopustno je, da imata italijanska in madžarska manjšina v Sloveniji dvojno volilno pravico, to bi bilo treba spremeniti« ...).

SKLEP

Članek je zamišljen kot poskus sinteze koncepta predsodkov in stereotipov na eni strani in nestrpnega diskurza na drugi strani, izhaja pa iz predpostavke, da je konstrukcija predsodkov in stereotipov nujno povezana z družbenim kontekstom, saj je pripisovanje določenih stereotipnih potez (manjšinskim) skupinam kulturno specifično in v veliki meri odvisno od v posamezni družbi prevladujočih ideologij in politik. Kritična študija predsodkov in stereotipov mora zato temeljiti na zgodovinskih dejstvih, ki so vitalnega pomena za razumevanje, kako so predsodki in stereotipi pridobili svoje simbolične pomene ter vrednosti in kako so se prenašali, se ohranjali ali modificirali skozi čas v kompleksni odvisnosti kontinuitete in sprememb. Vsako preučevanje tako predsodkov in stereotipov kot nestrpnega govora torej ne sme zaobiti vprašanja njihove rehistorizacije, v kateri pomembno vlogo igrata »zgodovinske zamere« med posameznimi etničnimi oziroma narodnimi skupinami. Čeprav je vsakokratni dejanski položaj v posamezni etnični, narodni ali nacionalni skupnosti daleč od stereotipiziranega, se stereotipi o posamezni etniji, narodu, naciji nenehno obnavljajo in ohranjajo. Zgodovinske izkušnje so le prvi in morda najpomembnejši dejavnik pri tej obnovi in stalnem vzdrževanju, prav tako pomembni pa so tudi obstoječi trenutni elementi iz vsakdanjega življenja: geografija, kultura, načini prehranjevanja, družinske oblike skupnosti, zakonski sistem, jezik, noša, fizične značilnosti, okusi, ne nazadnje oblike šal in vicev. Še posebej je to dejstvo pomembno na teritoriju, kjer se dve različni etnični oziroma narodni skupnosti ne samo stikata oziroma sobivata, pač pa je ta teritorij tudi ustavno opredeljen kot dvojezični prostor.

V luči te teoretske kontekstualizacije članek tudi zastavlja analizo nestrpnega medijskega in političnega diskurza o pripadnikih in pripadnicah italijanske manjšine v Republiki Sloveniji. Pri tem članek izpostavlja dva tipa diskurza. Najprej gre za medijski diskurz organiziranega spletnega centra <http://www.obala.net>, ki predstavlja pomemben regionalni vir informacij o dogajanjih v Slovenski Istri, torej področju, kjer živi italijanska narodna skupnost, obenem

pa preko javnih spletnih forumov odslíkava stališča ljudi do določenih aktualnih tem. Drugi tip analiziranega diskurza predstavlja aktualni politični govor posameznih poslancev Državnega zbora RS o temah, ki zadevajo italijansko narodno skupnost, pri čemer so bile analizirane seje Državnega zbora RS in javne izjave posameznih političnih predstavnikov v zvezi z obravnavano temo. Primer italijanske narodne manjšine nakazuje, da v Sloveniji obstajajo posamezne manjšinske skupnosti, ki niso običajen in pogost predmet znanstvenega preučevanja pojava nestrpnosti in sovražnosti. Tovrstne analize se namreč največkrat nanašajo na skupine, ki niso tako integrirane v družbo, kakor so Italijani v Sloveniji, in ki so obenem številčnejše ter zato v določenem okolju lažje prepoznavne. Vendar pa specifičen kontekst, to je visoka normativna zaščita te manjšine (predvsem glede dvojezičnosti) kljub odstopanjem v praksi, in zgodovinske okoliščine odnosov med za Slovence in Slovenke do pred kratkim najbližjo zahodnoevropsko državo na eni strani in Slovenijo kot potomko vzhodnoevropskega (sicer specifičnega) komunističnega režima na drugi strani pričajo, da je zlasti na tako imenovanem »mejnem področju« stik dveh kultur znotraj istega nacionalnega okvira še vedno lahko razumljen kot »moteč in odvečen«. Kljub omejenosti izpeljane analize, ki se kaže zlasti v selektivni izbiri medijev in nereprezentativnem vzorcu akterjev, je njena prednost v tem, da opozarja na imunost okolice, ki se na javno izražena nestrpna in sovražna mnenja posameznikov in posameznic največkrat ne odziva, jih ne problematizira in ne izpostavlja kritiki. Še toliko bolj to velja za nestrpen diskurz posameznih poslancev v parlamentu, ki ostaja neproblematiziran kljub mestoma povsem očitnemu zavajanju in posploševanju glede pripadnikov in pripadnic neke manjšinske skupnosti. Tovrsten diskurz se pogosto opira na obnavljanje zgodovinskih dogodkov in zamer, na povečevanje slovenskega naroda kot zmagovalca v svetovnih vojnah (kljub njegovi majhnosti), na ekspanzionizem »velikih narodov« in tako dalje. Od neobčutljivosti družbe in ignorance nestrpnega govora posameznikov in posameznic znotraj te družbe pod naivno pretvezo demokratičnosti, po kateri je svoboda govora prva neodtujljiva pravica slehernega, do eksplicitnega izražanja sovražnosti in rasizma pa je le korak.



SEZNAM LITERATURE

- Adorno, Theodor W., *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* (London – New York: Routledge, 2002).
- Billig, Michael, *Banal Nationalism* (London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications, 1995).
- Fontana, Josep, *Evropa pred zrcalom* (Ljubljana: Založba *cf, 2003).
- Hall, Stuart, *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices* (London: Sage, 1997).
- Komac, Milan, *Protection of ethnic communities in the Republic of Slovenia: vademecum* (Ljubljana: Institute for Ethnic Studies, 1999).
- Nastran Ule, Mirjana, »Socialna psihologija predsodkov«, v: *Predsodki in diskriminacije: Izbrane socialno-psihološke študije*, ur. Mirjana Nastran Ule (Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1999), 299–342.
- Sjögren, Annick in Catherine Fritzell, »Dilema francuskega šolskega sustava«, v: *Europljani, kultura i identitet*, ur. Åke Daun in Sören Jansson (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2004), 71–87.
- Šabec, Ksenija, »State of the Art Report on the Italian minority in Slovenia«, maj 2005, <http://www.eliamap.gr/eliamap/files/State_of_Art_Slovenia.pdf> (19. junij 2006).
- Van Dijk, Teun A., *Communicating Racism: Ethnic Prejudice in Thought and Talk* (Newbury Park – London – New Delhi: SAGE Publications, 1987).

Slovenski poslanci o izbrisanih:



TINA ČUČEK

Mag. Tina Čuček je novinarka v zunanjepolitični redakciji POP TV. Ob zunanji in mednarodni politiki se kot podiplomska študentka komunikologije na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani ukvarja z raziskovanjem političnega diskurza.

E:TINA.CHUCHEK@SIOL.NET

UVOD

»V vsaki družbi so izmečki. Žal. Praviloma pa vse družbe težijo k temu, da zmanjšajo kvoto le-teh. S tem zakonom boste po naši oceni to kvoto teh izmečkov povečali. In ravno grozljivo je, da bodo ... slovenska država nagradila te osebkke preko povišanih davčnih stopenj ...« (Sašo Peče, 29. 10. 2003, tedanji poslanec SNS, danes podpredsednik Državnega zbora RS.)

Zgornja izjava poslanca takratne opozicije¹ je le kamenček v pisanem mozaiku izjav, ki jih je bilo med oktobrom leta 2003 in septembrom leta 2004 mogoče slišati v slovenskem parlamentu na račun izbrisanih in njihovih zagovornikov. Izraz *izbrisani* označuje skupino ljudi, ki so bili leta 1992 izbrisani iz Registra stalnega prebivalstva Republike Slovenije, potem ko po osamosvojitvi Slovenije niso sprejeli slovenskega državljanstva in so tako hote ali nehote postali tujci s stalnim prebivališčem v Sloveniji.² Z izbrisom so jim bile odvzete pravice do bivanja, dela, socialnega in zdravstvenega zavarovanja.

POUZETEK

Prispevek »Poslanci o izbrisanih« je primer analize diskurza o izbrisanih v slovenskem parlamentu. Analiza, s katero želimo pokazati, kakšen diskurz o izbrisanih se je »prijel« v DZ in tako oblikoval vedenje o izbrisanih in legitimiral ravnanja v zvezi z njimi, zajema dobesedne zapise vseh rednih in izrednih sej Državnega zbora o izbrisanih, ki so potekale med 28. oktobrom 2003 in 1. septembrom 2004. Naša teza je, da je v razpravah prevladal nacionalistični diskurz, s katerim so poslanci poskrbeli za ohranitev neustavnega stanja ter tako legitimirali neenakost in sovraštvo do izbrisanih. Prispevek tvorita dva dela. V prvem na kratko predstavimo lasten model za analizo diskurza. Ta temelji na modelu enega od protagonistov Kritične analize diskurza Normana Fairclougha (1995), ki pa smo

- 1 Med opozicijske stranke so v letih od 2000 do 2004 spadale Slovenska demokratska stranka, Nova Slovenija – Krščanska ljudska stranka in Slovenska nacionalna stranka. Vladno koalicijo so sestavljale Liberalna demokracija Slovenije, Združena lista socialnih demokratov (danes Socialni demokrati), Slovenska ljudska stranka in Demokratična stranka upokojencev Slovenije. Stranka mladih Slovenije v vladi ni sodelovala, je pa z njo podpisala dogovor o podpori. Po parlamentarnih volitvah 3. oktobra 2004 so stranke, ki so nasprotovale izbrisanim, na oblasti. Izjema je Slovenska nacionalna stranka, ki je ostala v opoziciji. Stranka mladih Slovenije ni prestopila parlamentarnega praga.
- 2 Slovenija je neposredno pred razglasitvijo samostojnosti približno 200.000 državljanom drugih republik nekdanje SFRJ, ki so živeli v Sloveniji, obljubila, da bodo lahko pridobili slovensko državljanstvo. Država je postavila tri pogoje: prijavljeno stalno prebivališče v Sloveniji na dan referenduma o osamosvojitvi (23. decembra 1990), dejansko življenje v Sloveniji in vložitev vloge za državljanstvo v šestih mesecih po osamosvojitvi. Približno 170.000 ljudi je pod temi pogoji dobilo slovensko državljanstvo, okoli 11.000 jih je Slovenijo zapustilo, 18.305 ljudi pa hote ali nehote ni zaprosilo za slovensko državljanstvo. Tako so postali tujci s stalnim prebivališčem v Sloveniji. Vendar pa je tem ljudem Ministrstvo za notranje zadeve RS odvzelo ta status z izbrisom iz Registra stalnega prebivalstva Slovenije. S tihim izbrisom – pozneje se je namreč izkazalo, da o tem sploh niso bili obveščeni – je 18.305 ljudi izgubilo vse pridobljene socialne in druge pravice. Postali so ilegalci v državi, v kateri so kot državljani drugih republik nekdanje Jugoslavije do izbrisa imeli stalno prebivališče. V letih 1994 in 1995 sta bili na Ustavno sodišče RS vloženi prvi pobudi za presojo ustavnosti Zakona o tujcih, vendar sta ostali v sodnih predalih vse do februarja 1999. Takrat je Ustavno

analiza parlamentarnih razprav

sodišče RS v novi zasedbi odločilo, da je bil izbris neustaven in brez zakonske podlage, zato je zakonodajalcu naložilo, naj reši neustavno stanje. Pet mesecev pozneje so poslanci sprejeli Zakon o urejanju statusa državljanov drugih držav naslednic nekdanje SFRJ v RS (ZUSDDD). Ta je omogočil pridobitev dovoljenja za stalno prebivanje državljanom naslednic nekdanje SFRJ, ki so imeli na dan referendumu o osamosvojitvi (23. decembra 1990) prijavljeno stalno prebivališče in so v Sloveniji od takrat tudi neprekinjeno živeli, oziroma tujcem, ki so v Sloveniji neprekinjeno živeli od njene osamosvojitve (25. junija 1991). Sredi junija 2002 so izbrisani, ki so februarja istega leta na Ptuj u ustanovili Društvo izbrisanih prebivalcev Slovenije, vložili ustavno pobudo zoper ZUSDDD, ker ta ne ureja statusa za nazaj. Ustavno sodišče RS je aprila 2003 odločilo, da julija 1999 sprejeti Zakon o urejanju statusa državljanov drugih držav naslednic nekdanje SFRJ v Republiki Sloveniji (ZUSDDD) ni v skladu z ustavo, ker tujim državljanom, ki so bili 26. februarja 1992 izbrisani iz Registra stalnega prebivalstva, od navedenega dne ne priznava stalnega prebivanja v Sloveniji. Zato je zakonodajalcu naložilo, naj v šestih mesecih razreši neustavno stanje. Poslanci so dobili nalogo priprave zakona, ki bi uredil status približno polovice izbrisanih, za drugo polovico pa je ustavno sodišče odredilo takojšnjo retroaktivno povrnitev nezakonito odvzetega statusa, ki jo je z nekajmesečno zamudo notranje ministrstvo tudi začelo izvajati. Oktobra leta 2003 je vlada parlamentu predložila osnutka dveh zakonov, s katerima naj bi uredili status izbrisanih in omogočili popravilo krivic. Prvi, tako imenovani tehnični zakon, naj bi retroaktivno urejal pravice tistih izbrisanih, ki so si že uredili status, drugi, sistemski zakon, pa naj bi določil pogoje za pridobitev statusa tujca za tiste izbrisane, ki si tega še niso uredili. Poslanci so najprej sprejeli tako imenovani tehnični zakon o izbrisanih, vendar je državni svet nanj dal veto, zato so v DZ ponovno odločali o nekoliko spremenjenem tehničnem zakonu, ki je bil ponovno sprejet. Nato je 30 poslancev s podpisi zahtevalo referendum. Poslanci vladajoče koalicije so na ustavno sodišče naslovili pobudo za presojo morebitnih protustavnih posledic referendumu, vendar jo je sodišče pobudo zavrnilo, ker so predlagatelji zamudili predpisani rok za vložitev pobude. Referendum je potekal 4. aprila 2004, udeležilo pa se ga je 31,5 odstotkov volilnih upravičencev, čeprav je ustavno sodišče že pred tem presodilo, da izid, kakršen koli že bo, ne bo veljaven. Proti tehničnemu zakonu o izbrisanih je glasovalo 95 odstotkov udeležencev referendumu. Vmes so se vrstile razprave o obeh zakonskih predlogih, pojavili pa so se tudi osnutki tretjega, ustavnega zakona, o katerem poslanci v navedenem časovnem obdobju javno niso razpravljali.

Slovene MPs on the Erased: the Analysis of Parliamentary Discussions

SUMMARY

The article entitled *Slovene MPs on the Erased* represents an example of the analysis of discourse on the Erased established in the Slovene parliament. Analysing the verbatim reports of all regular and extraordinary sessions of the National Assembly between 28 October 2003 and 1 September 2004, it aims to illustrate the discourse on the Erased that was 'enrooted' in the Slovene National Assembly and thus shaped the knowledge of the Erased as well as legitimated all the actions taken in relation to them. The analysis shows that in parliamentary debates prevailed the nationalistic discourse by which the MPs managed to preserve the unconstitutional situation and thus legitimize inequality and hatred against the Erased. The article is divided into two parts. The first one

ga s pomočjo teorije diskurza Ernesta Laclaua in Chantal Mouffe (1987) delno spremenili in ustvarili model, v katerem je diskurz obravnavan kot struktura in proces hkrati. Tako smo dobili model, ki omogoča analizo izbranega diskurzivnega dogodka, to je parlamentarnih razprav o izbrisanih, kot družbene prakse, kar je v našem primeru nacionalistični diskurz. V drugem delu sledi analiza poslanskih razprav.

KLJUČNI POJMI

diskurz, kritična analiza diskurza, nacionalizem, nacionalistični diskurz, izbrisani

Vprašanje izbrisanih še danes ni rešeno, najbolj pa je odmevalo v zgoraj omenjenem obdobju, ko so se po odločbi Ustavnega sodišča Republike Slovenije reševanja tega vprašanja lotili slovenski poslanci. Takrat je po dobrih enajstih letih molka za izbrisane prvič slišala tudi širša javnost. S pojavom vprašanja izbrisanih na dnevnem redu javnih državnozbornih razprav se začenja naša analiza dobesednih zapisov vseh rednih in izrednih sej Državnega zbora o izbrisanih, ki so potekale med 28. oktobrom 2003 in 1. septembrom 2004. Z njo želimo pokazati, kako so poslanci v svojih javnih nastopih izbrisane predstavljali, kakšne lastnosti in delovanja so jim pripisovali, kakšen diskurz o izbrisanih se je v Državnem zboru »prijel« in tako oblikoval védenje o izbrisanih v širši javnosti ter legitimiral ravnanja v zvezi z njimi. Zagovarjamo tezo, da je v razpravah prevladal nacionalistični diskurz, s katerim so poslanci poskrbeli za ohranitev neustavnega stanja ter tako neenakost in sovraštvo do izbrisanih legitimirali.

Analiza temelji na našem modelu,³ ki združuje dva konstruktivistična, eklektična in interpretativna pristopa: model Normana Fairclougha⁴ (gre za enega izmed pristopov h kritični analizi diskurza⁵ – KAD) ter teorijo diskurza Ernesta Laclaua in Chantal Mouffe.⁶ Tako Faircloughu kot Laclauju in Mouffovi je skupno razumevanje diskurza kot konstitutivnega elementa (konstituirata družbeno sfero, objekte in subjekte), za analizo katerega je nujen interdisciplinarni pristop. Pri potrjevanju teze o nacionalističnem diskurzu se naslanjamo na delo raziskovalca nacionalizma Benedicta Andersona⁷ ter na psihoanalitični pristop k nacionalizmu.⁸

-
- 3 Več o konstrukciji modela za analizo diskurza v: Tina Čuček. *Diskurzi o izbrisanih v slovenskem parlamentu. Analiza parlamentarnih razprav*. Magistrsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2005.
 - 4 Norman Fairclough. *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. New York: Longman Publishing, 1995.
 - 5 Kadar govorimo o KAD, pri tem ne gre za holistično ali zaprto paradigmo, temveč za množico pristopov, ki jih ni mogoče spraviti v en teoretski okvir. V KAD je mogoče najti jezikoslovne, sociološke in psihološke teorije ter teorije diskurza. Različne pristope KAD združuje kritično raziskovanje diskurza, ideologije in oblasti, čeprav se definicije omenjenih terminov skladno z mnogovrstnostjo pristopov razlikujejo. Tako ni povsem enotne definicije diskurza, čeprav je ta v vseh pristopih KAD obravnavan kot oblika družbene prakse, ki se pojavlja skozi rabo jezika. V ospredju KAD stoji odnos med jezikom in oblastjo oziroma med jezikom in odnosi moči v družbi. Izhodišče KAD trdi, da so odnosi moči v družbi neenaki, zato je KAD vedno na strani šibkejših in zatiranih, tistih, ki nimajo moči, predmet analiz pa je najpogosteje uporaba jezika tistih, ki imajo moč ali predstavljajo oblast.
 - 6 Ernesto Laclau in Chantal Mouffe. *Hegemonija in socialistična strategija*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 1987.
 - 7 Benedict Anderson. *Zamišljene skupnosti. O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1998.
 - 8 Renata Salecl. *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of*

KONSTRUKCIJA MODELA ZA ANALIZO DISKURZA

Fairclough⁹ diskurz definira kot družbeno prakso, ki se pojavlja v besedilu, govoru in drugih semioloških sistemih. Vse ostale prakse so nediskurzivne. Središnji točki v njegovem modelu analize diskurza sta diskurzivni dogodek in red diskurza. *Diskurzivni dogodek* je določeno pisno ali govorno besedilo, pa tudi film oziroma vsak kulturni izdelek, na primer slika ali popevka. Diskurzivni dogodek je lahko tudi veriga besedil. V našem primeru diskurzivni dogodek tvorijo vsi govori poslancev v parlamentarnih razpravah, ki so se dotikale vprašanja izbranih. *Red diskurza* označuje žanre in diskurze znotraj določene institucije ali družbenega polja, na primer politike, znanosti, medijev; je diskurzivni vidik nekega družbenega polja. Tako lahko govorimo o medijskem, političnem, znanstvenem ali medicinskem redu diskurza. *Diskurzi* znotraj posamičnega reda so družbene prakse z določeno perspektivo in se na splošno nanašajo na neko védnost. Znotraj političnega reda diskurza, ki ga sestavljajo politične institucije, politični akterji in odnosi med njimi oziroma boji za oblast, lahko na primer ločimo med liberalističnim in nacionalističnim diskurzom. Za razmejitev oziroma prepoznavo kot tako se moramo opreti na druge vede. Za obravnavo reda diskurza je nujna interdisciplinarnost. Teorija liberalizma je podlaga liberalističnega diskurza, teorija nacionalizma je podlaga nacionalističnega diskurza. Pri tem je izbira teorije oziroma pristopa prepuščena raziskovalcu.

Ernesto Laclau in Chantal Mouffe pa diskurz obravnavata kot proces, kot vedno odprto in nestabilno strukturo, ki je ni možno zapreti in ki zato nikoli ne more biti identična sama s seboj. Po njunem mnenju so diskurz vse družbene prakse in materialni objekti. Ob tem poudarjata, da realni svet sicer obstaja, zanikata pa, »da bi se mogli dogodki konstituirati izven diskurzivnih pogojev nastajanja«. ¹⁰ Iz njunega razumevanja diskurza izhaja tudi zavračanje delitve na diskurzivne in nediskurzivne prakse, ki je značilna za Fairclougha. Zanju obstajata *diskurz* in *polje diskurzivnosti*, kar pomeni, da so vsi objekti diskurzivno organizirani – tako tisti, ki so del diskurza, kot tisti, ki so zunaj njega in so del polja diskurzivnosti. Diskurz je treba razumeti kot skupek diferencialnih položajev, ki daje videz totalnosti. V diskurzu artikulirane diferencialne položaje imenujeta *momenti*, zunaj diskurza ostajajo *elementi*, ki tvorijo

contains the brief description of our model for discourse analysis, based on the model of Norman Fairclough (1995), one of the protagonists of the Critical Discourse Analysis (CDA), and then partly modified by the discourse theory of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe (1987). Thus, we created the model where the discourse is dealt with as a structure and a process at the same time. Such model enables the analysis of the chosen discourse event, i.e. parliamentary deliberations on the Erased, as a social practice, which is in our case the nationalistic discourse. In the second part, parliamentary debates are analysed.

KEY WORDS

discourse, Critical Discourse Analysis, nationalism, nationalistic discourse, the Erased

Socialism (London, New York: Routledge, 1994).

9 Norman Fairclough. *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*, 54.

10 Ernesto Laclau in Chantal Mouffe. *Hegemonija in socialistična strategija*, 91.

polje diskurzivnosti. Polje diskurzivnosti predstavlja elemente, ki trenutno niso v mreži diskurza, oziroma presežek pomena. Ti elementi se lahko – ni pa nujno – »uveržijo«. Polje diskurzivnosti ali diskurzivno urejena zunanost je nujna za konstitucijo diskurza, saj se ta vzpostavlja kot vedno znova neuspešen poskus obvladovanja tega polja. Povedano drugače, polje diskurzivnosti onemogoča utrditev zadnjega pomena oziroma onemogoča popoln prehod od elementov k momentom. Vsi elementi dobijo svoj pomen oziroma postanejo momenti v razmerju do privilegiranih točk, ki jim Laclau in Mouffova pravita *vozljišča*. *Vozlišča* so zgolj začasna utrditev pomenov. Tako je na primer »narod« *vozljišče* nacionalističnega diskurza, »bolezen« medicinskega, »demokracija« političnega.¹¹ Identiteta posameznega elementa je torej vedno v odnosu do drugega, kar pomeni, da konstitucija diskurza predpostavlja redukcijo oziroma izključevanje možnih pomenov.

Z združitvijo omenjenih pristopov smo prišli do modela, po katerem je mogoče diskurz obravnavati kot strukturo, ki jo tvorijo diskurzivni dogodki, diskurzi in red diskurza, skladno s teorijo Laclaua in Mouffove pa je vedno odprta za nove interpretacije. Ali drugače, dobili smo model, ki nam omogoča analizo enega samega diskurzivnega dogodka kot spreminjajoče se družbene prakse. Diskurz o izbranih bo v našem primeru združeval vse z izbranimi povezane diskurzivne rede, ki jih opredelimo v okviru družbenih polj: tako gre na primer za politični red diskurza, medijski red diskurza, znanstveni red diskurza in tako naprej. Znotraj vsakega diskurzivnega reda lahko ločimo različne diskurze. Diskurz o izbranih torej zajema vse, kar je bilo v zvezi z njimi izrečenega in zapisanega v medijih, državnih in drugih institucijah, ter vse s tem povezane prakse – od referendumov do zbiranja peticij in demonstracij v podporo izbranim oziroma proti njim. Diskurzivno polje nekega diskurza znotraj določenega reda diskurza oziroma konkretno – v skladu z našo tezo – nacionalističnega diskurza znotraj političnega reda diskurza je vse, kar je zunaj, oziroma vse, kar ni nacionalistični diskurz. To pomeni, da diskurzivno polje tvorijo tako diskurzi, ki nimajo nič skupnega z izbranimi, kot tudi posamezni diskurzi, ki so del obravnavanega reda diskurza. Diskurzivno polje nacionalističnega diskurza kot dela političnega reda diskurza je tako diskurz o nogometu kot diskurz o človekovih pravicah izbranih, ki bi ga lahko ravno tako obravnavali kot del političnega reda diskurza o izbranih.

11 Louise Phillips in Marianne W. Jørgensen. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publications Ltd., 2002, 26.

NAROD, NACIONALIZEM IN NACIONALISTIČNI DISKURZ

Narod razumemo kot »zamišljeno politično skupnost«. Zamišljeno zato, ker »niti pripadniki najmanjšega naroda nikdar ne spoznajo vseh svojih članov, ne srečajo vseh niti ne slišijo zanje – in vendar vsak izmed njih v mislih nosi predstavo o povezanosti v skupnost«. ¹² Zamišljene so vse skupnosti, ki presegajo možnost neposrednega človeškega stika. Med seboj se razlikujejo po tem, kako so zamišljene; torej po tistem, kar posameznikom omogoča, da se prepoznajo kot pripadniki istega občestva. Narod je po Andersonu zamišljen kot omejena in suverena skupnost, ki sama sebe – ne glede na socialne in druge razlike – dojema kot tovarišijo. Meja, ki ločuje narod od drugega naroda, je lahko spremenljiva, vendar je končna, kajti »noben narod si sebe ne predstavlja kot sorazsežnega s človeštvom«. ¹³ Na tem omejenem ozemlju pa je suverena država hkrati zagotovilo in znak svobode.

Zamišljenost skupnosti pa ne pomeni, da ni realna. Andersonova zamišljena skupnost ne stoji nasproti nečemu naravnemu, ki bi bilo zato bolj resnično in bolj pomembno. ¹⁴ Narod kot zamišljena skupnost je nekakšna ideja, fantazma, diskurzivna konstrukcija, nekakšen »videz celote, ki vzpostavlja celoto«, ¹⁵ ki ji pravimo realnost. Družbeno realnost vedno prečijo antagonizmi, ki onemogočajo, da bi bila družba popolnoma simbolizirana. In to neskladnost, to praznino družbene realnosti zapolnjuje mit, fantazma. Prav to je narod – je element, ki ga družba želi vključiti v svoj simbolni red, čeprav ne more biti simboliziran. Je prazno mesto v simbolni strukturi družbe, ki postane »vozlišče«; torej tista privilegirana točka, okoli katere se splete diskurzivna mreža, ko to praznino zapolni vsebina. Za to v primeru nacionalističnega diskurza skrbi *nacionalizem*¹⁶ – po Torfingu¹⁷ hegemonistična artikulacija, ki narodu kot praznemu

¹² Benedict Anderson. *Zamišljene skupnosti. O izvoru in širjenju nacionalizma*, 14.

¹³ *Ibid.*, 16.

¹⁴ Ulrich Bielefeld. *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*. Beograd: Biblioteka xx vek, 1998.

¹⁵ Tadej Praprotnik. *Ideološki mehanizmi produkcije identitet*. Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis, 1998, 58.

¹⁶ Nacionalizem ni edino polnilo naroda kot praznega mesta v simbolni strukturi družbe, kar pomeni, da se okoli naroda lahko spletejo različni diskurzi, ki niso izključujoči, kot je nacionalistični, temveč narod povezujejo. Narod je denimo lahko vozlišče patriotističnega diskurza, v katerem je izražena ljubezen do domovine, naroda ali države, ki pa ne temelji na izključevanju drugih. Patriotistični diskurz najbolj nazorno ponazarja stavek: »Rad imam Slovenijo.«

¹⁷ Jacob Torfing. *New Theories of discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford: Blackwell, 1999, 191-209.

mestu v simbolni strukturi družbe zagotavlja določeno vsebino, ki z družbeno in politično akcijo ter v imenu določene zamišljene skupine na določenem zamišljenem ozemlju konstituira narod (kot mit). Nacionalistično polnilo naroda, ki konstituira in legitimira nacionalistični diskurz, predstavlja »nujna in neločljiva zveza krvi in zemlje«,¹⁸ ki temelji na izključevanju Drugih. To najbolj nazorno ponazarja stavek: *Slovenija za Slovence*.

Nacionalisti trdijo, da ljudje v prvi vrsti pripadajo nekemu narodu ter da je ta občutek pripadnosti najpomembnejši in najbolj normalen. Kot pravi Katunarić,¹⁹ ni nič narobe, če je za nekoga nacionalna pripadnost na prvem mestu – to postane sporno šele, ko za seboj potegne določena stališča o pomembnosti naroda in politike, kar pripadnost narodu pretvarja v nujno izključujoč nacionalni »mi«. »Mi« se namreč lahko porodi samo, če obstajajo tudi »oni«, »outsiderji«, »tujci« ... Nacionalizem temelji na fantazmi sovražnika, ki s svojo drugačnostjo, navadami in običaji (oziroma že s samim obstojem) ogroža »nas«, »našo zamišljeno skupnost«, zato ga je treba izključiti ali pa v skrajni fazi odstraniti.²⁰ Na tem mestu se nacionalizem prekriva z *rasizmom*, ki ga razumemo kot sovražen odnos do Drugega, ki dejansko temelji na sovražnosti do samega sebe. Povedano drugače, rasizem je sovražnost do samega sebe, ki jo – sklicujoč se na naravo, kulturo in znanost – projiciramo na Drugega. Rasizem je tako nujni sestavni del nacionalizma ali, kot pravi Balibar,²¹ »rasizem lahko vznikne le na polju nacionalizma«. Ne glede na to, ali govorimo o biološkem rasizmu (ki temelji na bioloških razlikah med ljudmi, na primer barvi kože) ali kulturnem rasizmu (ki temelji na kulturnih razlikah, na primer različnih navadah), rasizem stigmatizira drugačnost, s čimer ustvarja sovražnike in utrjuje »našo« zamišljeno skupnost. Takšno razumevanje nacionalizma in rasizma zavrača romantično predstavo o »dobrem« nacionalizmu. Za Andersona je namreč značilno razlikovanje med »dobrim« nacionalizmom (ki povezuje ljudi in ustvarja družbeno kohezijo ter se na primer izraža v protiimperializmu) in »slabim« nacionalizmom (ki vodi v konflikte in se na primer kaže kot šovinizem). Takšno delitev zavračamo, kot tudi zavračamo mit o

18 Ibid., 202.

19 Vjeran Katunarić. *Sporna zajednica. Novije teorije o naciji i nacionalizmu*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, 2003, 189-190.

20 Renata Salecl. *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism* (London, New York: Routledge, 1994).

21 Jacob Torfing. *New Theories of discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford: Blackwell, 1999, 202, citira Étienne Balibar. *Race Nation, Class: Ambiguous identities*. London, New York: Verso, 1991.

»dobrem« nacionalizmu. »Dobrega« nacionalizma ni, kot tudi ne »dobrega« nacionalističnega diskurza!

Da bi lahko nacionalizem deloval, so potrebni posredniki, ki jim je dana moč, da »jaz govorim« nadomestijo z »narod govori/ljudje govorijo«. ²² To moč jim podeljujejo tisti, v imenu katerih se narod »dogaja«. Posredniki narodove volje so v prvi vrsti politiki, ki nas prepričujejo, »da v njihovih dejanjih ne vidimo nič osebnega, temveč jih sprejmemo in slavimo kot primere naše modrosti in naše slave«. ²³ »Jaz« je izgnan iz nacionalističnega diskurza. Posledica sklicevanja politikov na narod je, da se tudi odgovornost za morebitne negativne posledice »naše modrosti« pripiše narodu, češ narod govori – narod odgovarja. Po drugi strani »naša slava« služi politikom. ²⁴ Pomembno je, da politiki ali morebitni drugi posredniki narodove volje delujejo javno. Sami so le del posredniškega mehanizma, ki je za nacionalizem nujen – tvorijo ga še jezik in mediji –, saj iz več »žabjih perspektiv ustvari eno ptičjo perspektivo, iz katere je moč videti sliko skupne pripadnosti velikega števila ljudi.« ²⁵

ANALIZA NACIONALISTIČNEGA DISKURZA

V analizi obravnavamo sedem rednih oziroma izrednih sej DZ, ki so bile delno ali v celoti posvečene reševanju vprašanja izbrisanih. Sej različnih parlamentarnih odborov, ki so za večinoma potekale za zaprtimi vrati, nismo vključili v analizo. Prva od omenjenih sedmih sej je v 90-članskem Državnem zboru Republike Slovenije potekala 28. oktobra 2003, zadnja pa 1. septembra 2004. Ob tem velja poudariti dvoje: prvič, da se je le dva dni po zadnji seji začela uradna volilna kampanja pred državnozborskimi volitvami, ki so potekale 3. oktobra 2004, kar je pomenilo, da so poslanci o usodi izbrisanih odločali v predvolilnem letu; in drugič, da vprašanje izbrisanih še ni rešeno.

V nadaljevanju bomo pokazali le na en diskurz znotraj političnega reda diskurza – na nacionalistični diskurz. To ne pomeni, da je nacionalistični diskurz edini, ki ga je mogoče zaznati v omenjenem redu diskurza. Na prvi pogled bi lahko dejali, da bi bilo mogoče obravnavati še vsaj en nasprotni diskurz – diskurz o človekovih pravicah. Ker je naša metoda interpretativna, bi kdo drug morda utegnil najti še katerega. Vendar bomo vse preostale diskurze, ki so prav tako del omenjenega reda diskurza, zanemarili in se osredotočili na tistega,

²² Ibid., 193.

²³ Ivan Čolović. *Bordel ratnika*. Beograd: Biblioteka xx vek, 2000, 197.

²⁴ Ibid., 197.

²⁵ Vjeran Katunarić. *Sporna zajednica. Novije teorije o naciji i nacionalizmu*, 189.

ki je v političnem redu diskurza o izbrisanih prevladal. Izhajamo iz preprostega dejstva: poslanci kljub jasni zahtevi ustavnega sodišča vprašanja izbrisanih niso rešili. Stranke takratne opozicije (Slovenska demokratska stranka, Nova Slovenija in Slovenska nacionalna stranka) so onemogočile sprejetje kakršnega koli zakona, ki bi odpravil neustavno stanje, saj po njihovem izbrisa sploh ni bilo. Podprla jih je tudi Slovenska ljudska stranka, ki je bila takrat del vladne koalicije. Izjave, značilne za nacionalistični diskurz, je bilo mogoče zaznati tudi pri Stranki mladih Slovenije, ki je sprejetje zakonov, s katerimi bi uredili status izbrisanih in jim priznali pravice za nazaj, načeloma podpirala.

Glavne značilnosti nacionalističnega diskurza lahko v grobem razdelimo v tri kategorije.²⁶ V prvi so *izjave, ki služijo ustvarjanju slike sovražnika*. V nacionalističnem diskurzu lahko sovražniki postanejo vsi, ki niso rojeni v določen narod oziroma zamišljeno skupnost, temveč živijo zunaj meja skupnosti ali pa so vanjo vstopili kot tujci. Pri tem ni pomembno, če pripadnike nekega naroda zares ogrožajo in kako je njihova grožnja definirana – dovolj je, da so tujci. Sovražniki, ki so predstavljeni kot nediferencirana in brezoblična skupina tujcev, so nujni element *zamišljanja naroda kot nacionalnega »mi«*, kar je druga značilnost nacionalističnega diskurza. »Mi« ne označuje zgolj pripadnosti nekemu narodu, temveč se oblikuje kot posledica zamišljanja tujcev kot sovražnikov in njihovega izključevanja ter vrednotenja lastnega naroda kot večvrednega. Večja ko je grožnja sovražnikov, bolj pomembna in večvredna je pripadnost narodu; več je vredna »naša« kri, »naš« jezik, »naša« kultura, »naša« zgodovina, »naš« standard oziroma vse, na čemer temelji zamišljanje »naše« skupnosti. Tretja značilnost nacionalističnega diskurza je *ostra meja med »nami« in »onimi«*, kar v praksi pomeni, da so prijatelji »naših« sovražnikov »naši« sovražniki.

