



# **Misliti več. Filozofska stičišča**

**Zbrala in uredila  
Veronika Breclj in Jernej Šček**

## Misliti več. Filozofska stičišča

*Drugi zbornik filozofskih srečanj Misliti več / Pensare di più*

Urednika: Veronika Brecelj in Jernej Šček

Izdal: Slovenski raziskovalni inštitut (SLORI)

v sodelovanju s Slovenskim klubom in Društvom slovenskih  
izobražencev

Prevodi: Veronika Brecelj, Matejka Grgič, Laura Sgubin, Jernej Šček

Jezikovni pregled slovenskih besedil: Matejka Grgič, Andreja Kalc,

Jasmina Vajda Vrhunec

Jezikovni pregled italijanskih besedil: Giulia Ghiretti

Grafična podoba in prelom: Martina Pettiroso

Grafična priprava ovitka: Mladika

Tisk: Sinegraf d.o.o.

Naklada: 250 izvodov

Trst, 2021

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in študijska knjižnica, Trst

141.7(082)

MISLITI več : filozofska stičišča : [drugi zbornik filozofskih srečanj Misliti  
več/Pensare di più] / zbrala in uredila Veronika Brecelj in Jernej Šček ; [prevodi  
Veronika Brecelj ... et al.]. - Trst : Slovenski raziskovalni inštitut : Slovenski klub :  
Društvo slovenskih izobražencev, 2021

Vsebuje tudi it. besedilo, tiskano v obratni smeri: Pensare di più / a cura di  
Veronika Brecelj e Jernej Šček

ISBN 978-88-95584-13-3

1. Brecelj, Veronika

COBISS.SI-ID 43616259

## Kazalo

- 7 *Uvodna beseda*
- 9 *O čem razmišljam?*  
*Pravo, nevroznanosť in psihoanaliza*  
Renata Salecl
- 29 *»Faustovska« pustolovščina znanja*  
*Franco Basaglia: od nove filozofske utemeljitve do skrbi*  
*za družbene odnose*  
Pierangelo Di Vittorio
- 43 *Med marginami, limitami in mejami*  
Francesco Magris
- 53 *V središču ali na obrobju?*  
*O teritorialnosti in mejnosti ter njunem preseganju*  
Milan Bufon
- 75 *Kriza in Slovenci*  
Aleš Debeljak
- 83 *Biobibliografije*

## Uvodna beseda

V drugem zborniku filozofskih srečanj *Misliti več / Pensare di più* objavljamo pet izvirnih prispevkov, ki so nastali v zadnjih letih ob različnih kulturnih dogodkih v Trstu.

Prvi sklop vsebuje prispevka Renate Salecl in Pierangela Di Vittoria s srečanja *Franco Basaglia in antipsihiatrija danes*, ki je bilo 19. septembra 2015, ob drugi izvedbi festivala Slofest.

Drugi sklop sestavljata prispevka Francesca Magrisa in Milana Bufona s srečanja *Na obrobju: razmišljanja o razmerju med periferijo in centrom v sodobnem evropskem in globalnem prostoru*, ki je bilo 12. maja 2017.

Tretji sklop je dodatek *in memoriam* preminulemu pesniku in akademiku Alešu Debeljaku (1961–2016). Uredniški odbor se je odločil za objavo besedila, ki ga je avtor napisal za prvi mednarodni slovensko-italijansko-hrvaški filozofski simpozij (11. aprila 2014 v Veliki dvorani Narodnega doma), a na njem tedaj ni mogel nastopiti.

Vse vsebine filozofskih srečanj *Misliti več / Pensare di più* so od samega začetka dvojezične. Tudi v tem zborniku objavljamo vsa besedila v slovenski in italijanski različici, saj smo prepričani, da je za odprte prostore miselnega dialoga treba zadostiti pogojem jezikovne enakopravnosti.

Veronika Brecelj in Jernej Šček

## O čem razmišljam? Pravo, nevroznanost in psihoanaliza

Renata Salecl

Pred nekaj leti sem se udeležila konference o kritičnih pravnih študijah na Harvardu. Večer pred dogodkom, ko sem iskala restavracijo v bližini svojega prebivališča, sem po naključju srečala profesorja, ki je prav tako poskušal najti nekaj za pod zob. Združila sva moči in skupaj poiskala restavracijo ter nato tudi skupaj povečerjala. Ta profesor je bil fizik, in ko me je vljudno vprašal, o čem bom govorila na konferenci, sem mu omenila psihoanalizo in pravo. Profesor se je vidno razburil in začel skoraj kričati name, medtem ko je govoril o tem, kakšen nesmisel je psihoanaliza in kako nemogoče je bilo najti kakršenkoli materialni, fizični dokaz o obstoju nezavednega. Presenečena nad takšno reakcijo sem profesorja vprašala, kakšna bo tema njegovega predavanja. Odgovoril mi je: »Črne luknje!« Zanimalo me je, ali se pri proučevanju črnih lukenj ne srečuje s podobnim problemom, kot naj bi ga imela jaz, saj jih tudi on ne more fizično proučevati. Moja opazka ni bila dobro sprejeta – profesor je vztrajal, da on lahko matematično dokaže obstoj črnih lukenj, zaradi česar je njegova znanost bolj izvedljiva od moje. Ne glede na to, kako sem se trudila, mi ga ni uspelo prepričati, da lahko dokažemo tudi obstoj nezavednega. Nikakor ni hotel sprejeti, da imajo njegove črne luknje in človeško nezavedno nekatere skupne karakteristike, na primer posledice, čeprav jih ne moremo fizično proučevati. Kot si lahko predstavljate, je bil to najin zadnji skupni obrok.

Danes pa to, da lahko najdemo resnico subjektivnosti v možganih ali telesu kot takem, mislimo vedno bolj dobesedno.

Leta 1985 je National Geographic objavil sedaj zelo znano fotografijo Steva McCurryja, na kateri je mlada afganistanska

begunka iz begunskega taborišča v severnem Pakistanu, kamor so Afganistanci bežali pred vdorom Sovjetov v njihovo domovino. Dekle na fotografiji ima izrazito zelene oči. Pogled ima usmerjen neposredno v objektiv in daje vtis popolne nedolžnosti, hkrati pa tudi velike moči sredi stiske. Ko opazovalci zaznajo njeno preprosto obleko in ruto, ki jo ima zavezano okoli glave, hitro sklepajo, da deklica prihaja iz muslimanskega sveta in je verjetno zelo revna. Toda barva njenih oči ji daje presenetljivo zahodnjaški videz, zaradi katerega lahko opazovalci dobijo vtis, da deklica bolj pripada »nam« kot »njim«.

Leta 2002 so zaradi priljubljenosti te fotografije, ki je od njenega nastanka naprej krasila mnoge reklamne plakate revije National Geographic, začeli z iskalno akcijo ženske, ki je pred sedemnajstimi leti pozirala fotografu. Veliko število žensk se je javilo in trdilo, da so prav one to afganistansko dekle, vendar so se njihove zgodbe izkazale za lažne. Iskanje se je nadaljevalo, dokler fotograf ni prejel namiga, da je deklica s fotografije najverjetneje Sharbat Gula, ženska, ki živi visoko v gorah blizu Tora Bora. Ko so novinarji National Geographica našli to žensko, so bili šokirani nad revščino, v kateri je živel. Bila je prehitro ostarela, nepismena in je komaj preživljala svoje tri hčere.

Pričevanja te ženske so se ujemale z McCurryjevimi spomini na njuno prvo srečanje in njene oči so še vedno imele tisti odtenek zelene barve, ki je tako prevzel številne opazovalce originalne fotografije. National Geographic je hotel še znanstveni dokaz, zato so posneli novo fotografijo njenih oči in jo poslali v podjetje v New Jerseyju, ki je specializirano za analizo šarenice. Ko so v tem podjetju izvedli znanstveno primerjavo oči nove in stare fotografije, so na National Geographicu uradno naznanili, da so končno odkrili afganistansko dekle.

National Geographic se običajno zanaša na pripovedovanje zgodb, v primeru afganistanske deklice pa so hoteli zgodbo dopolniti z znanstvenim dokazom. Zatekli so se k forenzični

analizi nečesa, kar je v bistvu sublimni objekt (v tem primeru oči). Uporabili so tehnologijo, ki bi jo v drugačnih primerih lahko uporabili na sodišču. Če niso verjeli zgodbi, ki jo je povedala afganistanska ženska, so seveda verjeli znanstvenikom, ki so proučili novo in staro fotografijo njenih oči.

Fascinacija nad pogledom v telo je velik del današnjega forenzičnega diskurza. Način, kako javnost dojema moč forenzike, pa je danes močno pod vplivom različnih televizijskih serij, kot sta »Crime Scene Investigation« (CSI) ali »Forensic Files«. V ZDA takšne serije večinoma predvajajo na posebnem kanalu, ki se mu reče »resnična televizija.« Jasno sporočilo, ki stoji za takšnimi serijami, je, da zakonu ne moreš ubežati – samo stvar napredka forenzične znanosti je, kdaj zakonu ne bodo mogli ubežati niti najspretnjši kriminalci.<sup>1</sup>

### **Kdo je kriminalec?**

Vprašanje, kaj je tisti X v osebi, ki jo naredi kriminalca, kriminologijo zaposluje že dolgo časa. Kriminologija se že od svojih začetkov prav tako ukvarja z vprašanjem, kako predvideti in preprečiti zločine, ki bi jih nekdo storil v prihodnosti. Nevroznanost sedaj ponuja neverjetne možnosti na tem področju – toda tudi veliko težav.

V zadnjih letih se je uporaba nevroznanosti na sodiščih v ZDA občutno povečala. Leta 2005 je bila nevroznanost na sodišču uporabljena v tridesetih primerih, leta 2012 pa je to število naraslo že na sto. Do sedaj je bila nevroznanost kot glavni dokaz na sodišču v ZDA uporabljena že tisočpetstokrat.<sup>2</sup>

Ne preseneča, da je pravo postalo tako fascinirano nad nevroznanostjo. Kot prvo zakon vedno išče pomočnika pri

<sup>1</sup> Več o težavah s forenziko v: Jim Fisher, *Forensic under fire*, Rutgers UP, 2008; Renata Salecl, Perversion and Forensic. Science: Fraudulent. Testimonies, *Social Research* 78, št. 3 (2011).

<sup>2</sup><http://www.theguardian.com/world/2013/nov/10/us-rise-defendants-blame-brains-crimes-neuroscience>

razlagi subjektivnosti, ki je predstavljena sodniku, čigar pravni mehanizmi poskušajo presoditi, ali je bil posameznik prišteven ali ne, ko je prišlo do kršenja zakona. Kot drugo pa so bile diskusije o naravi svobodne volje in odgovornosti kriminalca resno preizkušene s prihodom nove znanosti o možganih.<sup>3</sup>

Pravo je v preteklosti vedno prilagodilo svojo percepcijo subjektivnosti glede na filozofske teorije, ki so prevladovala v določenem času.<sup>4</sup> V času moderne dobe je vpliv na pravo prešel iz Descartesovega »cogita« do Kantovega nesubstancialnega subjekta. S pojavom psihoanalize pa je prišlo tudi do novih oblik pravnega razmišljanja o nezavednem in o neobvladljivih vzgibih, ki so posameznika lahko vodili h kršenju zakona. Toda že od časa Lombrosa in Gala naprej je kriminologija poskušala najti skrivnost kriminalnega tudi v telesu. Ideja je bila, da bi s pomočjo prepoznavanja bioloških znakov potencialne nagnjenosti h kriminalu družba lahko preprečila kršenje zakonov v prihodnosti. Obstaja veliko primerov, v katerih nevroznanost ponuja nov vpogled v človeško vedenje. Eden izmed najfascinantnejših primerov je primer učitelja srednjih let, ki je bil visoko cenjen v svojem poklicu, kar naenkrat pa je začel kazati znake pedofilskega vedenja. Začel je zbirati pornografijo in tudi njegov odnos s pastorko je imel podtone seksualnih namigovanj. Zaradi svojega nenavadnega vedenja je učitelj začel obiskovati skupinsko terapijo, namenjeno seksualnim odvisnikom. Med potjo na svoje prvo terapevtsko srečanje je učitelj dobil močan glavobol in morali so ga odpeljati v bolnišnico. Tam so odkrili, da ima v možganih benigni tumor. Tumor so operativno odstranili, učitelj pa je po operaciji zopet postal »normalen«. To stanje ni

<sup>3</sup> Glej Michael S. Gazzaniga, Megan S. Stephen, Free Will in the Twenty-first century: A Discussion of Neuroscience and the Law, ur. Brent Garland in Mark S. Frankel, *Neuroscience and the Law*, Charles A. Dana Foundation, 2004; Dean Mobbs, Hakwan C. Lau, Owen D. Jones, Christopher D. Frith, Law, Responsibility, and the Brain, *PLOS Biology*, Vol 5, No 4, 2007.

<sup>4</sup> Aleš Završnik, *Homo criminalis: Upodobitve zločinskega subjekta v visokotehnološki družbi tveganja*, Inštitut za kriminologijo pri PF, Ljubljana 2009.

trajalo dolgo, saj so se znaki pedofilskega vedenja kmalu vrnili. Zdravniki so opazili, da mu je možganski tumor ponovno zrasel. Spet so ga operirali in znaki njegovih prejšnjih seksualnih strasti so izginili.

V kazenskem pravu je nevroznanost najpogosteje uporabljena, kadar se obramba sklicuje na neprištevnost obsojenca. V zvezi s tem pravo vse bolj zanima, kako ločevati med zdravimi in bolnimi, normalnimi in deformiranimi možgani ter kako možganske spremembe vplivajo na sposobnost posameznika za izvajanje samostojnih odločitev.

Prvi vidik, ki se loteva problema ločevanja med normalnimi in nenormalnimi možgani, se nanaša na dejanske in neizpodbitne spremembe v možganih, ki so posledica bolezni. V večini primerov so takšne spremembe posledica tumorjev ali cist.

Drugi vidik se nanaša na manjšo kriminalno odgovornost, ki je posledica nerazvitih možganov.<sup>5</sup> Ta težava večinoma zadeva mladostnike, pri katerih se frontalni možganski reženj, ki upravlja razumevanje posledic in tveganj ter moralne implikacije naših dejanj, najdlje razvija. V povprečju se zgoraj omenjeni mehanizmi razvijejo približno pri dvajsetem letu starosti. Nekateri zvezni države v ZDA, kot na primer Teksas, Severna Karolina in tudi druge bolj konservativne države na jugu ZDA, imajo zelo nizko starostno mejo, od katere dalje posameznike pravno obravnavajo kot odrasle (v Severni Karolini so na primer trinajstletnika obsodili na dosmrtno ječo zaradi posilstva). V takšnih primerih bi lahko dognanja nevroznanosti omilila radikalne kazni mladostnikov, če bi njihove možgane dojemali kot prožnejše, to je odprte za ključne spremembe v procesu odraščanja.

Tretji vidik se nanaša na problem odvisnosti, ki sproža različna vprašanja glede odgovornosti, kot na primer, ali možgani delujejo povsem drugače, kadar so pod vplivom drog,

<sup>5</sup> Terry A. Maroney, The False Promise of Adolescent Brain Science in Juvenile Justice, *Notre Dame Law Review*, 89 (2013).

in kako neodvisne so odločitve odvisnika. Nekateri menijo, da je posameznik ravnal neodvisno vsaj v trenutku, ko se je odločil, da bo prvič poskusil drogo. V pravu poznamo dve osnovni poti sklepanja v povezavi z odvisnostjo. Prvo sklepanje temelji na trdem determinizmu, ki vključuje tudi izsledke nevroznanosti na področju biologije odvisnosti, drugo pa dopušča tudi določeno mero svobodne volje odvisnika.<sup>6</sup> Obstaja kar nekaj primerov, v katerih je bila nevroznanost uspešno uporabljena na sodišču, celo v Evropi, ki je običajno na tem področju bolj konservativna kot ZDA.

V Italiji je bila leta 2009 Stefania Albertani obsojena na dosmrtno ječo zaradi umora svoje sestre in poskusa umora svojih staršev. Dve leti kasneje so njeno kazen omilili na podlagi nevroznanstvenih dokazov, ki so izpostavili spremembe v njenem čelnem režnju, ki vsebuje mehanizme za kontroliranje naših impulzivnih vzgibov. Sodišče je upoštevalo tudi pričanje specialista za genetiko, ki je povedal, da ima Stefania pomanjkanje encima MAO-A. Pomanjkanje tega encima domnevno kaže na to, da je Stefania genetsko dovzetnejša za kriminalna dejanja.<sup>7</sup>

To je bil že drug primer v Italiji, kjer je genetika<sup>8</sup> pripomogla k zmanjšanju zaporne kazni. Podoben primer se je prav tako zgodil leta 2009, ko je italijansko sodišče ponovno proučilo primer alžirskega imigranta Abdelmaleka Bayouta, ki je bil obsojen na devet let in dva meseca zapora, ker je zabodel moškega na ulici,

<sup>6</sup> Stephen Morse, Addiction, Genetics, and Criminal Responsibility, *Law and Contemporary Problems*, 69 (2006), str. 165–208.

<sup>7</sup> Iliina Singh, Walter P. Sinnott-Armstrong, Walter Sinnott-Armstrong, Julian Savulecu, *Bioprediction, Biomarkers, and Bad Behavior: Scientific, Legal, and Ethical Challenges*, Oxford University Press, Oxford 2013.

<sup>8</sup> Več o genetiki in pravu v: Debbie Wilson, My genes made me do it: An analysis of a genetic propensity for criminal conduct argument in criminal cases and its implications for genetic determinism, *ALPN Paper Series* (2007); Nita Farahany, William Bernet, Behavioural Genetics in Criminal Cases: Past, Present, and Future, *Genomics, Society and Policy*, 2, št. 1 (2001); Karen Rothenberg, Alica Wang, The Scarlet Gene: Behavioral Genetics, Criminal Law, and Racial and Ethnic Stigma, oboje ur. Nita A. Farahany, *The Impact of Behavioral Sciences on Criminal Law*, Oxford 2009.

ki se je norčeval iz njegovega »make upa«. Bayout je na prvem sojenju dobil milejšo zaporno kazn, kot je sicer v Italiji zagrožena za uboj, ker je njegov odvetnik učinkovito dokazoval, da se je že v preteklosti zdravil zaradi težjih psiholoških problemov. Njegovo kazn so kasneje še dodatno zmanjšali za eno leto, saj je nevroznanstvenik pri skeniranju njegovih možganov odkril spremembe v tistem predelu, kjer domnevno ležijo funkcije za kontroliranje agresije, genetik pa je izpostavil, da je odkril spremembe na petih genih, ki jih povezujemo z agresijo. Tudi v tem primeru je pomanjkanje encima MAO-A močno vplivalo na sodnikovo odločitev.<sup>9</sup>

V ZDA je bila nevroznanost uporabljena v veliko primerih, kjer ljudje zahtevajo odškodnino za poškodovano lastnino, na primer po prometnih in ostalih nesrečah. Obstajajo tudi primeri, v katerih športniki s pomočjo nevroznanosti dokazujejo, da so razvili zgodnjo demenco zaradi poškodb, ki so jih pridobili med športno kariero. Ameriški nogomet in boks sta primera takšnih športov, kjer je še posebej velika nevarnost, da nenehni udarci v glavo privedejo do zgodnje demence.

Pravo je v zadnjih letih učinkovito uporabljalo nevroznanost tudi v primeru, ko gre za vprašanje odvisnosti. Eden izmed najfascinantnejših primerov se je zgodil v Avstraliji, kjer je sodišče sodilo človeku zaradi spolnega napada. Ko so odkrili, da ima Parkinsonovo bolezen in da jemlje posebna zdravila, katerih stranska učinka sta lahko tudi hazarderstvo in hiperseksualnost, je sodišče to sprejelo kot opravičilo za vedenje tega moškega.

V ZDA je zvezna država Illinois uporabila nevroznanost, ko je poskušala omejiti prodajo nasilnih videoiger otrokom. Sklicevali so se namreč na raziskave, ki so poskušale dokazati, da so otroci, ki veliko igrajo takšne igre, tudi v dejanskem življenju bolj nagnjeni k agresivnemu obnašanju. Toda proizvajalci videoiger so trdili nasprotno. V svojo pomoč so uporabili najnovejše

<sup>9</sup> <http://www.nature.com/news/2009/091030/full/news.2009.1050.html>



teorije o plastičnosti možganov, ki poudarjajo, da ne moremo z gotovostjo locirati delov možganov, ki so afektirani s strani nekaterih podob, saj so naši možgani izredno prožni in močno nepredvidljivi.

Eden izmed najbolj bizarnih primerov uporabe nevroznanosti na sodišču je bil, ko so sodili zdravniku, ker je ogoljufal zavarovalno agencijo za milijon dolarjev. Zdravnik je v svoj zagovor uporabil pričevanje nevrologa, ki je trdil, da je njegov klient v preteklosti doživel manjšo kap, ki mu je poškodovala področje za preračunavanje. Na sodišču te teorije niso vzeli resno, ker ni bilo razvidno, kako je prišlo do tega, da so bila področja možganov poškodovana na takšen način, da se je zdravnik vedno zmotil v svojo korist, in kako je lahko kljub domnevni poškodbi brez težav preстал test za obnovo medicinske licence.

Ko na sodišču uporabljamo slike možganov, imamo možnost, da ustvarimo nove zgodbe, nove fantazme o tem, kaj je v subjektu več od njega.<sup>10</sup> Te fantazme so na poseben način vezane na tako imenovani učinek CSI. Gre za vpliv kriminalnih nanizank (npr. CSI) na pričakovanja porote, ki zadevajo izvedbo preiskave ter tudi postopka pridobivanja in predstavitve dokazov. Učinek CSI lahko spodbudi porotnike k iskanju kompleksnih testov in argumentov, ki mogoče še niso v uporabi, ampak so pogosto prikazani v televizijskih serijah. Pojavi se problem tega, da televizijsko okolje nesorazmerno zvišuje pričakovanja dejanskih zmoglosti sodobne nevroznanosti.

Porota lahko ima nazorno barvno sliko možganov za precej bolj objektivni in jasen dokaz, kot je v resnici – takšen posnetek lahko fascinira gledalca, kar poznamo kot učinek božičnega drevesca. Tako kot smo lahko fascinirani nad lučkami na božičnem drevescu in na nek način pademo pod vpliv čudovitih barv, ki se prelivajo v njegovi dekoraciji, nas fascinirajo tudi

<sup>10</sup> Več o uporabi znanosti o možganih na sodišču v: Lucille A. Jewel, Through a Glass Darkly: Using Brain Science and Visual Rhetoric to Gain a Professional Perspective on Visual Advocacy, *Southern Cal. Interdisciplinary Law Journal*, 19, št. 237 (2010).

barve posnetkov možganov. Slike možganov, ki so predstavljene laičnim opazovalcem, so nekaj, kar je videti fascinantno, a ti tega pravzaprav ne znajo interpretirati. Zanašajo se lahko le na interpretacijo, ki jim jo posreduje strokovnjak. Opazovalci lahko imajo kaj hitro občutek, da gre pri sliki možganov za nekakšno fotografijo, in pozabljajo na to, da gre pravzaprav za računalniško generirano sliko. Lahko se zgodi, da bo drug računalnik naredil drugačno sliko, in predvsem to, da bodo to sliko različni strokovnjaki različno interpretirali.<sup>11</sup>

Zagata z uporabo slik možganov na sodišču je tudi v tem, da si država običajno ne more privoščiti visokih cen skeniranja možganov in da se kaj hitro lahko zgodi, da se bo z uporabo nevroznanosti v sodnih postopkih pojavila nevarnost velikih neenakosti pri sojenjih. Lahko se namreč zgodi, da si bodo bogati sami plačali nevroznanstvene ekspertize, ki bi jim lahko pomagale na sodišču, medtem ko revežem to ne bo na voljo.