»ONI« – SOVRAŽNIKI

»In tako so mi državljani Slovenije, Slovenke in Slovenci, pravzaprav rekli oziroma naročili: povej vendar v tem parlamentu vsaj to, da Slovenija pripada Slovenkam in Slovencem in tudi tistim državljanom, ki so seveda lojalni tej državi, ki spoštujejo te zakone. Tisti, ki pa so se odrekli in odšli v konvoj, pa naj ostanejo tam, kamor so odšli.« (Franc Pukšič, 10. februarja 2004.)

26 Zaradi obilja izjav, ki jih lahko umestimo v omenjene kategorije, v analizi navajamo le izbrane primere.

V izjavi poslanca Slovenske demokratske stranke so strnjene glavne značilnosti nacionalističnega diskurza. Govori kot posrednik²⁷ v imenu naroda – Slovencev, ki jim Slovenija pripada. Obenem dá vedeti, da v tej skupnosti obstajajo tudi »Drugi« – Neslovenci, torej tujci, ki se delijo na tiste, ki so lojalni slovenskemu narodu, in tiste, ki niso lojalni in za katere bi bilo najbolje, da odidejo. Slednji so v tem primeru izbrisani.

Izbrisani so tisti tujci, ki so postali sovražniki »naše« zamišljene skupnosti. Kot pravi Bielefeld,²⁸ tujce vedno vrednotimo: lahko jih imamo za prijatelje ali sovražnike, kar je odvisno od okoliščin, vendar do njih nismo ravnodušni. Tujci so neznanci v naši bližini, ki nas že s svojim obstojem ogrožajo. Ne glede na to, kaj počnejo, so grožnja, saj že s tem, ko so med nami, rušijo enotnost naroda, rušijo mit o naravni povezanosti krvi in zemlje, dajejo nam vedeti, da »biti nekje od vekomaj v najboljšem primeru pomeni nekje biti dalj časa.«²⁹ Glede na zgornjo definicijo lahko rečemo, da so tujci v nacionalističnem diskurzu v osnovi sovražniki. Lahko postanejo tudi prijatelji, vendar le tako, da izpolnijo pogoje, ki so jim za to postavljeni, oziroma se prilagodijo. Izbrisani so tujci, ki se niso mogli ali hoteli prilagoditi; tujci, ki niso vstopili v »našo« zamišljeno skupnost, ko je ta z osamosvajanjem določala svoje meje, ampak so ostali tujci: »Status Slovenca jim ni bil zadosti zanimiv.« (Igor Štemberger, 28. 10. 2003.) *To je glavni očitok izbranim, kar dokazuje tudi namerno govorjenje poslancev o statusu državljana namesto o statusu tujca. Poslanci, ki so nasprotovali zakonu o izbrisanih, so kljub védnosti, da gre za urejanje statusa tujca, ves čas govorili o državljanstvu in tako enačili dva različno definirana in pravno urejena statusa.*

Sovražnik v nacionalističnem diskurzu je lahko lahko samo javni sovražnik,³⁰ kar pomeni, da ga mora večinski narod kot takega javno prepoznati. Izbrisani so bili kot sovražniki prepoznani dobro desetletje po izbrisu, ko so se javno opredelili kot izbrisani in zahtevali, naj se jim prizna status tujca v Republiki Sloveniji, tudi za tisto obdobje, ko jim je bil – po razsodbi Ustavnega sodišča RS neupravičeno – odvzet. Tako so postali nujni element nacionalističnega diskurza – »naši« sovražniki. Ne glede na to, kdaj so bili kot taki prepoznani, pa je njihov status sovražnika večen. Segava

27 Pomembno je tudi mesto, s katerega poslanec govori. Kot posrednik se poslanec postavi nad Slovence, v imenu katerih govori, in se predstavi kot glas objektivnosti. S tem ko svoje besede pripiše neimenovani množici, se izogne vsakršni odgovornosti zanje ter morebitnim očitkom, da je nacionalist. Poleg tega dobijo njegove besede tudi večjo težo.

28 Ulrich Bielefeld. *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*, 105-190.

29 *Ibid.*, 125.

30 Tadej Praprotnik. *Ideološki mehanizmi produkcije identitet*, 62.

zgodovino in v prihodnost. Ideja naroda namreč vključuje merljiv čas, kajti narod je zamišljen kot skupnost, »ki se enakomerno giblje skozi zgodovino«. ³¹ Za nacionalistični diskurz je značilno čaščenje, poudarjanje in ohranjanje spomina na zgodovinske dogodke – a ne na vse, temveč le na tiste, ki naj bi pomagali ohranjati idejo naroda. Velike zmage služijo povečevanju naroda in izbranih posameznikov, potencialno manj ugodni zgodovinski dogodki pa so prepuščeni pozabi. Tako se ohranja ideja naroda kot zgodovinskega – torej naroda, ki obstaja že od nekdaj in katerega predniki so imeli enake cilje, enako sliko skupnosti, kot jo imamo sodobniki in jo bodo imeli zanamci. ³² Zato ne preseneča, da je bila izbrisanim v parlamentarnih razpravah očitana sovražnost do »naše« države za nazaj, v aktualnem trenutku in za naprej.

Tujci, navadno sovražniki, lahko v izjemnih primerih postanejo tudi prijatelji, lahko vstopijo v »našo« zamišljeno skupnost, najlažje tako, da se izkažejo kot koristni člani skupnosti: če na primer dosegajo vidne rezultate v športu, kulturi in znanosti ali pa so se za skupnost pripravljeno žrtvovati. Narod je namreč zamišljen kot nekakšna družina, ki lahko od svojih članov zahteva, da se zanjo žrtvujejo, kar v skrajnem primeru pomeni, da zanjo ubijajo in umrejo. ³³ Ker je narod zamišljen kot s krvjo povezana tovarišija, je za tiste, ki v tej skupnosti niso rojeni, žrtvovanje svoje krvi pogosto edina vstopnica vanjo. Izbrisani so to možnost zapravili.

»Zame je status stalnega bivanja v Sloveniji in tudi slovensko državljanstvo velika vrednota, za katero se velja potruditi, za katero velja izpolniti številne pogoje, da se do tega statusa pride. Najmanj bi si želel, da ta status dobijo tisti, ki so po osamosvojitvi obrnili hrbet Sloveniji, ki so šli in so sedaj tudi zaradi njihove materialne stiske prišli nazaj.« (Andrej Vizjak, 2. februarja 2004)

»Mlada in krhka država Slovenija je leta 1990/91 rotila tujce, ki so bivali v Sloveniji, naj se prijavijo v slovensko državljanstvo, hkrati pa so številni posamezniki, ki se danes čutijo upravičene po tem zakonu, zasmehovali takratno Slovenijo. Številni somišljeniki strank, ki danes predlagajo ta zakon, so se norčevali iz države Slovenije, da bo to država, v kateri se bo jedlo travo, v kateri ni nobene perspektive, norčevali so se iz slovenskega potnega lista.« (Jožef Jerovšek, 28. oktobra 2003)

³¹ Benedict Anderson. *Zamišljene skupnosti. O izvoru in širjenju nacionalizma*, 35.

³² Vjeran Katunarić. *Sporna zajednica. Novije teorije o naciji i nacionalizmu*, 220-221.

³³ Nira Yuval-Davis. *Gender and Nation*. London: Sage Publication Ltd., 1997, 15.

Ko so – namerno ali ne – zavrnilo slovensko državljanstvo, ponujeno članstvo v »naši« zamišljeni skupnosti, so po besedah poslancev Sloveniji obrnili hrbet in jo izdali. Zavrnitev slovenskega državljanstva je izenačena z izdajo. To dejanje izbrisane umešča med agresorje, ki so v obdobju osamosvajanja ogrožali »naša« življenja oziroma (kot se je zelo jedrnato izrazil eden izmed poslancev): »Nekateri so streljali po Sloveniji, so streljali po Slovencih, državljanstva pa niso hoteli in zato ga nimajo.« (Rudolf Petan, 28. oktobra 2003)

»Dva zakona sta pred nami, zaradi poskusa, da se s tako imenovanim tehničnim zakonom prikrije najbolj sporna kategorija, najbolj sporna kategorija tako imenovanih izbrisanih, kako krivičen izraz, ki je večinoma sestavljena iz pripadnikov nekdanje agresorske jugoslovanske armade. To je jugoslovanskih carinikov ter drugih nekdanjih uslužbencev zveznih organov, ki so leta 1991 z gnusom zavračali slovensko državljanstvo, ker so Slovenijo, kot danes jasno in glasno trdi predsednik društva tako imenovanih izbrisanih, smatrali za necivilizirano državo. Mnogi od teh so tudi aktivno sodelovali v agresiji na Slovenijo.« (Janez Janša, 25. novembra 2003)

»Težko se človek sprijazni s tem, da nekdo, ki je proti državi, se celo s svojim življenjem, kot najvišjo vrednoto, ki jo ima na razpolago, bori proti neki državi, potem pa od te iste države zahteva pravice in bonitete, ki mu ne pripadajo.« (Branko Kelemina, 28. oktobra 2003)

Sovražnik se bo prelevil v prijatelja le pod posebnimi pogoji, medtem ko se grožnje, ki jih za nas predstavlja, spreminjajo veliko lažje. Sovraštvo do tujca namreč ni posledica njegove drugačnosti, njegove tujosti; sovražnik, ki ogroža našo zamišljeno skupnost, je pravzaprav v nas. Sovražnost, ki jo čutimo do sovražnika, je v bistvu projekcija sovraštva, ki temelji na sovražnosti do samega sebe, na lastni nezmožnosti uživanja. Ali drugače, izbrisane sovražimo, ker zaradi lastne nesposobnosti ugoditi svojim željam in svojim užitek sovražimo sebe in to sovraštvo skozi za nas nezanosno fantazijo o njihovem užitku projiciramo nanje.³⁴ Zato so nevarnosti, s katerimi nas ogrožajo, odvisne od nas samih, od naše nezmožnosti ugoditi lastnim željam in užitek. Izbrisani ogrožajo oziroma izničujejo pogoje, ki so zamišljeni kot temelj naroda. Rušijo zamišljeno definicijo naroda, ki jo sestavljajo neopredeljivi pojmi ali, kot pravi

34 Slavoj Žižek. »Elementi samokritike«, *Problemi*, 25, 9/10 (1987), 66-70.

Praprotnik,³⁵ »brkljarije zgodovine«. Glede na razprave so te v našem primeru *blaginja, kultura, jezik, naše vrednote, osamosvojitve*, ki so kot glavne oporne točke slovenstva bolj pomembne kot blaginja izbrisanih in večvredne kot njihove vrednote, jeziki in kulture. Po mnenju poslancev izbrisani ogrožajo socialni položaj Slovence z morebitnimi zahtevami po odškodnini, saj »vsi zahtevajo od te države zgolj eno – in to je denar!« (Pavel Rupar, 28. oktobra 2003).

»Da bodo dobili ta denar zato, ker so napadli slovensko državo, ker so razbijali po državi – nekateri, to moram poudariti, ne vsi, - 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.« (Rudolf Petan, 29. oktobra 2003)

»To pomeni v bistvu en milijon na vsako slovensko družino. Če danes izglasujemo ta zakon, lahko rečem, da bo najboljše, da pozivamo naše slovenske družine, naj začnejo varčevati, da bomo v takšni ali drugačni obliki lahko to izplačali.« (Rudolf Petan, 25. novembra 2003)

»Nobeden ni plačeval davkov, služili pa so, saj so morali živeti. Marsikdo se vozi z dobrimi avtomobili, z mercedesi, nekateri so se celo sami hvalili, da se vozijo z mercedesi – od kod? Državi niso plačali niti tolarja davka, medtem ko Slovenec, slovenski državljan, mora plačati davek.« (Zmago Jelinčič Plemeniti, 30. decembra 2003)

Nadalje so poslanci argumentirali, da izbrisani ogrožajo kulturni razvoj in možnosti ohranjanja slovenske kulture in jezika, saj niti slovenskega jezika ne znajo, ko pa bodo dobili status in denar, »bodo verjetno zahtevali še kar, da se slovenski jezik spremeni in zamenja s srbohrvaščino« (Zmago Jelinčič Plemeniti, 30. decembra 2003).

»Kultura nekega naroda ni kakršno koli področje, ampak se prezentira narodna bit in je bila, je in bo ostala naš branik v boju za ohranitev Slovencev kot naroda. Pa vendar za kulturo ni denarja, letos ga je dvakrat manj kot v zadnjih obdobjih, se pravi, ga je vedno manj; za tako imenovane izbrisane pa nobena cena ni prevelika.« (Rudolf Petan, 10. februarja 2004)

In nenazadnje izničujejo temelj slovenske države – osamosvojitvev!

»Dejstvo je, da dejanja društva samoimenovanih izbrisanih in njihovega pravnega predstavnika, bi lahko oziroma po naši oceni pomeni dejanje zoper osamosvojitvev Republike Slovenije. Lahko bi z drugimi besedami pomenilo tudi tožbo zoper osamosvojitvev Republike Slovenije.« (Sašo Peče, 25. novembra 2003)

»Bojimo se, da lahko v skrajni fazi takšne odločitve pomenijo tudi poskus razstavitve temeljnih vrednot naše državnosti, na katerih stoji naša država, in s tem tudi države same.« (Majda Zupan, 28. oktobra 2003)

Dejali smo, da je sovražnik lahko le javni sovražnik. Kot posameznik je anonimen, neznan ali pa je prepoznan v stereotipizirani podobi. Anonimnost posameznikov namreč omogoča, da si jih lahko zamišljamo kot sovražnike. Če bi takega anonimneža – na primer izbrisane – srečali in osebno spoznali, bi lahko kaj hitro ugotovili, da nam ni sovražen. Njegov atribut sovražnika bi se sesul.³⁶ Sovražniki so navadno predstavljeni kot skupina anonimnežev, ki jih družijo neke pripisane jim skupne lastnosti. Kot skupini anonimnežev jim je mogoče nadeti kup oznak – mogoče jih je žaliti in razčlovečiti. Izbrisani so v izjavah poslancev predstavljeni kot brezoblična množica, kot skupina zločincev, »klavcev v Bosni« (Zmago Jelinčič, 30. decembra 2003) ali tistih, »ki so na listah morilcev« (Franc Pukšič, 30. decembra 2003). Izbrisani so norci, »ubrisani« (Zmago Jelinčič, 2. februarja, 2004) ali »odpisani« (Pavel Rupar, 30. decembra 2003). Predstavljeni so kot neljudje, ki nimajo ne obraza ne morale, kar najboljše izraža naslednja izjava:

»V vsaki družbi so izmečki. Žal. Praviloma pa vse družbe težijo k temu, da zmanjšajo kvoto le-teh. S tem zakonom boste po naši oceni to kvoto teh izmečkov povečali. In ravno grozljivo je, da bodo ... slovenska država nagradila te osebkke preko povišanih davčnih stopenj.« (Sašo Peče, 29. oktobra 2003)

Poslanci v razpravah navajajo tudi konkretni primer sovražnika Slovenije. V razpravah izbrisane pooseblja Milan Aksentijević, nekdanji polkovnik in nato general Jugoslovanske ljudske armade (JLA) ter njen predstavnik v slovenski skupščini v času osamosvajanja. Ker

36 Ibid., 62.

je bilo Aksentijeviću, v slovenski javnosti najbolj izpostavljenemu vojaku nekdanje JLA, mogoče očitati sovražnost, je v državnozbornih razpravah njegovo ime postalo sinonim za vse izbrisane. Vsem osemnajst tisoč anonimnežem so tako pripisane lastnosti, ki naj bi jih Aksentijević imel, in dejanja, ki naj bi jih storil.

»Ta polkovnik Aksentijević je bil, po tisti stari zakonodaji, delegat v skupščini Republike Slovenije v letih 1990/1991, je tik pred vojno leta 1991 odšel oziroma je bil imenovan za poveljnika vojnoteritorialnega organa, ki naj bi, če bi ob napadu na Slovenijo zmagala (JLA, op. avt.), prevzel del civilnih oblasti v državi namesto legitimno izvoljenih organov Slovenije. JLA na žalost nekaterih ni zmagala in gospod Aksentijević je odšel iz Slovenije, ne da bi odjavil stalno bivališče. Verjetno je mislil, da se bo v Slovenijo vrnil na tanku ali tako pač, da se bodo vrnila stari časi. Odšel je na Hrvaško, tam sodeloval v genocidni vojni naprej, napredoval, bil ujet in potem zamenjan. Svetovna javnost ga pomni po militantnih izjavah, ki jih je dajal.« (Janez Janša, 28. oktobra 2003)

Od posploševanja in razčlovečenja je potreben le majhen korak do pozivov k »trajni rešitvi problema«, izbruhov nestrpnosti, preganjanja in v skrajni fazi pogroma. V slovenskem parlamentu smo lahko slišali naslednji predlog za rešitev vprašanja izbrisanih:

»Če bi bili mi pravna država, v tem primeru bi te ilegalce že davno izgnali, kajti ilegalci v državi nimajo kaj početi. Še posebej nimajo početi v državi ilegalci, ki delujejo proti državi, v kateri živijo.« (Zmago Jelinčič Plemeniti, 30. decembra 2003)

»MI« SLOVENCİ IN »NAŠI« PRIJATELJI

»Nočem izločiti, ampak najprej moramo mi, kot država Slovenija, poskrbeti za državljane Republike Slovenije, za njihove socialne in ekonomske pravice.« (Janez Drobnič, 10. februarja 2004)

Ko poznamo »naše« sovražnike, ko vemo, kdo so, in predvsem, da »oni« obstajajo, je mogoče misliti tudi »nas«, torej nacionalni »mi«. »Mi« nismo razlog za obstoj »onih«, temveč so »oni« vzrok »našega« obstoja. Povedano drugače, brez fantazme sovražnika ni nacionalističnega diskurza, v katerem se nacionalni »mi« poraja. Sovražnik mora predstavljati dovolj veliko grožnjo, da lahko deluje kot kohezijski element, ki povezuje pripadnike zamišljene skupnosti. »Mi« se v našem primeru konstituiramo kot nasprotni

pol izbrisanim (in njihovim prijateljem), ki ga predstavljajo Slovenci oziroma vsi tisti, ki na podlagi skupnih vrednot, kulture, jezika sanjajo o pripadnosti občestvu »naše« zamišljene skupnosti. »Mi« združuje vse neizbrisane predstavnike »naše« zamišljene skupnosti, ne glede na socialne, demografske in druge razlike, ne glede na morebitna medsebojna razhajanja; »mi« se združuje in povezuje na podlagi grožnje, ki jo predstavljajo »oni«. Od tod pozivi poslancev za skrb in zaščito pravic Slovencev, v prvi vrsti tistih, ki so dali življenje za narod.

»Sramoten sklep naše države je, da nismo znali poskrbeti za status ljudi, ki so darovali življenja naši državi [...] Žal pa sedaj tu urejamo povsem druge zadeve na povsem drugačen način. Imejmo že enkrat enak pristop do vseh naših ljudi, še posebej tistih, ki so dali največ za našo državo.« (Andrej Vizjak, 25. novembra. 2003)

Sledijo brezposelni, invalidi, upokojenci, ljudje v socialni stiski in druge ogrožene skupine oziroma Slovenci, ki so jim ali so jim bile kršene človekove pravice.

»Prav bi bilo, če bi se ta državni zbor ukvarjal s Slovenci in Slovenkami, ki delovnega mesta niso izgubili zaradi sebe, ne pa, da se ta državni zbor aktivno in pa zelo frekventno ukvarja z vprašanji tako imenovanih samoizbrisanih.« (Sašo Peče, 25. novembra 2003)

»Med izbrisanimi so nekatere kategorije invalidov, gluhih, ki so izgubili službo v učnih delavnicah. V učnih delavnicah, kjer so nekateri delali 30 let, izgubili so službe, izgubili so vse. In tudi ti se oglašajo. Do teh ni nobenega razumevanja, pa so naši državljani, so v stiski, ampak za te ni časa.« (Janez Drobnič, 2. februarja 2004)

Meje zamišljene skupnosti so spremenljive, kar pa ne pomeni, da država vedno znova riše meje svoje suverenosti. Meje zamišljene skupnosti so meje, ki ločujejo »nas« od »onih«. Lahko jih razumemo kot nekakšne prepovedi, ki zamišljanje skupnosti omogočajo, kot fantazme, ki omogočajo ustvarjanje sovražnika in nacionalnega »mi«. ³⁷V našem primeru se »mi« širijo preko meja države in zgodovine ter vključujejo tako Slovence po svetu kot prednike, pregnance ter žrtve pobojev po drugi svetovni vojni. Ker so del »nas«, so njihove težave resnejše, zato imajo prednost pred izbrisanimi.

»Seveda, zanima me tudi, zakaj ni enake vneme na strani vlade, da prizna za nazaj te pravice tudi Slovincem, ki živijo po svetu in so bili izbrisani petdeset let in 23. 12. 1990 niso mogli imeti stalnega bivališča tukaj, ker so bili že prej 50 let izbrisani.« (Janez Janša, 29. oktobra 2003)

»Sprašujemo se v Novi Sloveniji, kdaj bomo obravnavali vse enako. Kaj pa s tistimi, ki so bili izbrisani leta 1945 in so izbrisani že petdeset let? Pa ne samo s seznama, kajti ti ljudje več ne živijo. Njihov status še vedno ni urejen.« (Janez Drobnič, 28. oktobra 2003)

»Mi« oziroma »naša« zamišljena skupnost ima tudi prijatelje. V poslanskih razpravah so prijatelji tisti tujci, ki so se v nasprotju z izbrisanimi prilagodili, ki so torej zaprosili za slovensko državljanstvo in imajo danes slovenske potne liste. To je dovolj, da je v njih mogoče videti prijatelje. Za razliko od izbrisanih so Sloveniji lojalni in tako kot »pravi Slovenci« potrebujejo zaščito pred grožnjami, ki jih predstavljajo izbrisani.

»Okoli sto petdeset tisoč danes slovenskih državljanov je status Slovencev v začetku devetdesetih let brez problemov uredilo. Te lahko mirno ocenimo kot lojalne slovenske državljane, ki spoštujejo slovensko državo in njeno zakonodajo.« (Igor Štemberger, 28. oktobra 2003)

»Ampak oprostite, dvesto tisoč slovenskih državljanov je iz bivših republik Jugoslavije. Jaz sem bil zelo krivičen do njih takrat, ko mi je bilo narobe in krivo, da smo jim dali državljanstva in se jim opravičujem na javnem mestu. Ampak s časom, ko sem pa videl, da ste jih pravzaprav vi najbolj nategnili, vsi, ki ste to omogočili, ker jim niste dali normalnega življenja, se mi pa smilijo ti ljudje. Smilijo se mi. Ti ljudje danes prihajajo tudi do nas in nam govorijo besede: trpeli smo, zelo smo trpeli, nismo vedeli, ali bi postali državljani Slovenije ali ne, smo nasedli obljubam o dobrih stanovanjih, o službah. Nasedli so obljubam o lepem življenju. Danes je to največja revščina, ki je v Sloveniji.« (Pavel Rupar, 30. decembra 2003)

Naši prijatelji so tako kot izbrisani neka posplošena skupina ljudi, katerih število se spreminja. Spremenljivo število zamišljenih prijateljev je povezano z njihovo prav tako spremenljivo in zamišlje-

no kvaliteto,³⁸ ki v konkretnem primeru temelji na dejstvu, da so ti ljudje sprejeli slovensko državljanstvo. Njihove kvalitete – lojalnost in dobre namene – z lastnim zgledom in zgledom svoje družine pokaže eden od poslancev, ki poseblja »naše« prijatelje.

»Nekaj besed bi rekel v imenu tistih, nekako bi nadaljeval, kar je omenil že gospod Jelinčič, v imenu tistih sto dvainsedemdeset tisoč, ker sem tudi jaz eden od njih. Vsem nam je bilo jasno, da gre za spremembo v prostorih, v katerih živimo. Da je treba svoj status nekje urediti. Nobenih špekulacij. Vložili smo tisto, kar je bilo potrebno, vloge in določene dokumente, da smo po treh, štirih mesecih dobili državljanstvo. Meni se smilijo tisti, ki jim ni bilo jasno. In dandanes jim ni jasno [...] Samo tisti špekulanti, ki so bili špekulanti, se mi ne smilijo. Tisti zaslužijo – bom grd, bom rekel – kazen, a zdaj jih moramo božati.« (Ivan Mamić, 25. novembra 2003)

»Moj sin je bil tudi izbrisan. Samo, ker ni imel špekulantskih namer, se je potrudil, da je čim prej dobil državljanstvo in ga je dobil. In normalno živi kot vsak drug. Se pravi, če je on dobil, bi lahko tudi vsak drug dobil, samo če je imel interes.« (Ivan Mamić, 10. februarja 2004)

Poudarjanje prijateljstva tistih, ki so prišli iz nekdanjih republik oziroma novonastalih držav na območju nekdanje Jugoslavije in so sprejeli slovensko državljanstvo, odkrije, da so »naši« prijatelji kljub lojalnosti v osnovi tujci. So Slovenci, vendar ne »pravi«, temveč tisti, ki smo jih pripustili v »našo« zamišljeno skupnost. So prilagojeni, vendar še vedno tujci, le da so, v nasprotju z izbrisanimi, »lojalni tujci« (Jožef Jerovšek, 30. decembra 2003). Kot tujce jih lahko kadar koli na novo ovrednotimo, kar pomeni, da v nekem drugem kontekstu morda ne bodo več »naši« prijatelji, temveč sovražniki. Kadar koli jih lahko sprejmemo medse ali odrinemo na obrobje. Kako bomo ovrednotili tujce – kot prijatelje ali sovražnike –, je odvisno od vsakokratnega konteksta in predvsem od političnih ciljev.³⁹

38 Ulrich Bielefeld. *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*, 148.

39 Zoran Marković. *Korist od neprijatelja*. Beograd: Argument, 1997, 27-36.



LITERATURA

- Anderson, Benedict: *Zamišljene skupnosti. O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1998.
- Bašič, Sandra: *Konstrukcija realnosti v medijih*. Magistrsko delo. Ljubljana: FDV, 1990.
- Bielefeld, Ulrich: *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*. Beograd: Biblioteka xx vek, 1998.
- Chouliaraki, Lily in Norman Fairclough: *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- Čolovič, Ivan: *Bordel ratnika*. Beograd: Biblioteka xx vek, 2000.
- Čuček, Tina: *Diskurzi o izbrisanih v slovenskem parlamentu. Analiza parlamentarnih razprav*. Magistrsko delo. Ljubljana: FDV, 2005.
- Dedič, Jasminka: »Kronologija izbrisa«. V: *Izbrisani. Organizirana nedolžnost in politike izključevanja*. Ljubljana: Mirovni inštitut, 2003.
- Fairclough, Norman: *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. New York: Longman Publishing, 1995a.
- , *Media Discourse*. London: Edward Arnold, 1995b.
- Fairclough, Norman in Ruth Wodak: »Critical Discourse Analysis«. V: Dijk van, Teun (ur.). *Discourse as Social Interaction. Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction. Volume 2*. London: Sage Publications, 1997.
- Katunarič, Vjeran: *Sporna zajednica. Novije teorije o naciji i nacionalizmu*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, 2003.

PRIJATELJI »ONIH« SO »NAŠI« SOVRAŽNIKI

»Nekdo, ki je streljal po naših, ki pljuva še danes po državi, da smo necivilizirana država, ne zna pa niti slovenskega jezika [...] takšen človek bo pa tukaj kraljeval kot nek kralj na Betajnovi, seveda mu bo minister Bohinc, ki bi že zdavnaj moral leteti s tega položaja, mu bo pa seveda štango držal in seveda kolegi iz Združene liste in pa kolegi iz Liberalne demokracije, pa da ne pozabim teh treh četrtin iz Stranke mladih in pa Desusa.« (Zmago Jelincič Plemeniti, 30. decembra 2003)

Ko je ključni sovražnik »naše« zamišljene skupnosti prepoznan, se krog sovražnikov začne širiti na vse tiste, ki so z njim kakor koli povezani, so na primer njihovi sorodniki ali pa jih povezujejo kakšne druge skupne značilnosti. V končni fazi se v sovražnike prelevijo vsi, ki mislijo drugače od »nas«. ⁴⁰ Sovražniki postanejo tisti posamezniki ali skupine, ki so prepoznani kot prijatelji našega sovražnika. Delitev »mi« – »oni« je delitev na dva pola, ki izključuje nasprotno stran v skladu z maksimo: kdor ni z nami, je proti nam. Vmesne poti ni. Po besedah vodje tedanje opozicije in današnjega premierja Janeza Janše ima naša zamišljena skupnost še večje sovražnike, kot so izbrisani, saj »smo prepričani, da v Sloveniji nimamo izbrisanih, imamo pa seveda prebrisane oblastnike z dvojno moralo, ki v tem primeru delujejo proti lastnim državljanom« (Janez Janša, 30. decembra 2003).

V našem primeru so v taboru »onih«, sovražnikov, stranke vladne koalicije, ki so zagovarjale sprejem zakona, ki bi uredil status izbrisanih, pravni zastopnik izbrisanih in nekdanji ustavni sodnik Matevž Krivic, varuh človekovih pravic Matjaž Hanžek ter vse civilnodružbene pobude, ki so zagovarjale pravice izbrisanih. Med sovražniki so se znašli celo mediji (Radiotelevizija Slovenije, *Mladina*, *Dnevnik*, *Večer*), določene oddaje (*Odmevi*) ter tedanji direktor Radia Slovenije Miha Lamprecht. Skratka, sovražniki so postali vsi posamezniki in institucije, ki so zagovarjali ali kakor koli podpirali izbrisane, čeprav je bilo največ argumentov usmerjenih proti vladajoči koaliciji, ki je omenjene zakone pripravila. Za vse zgoraj omenjene skupine velja podobno kot za izbrisane: pripisano jim je sovraštvo do Slovencev vse od osamosvojitve naprej.

40 Ibid., 27-36.

»Toda rad bi se dotaknil, da žal tovrstno delovanje, torej tistih, po naši oceni povzpetnikov, ki so bili pred desetimi in nekaj leti še izključno, tako na vsebinski, kakor pravni ravni na strani Jugoslavije, torej v nasprotju z osamosvojitvijo Republike Slovenije, danes pa na nekaterih najpomembnejših mestih, kjer imajo žal vse niti in pa škarje v rokah, niso edini in pa osamljeni v politiki. Ostali privrženci velike Jugoslavije, kapitala in podobnih stvari so se tako razkropili v medije in različne institute za človekove pravice in podobne glasogovornike o miru in poštenju, ampak saj verjetno poznate tisto, boj se tistega, ki sam za sebe trdi, da je izključno on pošten.« (Sašo Peče, 10. februarja 2004)

»Toliko nestrpnosti do vsega, kar je ustvarilo slovensko državnost, že dolgo nismo doživeli. Zadnji meseci so bili v tem rekordni. To letošnje govorjenje o krivicah, povzročeni z osamosvojitvijo, prihaja iz istih političnih logov, iz katerih je leta 1990 in 1991 prihajalo nasprotovanje slovenski samostojnosti.« (Janez Janša, 30. decembra 2003)

Ker se borijo za pravice sovražnikov, namesto da bi poskrbeli za delovna mesta, socialno varnost in blaginjo svoje tovarišije, so zagovorniki izbrisanih predstavljeni kot grožnja in izkoriščevalci Slovencev, kot sovražniki najhujše vrste – domači izdajalci –, kajti »kaj je hujšega kot izkoriščati svoj lasten narod. In to počnete vsak dan s tem, ko jim ne zagotavljate, ker imate vse inštrumente v rokah, niti delovnih mest niti jim ne plačate tistega, kar delajo in tako naprej. Skratka, kršenj pravic Slovencev, svojega lastnega naroda – kolikor hočete!« (Branko Kelemina 28. oktobra 2003).

V podkrepitev zgornjim trditvam služi kopica konkretnih primerov navadnih ljudi, do katerih se država obnaša kot mačeha in jim iz »žepov vleče tiste zadnje tolarčke, ki jih imajo« (Branko Kelemina, 28. 10. 2003), množica primerov »opeharjenih, ogoljufanih, razočaranih, okoli prenesenih Slovenk in Slovencev, vseh tistih, ki so od razlaščenecv do tistih, ki še vedno ne vedo, kako živeti v stanovanjih po denacionalizaciji, še vedno ne vedo, kako najti službe, tvegate ljudi, ki ste jim pobrali pokojnine, ki ste jim pobrali plače« (Pavel Rupar, 2. 2. 2004) – skratka, vseh tistih, ki so jih po mnenju opozicijskih poslancev vladajoči izkoristili in tako ogrozili njihovo preživetje.

Če izbrisani s svojimi zahtevami na nek način »tožijo državo« in sramotijo osamosvojitve kot temelj slovenske države, potem je zavzemanje vladne koalicije (in drugih Slovencev) za zaščito pravic izbrisanih razvrednotenje osamosvojitve *par excellence*. Je poskus

Krivic, Matevž: »Post scriptum«. V: *Izbrisani. Organizirana nedolžnost in politike izključevanja*. Ljubljana: Mirovni inštitut, 2003.

Kuzmanić, Tonči A.: *Bičja s pol strešice. Slovenski rasizem, šovinizem in seksizem*. Ljubljana: Open Society Institute – Slovenia, 1999.

Laclau, Ernesto in Chantal Mouffe: *Hegemonija in socialistična strategija*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 1987.

Marković, Zoran: *Korist od neprijatelja*. Beograd: Argument, 1997.

Phillips, Louise in Marianne W. Jørgensen: *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publications Ltd., 2002.

Praprotnik Tadej: *Ideološki mehanizmi produkcije identitet. Magistrsko delo*. Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis, 1998.

Salecl, Renata: *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*. London, New York: Routledge, 1994.

Torring, Jacob: *New Theories of discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford: Blackwell, 1999.

Weiss, Gilbert in Ruth Woodak: »Introduction: Theory Interdisciplinarity and Critical Discourse Analysis«. V: Weiss, Gilbert in Ruth Woodak (ur.): *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Yuval-Davis, Nira: *Gender and Nation*. London: Sage Publication Ltd., 1997.

Žižek, Slavoj: *Kuga fantazem*. Ljubljana: Analecta, 1997.

DOBESEDNI ZAPISI DRŽAVNOZBORSKIH RAZPRAV

Trideseta redna seja DZ (28. 10. 2003): Prva obravnava predloga Zakona o stalnem prebivanju tujcev z državljanstvom drugih držav naslednic nekdanje SFRJ v Republiki Sloveniji, ki so imeli na dan 23. 12. 1990 in 25. 2. 1992 v Republiki Sloveniji prijavljeno stalno prebivališče.

Nadaljevanje 30. redne seje DZ (29. 10. 2003): Obravnava predloga Zakona o izvršitvi 8. točke odločbe Ustavnega sodišča Republike Slovenije, skrajšani postopek.

Nadaljevanje 31. redne seje DZ (25. 11. 2003): Ponovno odločanje o Zakonu o izvršitvi 8. točke odločbe Ustavnega sodišča Republike Slovenije št. U-1-246/02-28.

Osemtrideseta izredna seja DZ (30. 1 2. 2003): Obravnava zahteve za razpis naknadnega zakonodajnega referenduma o Zakonu o izvršitvi 8. točke odločbe Ustavnega sodišča Republike Slovenije.

Triintrideseta redna seja DZ (26. 1. 2004): Vprašanja poslancev in poslank Vladi Republike Slovenije.

Devetintrideseta izredna seja DZ (2. 2. 2004): Druga obravnava predloga Zakona o stalnem prebivanju tujcev z državljanstvom drugih držav naslednic nekdanje SFRJ v Republiki Sloveniji, ki so imeli na dan 23. 12. 1990 in 25. 2. 1992 v Republiki Sloveniji prijavljeno stalno prebivališče.

Devetintrideseta izredna seja DZ (2. 2. 2004): Obravnava Odloka o razpisu naknadnega zakonodajnega referenduma o Zakonu o izvršitvi 8. točke odločbe Ustavnega sodišča Republike Slovenije.

prevrednotenja zgodovine, »spreminjanja osamosvojitve in razvrednotenja vseh temeljev, na podlagi katerih se je Slovenija odločila za samostojno državo« (Sašo Peče, 28. 10. 2003). Zagovarjanje pravic izbrisanih je prikazano kot poskus uničenja zamišljene skupnosti kot take, kar je zadnje, kar bi lahko pričakovali od pripadnikov te iste skupnosti.

»Res je, Liberalna demokracija je dobila mandat za vodenje te države, ni pa dobila Liberalna demokracija mandata za uničenje države. Zato v Slovenski nacionalni stranki kritiziramo, ker se bojimo, da bodo vaše odločitve Liberalne demokracije in pa vlade na področju financ, na področju vseh ostalih, tudi na današnjem področju, pokopale, žal pokopale to državo.« (Sašo Peče, 30. 12. 2003)

»Trebaja uničiti Slovenijo! Jaz ne bom več govoril, da gre tukaj za neumnost, ne more biti tako velike neumnosti, ne more biti. Po moje gre za namerno rušenje samostojnosti in pa neodvisnosti Republike Slovenije. Namerno! Kako drugače bi lahko pojasnjeval vse te neumnosti, ki jih slišimo tukaj, in vse to jokajoče stokanje nad krivicami, ki se godijo nekim tujcem?« (Zmago Jelinčič Plemeniti, 30. 12. 2003)

»Vse to, kar ste storili, počnete s ciljem, da rušite ustavni red in pravno državo, da dajete občutek izrednih razmer, da povzročate revolucionarno stanje, ko bodo za dosego teh ciljev verjetno dovoljena vsa sredstva.« (Jože Tanko, 10. 2. 2004)

SKLEP

Razprave poslancev o izbrisanih smo obravnavali kot specifično artikulacijo, ki skozi ustvarjanje sovražnikov in njihovo izključevanje vzpostavlja narod – torej kot središčno točko ali vozlišče nacionalističnega diskurza. Enako bi lahko obravnavali tudi druge diskurzivne dogodke, povezane z izbrisanimi, na primer proceduralne zaplete, referendumske pobude, posamezna glasovanja in podobno, kar pa po našem mnenju ne bi bistveno spremenilo rezultatov naše analize. Dejali smo že, da je analiza diskurza interpretativna, kar pomeni, da bi kak drug avtor lahko izpostavil nek drug diskurz znotraj obravnavanega reda diskurza ali pa državnozbornske razprave o izbrisanih drugače interpretiral. V članku smo predstavili izjave poslancev, ki so značilne za nacionalistični diskurz. Po našem mnenju so v parlamentarnih razpravah prevla-

dovale tovrstne izjave. Na prevlado nacionalističnega diskurza v slovenskem parlamentu lahko sklepamo ne le zaradi izjav velikega števila poslancev iz večine strank (poleg takratnih opozicijskih še iz dveh strank takratne vladne koalicije), temveč tudi zato, ker so le-te služile za ohranitev *statusa quo*, kar pa je v primeru izbrisanih neustavno stanje, ki se vleče vse od časov slovenske osamosvojitve. Z analizo smo želeli pokazati, kako so poslanci takratne opozicije in koalicijske Stranke mladih predstavljali izbrisane ter nas: državljanke, svoje volivce in politične nasprotnike. Izbrisani so nastopali kot skupina sovražnikov, ki je ob osamosvojitvi ogrožala Slovenijo in Slovence, kar z drugimi sredstvi počne še danes. *S tem poslanci niso le poskrbeli za ohranjanje neustavnega stanja, s čimer so legitimirali neenakost – še bolj zaskrbljujoče je, da so s svojim nastopanjem legitimirali in reproducirali sovražstvo do izbrisanih ter nadaljnja ravnanja z njimi.* Če se je pred tem žaljenje in verbalno pljuvanje po v Sloveniji živeči skupini tujcev zdelo nepredstavljivo in neizgovorljivo, je po državnoborskih razpravah o izbrisanih postalo nekaj normalnega ali vsaj prav nič spornega. Izbrisane je poslej mogoče zmerjati, žaliti in jim še naprej odrekati njihove pravice.

Februarja 2005, ob trinajsti obletnici izbrisa, je vlada Janeza Janše napovedala, da bo pripravila ustavni zakon o izbrisanih,⁴¹ za sprejem katerega je v Državnem zboru potrebna dvotretjinska večina. Decembra istega leta je vlada dejansko pričela z obravnavo ustavnega zakona, ki naj bi predvidel individualno obravnavo izbrisanih. Predlog zakona pa je že na začetku procedure dobil oznako »tajno« in kljub posredovanju informacijske pooblaščenke 23. marca 2006 v času pisanja tega besedila (junija 2006) še ni javno dostopen. Zdi se, da želi vlada vprašanje izbrisanih skriti pred očmi javnosti in ga potihlo – na enak način, kot ga je leta 1992 takratna oblast tudi ustvarila – rešiti skladno s svojimi in v pričujočem besedilu obravnavanimi predstavami o izbrisanih in njih izbrisu.

Štirideseta izredna seja DZ (10. 2. 2004): Obravnava predloga Odloka o spremembah odloka o razpisu naknadnega zakonodajnega referendumu o Zakonu o izvršitvi 8. točke odločbe Ustavnega sodišča Republike Slovenije.

Štirideseta izredna seja DZ (10. 2. 2004): Obravnava predloga sklepa o zahtevi, da Ustavno sodišče odloči, ali je vsebina zahteve za razpis predhodnega zakonodajnega referendumu o zakonu o stalnem prebivanju tujcev z državljanstvom drugih držav naslednic nekdanje SFRJ v Republiki Sloveniji, ki so imeli na dan 23. 12. 1990 in 25. 2. 1992 v Republiki Sloveniji prijavljeno stalno prebivališče, kot izhaja iz pobude, ki sta jo v imenu volivk in volivcev vložila predsednik SDS Janez Janša in predsednik Nove Slovenije dr. Andrej Bajuk, v nasprotju z Ustavo Republike Slovenije.

Nadaljevanje 50. izredne seje DZ (1. 9. 2004): Obravnava zahteve za razpis predhodnega zakonodajnega referendumu o Zakonu o stalnem prebivanju tujcev z državljanstvom drugih držav naslednic nekdanje SFRJ v Republiki Sloveniji, ki so imeli na dan, 23. 12. 1990 in 25. 2. 1992, v Republiki Sloveniji prijavljeno stalno prebivališče.

41 Uradni naziv predloga zakona je: »Predlog ustavnega zakona o dopolnitvi ustavnega zakona za izvedbo Temeljne ustavne listine o samostojnosti in neodvisnosti Republike Slovenije« (z dne 8. decembra 2005).

Lenuhi kot postfordistične



BOŠTJAN NEDOH

Avtor je absolvent politologije na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani. Področja njegovega teoretskega zanimanja so teorije ideologije, teoretska psihoanaliza, historični materializem, sodobna politična filozofija in estetika.

E: BOSTJANBW@YAHOO.COM

POUZETEK

Avtor v članku analizira specifično vrsto nestrpnosti, to je ekonomsko nestrpnost. Analiza se dotika neoliberalne ideologije dela, znotraj katere lenoba nastopi kot »travmatično realno jedro«, kar sproži beg subjektov v njen ideološki horizont. Taka ideološka struktura, ki je na ravni imaginarnega podprta s prilaščanjem iluzij, ima neposredne učinke na ravni ekonomije užitka: za postfordistično ekonomsko enoto (podjetje) je najbolj značilna prav odpoved užitku zaposlenih in korist predanosti podjetju/Stvari, s katero se identificirajo. Taka

Ni v navadi, še posebej ne znotraj polja teorije, da bi se koncepte tolerance, nestrpnosti, multikulturalizma in tako naprej navezovalo na ekonomske probleme, posebej ne na problem, ki ga je Karl Marx definiral kot razredni boj. Večina tekstov, ki obravnavajo aktualno problematiko znotraj prej navedenih konceptov, nekako vztraja na tej ločnici. Bralec neredko dobi vtis, da večina avtorjev probleme moderne, ki so del teoretskega polja *kritike politične ekonomije* – med njimi tudi razredni boj –, obravnava kot preživete. Nekateri izmed njih pri »obračunu« z marksizmom uporabljajo argument, da je ta preveč dogmatski, spet drugi pa celo trdijo, da je škodljiv, saj naj bi težil k »homogenizaciji« družbe.¹ Nasprotno se na drugi strani

¹ Cf. Nina Kozinc, »Nekateri elementi strukturne nestrpnosti v Sloveniji«, v: V. Leskošek (ur.), *Mi in oni: nestrpnost na Slovenskem*, Mirovni inštitut, Ljubljana

realno jedro ideologije

The Lazy as the Real Core of Post-Fordist Ideology

SUMMARY

The author analyses a special type of intolerance, i.e. the economical intolerance. The analysis touches upon the neo-liberal ideology of work, within which the laziness is understood as the "traumatic realistic core". That contributes to the escape of the subjects towards the ideological horizon of that core. This kind of ideological structure, which is supported by the appropriation of the illusions on the level of the imaginary, has direct effects on the economy of pleasure; the most typical element of the post-fordist economical unit (an

spričo »priznavanja« tega »propada« ali »zastarelosti« marksistične misli poudarja pomen novih temeljnih problemov, na primer zadnje čase zelo popularnega multikulturalizma in »politike identitet«. Tako stanje je značilno predvsem za velik del aktualne slovenske univerze. Posebno pri »teoretizaciji« procesa globalizacije se večina avtorjev omejuje na omenjeno problematiko, ki jo spremlja multiplikacija odgovorov na prepoznane zagate. Glede ekonomskega problema globalizacije, ki ostaja zelo slabo teoretiziran, pa veliko ljudi brez odpora pristaja na impliciten ali celo ekspliciten odgovor, ki navadno prihaja iz vrst neoliberalnih ideologov.

ideologija dela, ki se konstituira na podlagi diskurzivne homogenizacije lenobe, nedela, brezposelnosti in podobnega ter heterogenih vzrokov zanje, ki so večinoma ekonomske narave, je glavna poteza dominantnega ideološkega sistema.

KLJUČNE BESEDE

lenoba, postfordizem, ideologija, realno, iluzija.

S tega vidika je namen pričujočega teksta obravnavati pojem »lenobe«, ki je neposredno vpet v polje politične ekonomije. Hkrati pa želimo to storiti na način, s katerim bi izpostavili nekaj, kar bi lahko imenovali »ekonomska nestrpnost«. V prvi vrsti nameravamo prav z zastavitvijo problema pokazati, da so moderni ekonomski in politični problemi še kako prisotni znotraj družbe, ki se jo čedalje pogosteje imenuje postmoderna. Na vsebinski ravni pa bo šel naš zastavek v smeri analize dominantne ideologije (in diskurza), ki jo bomo imenovali »ideologija dela«, katere realno jedro, okoli katerega se zgosti, je prav »lenoba«. Ta ideološka gesta, do tega pridemo v nadaljevanju, je ena temeljnih značilnosti postfordističnega ekonomskega procesa. Pri analizi delovanja te konkretne ideologije si bomo pomagali s psihoanalitičnim konceptualnim orodjem.

Pri pojmu »lenoba« se ne bomo toliko spraševali po izvorni definiciji tega pojma, če ta sploh obstaja. Prej nam gre za analizo učinkov, ki jih ima njena raba. Na diskurzivni ravni lenoba nima homogenega pomena. Njen pomen je vselej odvisen od konteksta, v katerem je beseda uporabljena. Nekateri, na primer Corinne Maier,² vidijo emancipatorični potencial lenobe v kontekstu zaposlitve, torej kako na delovnem mestu »čim manj delati«. Lenobo zato enačijo z »aktivno nedejavnostjo« na delovnem mestu. Po drugi strani sociologija socialne politike kot znanstvena disciplina pojma lenoba praktično ne pozna. Razlikovanje poteka samo med različnimi zaposlitvenimi statusi, med statusi nezaposlenih in brezposelnih, ki so tudi pravno opredeljeni. Ker je pri teh statusih bistvena njihova pravna narava (zakon definira oblike zaposlitve ter pravice in dolžnosti nezaposlenih in brezposelnih), omenjena znanstvena disciplina slabo pozna pojem nedela oziroma ga definira zgolj kot nasprotje pojma delo. Definicijo dela gre vsekakor iskati pri Marxu, ki ga v osnovi pojmuje kot golo trošenje (človekove) delovne zmožnosti. Socialna politika se pravzaprav ne ukvarja toliko s samim delom: v kontekstu različnih tipov države blaginje jo zanimajo predvsem stopnja brezposelnosti, stopnja revščine, participacija na trgu delovne sile, socialna varnost zaposlenih, varnost delovnih mest, obseg skupine upravičencev do socialnih pomoči ter nadomestil za brezposelne in tako naprej, k temu pa se večkrat dodajajo ekonomska merila družbene produktivnosti in stopnja BDP. Na podobno težavo naletimo pri pregledu Svetega pisma, kjer lenobo v samostalniški obliki najdemo samo na enem mestu, in sicer v *Pregovorih*, čeprav ta znotraj krščanskega horizonta sodi v kategorijo *sedmih naglavnih grehov*. Med uporabljenimi literaturo še najbolj pregledno in uporabno definicijo lenobe najdemo v prispevku Bojana

2 Cf. Corinne Maier, *Dober dan lenoba. O umetnosti in potrebi, da v podjetju delamo čim manj*, Orbis, Ljubljana 2005.

Radeja v zborniku *Brezplačno kosilo za vse?*,³ kjer lenoba v grobem ustreza »prostovoljni brezdelnosti«, čeprav slednja »ni nujno posledica goreče želje po lenobi, ampak zunanjih vzvodov«. Brezdelnost na tem mestu pomeni predvsem ekonomsko neaktivnost.

Ta skromen oris nekaterih, sicer še vedno nejasnih razumevanj lenobe nas pripelje do temeljnega razlikovanja med lenobo in nedelom: lenobo razumemo kot »prostovoljno brezdelnost«, v katero posameznika ne vodijo zunanji dejavniki. Nasprotno nedelo definiramo kot »neprostovoljno brezdelnost«, ki ima vzrok v zunanjih, največkrat ekonomskih dejavnikih, do česar pridemo kasneje. Zato bomo analizo sovraštva do »lenuhov« razdelili na tri dele, in sicer bomo v prvem poskušali obravnavati zavist do lenih (prostovoljno brezdelnih, ki za to nimajo zunanjih vzrokov), v drugem in tretjem delu pa analizirati sovraštvo do posameznikov, ki imajo za zavračanje dela zunanje, predvsem ekonomske vzroke, ter sovraštvo do zaposlenih v podjetju, ki ne izkazujejo vere vanj.

Na vseh treh ravneh se kaže osrednja ideološka gesta neoliberalnega diskurza. Neoliberalizem po eni strani daje lenobi popolnoma negativno konotacijo, po drugi pa pod pojem lenobe ne vključijo samo tistih, ki so »prostovoljno brezdelni« (brez zunanjih vzrokov), pri katerih je, poenostavljeno povedano, zavračanje dela del njihovega »svetovnega nazora«. S pojmom lenobe zajame predvsem tiste posameznike, ki se odločijo, da bodo raje prejemali socialno pomoč, kot pa se zaposlili (za kar obstajajo različni vzroki, ki so največkrat strukturne narave), ter celo tiste, ki sicer delajo, so tudi zaposleni, a se pri tem držijo normativov, ki jih predpisuje delovna zakonodaja (na primer zavračanje dela neplačanih nadur, kar je vedno bolj pogost primer v tako imenovanih postfordističnih ekonomskih enotah), in ne izkazujejo vere v podjetje, kjer so zaposleni. Drugače povedano, neoliberalni diskurz pod skupni označevalec (lenoba), ki je pomensko negativno obarvan, homogenizira tri različne in pomensko heterogene označevalce: lenoba, nedelo, delo v okviru zaposlitve, kjer pa se posameznik ne identificira s podjetjem, zavrača dodatno delo in tako naprej.

V tem kontekstu lenoba učinkuje kot ideološki instrument ne le za doseganje popolne predanosti posameznika ekonomski enoti oziroma podjetju, v katerem je zaposlen (na način odpovedi uživanja, do česar še pridemo), pač pa je tudi glavni instrument neoliberalnega uničevanja socialne države. Glavna intenca neoliberalnega in postfordističnega diskurza je doseči popolno predanost oziroma

enterprise) is the denouncement of the pleasure on the side of the employees. Instead they are devoted to the enterprise with which they identify themselves. The main ideological act of the dominant ideology is the ideology of work, which is constructed through the discursive homogenization of laziness, non-work, unemployment etc. and their heterogeneous causes.

KEY WORDS

laziness, postfordism, ideology, real, illusion

3 Cf. Bojan Radej, »Univerzalni temeljni dohodek: subvencionirati lenobo?« v: Igor Pribac in Joshua Cohen (ur.) *Brezplačno kosilo za vse? Predlog univerzalnega temeljnega dohodka*, Krtina, Ljubljana 2004, str. 143–153.

vero (tako na ravni zavesti kot na ravni še kako materialnega dela) v podjetje ali, gledano malce širše, neoliberalni ekonomski sistem. Ta diskurzivni problem je v jedru »ekonomske nestrpnosti«. Po drugi strani je problem neposredno povezan s statusom socialne države, tipom sistema blaginje ter stopnjo njegove inkluzivnosti do ljudi, ki na tak ali drugačen način temu diskurzu nudijo odpor. Ker gre za analizo ideologije, ki je neposredno povezana s konkretnimi produkcijskimi razmerji (ki so kapitalistična), taka oblika nestrpnosti temelji na razredni delitvi, ki je hkrati pogoj in posledica kapitalističnega produkcijskega načina. Nastanek socialne države zatorej neposredno zadeva omenjeni kontekst.

Razredna delitev,⁴ ki je najbolj prišla do izraza v kapitalizmu, je povezana z dvema osrednjima elementoma omenjenega produkcijskega načina. Ker nas pri »nestrpnosti do nedela in lenuhov« zanima predvsem status države, je potrebno omeniti še privatno lastnino in nepregleden trg (blag), ki sta pogoj ter posledica zgoraj napisane delitve in sta v določenem historičnem momentu (v 18. in 19. stoletju ob zaostrovanjih razrednega konflikta v času prevlade principa *laissez-faire, laissez-passer*) kot posledica uspehov boja delavskega in sindikalnega gibanja dobila »socialni korektiv« v začetni obliki socialne države.⁵ Še danes naj bi bila socialna država oblika in način razrednega kompromisa med delom in kapitalom, ki pa ne velja zgolj na ravni ekonomije, pač pa tudi na ravni politike; načeloma so torej upravičenci državljanji⁶ ali kako drugače definirani pripadniki

4 »Z buržoazijo mislimo razred modernih kapitalistov, ki so lastniki produkcijskih sredstev in izkoriščajo mezдно delo. S proletariatom mislimo razred modernih mezdnih delavcev, ki nimajo produkcijskih sredstev in so zato prisiljeni prodajati svojo delovno silo, da bi preživeli.« Karl Marx, »Manifest komunistične stranke«, v: MEID II, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971, str. 588. Glede te delitve v nanosu na lenuhe bi bilo potrebno dodati sledeče: neoliberalni diskurz (kot ostali diskurzi, ki reproducirajo obstoječa produkcijska razmerja) za lenuhe nikakor ne šteje »lastnikov produkcijskih sredstev«, narobe, za ta diskurz lenuhi vselej prihajajo iz delavskega razreda ali iz rezervne armade iskalcev zaposlitve (čeprav na ravni terminologije marksistični besednjak nikakor ni del neoliberalnega diskurza). Ti so podvrženi »tolerantni ali netolerantni« držji regulacijskih sistemov, medtem ko »lastnike produkcijskih sredstev« postavlja in štiti že konstelacija družbene baze, s katero je bila vzpostavljena in s katero se reproducira ta delitev.

5 Nekatere sociološke smeri umeščajo začetek socialne politike v drugo polovico 16. stoletja, ko je v Angliji vzniknil problem tako imenovanega *ubožnega vprašanja*, ki postane prvi objekt socialne politike. Prve prispevke v te namene pričnejo pobirati leta 1601 na podlagi elizabetinskega ubožnega zakona. Začetki moderne socialne države segajo v čas vzpona industrijskega kapitalizma v Veliki Britaniji in Nemčiji. Leta 1881 v Nemčiji stopi v veljavo zakon o državnem socialnem zavarovanju, ki ga izda cesar Viljem I., leta 1889 pa ga nadomesti Bismarckov zakon o obveznem socialnem zavarovanju delavcev. Ti zgodnji tipi socialnih držav so bili v prvi vrsti namenjeni zagotavljanju eksistence tistim, ki so bili brez lastnine. Pravica do denarnih nadomestil je bila vezana na vključenost v delovni proces. Glej Anja Kopač, *Aktivacija – obrat v socialni politiki*, rdv, Ljubljana 2004.

6 Prvi in najbolj drastičen primer, ki negira tu zapisano, je eden od štirih temeljnih

politične skupnosti (tu pride do izraza analiza novodobne politike izključevanja in rasizma). Prav od naravnosti tega sistema je torej odvisno, kdo in pod kakšnimi pogoji je upravičen do socialnih transferjev in kakšna je stopnja pravne zaščite ali varnosti zaposlenih pred izgubo zaposlitve. V tem okviru lahko analiziramo »toleranco« sistema samega, predvsem v smislu njegove inkluzivnosti: ali torej »cilja« samo na upravičence znotraj integracije v ekonomski sistem (plačniki prispevkov oziroma socialnega zavarovanja, tako ali drugače zaposleni in tako dalje) ali pa seže naravnost tega sistema onkraj omenjenih kriterijev. Grobo rečeno, po sedanji zakonodaji »lenuhi« in celo posamezniki, ki iz različnih vzrokov zavračajo ponujeno delo, izpadejo iz kroga upravičencev socialnih transferjev. Prav v tem obdobju potekajo pogajanja med »socialnimi partnerji« glede sprememb referenčnih zakonov, ki urejajo to področje. Tako na primer sindikati nasprotujejo predlogu »delodajalcev«, da bi bil vsak brezposelni primoran sprejeti vsako ponujeno zaposlitev s strani Zavoda za zaposlovanje, saj bi (po sedanjem predlogu) v nasprotnem primeru izgubil pravico do denarnega nadomestila za brezposelnost. Dodatno naj bi ukinili v delovni čas všteti čas za prehranjevanje ter denarno nadomestilo zanj. Namen pogajalske strani »delodajalcev« je tudi ukinitvev dodatka na delovno dobo ter plačila potnih stroškov.

Tu je ključen argument neoliberalne in delodajalske strani (v tem primeru zastopata isto pozicijo), ki meni, da »se moramo spopasti z izkoriščevalci sistema«, katerih jedro naj bi predstavljali prav lenuhi. S primerom, ki smo si ga pred dobrim letom lahko ogledali na televizijskem ekranu, pokažimo, da zadeva še bolj neposredno spada v horizont »ideologije dela«.

V oddaji *Tarča*, ki je bila na sporedu na javni televiziji (RTV Slovenija) 22. februarja 2005, eni prvih predvajanih oddaj na temo neoliberalne ekonomije v času neposredno po nastopu prav takih ekonomskih svetovalcev »nove« vlade, je debata izgledala nekako tako: po predvajanju prispevka, v katerem je novinar dokazoval, kako štiričlanska družina z enim zaposlenim zasluži »zgolj« okoli 30.000 SIT več (skupaj z vsemi olajšavami, dodatki, štipendijami in tako naprej) kot enaka družina z obema staršema brez zaposlitve (*ceteris paribus*), je voditeljica oddaje predstavnika sindikatov pričela spraševati: »Ali nismo prišli do nekega absurda, da praktično ni razlike med družino, kjer je en zaposlen, in tisto, kjer sta oba nezaposlena?«⁷ Da bi še bolj poudarila svoje prepričanje v »preveč

principov delovanja Evropske unije: kot četrti element prostega pretoka se navaja »prost pretok delovne sile« in ne državljanov.

7 Lidija Hren, *Tarča*, TVS 1, 22.2. 2005.

socialno naravnan sistem pomoči«, ki da »podpira nedelo«, je postavila dodatno vprašanje: »Ali je razlog [da nezaposleni odklanjajo dela, op. avt.] ta, da če je doma, dobiva približno enako, kot če dela?«⁸ Odgovor je bil pritrdilen: »Ker so ta nadomestila in socialne pomoči tako visoke, se delavec noče zaposliti na nižjih delovnih mestih. Socialna varnost je tako visoka, da se brezposelnim ne splača delati.«⁹ »Lenoba« pa je – po mnenju neoliberalcev – še bolj kot med brezposelnimi potrebno preganjati med zaposlenimi, zato tudi predlog lažjega odpuščanja delavcev, s čimer »bi se produktivnost delavca lahko povečala, ker trenutno lahko nekateri mirno 'zabušavajo' na delovnem mestu, pa jim delodajalci ne morejo do živenga. Na ta način, ko bi imeli večjo negotovost zaposlitve, pa bi bili bolj prizadevni.«¹⁰

Navedeni primeri jasno razkrivajo težnjo po homogenizaciji vzrokov in pojmov, ki smo jih prej med seboj ločili. Lenoba kot nek prazen označevalec (na tej ravni označevalec brez označenca) služi prav kot ideološki instrument, s katerim neoliberalni diskurz homogenizira, poenoti še tako heterogene vzroke in pojme. Neoliberalna predpostavka nedela (kot smo ga definirali zgoraj) ali »zabušavanja« na delovnem mestu je vselej lenoba, nikoli pa različni, največkrat ekonomski vzroki (nizka mezda, slabi delovni pogoji in tako naprej). Vprašanje, »v kakšni državi živimo, da so plače tako nizke, da jih dohitijo socialni transferji za brezposelne«, se obrne v »kam smo prišli, da država s socialnimi pomočmi nagrajuje in spodbuja nedelo«. Tak ideološki trik neoliberalni diskurz obrne v lasten argument za pravno deregulacijo tega področja, z drugimi besedami, v argument za odpravo socialne države. Potlačeno vprašanje, ki ob zaostrovanju konflikta med delom in kapitalom pride na dan, želijo ponovno potlačiti oziroma negirati njegovo prisotnost. Zato so njihova ideološka predpostavka leni posamezniki, ki naj jih država z ukinitvijo svojih socialnih nalog prepusti nasilju ekonomske baze. Ljudje brez lastnine bodo prisiljeni delati, sicer ne za preživetje, pač pa vsaj za upanje v preživetje. Česar ni zaznati v taki argumentaciji, pa je prav zato neposredno prisotno, je funkcija ideologije. Hipotetično rečeno, morda se bo neoliberalna ideja (v Sloveniji) kdaj realizirala, morda ne. Toda ideja lenuhov, ki se podaja kot travma (grozeča prikazen, ki »nas pelje v ekonomsko krizo«), ima kljub morebitni ohranitvi socialne države že sedaj velike učinke, in sicer z nenehnim povečevanjem obsega podjetij

8 Ibid.

9 Jože P. Damjan, *ibid.*

10 Sašo Polanec, *Izzivi*, TVS 1, 3. 7. 2005.

s postfordističnimi značilnostmi ter povečanimi količinami »prostovoljnega suženstva«.

EKONOMSKA »NESTRPNOST« DO LENOBE KOT IZRAZ ZAVISTI

Neoliberalni in postfordistični diskurz pravzaprav pod pojem lenobe »stlačita« predvsem tisto, kar lenoba ni. Če vztrajamo na ločnici med lenobo in drugimi pojmi, je najprej potrebno pokazati tisto, kar je pri lenobi na delu. Gre za zavist oziroma za razlikovanje med zavistjo in ljubosumjem v funkciji pogleda (kot objekta v psihoanalizi), ki jo je podal Jacques Lacan:

»Da bi razumeli, kaj je *invidia* v funkciji pogleda, je ne smemo zamenjavati z ljubosumnostjo. Kar otročič ali kdorkoli *zavida* [*envie*], nikakor ni nujno tisto, kar bi si utegnil *želeti* [*avoir envie*], kakor se radi nepravilno izražamo. Kdo nam pravi, da otrok, ki gleda svojega bratca, še potrebuje dojenje? Vsi vemo, da zavist navadno zbudijo takšne dobrine pri drugem, ki bi tistemu, ki zavida, ne bile v nobeno korist, in zanje sploh ne ve, kakšna je njihova prava narava. Takšna je prava zavist. Subjekt zaradi nje prebledi, a pred čim? – pred podobo popolnosti, ki se zapira, in pred tem, da je *petit a*, ločeni a, na katerega se obeša, lahko za drugega posest, ki prinaša zadovoljstvo, *Befriedigung*.«¹¹

Temeljna poanta zavisti je »videnje« užitka drugega v njegovi nerazcepljenosti oziroma stopljenosti z objektom užitka. Ob predpostavki, da lenuhi (prostovoljno brezdelni brez zunanjih vzrokov) prejemajo socialne transferje, se pri *subjektivnih ideologijah dela* sproži nek izraz zavisti. Slednji se distancirajo od take prakse, zavist do lenuhov pa nastopi zaradi njihovega specifičnega načina uživanja, ki drugim ni dostopen.

Da bi videli, kako zadeva deluje v praksi, naredimo še kratek ekskurz v naslednja dva primera. Prvi primer je nedavno razbohotenje »gonje« proti kadilcem, saj je po zadnjih razlagah zakonske podlage EU nekadilstvo lahko eden od pogojev, ki jih morejo »delodajalci« vključiti v razpis za delovno mesto. Odpuščanje in nezaposlovanje kadilcev z vidika diskriminacije tako ni več sporno. Dodajmo, da se cene tobaknih izdelkov višajo relativno hitro. V Sloveniji se napoveduje (po zgledu nekaterih drugih držav, ki so že uveljavile to prakso) prepoved kajenja v javnih prostorih, kar

11 Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 108.

nam priča o čedalje večji represiji na tem področju. Stanje je skratka zares simptomatično. Kaj lahko iz tega sklepamo?

Lacanova teza, da v dobi poznega kapitalizma živimo »imitacije užitka«, nedvomno drži, kar pomeni, da je užitka (užitek, ki je po definiciji nekaj, kar je povezano z »gonom smrti«) zelo malo, tudi zaradi izrazite in ideološko pogojene družbene sovražnosti do uživanja. Da so tobačni izdelki eden redkih objektov, katerih konsumacija prinaša užitek (čeprav samo minimalno količino), pove že samo dejstvo, da je ministrstvo za »zdravje« nekaj let nazaj zakonsko predpisalo, da morajo vsi tobačni izdelki na embalaži nositi različne napise, ki opozarjajo na to, da »kajenje ubija«. Prav posebno poudarjanje prisotnosti še tako majhne količine »gona smrti« na peščici izdelkov je zares pomenljivo.¹²

Zakaj omenjena pravna represija? Gotovo je kajenje – tako pasivno kot aktivno – z zdravstvenega vidika škodljivo. Tu gre za področje biopolitične regulacije, kar pa nas tu posebej ne zanima. Vprašanje, ki se postavlja, je zato vprašanje motečnosti kajenja za nekadilce.¹³ Gotovo obstajajo različni razlogi, ki pri posameznikih nekadilcih zbujejo negativen odnos do kadilcev v skupnem javnem prostoru (recimo kakšne partikularne zdravstvene težave ali bolj splošno neprijetnost vonja cigaretne dima), toda če vzamemo nek specifičen segment te zgodbe, ki se nanaša na užitek, je treba

12 Seveda je pri teh stvareh gon smrti vselej prisoten (vsaj posredno) in s tem »tisto nekaj užitka«, ki ga je subjekt deležen ob vsaki konsumaciji, nekako v skladu z latinskim pregovorom »kar me hrani, me uničuje«. »Drugače rečeno, ko 'pitamo usta', jih nujno zadovoljimo, pa če to hočemo ali ne. In čeprav 'objekt', ki smo ga zaužili, nikoli 'ni Tisto', se nekaj 'Tistega' proizvede v samem aktu njegovega zaužitja.« Alenka Zupančič, »Od čiste želje k pulziji«, v: *Razpol* 9, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 151. Pri vsaki konsumaciji se tako ali drugače proizvede nekaj užitka. Toda poanta, ki jo skušamo zajeti, se giblje na ravni diskurza kot takega – drugače rečeno, ali v dobi v kateri živimo, ne konsumiramo bio ali probiotične hrane, tort brez sladkorja, kave brez kofeina, skratka objektov, ki so oropani gona smrti, torej nekega neposrednega užitka? Druga zgodba je raziskovanje zevi med tem, kar oglaševalec deklarira, in tem, kar izdelek zares je.

13 Nekatere pravne formulacije v tem primeru poudarjajo prednost pravice nekadilca do »čistega« prostora pred pravico kadilca do kajenja. Dodaten argument v podporo naši tezi je gotovo dejstvo, da je namesto popolne prepovedi kajenja v javnih prostorih mogoče uvesti »milejši« ukrep (oziroma ohraniti obstoječe stanje) v smeri ločevanja kadilskih in nekadilskih prostorov, s čimer se elegantno rešuje zagato motečnosti in škodljivosti kajenja za nekadilce. Intenca po popolni prepovedi kajenja v javnih prostorih opozarja na to, da je problem vendarle bolj kompleksen in ne zadeva samo vprašanja škodljivosti, temveč tudi vprašanje motečnosti in uživanja Drugega. Nekadilci, ki si lastijo prepričanje o tem, da jim cigaretni dim škoduje in jih zato moti, bi se potemtakem morali tolerantno zavzemati za ločevanje prostorov, nikakor pa ne za popolno prepoved kajenja v javnih prostorih.

Ta debata implicitno odpira problem biopolitike, posebej problem navezave biopolitika – prepoved užitka, v katerega se tu ne bomo posebej spuščali.

reči sledeče: če je kaj moteče na ravni ločnice zavist/ljubosumje, to vsekakor ni cigaretni dim, pač pa samo kajenje, sam pogled na kadilce, ki pri gledalcu nekadilcu evocira pogled na subjekta, ki je stopljen s svojim objektom, skratka, subjekta, ki uživa. To pa ne pomeni, kot dobro ugotavlja Lacan, da bi nekadilci tudi sami poprijeli za cigareto. Prav nasprotno, njim se kajenje »daje« kot zanje nezanimiva, nepotrebna praksa.¹⁴

Še bolj zanimiv primer je nemara poligamija, ki se jo stereotipno povezuje s pripadniki muslimanske vere, saj jo Koran za razliko od Svetega pisma dovoljuje. Pripadniki tradicionalno krščanskega ideološkega horizonta v muslimanski poligamni praksi ne vidijo nekega načina življenja, ki bi si ga sami želeli. Nasprotno, prav omejnjeni ideološki horizont tovrstni užitek ovrednoti kot prepovedan oziroma nedostopen in ga kristjani sami tako ne bi prakticirali. Ne gre torej za nekaj, kar bi si sami želeli, in potemtakem ne gre za ljubosumje, pač prav nasprotno, za zavist do specifičnega načina uživanja Drugega, ki ga sami ne želijo prakticirati. Gre za nestrpnost do specifičnega načina uživanja, ki temelji na zavisti in ne ljubosumju. S tem pa je tesno povezan aforizem o »strpnih Slovencih«, ki so strpni, dokler ti drugi ne postanejo njihovi sosede; skratka, če si sposodimo znano lacanovsko formulacijo, »dokler drugi ni zares Drugi« oziroma dokler drugi niso v »vidnem polju«, dokler niso »na pogled«. To pa neposredno potrjuje Lacanovo tezo, da je pogled objekt a *par excellence*.¹⁵

Kaj teoretske postavke prinašajo k naši analizi neoliberalnega sovražstva do lenobe? Predvsem kažejo, da argument, ki pravi, da bi dodeljevanje socialnih transferjev ljudem, ki zavračajo delo, to pomenilo vodilo in zgled družbi, kako naj ravna, povsem zgrešen.

14 Robert Pfaller gre še korak dlje: »Drugi primer je boj proti kajenju. Tu gre spet za asketsko ideologijo, ki ljudi pripravi, da se odpovejo užitku, ki bi jim sicer dal samozavest, saj je kajenje tudi ritual, s katerim zavzamemo distanco do neke situacije in s katerim proizvajamo geste mišljenja. Pri kajenju ne gre le za drogo, ampak za gesto ljudi, ki mislijo in ki imajo kritično držo. Ljudje so upravičeni do tega, da jih je strah, ker jim zmanjšujejo plače, ker njihovo delovno mesto ni varno, ker ne dobijo pokojnine. Veliko tesnobe je upravičene in povezana je prav z dejstvom nove revščine. V okviru neoliberalistične ideologije je ta tesnoba preusmerjena k objektu, ki nima nič s pravim političnim razlogom zanjo, h kajenju.« Jela Krečič, »S cigareto proti ideologiji asketizma. Pogovor s filozofom Robertom Pfallerjem«, *Delo*, 22. maja 2006, str. 25.

15 Podoben primer analize funkcije pogleda (Slovencev na lastno odsekanost od Evrope) obravnava Slavoj Žižek v *Jezik, ideologija, Slovenci*, Delavska enotnost, Ljubljana 1987, str. 181–182, kjer pravi: »Zlo ni v predmetu, marveč v pogledu, ki vidi v predmetu zlo, kot pravi Hegel – isto velja za 'provincializem', ki je bolj kot v predmetu v pogledu, ki vidi Slovence kot odsekane od 'univerzalne' evropske civilizacije: sam ta pogled vzpostavlja razcep med Slovenci in 'univerzalno' Evropo, dela iz 'Evrope' nedosegljivo 'Stvar na sebi'. Drugače povedano, slabost tega pogleda je, da ne vidi, kako te 'prave', 'univerzalne' Evrope *nikjer ni*: kdo so 'pravi' Evropejci?«.