### **Psihoanaliza in kriminal**

Psihoanalitično sklepanje o kriminalu se zelo razlikuje od nevroznanstvenega. Osnovno vprašanje psihoanalize je, zakaj nekateri ljudje ponotranjijo družbene prepovedi, drugi pa ne. Kako to, da se odnos različnih ljudi do zakonov tako razlikuje? Nekateri se ne zavedajo družbenih prepovedi, drugi se neprestano počutijo krive, tretji trdijo, da so storili zločin, čeprav v resnici niso naredili ničesar narobe, četrti se celo sami kaznujejo itd. Tukaj se pojavijo jasne razlike med tem, kar klasična Freudovska psihoanaliza opisuje kot nevrozo, in tem, kar je poznano kot psihoza ali shizofrenija. Še bolj komplicirani pa so primeri perversnosti.

<sup>11</sup> Nevroznanost danes tudi poskuša ugotoviti, ali obsojeni laže ali ne. O tem glej: Joelle Anne Moreno, The Future of Neuroimaged Lie Detector and the Law, *Akron Law Review* (2009); Tom Buller, Can We Scan For Truth in a Society of Liars?, *The American Journal of Bioethics*, 5/2 (2005), str. 58–60.

Za psihoanalitike je vprašanje tudi, kakšna je razlika med moralnim zakonom, ki vodi posameznika v njegovem notranjem jazu, in pravnimi normami, ki vodijo posameznika v zunanjem svetu. Dejstvo je, da čeprav je »notranji« zakon ambivalenten, zunanji zakon ne funkcionira vedno kot omejitev naše notranje moralnosti. Ravno nasprotno, lahko deluje kot blažilec neznosnih napetosti, ki jih povzroča subjektov »notranji« zakon, ali kot čisti instrumentalni regulator, prisotnosti katerega subjekt ne zaznava kot ovire.

Eden izmed glavnih izzivov psihoanalize glede kriminala je, kako se spopasti s problemom odgovornosti. Paradoksalno ima pogosto psihoanaliza subjekta za bolj odgovornega kot pravo.

Ko je Freud iznašel svoj termin »nervosen-wahl« (izbira nevroze), ni hotel reči, da vidi paciente kot osebe, ki so racionalno izbrale svojo nevrozo, temveč je opozoril predvsem na to, da je subjekt na paradoksalen način avtor lastnega trpljenja. Subjekt ni popolnoma determiniran s strani narave (biologije) in kulture (družine): v spletu teh pomembnih dejavnikov najde svoje odgovore, torej ostane subjekt in ne objekt – je samo orodje drugih mehanizmov, ki ga determinirajo.

Subjekt je tako zaznan kot nekdo, ki vedno na zelo specifičen način ustvarja svoj simptom. To avtorstvo simptoma ni videno kot racionalno. Nezavedni mehanizmi so močno vpleteni v proces nastajanja nevrotičnih simptomov. Kadar uporabljamo izraz »izbira nevroze«, odpremo tudi prostor za spremembe. Simptom se lahko spremeni in subjekt lahko spremeni svoje življenje.

Kriminologija običajno pojasnjuje kriminalna dejanja tako, da poskuša odkriti njihov začetni vzrok v zunanjih okoliščinah (kot so revščina, disfunkcionalna družina, pritiski vrstnikov itd.) ali s pomočjo psiholoških dejavnikov (kot so odvisnost, agresija, manična depresija in druge psihiatrične osebnostne motnje). Pomembno je, da takšne razlage težijo k temu, da razčlovečijo kriminalca: kriminalca je obravnavan kot neodgovorna entiteta, ujeta v interakcijo socialnih ali nezavednih mehanizmov

oziroma obeh. Pri takšnem znanstvenem pristopu k zločinu in takšni pravni obravnavi kriminalca prestopnik ni obravnavan kot subjekt, temveč kot objekt v rokah zunanjih ali notranjih operacij, nad katerimi sam nima nikakršne kontrole. Posledično je edina naloga strokovnjakov, ki se ukvarjajo z zločinom, da locirajo te mehanizme in tako določijo odgovornost kriminalca.

Kot nasprotje takemu pristopu psihoanalitična teorija poskuša razložiti kriminalno dejanje na način, ki ne razčloveči kriminalca. Psihoanaliza se strinja s tem, da lahko zločin pojasnimo na podlagi različnih vzrokov – na primer umor lahko povežemo s psihozo, krajo kot reakcijo na pomanjkanje ljubezni ali druge travme iz otroštva itd. Vendar pa psihoanaliza gleda na ta dejanja kot na specifične načine subjektivizacije, načine, na katere subjekt razrešuje svoje notranje napetosti, prepovedi in travme. Še posebej v primeru tatvine je takšno dejanje lahko posledica pomanjkanja ljubezni ali pa poplačevanja nekega simboličnega dolga. Pri takšnem načinu pojasnjevanja kriminalca ni razčlovečen; ni zreduciran na kolesce v interakciji različnih mehanizmov. Prav nasprotno se kriminalčeva tatvina izkaže za pot, skozi katero se subjekt ponovno in na drugačen način subjektivizira. Psihoanaliza gleda na zločin kot na »passage à l'act«, dejanje, skozi katero subjekt razreši notranje napetosti. Najpomembnejši dejavnik psihoanalize je torej vloga tatvine v libidni ekonomiji tatu.

Jacques Lacan je napisal tipologijo zločinov, v kateri je določil tri različne tipe zločinov: zločini ega, zločini jaza in zločin superega. Zločini ega so tisti, ki jih zagrešimo zgolj zaradi dobička, zločini jaza pa so čisto instinktivni zločini, ki so odziv na neko agresijo. Psihoanaliza se primarno zanima za tretji tip zločinov, zločine superega, kjer je v subjektu na delu razkol med egom in superegom, prav ta razkol pa poskuša subjekt razrešiti s kriminalnim dejanjem.

Psihoanaliza se na svoj način zanima za našo notranjost. Libido, nezavedno, nagon, poželenje in afekti so besede, ki so bile uporabljene za dešifriranje tistega v naši subjektivnosti, kar

na različne načine presega našo zavestno sposobnost razumeti sebe in druge.

Ko je Jacques Lacan govoril o ljubezni, je izpostavil, da kadar smo zaljubljeni, vidimo v drugem tisto, česar v resnici ni, in da drugemu ponujamo sublimni objekt, ki ga tudi mi sami nimamo. Ker se zaljubimo v sublimni X v drugem, ki je nadomestek za konstitutivno pomanjkanje subjektivnosti kot take, ustvarimo fantazmatski scenarij okoli tega manka.

S pomočjo nevroznanosti in genetike ta fantazmatski scenarij dobiva novo strukturo. Toda teorije, ki poskušajo locirati skrivnost subjektivnosti v možganih ali genih, so se glede same narave biološke biti v zadnjih desetletjih radikalno spreminjale. Nevroznanstveniki so sprva mislili, da je število nevronov stalno. Kasneje je nevroznanost ugotovila, da naši možgani neprestano skozi celo življenje proizvajajo nove nevrone. Razprava o nevronih se je kasneje spremenila v razpravo o neurotransmitorjih. Še kasneje pa so v imenu nevroplastičnosti opustili željo po tem, da bi poskušali locirati funkcije v možganih, saj nevroplastika dovoljuje, da se premisli nepredvidljivost možganov. Podobne spremembe smo videli na področju genetike, kjer smo prehodili pot od nekakšnega fundamentalizma genov do memov, od epigenetike do teorij o tem, da je pomembnejše izražanje genov in ne njihov obstoj kot tak ter da so prav tako pomembni tako imenovani odvečni geni (»junk genes«).

Če problematiko genetike gledamo skozi oči psihoanalize, opazimo, da ljudje gene na poseben, čustven način interpretirajo v luči širše družinske konstelacije, v katero so vpeti. Geni so tisti X v meni, ki me povezuje z mojimi predniki, in tudi tisto, kar bom sama prenesla na svoje potomce. Kot taki dovoljujejo ponovno pisanje družinske zgodovine. So pa tudi nov objekt tesnobe – na primer takrat, kadar pride do določene bolezni. Hkrati pa genetika lahko na paradoksen način našo tesnobo tudi pomiri – lahko si namreč rečemo, da nečesa nismo storili zavestno, temveč zato, ker smo bili genetsko preddoločeni.

## Oče in sin

Razprava o genetski preddoločenosti se je v ZDA močno razvnela, ko se je pred nekaj leti dvakratni morilec Jeffrey Landrigan poskušal izogniti smrtni kazni. V svojem boju za življenje se je oprijel zadnje bilke: genetike. Izpostavil je obstoj možnosti, da je genetsko nagnjen k ubijanju.

Landriganova zgodba je neverjetna saga o nasilju v družini. Jeffov praded je bil tihotapec – nelegalno je prodajal alkohol. Njegov sin, Jeffov ded, je umrl v strelskem obračunu s policijo, ko je hotel oropati banko. Pomembno je, da je bil njegov sin Darrel Hill priča temu strelskemu obračunu. Tudi Darrel Hill je postal kriminallec. Zagrešil je dva umora, bil obsojena na smrtno kazen in umrl, preden je dočakal usmrtitev.

Darrel je imel sina po imenu Billy, ki ga je zapustil ob rojstvu. Ko je bil Billy star dve leti, ga je zapustila tudi njegova mama – enostavno ga je pustila v vrtcu. Billyja je posvojila družina, kjer so zanj dobro skrbeli in ga imeli radi, kot je rekel sam. Ta družina je spremenila njegovo ime v Jeffrey. Že od mladih let je imel težave z drogami in alkoholom ter je večkrat končal v različnih institucijah za mladoletne prestopnike.

Jeffova zgodba je predstavljena v različnih besedilih, ki poskušajo pokazati na genetsko nagnjenje k nasilju. Najodmevnejša analiza tega primera je opisana v delu *The Anatomy of Violence* avtorja Adriana Raina, ki navaja:

»Darrel Hill, obsojen na smrt (...) je rekel: »Mislim, da nihče ne more dvomiti o tem, da je Jeffrey Landrigan izpolnjeval svojo usodo (...) Verjamem, da je ob spočetju postal takšen kot jaz (...) Ko sem ga zadnjič videl, je bil dojenček v postelji in pod njegovo vzmetnico sem imel dve pištoli kalibra 38 in demerol; nad tem je spal.«<sup>12</sup>

Raine nadaljuje: »Pištola in droge, položene pod njegovo otroško blazino, so bile znamenje tega, kar mora priti. Kakršen

<sup>12</sup> Adrian Raine, *The Anatomy of Violence*, Panthon, New York 2013, str. 79.

oče, takšen sin – pa naj bo to nasilje, droge ali alkohol. Landrigan je zgolj navidezno počel nekaj več v življenju kot izvrševal grehe njegovega biološkega očeta.«<sup>13</sup>

Raine je izpostavil, da Jeffova posvojitev in to, da so ga kasneje v življenju imeli radi, ni moglo spremeniti biološkega determinizma njegove genetske sestave.

Jeffovo zgodbo pa lahko interpretiramo tudi na drugačen način. Kot prvo lahko pri interpretaciji upoštevamo možganske poškodbe. Jeffova mama je med nosečnostjo jemala droge in pila alkohol. Sodnica, ki je Jeffa obsodila na smrtno kazen, je izjavila, da bi se odločila za dosmrtno ječo, če bi vedela, da ima Jeff spremembe v možganih, ki so nastale kot posledica vedenja njegove mame med nosečnostjo.

Drugo interpretacijo Jeffovega obnašanja lahko izpeljemo s pomočjo psihoanalize. Iz različnih pripovedi o Jeffovem življenju lahko izvemo, da je vrsto let poskušal najti svojega biološkega očeta in ga pravzaprav tudi »našel«, potem ko je zagrešil svoj prvi umor. To se je zgodilo, ko je bil Jeff star dvajset let (tukaj se je dobro spomniti na dejstvo, da je bil Darrel – Jeffov oče – leto starejši, ko je bil priča strelskemu obračunu s policijo, v katerem je umrl njegov oče). Kako je prišlo do Jeffovega prvega umora?

Jeff je bil zelo problematičen najstnik, ki je imel veliko problemov z roko pravice in je bil zato že v mladosti kaznovan z zaporom. Ko je Jeff odslužil eno izmed svojih mladostniških kazni in je prišel iz zapora, se je hitro poročil in kmalu ugotovil, da bo postal oče. Nekega dne je popival s svojim prijateljem iz otroštva, ki naj bi postal boter njegovega otroka. V pretepu, ki se je vnel med njima, je Jeff z nožem prijatelja zabodel do smrti.