In tu lahko tudi iščemo argument za *univerzalni temeljni dohodek* (UTD): kakršnikoli podobni transferji oziroma *univerzalni* dohodki ne predstavljajo nobene nevarnosti, da bi drugi člani družbe sledili »zavračanju dela« – prav zaradi razlike med zavistjo in ljubosumjem na eni ter skorajda hegemono ideologijo dela na drugi strani, do česar pridemo v nadaljevanju.

POSTFORDIZEM IN IDEOLOGIJA DELA

Ob tem je potrebno poudariti, če sledimo lacanovski teoriji, da je tu na delu še nek element s posebnim statusom. Lacan kot bistvo *prava* pojmuje porazdelitev, dodelitev tega, kar je užitka.¹⁶ V času zaostrovanja razrednega boja, ki smo mu priča, ko pomembni politično-ekonomski dejavniki sledijo neoliberalnim smernicam globalnega kapitalizma, je to povsem očitno: spremembe na področju (posebej delavske in socialne) zakonodaje, ki neposredno rušijo »razredni kompromis« v obliki socialne države, predstavlja ideološko potezo, s katero se želi reducirati še tako majhen delček užitka.¹⁷ Če samo pogledamo retoriko zagovornikov neoliberalnih ekonomskih pristopov, ki so prisotni tudi v Sloveniji, bomo vselej zasledili neko stično točko, ki bi jo lahko zgoščeno predstavili v naslednjem stavku: »Danes se morate odreči socialnim pravicam, da bo naše gospodarstvo lahko globalno konkurenčno, da bo lahko naša ekonomija sploh lahko preživela.« Prav v tvrstnih primerih je zaznati formulo gospostva *par excellence*: predpostavljena vednost (vednost o tem, kaj je potrebno storiti) plus obljubljeni užitek. Prav izhajajoč iz te formule, ki je od vseh »velikih ideologij« najbolj značilna za fašizem, si bomo dovolili dokaj radikalno tezo, namreč da je neoliberalizem po svoji strukturi pravzaprav s političnega na ekonomski teren prestavljeni novi fašizem.

Kje je torej ključna skupna točka? Tu je potreben kratek ekskurz v teoretske prispevke, ki so jih na podlagi študija ekonomskih sprememb, ki po njihovem pomenijo prehod od fordizma v obdobje postfordističnega kapitalizma, izdali italijanski teoretiki.¹⁸ Glavne ugotovitve lahko zgostimo takole: če so bile značilnosti tako imenovanega fordizma velik obseg »polne« zaposlenosti (zaposlitve za

16 Glej Jacques Lacan, *Še*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985, str. 6.

17 Drugače povedano, presežna vrednost je ekvivalent presežnemu užitku. Ta pa pomeni prav odpoved uživanju, presežni užitek je tisto nekaj več (sama odpoved) v užitku.

18 Glej Ubaldo Fadini in Adelino Zanini (ur.), *Lessico postfordista*, Feltrinelli, Milano 2000. Posebej se tu nanašamo na tekst, ki ga je napisal Gabriele Polo, z naslovom »Toyotismo« (str. 317–320). Številni teksti na to tematiko so poleg nekaterih prevodov tekstov iz omenjene knjige dostopni na spletni strani <<http://www.krtaca.si/postfordizem>>.

nedoločen čas), relativno visoka stopnja socialne varnosti in varnosti zaposlenih, masovna produkcija nediferenciranih blag, velik obseg industrijskega sektorja in tako dalje, potem prehod v postfordizem zaznamuje drobljenje »velike« ekonomije, porast srednjih in malih, celo družinskih podjetij, kar izhaja iz decentralizacije proizvodnje. Velike tovarne – in tu je emblematičen primer japonski proizvajalec avtomobilov Toyota – so decentralizirale okoli 70 odstotkov proizvodnje in ostalih služb. Če je bila za podjetja v času prevlade »velike« ekonomije značilna močna sindikalna organizacija znotraj podjetij, saj so se zaposleni v posamezni tovarni relativno lahko povezovali med seboj ter tako ščitili obstoječe pravice (sindikalni nadzor nad izkoriščanjem je bil večji), potem sta v postfordizmu – prav zaradi drobitve na mala podjetja – sindikalno organiziranje in nadzor mnogo težja. Ob tem prihaja do izrazitega »ploščenja« kadrovske strukture: celoten srednji menedžment je v postfordističnih ekonomskih enotah navadno ukinjen, njegova odgovornost pa je porazdeljena na nižje nivoje. Večinoma ostaja samo osrednji menedžerski kader, Vodja. Pri tem najbolj izstopa povečanje »časa dela« oziroma, povedano drugače, padla je ločnica med časom dela in prostim časom. Značilnost »malih podjetij« je denimo odpoved osemurnemu delovniku, zaposleni delajo krepko čez to mejo. Sam delovni proces oziroma čas dela sta postala življenjski stil in čas. To je posledica tega, čemur Gabriele Polo pravi »izredno stanje«: zaradi izrazito poudarjenih pogojev globalne konkurence, v katerih podjetje deluje, je nenehno podvrženo grožnji, da bo propadlo. Zaradi tega prihaja do »samoiniciativne« odpovedi zaposlenih obstoječim socialnim in delavskim normativom, saj so »ogrožene njihove zaposlitve«. Zadeva je zato nekoliko schmittovska. Odprto puščamo naslednje vprašanje: ali se ni prav tisto »izredno stanje«, kot ga je formuliral Carl Schmitt, s terena politike preselilo na teren ekonomije? Stanje, ki je uvedeno, da podjetje lahko sploh »preživi«, in ki suspendira obstoječe stanje delovne zakonodaje, čeprav ta sicer formalno še vedno obstaja, a *de facto* ne deluje več.

Bolj ali manj sicer drži, da postfordistični kapitalizem temelji na sopostavitvi dela, političnega delovanja in generalnega intelekta¹⁹ – na način, na katerega je delovanje, ki je bilo v času prevlade jasne ločnice med temi tremi elementi koncipirano kot eminentno politično (tako Hannah Arendt), sedaj integrirano v proces dela (Marx) ter tako osrednji in zato ključni moment proizvodnje

19 Glej Paolo Virno, *Slovnica množava; k analizi oblik sodovnega življenja*, Založba Krtina, Ljubljana 2003.

presežne vrednosti²⁰ – a bolj kot to je značilnost postfordizma prav »izredno stanje«.

»LENOBA« KOT REALNO JEDRO IDEOLOGIJE DELA

Tu si je potrebno zastaviti vprašanje, kako sploh pride do te iracionalne odpovedi uživanju, do popolni predanosti podjetju, do neposredne fascinacije z vodjo podjetja ter s podjetjem kot Stvarjo? Temeljna gesta sleherne ideološke forme je predvsem v tem, da »organizira« neko realno, travmatično jedro. Neko jedro, katerega učinek je v tem, da subjekte pripelje do točke, v kateri se distancirajo od tega jedra, kar jih pripelje do ideološke interpelacije. Da bi še bolj radikalno izpostavili navezavo na analizo fašizma kot ideologije, se naslonimo na nekaj formulacij, ki jih prav glede tega poda Slavoj Žižek v komentarju in kritiki teorije ideologije, ki jo je pod vodstvom Wolfganga Fritza Hauga v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja ustvarila skupina PIT:

»Zaključek PIT [v prelomni polemiki s heglovski-marksistično linijo, ki jo je tedaj zastopala frankfurtska šola, op. avt.] je tu povsem nasproten: fašizem pomeni afirmacijo *ideološkega kot takega* v njegovi osnovni dimenziji 'dogmatike', ki je v temelju naknadnih 'racionalizacij'; prav skozi to, da v njem ne igra vloge racionalno-argumentativna utemeljitev pozitivne 'vsebine', afirmira samo *ideološko formo* 'prostovoljne sužnosti' (servitude volontaire): 'verovanja' v Nalogo-Stvar, ki zahteva od subjekta 'odpoved' (uživanju) v imenu 'predanosti' (Stvari). [...] Na tej ravni bi lahko opredelili skupno mejo PIT in Althusserja: da še vedno ne zastavita oziroma iz svojega polja ne moreta zastaviti ključnega vprašanja ekonomije užitka in presežnega-uživanja (*plus-de-jouir*), skozi katero nas ideološki diskurz 'ujame' v 'prostovoljno sužnost' ('presežno-uživanje' kot tisti presežek, ki se proizvede skozi samo 'odpoved uživanju' v podreditvi ideološki Zahtevi). To pa preprosto zato, ker ideologijo še vedno dojemata v razmerju do družbene 'dejanskosti': ideologija kot imaginarno doživljanje razmerja ljudi do njihovih eksistenčnih pogojev, organizirano v ideoloških apa-

20 Pri tej osrednji tezi Paola Virna je potrebno pristaviti, da se tu odpira problem, ki ga sam ne tematizira, in sicer problem geografskih razsežnosti postfordističnega načina produkcije. Prav ta moment Virnove teorije kritizira Zdravko Kobe, ko pravi, da je morda že res, da pri nas proizvajamo nematerialno, postfordistično, da pa, denimo, na Kitajskem proizvajajo še kako materialno in vsaj v tem pogledu fordistično. Glej Zdravko Kobe, »Tri teze o postfordizmu: izkoriščanje, svoboda, podrejanje« (dostopno na <<http://www.krtaca.si/postfordizem/ctivo/tri-teze-o-postfordizmu>>, 11. 9. 2006).

ratih države; kar tu manjka, je nanos na 'realno' v Lacanovem pomenu – na neko 'nemogoče', travmatično jedro, ki je v središču ideološke 'dogmatike'. 'Trik' ideološke dogmatike ni toliko v tem, da deluje kot beg pred 'dejanskostjo', kot 'imaginarno dopolnilo dejanskim potrebam, protislovjem' itn., marveč predvsem v tem, da organizira neko neznosno 'travmatično jedro' ('židovska nevarnost', razredni boj itn.), glede na katero nastopi že sama obstoječa 'dejanskost', ki jo legitimira ideologija, kot 'beg'.«²¹

Če smo na začetku zapisali, da je ideološka gesta neoliberalnega diskurza v tem, da homogenizira polje lenobe in nedela pod skupni »imenovalec«, da te pojme integrira v svoj označevalno-simbolni univerzum, potem je tu nastopil ključni obrat. Če podrobneje pogledamo situacijo, ki nastopa v paradigmi postfordističnega podjetja in se nahaja v osrčju politično-ekonomske sfere, potem lahko potegnemo sklep, da so eno od teh »organiziranih travmatičnih jeder«²² prav lenuhi, da je prav lenoba v osrčju postfordistične ideologije nasploh in to predvsem v prej navedenem primeru. Ideološki konstrukt sovraštva do lenobe nastopi v samem nanosu na realno jedro lenuhov, ki ga ta ideološka gesta »izvrže« kot objekt. Iracionalna odpoved in predanost podjetju/Stvari nastopi na podlagi tega realnega jedra, za katerega si – kot poudarja večina avtorjev s področja menedžementa – menedžerska elita vsakega podjetja tako neizmerno prizadeva, da bi ga našla, izmerila, odpravila. Ni naključje, da se znotraj postfordističnih podjetij v veliki meri uvaja štetje rezultatov zaposlenih, veliko manj pa nadzor delovnega časa. To štetje je ena od predpostavk, s katerimi skuša menedžerska elita identificirati »lenobo«.

Če se vrnemo k aktualnosti neoliberalizma pri nas, potem je nemara še bolj emblematičen naslednji primer: ob nastopu svojega mandata je Jože P. Damijan, eden glavnih »reformatorjev« v sedanji vladi Janeza Janše, delavkam in delavcem v Republiki Sloveniji (pa ne samo pri nas) »grozil« s prihodom Kitajcev, ki bodo delali za več desetkrat nižjo plačo kakor oni, če ne sprejmejo predlaganih neoliberalnih reform, katerih »stvarnik« je bil med drugimi tudi on sam. Ni težko uvideti, da je tudi tu zadeva podprta z odsotnostjo kakršnekoli racionalne argumentacije, je v osnovi popolnoma

21 Slavoj Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, str. 157, 161). Cf. tudi celotno poglavje z naslovom »K logiki 'totalitarizma'«, *ibid.*, str. 137–173.

22 Kljub vsemu ne smemo pozabiti, da je polje ideologije vselej heterogeno – ideologija nikoli ne deluje kot vsebinsko homogen, monoliten blok, pač pa je vselej strukturirana okoli več med seboj različnih in ne nujno med seboj povezanih tovrstnih »realnih jeder«.

iracionalna (grožnja s Kitajci, ki da jih bomo »uvozili«, pri čemer boste vi ostali brez dela, oni pa bodo delali za minimalne stroške in tako naprej), je pravzaprav – enako kot fašizem – zgolj prazna forma izjavljanja, saj v njej ni nikakršne pozitivne vsebine, s katero bi se dalo argumentirano polemizirati. Edini pravi smisel retorike zagovornikov neoliberalizma pri nas je prav nesmisel njihovih izjav, popolna odpoved racionalni argumentaciji, ki nastopi sočasno z »organiziranjem« omenjenega travmatičnega jedra »Kitajcev«, »lenuhov« in tako dalje. Zaenkrat lahko le ugotovimo, da k sreči zadeva (še?) nima tako pogubnih učinkov kot fašizem sam.

»ILUZIJE Z LASTNIKI«

Če smo se do sedaj bolj posvečali ravni simbolnega in ravni realnega, stopimo še korak naprej in pogledjmo, kako je z ravnjo imaginarnega, bolj konkretno, z ravnjo, ki jo Robert Pfaller imenuje »družbeno imaginarno« oziroma področje »iluzij brez lastnikov«. Čeprav Pfaller v tekstu, ki ga bomo obravnavali na tem mestu, analizira proces uničevanja javnega prostora, posebno na področju kulture, pa so njegove teoretske izpeljave, kot bomo v nadaljevanju poskušali pokazati, neposredno povezane s problemom postfordizma, njegovo ideološko strukturo in ekonomijo užitka, ki smo jo prej analizirali. Vzemimo za začetek njegov primer in nekatere konceptualne izpeljave, ki mu sledijo.

»Predstavljajte si, da sedite v kavarni in čakate prijatelja. Prijatelj se prikaže in vam reče: 'Zdravo.' Berete časopis in prijatelj, še preden začne govoriti z vami, reče: 'Oprosti, ali lahko pogledam rezultate včerajšnjih nogometnih tekem?' Ali pa reče: 'Oprosti, vem da se sliši neumno, ampak ali si lahko samo hitro preberem svoj današnji horoskop?' Če predpostavimo, da je v teh primerih na delu iluzija, moramo priznati, da gre za prav posebno iluzijo. Oseba, ki se ukvarja z iluzijo, si je ne lasti; ne reče 'verjamem v to' ali 'mislim, da gre za resno zadevo'. Nasprotno, oseba se tako distancira od iluzije z izjavo tipa: 'Vem, da se sliši neumno, vem, da je to idiotsko, ampak preprosto moram prebrati športno stran.' Oseba se nemudoma distancira od iluzije. Drugače je pri bolj običajnih iluzijah, ki jih srečujemo v družbenem imaginarnem, kjer si ljudje tako prilastijo iluzijo. Ponosno trdijo 'verjamem v življenje po smrti' ali 'verjamem v človeški razum' ali 'verjamem v prosti trg'. Tukaj imamo opravka z prilaščanjem iluzij. Ljudje so ponosni, da verjamejo v takšne spoštovanja vredne iluzije. Od takšnih iluzij

se ne bi nikoli distancirali, nikoli ne bi na primer rekli: 'Vem, da se sliši neumno, toda verjamem v prosti trg.'²³

Pfaller iz teh nastavkov konceptualno razdela ločnico med *iluzijami brez lastnikov* (primeri, kjer se oseba distancira od iluzije) in *iluzijami z lastniki* (popolna identifikacija osebe s predmetom iluzije). Izhajajoč iz psihoanalitične teorije, posebno iz del Octava Mannonija, Pfaller navede dodaten konceptualni par za poimenovanje teh dveh tipov iluzij: prve (iluzije brez lastnikov) poimenuje »verjetje« (francosko *croiance*), medtem ko druge (iluzije z lastniki) poimenuje »vera« (francosko *foi*).²⁴ Ta dva tipa iluzij imata ključne posledice za naš problem: »Že Mannoni je opazil, da ta dva tipa iluzij proizvajata dva različna tipa učinkov. Vera proizvaja samospoštovanje: ljudje si pridobijo samospoštovanje iz svojega lastništva nad iluzijami. Sami sebi se zdijo bolj pomembni, če se vidijo kot podporniki pomembnih iluzij. Po drugi strani v primerih 'vem, da je to precej neumno, pa vendar' ne pride do učinka samospoštovanja. Nasprotno, kot učinek iluzij brez lastnikov se pojavlja užitek.«²⁵

Če si podrobno ogledamo proces postfordizma, potem moramo reči, da je prav povečana količina iluzij z lastniki, ki proizvajajo samospoštovanje, eden glavnih podpornih elementov tega procesa. Kot poudarja Gabriele Polo, je za postfordistično podjetje značilna težnja k popolni predanosti zavesti podjetju oziroma »skupnim ciljem«. Z drugimi besedami, zaposleni se popolnoma identificirajo s Stvarjo/podjetjem, ki nastopa kot predmet njihove iluzije: podjetje in njegov uspeh je predmet njihove vere. Zaposleni se od podjetja ali svojega dela kot predmeta iluzije ne distancirajo z izjavo tipa »delam preko delovnega časa, a vem, da sem izkoriščen, vem, da ne bom dobil izplačanih nadur« oziroma »vem, da prevečkrat popoldne ostajam v službi, a moram to prekiniti, saj nisem 'poročen' s podjetjem« in tako dalje. Prej se pojavljajo argumenti tipa »prav je, da delam nadure, četudi niso plačane, sem pa del uspešnega podjetja, in če hoče biti podjetje uspešno, mora biti delo opravljeno, torej moramo delati nadure«, s kakršnimi ti ljudje racionalizirajo svojo psihično zagato. Zanje je pomembnejše vprašanje »kaj sem« oziroma »kakšna je moja identiteta«, kar zastira bolj ključno vprašanje »kaj bi želel imeti«, ki prinaša užitek. Ni naključje, da velik del novije literature s področja menedžementa izpostavlja prevlado

23 Robert Pfaller, »Približajmo se sovražniku! Uničenje javnega prostora v kulturi intimnosti«, v: *Agregat – Revija za sodobno družbenopolitično polemiko* 8, Letnik IV, Društvo za sodobno družbenopolitično polemiko – Agregat, Ljubljana 2006, str. 35.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

neekonomskih elementov nagrajevanja, kot na primer podeljevanje priznanj posameznikom ali delovni skupini za uspehe, medtem ko povišani dohodki zaposlenih niso več pomembni in sploh ne več uporabno sredstvo nagrajevanja.²⁶ Učinek tega diskurza je predvsem, kot smo zapisali že zgoraj, v povečanju količine »odpovedi užitku«, kar ljudje kompenzirajo s samospoštovanjem – seveda oropanim užitku. Ta ideološka gesta sicer na ravni imaginarnega prinaša enake učinke (odpoved užitku) kakor na ravni simbolnega. Po drugi strani pa je učinek takega ravnanja z iluzijami tudi povsem sovražen odnos do ljudi, ki se distancirajo od svojih iluzij. Tu se pojavljajo težnje po takojšnjem sankcioniranju slednjih, ki so nemudoma označeni za lenuhe, največkrat prav s strani lastnih sodelavcev. Poleg tega je učinek, ki ga proizvaja ta tip diskurza, v tem, da so pod oznako »lenuh« stlačeni tudi ljudje, ki se pri svojem delu držijo normativov delovne zakonodaje, kjer jih ta štiti, zavračajo pa dodatno naloženo delo, ki gre preko teh omejitev. Končni učinek te geste je v njenem proizvajanju diskurzivne homogenizacije še tako heterogenih vzrokov posameznikov za nedelo oziroma za manjši obseg delovnega časa od drugih. Lenoba se tu opredeljuje na način negacije (podobno kot »realno, ki se definira kot odsotno«, vendar na drugi ravni): lenoba, »zabušavanje« in podobni označevalci se lepijo na zunanost, na vse, kar je zunaj tega, zunaj »nas«, s čimer se identificirajo samospoštovanja polni in užitka oropani posamezniki, popolnoma predani podjetju.

Spričo tega ni naključje, da se menedžerska elita postfordističnih podjetij čedalje bolj osredotoča na doseganje rezultata oziroma, bolje rečeno, na zagotavljanje zastavljenih rezultatov, boljše organizacijo delovnega procesa pa prepuščajo samim zaposlenim oziroma skupnosti zaposlenih, ki sledi imperativu doseganja ekonomskih ciljev podjetja. Tu prisotna »neverjetna nuja« po doseganju ekonomskega rezultata, ki je potreben za uspeh oziroma preživetje podjetja, in dodana grožnja z izgubo zaposlitve sta seveda ideološki trik. Vera v podjetje oziroma iluzija o uspehu podjetja, ki si jo zaposleni lastijo, tu predstavlja temeljni podporni element ideološke strukture, ki je na delu.

Če stopimo še korak dlje, potem lahko nakažemo še en paradoks, ki sledi iz nastale situacije: tako vera v podjetje kakor ideološki beg pred realnim lenuhov temeljita na predpostavki skupnosti. Iluzija, ki si jo zaposleni lastijo, vznikne prav skozi skupnost, skozi zavest o pripadnosti skupnosti. Ploščenje organizacijske strukture znotraj postfordističnih ekonomskih enot implicira predpostavko

26 Cf. Gordana Žurga, *Menedžement v javni upravi*, FDV, Ljubljana 2004.

enakovrednosti zaposlenih, ko se ti identificirajo kot pripadniki istega *telesa*. Posamezni zaposleni se ne dojema več kot svobodni in neodvisni posameznik – namesto tega nastopi zavest o skupnosti, o skupnih ciljih. Nekateri avtorji s področja menedžementa grede tako daleč, da trdijo, da osnovna enota družbe ni več *posameznik*, pač pa *organizacija* (Peter Drucker). To v temelju sprevrta liberalno-meščansko ideološko predpostavko svobodnega individuuma. Če tu vera nastopa na ravni zavesti, v čem je torej *materialnost* oziroma *materialna praksa* postfordistične ideologije? Prav v tem prakticiranju skupnosti skozi ideološki ritual. Ni naključje, da večina menedžerskih ideologov poudarja, da je potrebno delovno mesto zaposlenega čim bolj prilagoditi njegovim potrebam, ga čim bolj podomahiti, posebej v luči predpostavke nujnosti dela onkraj pravnih normativov, tako da zaposleni ne bodo več izkusili ločnice med domom in delovnim mestom. Pri tem najbolj izstopajo organizacije delovnih piknikov, skupnih družinskih zabav in podobnega, celo povsem naivnega vzpostavljanja družinskih prijateljstev med zaposlenimi. Zadeva ponovno v več ozirih spominja na nacizem: tako kot skupnost zaposlenih (na način prijateljstva, ne pa sindikalnega organiziranja, na način identifikacije, ne pa dezidentifikacije) prakticira tovrstne rituale, je tudi fašizem prakticiral »ljudsko skupnost« (*Volksgemeinschaft*). In kot se je ta skupnost organizirala okoli realnega jedra »židovske nevarnost«, tako se skupnost zaposlenih v postfordističnih podjetjih organizira okoli »nevarnosti lenuhov«, ki naj bi se skrivali v njihovih »lastnih vrstah«. Na ta način je zastrta pot do potlačene vprašanja izkoriščanja, presežne vrednosti, odpovedi uživanju in tako dalje, v zadnji instanci do vprašanja kapitala.

SKLEP

»Ekonomska nestrpnost« ter krčenje socialnih in delavskih pravic na podlagi ideološke kontaminacije lenobe, pod katero ta diskurz vključuje tudi ostale oblike ideološko pogojenega nedela in še tako heterogene vzroke zanj, deluje na dveh ključnih ravneh. Po eni strani nastopi sama ideološka gesta organizacije realnega jedra lenobe, ki deluje kot »grožnja podjetju in njegovemu obstoju« ter tako kot grožnja zaposlenim proizvaja samo odpoved užitku zaposlenih,²⁷ popolnoma predanih podjetju/Stvari. Na ravni imaginarnega je zadeva dodatno podprta s prilaščanjem iluzij o uspehu

27 Robert Pfaller ideologijo, ki jo tu največkrat označujemo kot ideologijo odpovedi užitku, imenuje »ideologija asketizma«. Glej Jela Krečič, »S cigareto proti ideologiji asketizma. Pogovor s filozofom Robertom Pfallerjem«, *Delo*, 22. maja 2006, str. 25.



LITERATURA

- Althusser, Louis (2000): *Izbrani spisi*, Založba I*cf, Ljubljana.
- Beauvois, Jean-Leon (2000): *Razprava o liberalni sužnosti. Analiza podrejanja*, Založba Krtina, Ljubljana.
- Fadini, Ubaldo in Zanini, Adelino (ur.) (2000): *Lessico postfordista*, Feltrinelli, Milano.
- Kopač, Anja (2004): *Aktivacija – obrat v socialni politiki*, FDV, Ljubljana 2004.
- Kozinc, Nina (2005): »Nekateri elementi strukturne nestrpnosti v Sloveniji«, v: Vesna Leskošek (ur.), *Mi in oni: nestrpnost na Slovenskem*, Mirovni inštitut, Ljubljana, str. 97–111.
- Krečič, Jela: »S cigareto proti ideologiji asketizma. Pogovor s filozofom Robertom Pfallerjem«, *Delo*, 22. maja 2006, str. 25.
- Kobe, Zdravko: »Tri teze o postfordizmu: izkoriščanje, svoboda, podrejanje« (dostopno na <<http://www.krtaca.si/postfordizem/ctivo/tri-teze-o-postfordizmu>>, 11. 9. 2006).
- Miller, Jacques-Alain (2001): *O nekem drugem Lacanu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
- Lacan, Jacques (1996): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
- , (2003): »Narobna stran psihoanalize«, v: *Razpol* 13, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 7–113.
- , (1985): *Še*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
- , (1993): *Televizija*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
- podjetja. Ta ideološka gesta same zaposlene odvrne od pozornosti na njihov lastni materialni položaj oziroma ekonomski problem. Na realni problem izkoriščanja delavcev in njihove odtujitve, ki sovпада s produkcijo blagovne forme in presežne vrednosti, ki si jo še vedno prilašča vladajoči razred, neoliberalni diskurz odgovori s ponujenim samospoštovanjem zaposlenih in z njihovim lastništvom nad iluzijo. Prav v taki prazni formi izjavljanja, brez kakršnekoli pozitivne vsebine, se skriva ves »argument« zagovornikov neoliberalizma za odpravo državne regulacije, čemur naj bi sledila afirmacija vsemogočnosti prostotržne ekonomije.
- Druge raven sovraštva do subjektov, ki so zunaj ideološkega horizonta »ideologije dela«, sledi iz predpostavke odprave socialne države: s to potezo bi se bržkone vzpostavilo »nasilje« same družbene baze. Z ukinitvijo socialnih transferjev, lažjim odpuščanjem manj produktivnih (v sklopu tega diskurza »lenih«) posameznikov, odpuščanjem tistih, ki zaradi neujetosti v »prostovoljno sužnost« in odpoved užitku v korist podjetju/Stvari ne izkazujejo vere v podjetje, so subjekti, ki stopijo na mesto brezposelnosti, potisnjeni v prisiljeno izbiro *odtujevalnega vel*.²⁸ Ta situacija bi pomenila radikalno transformacijo represivnih aparatov: represija bi v domeni države ostala v mejah zagotavljanja neoliberalnega ekonomskega sistema, medtem ko bi za zagotavljanje »zadostnega« števila delavcev poskrbelo samo nasilje družbene baze, saj bi ljudje brez dela (za ta diskurz so to pač »lenuhi«) bili primorani delati za nedefinirano mezdo in nikakor ne svobodno izbranih del – v nasprotnem primeru bi bila namreč ogrožena njihova lastna bit.
- Četudi je socialna država oblika razrednega kompromisa med delom in kapitalom in prav zato, ker je kompromis, spregleda v ozadju stoječe in delitev družbene baze zastirajoče nasilje Teksta (simbolne–ideološke geste označevalnega gospodarja, ki je v ozadju, v tem primeru kapitalističnega ustroja, ki deluje na način potlačene predpostavke), pa s samo opustitvijo kompromisa, s pristankom na neoliberalno ukinitve tega kompromisa zapademo v situacijo, v kateri neposredno nastopi samo simbolno nasilje označevalca–brez–označenca. Tako grozeča situacija pa ima tudi svojo hrbtno plat, odgovor, ki ni nič drugega kot odgovor realnega:

28 Navedimo primer: v izbiri med svobodo (smislom) in življenjem (bitjo), kjer je izbira zastavljena tako, da je v vsakem primeru izgubljen najmanj en element izbire, je subjekt prisiljen izbrati življenje (za ceno žrtvovanja svobode) – skratka, gre za izbiro brez svobode, saj v nasprotnem primeru subjekt izgubi oboje (ni svobode brez življenja). Cf. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 196.

»Terorizmu je treba po drugi strani priznati vsaj to, da ima nos za strahotno nasilje Teksta, vendar deluje 'psihotično', odgovarja na to simbolno nasilje z 'realnim' (v okviru iluzorične, dobesedno 'nove' strategije, da bo to 'realno' nasilje ljudi 'osvestilo', jih iztrgalo mirnemu predajanju simbolnemu nasilju Teksta). Lahko bi torej tvegali in rekli, da je 'terorizem' resnica' celotnega tega prizorišča, saj – za razliko od 'kompromisov', ki spregledajo nasilje Teksta in s tem vnaprej pristanejo nanj – edini na tem prizorišču reagira na Terorizem (z velikim T) Teksta: terorizem je čisti *simptom*, ne simptom 'globoke krize sodobne družbe', o čemer se običajno govoriči, marveč simptom v strogem pomenu: odgovor na vprašanje, ki je potlačeno, ki ni zastavljeno, na vprašanje Teksta. Od tod njegov 'iracionalni' značaj, od tod zmedenost 'naivne' zavestiti pred njim, vsa 'naivna' vprašanja tipa 'le zakaj streljajo, na kaj s tem odgovarjajo ...!«²⁹

Z drugimi besedami, proletariat je simptom kapitala in proletarska revolucija je odgovor realnega na potlačeno predpostavko kapitala (Teksta).³⁰ Problem proletarske revolucije je bržkone v tem, da je potrebno razlikovati med delavskim razredom (ekonomskim subjektom kot učinkom nasilja Teksta – kapitala) in proletariatom (simptomom – odgovorom realnega na nasilje Teksta).

Maier, Corinne (2005): *Dober dan, le-noba. O umetnosti in potrebi, da v podjetju delamo čim manj*, Orbis, Ljubljana.

Marx, Karl (1971): »Manifest komunistične stranke«, v: *MEID II*, Cankarjeva založba, Ljubljana, str. 567–631.

—, (1986): *Kapital I*, Cankarjeva založba, Ljubljana.

Salecl, Renata (1993): *Zakaj ubogamo oblast? Nadzorovanje, ideologija in ideološke fantazme*, Cankarjeva založba, Ljubljana.

Pfaller, Robert (2006): »Približajmo se sovražniku! Uničenje javnega prostora v kulturi intimnosti«, v: *Agregat – Revija za sodobno družbenopolitično polemiko 8, letnik IV*, Društvo za sodobno družbenopolitično polemiko – Agregat, Ljubljana, str. 34–38.

—, (2005): »Domačna tujost, grozljivo, komično«, v: *Problemi 1–2/2005, letnik XLIII*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 131–159.

Radej, Bojan (2004): »Univerzalni temeljni dohodek; subvencionirati le-nobo?«, v: Igor Pribac in Joshua Cohen (ur.), *Brezplačno kosilo za vse? Predlog univerzalnega temeljnega dohodka*, Krtina, Ljubljana, str. 143–153.

Virno, Paolo (2003): *Slovnica množstva. K analizi oblik sodobnega življenja*, Založna Krtina, Ljubljana.

Zupančič, Alenka (1996): »Od čiste želje k pulziji«, v: *Razpol 9*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 147–162.

Žižek, Slavoj (1982): *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana.

—, (1987): *Jezik, ideologija, Slovenci*, Delavska enotnost, Ljubljana.

Žurga, Gordana (2004): *Menedžement v javni upravi*, FDV, Ljubljana.

29 Slavoj Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, str. 155.

30 Ni nepomembno opozorilo, da je Lacan formuliral simptom prav kot šum, luknjno v simbolnem, na kar odgovarja realno.

Oznanikanju do istospolno



BORIS VEZJAK

Avtor prispevka je doktor filozofije in docent na Oddelku za filozofijo na Pedagoški fakulteti v Mariboru.

E: VEZJAK@YAHOO.COM

POUZETEK

Netoleranten je vedno nekdo drugi, tega nihče ne pravi zase. Članek razpravlja o splošni logiki zanikanja netolerance proti istospolnim osebam in navaja njene različne konkretne formulacije. Poglavitno zastavljeno vprašanje je, če takšno zanikanje po sebi že zrcali prepoznanje izjavjalčeve lastne netolerance in kako bi lahko upravičili tako naše prepričanje ali trditev na nepsihološki način. Avtor dokazuje, da lahko v homofobnih izjavah predstavnikov slovenske Rimokatoliške cerkve najdemo različne formulacije tovrstnega zanikanja.

KLJUČNE BESEDE

netoleranca, homoseksualci, lezbijke, geji, zanikanje netolerance, Rimokatoliška cerkev.

»Torej še ena zelo pereča tema... Osebno proti homoseksualcem nimam nič, pa čeprav menim, da je homoseksualnost prirojena bolezen. Toda bolnih ljudi ne obsojam, pač pa jim priporočam zdravljenje; prehlajenim zdravnik; umsko motenim psihiatra, psihiatra pa tudi homoseksualcem. Zakaj je homoseksualnost bolezen? Zato, ker to ni naravno, homoseksualci se slepa veja v razvoju, obsojeni na propad, ker ne morejo nadaljevati svoje vrste po naravni poti. Toda mene ne motijo, dokler ne začnejo organizirati parad, zahtevati pravico do poroke in celo posvojitve otrok. To pa je tisto, kar je popolnoma nesprejemljivo! Poroka, kot taka ni naravna zadeva, prav tako ne vidim razloga, zakaj ne bi mogli živeti na 'koruzi'. Saj bi bili kot poročeni v večji socialni nevarnosti, kot pa varnosti. Posvojitve, to pa je absurd nad absurdi. Kako bi lahko dali istospolnim staršem, kakšne težave bi pestile otroka, ko bi imel 2 mami, ali pa 2 očeta. Otrok bi težko dojemal kaj je prav in kaj ni, poleg tega bi se izredno težko vključil v družbo. To je jasno. Brez veze je reči, da bi se to v nekaj generacijah odpravilo, ne bi se. In pa število otrok, ki bi zaradi tega trpeli bi bilo previsoko. Torej homoseksualci imejte razmerje, nič nimam proti temu, toda ne zahtevajte porok, predvsem pa ne pravice do posvojitve.«¹

Izsek je vzet iz bloga anonimnega pisca z nenavadnim (in pomenljivim?) naslovom »Republic of Slovenia«, a njegov avtor bi lahko bil, glede na »univerzalnost« zagovarjanih stališč, kdorsibodi. Kot da bi ga slišali danes in včeraj, kot da ga bomo slišali tudi jutri. Postavil sem ga na začetek razprave: v njem navzoči elementi namreč otipljivo in tipizirano nakazujejo enostavno in splošno sprejeto logiko zanikanja, tako prepoznavno za problematiko

1 Dostopno pod naslovom »Homoseksualci« na strani <<http://republicofslovenia.blogspot.com/2005/09/homoseksualci.html>>, ustvarjeno 23. 9. 2005.

netolerance usmerjenih

javne »receptije« homoseksualnosti. Subjektivno zanikanje tega, da bi imeli kaj proti homoseksualcem, je standardni del vsakršnega diskurza nehomoseksualno usmerjenih o homoseksualno usmerjenih: »Nič nimamo proti njim, ampak ...« V prispevku se ukvarjam z nekaterimi diskurzivnimi oblikami tovrstnega zanikanja v Sloveniji v zadnjem letu in zanje trdim, da prinašajo določen premik v oblikovanju javnega odnosa v smeri formacij latentnih oblik sovraštva, netolerance in diskriminacije do tovrstnih spolnih praks in njihovih nosilcev.