Za ta zločin je bil Jeff obsojen na štirideset let zapora. Paradoksalno pa je Jeff prav zaradi tega zločina našel svojega biološkega očeta, ki ga je pravzaprav iskal ves čas svojega otroštva. Ne samo, da je sledil stopinjam svojega očeta, tako da

<sup>13</sup> Ibid.

je pridobil enako simbolno ime »kriminalec«, v času prestajanja kazni je svojega očeta tudi dejansko spoznal. To se je zgodilo, ko mu je nek sojetnik povedal, da je v nekem drugem zaporu spoznal Darrela Hilla, ki je Jeffu na videz zelo podoben. Moška sta nato vzpostavila stik in si začela dopisovati.

Pojem oče igra na različne načine pomembno vlogo v vsej Jeffovi zgodbi. Dejstvo, da je storil prvi umor takrat, ko je izvedel, da bo postal oče in da je ubil človeka, ki bi moral postati otrokov boter, ima pomembne posledice pri psihoanalitičnem razumevanju njegovega zločina. Zdi se, da je imel Jeff posebno težaven odnos do simbolne vloge, ki jo zaseda oče.

Ne smemo zapostaviti tudi dejstva, da je bil Jeff že kot dojenček ujet v mrežo tesnobe, povezane s kršenjem zakona. To, da je njegov oče skrival pištolo in droge pod njegovim otroškim ležiščem, je lahko imelo pomembne posledice na razvoj dojenčka. Vemo, da skrbniki vplivajo na dojenčke na mnogo različnih načinov in da ti nezavedno prevzamejo njihovo tesnobo. Kaj je lahko bolj tesnobe od spanja na pištoli?<sup>14</sup>

Tudi Darrel je podobno kot Jeff prvi umor storil tako, da je žrtev zabodel. To se je zgodilo v zaporu, ko ga je sojetnik ozmerjal z »barabo«. Darrel je trdil, da mu je sojetnik dajal seksualne namige, zaradi česar naj bi ga ubil v samoobrambi. Tudi Darrel je imel v svojem življenju težave z očetom. Potem ko je bil priča njegovemu uboju, je večkrat haluciniral, da je njegov oče še vedno živ.

Jeff je bil posvojen v ljubečo družino, ki je vedela za njegovo preteklost. Še bolj pomembno pa je to, da so njegovo preteklost poznali tudi ostali ljudje v mestu. Tako so ga v šoli dražili, da je njegov oče bančni ropar.

Jeff je že zgodaj pokazal zanimanje za svojo biološko družino.

<sup>14</sup> Po eni izmed interpretacij Jeffovega otroštva naj bi Jeff zadnjič videl očeta, ko ga je kot dojenček obiskal v zaporu, kjer je prestajal kazen zaradi ropa. Glej Dan Malone and Howard Swindle, *America's Condemned: Death Row Inmates in Their Own Words*, Andrews Mcmeel Pub, New York 1999.

Nekoč je prav zaradi tega preiskal celotno hišo v upanju, da bo našel kakšne informacije, in takrat je naletel na nekaj zapiskov o družini Hill – svojih bioloških starših. Od takrat naprej si je srčno želel, da spozna svoje biološke starše.

Ko je Jeff prestajal svojo kazen, so ga, čeprav je bil obsojen umora, namestili na oddelek z minimalnim nadzorom, iz katerega se je večkrat odtihotapil, da bi lahko imel spolne odnose z žensko, ki jo je spoznal v parku. Ker v zaporu ni bil neprestano nadzorovan, mu je leta 1989 uspelo pobegniti.

Odpravil se je proti Yumi v Arizoni v upanju, da bo tam našel svojo mamo. Na poti tja je v Phoenixu spoznal Chesterja Dyerja, ki je delal v fitnes studiu in bil znan po tem, da je rad »pobiral« moške in jih vozil domov. Nekega večera je Dyer svojim prijateljem v baru povedal, da ima spolne odnose z moškim po imenu Jeff. Nekaj dni kasneje so ga našli zadavljenega z električno žico in zabodenega v njegovem stanovanju. Policisti so bili pri preiskovanju umora pozorni tudi na to, da je bil čez truplo raztresen set pornografskih kart, medtem ko je bil srčev as dramatično položen na Dyerjev hrbet.

Jeff je v tistih dneh v bližini zagrešil rop in odtis njegovega čevlja je policijo pripeljal do tega, da so ga obtožili tudi Dyerjevega umora. Jeff je to dejanje zanikal. Trdil je, da ga je Dyer res osvajal, a da umor nikakor ni bil njegovo delo.

Dan Malone in Hower Swindle se v pripovedi zgodbe Jeffa Landriganana sprašujeta: »Ali kromosomske karte, ki se delijo ob rojstvu, determinirajo, ali bo oseba postala sociopat ali produktiven član družbe? Ali svet, v katerem je otrok vzgojen, vlije kalup, ki oblikuje odraslega?«<sup>15</sup>

Vprašanje je, ali so bile Jeffu razdeljene karte genetske nagnjenosti k zločinu ali je deljenje kart zločina nadzoroval sam. Dejstvo, da so bile na kraju zločina najdene na poseben način urejene igralne karte, kaže na to, da Jeff ni bil preprosto orodje

---

<sup>15</sup> Ibid.

v rokah neke višje sile – na primer genov – temveč subjekt, ki je uporabljal vrsto simbolnih pomenov. Srčev as, ki ga je postavil na hrbet svoje žrtve, bi lahko predstavljal še en način, na katerega je Jeff poskušal nekaj simbolizirati. Ne smemo pa tudi pozabiti, da je ta umor zagrešil takrat, ko je bil na poti, da najde svojo biološko mamo.

Jeffa so zaradi tega umora obsodili na smrt. Usmrtili so ga oktobra 2010 v Arizoni. Njegove zadnje besede so bile: »Boomer Sooner!« To je priljubljen navijaški vzklík podpornikov nogometne ekipe Univerze v Oklahomi, ki se imenujejo Soonerji. Jeff Landrigan je do konca ostal oseba z močno potrebo po identifikaciji.

### **Užitek v transgresiji**

Najbolj zapleteni primeri prestopkov so tisti, pri katerih subjekt občuti močan občutek krivde, kadar pravzaprav ne krši norm. Oseba, ki trpi zaradi superega in neznosnega občutka krivde, s katerim ta pritiska nanj, pogosto zagreši zločin z namenom, da bi bila nečesa kriva. Takšna oseba pogosto išče kazen, saj je zunanja kazen manj grozeča od sadizma superega.

To iskanje prestopkov se danes kaže na različne načine. Pri nekaterih ljudeh takšno vedenje vsebuje določeno fantazmo o vsemogočnosti. V tem primeru lahko subjekt načrtno išče napete situacije, v katerih preizkuša mejo med življenjem in smrtjo. Spet v nekaterih drugih primerih pa dejanje prestopka nosi s seboj posebne vrste užitek. Tukaj je tveganje izgube in kazni sekundarnega pomena v primerjavi z užitkom, ki ga išče subjekt. V ZDA je bilo v zadnjih letih nekaj primerov, ko so bili v iskanje takšnega užitka v transgresiji vpleteni odvetniki. Nekateri so na primer posebno uživali v zlorabi nove tehnologije pri slikanju tistega, kar je pod ženskim krilom.

Zanimivo je, da je »dvigovanje kril« oziroma »up-skirting«, ki je uradno ime tega prekrška, v današnji družbi v porastu, čeprav

živimo v času popolne vidljivosti in je vse v povezavi z ženskim spolnim organom lahko dostopno na internetu. Freudova dilema, kako naj se fant sooči z dejstvom, da ženske nimajo penisa, se danes odvija s polno intenzivnostjo. In moški še vedno doživljajo največji užitek, ko poskušajo na nedovoljen način ugotoviti, kaj je med ženskimi nogami.

Kadar je moški, ki je udeležen pri takšnem prekršku, odvetnik, zgodba dobi drugačen zasuk. Država Tennessee je obravnavala primer odvetnika, ki je našel užitek v tem, da je pod mize svojih uslužbenk namestil skrite kamere, v Massachusettsu pa so obravnavali primer odvetnika, ki je na metroju z mobilnim telefonom slikal mednožja žensk v kratkih krilih. Drugi zanimivi primeri v ZDA so vključevali moške, ki so skrite kamere namestili v konice svojih čevljev ali v nakupovalno vrečko in na takšen način pridobivali posnetke žensk v vrstah nakupovalnih centrov. Za psihoanalitike takšni primeri odpirajo dilemo novih oblik voajerizma in posebnega užitka, ki se nanaša na prekrške, kjer so prestopniki odvetniki.

V pravnem sistemu ZDA je problem »dvigovanja kril« doživel zanimiv perverzen preobrat. Razprave so bile večinoma usmerjene v vprašanje o varovanju zasebnosti na javnih mestih. Vprašanje je torej bilo, ali je prostor pod ženskim krilom zaseben tudi takrat, kadar je ženska na javnem mestu. Prvi sklepi v primeru »dvigovanja kril« so ženskam odrekli zasebnost na javnih mestih, razen v primeru, če bi bile opazovane v garderobah. Šele pred kratkim se je zakon v večini držav spremenil in takšno početje označil za nelegalno.

## Zaključek

Človeške subjektivnosti s svojo domišljijo, fantazijami, sebi škodljivim vedenjem in užitkom, povezanim s prekrški, ne bo nikoli možno zreducirati na nevronske stroj, ki ga ženejo komplicirani vzorci delovanja celic v možganih. Vendar je

prav želja po utemeljevanju subjektivnosti v biologiji odraz pomembnih sprememb, ki jih izkušamo v sodobni družbi. Vedno bolj lahko opazujemo nagnjenost k temu, da odstranjujemo socialno iz razumevanja delovanja družbe, in še posebno to, kako mehanizmi socializacije oblikujejo biološko bitje v družbeni subjekt.

Kako se odvija to pozabljanje družbenega? Za primer vzemimo moč revščine. Ne potrebujemo napredne znanosti, da opazimo, kako se otroci, ki živijo v revščini, v družinah, kjer se nezaposlenost vleče skozi generacije, kjer so prisotni nasilje, zasvojenost in strah pred zločini v soseski, ne bodo socializirali na enak način kot tisti, ki izhajajo iz stabilnega in perspektivnega okolja. Raziskava, ki so jo pred kratkim izvedli v ZDA, je pokazala, da otroci iz šibkejšega ekonomskega okolja dobijo več zdravil za zdravljenje motenj pozornosti kot otroci iz bogatejših predelov. Ti namreč dobijo pomoč v obliki različnih terapij, ki so seveda dražje od tablet.

Tudi raziskovalci, ki poskušajo najti biološke predispozicije za agresivnost, se strinjajo s tem, da se neubogljivost otrok nadaljuje tudi v prihodnosti, če so odraščali v nestabilnem okolju, kjer pravila vedenja niso bila postavljena. Ko zdravilo, kot je Ritalin, postane nadomestilo za starševski »ne«, je veliko manj možnosti, da bo otrok ponotranjil družbene prepovedi – razvil občutek krivde in tesnobe, povezane z družbenimi prepovedmi.

Nevroznanost nam ponuja širok spekter novih možnosti pri razumevanju dogajanja v naših glavah. Vendar pa odpira vrata za nove oblike socialne kontrole. Medtem ko smo lahko očarani nad novimi možnostmi za okrepitev naših mentalnih kapacitet z novimi zdravili, možganskimi vajami ali novimi oblikami neposrednega stimuliranja možganov, nas lahko skrbi dejstvo, da se za nevroznanost močno zanima vojaška industrija.<sup>16</sup> Ta pogosto sponzorira možganske raziskave pod pretvezo, da bi rada odkrila

<sup>16</sup> Stephen Rose, Risks, *Brain Waves Modules*, Royal Society, januar 2011.

način, kako se znebiti travm pri žrtvah nasilja. Slišimo lahko za pozitivne učinke novih zdravil, ki so pomagala odstraniti travme pri žrtvah posilstva. Njihov edini cilj pa ni samo to, kako bi z novimi zdravili pomagali vojakom, ki se hočejo znebiti svojih travm, temveč tudi odkriti, kako bi lahko bili vojaki dlje časa budni, in najti načine, kako poškodovati sovražnika z novimi psihotropnimi vojnimi plini.<sup>17</sup>

Način, kako gledamo na X v nas (naj gre za gen ali možgane), je vedno vključeval določeno mero fantazme – celo v primeru, če je ta fantazma samo povezana z dejstvom, da nam nova tehnologija ponuja čisto pot do odgovora na vprašanje, kaj je v mojem umu. Aldous Huxley je nekoč dejal: »Obstajajo poznane in nepoznane reči, vmes pa so vrata percepcije.« Prav na to moč percepcije ne smemo pozabiti, ko se prehitro navdušujemo nad tem, da bi nam lahko nevroznanost in genetika povedali resnico o naravi subjektivnosti, in predvsem nad tem, da bi nam lahko omogočili predvidevati, kdo bi v prihodnje lahko postal prestopnik in kako bi se to dalo preprečiti.