Začenjam z navedeno logiko receptije v strukturirani obliki. Zdi se namreč, da so njene formulacije enostavno izrazljive v jeziku in vselej dvoplastne: psihološke in »logiške«, tako da jih lahko zajamemo s silogistično matrico, nakazujočo argumentativni premislek. Matrica variira glede na sklep: na začetku je običajno *disclaimer*, nekakšna deklaracija o čistih mislih in čistih rokah, v kateri se govorec zavaruje s tem, da izpostavi svojo domnevno tolerantno držo »neobremenjenosti« in nazorske širine. Tej ekspoziciji sledi navajanje razlogov, zaradi katerih do istospolne populacije zadržke smemo imeti in upravičevanje le-teh, na koncu pa največkrat sledi »sklep«, bodisi z dodatnim zanikanjem lastne homofobije ali nestrpnosti (3) bodisi s pozivom proti homoseksualcem ali njih ravnanjem (3*). Imenujmo to za začetno matrico in ji dajmo takole obliko:

Začetna (nulta) matrica:

1. Čisto zares nimam nič proti homoseksualcem (*disclaimer*).
2. Ampak: homoseksualci so vendarle X (patološki, suha veja človeštva, obsojeni na propad, nevarni za otroke in tako dalje).
3. Zato: če nisem za X, zaradi tega še nisem homofob (nestrpen in tako dalje).
- 3*. Zato: storimo nekaj!

On Denying Intolerance Towards Homosexual Persons

SUMMARY

It is always someone else who is intolerant; nobody is prepared to admit he is such a person. The article discusses the general logic of denial of being intolerant towards homosexuals through different concrete formulations of it. The main question posed is whether this denial by itself already reflects the recognition of speaker's own intolerance and how to justify such a belief or statement in a non-psychological way. The author argues that various formulations of such a denial can be found in the case of homophobic statements made by the Slovene Roman Catholic Church representatives.

KEY WORDS

intolerance, homosexuals, gays, lesbians, denial of intolerance, Roman Catholic Church.

Poskusimo pokazati, da je logika zanikanja iz besedila anonimnega blogerja spremljajoči element v percepciji homoseksualne problematike v Sloveniji in da se je naselila tudi v retoriki Rimskokatoliške cerkve. Slednje ne obravnavamo naključno: večina diskurzivnih praks o moralni, biološki, socialni in drugi dimenziji homoseksualnosti se odvija v njenih nedrjih in z njeno pomočjo. Cerkev kot (samozvana) moralna avtoriteta v Sloveniji pomembno oblikuje javno mnenje o homoseksualnosti. V prispevku obravnavam ta in še nekatere druge primere ravnanj, ki se skrivajo za bodisi defenzivno tolerantno držo bodisi splošno formo zanikanja homofobije. Daleč od tega, da bi to zanikanje samo že bilo izraz homofobnega prepoznanja v sebi – tu je treba že na začetku izreči *caveat* – toda njegova fenomenologija je tako zelo transparentno in intenzivno navzoča v recepciji homoseksualnosti, da terja samostojno obravnavo.

I ZANIKOVALNE MATRICE

Primeri zanikanja so mnogi in po številu gotovo daleč prekašajo klasične jasno artikulirane netolerantne izjave. Vprašanje je torej, kakšen status jim podeliti. Izjavljalska logika tipa »Proti homoseksualcem nimam nič proti, pa vendar X« ali »Bolnih ljudi ne obsojam, pa vendar X« gotovo nakazuje določen premik proč od tolerantne situacije. V splošnem bi lahko govorili o različnih diskurzivnih strategijah sprejemanja in obravnave istospolnih praks. Za začetek poskrbimo za kontrast in navedimo dve »običajni« matrici premisleka, tolerantno in netolerantno, ki sta zlahka prepoznavni. Obe bi lahko imeli naslednjo obliko:

Čista tolerantna matrica A:

1. Homoseksualci kot skupina S so X, toda X ni patološki ali kazniv, ni suha veja, S niso obsojeni na propad in niso nevarni za otroke.
2. Torej: sprejmimo jih!

Čista netolerantna matrica B:

1. Homoseksualci kot skupina S so vendar X (patološki, slepa veja, obsojeni na propad, nevarni za otroke)!
2. Torej: storimo vendar nekaj proti S!

Obe matrici razmišljanja oziroma sklepanja sta »čisti« v tem smislu, da sta tipski: tolerantnej v destilirani obliki bo podpisoval matrico A in netolerantnej v destilirani obliki bo ravnal po matrici

B. Z obema se tu ne bomo ubadali, pozornost raje posvetimo diskurzivnima matricama, za kateri je značilna argumentacijska diada, v kateri na določen način bodisi jamčimo in deklariramo lastno toleranco bodisi zanikamo lastno netolerantnost, nato pa navajamo razloge proti homoseksualcem ali homoseksualnim dejanjem. V drugem primeru, ki nas tu zanima, sta zanikovalni strategiji glede na usmerjenost kritike v subjekta ali v prakso naslednji:

Čista netolerantna zanikovalna matrica C:

1. Čisto zares nimam nič proti homoseksualcem (*disclaimer* čistih rok in misli).
2. Ampak: homoseksualci kot skupina S so vendar X (patološki, suha veja, obsojeni na propad, nevarni za otroke)!
3. Torej: storimo nekaj proti S!

Posredna netolerantna zanikovalna matrica D:

1. Čisto zares nimam nič proti homoseksualcem (*disclaimer* čistih rok in misli).
2. Ampak: homoseksualci kot skupina S so vendar X (patološki, suha veja, obsojeni na propad, nevarni za otroke)!
3. Torej: storimo nekaj proti možnostim in nevarnostim, ki izvirajo iz X!

Osredotočimo se na omenjeni matrici in naštejmo nekaj konsekventnih trditev, ki jih postavljamo v izhodišče spraševanja.² Prva in osnovna dilema je tista o statusu zanikanja v takšnem izjavljanju in jo je težko dokazati: če po matrici B očitno razmišlja netolerantna in homofobna oseba, mar lahko isto ravnanje pripišemo tudi osebam iz matric C in D? Je zanikanje v C in D vrednostno enako

-
- 2 V prvem primeru, ko deklariramo lastno toleranco, dobimo na koncu enako vsebino. Oglejmo si naslednji dve matrici, poimenujmo ju E in F:

Matrica E

1. Sem toleranten in rad imam vse ljudi, tudi homoseksualce.
2. Ampak: homoseksualci kot skupina S so vendar X (patološki, suha veja, obsojeni na propad, nevarni za otroke)!
3. Torej: storimo nekaj proti S!

Matrica F

1. Sem toleranten in rad imam vse ljudi, tudi homoseksualce.
2. Ampak: homoseksualci kot skupina S so vendar X (patološki, suha veja, obsojeni na propad, nevarni za otroke)!
3. Torej: storimo nekaj proti možnosti X!

Kot vidimo, sta obe zgolj ponovitvi C in D: E ponavlja C in F ponavlja D. Da za zanikanje ni nujno potrebno jezikovno zanikanje (*Verneinung*), temveč lahko to vlogo prevzame tudi pritrditev (*Bejahung*), je vedel že Freud. Povedano drugače: začetna premisa »Rad imam homoseksualce« in »Čisto zares nimam nič proti njim« postaneta vpričo končnega sklepa argumentacijsko enakovredni, po Freudu pa tudi globinsko psihološko.

neskriti toleranci v B, je zgolj njegova hrbtna, skrita plat, v kateri oseba igra na karto zaskrbljenosti za X, ob tem pa za sabo briše sledi o svoji homofobni motivaciji? Odgovor na to vprašanje je kompleksen. Na prvi pogled bi laično rekli (sledječ geslu iz ljudske psihologije »Kdor se opravičuje, se obtožuje«), da je v matrici C in D premisa (1) odveč in nepotrebna. Zakaj bi namreč nekdo zanikal svoja negativna čustva do homoseksualcev, če jih vendar v isti sapi izraža s svojimi stališči? Zakaj to sploh počne? Še enostavnejša in morebiti najmočnejša je tale razlaga: res je, matrici C in D sta homofobni in zanikanje v (1) tega ne omili. Utemeljitev: homofobijo in netoleranco pač razbiramo iz ravnanj, namer in pobud v (3), ne iz zanikanj. Kaj zares stoji v (3), je irelevantno, kajti v praksi se izkaže, da je vsakršen sklep nek poziv: večina homofobnih stališč niha med obsodbo S (homoseksualcev kot ciljne skupine, v kolikor gre za homoseksualce) in X (homoseksualcev kot ciljne skupine, ki počne nekaj, kar je razumljeno kot neustrezna praksa, pravica ali privilegij te skupine). Imenujmo to pragmatična razlaga zanikanja kot homofobnega ravnanja.

Težava te razlage je v njeni omejitvi, ker lahko z njo pojasnimo le primere, pri katerih v sklepu nastopa nek poziv proti skupini homoseksualcev ali k sovražnemu dejanju ali dejanju, ki bi jim jemalo določene pravice. V čisti obliki zanikanja homoseksualnosti, kot nastopa v nulti matrici s sklepom »Če nisem za X, zaradi tega še nisem homofob (nestrpen in tako dalje)«, pa taka dimenzija poziva ni navzoča. V tem pogledu bi morali postopati premišljeno in razlikovati med matrico B ter C in D na drugi strani: ravnali bi malevolentno, če bi nekoga obtožili netolerance le na podlagi zanikanja. Zato pravo težavo glede tega, kakšna je zares narava zanikanja, najdemo v prav tej matrici. Je njen izjavljalec homofob in netolerantnej ali ne? Strategiji dokazovanja sta tu lahko dve: prva možnost je, da zaradi narave zanikane stvari X (pravice, svobščine, enake možnosti), ki jo odrekamo homoseksualni skupini v premisi (2), osebi pripišemo netolerantnost. Samo dejstvo, da izreka (2), je jamstvo za to, da je ta oseba netolerantna. Druga možnost je kompleksnejša nadgradnja prve in vsebuje zanikanje netolerance iz premise (1). Obe možnosti iz nulte matrice sta takšni:

1. Če ne dopuščaš X, potem si netoleranten.
2. Če ne dopuščaš X in hkrati trdiš, da si toleranten (da nimaš nič proti homoseksualcem), potem si netoleranten.

Iskani odgovor na (2) bo moral slediti odgovoru na (1): če trdimo, da je netoleranten vsak, ki ne dopušča X, potem bo netoleranten

tudi vsak, ki ne dopušča X in hkrati trdi, da je toleranten. Trditev o lastni toleranci ne bo ničesar spremenila. Kar nekaj teoretikov se ne strinja s tem, da velja sklepanje, ki bi potrjevalo (1):

Če ne dopuščaš X, potem ne dopuščaš tolerantnega načela. Kdor ne dopušča takega načela, je netoleranten. Torej si netoleranten.

Za vse, ki dvomijo v takšen silogizem, seveda istočasno velja, da dvomijo v sklepanje v (2). Če želimo pokazati, da afirmacija ali zanikanje v (2) dodatno krepí tolerantnost omenjenih sklepanj, potem seveda predpostavljamo veljavnost (1) in (2), zanima pa nas status zanikanja in afirmacije. Če je namreč omenjeno načelo dober opis nulte matrice, potem ni dobrega načina, na katerega bi njenega avtorja obtožili netolerance. Imel bo prav: iz zatrevanja, da nima nič proti homoseksualcem, in označitve, da so homoseksualci X (patološki, nenaravni in tako dalje), še ne bo izhajalo, da je nestrpen in homofoben. Do zanikanja ima pač pravico in do mnenja o njih tudi. Je potemtakem nestrpen oziroma homofoben šele tisti, ki poziva k dejanju proti S ali X, tako kot v maticah C in D? Je ključna res šele distinkcija, po kateri si netoleranten, ko kaj storiš proti možnosti X ali skupini S?

V formalnem smislu se zdi, da je tako. A za trenutek se ustavimo pri še eni razlagi, ki pogumno briše to dihotomijo, je pa psihoanalitična. Skriva se za tem, kar je Freud poimenoval z *die Verneinung*, zanikanje, in pokazal, da je le-to velikokrat že priznanje.³ Četudi verjetno drži, da vsakršno zanikanje še nima posebnih psihoanalitičnih motivov, je tisto iz našega opisa vendarle sumljivo, ker zapade osnovnim freudovskim načelom. Prvo od teh je, da psihični procesi potlačujejo vsakršno vznemirjenje, zato je njihov del tudi eliminacija tovrstnih stimulusov. Psihični dogodki so v svoji osnovi nevrofiziološki in zanikanje ima v tem smislu funkcijo izločitve vsebine, po kateri ob nas obstajajo homoseksualci in delajo stvari, opisane kot X.

Freudovski *Verneinung* prvenstveno razkriva dialektiko ljubezni in sovraštva: v zanikanju je menda latentna potrditev in v potrditvi že latentno zanikanje. Freud imenuje takšen fenomen »ambivalenco občutkovnih odnosov.« V splošnem je zaradi lacanovske tradicije v družboslovju in humanistiki freudovski *Verneinung* v Sloveniji kar dobro elaboriran in splošno sprejet. Tako za Freuda kot Lacana je

3 »Zanikanje je način, kako vzamemo na znanje potlačeno vsebino: s tem smo pravzaprav že odpravili potlačitev, nismo pa seveda še sprejeli potlačene vsebine,« pravi Freud v spisu z istim naslovom. Primerjaj slovenski prevod v: Sigmund Freud, *Metapsihološki spisi*, Škuc-Filozofska fakulteta, Ljubljana 1987. Sorodno logiko razkriva široko citirani članek Octaveja Mannonija »Je sais bien ... mais quand même«, v: *Clefs pour l'imaginaire*, Éditions du Seuil, Paris 1968.

vloga zanikanja v stabilizaciji Jaza, ki ne le da mora zavračati ugodje ob številnih vzpodbudah Onega, temveč mora zanikati tudi samo naravo Onega, ki je v sebi še dvojna in razcepljena – prav zato, da bi ohranil integriteto Jaza kot avtonomnega. *Verneinung* je del razcepljenosti Jaza in je pri Lacanu kot *méconnaissance* sestavni del človekove zavesti.⁴

Za hip se spomnimo na še en primer predsodkovne verige zanikanja, da bi opozorili na njeno univerzalnost – ta je bila na las podobna tudi ob argumentacijah proti gradnji džamije pred nekaj leti: navzven se zdi, da če vztrajamo pri nekem predsodku, pač naletimo na svojo lastno omejenost, nelogičnost, nekonsistentnost, da skratka v sami naravi predsodka prepoznamo njegovo mejo in zlaganost. Recimo, da sprva mislimo, da so črnici nevarni nasilneži, nato pa sčasoma ugotavljamo, da so čisto v redu ljudje, da je mogoče med njimi res veliko takšnih, česar pa zato še ne smemo posplošiti na vse, in podobno. Drugi način je ta, da se to prepoznavanje dogaja za nas in v nas: v prvi fazi nečemu najprej močno nasprotujemo, recimo: »Judje nas bodo ugonobili, zato se jih moramo znebiti.« Ali: »Džamija pomeni terorizem in preprodajo droge, zato je ne smemo dovoliti.« Toda potem se zazdi, da počasi prebujeni mehanizem samoprepoznavanja predsodka v nas (njih) začne uporabljati *Verneinung* – recimo: »Ne, mi nimamo nič proti črncem, Judom, homoseksualcem, džamiji.« Fraza iz številnih javnomnenjskih raziskav

4 Martin Kantor našteje naslednje oblike zanikanja, pri čemer ima zanikanje za odkrit izraz lastnih homoseksualnih želja:

- a) *Protifobično zanikanje*: homofobi zanikajo naklonjenost homoseksualnim željam tako, da protestirajo na pretiran način in poudarjajo svojo ljubezen od žensk (od žensk ali do žensk?) in sovraštvo do gejev;
- b) *protifobična gotovost*: homofobi tvorijo zaničljive deklarativne izjave tipa »Vsi geji in lezbijke so odvratni« ali »Homoseksualnost je greh«, da bi sebe in druge prepričali v svoje stališče;
- c) *disociativno zanikanje*: da bi poudarili »tipične« gejevske napake, morajo hipokritsko spregledati svoje: geji so promiskuitetni, mi nismo, oni ves čas govorijo o seksu, mi ne, oni so izpostavljeni nevarnosti okužbe z virusom HIV, mi nismo, oni so destruktivni in samozaničevalni, mi ne;
- d) *konsenzalno potrjevanje*: »hipomanični homofobi« združujejo sile s sorodnimi dušami in postajajo »partnerji v zločinu«, kar jih naredi za občudovane in ljubljene. Medsebojno potrjevanje jih naredi prepričane in manj osamljene;
- e) *vstop v javnost in spreobrnitev*: homofobi, ki svoje zasebne zanikovalne obrambe ne zadovoljijo pri obrambi pred homoseksualnimi željami, naredijo korak naprej in svojo homofobijo razglašajo javno, da bi poudarili svoje zanikanje in da bi slišali komentarje, ki bi jih razkrili;
- f) *racionalizacija*: homofobi racionalizirajo svoj odpor z »običajnimi« argumenti, kot so »Nekateri od mojih najboljših prijateljev so geji«, »Sem homofobičen, a le v mislih, ne v dejanjih«, »Mogoče imam predsodke, vendar ne diskriminiram«, »Na svetu so še hujši homofobi od mene«, »Homofob sem le, če me izzovejo«. Med naštetimi ni zanikanja v obliki, ki smo ga izpostavili na tem mestu oziroma je skrito pod *racionalizacijo*. Primerjaj Martin Kantor, *Homophobia: Description, Development, and Dynamic of Gay Bashing*, Praeger, New York 1998, str. 98–100.

zveni takole: »Res nimam čisto nič proti njim, ampak vseeno jih ne bi imel za sosede.« Tej drugi fazi nezavednega zanikanja svojega predsodka, pogojenega na stereotipu in pravzaprav šovinizmu, rasizmu, diskriminaciji, ksenofobiji, včasih sledi totalni preobrat: »Kdo pa pravi, da sovražim Jude, jaz sem v resnici zanje, želim skrbeti zanje!«⁵ Tako predsodkovno verigo so po svoje – tu je kajpak šlo le za ideološko nasprotovanje – demonstrirali »velmožje« slovenske RKC: naprej je nadškof in zdaj kardinal dr. Franc Rode politikom svetoval previdnost in celo naravnost odsvetoval gradnjo džamije, potem pa so njeni ideološki vodje na trenutke omehčano vpili, da nimajo nič proti njej, dokler se recimo končno, pritisnjena ob zid, dr. Drago K. Ocvirk in dr. Ivan Štuhec kar strinjata, da bi bilo dobro, če bi jo imeli.⁶

Poglavitni ugovor proti taki razlagi zveni znano: smo nekoga, ki se brani pred očitki o netoleranci, prehitro in krivično označili za takega? Znani filozof David Velleman upravičeno svari pred prehitro diskreditacijo, ko pravi: »Če nekomu pravimo rasist, antisemit ali homofob, ga diskvalificiramo, kajti rasistom, antisemitom in homofobom ne prisluhnemo. Ne dopuščamo razprave z njimi in hkrati od njih pričakujemo, da se bodo počutili osramočene, ker smo jih tako poimenovali.« Velleman ima prav, ko trdi, da je stigmatizacija prehitra in da je »homofobija« plitek epitet, pri katerem nekoga psihološko okvalificiramo zato, ker pri njem zaznavamo nevrotično averzijo do homoseksualnosti: homofob tlači lastne homoseksualne vsebine do nečesa, kar ga v resnici vzburja in

- 5 V slovenskih antiislamskih razmerah prevod te tretje faze zasledimo v takšni obliki: »Seveda lahko imajo džamijo, jaz sem zanjo; naj bo kar v centru Ljubljane.« Kako razumeti to tretjo modifikacijo predsodka v verigi: (1) »Sem proti...«, (2) »Ne, saj nisem proti, ampak ...« in (3) »Seveda sem za?« Kot njegovo prepoznavanje, kesanje in odstranitev predsodka? Ali pa mogoče vendarle kot sprevrnitev predsodka na glavo – ta še vedno vztraja, vendar v popolnoma pervertirani obliki na način, na katerega rečemo natanko nasprotno od tistega, kar mislimo? Zato ne preseneča, da so vidni okoljevarstveniki in arhitekti v Ljubljani začeli navijati za džamijo kar sredi mesta. Nazadnje so celo predlagali, da bi jo postavili ob Dunajski cesti, tik ob stavbi časopisa *Delo* – tako Miha Jazbinšek, džezist in ekolog. Drugi ekolog, Mihael Jarc, samozvani borec za čisto pitno vodo in ponosni zastavonoša vojske proti džamiji, ki je ne bi dovolil nikjer v Sloveniji, zdaj izjavi, da ga džamija ne bi motila na koncu Parmove ulice, primerne pa se mu zdijo tudi Fužine, sicer naselje, kjer domuje ljubljanska županja, saj naj tam minaret ne bi kvaril pogleda na prelepo podalpsko arhitekturo, smotrna pa se mu zdi tudi lokacija na Gospodarskem razstavišču, kjer bi lahko obstoječi obelisk nadgradili v minaret ...
- 6 Celotno tedanja županja, ki bi ji težko očitali predsodkovno razmišljanje, je nazadnje predlagala drugo lokacijo, češ da je ta močvirnata. Ampak to so predvidljivi zapleti: če je džamija nad vodo, je problematična, če je malo pod vodo, tudi, če pa je čisto pod vodo, je pa to sploh hidrološki problem. No, in potem smo stopili v Evropo brez džamije, konservativni dr. Stane Granda, med drugim vodja Zbora za Ljubljano, pa pravi nič manj kot tole: »Džamija naj bo v središču mesta. Nekulturno je postaviti verski objekt zunaj mesta.« (*Žurnal*, 30. 6. 2006.)

fascinira. Če to vzamemo zares, potem je antihomoseksualec vselej zakrit homoseksualec in stigma o homofobiji vključuje stigmo o homoseksualnosti, pred katero pa se kot tolerantneži branimo. Tako zaidemo v protislovje. Velleman ima tu prav, toda ugovor za naše potrebe (če že izenačimo koncepta homofobije in netolerance) ni na mestu in ni ključen za freudovski koncept *Verneinung*, saj takšne predpostavke tu ne zagovarjamo.⁷

II HOMOSEKSUALNOST IN »PUŠČANJE PRI MIRU«

Oglejmo si še drugačne tipe zanikanj. Omeniti velja dva, na videz ne preveč povezana dogodka iz poletja 2005. Prvi se je pripetil v Iranu, drugi v Sloveniji. Dva iranska najstnika, stara sedemnajst in osemnajst let, so julija tega leta v Iranu usmrtili z obešanjem.⁸ In kaj imajo tamkajšnji dogodki opraviti s slovenskim vsakdanom? Pri nas vendar ne ubijamo ljudi zaradi spolne usmeritve, saj smo civilizirana in menda celo krščanska država! Prav tako živimo v demokraciji in spoštujemo temeljne pravice in svoboščine. Pa vendar – konec junija in v juliju 2005, takoj po tradicionalni »paradi ponosa«, so bili geji pri nas deležni kar treh fizičnih napadov na ljubljanskih ulicah in na Metelkovi pred lokalom Tiffany. V noči na 27. junij sta se dva napadalca v tem lokalu lotila dveh gejev, ki sta bila prepeljana v bolnišnico, kjer so jima zašili rane na glavi in telesu. V noči na 3. julij so pred železniško postajo štirje nasilneži »ustavili« gejevski par. Napadena sta končala v kliničnem centru. Isto noč se je pet napadalcev lotilo še dveh gejev v ljubljanski Slomškovi ulici. Zopet je sledil pregled na kliniki: nalomljen nos, poškodovano čelo, odrgnine. Novica se ni prebila na vidno mesto v slovenskem časopisju, nasprotno pa se je zgodilo po fizičnem nasilju na Akciji strpnosti mariborske homoseksualne skupine Lingsium 30. junija 2006 in po fizičnih obračunih po Paradi ponosa 1. julija 2006 v Ljubljani.

7 Na njenih izhodiščih gradi svoje koncepcije zanikanja omenjeni Kantor. Glede Vellemana glej njegov kratek tekst in razpravo o njem na spletnem naslovu <http://left2right.typepad.com/main/2004/12/the_h_word.html>.

8 Javno sta bila likvidirana na Trgu pravice v mestu Mašhad. Ultrakonzervativni zastopniki v iranskem parlamentu so bili prepričani, da si po šerijatskem pravu zaslužita smrt. Pred usmrtenjavo sta preživela štirinajst mesecev v zaporu in prejela vsak po 228 udarcev z bičem. Po iranskih zakonih se kakršenkoli homoseksualni odnos kaznuje z smrtjo. Obsojeni lahko izbirajo, ali bodo ubiti z obešanjem, kamenjanjem, mečem ali z najvišjega predela v mestu vrženi v globino. Če dva moška odkrijejo gola pod rjuho brez sprejemljive obrazložitve, ju nemudoma predajo sodniku. V Iranu se prav tako kaznuje »drgnjenje tujega penisa«, in sicer s stotimi udarci z bičem in s smrtjo, če kršitelj ni musliman. V zadnjih petindvajsetih letih so v tej državi usmrtili že štiri tisoč homoseksualcev, poroča iranska zveza za človekove pravice, in to le zato, ker »so bili to, kar so«, kot so zapisali.

Nekaj dni po dogodkih v letu 2005 je dr. Ivan Štuhec z novinarjem Gašperjem Blažičem v intervjuju za tednik *Demokracija* pod naslovom »Strpnost je, da ima vsak pravico biti to, kar je« ugotavljal naslednje stanje: »Moram reči še to, da s strani heteroseksualnih oseb ni prišlo do nobenega izgreda, ko so istospolno usmerjene izražale svojo spolno usmerjenost. Vsi so jih pustili pri miru. Zato ne vem, od kod ideja, da je istospolno usmerjenim osebam kar naprej nekaj krateno.«⁹ Bi te besede zvene le kaj drugače, če bi moralni teolog poznal podatke o napadih na homoseksualce? Ali še hujše: jih je morda poznal, a s svojo izjavo minimiziral njihov pomen? Izpostavljena logika je v intervjuju še nekajkrat navzoča in bi jo lahko poimenovali »logika puščanja pri miru«:

»Mi jih pustimo pri miru, torej jim niso kratene nobene pravice.«

Premislek je absurden in perverzen hkrati: najprej zato, ker ne pove, kdo je ta unificirajoči »mi«, za katerim se skriva. Še bolj pa iz naslednjega razloga: če pustiš pri miru kategorijo ljudi, ki so jim kratene človekove in ustavne pravice, potem pač nisi ravnal kaj prida človeško, temveč indiferentno.¹⁰ In če kdo oporeka, da so istospolno usmerjenim kratene pravice, lahko naredi miselni eksperiment za kakšno drugo skupino ljudi, ki se mu v tem oziru ne zdi sporna. V nobenem primeru »puščanje pri miru« ne implicira tega, da nekomu ne bodo kratene pravice.

Iz podanega citata, ki izvira iz potencialne rizičnosti javnih demonstracij, je jasno razvidna skrita miselna strategija cerkvenega ideologa. Predpostavljeno je naslednje: (1) geji in lezbijke pri nas so rizična skupina, ki jo *a priori* ocenjuje za takšno, in se torej »izgredi« lahko pripetijo na demonstracijah, na katerih sodeluje. Drugače povedano: so skupina, ki je problematična, ki je delikventna, ki z »naše strani« izziva fizični obračun. Iz tega se izpelje posledica (2), da je v odnosu do homoseksualne skupnosti treba zavzeti držo nevznemirjenosti in jo »pustiti pri miru«. Koncept »puščanja pri miru« je tu izrazito dvoumen, zato na njem temelji vsa strategija izgovorov. Takšnega gesla seveda ne smemo razumeti v kakem sublimnem heideggerjanskem smislu *Sein-Lassen*, eksistencialnega dopuščanja biti, temveč prav nasprotno – puščanja pri miru navzlic temu, da si tega miru ne zaslužijo. Povedano drugače, »pustiti pri miru« je tu mišljen v funkciji samodiscipliniranja in krotjenja, ko smo

9 Primerjaj Gašper Blažič, »Strpnost je, da ima vsak pravico biti to, kar je«, *Demokracija*, 21. 7. 2005.

10 Na izvajanju Štuheca sem opozoril v dveh priložnostnih zapisih. Primerjaj Boris Vežjak, »Pustiti pri miru kot strpnost«, *Večer*, 6. 8. 2005 in Boris Vežjak, »Homoseksualci kot Judje«, *Večer*, 28. 2. 2005.

provocirani oziroma sebe razumemo kot cilj provokacije. Podobno je takrat, ko smo jezni na nekoga ali z njegove strani sprovočirani, celo napadeni, a se poskušamo zadržati.

Takšno logiko občutka »sprovočiranosti« potrdjujejo tudi reakcije na fizične napade v letu 2006. Medtem ko so predsedniki države, vlade in državnega zbora jasno obsodili napade, sta poslanec SNS Sašo Peče in poslanec krščanske nsi Alojz Sok razmišljala v drugi smeri. Peče je rekel naslednje: »Odgovornost za tovrstne dogodke, ki so po naši oceni izključno samopromotivne narave, nosi organizator.« Sok pa je komentiral: »Nasilje lahko rodi samo protinasilje. Z nasiljem se ne da nič rešiti. Seveda pa pričakujemo od organizatorjev takšnih ali pa podobnih parad, da po nepotrebnem ne sprovočirajo širše javnosti.«¹¹

Istospolno usmerjeni (in njihovi podporniki!) so na obeh srečanjih miroljubno demonstrirali, dojeti pa so bili kot provokatorji.¹² »Pustiti pri miru« izraža vznemirjenost subjekta in več pove o izjavljalcu kot pa tistem, kar opisuje. Miselni lok celotne izjave se zaključí: geji in lezbijke niso tarča izgredov, saj jih ljudje vendar »puščajo pri miru« – sicer s težavo, ker so vendarle sprovočirani –, zato iz tega teolog sklepa, da je (3) njihovo jadikovanje o kratenih pravicah čisto odveč. Težava je v tem, da četudi bi »premise« bile točne, sklep iz njih ne sledi, ker od njih ni odvisen: »puščanje pri miru« še zdaleč ne pomeni dodeljevanja kakih pravic, v resnici sploh ne pomeni puščanja pri miru, ker vnaša nemir v tistega, ki naj bi druge pustil pri miru.

Razmislek postane še bolj absurden, ko ga Štuhec neposredno integrira v svojo koncepcijo strpnosti. Pove naslednje: »Kar naprej se ustvarja ozračje izrednega stanja, kako smo vsi nestrpni, če nekomu ne damo prav. Jaz ne dam prav ljudem, ki na ta način manifestirajo svojo spolno usmerjenost, a jih pustim pri miru.« Ponovljena razširjena logika »puščanja pri miru« je zdaj tale:

»Pustimo jih pri miru, četudi jim ne dajemo prav. Torej smo strpni.«

-
- 11 In potem sledi še novinarjev povzetek: »Takšne parade so za večino družb še vedno nesprejemljive, menijo v Novi Sloveniji.« Vsi citati so iz dnevnika *POP TV*, 24. ur, 4. 7. 2006.
- 12 Primerjaj še to Štuhecovo izjavo: »Moram reči, da veliko nestrpnosti prihaja tudi od istospolno usmerjenih oseba takrat, ko se ta istospolna usmerjenost manifestira na raznih paradah. Če bi se heteroseksualno usmerjeni ljudje tako obnašali, bi bili najbrž deležni veliko kritike.« Prim. Gašper Blažič, »Strpnost je, da ima vsak pravico biti to, kar je«, *Demokracija*, 21. 7. 2005. O tem, zakaj slovenska Rimokatoliška cerkev ni obsodila napadov na geje in lezbijke poleti 2006 in kako je to verjetno inherentno zavezano njeni obsodbi istospolnosti kot »zla« in provokacije, primerjaj še moj članek »Džihad po Slovensko«, *Večer*, 22. 7. 2006.

Defenzivno postopanje, ko se avtor brani pred očitkom nestrpnosti, gradi na razlikovanju med popreproščenim »dati prav« in ponovitvenim »pustiti pri miru«. Miselni diapazon te eksegeze se je zdaj razširil in postal tako rekoč dvodimenzionalen. Nekomu lahko ne damo prav, a ga pustimo pri miru. Če komu ne damo prav, zaradi tega še nismo nestrpni, zakaj biti strpen pomeni »pustiti pri miru«. Cerkveni ideolog torej svari pred tako rekoč konceptualno zmešnjavo tistih, ki mu očitajo nestrpnost, saj zgolj ima svoje prepričanje: »ne daje prav«, vsekakor pa pušča pri miru, kar decidirano pomeni, da je strpen.

Napaki v tej izpeljavi sta dve: najprej (1) ni preveč očitno, da če nekomu »ne dajemo prav«, zaradi tega nismo nestrpni. Če pod »dajati prav« razumemo še implikacije, denimo odrekanje pravic neki skupini – kar je precej verjetno, ker nenazadnje besede prav, pravo in pravica izhajajo iz istega korena –, potem smo po vseh definicijah tega pojma nestrpni in diskriminatorni. Da Katoliška cerkev pri nas skupaj z desnimi politikami istospolno usmerjenim odreka marsikatero pravico, ni potrebno posebej dokazovati. Kategorialni aparat z »dajati prav«, »pustiti pri miru« in podobni intelektualistični deskriptorji bi imeli kakšno težo le, če bi uspeli »dajati prav« povsem razločiti od »priznavati pravice«. Žal pa dajati prav, hočeš nočeš, nujno implicira podeljevanje pravic. Kdor neki skupini ne priznava pravic, čeprav jih priznava drugi, pa sta obe po ustavi in drugih zakonih enakopravni, ta je po definiciji diskriminatoren in netoleranten, pa naj še tako deklarira svojo strpno širino. Toda tudi (2) »puščanje pri miru« ni dobra definicija zanjo. To bi pomenilo, da je nestrpen natanko tisti, ki vas ne pusti pri miru. Če bi Štuhec gejev in lezbijk ne pustil pri miru, bi bil nestrpen. A on se hvali, da jih. Da resno misli s tako definicijo, podkrepi sam z njeno razširitvijo, ko zahteva recipročnost ravnanja: mi pustimo pri miru vas, vi pustite pri miru nas. »Naj tudi oni nas pustijo pri miru, ne da nam s paradami vsiljujejo svojo življenjsko filozofijo. To je strpnost,« razmišlja, nato pa očita: »Vsako izražanje drugačnega mnenja je že opredeljeno za nestrpno.«¹³ S tem smo dobili ne le končno razlago pričakovanj, temveč nič manj kot definicijo strpnosti. Defenzivni govor ni le zanikal lastne netolerance, temveč jo je pripisal drugemu. Simplificirana in uborna moč premisleka je nič manj kot ta: ne le, da nisem netoleranten, netoleranten je ta, ki pravi, da sem netoleranten! V danem kontekstu Štuhec anticipirano zagovarja tole:

13 Seveda so znova krivi tudi mediji in maloštevilni pisuni, ki z razkrinkavanjem Štuhecove »nestrpnosti« dokazujejo, kako nestrpni so sami: »Nestrpnost je tudi to, da vedno znova zavajaš javnost.« Prav tam.

»Ne pustite nas pri miru, četudi mi vas pustimo pri miru. Torej ste netolerantni vi, ne mi.«

Organizacija protestov in javnih manifestacij je občutena in opisana kot »ne-puščanje pri miru«, kot stanje nekakšnega ogrožanja, v katerem se čutimo ogrožene zaradi nekega drugega načina življenja, ki bi nas lahko premamil.¹⁴ Štuhecovo vizualno estetiko so zmotile parade, ki jih razume kot vsiljevanje življenjske filozofije, kot nekaj, zaradi česar geji in lezbijke ljudi – verjetno njega – ne pustijo pri miru. Parade so torej izraz nestrpnosti do njega in nato še, posplošeno, do vseh ostalih, ki delijo njegovo mnenje. On bi jih pustil pri miru, oni njega ne! Kdo je torej boljši, nam retorično implicira svojo hermenevitično pozicijo! Ta originalna slovenska cerkvena teza o strpnosti kot vzajemnem »puščanju pri miru« je seveda abotna, nevarna in neprepričljiva. Lahko bi se izkazalo, da je dober indikator tega, kako se Katoliška cerkev pri nas, kot sama poudarja, bori za človekove pravice, saj ljudi pušča pri miru: izbrisane, delavce, Rome, muslimane, geje in lezbijke, ženske – natanko tiste, ki so jim pravice eklatantno kršene. Demonstracije istospolno usmerjenih dojemajo kot nasilje: če homoseksualce prebutajo, potem gre za to, da je »nasilje rodijo protinasilje«, kot pravi krščanski poslanec Sok. Istospolno usmerjeni so bili nasilni že s tem, da so svojo pojavnost eksteriorizirali in šli na ulice.

V ozadju pa se mogoče skriva še en premislek: netoleranten je po definicij zgolj tisti, ki je pripravljen na fizični obračun in ga vodi sovraštvo. Kajti kdaj bi se »puščanje pri miru« sploh sprevrglo v svoje nasprotje ob tem, da se istospolno usmerjenim »ne daje prav«? »Ne pustiti pri miru« bi verjetno pomenilo lahko le fizično nasilje nad njimi! Pomenilo bi Iran leta 2005 ali Slovenijo 2005 in 2006: oboje je nekdo spregledal. Definicija »puščanja pri miru« kot temeljnega principa strpnosti je strašljiva, ker razkriva, da biti strpen pomeni

14 Pomisleki se ves čas porajajo v naši zakonodajni veji oblasti in mejijo na norost. Poslanec Stanislav Brenčič iz SLS je pomisleke o izenačitvi istospolne in heterospolne zakonske zveze strnil takole: »Življenje v sodobni, proevropski družbi je bolj kot kdaj koli prej zaznamovano z vrsto raznolikosti. Drug drugemu smo medsebojno različnost dolžni priznavati in jo tudi spoštovati. Vendar pa tega ne moremo početi na račun zmanjševanja nekaterih vrednot, ki so avtohtono pripomogle k ohranitvi in tudi duhovni rasti našega naroda. /.../ Izenačitev istospolne partnerske zveze z zakonsko zvezo, še posebno v enakem obsegu pravic, bi predstavljala za družbo tvegano dejanje, saj bi s tem istospolno partnersko zvezo vrednostno dvignili na raven splošno zaželenega.« Glej Jadran Vatovec, »Vsi različni, kaj pa istospolni?«, *Slovenske novice*, 24. 3. 2005. Namesto nesmiselne trditve, da so heterospolne partnerske zveze pripomogle k duhovni rasti in ohranitvi našega naroda (kot da bi nam kdaj pretela resna nevarnost, da bomo kot homoseksualna veja na drevesu človeškega rodu odmrli!), nam riše nevarnost, da bi se ljudje kar povprek začeli poročati z istim spolom!

odpoved pretepanju gejev in lezbijk! In ker je grozljiva najpoprej za avtorja samega in ker se je nekje »zaveda«, jo tudi zanika. *Verneinung* je temeljit in se na podlagi ravnokar zaupanih principov bere kot slaba šala. Zanikovalni definitorični preobrat v obliki zanikanja prej povedanega se glasi takole: »Strpnost si predstavljam tako, da ima vsak pravico biti to, kar je, in drug drugega pri tem ne oviramo. Zdi se mi, da čim bolj je neka ideja ekstravagantna, bolj bi morali biti do nje strpni. Kdor pa izrazi pomislek proti njej, je že nestrpen.«¹⁵

Analizirajmo še to dvodelno misel: prva vsebuje definicijo, proti kateri nihče ne bi protestiral. Težava je le v tem, da je proti njej ravnokar protestiral Štuhec sam, zdaj pa vse povedano zanikal. Strpnost je postala vse tisto, kar poprej ni smela biti: homoseksualcem je blagohotno dovoljeno, da so to, kar so (prej jim Štuhec ni dajal prav celo dobesedno v njihovi biološki danosti in včasih je razlagal, da homoseksualcev Bog ni ustvaril, da gre za socialno pogojeno motnjo), pri tem jih ne bi oviral (prej in tudi sicer bi jim jemal pravice, predvsem glede partnerskih skupnosti in njihove izenačitve s heteroseksualnimi), podpiral bi njihove ekstravagantne ideje (prej se je zgražal nad sicer prav nič posebej nenavadno parado in »ekshibicionizmom«). Povedano drugače: svoje končne definicije avtor sploh ne jemlje zares. To dokazujejo označevalci – homoseksualnost je po njegovem »ideologija« (sic!), takoj ko jo pripeljemo izza štirih sten. Parade so zanj »provokacije, s katerimi opozarjajo nase«, manifestativnost, ki se je ob tem poslužuje, pa »hoče omajati obstoječi etični red v družbi«. ¹⁶ Gej ali lezbijka potemtakem ne smeta biti to, kar sta, takoj ko stopita iz svojega doma, in deklarirati svoje spolne pripadnosti. To, kar sta, sta lahko zgolj privatno, skrito in molče. Avtor takšnih izjav težko skriva svoja homofobna stališča, zato je končna definicija kar nekam širokogrudna, če bi seveda sploh bila mišljena iskreno. Vendarle je pomembna, ker priča o tem, da Štuhec kar dobro ve, kakšna bi ta v resnici morala biti.

Drugi del misli – »Kdor pa izrazi pomislek proti njej, je že nestrpen« – je tisti, ki izdaja mučnost obrambnega govora in poganja

15 Gašper Blažič, »Strpnost je, da ima vsak pravico biti to, kar je«, *Demokracija*, 21. 7. 2005.

16 K temu se pridružuje še anticipirani obračun s tistimi, ki se bodo branili pred očitki. Ti so apriorno že določeni kot nestrpni in manipulativni branitelji napačne resnice: »Brez skrbi, da bodo ta moja stališča deležna nove verbalne nestrpnosti s strani dveh ali treh njihovih aktivistov, ki so tako glasni in medijsko vsenavzoči, kot da bi šlo za tisoče oseb, ki jih je treba braniti pred večino. Nestrpnost je tudi to, da vedno znova zavajaš javnost.« Prav tam.

Opazna je še dodatna grožnja in minorizacija argumentov: ni jih dosti, zato bomo že opravili z njimi! Kot da bi bili argumenti kaj bolj veljavni, če prihajajo od večjega števila ljudi.

psihologijo »puščanja pri miru«.17 Stavek bi lahko enakovredno preformulirali v klasično zanikovalno shemo: »Nisem nestrpen, če izražam pomislek!« Ti res še niso nujno izraz netolerance, a le v primeru, če niso takšni, kot smo jih opisali zgoraj. Sklenemo lahko, da je »pustiti pri miru« že del strategije zanikanja lastne netolerance (torej ne zanikanja skupine S ali ravnanja X v profanem smislu nedopuščanja pravic drugih) in s tem zapade v mrežo freudovske dialektike afirmacije in negacije. Opozorimo znova, da seveda vsakršno zanikanje še ni te vrste: da bi nekoga obtožili zanikanja lastne netolerance, morajo biti izpolnjeni vsebinski pogoji zanjo.

III INTIMIZACIJA IN DEINTIMIZACIJA SPOLNOSTI

Povrnimo se za hip še k izpraznjenemu diskurzu o »pustiti pri miru« kot zgledu tolerantne držbe in pokažimo, da tudi tega Štuhec ne jemlje zares. Ne jemlje zares niti svoje prave, polne definicije strpnosti (»Vsak ima pravico biti to, kar je«), pa tudi ne te prve. V mariborski škofiji v okviru pastoralne službe, pravi nekje drugje, deluje »terapevtska skupina«, ki naj bi pomagala gejem in lezbijkam s tem, da bi njihovo spolno preusmeritev preusmerila v normalnost. Med akcije te skupine spada tudi med drugim, da po zdravstvenih domovih (sic!), gejevskih paradah in drugod njihovi aktivisti trosijo letake, na katerih jih vabijo medse, v svojo terapevtsko skupino. Skupina Kapis, ki jo vodi Tomi Roškarič, domnevno nekoč duhovnik z iskreno namero podpore istospolnim, ne skriva tega, da so zanjo istospolno usmerjeni v okviru cerkvenega občestva moteči faktor. Slovenska katoliška cerkev se torej pretvarja, da jih pusti pri miru, a jih v resnici želi na vse kripnje spreobračati? Kaj je ostalo od osrednjega Štuhecovega gesla? Videti je, da popolnoma nič.¹⁸

Še večja težava nastopi ob obrazložitvi nedopustnosti javnih demonstracij, protestov in shodov. Ti niso le moteč vizualni faktor, temveč počnejo nekaj, kar ne bi smeli: intimno in zasebno stvar manifestirajo navzven. Vzemimo v spomin še eno akcijo mariborske škofijske pastore. V začetku junija 2005 so v njeni režiji organizirali pastoralni dan in zasedli mariborsko univerzo, osnovne šole

17 Ob zanikanju je za cerkveno recepcijo homoseksualnosti (in širše) značilna nakazana avtoviktimizacija. Označuje jo tudi nadškof Alojz Uran: »Prizadevam si za strpnost, pa se mi zdi, da so reakcije, posebno v nekaterih medijih, enostranske in nestrpne.« Primerjaj zapis Marjana Pogačnika, »Nadškof Uran predaval na Filozofski fakulteti«, *Družina*, 26. 3. 2006.

18 Svetovna zdravstvena organizacija jasno navaja, da homoseksualnost ni bolezen, zato so takšne akcije po zdravstvenih domovih milo rečeno neokusne in zavajajoče.

in druge javne institucije. Nekaj ulic v centru mesta je bilo zaprtih. Vrhunec tega dvodnevnega dogodka leta je bila maša mariborskega škofa na nogometnem stadionu Ljudski vrt, kjer se je zbralo sedem tisoč ljudi. Zatorej se smiselno vprašanje glasi: kakšna je razlika med javno manifestacijo vernikov ali istospolno usmerjenih? Štuhec poučuje: »Spolnost je stvar človekove osebe in intime, spada v osebno sfero, ne pa da jo manifestiramo na ulicah.«¹⁹

Zahteva je nenavadna iz vsaj dveh razlogov, četudi je po svoje hrbtina plat percepcijske logike »provociranja« – za pogled tistega, ki vidi zlo. Prvi je ta, da živimo v demokratični družbi, ki zagotavlja svobodo spolnega izražanja, medtem ko bi država morala po 141. in 300. členu Kazenskega zakonika in 14. členu Ustave svojega državljana braniti pred izrazi sovraštva, razdora in nestrpnosti po verskem, rasnem, jezikovnem, spolnem, narodnostnem ali političnem kriteriju zagotavljanja enakosti. Ker za državljane Slovenije velja svoboda zbiranja in izražanja misli, je Štuhecov poziv sovražen.

Drugi razlog je uvajanje dveh vatlov: če je spolnost stvar človekove osebe in intime, potem je to tudi vera. Sam priznava: »Da je vera za nekatere še vedno zgolj intimna zadeva in da iz te predpostavke argumentirajo svoje nasprotovanje zakonu o verski svobodi, kaže na to, kako smo še globoko v duhu časa, ki je vero zreduciral na intimno čustvo in zakristijo. Govoriti o verski intimi v času, ko verski fundamentalizem navdihuje del svetovnega terorizma in ko se Amerika sklicuje na Boga pri svojem boju proti fundamentalizmu, spada v območje ignorance.«²⁰ Kako je potem mogoče, da vera ne sme biti intimizirana, spolnost pač? Seveda sta spolna in verska izbira oziroma opredelitev človekovi in ustavni pravici na povsem enak način, brez razlik. Drugače povedano: če nekdo pravi, da intimnosti vere ne sme biti, mora isto storiti tudi za spolno pripadnost. Vera, če je prava, je stvar celega človeka in ne zgolj intimnih čustev, prav taka pa je tudi spolna orientacija. Kar velja za prve, bi moralo tudi za druge! In celo tedaj, ko bi to ne bilo res, ko bi med obojim zevala pomembna razlika, bi po njegovi definiciji strpnež moral enako prenašati ulični ali stadionski pohod vernika in homoseksualca!

Slovenska Rimskokatoliška cerkev ima potemtakem jasno strategijo: vero bi širila na ulice, istospolne pa z njih preganjala!²¹

19 Gašper Blažič, »Strpnost je, da ima vsak pravico biti to, kar je«, *Demokracija*, 21. 7. 2005.

20 Prim. Ivan Štuhec, »Zmajev rep«, *Dnevnik*, 9. 6. 2006.

21 Spomniti velja, da je bilo leto 2005 tudi leto najave, da bo Katoliška cerkev prepovedala vsem homoseksualcem opravljati duhovniški poklic, tudi če se zavežejo k celibatu. Neuradno odločitev je ameriškemu časniku *New York Times* razkril neimenovani vatikanski uradnik, uradno pa naj bi Vatikan odločitev sporočil v

Ob tem se v prvem primeru sklicuje na desekularizacijo in prepoznava argument, ki ji ga nihče ne jemlje, v drugem pa isti argument ignorantno spregleda oziroma – zanika! Tu je še drug aspekt: de-intimizacija vere ni le potrebna zaradi narave vere, temveč zaradi političnega motiva. Tako se zdi, da je zahteva po »socializaciji« ali eksteriorizaciji vere zgolj politični element v ravnanju slovenske RKC, ki vernike dobesedno sili v odpoved tistemu najbolj notranjemu, kar jih dela za vernike, saj jih želi rekrutirati za politični boj in vero instrumentalizirati.²² Zanimivo je, da obe poanti – nasprotovanje še ni nestrpnost in spolnost spada v intimno sfero – mesec za tem ponovi novinar Gašper Blažič, ki je intervjuval Štuheca, v svojem nagrajenem zapisu. Skupina Kapis je namreč razpisala natečaj za najboljši esej na temo homoseksualnosti in nagrada je šla v roke prav njemu.²³

Ko pogledamo poblize, vidimo, da so zahteve slovenske rimokatoliške cerkve na las podobne zahtevam obritoglavcev: istospolno usmerjeni, naredite se za nevidne! 30. junija 2006 je v Mariboru skupina desetih obritoglavih mladeničev napadla člane skupine Lingsium, ki so ob tradicionalnem dnevu Akcije strpnosti (*nomen est omen!*) mirno stali ob stojnicah, in jim grozila, češ »naj se vrnejo

naslednjih mesecih. Spremembo politike na tem področju je po razkritju spolnih zlorab med ameriškimi duhovniki zapovedal že pokojni papež Janez Pavel II. Uradni Vatikan je vedno nasprotoval homoseksualcem med duhovščino, kljub temu pa so mediji nemalokrat poročali o spolnih zlorabah, v katerih so prevladovali ravno homoseksualni duhovniki. Poznavalci ugotavljajo, da je odločenost novega papeža za spremembo cerkvene politike na tem področju le nekaj mesecev po smrti papeža Janeza Pavla II. dokaz njegove zavezanosti konservativnemu in tradicionalnemu katolicizmu. Nekateri menijo, da je med ameriškimi duhovniki več kot 25 odstotkov prikritih homoseksualcev, še poroča BBC. Primerjaj poročilo na RTVSLO, »Homoseksualci ne bodo duhovniki«, 24. 9. 2005.

22 Trenutna javna ofenziva njenih protagonistov kaže, da so se uresničile tiste napovedi slovenskih škofov, ki so jih izrekli v pastirskem pismu: »Verniki smo se navadili živeti svojo vero kot intimno zadevo in se dostikrat še ne upamo izpostavljati v javnosti. Temu je treba narediti konec.« Primerjaj »Pastirsko pismo škofov za post 2002«, <<http://www.rkc.si>>.

23 Besedilo z naslovom »Med svobodo in nestrpnostjo« so 16. 8. 2006 objavili na svoji spletni strani, Blažič pa med drugim piše tudi takole: »Pojavlja se torej vprašanje: ali je nasprotovanje homoseksualnim porokam in posvojitvam otrok že homofobija? Demokratičen političen prostor s kolikor toliko razvito civilno družbo bi verjetno razvil normalen diskurz o teh vprašanjih in ne bi prihajalo do pojavov, kakršnim smo priča v Sloveniji, ko se kritičnim stališčem do homoseksualnih porok odreka legitimnost in jih celo mečejo v isti koš s pravimi nestrpnosti. Žalostno je, da pri tem početju sekundirajo celo mnogi politiki in novinarji. Na mestu pa je tudi vprašanje, kako spodobno je promoviranje spolne usmerjenosti na ulici, saj spolnost nenazadnje sodi v človekovo intimno sfero. A to je že druga zgodba.« Glej <<http://www.kapis.org/clanki-komentiramo-svoboda-nestrpnost.html>>. Na isti strani so objavili tudi intervju s Štuhecom, vendar pod drugim, enako pomenljivim naslovom »Ideologija, ki želi omajati obstoječi etični red« in podnaslovom »Dr. Ivan Štuhec v intervjuju za *Demokracijo* o ideologizaciji homoseksualnosti v slovenskem prostoru«. Tekst je dodan naslednji dan po izidu v *Demokraciji*, torej 22. 7. 2005.

za štiri zidove, kamor sodijo.«²⁴ Zahtevali so intimizacijo homoseksualnosti, kakor jo zahteva slovenska duhovščina. Omenimo, da se v Sloveniji še ni zgodilo, da bi tovrsten incident slovenski škofje javno obsodili.

Sklenemo lahko, da je ob neposrednih napadih na istospolne s strani političnih strank, alternativnih nacionalističnih skupin civilne družbe in drugih, ki ne skrivajo svojega odkritega sovraštva (matrica B), enake elemente zaznati tudi pri nekaterih predstavnikih Rimskokatoliške cerkve na Slovenskem kot največje (samodeklarirane) civilne družbe v državi. Ta postaja poglobljena protagonistka artikulacij posrednega in zanikanega izražanja netolerance in sovraštva do njih (matrici C in D).²⁵ Implicirani formulaciji »Nisem netoleranten, saj jih pustim pri miru« in »Nisem netoleranten do njih, le za štiri zidove naj se vrnejo«, sta zanimivi modifikaciji oziroma alternaciji povedanega. Ob tem velja znova izpostaviti, da očitek o netoleranci ostaja prazen in na ravni zasebno-etičnega, če mu ne sledi javno-pravna raven z zanikanjem enakosti in enakopravnosti.²⁶ Šele na takšen koncept netolerance sme in mora biti oprta naša kritika.

-
- 24 Prim. članek Nataše Rižnar »Obritleglavci z noži nad aktiviste«, *Večer*, 1. 7. 2006. Glede razprave o stopnji tolerance so zanimivi tudi prvi javni komentarji na isti članek na forumu spletnega *Večera*. Spričo hude konkurence navedimo kar prve tri: »Nagnati svinje, naj se spucajo nesnage«, »Je to normalno svinjaki ogabni, zakaj je narava spočela moškega in žensko? Nesnage posrane«, »Še malo, pa bodo pedri postali normalen folk, mi, poročeni z otroki pa čudaki in nestrpneži. Upam, da bodo kombija dobro skrili!« Gre za kombi obritleglavcev, s katerim so akcijsko prihiteli na prizorišče, zadnja izjava pa lepo nakazuje percepcijo sprevržene dialektike, o kateri govorimo: ne smemo dovoliti, da bi mi, ki smo normalni, obveljali za nestrpneže! Drugače rečeno: mi nismo nestrpni! Ampak kdo potem je?
- 25 Ker smo se omejili le na zanikovalni diskurz, nismo omenili drugih jasnih in eklatantnih izrazov netolerance: poudarjanje ekscesnosti, jemanje pravice do gibanja, združevanja in podobno gre celo korak dlje, kjer se zanika identiteta: »Istospolno usmerjeni ljudje so zmeraj obstajali, ko pa začnejo z nekim ekshibicionizmom opozarjati nase, postane to stvar kulture ali ideologije.« Zanikana sta tudi svoboda združevanja ter pedagoško svetovanje: »Stvari gredo celo tako daleč, da se pri nas ustanavljajo društva, ki mladim, ki čutijo istospolno usmerjenost v določenem življenjskem obdobju, dopovedujejo, naj pri tem tudi ostanejo. Jaz se s tem ne morem strinjati, ker gre za zavajanje mladih ljudi.« Gašper Blažič, »Strpnost je, da ima vsak pravico biti to, kar je«, *Demokracija*, 21. 7. 2005.
- 26 V tem oziru je nadvse poučen odličen članek Gorazda Kovačiča. Toda težava se zdi v ekvokaciji pojma: medtem ko Kovačič v »nestrpnost« naseli dve pojmovanji in kritizira prvo, zoženo (posameznikovo »prenašanje nečesa), vsaj nekateri, gotovo pa pisec teh vrstic, pod nestrpnostjo že razumemo pravne učinke in »polje dejanja« nestrpnih ravnanj. Glej Gorazd Kovačič, »Nezadostnost strpnosti«, *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 04*, Mirovni inštitut – Mediawatch 2005, str. 168–186.



THOMAS HOBBS

LEVIATAN

47. POGlavJE

O KORISTI, KI IZHAJA IZ TAKŠNE TEMĚ,
IN KOMU TA KORIST PRIPADE¹

CICERO s spoštovanjem omenja enega od *Kasijev*, strogega sodnika med Rimljani, zaradi njegove navade, da je v kazenskih pravadah (kadar niso zadostovala pričevanja prič) vprašal tožnike: »*Cui bono?*«² To se pravi, kakšen dobiček, čast ali drugačno zadoščenje je obtoženi pridobil ali pričakoval od tega dejanja. Kajti nobena druga domneva ne razkriva avtorja³ tako očitno kot KORIST od izvršitve dejanja. Po enakem načelu bom sam tu raziskal, kdo bi lahko bili tisti, ki so ljudstvo v teh krajih krščanskega sveta tako dolgo obvladovali s temi nauki, ki so v nasprotju z miroljubnimi človeškimi družbami.

Predvsem so s to zablodo, da je sedanja cerkev, ki zdaj kot vojskujoča se obstaja na zemlji, božje kraljestvo (torej kraljestvo blaženosti ali obljubljenega dežela; ne kraljestvo milosti, ki je zgolj obljuba te dežele), povezane tele posvetne koristi: najprej, da župnikom in cerkvenim učiteljem zaradi tega kot javnim božjim zastopnikom pripada pravica, da vladajo cerkvi; v skladu s tem pa tudi (ker sta cerkev in država⁴ isti osebi), da so voditelji in vladarji

Za tistega, ki si z dejanjem pridobi korist, se domneva, da je njegov avtor

Da je vojskujoča se cerkev božje kraljestvo, je prva učila rimskokatoliška cerkev

- 1 Sklepno poglavje Hobbesovega *Leviatana* prevedeno po izdaji Thomas Hobbes, *Leviathan*, ur. Richard Tuck, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge University Press, Cambridge 1996, str. 474–482 (strani izvirne izdaje 381–387). Opombe in pojasnila k besedilu so prevajalska. Prevajalec se zahvaljuje Andreju Kurillu za vse pripombe in sugestije.
- 2 »Komu (to) koristi?«; »V čigavo korist?« Cicero, *Pro T. Annio Milone*, XII, 32. Izraz naj bi v pravnem oziru prvi uporabil rimski republikanski državnik L. Cassius Longinus Ravilla.
- 3 *Author* (avtor) – storilec, izvršitelj, tvorec, pobudnik, tvorec zamisli, naročnik. Hobbesu gre za to, da opiše tvorca zamisli, ki ni nujno tudi isti kot dejanski izvršitelj ali storilec dejanja, lahko je le njegov naročnik ali pobudnik.
- 4 *Commonwealth* – republika, država, politična skupnost. Angleški izraz *commonwealth* izhaja iz 15. stoletja, v prvi vrsti je prevod latinske *res publica*, torej bi ga bilo najbolj smiselno prevesti kot »republika«, če se hočemo izogniti zmedbi ob današnjem pomenu te besede, ki v glavnem pomeni nasprotje monarhiji. Ta izraz v približno tem pomenu uporablja tudi angleška »republika«, državna ureditev po obglavljenju kralja Karla I. leta 1649 do uvedbe Cromwellovega protektorata leta 1653. Ustrezen prevod bi bil tudi »politična skupnost« (kar je prevod Aristotelovega sinonima za *polis* oziroma *πόλις* v *Politiki*, *hē koinonia hē politikē*; ἡ κοινωμία ἢ πολιτικῆ). Ta izraz se nahaja

države. Na podlagi tega argumenta je papež prepričal podanike vseh krščanskih vladarjev, da mislijo, da neposlušnost do njega pomeni neposlušnost do samega Kristusa, in da v vseh sporih med njim in drugimi vladarji (uročeni z besedo *duhovna oblast*) zapustijo svoje zakonite suverene, kar dejansko predstavlja nekakšno univerzalno monarhijo nad vsem krščanskim svetom. Kajti čeprav jim je bila sprva podeljena pravica, da so vrhovni učitelji krščanskega nauka, s strani krščanskih cesarjev in pod njimi ter znotraj meja Rimskega cesarstva (kar tudi sami priznavajo) z nazivom *Pontifex Maximus*,⁵ ki je bil uradnik, podrejen civilni državi; pa jim po razdelitvi in razpadu cesarstva ni bilo težko vsiliti ljudstvu, ki jim je bilo že podrejeno, še enega naziva, namreč pravice svetega Petra – ne le zato, da bi ohranili celovitost svoje namišljene oblasti, pač pa tudi zato, da bi to oblast razširili nad istimi krščanskimi pokrajinami, čeprav te niso bile več združene v Rimsko cesarstvo. Ta korist od univerzalne monarhije, upoštevajoč željo ljudi po vladanju, zadostuje za upravičeno domnevo, da so bili papeži, ki so jo terjali in jo dolgo časa uživali, avtorji tistega nauka, s pomočjo katerega je bila pridobljena; namreč da je cerkev, ki zdaj obstaja na zemlji, Kristusovo kraljestvo. Če se namreč pristane na to, postane samoumevno, da ima Kristus med nami kakega odposlanca, po katerem naj se nam razloži, kaj so njegove zapovedi.

Potem ko so nekatere cerkve zavrnilo to univerzalno oblast papeža, bi lahko upravičeno pričakovali, da bi si civilni suvereni v vseh teh cerkvah povrnili tolikšen del te oblasti, kot jim je upravičeno pripadalo in so jo posedovali, preden so jo nepremišljeno izpustili iz rok. In v Angliji je dejansko bilo tako, če izvzamemo dejstvo, da se je za tiste, prek katerih so kralji izvrševali versko oblast, zaradi njihovih trditev, da svojo službo opravljajo

tudi v podnaslovu *Leviatana* in je v Hobbesovem času najbolj razširjen pojem za označevanje državne skupnosti, vendar pa podrobnejše branje razkrije, da ga Hobbes v precejšnji meri uporablja sinonimno z izrazom *state*, torej država. Ker je tema prevedenega poglavja Hobbesova razsvetljenska kritika neutemeljenih cerkvenih zahtev po oblasti, neodvisni od politične oblasti, ter zagovor ločitve cerkve od države oziroma verske svobode in ker poleg tega ne gre za integralen, pač pa le delen prevod, smo se odločili, da ob tem opozorilu prav zaradi poudarka na zahtevi po ločitvi cerkve od države, za katero Hobbes poda eno prvih klasičnih formulacij, oba pojma, tako *commonwealth* kot *state*, prevajamo kot »država«.

5 V republikanskem Rimu najvišji svečenik, ki je znotraj državne religije zasedal vrhovni položaj. Od Avgusta dalje so si naziv prisvajali rimski cesarji, odpovedal se mu je šele cesar Gracijan (vladal 375–383). Naslova so se polastili rimski škofje, torej papeži, čeprav ni povsem jasno, kateri papež se je z njim dičil prvi. Danes je »rimski pontif«⁵ sinonim za papeža.

Zagovarjala pa jo je tudi prezbiterijanska cerkev

po božjem pravu, zdelo, da si prisvajajo, če že ne nadrejenosti, pa vsaj neodvisnost od civilne oblasti. Vendar se je le zdelo, da si jo prisvajajo, saj so priznavali pravico kralja, da jim po lastni presoji odvzame možnost izvrševanja njihovih nalog.

V tistih krajih, kjer je ta urad prevzela prezbiterijanska skupščina,⁶ pa se je, čeprav je bilo prepovedano poučevanje mnogih drugih nauk rimskokatoliške cerkve,⁷ kljub temu še vedno ohranil ta nauk, da je Kristusovo kraljestvo že nastopilo in da se je pričelo z vstajenjem našega Odrešenika. Toda *cui bono*? Kakšen dobiček so od tega pričakovali? Enakega, kot so ga pričakovali papeži: da bodo imeli suvereno oblast nad ljudstvom. Kaj drugega namreč pomeni to, da ljudje izobčijo svojega zakonitega kralja, kot da mu onemogočijo dostop do vseh prostorov javnega bogoslužja v njegovem lastnem kraljestvu? In da se mu s silo uprejo, ko si jih s silo prizadeva kaznovati? In kaj drugega pomeni brez pooblastila civilnega suverena izobčiti kogarkoli, kot odvzeti mu njegovo zakonito svobodo, drugače rečeno, si prisvojiti nezakonito oblast nad svojimi soverniki? Avtorja te verske teme sta torej rimskokatoliška in prezbiterijanska duhovščina.

Nezmotljivost

V to skupino uvrščam tudi vse tiste nauke, ki jim služijo za ohranitev te duhovne suverenosti, potem ko so si jo pridobili. Na prvem mestu je ta, da je *papež v svoji javni vlogi nezmotljiv*. Kajti le kdo, ki verjame, da je to res, ga ne bo rade volje ubogal v vsem, kar ukaže?

Podreditev škofov

Na drugem mestu je nauk, da v sleherni državi vsi preostali škofje svojih pravic ne prejmejo niti neposredno od Boga niti posredno od svojih civilnih suverenov, pač pa od papeža, s pomočjo katerega se v vsaki krščanski državi vzpostavi številna skupnost mogočnikov (takšni so namreč škofi), ki so odvisni od papeža in mu dolgujejo svojo poslušnost, čeprav je ta tuj vladar. Zaradi tega je ta sposoben (kot je to tudi že mnogokrat storil) sprožiti državljansko vojno proti državi, ki se ne podredi vladanju v skladu z njegovo kaprico in koristmi.

Imuniteta duhovščine

Na tretjem mestu je izvzetje teh in vseh drugih duhovnikov, vseh menihov in redovnih bratov izpod oblasti civilnih zakonov. Zaradi tega namreč v vsaki državi obstaja veliko število takšnih, ki uživajo koristi zakonov in so zavarovani z oblastjo civilne države,

6 V prezbiterijanski cerkvi, eni od protestantskih oblik cerkvene organizacije, ki ne priznava oblasti škofov, vodi cerkev prezbiterijanska skupščina ali *prezbiterij*, torej skupščina cerkvenih starešin oziroma poslanca posameznih cerkvenih okrožij.

7 V originalu *the Church of Rome*.

ki pa kljub temu ne plačujejo nikakršnega deleža javnih izdatkov; prav tako niso tako kot drugi podaniki podvrženi kaznim zaradi svojih zločinov. Zato se jim ni treba bati nikogar, razen papeža, ki so mu edino zvesti s podporo njegovi univerzalni monarhiji.

Četrtyč to, da svojim duhovnikom (ki niso v Novi zavezi nič več kot *prezbiteri*, torej starešine) podeljujejo naziv *svečenikov*,⁸ torej žrtvovalcev, kar je bil pri Judih naziv civilnega suverena in njegovih javnih ministrov v času, ko je bil Bog njihov kralj. Prav tako tudi dejstvo, da iz Gospodove večerje delajo žrtvovanje, služi prepričevanju ljudstva v to, da je imel papež nad vsemi kristjani enako oblast, kot sta jo imela Mojzes in Aron⁹ nad Judi: torej vso oblast, tako civilno kot cerkveno, kot jo je tedaj imel veliki duhovnik.

Petič, nauk, da je poroka sveti zakrament, daje duhovščini možnost razsojanja o zakonitosti poročnih zvez, s tem pa tudi o tem, kateri otroci so zakonski, v skladu s tem pa tudi o pravici do nasledstva prestola v dednih kraljestvih.

Šestič, prepoved poroke duhovnikov služi za zagotovitev omenjene oblasti papeža nad kralji. Kajti če je kralj duhovnik, se ne more poročiti in svojega kraljestva prenesti na svoje potomstvo; če pa ni duhovnik, potem papež terja to cerkveno oblast nad njim in nad njegovim ljudstvom.

Sedmič, s pomočjo ustne¹⁰ spovedi pridobivajo za zagotovitev svoje oblasti boljše informacije o načrtih vladarjev in velikašev v civilni državi, kot jih lahko ti imajo o načrtih cerkvene države.

Osmič, s posvetitvijo svetnikov in razglasitvijo mučencev si zagotavljajo svojo oblast tako, da preproste ljudi spodbujajo k upiranju proti zakonom in ukazom svojih civilnih suverenov, celo za ceno smrti, če so ti s papeževim izobčenjem proglašeni za krivoverce ali sovražnike cerkve, to se pravi (kot to sami razlagajo) papeža.

Devetič, to si zagotavljajo tudi s tem, da vsakemu duhovniku pripisujejo zmožnost, da napravi Kristusa; in z zmožnostjo, da nalaga pokoro ter odpušča ali ohranja grehe.

Desetič, z naukom o vicah, o opravičenju z opravljenimi¹¹ deli in o odpustkih se duhovščina bogati.

8 *Sacerdotes* – lat. svečeniki; tisti, ki opravljajo sveto daritev.

9 Starejši Mojzesov brat, prvi judovski veliki duhovnik.

10 *Auricular* – lat. iz *auris*, uho; dobesedno »ušesna«.

11 *External* – dobesedno so to zunanja, torej fizično opravljena dela ali dejanja. V prvotnem teološkem pomenu gre za »dobra dela« oziroma njihov pomen za zveličanje, kar je bila ena glavnih točk protestantske reformacije, ki je namesto del poudarjala ključno vlogo vere. Tu cerkev po Hobbesu že sega prek svojega področja, ki je vera in dobri nameni na ravni mišljenja in duhovnega življenja,

Nazivi svečenikov in žrtvovalcev

Posvetitev poročne zveze

Samsko življenje duhovnikov

Ustna izpoved

Posvetitev svetnikov in razglasitev mučencikov

Transsubstanci-acija, pokora, odpuščanje

Vice, opravičenje, opravljena dela

Demonologija in izganjanje duhov

Šolsko bogoslovje

Kdo so avtorji duhovne temč

Enajstič, s svojo demonologijo ter opravljanjem izganjanja duhov in drugih spremljajočih opravil ohranjajo (ali vsaj mislijo, da ohranjajo) ljudstvo še močnejše v strahu pred svojo oblastjo.

Slednjič, metafizika, etika in politika Aristotela,¹² površna razlikovanja, barbarski pojmi in nerazumljivi jezik sholastike, ki se poučuje na univerzah (ki jih je vse ustanovila in upravljala papeževa oblast), jim služijo za to, da bi preprečili odkritje teh zablod in da bi pripravili ljudi do tega, da bi zmotno imeli to varljivo svetlikanje¹³ prazne filozofije za luč evangelija.

Temu bi lahko, če vse to še ne zadostuje, dodali še druge izmed njihovih temačnih nauk, ki prinašajo dobiček, ki očitno služi za vzpostavitev nezakonite oblasti nad zakonitimi suvereni krščanskega ljudstva ali za njeno ohranjanje, ko je že vzpostavljena, ali pa za posvetna bogastva, časti in oblast tistih, ki jo ohranjajo. In zato lahko z že omenjenim pravilom *cui bono* upravičeno proglasimo za avtorje vse te duhovne temč papeža in rimskokatoliško duhovščino, poleg njih pa tudi vse, ki si prizadevajo v človeške misli vsaditi ta zmotni nauk, da je sedanja zemeljska cerkev tisto božje kraljestvo, ki se omenja v Stari in Novi zavezi.

Toda cesarje in druge krščanske suverene, pod katerih oblastjo so se te zablode in podobna vmešavanja duhovnikov v njihove uradne pristojnosti prvič pritihotapile ter skalile njihovo posest in spokojnost njihovih podanikov, je, čeprav so to trpeli zato, ker niso mogli predvideti posledic in niso imeli vpogleda v namene njihovih učiteljev, mogoče kljub temu imeti za sokrivce za svojo lastno in javno škodo. Kajti brez njihove odobritve ne bi bilo na začetku mogoče javno pridigati nobenega uporniškega nauka. Pravim, da bi jih lahko zavrli na začetku; ko pa so ti duhovni ljudje enkrat obsedli ljudstvo, ni bilo več moč uporabiti nobenega človeškega zdravila, ki bi ga lahko kdorkoli iznašel. Kar pa se tiče zdravil, za

medtem ko naj državljanova dejanja uravnava njegova vest in civilni zakoni. To razliko Hobbes v 15. poglavju *Leviatana* opiše kot razliko med mišljenjem, ki se dogaja *in foro interno* (na notranjem področju oziroma razsodišču), ter delovanjem, ki se dogaja *in foro externo* (na zunanjem področju oziroma razsodišču).

12 Hobbes dejansko bere Aristotela mnogo bolj pronicljivo in ga mnogo bolje pozna kot večina njegovih nasprotnikov, na kar ni opozoril le Leo Strauss, pač pa tudi vrsta drugih interpretov. Tudi na tem mestu je povsem jasno, da so njegova tarča predvsem sholastični »aristoteliki« in ne Aristotel sam.