---

<sup>17</sup> Če bi vojska študirala psihoanalizo, ne bi bila presenečena ob odkritju, da se travma lahko razvije tudi v primeru, če oseba ni neposredno izkusila nasilja. Posamezniki lahko razvijejo travmo samo s fantazmami o nasilju in tudi v primeru, ko so bili v stiku z nasiljem samo od daleč. Prav zaradi tega piloti, ki upravljajo brezpilotna letala, doživljajo podobne postravmatske simptome kot vojaki, ki so bili udeleženi v neposrednem spopadu.

## »Faustovska« pustolovščina znanja Franco Basaglia: od nove filozofske utemeljitve do skrbi za družbene odnose

Pierangelo Di Vittorio

Na izkušnjo, življenje in delo Franca Basaglie bomo tokrat pogledali drugače. Basaglia je bil (kot bi temu rekel Michel Foucault) »specifični intelektualec«; ni bil filozof, ki bi ponujal globalne svetovne nazore, ampak »tehnik«, ki si je vprašanja zastavljal v okviru svojega specifičnega področja – psihiatrije, znotraj katere je sprožil velike spremembe. Kot znano je imela filozofija na njegovi poklicni poti pomembno vlogo, saj mu je omogočala, da je problematiziral predsodke o duševni bolezni, kakršne je posredoval, širil in upravičeval sam znanstveni diskurz. Potem ko je več let služboval na univerzitetni kliniki v Padovi, je leta 1961 nastopil službo direktorja psihiatrične bolnišnice v Gorici in si prizadeval, da bi »do kraja razumel« človeško izkustvo norosti, kar je takratna psihiatrična stroka preprečevala, celo načelno zavračala, češ da je to nerazumljivo. Odkritje dejanskega stanja v psihiatrični bolnišnici je Basaglio travmatiziralo; sprevidel je, da se bomo predsodkov mogli znebiti samo s praktičnim in političnim pristopom: stanje je bilo treba spremeniti preprosto zato, ker so bili internirani pacienti prej iz družbe izključeni ljudje kot pa bolniki. V življenjski paraboli Franca Basaglie se jasno kaže prehod od *volje po najglobljem razumevanju norosti* (ta je v bistvu filozofska) k *snovanju pristnega medčloveškega odnosa s psihično bolnimi ljudmi*. Ali, še drugače, gre za premik od vprašanja, kaj je norost, k vprašanju, kako lahko država, ki se ima za liberalno in demokratično, more in mora zadostiti potrebam in pravicam psihično bolnih ljudi.

Če drži, da Basaglia ni bil filozof, ampak foucaultovsko specifični intelektualec, psihiater, ki je podvomil o svoji vlogi v

družbi, potem prav tako drži, da je bilo na njegovi poklicni poti vprašanje o znanju zagotovo osrednjega pomena. Oba prehoda, prvi od znanosti k filozofiji, drugi od filozofije k praktični in politični angažiranosti, ki naj bi ustvarila nove družbene odnose s pacienti, se kažeta kot proces »metamorfoze« njegove volje do znanja, ki je zanimiva tudi onkraj njegove osebne življenjske in poklicne izkušnje. Ali, bolje rečeno, prav Basagliева specifična izkušnja nam razkriva marsikaj pomembnega o volji do znanja nasploh, se pravi o temeljnem vidiku naše kulture, o katerem so skozi zgodovino veliko razmišljali in razpravljali. Časa na razpolago imamo malo, zato bomo skušali samo orisati posebnost Basagliève izkušnje v prepletanju med specifičnim in univerzalnim.

*Libido sciendi*, to je nagon ali volja do znanja, se je v zahodni kulturi kristaliziral v nekaterih mitičnih figurah. Prva taka figura je Ojdip: otrok, ki so ga zapustili starši in ki je po tragični usodi ubil očeta ter se poročil z lastno materjo, nato pa v besnem genealoškem iskanju, v iskanju svojega izvora – od kod prihajam, kdo sem – odkril svojo strahotno krivdo in se oslepil. Od Freuda dalje smo vajeni govoriti o *Ojdipu* kot o povsem določljivi figuri, kakor da bi se v tem mitu kazala zgolj in samo prvobitna sled t. i. »Ojdipovega kompleksa«. Pri tem pa pozabljamo, da Ojdip sploh ni predstavljal izključno modela, po katerem se znotraj družine strukturirata želja in nezavedno, ampak je v zahodni kulturi veljal za figuro znanja oziroma želje po znanju *par excellence*. Sicer pa na takšno razumevanje Ojdipa pristaja tudi sam Freud, ko se v delu *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, v poglavju *Nagon po vednosti*, navezuje na ključno otroško vprašanje, od kod prihajajo otroci, ter uvidi, da ravno Ojdip uteleša željo po razkritju uganke lastnega rojstva in izvora, željo, ki naj bi sprožila njegovo voljo do vseznanja ter ga končno privedla do odkritja lastne krivde in kazni.

Za ime Ojdip (Οιδι- πούς) obstajata dve etimološki razlagi. Ime lahko pomeni »tisti z oteklimi nogami« (iz οιδος, »oteklina«, in πούς, »noga«): ko so Ojdipa zapustili, so mu po takratni navadi prebodli gležnje in ga na gorovju Kiteron obesili na drevo. Vendar pomeni Ojdip tudi »tisti, ki ve« (iz οίδα, »jaz vem«). In dejansko, preden bi postal figura, ki uteleša željo in znanost o njej – psihoanalizo –, »je bil Ojdip že figura v filozofiji in figura filozofije; to pomeni tudi figura neke želje, želje po tem, za kar si filozofija, kot kaže njeno ime, prizadeva, da bi ljubila: σοφον (*sophòn*): to je ena izmed besed, sicer ne edina, s katerimi so Grki označevali *znanje*.«<sup>18</sup>

Od Schellinga, Hegla, Nietzscheja, pa vse do Heideggerja je Ojdip modernim filozofom vedno pomenil junaka zahodnega znanja. Še zlasti je predstavljal tragiški model, ob katerem so razmišljali o antinomiji med *svobodo* in *nujnostjo* (usodo) in jo poskušali reševati: Ojdip je namreč tisti, ki zagrizeno išče, da bi spoznal svojo krivdo, in se torej *prostovoljno* napoti proti obsodbi, ki je že zapisana v njegovi *usodi*. »Kralj Ojdip ima eno oko preveč,« je zapisal Hölderlin, da bi pokazal na zvezo med njegovo voljo do znanja in njegovo obsodbo na tragično resnico. Navsezadnje je Ojdipova krivda – njegova *hybris*, njegova nasilnost in njegova nezmernost – tudi trmoglava, skoraj besna želja, da bi do kraja spoznal resnico. Kar je morda privilegij bogov, ne pa smrtnikov.

Druga mitološka figura, ob kateri se bomo zaustavili, je Faust. Čeprav korenini tudi ta mit v daljni preteklosti, se je v Evropi razširil šele proti koncu 16. stoletja, ko se je pojavil v literarni obliki, v Ljudski knjigi (*Volksbuch*) o Faustu – leta 1587 v Frankfurtu; delo je nastalo izpod peresa anonimnega avtorja luteranskega rodu, ki »si svojo zgodbo zamišlja kot opomin, opozorilo in svarilo za vse tiste, ki bi radi prodrli v skrivnosti stvarstva in se prepustili uživanju slasti življenja

<sup>18</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *Edipo come figura*, v: Ibid., *L'imitazione dei moderni*, ur. P. Di Vittorio, Palomar, Bari 1995, str. 193–194.



in zemeljskih darov.«<sup>19\*</sup> V tem pogledu se Ojdipov in Faustov mit zrcalita drug v drugem: »se mar v vedoželjnem človeku, ki se v svoji žeji po resnici spusti v kupčijo s hudičem, ne razodeva že vsa dvoumnost nezajezljivega *libida sciendi*, ki se od renesanse naprej udejanja tudi v poskusu tehnično-magičnega obvladovanja narave?«<sup>20</sup> Na misel nam tu prihaja sloviti stih iz Sofoklejeve *Antigone*, v katerem Sofoklej definira človeka – ravno zaradi njegovega nagona po znanju in po obvladovanju narave – kot najgrozljivejše bitje: *to deinótaton*, najčudovitejše bitje, ki ga Heidegger prevaja *das Unheimliche*, najgrozljivejše.

Preden se pobliže lotimo Goethejevega *Fausta*, ki nam bo omogočil razumevanje Basagliève izkušnje kot »faustovske dogodivščine« znanja, se na kratko ustavimo pri Foucaultu – avtorju *Zgodovine norosti* in drugih besedil, za katera bržkone velja, da so pomembno prispevala h kritični zgodovini psihiatrije.

Foucaultove raziskave lahko veljajo za poskus analize, kako so v zgodovini zahodnega znanja nekatera človeška izkustva – norost, zločin, erotizem – postala predmet znanstvenega spoznavanja. Tako lahko rečemo, da tudi v Foucaultovem opusu odzvanja opomin na nevarnosti samega *libida sciendi*, še zlasti, ko filozof izpostavlja in razčlenjuje povezavo med oblikami *racionalnega ali znanstvenega spoznavanja s konkretnimi mehanizmi oblasti in zatiranja*.

Kolikšno ceno plačuje človek, ki vztraja pri spoznavanju resnice o samem sebi in hoče to resnico izreči? Navsezadnje si Foucault v delu *Volja do znanja* iz leta 1976 zastavlja ravno to osnovno vprašanje. V predgovoru k italijanski izdaji zapiše:

<sup>19</sup> Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, II, ur. J. Lacoste in J. Le Rider, Bartillat, Pariz 2009, str. 12.

\* V pričujočem besedilu pa se sklicujemo na: J. W. Goethe, *Faust*, prevod Božo Vodušek, Erika Vouk, Maribor 1999; op. ur.

<sup>20</sup> Ibidem, str. 11.

»Nisem nameraval sestaviti zgodovine seksualnega obnašanja v zahodnih družbah, ampak obravnavati veliko resnejši in bolj specifičen problem: kako so ta obnašanja postala predmet nekega znanja. Kako – se pravi, po katerih poteh in zakaj – se je strukturiralo tisto področje spoznavanja, ki mu s sodobnim izrazom pravimo »seksualnost«? Tu bo bralec našel genezo znanja (...)«<sup>21</sup> In, dodajamo, zgodovinsko analizo odnosov tega znanja s celo vrsto mehanizmov oblasti.

Kratka zastranitev k Foucaultu je bila nujna tudi zato, ker se filozof v svojih poznejših raziskovanjih, predvsem v ciklu predavanj na Collège de France leta 1981–1982 z naslovom *Hermenevtika subjekta*, ki je temeljnega pomena za naše predavanje, zaustavlja pri razliki med znanjem o duhovnosti antičnega sveta in znanjem o spoznavanju modernega človeka. Pri prvi obliki znanja, ki ga je poznala helenistično-rimska doba (od 5. stoletja po Kr. do 5. stoletja po Kr.), je *duhovnost*, ki ne sodi neposredno in nujno k religiji, zgolj delo na sebi in zase, samooblikovanje (*epimeleia heautou*: skrb zase), kar subjektu omogoča dostopanje do resnice. V antičnem svetu subjekt ni pravni lastnik resnice, kar postane šele ob nastopu znanja o spoznavanju, še zlasti po kartezijskem obratu, kakor ga imenuje Foucault. Subjekt mora, nasprotno, tvegati, da se radikalno spremeni, odtuji, postane sam sebi tuj, da lahko dostopa do resnice. In če bo tveganje res omogočilo dostopanje do resnice, bo v zameno subjektu podarilo razsvetljenje in lastno preobrazbo. Po Foucaultu se na Zahodu taka notranja duhovna preobrazba daje v dveh oblikah: *askezi* in *erosu*.