13 *Ignis fatuus* – varljivo svetlikanje, nepojasnjeni ogenj; dobesedno »ogenj norcev«. Gre za nočno svetlikanje nad močvirji, ki zlahka zavede popotnike, v resnici pa za posledico trohnenja oziroma plinov, ki pri tem nastajajo. V prenesenem pomenu pomeni slepilo, privid, torej vsako nepojasnjeno svetlikanje, lahko tudi duha ali prikazen. V angleščini isto pomeni izraz *will o' the-wisp*.

katera naj bi poskrbel Bog, ki mu nikoli ne spodleti ob svojem času uničiti vseh spletk ljudi proti resnici, moramo počakati na njegovo dobro voljo, ki pogosto trpi to, da uspeh njegovih sovražnikov in z njim njihova častihlepnost zrasteta do takšnih razsežnosti, da njuna nebrzdanost odpre tiste oči, ki jih je opreznost njihovih predhodnikov prej zapirala, in pripravi ljudi do tega, da zato, ker si hočejo nagrabit preveč, ostanejo brez vsega, tako kot se je Petrova mreža strgala zaradi pehanja po preveliki količini rib; medtem ko je neučakanost tistih, ki se trudijo upreti takšnim zlorabam, preden so se njihovim podanikom odprle oči, le povečala moč tistih, ki so se jim upirali. Zato ne krivim cesarja Friderika,¹⁴ ker je podržal stremeno¹⁵ našemu sodeželanu papežu Hadrijanu,¹⁶ kajti razpoloženje njegovih podanikov je bilo takrat takšno, da bi, če tega ne bi storil, verjetno ne nasledil cesarstva. Krivim pa tiste, ki so na začetku, ko je bila njihova oblast neokrnjena, s tem da so dopustili, da se takšni nauki kujejo na univerzah njihovih lastnih kraljestev, držali stremena vsem naslednjim papežem, medtem ko so se ti povzpeli na prestole vseh krščanskih suverenov, da bi po mili volji jahali in izčrpavali tako njih same kot njihovo ljudstvo.

A tako kot se človeške iznajdbe spletejo, tako se tudi razpletajo; postopek je enak, le vrstni red je obraten.¹⁷ Pletenje se začne

14 Friderik I. Rdečebradec (Barbarossa), živel 1122–1190, nemški kralj od 1152 in svetorimski cesar od 1155 dalje. Bil je potomec obeh med seboj sprtih nemških dinastij, gvelfovske in staufovske. Skušal je obnoviti enotnost in red znotraj cesarstva, v ta namen podeljeval obširne koncesije nemškim plemičem in šestkrat interveniral v Italiji, kjer se je boril proti papežem ter različnim mestnim zvezam. Kar se tiče ureditve razmerij med državo in cerkvijo, je menil, da sta tako cesar kot papež sicer postavljeni od Boga, a se njuna avtoriteta tiče različnih področij. Friderik si ni lastil pristojnosti na dogmatskem in bogoslužnem področju, je pa zase zahteval pravico do postavljanja in odstavljanja škofov. Tu je seveda zašel v spor s papeštvom. Po sporazumu s papežem Hadrijanom IV. je slednji Friderika 1155 okronal za cesarja, a že nekaj let kasneje sta se ponovno sprla. Razere so se še bolj zaostriale v času papeževanja Hadrijanovih naslednikov, ki so skušali uničiti staufovski vpliv v Italiji. Friderik jim je nasproti postavil svoje papeške kandidate. Leta 1184 je Friderik s papežem Lucijem III. končal spor in se dogovoril za novo (tretjo) križarsko vojno, ko pa se je odpravil na križarski pohod, je na poti 1190 v Turčiji utonil.

15 Da se je ta lahko povzpел na konja, pa tudi »na konja« v prenesenem pomenu, torej na cesarski prestol.

16 Hadrijan IV., s pravim imenom Nicholas Breakspear, živel 1100–1159, je bil v letih 1154–1159 edini angleški papež (zatorej Hobbes pravi »našemu sodeželanu«). Leta 1155 je na njegovo prošnjo Friderik interveniral proti rimski mestni komuni, ki se je pod vodstvom odpadniškega meniha Arnolda iz Brescie postavila po robu papeški posvetni oblasti. Friderikov pristanek na pridržanje stremena papežu je imel seveda simboličen pomen, saj to dejanje vzpostavlja razmerje med oprodo in vitezom.

17 Hobbes tu seveda meri na Galilejevo »sintetično-analitično« ali »kompozitivno-resolutivno« metodo, ki je utemeljila moderno znanost in ki jo je prevzel

pri prvih osnovnih sestavinah oblasti, ki so modrost, ponižnost, iskrenost in druge kreposti apostolov, ki so jih spreobrnjeni ljudje ubogali iz spoštovanja in ne zaradi obveze. Njihove vesti so bile svobodne, njihove besede in dejanja pa niso bile podvržene nikomur razen civilni oblasti. Pozneje so cerkveni starešine¹⁸ (ko so se črede Kristusovih ovčic namnožile), ki so se zbrali, da prehtejajo, kaj naj poučujejo, in se s tem zavezali, da ne bodo poučevali ničesar, kar bi bilo v nasprotju z sklepi njihovih skupščin, ustvarili vtis, da je ljudstvo s tem obvezano slediti njihovem nauku, kadar pa so ti to zavrnilo, so jim odrekli svojo družbo (kar se je takrat imenovalo izobčenje); ne zato, ker so bili neverni, pač pa ker so bili neposlušni: in to je bil prvi voz na njihovi svobodi. In ko se je povečalo število starešin, so si starešine glavnega mesta neke pokrajine pridobili oblast nad župnijskimi starešinami in si prisvojili naziv škofov: in to je bil drug voz na krščanski svobodi. Slednjič si je rimski škof, kar se tiče glavnega mesta cesarstva, prisvojil oblast nad vsemi drugimi škofi v cesarstvu (deloma v skladu z voljo samih cesarjev in z nazivom *Pontifex Maximus*, nazadnje pa, ko so cesarji postali šibki, s privilegiji sv. Petra): kar je bil tretji in zadnji voz ter celotna sinteza in zgradba¹⁹ papeške oblasti.

*In zato poteka analiza ali razrešitev²⁰ po enakem postopku, a se začne z vozom, ki je bil zadrgnjen nazadnje; kot lahko vidimo v razpustitvi nadpolitične²¹ cerkvene vladavine v Angliji. Najprej je oblast papežev v celoti razpustila kraljica Elizabeta in škofje, ki so prej izvrševali svoje naloge v skladu s pravico papeža, so poslej te izvrševali v skladu s pravico²² kraljice in njenih naslednikov, čeprav se je zaradi ohranitve fraze *iure divino*²³ zdelo, da jo terjajo po neposredni pravici od Boga: in tako je bil razvozlan prvi voz. Zatem so pred kratkim prezbiterijanci v Angliji dosegli ukinitve škofovstva: in tako je bil razvozlan drugi voz. Skoraj hkrati pa je bila odvzeta oblast tudi prezbiterijancem: in tako smo se vrnili k neodvisno-*

tudi sam. »Kompozicijo« je mogoče razumeti kot zgradbo in sestavljanje, »resolucijo« pa kot razstavitev ali razrešitev.

18 To je prezbitri, iz gr. *πρεσβυτήρ*, *presbutēs*, starešina, poslanec.

19 *Construction* – zgradba nečesa (oziroma lat. *compositio*), ki jo je po Galilejevi »kompozitivno-resolutivni« metodi potrebno razgraditi ali razrešiti v obratni smeri. Glej opombo 17.

20 *Resolution* – lat. *resolutio*, razrešitev, tudi razgradnja.

21 *Preterpolitical* – prek-, nadpolitična.

22 Ali v imenu (*in right of*; lat. *iure*).

23 Po božjem pravu, pravici; v božjem imenu.

sti²⁴ prvotnih kristjanov, da sledimo Pavlu, Kefu²⁵ ali Apolu,²⁶ kakor je komu najbolj všeč. In to je, če poteka brez sporov in brez tega, da bi merili Kristusov nauk po naši naklonjenosti do osebe njegovega služabnika (kar je napaka, zaradi katere je apostol grajal Korinčane), najbrž najbolje. Predvsem zato, ker nad človekovo vestjo ne sme biti nobene oblasti, razen Besede same, ki v vsakomer vzbuja vero, ne vedno v skladu z nameni tistega, ki sadi in zaliva, pač pa Boga samega, ki skrbi za rast; in drugič zato, ker je od tistih, ki učijo, da je vsaka najmanjša zmota tako zelo nevarna, nespaletno, da od človeka, obdarjenega z lastnim umom, zahtevajo, naj sledi umu kogarkoli drugega ali večine drugih. To je komaj kaj bolje, kot njegovo odrešenje postaviti na kocko z igro »križ in grmada«. ²⁷ In prav nobene potrebe ni, da bi bili ti učitelji nezadovoljni

- 24 *Independency* – neodvisnost, samostojnost. *Independents*, »independenti« ali »neodvisneži« so bili tudi verska skupina, ki je v času angleške »revolucije« oziroma republike (*Commonwealth*) pod Cromwellom prevzela oblast in uveljavila versko svobodo ter svobodo tiska. Kot dokazuje ta odlomek, so Hobbesovi verski nazori še najbližje njihovim, saj se odkrito postavi na njihovo stran oziroma se z uporabo tega izraza celo očitno poistoveti z njimi. Teoretsko je bil vodilni predstavnik *independentov* John Milton, ki ga sicer Hobbes v *Behemotu* omenja v slabi luči (knjiga je morala skozi kraljevo cenzuro – in seveda ni bila odobrena), a je očitno med njima precejšnja mišljenska sorodnost. Glej Thomas Hobbes, *Behemot ali Dolgi parlament*, Studia Humanitatis, Ljubljana 2005.
- 25 Apostol Peter ali sv. Peter – gre za besedno igro; apostolu je bilo ime Simon, kot poročajo evangeliji, pa mu je vzdevek Kefa, kar v aramejščini pomeni skala (grško Πέτρος), dal Kristus: »Jaz pa ti povem: 'Ti si Peter in na tej skali bom sezidal svojo Cerkev in vrata podzemlja je ne bodo premagala.'« (Mt 16, 18.) Ustrezni odlomek v Janezovem evangeliju se glasi: »Jezus je uprl pogled vanj in rekel: 'Ti si Simon, Janezov sin. Imenoval se boš Kefa' (kar se prevaja Peter).« (Jn 1, 42.) Vsi svetopisemski citati so navedeni po Slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma.
- 26 Odlomek napotuje na Pavlovo Prvo pismo Korinčanom, 1:12–13: »V mislih imam to, da ta ali oni izmed vas pravi: 'Jaz sem Pavlov, jaz Apolov, jaz Kefov, jaz pa Kristusov.' Mar je Kristus razdeljen?« Pavel želi poudariti, da so vsi verni ljudje Kristusovi, ne glede na to, kateri ločini pripadajo, oziroma kot pravi na istem mestu (1:10): »Bratje, rotim vas v imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa: vsi govorite isto in med vami naj ne bo razprtij.« Apolo (okrajšava imena Apolonij) je bil aleksandrijski Jud, eden od zgodnjih oznanjevalcev krščanstva, ki je deloval v Korintu. Sveto pismo ga večkrat omenja, učil naj bi Kristusov nauk, ne pa tudi nauka o Svetem duhu, ki se je nad apostole spustil na binokosti. Prav zato je nemara za Hobbesa pomembno, da ga omeni v tem kontekstu, saj sam v *Leviatanu* ostro nasprotuje nauku o Svetem duhu, utelešenem v cerkvi, na osnovi katerega slednja postavlja svoje zahteve po oblasti.
- 27 V originalu *venture his salvation at cross and pile*. *Venture* pomeni »tvegati«, »postaviti na kocko«, *cross and/or pile* pa je igra za denar z metanjem kovanca, imenovana tudi *heads and tails*, kjer je dobitok odvisen od tega, na katero stran pade kovanec. Tako bi frazo *cross and pile* sicer res lahko prevedli »cifra ali mož«, »prepustiti žrebu«, »metu kovanca« ali »naključju«. Vendar glede na svoje nagnjenje k ironiji, satiri, kritiki klerikalizma in besednim igram Hobbes

Primerjava papeštva s kraljestvom škratov

s to izgubo svoje starodavne oblasti, saj bi morali vedeti bolje kot kdorkoli drug, da se oblast ohranja z istimi krepostmi, s katerimi se pridobi – torej z modrostjo, ponižnostjo, jasnostjo nauka in iskrenostjo pogovora, ne pa z zatiranjem naravoslovnih znanosti in moralnosti naravnega uma.²⁸ Prav tako tudi ne z nejasnim jezikom, niti s tem, da si lastijo več vednosti, kot je lahko dokažejo, niti s pobožnimi prevarami in še manj z drugimi takšnimi pregrehami, ki pri pastirjih božje cerkve niso le pregrehe, pač pa celo škandali, ki bodo najbrž ljudi prej ali slej pripravili k temu, da se spotaknejo ob njihovo oblast in zahtevajo njeno ukinitvev.

Šele potem, ko je bil ta nauk, *da je sedanja vojskujoča se cerkev tisto božje kraljestvo, o katerem govori Stara in Nova zaveza*, po svetu sprejet, so častihlepje in prerivanje za urade, ki ji pripadajo, še posebej pa za tisti najvišji urad Kristusovega namestnika, in blišč tistih, ki so si v njej pridobili najpomembnejše javne službe, postali postopoma tako očitni, da so izgubili duhovno častitljivost, ki pritiče pastirski službi, in to v tolikšni meri, da najmodrejši med tistimi, ki so imeli kakršnokoli oblast v civilni državi, niso potrebovali nič drugega kot dovoljenje svojih vladarjev, da bi jim odrekli vsakršno nadaljnjo poslušnost. Kajti vse odkar si je rimski škof pod pretvezo, da je naslednik sv. Petra, pridobil priznanje, da je vesoljni škof, je mogoče celotno njihovo hierarhijo ali kraljestvo temč brez pretiravanja primerjati s *kraljestvom škratov*,²⁹ to se pravi, z *bajkami starih bab v Angliji o prikaznih*³⁰ in *duhovih*³¹ ter čudaških

te fraze najbrž ni uporabil naključno: z njo po eni strani namiguje, da križ kot krščanski verski simbol pomeni »pravo« stran (kovanca), medtem ko tiste, ki jim usoda ni namenila uvrstitve na »pravo« stran, lahko čaka grmada (*pile*). Ta metoda obračunavanja cerkve s »krivoverci« je dovolj dobro znana, Hobbesov namig pa potrjuje dejstvo, da v naslednjem stavku (ne da bi ga omenil) vzame v bran Galileja (ki se je, za razliko od Giordana Bruna, sicer uspel izogniti grmadi). Res se za grmado in sežig na njej praviloma uporablja izraz *stake* in *to be burnt at stake*, a *pile* je izraz, ki se z njim v dovolj veliki meri prekriva, saj pomeni tudi grmado za sežig, predvsem mrličev.

28 Kot smo omenili, Hobbes tu ob »zatiranju naravoslovnih znanosti« misli predvsem na Galileja (a tudi nase), fraza »moralnost naravnega uma« pa je dovolj dober opis njegove lastne politične filozofije.

29 *Kingdom of fairies* – »kraljestvo škratov« ali »kraljestvo vil«, lahko tudi »pravljичno kraljestvo«. *Fairy* je vila ali škratek, nadnaravno, domišljjsko ali pravljичno bitje pomanjšane človeške podobe s čarobnimi močmi. Pogosto se prevaja kot »vila« (kot v »vilinskih pripovedkah«, *fairy tales*). Ženska oblika »vila« ima podton poženščenja za tistega, ki ga primerjaš s pravljичnim junakom, poleg tega Hobbes ugotavlja, da so take pravljice plod ostarele ženske domišljije. Vendar smo se, ker Hobbes s pravljичnimi junaki primerja duhovnike, odločili za prevod *fairies* s »škratek«.

30 *Ghosts* – prikazni, duhovi; da ohranimo razliko z izrazom *spirit*, duh, prevajamo *ghost* kot »prikazen«.

31 *Spirits* – duhovi; Hobbes seveda igra tudi na pomensko prekrivanje tega izraza

igrah, ki jih uprizarjajo ponoči. In če si ogledamo izvor tega velikega cerkvenega gospostva,³² bomo zlahka ugotovili, da papeška oblast ni nič drugega kot prikazen pokojnega rimskega cesarstva, ki sedi okronana na njegovem grobu: kajti na prav tak način je papeška oblast nenadoma vzniknila iz ruševin te poganske oblasti.

Tudi jezik, ki ga uporabljajo tako v cerkvah kot v svojih javnih nastopih, namreč *latinščina*, ki je danes noben narod na svetu ne uporablja v pogovorni rabi, kaj je ta jezik drugega kot prikazen starega rimskega jezika?

Škratje, naj prebivajo v kateremkoli že narodu, imajo le enega vesoljnega kralja, ki ga nekateri naši pesniki imenujejo kralj Oberon, Sveto pismo pa ga imenuje *Belcebub*, vladar demonov. Duhovniki prav tako, naj se nahajajo v katerikoli že deželi, priznava jo le enega vesoljnega kralja, *papeža*.

Duhovniki so duhovni ljudje³³ in prikazenski očetje.³⁴ Škratje so duhovi in prikazni. Škratje in duhovi prebivajo v temi, na samotnih mestih in v grobovih. Duhovniki se klatijo po temi nauka, po samostanih, cerkvah in cerkvenih pokopališčih.

Duhovniki imajo svoje stolne cerkve, ki imajo moč, da vsako mestece, v katerem so postavljene, s pomočjo svete vode in nekaterih urokov, ki se imenujejo izganjanja duhov, spremenijo iz mesteca v velemesto, to se pravi, v stolnico cesarstva. Škratje imajo prav tako svoje uročene gradove in nekatere velikanske prikazni, ki obvladujejo okoliške pokrajine.

Škratov ni mogoče prijeti in jih privedi na odgovornost za škodo, ki jo povzročijo. Prav tako tudi duhovniki izginejo izpred sodišč civilnega sodstva.

Duhovniki mladim ljudem odvzamejo zmožnost uporabe uma z nekaterimi uroki, ki jih sestavljajo metafizika, čudeži in izročila ter zlorabljeno Sveto pismo, zaradi česar niso dobri za nič drugega kot za izvrševanje tega, kar jim ti ukažejo. Podobno tudi za škrate pravijo, da kradejo otroke iz njihovih zibelk in jih spremenijo v bebce, ki jih preprosti ljudje zato imenujejo *palčki*³⁵ in so nagnjeni k hudobijam.

s Svetim duhom, *the Holy Spirit*.

32 *Dominion* – gospostvo, oblast, kraljestvo, cesarstvo, vladavina, ozemlje pod oblastjo.

33 V originalu *spiritual men*, lahko tudi dušebrižniki.

34 V originalu *ghostly fathers*, lahko tudi duhovni očetje; malce neroden prevod je posledica ohranjanja razlikovanja med prikaznimi in duhovi.

35 *Elves* – elf je škrat; ker pa smo zaradi navedenih razlogov v skladu z avtorjevo intenco izraz »škrat«³⁵ izbrali za prevod rodovnega pojma *fairy*, uporabljamo za elf prevod palček.

V kakšni delavnici ali laboratoriju se skratje uročijo, stare babe niso uspele dognati. Za laboratorije *duhovščine* pa se dovolj dobro ve, da so to univerze, ki so svoje nauke prejele od papeške oblasti.

Ko so *skratje* s kom nezadovoljni, pravijo, da pošljejo svoje palčke, da ga uščipnejo. Ko so *duhovniki* nezadovoljni s kako civilno državo, prav tako pripravijo svoje palčke, to se pravi, vraževerne, uročene podanike, da uščipnejo svoje vladarje, s tem da pridigajo uporništvu, ali pa enega vladarja, uročenega z obljubami, da uščipne drugega.

Škratje se ne ženijo; so pa med njimi tudi *inkubi*,³⁶ ki se parijo s človeškim rodod.³⁷ Tudi *duhovniki* se ne ženijo.³⁸

Duhovniki pobirajo smetano dežele s pomočjo daritev nevednih ljudi, ki živijo v strahu pred njimi, in s cerkvenimi desetninami. Prav tako nam tudi pravljice o *škratih* pripovedujejo, da ti vstopajo v mlekarne in se gostijo s smetano, ki jo posnamejo z mleka.

Kakšen denar je v obtoku v kraljestvu *škratov*, v pripovedkah ni zabeleženo. *Duhovniki* pa za svoje račune sprejemajo enak denar kot mi; vendar pa takrat, ko naj bi sami kaj plačali, to opravijo s posvetitvami, odpustki in mašami.

Tem in sličnim podobnostim med *papeško oblastjo* in kraljestvom *škratov* lahko dodamo še to, da prav tako kot *skratje* ne obstajajo nikjer drugje kot v domišljiji nevednežev in se porajajo iz pripovedi starih bab ali starih pesnikov, tudi duhovno oblast *papeža* (zunaj meja njegove lastne civilne države)³⁹ vzdružuje le

36 *Incubus* – lat. zli duh ali demon, ki se spušča na speče ljudi, predvsem ženske, s katerimi spolno občuje. Njegovo nasprotje je *succubus*, ženski duh ali demon, ki spolno občuje s spečimi moškimi.

37 V originalu *have copulation with flesh and blood*, kar tu ne pomeni le »mesenega«, »telesnega« spolnega občevanja, pač pa »spolno občevanje s človeškim rodod« (*flesh and blood*) nasploh, brez spolnih razlik – sodobne spolne afeze v cerkvi in med duhovniki nam dajejo slutiti, zakaj je Hobbes tu uporabil to splošno obliko.

38 Quentin Skinner, eden vodilnih Hobbesovih intepretov, si je v knjigi *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge UP, Cambridge 1996) ogledal tudi Hobbesovo uporabo literarnih sredstev in figur klasične retorike, ki jo je ta odlično poznal in spretno uporabljal. Ta kratek odstavek je primer stavčne ali miselne figure (*figurae sententiarum*) *aposiopesis*, »opustitve«, pri kateri za doseganje posebnega učinka zamolčimo konec stavka ali miselne izpeljave, ki je sicer jasen sam po sebi, saj logično sledi iz predhodno povedanega. Potem ko je Hobbes dovolj podrobno in obširno vzpostavil vzporednico med škrti in duhovniki, bi torej na tem mestu moral slediti sklep, da »so pa med njimi tudi taki ...« Omeniti velja, da *fairy* (škrat ali vila) v prenesenem pomenu pomeni tudi moškega homoseksualca, kar da tej Hobbesvi satirični primerjavi še dodaten pomen.

39 Hobbes ima v mislih Papeško oziroma Cerkveno državo, različne teritorije, na

strah zapeljanih ljudi pred izobčenjem, ki je posledica njihovega poslušanja o lažnih čudežih, lažnih izročilih in napačnih razlagah Svetega pisma.

Zato Henriku VIII.⁴⁰ in kraljici Elizabeti⁴¹ ni bilo pretirano težko, da sta jih vsak s svojim izganjanjem duhov pregnala. A le kdo ve, da se ta zdaj pregnani rimski duh, ki blodi po misijonarskih poteh prek suhih prostranstev Kitajske, Japonske in Indije, ki mu prinašajo le malo sadov, ne bi mogel vrniti; ali da bi ne mogla vstopiti v to očiščeno hišo in se v njej naseliti celo kakšna od njega še hujša skupščina duhov ter poskrbeti, da bo njen konec še slabši od začetka? Kajti ni le rimskokatoliška duhovščina tista, ki lažno zatrjuje, da božje kraljestvo pripada temu svetu in da mora imeti zato v njem oblast, ki se razlikuje od oblasti civilne države.⁴²

To pa je vse, kar sem nameraval povedati o nauku o POLITIKI. In to bom, potem ko bom podal njegov pregled, rade volje predal v presojo svoje domovine.

katerih je bil papež tudi posvetni vladar. Danes je od njih ostal le še Vatikan.

40 Henrik VIII., drugi vladar iz dinastije Tudor je živel v letih 1491–1547, angleški kralj v letih 1509–1547, ustanovitelj anglikanske cerkve. Ker je želel od papeža doseči razveljavitev zakona s Katarino Aragonsko, da bi se lahko poročil z Ano Boleyn, papež pa na to ni hotel pristati, je prišlo do razkola. 1533 je canterburyski nadškof Thomas Cranmer kralja poročil z Ano Boleyn, nato pa prejšnji zakon razglasil za neveljaven. Papež se je odzval tako, da je Henrika izobčil. Leta 1534 je parlament sprejel zakon, ki je kralja imenoval za vrhovnega posvetnega poglavarja cerkve na Angleškem. Henrik je ostro nastopil proti nasprotnikom svoje ekleziastične politike, poleg tega pa je razpusil tudi samostane. Kljub temu se je še vedno imel za katolika. Zaradi želje po moškem dediču se je Henrik poročil še štirikrat (dve od žena sta končali na morišču), toda njegov edini zakonski sin je bil bolehn Edvard, kasneje Edvard VI., ki ga je tudi nasledil (vladal 1547–1553).

41 Elizabeta I., živila 1533–1603, angleška kraljica v letih 1558–1603. Elizabeta, hči Ane Boleyn, je leta 1558 je nasledila svojo starejšo polsestro Marijo Tudor (hčer Katarine Aragonske in ženo španskega kralja Filipa II., ki je v času svoje vladavine 1553–1558 skušala restavrirati katolicizem). Elizabeta se je po katoliški reakciji svoje sestre vrnila k reformnim ukrepom svojega očeta, cerkvena ureditev, ki jo je vzpostavila, pa je tudi v sedemnajstem stoletju veljala za temelj anglikanske škofovske cerkvene ureditve. Slednja je šla v nos kalvinističnim puritancem, hkrati pa je morala Elizabeta nastopati tako proti domačim katolikom, ki so bili zaradi njenega izobčenja s strani papeža odvezani podložiške zvestobe, kakor tudi proti poskusom španskega vladarja Filipa II., da bi jo odstranil s prestola (kar se je julija 1588 končalo s katastrofalnim porazom španske Armade).

42 V originalu *to have a power therein, distinct from that of the civil state*, kar dobesedno pomeni »ima v njem oblast, ki se razlikuje (je različna, tudi ločena) od oblasti civilne države«. Osnovna postavka Hobbesove teorije ločitve med cerkvijo in državo, ki ostaja aktualna tudi danes: oblast in zakonodaja pripadata (pravni) državi, delokrog cerkve sta vera in duhovno življenje njenih vernikov. Zato cerkev ne more zahtevati *oblasti*, ki je političen pojem, pač pa je v vsem podrejena državi. V okviru zakonov in pristojnosti, ki so ji določene, lahko s svojimi pravili uravnava življenje svojih vernikov.

prevedel

GORAZD KOROŠEC



GORAZD KOROŠEC

Avtor prispevka je raziskovalec na Mirovnem inštitutu v Ljubljani.

Njegove poglavitne raziskovalne teme so teorije družbene pogodbe, moderna politična filozofija in psihoanaliza.

GORAZD.KOROSEC@GUEST.ARNES.SI

POUZETEK

Članek je komentar k prevodu zadnjega, sklepnega poglavja Hobbesovega klasičnega dela *Leviatan*, ki postavi temelje moderni politični teoriji ne le s svojo teorijo družbene pogodbe, ki jo razvije v tej knjigi, pač pa tudi s svojim odločnim zagovorom ločitve med cerkvijo in državo, to se pravi z zahtevo, da naj bo cerkev v vseh pogledih podrejena državi in njenemu pravnemu sistemu.

Autor pojasni, zakaj je ločitev med cerkvijo in državo nujni sestavni del Hobbesove teorije družbene pogodbe kot splošnega pravnega in političnega okvira civilne družbe in pokaže, kako Hobbes razume sekularno civilno državo ali vladavino zakona kot primer legitimne oblasti, medtem ko so cerkvena prizadevanja po politični ali neodvisni duhovni oblasti nelegitimna in lahko potisnejo državo nazaj v naravno stanje. Hobbes zatorej podvrže celotno teološko in sholastično teorijo strogi kritiki in je v tem pogledu nedvomni predhodnik in utemeljitelj razsvetljenstva. Njegovo kritiko religije je pravzaprav mogoče brati kot primer kritike ideologije nasploh.

Author pojasni tudi, zakaj je Hobbesova zahteva po ločitvi cerkve od

Hobbesova kritika religije,

– k prevodu sklepnega poglavja Hobbesovega *Leviatana*

Za razmislek in razpravo o temi »Religija v sekularni družbi«, ki je tema te številke zbornika, je Hobbesova teorija gotovo eno najustreznejših izhodišč.

Hobbesova vloga utemeljitelja modernega pojmovanja države in njegova splošna teorije družbene pogodbe sta vsaj okvirno dovolj dobro in splošno znani in priznani, prav tako je znano tudi, da njegova teorija politične suverenosti temelji na dosledni in strogi podreditvi cerkve civilni oblasti, zaradi česar ima vlogo stalne reference v razpravah o ločitvi cerkve in države. V tem stališču so se mu pridružili vsi veliki nasledniki v tradiciji teorij družbene pogodbe, torej Spinoza, Locke, Rousseau in Kant, in mu to seveda tudi priznavali kot veliko, zgodovinsko zaslugi.¹

¹ Poleg treh Hobbesovih temeljnih del *Elements of Law, Natural and Politic* [1640]: pod naslovom *Human Nature and The Corpore Politico*, ur. J. C. A. Gaskin, Oxford UP, Oxford 1994 (prvi del tega dela, torej *Human Nature*, kmalu izide pri Krtini, izbor, ki zajema poglavja 14–19 o naravnem stanju, pa je izšel v čkz 148–149, ur. Igor Pribac); *De Cive* [1642] (*The Latin Version in The English Version*), ur. H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1983; *On Citizen*, Richard Tuck in Michael Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge 1998; in *Leviathan* [1651], ur. R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 1996, ki jim velja dodati tudi nedavno prevedeno delo *Behemot, ali Dolgi parlament*, Studia Humanitatis, Ljubljana 2005, so osrednja dela družbeno pogodbeno tradicije: Benedict de Spinoza, *Teološko politična razprava* [*Tractatus Theologico-Politicus* - 1670], v: *Dve razpravi*, Analecta, Ljubljana 1990, in *Politična razprava* [*Tractatus Politicus* - 1677], prev. Nataša Homar, ur. Zdravko Kobe, Analecta 2002; John Locke, *Two Treatises on Government*, ur. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1960, Jean Jacques Rousseau, *Družbena pogodba* [*Du Contrat Social* - 1762], ur. Igor Pribac, Krtina, Ljubljana 2002; Immanuel Kant, *Metaphisik der Sitten*, ur. Wilhelm Weischedel, *Werkausgabe*, zv. VIII, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974, ter njegova krajša spisa »O reku: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso«, prev. Rado Riha, *Filozofski Vestnik* 2, 1990 ter »Ideja k občim zgodovini s kozmopolitskega gledišča«, prev. Rado Riha, *Filozofski Vestnik* 3, 2000.

svoboda vesti in toleranca

Hobbes's Critique of Religion, Freedom of Conscience and Tolerance

Ker se je pozornost bralcev in interpretov osredotočila na prvi del *Leviatana*, Hobbesovega osrednjega političnega dela, ki obravnava strogo politično problematiko in v katerem Hobbes tudi razvije klasično obliko svoje politične teorije, pa so vsaj danes manj znani ali celo spregledani pogledi na vero in religijo, ki jih je Hobbes razvil, z njimi pa tudi njegov odločen zagovor *svobode vesti* kot temelja *verske tolerance*, ki ga poda prav v zadnjem poglavju tega dela.

Prav zato je v aktualnem političnem trenutku, torej v času, ko se ponovno zastavlja vprašanje o vlogi vere in cerkve v politiki, družbi in javnem življenju, toliko bolj poučno postaviti pred bralce sklepno poglavje njegovega *Leviatana*, ki je v nekem smislu postavil temelje za moderni odgovor na ta vprašanja. Hobbes sicer ni bil prvi, ki je zahteval podreitev cerkve posvetni, civilni ali politični državi – po nemško-švicarskem teologu, filozofu in političnem teoretiku Thomasu Erastusu (1524–1583, rojstno ime Thomas Lieber) je takšno stališče dobilo naziv *erastovstvo* in so ga zagovarjali tudi drugi pomembni politični teoretiki, na primer Hugo Grotius –, zagotovo pa je bil najbolj vpliven in ima zaradi svojega vpliva na tradicijo idej družbene pogodbe in vloge v razvoju moderne filozofije v tem pogledu status klasičnega avtorja.

Hobbesov zagovor svobode vesti skupaj z njegovo splošno politično teorijo, ki potegne ostro ločnico med sfero vere na eni in sfero javne posvetne politične oblasti ter prava na drugi strani, kjer sta odločanje o zadevah javne politične oblasti in zakonodaja izključno v rokah civilnega suverena (naj bo ta posameznik ali skupščina), dejansko *postavi temelje in okvir*, v katerega se umesti poznejša

SUMMARY

The article is a commentary on the translation of the last, concluding chapter of Hobbes's classical work *Leviathan* that sets the foundation of modern political theory, not only with his theory of social contract, elaborated in the book, but also with his strict defense of separation between church and state, i.e. demand that church should in all respects be subordinated to the state and its legal system.

Author explains why separation between church and state is a necessary element of Hobbes's theory of social contract as a general legal and political framework of civil society and shows how Hobbes understands the secular civil state or the rule of law as an example of legitimate power, while church pretensions to political or independent spiritual power are illegitimate and could throw the state back into the state of nature. Hobbes therefore submits the whole theological and scholastic theory to severe criticism and he is in this respect an undisputed precursor and founder of Enlightenment. His critique of religion could in fact be read as an example of critique of ideology in general.

države aktualna tudi v današnjem času, ko smo priča preporodu cerkve in vere v državah vzhodne Evrope.

KLJUČNE BESEDE

ločitev cerkve in države, teorija družbene pogodbe, legitimna in nelegitimna politična oblast, zgodovina religije, zgodovina odnosov med cerkvijo in državo, kritika religije, kritike ideologije, kraljestvo teme, kraljestvo škratov, psihoanaliza

Lockova klasična razprava o verski toleranci v *Pismu o toleranci*.² Na podoben način je tudi Lockova politična teorija pravzaprav le razširitev Hobbesove z odločnejše postulirano pravico do upora.

Ker imata torej Hobbesova politična teorija in njegov zagovor svobode vesti bistveno vlogo pri razvoju in utemeljitvi klasičnega modernega pojma ločitve cerkve in države ter verske tolerance in tolerance nasploh, si bomo v tem komentarju ogledali:

1. umestitev zagovora svobode vesti, verske problematike in ločitve cerkve in posvetne politične oblasti v njegovi politični teoriji;
2. zgodovinske vire in vpliv njegovih idej o ločitvi cerkve in države ter svobode vesti;
3. zgradbo same Hobbesove argumentacije v omenjenem poglavju;
4. današnja aktualnost njegove kritike religije, zagovora svobode vesti in tolerance.

1. Hobbesova politična teorija – družbena pogodba kot temelj legitimne oblasti in cerkvena oblast kot primer nelegitimne oblasti

Kot vemo, je osrednji pojem Hobbesove politične teorije *družbena pogodba*, s katero množica (ali *mnoštvo*, lat. *multitudo*) posameznikov vzpostavi politično skupnost, s tem da pooblasti suverena, naj bo to posameznik ali skupščina, za sprejemanje zakonov, torej za zakonodajno vlogo, s katero naj uravnava njihovo skupno življenje, zagotovi državljanski mir in pravno uredi njihove medsebojne odnose – drugače rečeno, omogoči njihovo *zakonito svobodo*. Ta osnovni okvir je podlaga vseh političnih teorij družbene pogodbe od Hobbesa do Kanta.

Vzrok za sklenitev družbene pogodbe oziroma za njeno nujnost pa je dejstvo, da imajo ljudje pred vpeljavo zakonov, torej »po naravi«, pravice, ki niso z ničemer omejene – imajo torej »absolutno suverenost«, neomejeno *pravico do vsega* oziroma pravico, da storijo karkoli.³ Ker se ravnaajo predvsem po želji po samoohranitvi, je mogoče reči tudi, da imajo neomejeno *naravno pravico do samoohranitve*, v skladu s katero jim je dovoljeno vse. Rezultat tega je tako imenovano »naravno stanje«, pojem, ki ga je Hobbes z izreki »vojna vseh proti vsem« (*bellum omnium contra omnes*)⁴ in »človek človeku

2 John Locke, »Pismo o toleranci« [*Epistola de tolerantia / A Letter Concerning Toleration* – 1689], črkz 164–165, ur. Igor Pribac, Ljubljana 1994.

3 Prim. *Leviathan*, pogl. 14, str. 91–64 (navajamo stran Tuckove izdaje in stran izvirnika).

4 *De Cive*, Preface, str. 12.

volk« (*homo homini lupus*)⁵ opisal tako slikovito, da se neizogibno povezuje z njegovim imenom.

Ne glede na to, ali je takšno »naravno stanje« kdaj dejansko obstajalo ali pa je zgolj hipotetično, na primer rezultat »predpostavke o izničenju družbe«,⁶ in ali so v njem v sporu vsi posamezniki ali pa le določene ideološke skupine, politične ali drugačne stranke ali na primer verske sekte, je naravno stanje posledica dejstva, da med akterji ni skupnega etičnega koda, torej skupka enotnih pravil ravnanja; drugače rečeno, ni skupnega pravnega ali političnega okvira, ki ga spoštujejo in po katerem se ravnaajo vse strani.