Ravno v tem ciklu predavanj ponuja Foucault zanimivo digresijo o Goethejevem *Faustu*; vendar zgodbe ne obravnava kot opomina, ki naj bi svaril pred ekscesi volje po znanja (čeprav se Goethe zaveda tega vidika, ga hkrati tudi presega), temveč

<sup>21</sup> Michel Foucault, *La volontà di sapere*, it. prev. P. Pasquino in G. Procacci, Feltrinelli, Milan 1988, str. 7.

mit razume kot nekakšen labodji spev znanja o duhovnosti na Zahodu.<sup>22</sup>

Foucault se zaustavi še zlasti pri Faustovem monologu na začetku prvega dela in v njem uvidi dihotomijo med obema oblikama znanja:

»Joj, vso filozofijo že  
in jus in medicino z njo  
sem preštudiral in, gorje  
teologijo prav tako.  
Po težkem trudu zdaj ne vem  
za las več, revež, kot pred tem.«<sup>23</sup>

Po Foucaultu je znanje, o katerem Faust pripoveduje in ki ga je tako razočaralo (navsezadnje je Faust depresiven moški, vpet v eksistencialno krizo srednjih let), znanje o spoznavanju, učeno in akademsko znanje, ki ničesar ne tvega, nič ne obrodi, pa tudi nikakršne preobrazbe ne more obljubiti.

Faust pričakuje, da mu bo to znanje dalo vrednote in duševne darove, ki jih filozofija, pravo in medicina ne morejo zagotoviti.

»Magister in doktor pripoznan  
deset let vlačim (...)  
svoje učence za nos –  
poti k resnici pa ni nobene.  
To bolj kot kaj v obup me žene. (...)  
dvom me ne grize, vest greha ne očita,  
peklen in zlodej me ne plašita –  
in vendar oropan sem veselosti:  
[po Foucaultu mu to veselje jemlje znanje o spoznavanju]

<sup>22</sup> Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, ur. F. Gros, it. prev. M. Bertani, Feltrinelli, Milan 2004, str. 275–276.

<sup>23</sup> V italijanskem izvorniku Di Vittorio navaja verze iz Goethejevega *Fausta* po citiranem delu, Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, str. 275–276. V pričujočem prevodu pa navajamo po: J. W. Goethe, *Faust*, prevod Božo Vodušek, Erika Vouk, Maribor 1999, str. 65.; op. prev.

kaj, ko nimam prave modrosti,  
kaj, ko nikomur ni moje učenje  
ne v korist ne v spreobrnjenje (...)  
V magiji zdaj iščem si razodetij:  
[po Foucaultu je to *premik od znanja o spoznavanju k znanju o duhovnosti*]  
morda mi le čudovita moč  
duhov razsvetli skrivnostno noč,  
da ne bi za prazne besede se gnal,  
in kar ne vem, drugim dopovedoval,  
da bi spoznal na svoje oči  
to, kar svet v tečajih drži,  
to, kar ga giblje in kar ga obnavlja,  
da ne bi bil norec, ki čas zapravlja.  
[Njegovo iskanje resnice ga bo pahnilo v kupčijo s hudičem, svojo energijo bo torej usmeril v preobrazbo, čeprav bo tvegat, da zapade v norost in pogubo.]  
O mesec, ko bi bil nocoj  
v trpljenju zadnjikrat z menoj,  
ti, ki (...) si (...) bdečega me sredi knjig  
miril dobrotni tolažnik!  
Ko bi le prost zdaj vrh gora  
užival tvojo luč z neba,  
z duhovi nad skritimi brezni plaval,  
po tratah se v tihem blišču poigral,  
in vse navlake znanja rešen  
vstal v tvoji rosi zdrav, potešen!«<sup>24</sup>

Ob koncu navedka iz Goethejevega Fausta je Foucault zapisal:  
»Tu je poslednja nostalgična formulacija izginjajočega znanja o duhovnosti, ki se utrne, ko nastopi *Aufklärung*; hkrati pa je to žalostni pozdrav znanju o spoznanju, ki prihaja.«<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Goethe, *Faust*, slov. prevod, cit., str. 65–66.

<sup>25</sup> Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., str. 275–276.

Čeprav se dozdeva, da Foucault izenačuje magijo z znanjem o duhovnosti, je zadeva bolj zastrta in zapletena. Dejansko se zdi, da je za Faustov lik značilna neka temeljna napetost in ambivalentnost. Po eni strani srečujemo njegovo »intelektualno razsežnost« z izrazitim nagonom po znanju, njegovo žejo po resnici: to je tragedija vedoželjnega človeka, ki hoče za vsako ceno spoznati skrivnosti narave in si jih s pomočjo lastnega magičnega in alkimističnega znanja podrediti. Po drugi strani pa srečujemo njegovo »družbeno razsežnost«, ki jo predstavlja Faustova ljubezen do Marjetice in Helene (do *Večno-Ženskega*).

Mnogi razlagalci Goethejevega *Fausta* menijo, da se omenjena napetost sprosti: erotična dimenzija (naj spet spomnimo, da sta *eros* in *askeza* po Foucaultu dve obliki, s katerima se zahodni subjekt notranje preobraža) junaka reši melanholije zaradi teoretskega spoznavanja, saj ga usmerja v odnos do sveta, v določeno obliko razmerja do sveta, ki se razlikuje od zgolj tehnično-magičnega nadzorovanja narave.<sup>26</sup> Prav slednje daje faustovski pustolovščini »duhovni značaj«.

Zdaj bomo poskušali pokazati dvoje: po eni strani, da lahko faustovsko ambivalentnost najdemo v *fenomenologiji*, torej v kulturi, ki jo je Basaglia potreboval, da je v celoti razgradil znanstveni diskurz duševnih bolezni z vsemi predsodki vred; po drugi strani pa, da je prav Basaglijeva življenjska izkušnja v celoti uteleševala faustovsko pustolovščino fenomenologije, saj je njegovo voljo do razumevanja norosti nadomestilo praktično in politično snovanje pristnega medčloveškega odnosa s psihično bolnimi ljudmi.

V pričujočem predavanju se ne moremo poglobiti v fenomenologijo, zato bomo shematično orisali samo nekaj vidikov, ki so tu pomembni. Fenomenologijo lahko razumemo kot zadnji filozofski poskus »osmišljanja« tistih znanosti, o katerih Husserl meni, da jih je »obglavil pozitivizem«. Od tod

<sup>26</sup> Goethe, *Faust*, slov. prevod, cit., str. 51.

Husserlovo slovito geslo »nazaj k stvarjem samim«. Takšno radikalnost prepoznamo v Goethejevi upodobitvi Fausta, ko svojega junaka označuje kot tistega,

»ki mu ni za videz bitij mar  
in le za jedrom v njih sprašuje«.

Posebno faustovska je »zaobljuba uboštvu«, odločitev za spoznavno uboštvu, na kateri temelji sleherna filozofska pot. »Najprej: vsakdo, ki hoče zares biti filozof,« piše Husserl v svojih *Kartezijanskih meditacijah* (kako pomenljiv naslov, saj razkriva dvoumnost, o kateri poskušamo razmišljati), »se mora »enkrat v življenju« umakniti nazaj, na samega sebe, in poskusiti v sebi ovreči vse dotlej veljavne mu znanosti ter jih na novo zgraditi. Filozofija – modrost (*sagesse*) – je docela osebna zadeva filozofirajočega. (...) Če sem se odločil živeti za ta cilj, če sem torej sprejel odločitev, ki me edina lahko pripelje do tega, da postanem filozof, sem s tem izbral začetek absolutnega spoznavnega uboštvu.«<sup>27</sup> V teh vrsticah zlahka zaznamo odmev Faustove volje do znanja: želje po temeljitejšem znanju, volje do resnice, ki modrijana prisili, da se znebi znanja o spoznavanju, zapusti v gradove vklenjene znanstvena spoznavanja, se poda na pot in začne od začetka ...

Začeti od začetka, povsem zavrniti vsa pridobljena spoznanja in iskati resnico: metodo zaobljube uboštvu Husserl imenuje *epoché*, kar pomeni »zapreti v oklepaj« dotedanje predsodke, ki preprečujejo povratek »k stvarjem samim« in filozofu zapirajo pot do resnice. Metoda zapiranja v oklepaj je v prvi vrsti »intelektualni postopek«: če se filozofski subjekt zaobljubi spoznavnemu uboštvu, to počne, da bi v sebi našel pogoje za neko bolj temeljno znanje, da bi na filozofiji oziroma na območju resnice, kjer je filozof suveren vladar, vnovič utemeljil

<sup>27</sup> Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, slov. prevod I. Urbančič in M. Hribar, Ljubljana 1975, str. 54.

vso zgradbo spoznavanja. (Naj spomnimo, da je po Husserlu filozofija – modrost, znanje – *osebna zadeva filozofa*, in da je po Foucaultu kartezijanski obrat, na katerega se Husserl izrecno navezuje, prav trenutek, ko postane subjekt »lastnik« resnice, pa naj bo to resnica znanosti ali filozofije, vladarice vseh znanosti).

Pa vendar *epohé*, metoda zapiranja v oklepaj, ni samo to. Husserl v delu *Kriza evropskih znanosti* piše: »Morda se bo pokazalo celo, da je totalna fenomenološka naravnost in njej pripadajoča *epohé* najprej bistveno poklicana, da izvrši popolno personalno spremembo, ki bi jo bilo treba primerjati z religiozno spreobrnitvijo, ki pa vrh tega skriva v sebi pomen najvišje eksistencialne spremembe, zadane človeštvu kot človeštvu.«<sup>28</sup> Očitno je, da *epohé* ni samo neki intelektualni postopek: na vidik metode zapiranja v oklepaj (ki filozofu omogoča, da v sebi najde pogoje za resnico) se nalaga in ga prekriva prava *duhovna* razsežnost (personalna sprememba, najvišja eksistencialna sprememba kot pogoj za dostopanje do resnice) in očitno postaja, kako se oboje tesno prekriva in prepleta, kar proizvaja izrazito napetost in neizčrpno nihanje.

Tu se jasno pokaže, kako se znotraj same fenomenologije, to je skrajnega filozofskega poskusa vnovične utemeljitve znanosti, nenadoma razodene celotna »faustovska« ambivalentnost in napetost med intelektualno-filozofske ter etično-duhovno dimenzijo. Fenomenologija je tudi viseča vrv, ki povezuje oba bregova, obe možnosti: je tanka meja, ki vodi k temeljnemu razcepu med *voljo do filozofske moči in duhovnim raziskovanjem drugačnega odnosa s samim seboj, z drugimi, s svetom*.

V času, ko je delal na univerzi, se je Franco Basaglia srečal z različnimi strujami sodobne psihiatrične misli, ki so se navezovale na fenomenologijo in eksistencializem. Bral je Husserla, Heideggerja, Sartra in Merleau-Pontyja. To mu je omogočilo,

<sup>28</sup> Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, slov. prevod A. Tonkli Komel, S. Krušič in A. Leskovec, Ljubljana 2005, str. 171.

da se je znebil predsodkov o nerazumljivosti in neozdravljivosti duševne bolezni, spričo katerih se je zdelo nemogoče, da bi lahko *srečali* duševne bolnike. Nasprotno, v njem je zrasla želja, da bi do kraja razumel človeško izkustvo norosti, in s to željo je vstopil v goriško umobolnico. Ko se je sprehajal po oddelkih, je takoj sprevidel, da so internirani pacienti predvsem družbeno izključene osebe, ki jih diskriminira in stigmatizira »sistem«. Ta sistem so oblikovali znanstveni diskurzi, zakoni, institucionalne strukture, konkretne vsakodnevne prakse oblasti, kristalizacija samega sistema pa je bila umobolnica.

Da bi lahko bolezen zaprl v oklepaj, ni zadostovala vnovična filozofska utemeljitev psihiatrije, ampak je bilo treba nujno poseči po razgraditvi celotnega kompleksnega sistema – sistema »umobolnice–duševne bolezni«, ki je paciente poniževal in jih izključeval, ter nato na novo postaviti stvari in zasnovati drugačen odnos s pacienti. Zato je moral psihiater tvegati, se radikalno spremeniti, opustiti delo znanstvenika, ki terapevtsko potrjuje izključevanje in razčlovečenje; stopiti je moral na do tedaj neznan pot politične in praktične preobrazbe psihiatrije in postati pacientov »zaveznik«, ki se zavzema za priznanje njegovih potreb in pravic.

Zato lahko o Basaglievem delu govorimo kot o »faustovski« izkušnji v najširšem in najglobljem pomenu tega izraza: čeprav ga je gnal močan nagon po znanju, se je odpovedal znanstvenemu spoznavanju, se zaobljubil uboštvu in se podal na pot. Na določeni točki pa je prispel k razcepu: ni se odločil za *intelektualno osvojitve resnice* o norosti, ampak je izbral pot *snovanja drugačnega odnosa s svetom*, v okviru katerega so lahko nastale nove oblike družbenih vezi in znanja.

Ko je stopal po obrobju filozofije in se znašel pred razcepom, ki mu ga je ponujala fenomenologija, se je Basaglia prepričano odločil, da bo na novo zasnoval družbene odnose in zanje skrbel. Zato nam njegova celotna specifična izkušnja, zlasti njegovo

opuščanje filozofske poti ter odločitev za praktično in politično angažiranost, omogoča, da izpostavimo drugačne vidike fenomenologije.

Zgodovinsko je Basaglia uresničil eno izmed možnosti, ki so bile zapisane v sam temelj ambivalentnosti fenomenologije: toda ta možnost sploh ni bila samoumevna. Zato ima njegova specifična strokovna pot univerzalni pomen: kaže, kako se je zahodna volja do znanja preizkusila in preobrazila. Če se je že začela v znamenju ljubezni do znanja, v znamenju filo-zofije, se je nato razvila v ljubezen do pacientov in se končno v udejanjila v drugačnem načinu skupnega življenja.

Pravičnejšega in plodnejšega življenja, za katerega sta odgovorna in v katerega upata italijanska družba in ves svet.

Čemu vam predstavljam in ponujam ta preplet med specifičnim in univerzalnim? Čemu nam služi danes takšno razmišljanje o Basagli?

Univerzalnost ni dana *a priori*, temveč jo moramo ustvariti, osvojiti, si jo izbojevati na terenu. Predvsem pa je univerzalnost treba preizkusiti, in sicer v danih razmerah, ter se vprašati: ali nam lahko Basaglieva izkušnja osmišlja in razsvetljuje zdajšnje in tukajšnje življenje?

Tu lahko izpostavimo tri vidike, tri poti sklepanja, zaradi katerih je Basaglieva življenjska izkušnja, kot sem jo poskušal zarisati, aktualna. Naj povzamemo.

1. Povezava med *duhovno in politično dimenzijo*: po t. i. padcu velikih ideologij in nastopu neoliberalizma – ki je hkrati tudi nova kultura »skrbi zase«, osnovana na imperativih pretežno bio-ekonomske racionalnosti – predstavlja verjetno staro geslo »spremenimo sebe in spremenil se nam bo svet« danes enega izmed nepogrešljivih izzivov.

2. Problem prenosa: Basaglieva življenjska izkušnja je konkreten zgodovinski primer povezanosti med duhovnostjo in

politiko, med spreminjanjem sebe in preobrazbo sveta. Zato je danes prenos njegove izkušnje bodočim generacijam temeljnega in ključnega pomena.

3. Vprašanje znanja: izkušnja Franca Basaglie dokazuje, kako težko se znebimo nagona po znanju, in kako si delamo utvare, da se ga lahko znebimo enkrat za vselej. Pred močno ofenzivo pozitivizma, ki se obnavlja in posodablja (pomislimo na Dispanzer za mentalno zdravje kot na izraz določene kulturne hegemonije v psihiatriji), naj protipozitivistične kulture sprejmejo ta izziv in naj se tudi same posodobijo. Prvi korak v to smer bi lahko bila sestava »kritiškega in praktičnega« mozaika izkušenj, ki so preobrazile psihiatrijo 20. stoletja.<sup>29</sup>

Prevedla: Veronika Brecelj in Jernej Šček

---

<sup>29</sup> Ta razmišljanja so se strnila v esejiistično uprizoritev *Constellation 1961. Entre historie et magie* (Italija–Belgija 2011–12), ki so jo večkrat ponovili v Belgiji in Franciji. Delo je posvečeno spremembam v psihiatriji 20. stoletja ter zlasti »duhovni in politični« dogodovščini Franca Basaglie: med predstavo se psihiatrov zgodovinski lik staplja z mitološko-literarnim likom Fausta.

## Med marginami, limitami in mejami

Francesco Magris

Prevevata me pristno in globoko veselje, ker sem danes z vami tu, v prostorih slovenske skupnosti v Italiji. Ta skupnost potrjuje, da je poslanstvo naše države v sintezi kultur in običajev, ki se med seboj razlikujejo, a se tu spajajo – kot glasovi istega zbora – v enkratno in neponovljivo izkustvo. Temu poslanstvu so, kot v vsaki nacionalni skupnosti, večkrat ugovarjali nasprotujoči si pogledi, a je kljub temu ostajalo realno in stvarno. Mogoče je za to, da res razumemo Italijo, treba izslediti njeno margino, prostor, v katerem se razživijo mnogotere realnosti, ki s svojo raznolikostjo ustvarjajo obrise nečesa, kar ni samo več kot seštevek delov, temveč postane tudi njihov množitelj – kot bi rekli matematiki – po neskončni funkciji, ki vsako posamezno izkušnjo projicira v prostor sinteze in celote.

Če takole gledamo na margino, potem izjava o lastni marginalnosti ne predstavlja – ob ustrezni interpretaciji – identitetnega umika in regresivne nostalgije po svoji »partikularnosti«, nostalgije, s katero naj bi se frontalno zoperstavili procesom spojitve in srečanja različnih narodov in kultur. Prisvojiti si svojo marginalnost lahko predstavlja ploden in inovativen način soočanja s totaliteto, to pa ustvarja spodbudni krožni pretok med centrom in periferijo.

Kot je rekel Maupassant, se iz na videz najmanj pomembnih – in torej marginalnih – izkušenj oblikujejo življenjski prepleti. Jasen primer tega duha je življenjska izkušnja Biagia Marina. Po eni strani je ta gradeški pesnik svoji domovini mogoče zameril prikrito nezmožnost za razumevanje njegove ustvarjalnosti, saj ga je postavila na rob svoje teritorialne in literarne geografije, a s svojo držo ni nikoli pristal na spopad. V njem ni nobene

sledi zamere ali užaljenosti; njegovo iskateljstvo je poetično – spodbuja ga želja (ki naj bi se udejanjila prav s pesnikovo samomarginalizacijo) po izpostavljanju navezanosti na lastno domovino.

Pojmi margine, limite in meje najprej asociirajo na zaprtost, zatiranje, ločevanje, otoškost, kot če bi bila njihova vsebina utesnjena znotraj omejenega prostora, ki onemogoča vsakršno premikanje in širjenje ter zatira vsakršen gon po begu. Morda najbolj klasičnim morfologijam, v katerih je meja neizbežno zarisana, ustreza prav otok. Tu je črta, ki ločuje življenje od smrti in ki nedvoumno določa prostor svobode, znotraj katerega razmišljati in delovati, jasna in čista in sovпада z neprehodnim obrisom morja.

Ni naključje, da je otok, s svojo končnostjo in s svojimi jasnimi in določenimi mejami, izjemno privlačen. Kot piše Gilles Deleuze, končnost otoka omogoča človeku »nov začetek« eksistence, tistemu, ki tam živi, pa ponovno osvojitve pojma časa in prostora, ki se v celinski neizmernosti razblinita v pretresljivi mnogoterosti izkustev. Na otoku je mogoče uveljaviti svojo demiurško moč za ustvarjanje svetov, nadzirati potek strnjene časa, prehoditi razdalje, ki niso več prostrane in nepregledne. S tem se človek postavi v središče sveta, okoli katerega se kozmos preoblikuje kot kalejdoskop. Možnost ustvarjanja univerzuma po lastni podobi na podlagi končnosti časa in prostora je vzporedna občutku varnosti, ki jo za razliko od tesnobne neskončnosti daje varna krožnost.

A otoška danost pomeni tudi izločitev iz življenja, ločitev od kompleksne prepletenosti običajev, navad in družbenih vezi, ki omogočajo odčaranje strahu pred smrtjo; zato otok ustvarja tudi občutek izničenja. Najbrž ni naključje, da so najbolj zloglasne ječe pogosto gradili na otokih – pa ne samo zato, da bi onemogočili beg kaznjencev, ampak tudi zato, da bi pretrgali vsakršno vez, ki je obsojencu še ostala z življenjem in s svetom. Meja, limita

in margina pridobijo tu negativno modulacijo in priklicujejo izolacijo, jetništvo in zapiranje.

Meja namreč ločuje, deli, izolira to, kar se nahaja znotraj nje, od zunanjega sveta, a je zaradi tega tudi določevalno orodje tega, kar definira. V matematiki, posebej v algebri, poteka določitev nekega prostora ali množice – znotraj katerih je mogoče določiti algebrske strukture s posebnimi lastnostmi, ki omogočajo izpeljavo nadaljnjih teorij na podlagi aksiomatskodeduktivnih procesov – na podlagi identifikacije njihovih meja, torej podmnožic vseh točk, ki jih določajo. Brezmejna množica bi bila nedoločljiva in bi bila torej na tem, da izgubi svojo identiteto in jasno določene konotacije; bila bi predmet neskončne serije manipulacij, ki bi morebiti lahko ogrozile njeno bistvo.

Če so margina, meja in limita elementi, ki določajo neko množico, jo definirajo in jo s tem nekako ustvarijo – in so torej dragoceni elementi, ki jih je treba varovati in razumeti –, je po drugi strani tudi res, da lahko pomeni pretirano vrednotenje roba tudi tveganje. Vztrajno poudarjanje lastne marginalnosti, kot če bi bila razlika že sama po sebi vrednota, lahko vzbudi sum, da gre le za unovčenje izdatnih dividend popularnosti, ki jo prinaša neki domnevni in izumetničeni antikonformizem. Tak odnos pa nasprotno razkriva izjemno konformistično miselnost, značilno za tiste, ki se podredijo pravilom spektakularizacije umetnosti, kulture in samega življenja. Pravi obrobnež ne povzdigne svojega stanja do epike različnosti, konflikta in protipostavljanja, ampak raje živi in se vede z neprisiljeno prostodušnostjo tistega, ki ve, da je res osvobojen vseh bremen pretirane medijske izpostavljenosti. Svojo avtentičnost brani tako, da se odreka vsakršnemu vznemirljivemu protagonizmu in se predvsem odpoveduje posebljanju točno določenih, pogosto karikaturnih in izumetničenih likov znotraj družbene igre vlog, ki jim je Guy Deleuze pravil »spektakel«. Kdor se

znebi modnih trendov in shem, ki jih narekuje center – kot so to že naredili številni glasovi intimnejše in diskretnejše Italije, kar dokazujejo tudi kraji, v katerih se nahajamo –, se ne definira na podlagi opozicije ali odštevanja, ampak seštevanja: s preostalimi prebivalci države ga povezuje skupna kultura, h kateri pa dodaja še svojo specifično, enkratno in neuklonljivo komponento, ki pomeni neodtujljivo dodano vrednost. Prava sinteza neke skupnosti sovпада torej z njeno margino, ki je nosilec dvojne kulturne matrice: središčne, ki je skupna celotnemu prebivalstvu, in specifične, ki je lastna izvorni skupnosti. V Trstu je tak primer slovenska skupnost, saj uteleša kulturni in jezikovni, slovenski in italijanski dualizem, ki s tem postane najbolj prepoznaven element mesta.