Spori in vojna v naravnem stanju so torej posledica dejstva, da je vsak posameznik ali skupina sam svoj razsodnik o tem, kaj je zanj koristno ali škodljivo oziroma nevarno. Zato so odločitve o lastnem ravnanju – sicer ne vedno, a dovolj pogosto – pristranske ter subjektivne in lahko tudi rušilne za družbo oziroma odnose s soljudmi ali drugimi skupinami. To je torej stanje, ki naj ga konča in odpravi sklenitev družbene pogodbe. In če si privoščimo heglovsko vzporednico: vzrok dejstva, da je naravno stanje nevzdržno, da je »zlo«, je v presoji ali pogledu posameznikov ali skupin, ki okrog sebe vidijo zlo in se zato, da bi se mu izognili, ne ozirajo na nič in na nikogar. Drugače rečeno, *zlo je v pogledu ali posledica pogleda, ki vidi zlo*. Hobbes je to seveda dobro vedel, saj je imel v svojem političnem trenutku, torej v času angleške državljanske vojne, opravka s pravo poplavo verskih sekt, ki so povsod okrog sebe videle zlo.

Gotovo pa ni potrebno, da se pri vzporednicah s Hobbesovo teorijo omejimo na Hegla, ki Hobbesu gotovo dolguje več, kot se običajno priznava – dovolj je, da si ogledamo sam izhodiščni stavek Aristotelove *Politike*, ki je v nekem smislu opredelil polje politične teorije v tradiciji zahodne misli:

»Ker vidimo, da je vsaka država [*polis*] neka skupnost, vsaka skupnost pa je vzpostavljena zaradi nekega dobrega (saj vsi ljudje počnejo vse zaradi nečesa, *kar se jim zdi dobro*), je jasno, da medtem ko vse [skupnosti] stremijo k nekemu dobremu, pa tista, ki je najvišja med njimi in zajema vse ostale, stremi k dobremu v najvišji meri in to k najvišjemu dobremu od vseh. To pa je tista, ki se imenuje država [*polis*] ali politična skupnost.«⁷

5 *De Cive*, Epistle, str. 3.

6 Tako je pojem naravnega stanja opisal Yves-Charles Zarka v svoji prelomni knjigi *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Pariz 1987.

7 Prevod in poudarek sta moja. Izvirnik se glasi: ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρώμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυίαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτικὴ. Aristotel, *Politika*, 1252a 1–7.

Author also explains why Hobbes's demand for separation between church and state is still relevant today, when we witness the revival of church and religion in the countries of Eastern Europe.

KEYWORDS

separation of church and state, social contract theory, legitimate and illegitimate political power, history of religion, history of church-state relations, critique of religion, critique of ideology, kingdom of darkness, kingdom of fairies, psychoanalysis

Vidimo torej, da sta Hobbesova politična teorija in njegov pojem naravnega stanja pravzaprav komentar k Aristotelovi *Politiki*, celo konkretno k izhodiščnemu stavku *Politike*, ki predstavlja opredelitev ali definicijo predmeta politične znanosti ali vede. Tudi Hobbesova družbena pogodba – oziroma država (*commonwealth* ali *state*) kot njen rezultat – v najvišji meri stremi k dobremu in to k najvišjemu dobremu od vseh, namreč k zakonito urejenemu državljanskemu miru in dobremu življenju njenih državljanov oziroma njihovi zakoniti svobodi, in prav tako v sebi zajema vse ostale človeške skupnosti. Je rezultat tega, da ljudje stremijo k dobremu in počnejo vse zaradi nečesa, kar se jim zdi dobro – to jih končno tudi privede do sklenitve družbene pogodbe oziroma vzpostavitve politične skupnosti.

»Naravno stanje« pa je poleg tega komentar k potrebnim *po-gojem možnosti* politične skupnosti: opisuje stanje, v katerem ljudje prav tako počnejo vse, kar počnejo, zaradi nečesa, kar se jim zdi dobro (*δοκούντος ἀγαθῶ χάριν, dokountos agathou charin*) – in izogibanje zlu ali slabemu je seveda neko dobro –, a ker še ni vzpostavljena politična skupnost, ki bi jim ponujala skupna pravila ravnanja, in ker sta spoznanje in subjektivna presoja lahko nezanesljiva, in torej tisto, kar se jim zdi (*dokountos*) dobro, lahko tudi zares ni takšno, je rezultat ne najvišje dobro (*agathos, bonum*), pač pa največje slabo ali zlo (*kakos, malum*) – torej stanje, ki je kar se le da daleč od zakonito urejenega življenja politične skupnosti. Hobbesova poanta je seveda v tem, da se naravno stanje ne nahaja nujno v obdobju, ki je časovno pred vzpostavitvijo politične skupnosti – lahko je tudi rezultat razrušenja obstoječe politične skupnosti, to pa je stanje, ki ga opisuje v nedavno prevedenem delu *Behemot*.⁸ Če še za trenutek

8 T. Hobbes, *Behemot, ali Dolgi Parlament*. V tem prostoru se je ob tej temi dovolj spomniti na Miloševića in »gibanja«, ki ga je sprožil, vodil in usmerjal ter z njim dejansko pripeljal do skrajno nasilnega in zločinškega razpada države. S pomočjo tega gibanja je s pomočjo tako imenovanih »jogurtnih revolucij« in »mitingov resnice« na ideološki ravni in dejansko razrušil državo in njen pravni sistem, zaradi česar je federalna država razpadla na konstitutivne sestavne dele, republike, ki so se bile prisiljene konstituirati kot samostojni mednarodnopravni subjekti. Vzporednica s Hobbesovim *Behemotom* je nadvse nazorna, saj to Hobbesovo delo analizira predvsem ideološke mehanizme, ki privedejo do razpada države. Rezultat razpada države je seveda naravno stanje, v katerem ima vsak sestavni del – posameznik ali v jugoslovanskem primeru republika –, pravico storiti vse za lastno ohranitev. Zato je bila v tem primeru oznaka dogodkov kot »državljanske vojne«, ki sta se jo posluževala srbski vrh in JLA, neutemeljena – država je že, ideološko in *de facto*, razpadla in izgubila vso legitimnost; države, ki naj bi jo vojska branila, ni bilo več.

Omeniti velja tudi, da je Hobbesovo delo *Behemot* vzel za razlagalni model predstavnik frankfurtske šole Franz Neumann v svoji analizi nacionalnega socializma pod istim naslovom (Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, Oxford University Press, New York 1942), v kateri nacizem opisuje kot ideološko stranko ali gibanje, ki se je polastilo države na ta

ostanemo pri Starih: naravno stanje še najbolj spominja na stanje, ki ga Platon opiše na začetku *Zakonov*, v katerem je vsaka država v vojni z vsemi drugimi, vsak posameznik pa v vojni z vsemi drugimi in celo s samim seboj.

Prodornost Hobbesovega pojma naravnega stanja in politično-filozofski pomen Hobbesovega pojma družbene pogodbe je nemara najbolj pronicljivo opisal Slavoj Žižek (ki sicer Hobbesa omenja precej redko): Žižek ne le prizna legitimnost vseh poglobitvnih potez Hobbesove družbene pogodbe, pač pa v prehodu iz naravnega stanja k sklenitvi družbene pogodbe prepozna pristno heglovski dialektični obrat ali proces, v katerem se spremeni sama subjektivna drža oziroma pozicija posameznika, ki s tem postane državljan. Poleg tega je, če smo pozorni na potek njegove argumentacije, ta Hobbesov »dialektični obrat« umeščen v zgodovino razvojnih stopenj »kopernikanskega obrata« v moderni novoveški filozofiji – od Kopernika prek Descartesa, Hobbesa in Kanta do Hegla. Kot smo že večkrat poudarili drugje, je Hobbesov zastavek tu analogen Freudovemu v *Množični psihologiji in analizi jaza*, ko Freud ob analizi množičnih tvorb ali združb in njihovega delovanja ugotavlja, da je to delovanje mogoče le, kolikor vsak posameznik, član neke skupnosti ali organizacije, na mesto svojega *ideala jaza* postavi isto osebo – oziroma preko tega privzame isti sistem pravil. Hobbesova argumentacija je enaka, pripomniti je treba le, da je *oseba* suverena (ki je prav tako lahko tudi skupščina) pri njem *pravni* pojem – gre za funkcijo, ki jo neka pravna oseba opravlja, namreč za zakonodajno funkcijo, *ne* za naravno osebo nekega voditelja.

Najbolje je, da si omenjeni Žižkov odlomek ogledamo v celoti:

»In ali ni to tudi implicitni nauk ključnega spoznanja Thomasa Hobbesa glede družbene pogodbe? Zato da bi bila učinkovita, mora omejitev suverenosti posameznikov – ko se ti sporazumejo, da jo prenesejo na lik suverena in tako končajo stanje vojne in vzpostavijo državljanski mir – osebi suverena podeliti neomejeno oblast. Ni dovolj imeti vladavine zakonov, o katerih se vsi strinjamo in ki nato uravnavajo odnose med posamezniki, da bi se izognili vojni vseh proti vsem, ki je značilna za naravno stanje; da bi bili zakoni učinkoviti, mora obstajati nek Eden, oseba z neomejeno oblastjo, da odloča o tem, kaj so zakoni. Vzajemno priznana pravila niso dovolj – obstajati mora gospodar, ki jih

način, da je v njej vzpostavilo vzporedno strankarsko oblastno strukturo, ki je izničila jasen hierarhični sistem odgovornosti ter si s tem državo in njen pravni sistem, ki bi morala biti ideološko nevtralna, ne le podvrglo, pač pa jo na nek način obšlo in torej popolnoma izničilo in razgradilo.

uveljavlja. V tem je pristno dialektični paradoks Hobbesa: začne s posameznikovo neomejeno pravico do samoohranitve, ki je ne omejujejo nobene dolžnosti (imam neodtujljivo pravico, da varam, kradem, lažem, ubijam ... če gre za moje preživetje), konča pa s suverenom, ki ima neomejeno oblast, da razpolaga z mojim življenjem, suverenom, ki ga izkušam ne kot podaljšek svoje lastne volje, kot posebljenje moje etične substance, pač pa kot samovoljno tujo silo. Ta zunanja neomejena oblast je natanko 'refleksivna določitev' moje egoistične subjektivne države – edini način, kako jo je mogoče preseči, je ta, da spremenim svojo lastno identiteto [...]⁹

K odlomku dodajmo le nekaj kratkih komentarjev: da zakoni, ki se ne uveljavljajo, ne služijo ničemur, smo lahko dovolj pogosto spoznavali v preteklem socialističnem sistemu; nekateri od Hobbesovih interpretov so v zvezi s tem problemom navedli preprost primer športnega, na primer nogometnega sodnika: nobenega smisla ne bi imelo, če bi ob vsaki spremembi izida lahko vsako moštvo zahtevalo zamenjavo sodnika ali postavilo pod vprašaj celoto pravil igre. Pri »neomejeni« oblasti suverena gre predvsem za to, da je ta oblast najvišja in torej v danih zadevah zadnja pristojna in pravnomočna, da torej ni omejena z neko še višjo oblastjo, kot ta pojem razume Hobbes. Nikakor ne gre za to, da bi morala biti vseobsegajoča. Kar se tiče oblasti nad življenjem državljanov, ki jo ima v zadnji instanci suveren, pa je potrebno poudariti, da Hobbesu ne gre preprosto za oblast nad življenjem državljanov, kot mu očita Agamben. Nasprotno, v času, ko ima cerkev pravico zaradi znanstvenega raziskovanja ali ideološkega nestrinjanja oziroma »krivoverstva« nekoga spraviti na grmado, Hobbes meni, da je edini, ki *sme imeti* oblast nad življenjem državljanov, civilni oziroma posvetni suveren (pa naj bo to kralj ali skupščina). Seveda v skladu s civilnimi zakoni in s ciljem ohranitve državljanskega miru. In Hobbesu je kot analitiku državljanske vojne v *Behemotu* povsem jasno, kakšen je lahko odziv javnosti na obsodbe, ki so neutemeljene ali ki jih javnost kot take dojema.

Žižek preide k obravnavi Hobbesa po vpeljavi pojma »izginevajočega posrednika« (zanimivo je, da je danes vloga »izginevajočega posrednika« v nekem smislu zadela samega Hobbesa, ki pogosto nastopa le kot predhodnik Locka, čeprav je zgodovinsko Lockova politična teorija dolgo veljala le za izpeljavo Hobbesove), ob katerem

9 Slavoj Žižek, »From Proto-reality to the Act«, *Angelaki, Journal of the Theoretical Humanities* 5, 2000, 141–148; dostopno tudi na internetnem naslovu: <<http://www.lacan.com/zizproto.htm>>.

omeni Heglov primer zgodovinskega junaka, ki izpelje prehod iz naravnega v civilnopravno stanje – kar je seveda le Heglova verzija Hobbesove družbene pogodbe (podobno kot je dialektika gospodarja in hlapca Heglov komentar k naravnemu stanju in izvoru družbenih odnosov).¹⁰ Dejstvo, da je mogoče Hobbesovo suvereno oblast interpretirati kot »refleksivno določitev« posameznikove izvorne neomejene svobode, pa očitno dokazuje, da je mogoče vzporednico med Hobbesom in Heglom potegniti še dlje.

A vrnimo se k strukturi Hobbesove politične teorije in mestu religije v njej. Religija pri njem nastopa predvsem v okviru značilno filozofskega razlikovanja med vednostjo in verovanjem, ki sicer opredeljuje že antično filozofijo in celotno sholastično tradicijo, v novem veku pa je z novo, Descartesovo znanstveno utemeljitvijo še zaostrena, saj je filozofska vednost, opredeljena prek *cogita* kot temelja ter kriterija posameznikove zavesti in samozavedanja, podvržena strogim logičnim in racionalističnim kriterijem ter kriterijem empirične preverljivosti, hkrati pa postavljena na temelje galilejevske »nove znanosti«, torej matematike in matematične fizike. Iste temelje in kriterije »nove znanosti« uporabi tudi Hobbes za politično teorijo, v kateri kot utemeljitveno načelo postavi pojem družbene pogodbe, ki temelji na volji in soglasju posameznikov, ki jo sklenejo – ta predstavlja edini legitimen temelj oblasti, medtem ko se religija nahaja na ločenem področju verovanja. Če si religija in cerkev prizadevata za neodvisno oblast nad ljudmi, so takšna prizadevanja nelegitimna – neodvisna oblast cerkve je primer nelegitimne oblasti, ki ne temelji na družbeni pogodbi. Zato Hobbes uporabi vse politične, spoznavno teoretske in ideološko kritične argumente, ki so mu na voljo, za kritiko takšne nelegitimne cerkvene oblasti.

Religija je sicer, tega se Hobbes dobro zaveda, sestavni del človekovega psihičnega življenja in je posledica iskanje odgovorov na vprašanja o vzrokih stvari, ki si jih človek pač postavlja. Človek sicer je religiozno ali verno bitje, a za Hobbesa je pomembnejše, da je politično bitje, saj mu zgolj to lahko zagotavlja mirno in dobro življenje v zakonito urejeni politični skupnosti. Zato je Hobbes naklonjen političnim ureditvam antične dobe iz obdobja pred krščanstvom, v katerih je bila vera ali religija sestavni del politične ali civilne zakonodaje.

Zato tudi v slavnem odlomku opredeli razliko med vero in praznoverjem preprosto glede na dejstvo, ali je nek sklop verovanj dovoljen oziroma skladen z zakoni: »*Strah* pred nevidno močjo, ki si jo predstavlja um ali pa si jo lahko zamišljamo na osnovi javno

10 Kot so poudarili številni interpreti, med njimi Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford, 1936.

dovoljenih pripovedi, [je] RELIGIJA; če te niso dovoljene, PRAZNOVERJE. In kadar je zamišljena moč res takšna, kot si jo zamišljam, RESNIČNA RELIGIJA.«¹¹

Glede na Hobbesovo siceršnja kritičnost do religije lahko mirno zapišemo, da navedeno trditev o »resnični religiji« zapiše le zato, da pomiri svoje religiozne kritike. Dobro namreč vemo, da je Hobbes trdil, da (v skladu z znanstvenimi kriteriji) glede boga ni mogoče spoznati ničesar – »razen tega, da je vsemogočen«, kot je dodal, a tudi za ta dostavek lahko velja enako: zakaj bi lahko spoznali prav to, če to ni že predpostavljeno?

Vsekakor Hobbes vztraja, da mora biti vsakršna verska oblast v celoti podrejena politični, saj dobro ve, da so angleško državljansko vojno sprožile prav verske sekte, ki so trdile, da imajo neposreden dostop do božje besede in s tem resnice, in se zato niso ozirale na nikakršne druge moralne zapovedi in zakone.

Da bi odpravil nevarnost, ki jo za politično skupnost predstavljajo rušilne verske sekte na eni strani in vsiljevanje nazorske enotnosti državljanom na drugi, Hobbes po vztraja, da ima suveren pravico predpisati obliko in vsebino (državne) religije, hkrati pa predlaga tudi njeno minimalno vsebino, ki je vsebinsko skržena do te mere, da jo lahko sprejmejo vse različne verske skupine. Ima le en člen oziroma zapoved: priznati je treba, da »Jezus je Kristus«, torej božji Sin in naš Odrešenik (Kristus oziroma grško *χριστός* sicer pomeni »maziljenec«, iz glagola *χρίω* – mazilim). S predlogom uvedbe civilne religije je Hobbes nedvomni predhodnik Rousseauja, prav tako zagovornika teorije družbene pogodbe, čigar politična teorija je med drugim postala znana prav zaradi podobnega predloga. Rousseau je seveda Hobbesu zaslugo predhodnika na tem področju tudi odkrito priznal.¹²

Onstran tega, torej te minimalne, za vse takratne verske in nazorske skupine (ali vsaj veliko večino njih) sprejemljive minimalne vsebine vere, pri kateri – ker naj bo predpisana z zakoni – je mogoče zahtevati le njeno javno izpovedovanje, ne pa tudi dejanskega zasebnega verovanja vanjo (zakoni lahko namreč uravnavajo le javno delovanje, ne smejo pa seči do zasebnih razmišljanj), zahteva Hobbes za vsakega posameznika oziroma državljana popolno *svobodo vesti*: zasebno in intimno lahko *verjame in misli, kar hoče*. Prav o tem govori tudi sklepno poglavje njegovega *Leviatana*.

11 *Leviathan*, pogl. 6, str. 42 / 26.

12 »Od vseh krščanskih piscev je filozof Hobbes edini, ki je spoznal zlo [neodvisne cerkvene oblasti] in zdravilo ter si upal predlagati, naj bi združili obe orlovi glavi in ponovno vzpostavili politično enotnost, brez katere ne bosta nikoli dobro urejeni ne država ne vlada.« Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba*, Založba Krtina, Ljubljana 2001, str. 119.

Da pa bi lahko utemeljil zahtevo po svobodi vesti in vsebino religioznega verovanja skrčil na eno samo, za vse sprejemljivo trditev, je moral Hobbes predhodno razrušiti celotno ideološko zgradbo, na kateri temelji krščanska vera. S to neizprosno kritiko religije ali vere kot verovanja, ki stoji nasproti znanstvenemu spoznanju oziroma vednosti, in hkrati kot ideološke zgradbe, ki služi preprečevanju in zavajanju ljudi ter njihovemu ohranjanju v strahu in podrejenosti, je Hobbes dejansko eden od utemeljiteljev razsvetljenstva in eden od pionirjev biblične kritike oziroma ideološke kritike nasploh. V naslednjem poglavju bomo Hobbesovo kritiko na kratko predstavili.

2. Hobbesova kritika religije in oblastnih prizadevanj cerkve

Hobbes se dobro zaveda, da mora, če hoče politično teorijo postaviti na nove, znanstvene filozofske temelje, poprej opraviti kritiko religije in cerkvene ideološko-politične zgradbe, ki je neposredni konkurent ter celo ovira politični državni oblasti, ki je v obdobju verskih spopadov celo pripeljala do državljanske vojne, ki hkrati omogoča vpletanje tujih oblasti v civilno državno oblast – skratka, onemogoča vzpostavitev suverene civilne oblasti, ki naj zagotovi državljanski mir in zakonitost, vse to pa počne na osnovi lažnih in ideoloških argumentov neposrednega dostopa do resnice in z njim povezane domnevne pravice do oblasti.

Ko je po drugi svetovni vojni in nato v sedemdesetih letih – v veliki meri pod Rawlsovimi vplivom – prišlo do oživitve teorij družbene pogodbe in zanimanja zanje, je bila pozornost sprva usmerjena na strogo politični del teh teorij, tako tudi Hobbesove. Pri tem so avtorji zanemarjali vlogo kritike religije, ki je nujen sestavni del in pogoj za oblikovanje takšnih teorij. Zato je kasneje vrsta interpretov podrobneje analizirala tudi ta del Hobbesove politične teorije,¹³ pa tudi teorij drugih avtorjev omenjene tradicije. Te analize so pokazale, da se prav v tem obdobju in v veliki meri prav pri Hobbesu

13 Omeniti velja vsaj naslednja dela: J. G. A. Pocock, »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«, v: J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*, University Of Chicago Press, Chicago 1972; Richard Tuck, »Hobbes and Locke on toleration«, v: *Thomas Hobbes and Political Theory*, ur. Mary G. Dietz, University Press of Kansas, Lawrence 1990; Alan Ryan, »A More Tolerant Hobbes«, v: *Essays on Toleration*, ur. Susan Mendus, Cambridge University Press, 1988; Patricia Springborg, »Hobbes o religiji«, prev. Gorazd Korošec, Problemi 3-4, Ljubljana 1997, in Edwin Curley, »'I Durst Not Write So Boldly' or How to Read Hobbes' Theological-Political Treatise«, v: *Hobbes e Spinoza, Scienza e politica*, ur. D. Bostrenghi, Bibliopolis, Neapelj 1992, ter vrsto drugih člankov tega in ostalih avtorjev.

oblikujejo ideje kritike religije, s katero se najpogosteje povezuje francosko razsvetljenstvo, ki je slednje od Hobbesa tudi prevzelo. Hobbes je torej v tem smislu dejansko predhodnik in utemeljitelj razsvetljenstva, hkrati pa močno, celo odločilno vpliva na drugega znanega predhodnika razsvetljenstva, namreč na Spinozo.¹⁴

Zaradi svojih kritičnih stališč do religije je bil Hobbes deležen številnih napadov s strani teoloških krogov in se z njihovimi predstavniki zapletal v številne polemike, po restavraciji monarhije in anglikanske cerkve pa je bil v parlamentu celo predlagan zakon proti ateizmu, ki je meril predvsem na Hobbesovo delu *Leviatan*. Na Hobbesovo srečo ni bil sprejet, kljub temu pa so javno zažgali nekaj izvodov te knjige. Glede na takšne razmere Hobbes vseh do religije kritičnih nazorov ni mogel zapisati povsem odkrito, pač pa se je moral pogosto zateči k ironiji oziroma njihovemu izrekanju v prikriti obliki. Kljub temu je bila nekaj let kasneje, ko je na Nizozemskem izdal latinsko izdajo *Leviatana*, ta knjiga – skupaj s Spinozovo *Teološko-politično razpravo* – nemudoma prepovedana kot krivoverska.

Hobbes tako v svoji kritiki religije ugotavlja, da cerkvena ideološka zgradba temelji na trditvah o obstoju prerokov kot posrednikov med Bogom in človekom, ki človeštvu sporočajo božje besede, na veri v čudeže, avtoriteti Svetega pisma kot božje besede, nauku o obstoju vseмогоčnega (nematerialnega) Boga, o posmrtnem življenju duše ter nauku o nebesih in peklu ter končno na trditvi, da je obstoječa cerkev božje kraljestvo na zemlji, zato v tej cerkvi duhovščina vlada z božjo avtoriteto, načeluje pa ji papež kot naslednik svetega Petra. Ta trditev o božjem kraljestvu na zemlji se opira na pojem Svetega Duha kot del nauka o Sveti Trojici.

Zato Hobbes po vrsti izpodbije vsako od teh trditev: tako preinterpretira nauk o Sveti Trojici s pomočjo svojega (pravnega) pojma *osebe* in predstavi kot tretjo podobo Boga vse kralje, vključno s sedanjimi, kot civilne suverene in hkrati kot božje predstavnike na zemlji. Hkrati zanika nematerialnost boga, ki, če obstaja, mora

14 Nedavna Israelova knjiga o radikalnem razsvetljenstvu (Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001) je celotno zaslugo utemeljitelja razsvetljenstva pripisala Spinozi. Njegova vloga je dejansko izredno pomembna, vendar pa avtor spregleda ali namerno obide odločilen Hobbesov vpliv na Spinozovo filozofijo. Tako vse poglavitne točke Spinozove kritike religije razvije že Hobbes – nekatere Spinoza sicer še zaostri, v drugih pa je Hobbes celo radikalnejši. Prav zato Edwin Curley, odličen poznavalec obeh avtorjev in urednik ameriške izdaje Spinozovih zbranih del, v že omenjenem članku »'I Durst Not Write So Boldly' or How to Read Hobbes' Theological-Political Treatise« vztraja, da je Hobbesovega *Leviatana*, predvsem njegovo latinsko izdajo, mogoče imenovati Hobbesovo »Teološko politično razpravo«.

biti telo oziroma telesen, kar pa spet privede do paradoksov, saj božja telesna neskončnost pomeni panteizem, božja končnost pa nasprotuje trditvi o njegovi neskončnosti. Poleg tega trdi, da ni o Bogu mogoče ničesar spoznati in so vse trditve o njem le rezultat našega *čuččenja* Boga. Stvaritev sveta je edino, kar dokazuje obstoj Boga, stvaritve same pa ni moč dokazati. Ostro tudi nasprotuje nauku o nesmrtnosti duše, saj je duša zanj le življenje človekovega telesa. V tem mortalizmu, (vsaj posrednem) zanikanju boga in interpretaciji Svete Trojice je celo precej radikalnejši od Spinoze, v ostalih točkah kritike religije pa so si njuna stališča precej podobna in ponekod Spinoza Hobbesova stališča, kot podrobno pokaže Curley, celo zaostri.

Obstoja prerokov Hobbes, podobno kot Spinoza, v celoti ne zanika, dopušča njihov obstoj v času, ki ga obravnava Sveto pismo, odtlej pa po njegovem mnenju prerokov ni več.¹⁵ Enako velja za čudeže.¹⁶ Hkrati za obstoj prerokov in čudežev postavi tako stroge kriterije dokazljivosti, da jim nobeden od primerov, ki jih navaja nasprotna stran, ne more zadostiti. Torej so razveljavljene tudi trditve vseh tistih, ki so se v Hobbesovem času proglašali za preroke ali trdili, da so sklenili neposredno zavezo z Bogom in imajo torej neposreden dostop do božje besede in resnice. Zaveza z Bogom za Hobbesa ni mogoča, možna je le zaveza med samimi posamezniki, bodočimi državljani, ob sklenitvi družbene pogodbe.

Ideološko izredno učinkovit je cerkveni nauk o nebesih in peklu, s katerim cerkev obvladuje in nadzoruje svoje pripadnike z obljubo posmrtnih nagrad in kazni ter jih drži v pokorščini in strahu. Tudi ta nauk Hobbes zavrne z naslednjo reinterpretacijo: prihod Odrešenika dejansko ne bo spremenil ničesar, saj bo ta krepostnim podaril večno krepostno življenje, grešni pa bodo še naprej živeli tako kot prej in mirno grešili.¹⁷

Podobno Hobbes zavrne ali vsaj načne tudi avtoriteto Svetega pisma kot božje besede: cerkev trdi, da je prvih pet knjig Stare zaveze napisal Mojzes kot glasnik boga, a Hobbesu se to zdi le malo verjetno, saj je v njih omenjeno, da nihče ne pozna Mojzesovega groba, kar bi bila, pravi Hobbes, za Mojzesa kot avtorja precej čudna trditve.¹⁸

S tem je Hobbesovo delo kritike religije skoraj že opravljeno, zadnje poglavje, ki ga bomo povzeli v nadaljevanu, pa je namenjeno dokončni zavrnitvi trditve o cerkvi kot božjem kraljestvu na zemlji.

15 *Leviathan*, pogl. 36, str. 287–300 / 222–233.

16 *Leviathan*, pogl. 37, str. 300–306 / 233–238.

17 *Leviathan*, pogl. 38, str. 306–320 / 238–246.

18 *Leviathan*, pogl. 33, str. 260–269 / 199–206.

3. Hobbesov zagovor svobode vesti kot temelja tolerance v pravno urejeni družbi

Hobbes v sklepnem poglavju *Leviatana*, ki smo ga prevedli za to številko revije, ugotavlja, da si s pomočjo te trditve duhovščina zagotavlja neposredne in otipljive tuzemske koristi – z njeno pomočjo želijo, čeprav je ta trditev lažna in njihova pozicija nelegitimna, vladati vsem krščanskim ljudstvom in se postaviti za nadrejene tudi njihovim vladarjem. Zato Hobbes lahko razkrinka njihove trditve s postavitvijo preprostega vprašanja: kdo ima od te trditve koristi (latinsko *Cui bono*)? Enako kot za papeža in rimokatoliško duhovščino, ugotavlja Hobbes, velja tudi za prezbiterijansko duhovščino. Tako zavrne nauk o papeževi nezmotljivosti in še vrsto drugih pravil cerkvenega prava, na primer o izvzetosti duhovščine izpod oblasti civilnih zakonov.

Končno Hobbes z zadovoljstvom ugotovi, da se je ta papeška in duhovniška oblast, ki je zadrnila spone oziroma vozle okoli duhovne svobode podanikov, pričela krhati. Za ta proces poda celo primerjavo z znanstvenim postopkom *sinteze in analize*, značilnim za Galilejevo »novo znanost«, po katerem je potrebno te spone »analizirati«, torej »razvezati« ali razgraditi, in z zadovoljstvom ugotavlja, da se je to po angleški državljanski vojni v času republike, namreč med vladavino *independentov*, ki so se zavzemali za neodvisnost v zadevah vere, tudi zgodilo. Ta dogodek pozdravi in se zavzame za ohranitev te pridobitve duhovne svobode, s čimer se, zanimivo, znajde na isti strani kot njegov siceršnji ideološki nasprotnik John Milton.

Hobbes to oznani v znamenitem odlomku, kjer pravi, da »smo se vrnili k neodvisnosti prvotnih kristjanov, da sledimo Pavlu, Kefu ali Apolu, kakor je komu najbolj všeč«, saj »nad človekovo vestjo ne sme biti nobene oblasti, razen [božje] Besede same«. ¹⁹

Za Hobbesa je torej sprejemljiva prostovoljna podreditev pooblaščenemu vladarju, ki naj postavi skupne zakone, in je rezultat družbene pogodbe. Torej z drugimi besedami pomeni preprosto podreditev Zakonu, nikakor pa ne duhovne podreditve nekemu nepooblaščenemu ali lažnemu duhovnemu vladarju, ki zanj preprosto pomeni »duhovno spono«.

Da bi podkrepil svoje stališče ter cerkvena stališča poleg kritike izpostavil tudi posmehu, s čimer bi še okrepil učinek njihove zavrnitve, Hobbes konča svoje slavno politično delo s primerjavo

19 *Leviathan*, pogl. 47, str. 479-480 / 385; glej tudi tukajšnji prevod, str. 256-257.

med cerkvijo in kraljestvom škratov, ki je zagotovo eden literarnih vrhuncev ironije in satire, o čemer bodo lahko najbolje presodili bralci sami.

Naš komentar lahko torej sklenemo z razmislekom o aktualnosti Hobbesove politične teorije in njegove kritike religije.

4. Aktualnost Hobbesove politične teorije in kritike religije

Seveda pa ukvarjanje s Hobbesovo politično teorijo ter temelji ločitve med cerkvijo in državo, ki jih ta postavi, nima zgolj zgodovinske vrednosti. Vsa vprašanja o svobodi vesti, toleranci, spoštovanju pravnega redu in politični legitimnosti, s katerimi se ukvarjata Hobbesova politična teorija in prevedeno sklepno poglavje *Leviatana*, se danes, ko se religija pojavlja in ponovno išče svoje mesto v sekularni družbi, znova oziroma še vedno zastavljajo. Čeprav so se nam odgovori nanje še nedavno zdeli povsem samoumevni in nesporen rezultat demokratičnega razvoja, ponovnemu postavljanju teh dosežkov pod vprašaj, religija pa si prizadeva za vedno večji vpliv v političnem sistemu, javnem življenju in izobraževalnem sistemu. Ne le pri nas, podobna prizadevanja se pojavljajo v številnih deželah ne le razvitega sveta, pač pa tudi drugje po svetu. Celo na ravni mednarodne politike smo priča temu, da se incidenti in celo vojne upravičujejo ne le z nacionalističnimi in »varnostnimi« argumenti, pač pa se takrat, ko odpovedo vsi drugi argumenti, njihovi zagovorniki zatečejo k sklicevanju na Sveto pismo ali kako drugo sveto knjigo ali besedilo.

Če kaj, potem je razsvetljenska politična teorija družbene pogodbe, ki jo utemelji Hobbes, zagovornica pogodbenega oziroma zakonito urejenega življenja ter sožitja ljudi in ne vojne – vseprisotno nevarnost ali dejanskost vojne Hobbes nasprotno opiše s podobo »naravnega stanja«, v katerem posameznike ali skupine vodi ozkogleda in egoistična presoja lastnih interesov. Tako se »vojna proti terorizmu« nemara njenim zagovornikom zdi povsem upravičena, vendar pri tem pozabljajo, da se njihov nasprotnik, pač poimenovan kot »terorist«, zateka k sredstvom, za katera sam presodi, da so v skladu z njegovo pravico do samoohranitve – kakorkoli se to sliši paradoksalno v primeru samomorilskih bojnikov, gre tu pač za identifikacijo s samoohranitvenimi interesi njihove verske, nacionalne ali ideološke skupnosti. V tem ideološkem okviru smo priče celo vojn, ki se ne ozirajo na nikakršne mednarodne konvencije – rezultate prizadevanj po pogodbenem in pravnem preurejanju ne le mednarodnih odnosov, pač pa tudi vojn in vojaških akcij

– in ki brez sramu napadajo ter rušijo s civilisti naseljena mesta in naselja, domnevna skrivališče teroristov, s čimer povzročajo na tisoče civilnih žrtev.

Celo v sami Evropski uniji so se debate o zgodovinski vlogi cerkve in religije pojavile v razpravi o preambuli evropske ustave, v katero naj bi bila zapisana njena utemeljitvena krščanska dediščina. V tej debati je sicer trenutno prevladala laična stran, vendar pa to nikakor ne omeni, da je debata zaključena. V povezavi z »vojno proti terorizmu« je ta debata Slavoj Žižka celo pripravila do tega, da je zapisal trditev, pri kateri velja vztrajati: skupna civilizacijska dediščina Evrope je namreč razsvetljski *ateizem*, ki si prizadeva za pravno ureditev medčloveških odnosov in s tem spodmakne tla upravičevanju zločinov in nepravnega ravnanja z »višjimi«, verskimi in religioznimi cilji in vzroki, h kateremu se zatekajo fundamentalisti vseh barv.

Nič manj pa nismo na domačem, notranjepolitičnem področju priča vedno glasnejšim zahtevam po uveljavitvi »zgodovinskih« pravic cerkve in po njenem večjem vplivu na javno in politično življenje v imenu njenega neposrednega dostopa do resnice ali »večnega« sistema moralnih vrednot. Spomnimo se le neprestanih zahtev po vrnitvi cerkvenega premoženja, razprav o splavu in umetni oploditvi, zahtev po ponovni uvedbi policijske ure in strogih meril glede kršenja javne morale ter seveda zahtev po državnem financiranju cerkve in njenih dejavnosti, vključno z uvedbo verouka ali cerkvenega izobraževanja v javne šole.

Tudi na tem področju je nujno treba vztrajati pri razsvetljski zahtevi, da je legitimna demokratična državna oblast edina pristojna in zmožna ureditve svojega pravnega, političnega, izobraževalnega in konec koncev vrednostnega sistema. Tako sta državljanska vzgoja in pouk o verstvih v javnih šolah povsem ustrezna za izobrazbo bodočih osveščenih državljanov, medtem ko verouku pripada mesto v konfesionalnih in morebitnih drugih zasebnih šolah. Prav tako lahko država po lastni presoji uredi seznam državnih praznikov in mednje uvrsti tudi kak verski praznik, ki ga pač državljeni praznujejo v okviru svojih svetovnonazorskih usmeritev (kar je nekakšna današnja oblika minimalne državne religije). Lahko tudi prizna obstoj verskih skupnosti na svojem ozemlju in po lastni presoji uredi njihovo financiranje. Vse ostale vsebine javnega življenja države in državljanov, vključno z vsebinami izobraževalnih programov, pa ostajajo v pristojnosti ustreznih strokovnih organov in zakonitega zakonodajnega telesa v obstoječem ustavnem političnem sistemu, torej parlamenta.

ISSN 1580-7371



05

9 771580 737006

2.900,00 SIT (EUR 12,00)