Mogoče zato, ker sem Tržačan – in ker torej v meni prebiva to izkustvo margine –, je moj prvi odnos z različnimi konotacijami tega pojma izkustvo njegovih pozitivnih vrednot. Tako ga na primer povezujem s pomenom svobode, antikonformizma, krepitvijo subjektivne kulturne izkušnje. A pojem margine lahko razumemo tudi v smislu limite, omejitve, ki je – vsaj v zahodni tradiciji, a ne samo tu – sinonim za vrlino in, če ga razumemo kot ravnovesje strasti, tudi nujen element za dobro delovanje družbene zaveze in sobivanja. Občutek mere je namreč prisoten v vsej zahodni tradiciji: od Platona in Aristotela, ki sta v *hybris* (nezmernosti) zaznala seme zla, do stoikov in epikurejcev, pa še do sholastike in krščanske tradicije, po kateri gre pot do odrešitve skozi sprejemanje omejitev, ki jih določa Bog. Celo humanizem in razsvetljenstvo sta prevzela pojem limite, omejitve; Adam Smith je na primer za ključni kriterij moralne sodbe določil prav sposobnost nadziranja strasti. Potreba po določanju omejitev tudi pri uveljavljanju svoboščin in svobode je bila lastna nekaterim strujam bolj svobodoljubnega socializma, ki je zagovarjal pojem politične avtonomije in h kateremu je pristopil npr.

Cornelius Castoriadis, ki je trdil, da se »stopnja civiliziranosti neke družbe odraža v njeni sposobnosti postavljanja omejitev.« Montesquieu je poudarjal potrebo po načrtovanju omejitev znotraj demokratične domene in predlagal navzkrižni nadzor oblasti z njeno ločitvijo na tri veje; zavedal se je namreč, da »je absolutna oblast absolutno sprevržena.« Najradikalnejši libertinci 20. stoletja – na primer misleci von Mises, Hayek in Nozick – so v zaščiti pravic in lastnine drugih zaznali nepremostljivo omejitev osebne svobode. Ključno vlogo, ki jo ima v modernih družbah omejitev, je izpostavil Albert Hirschman v svojem delu *Strasti in interesi* – ameriški raziskovalec je v logiki »hladne« in racionalne vrednosti interesa (ki jo zoperstavlja »topli« in nepredvidljivi vrednosti strasti) prepoznal ključno značilnost liberalne demokracije.

V tej areni je doseganje osebnih koristi z zakonitimi sredstvi ne samo splošno sprejeto, ampak tudi deležno družbenega odobravanja, saj se prenaša v vedenje, ki zahteva razmislek in preudarnost, v nasprotju z destruktivno in slepo silo, ki vlada strastem. Tudi ekstremni in neobhodni rob, s katerim se moramo vsi soočiti – govorim o smrti – določa smisel in pomen tega, kar omejuje, torej življenja. Kot je zapisal José Saramago v svojem delu *As intermitências da morte* (Čas brez smrti) bi lahko odsotnost meje v življenju privedla do implozije njegovih strukturiranih oblik: zavarovalnice in pogrebna podjetja bi bankrotirala, pokojninski sistem bi se sesul, življenjski prostor posameznega človeka bi se zreduciral na ničlo, obljube onostranstva, ki jih razglašajo razne religije, bi izgubile svoje tolažilno sporočilo. Celo človeška potreba po načrtovanju bi se izničila, saj bi se vsak projekt lahko prenesel za nedoločen čas v prihodnost, in tudi ta bi se prav tako lahko razvlekla v nedogled. Ob pomanjkanju omejitve, ki jo prinaša smrt, bi bilo življenje blatno močvirje brez pomena in identitete. Kot pravi Hans Jonas, je prav zaradi končnosti človeškega bivanja vsak



dan v življenju enkrat in dragocen, saj je znotraj časovnega obzorja, ki bo slej ko prej nujno presekan, redek in neponovljiv.

Toda marginalnost ni vedno plod svobodne izbire; pogosteje je vsiljena. Na primer takrat, ko posameznik ali skupina posameznikov doživljata marginalnost kot zanikanje lastnega dostojanstva. Kadar govorimo o dostojanstvu, imamo v mislih številne vidike: ekonomsko, materialno, politično, družbeno in moralno dostojanstvo, ki skupaj oblikujejo posameznikovo subjektivnost, kot trdi Amrtya Sen, in ga s tem v pravem smislu osvobajajo. Živimo pa v svetu, katerega obrobje se stalno širi in zaobjema tudi doslej nepredstavljuje kategorije, ki so se v preteklosti locirale znotraj dosega dostojanstva ter materialne in duhovne utehe. Pomislimo na primer na postopno odtegotanje pravic, ki smo si jih težko izborili, kar danes ustvarja nove izobčence. Njihovo število čedalje bolj narašča in vključuje, na primer, tudi brezposelne, nekatere tipologije bolnikov, v nekaterih predelih sveta ženske in otroke, povsod pa brezdomce, invalide in, vedno pogosteje, migrante. Slednji prevzemajo vlogo preketih na zemlji, nevrednih, zadnjih in nedotakljivih; pritisk begunskega vala na naše meje pogosto povzroča nestrpne odzive in odpor, ti pa najdejo politično oporo pri populističnih silah, ki se sklicujejo na nejasne in zmedene ideale identitete in patriotizma.

Problem je pereč in zapleten, saj zadeva vrednote, ki so pogosto v konfliktu. Imperativ sprejemanja izhaja iz moralnih, filozofskih in religijskih načel. Ne pa nujno tudi ekonomskih. Ne smemo namreč pozabiti, da se morata humanost in sprejemanje razvijati vzporedno z dolžnostjo, da zaščitimo pravice in potrebe tistih, ki sprejemajo. Ideali, ki jih navdihujejo sočutje, bratstvo in humanost, se morajo soočiti tudi s temi pravicami. Andre Gide je pravil, da dobre književnosti ne ustvarjamo z dobrimi čustvi. Ali lahko, po istem principu, z dobrimi čustvi (oziroma: z dobrimi načeli) ustvarjamo dobro politiko? Umetnost politike

je kompleksna in pogosto je njen cilj iskanje kompromisa, ravnovesja, srednje poti. In tu smo spet pri pojmu limite, roba. Nazadnje gre za to, da izberemo med tistim, čemur je Max Weber pravil etika prepričanja, in etiko odgovornosti. Charles Peguy je predlagal podobno alternativo: politiki je nasproti postavil mistiko in poudaril, da iz mistike vendarle ni mogoče izpeljati enotne in pregledne politike.

Pri vprašanju migracij mora po vsej verjetnosti brez omahovanj prevladati morala. Sprejeti politične ali vojne begunce je dolžnost, ki izhaja iz neizpodbitnih in razvidnih načel. To pa ne velja nujno za ekonomske migrante: v tem primeru se mora ravnanje delno prilagoditi utilitaristični logiki, ki zna posredovati in najti pravo ravnovesje med različnimi interesi. Morala temelji na pravicah in dolžnostih, ki jih ima človeška skupnost za neodtujljive, ekonomija pa na načelu vzajemnega dobrega in skladnosti ciljev. Posameznik ima pravico, da skuša izboljšati svoj materialni status, tudi z migriranjem. A tudi državljan ciljne države ima svoje pravice, ki so lahko nasprotne pravicam migranta. Med temi težnjami, ki so pogosto neskladne, mora torej posredovati država. In spet gre za to, da dobimo ustrezno ravnovesje. Limito. Torej: rob.

To razmejitev predstavlja po mnenju nekaterih razlikovanje med političnimi begunci in ekonomskimi migranti. Začrtati tako razmejitev pa je težka naloga. Prav gotovo je posameznik, član narodne ali verske skupnosti, nad katero se v matični državi izvaja neposredno fizično ali moralno nasilje, politični begunec. To so bili na primer Judje v nacistični Nemčiji in to so danes kristjani na Vzhodu ali jazidi v Iraku in Siriji. Toda: kako naj obravnavamo prebivalca države, v kateri skupina, s katero se ta prebivalec identificira, ni neposredno ogrožena, je pa politika na splošno tako opresivna, da posameznikom odreka vse osnovne možnosti za individualno realizacijo na ekonomskem področju – ter jih s tem prisili, da živijo v brezposelnosti in v

skrajni revščini? Ko je Mao Cetung s svojim »velikim korakom naprej« povzročil milijone in milijone mrtvih zaradi lakote, je Kitajcem materialna nezmožnost preprečila, da bi masovno zapustili svojo državo; a kaj bi bilo, če bi prodrli do naših meja? Bi jih morali obravnavati kot migrante, ki so bežali pred lakoto in torej kot tiste, ki jih zaradi njihovega nevzdržnega števila lahko zavrremo, ali kot žrtve komunistične politike in torej kot politične pregnance, ki jih je treba globalno sprejeti zaradi načelnih razlogov – tudi takrat, ko je njihovo število neobvladljivo? Revščina je enako brutalna, nečloveška in nasilna kot fizična in politična represija.

Če je torej stanje političnega begunca nejasno in negotovo, bi se morala celotna obravnava problema sukati predvsem okoli enotne definicije, ki naj jo ima ta *status*. Preostala razlikovanja, čeprav očitna, bi bila vsekakor obrobna in bi zadevala predvsem določanje tistih pragov – in torej tistih omejitev –, ki so pri sprejemanju migrantov kritični in katerih preseganje lahko vodi v socialno in ekonomsko implozijo države. Problem torej ostaja in je presenetljivo aktualen. Je evropski problem. In Evropska unija ga mora obravnavati v dogovoru z vsemi državami, ki jo sestavljajo. Pri tem ne sme poseči v suverenost posameznih držav, hkrati pa tudi ne biti talka kakega posameznega veta. Načelo večinskega odločanja mora torej prevladati nad načelom soglasja. A to so stvari, ki zadevajo ustavno inženirstvo. Nam ostajajo številke in podatki. In za temi številkami so obrazi, osebe, imena. Naš pogled jih ne sme le prešiniti, kot bi bili abstraktne in brezosebne enote, odete v nepropustno brezizraznost in fizično nesnovnost.

Nekatere tu nakazane teme obravnavam tudi v svoji knjigi *Al margine* (Meje), ki želi rehabilitirati pojma margine in limite z njuno potisočerjeno večpomenskostjo in mnogoterimi denotativnimi aluzijami. Temo obravnavam s perspektive, ki izhaja iz miselnih prepletanj književnosti, umetnosti,

politike, ekonomije in geografije in ki se sprašuje o neizogibni dvoumnosti definicij »roba«, istočasno pa poudarja potrebo po natančnem izrisu taksonomskega in sintetičnega okvira. Gre za poskus preseganja zgolj geografskega smisla, ki ga ta pojem evocira, in za prodiranje v obsežnejšo dimenzijo, ki vključuje družbene, kulturne in politične vidike.

Iz knjige veje ideja, da se pojma margine in limite ne zadržujeta zgolj v perifernem prostoru našega izkustva – kot bi termina sicer nakazovala – ampak prevevata v veliko večji meri, kot si domišljamo, mnogoterost bivanjskih stanj, v katerih se spet in spet nahajamo. Omejitve so sicer labilne in negotove in jih prepoznamo šele v trenutku, ko jih presegamo; stanje, ki iz njih izvira, pa je žarišče te knjige, dragoceno vodilo in navdih. Delo skuša nekaznovano premostiti človeške in naravne limite in meje (nekatero izmed teh še danes veljajo za tabuje) brez togosti znanstvenega zapisa, pač pa z radovednostjo in prizanesljivostjo sentimentalnega arhaičnega *flâneurja*, za katerega je prehajanje meje prav gotovo oblika spoznavanja in izziva, a tudi zabave in svobode.

Vemo pa tudi, da limita pogosto predstavlja breg, ki naj brani doseženi družbeni *status quo* in njegove hierarhije, saj je orodje za marginalizacijo elementov, ki jih ljudje dojemajo kot patološke. Prehajanje in podiranje meja je torej izzivanje ustaljenih ravnovesij in potemtakem pogumno ter subverzivno dejanje, ki stremi k uresničenju nekonformizma in stanja paradoksalne svobode.

Treba je torej odkriti in prepoznati čim več robov in margin, tudi tam, kjer se izmikajo pogledu; zato da jih spoštujemo in zaščitimo, a tudi zato, da najdemo v sebi pogum za njihovo preseganje, za vsaj neznamen premik, z zavestjo, da gre v resnici samo za človeške konvencije, ki jih narekuje potreba po ustvarjanju umetnih prostorov za varovanje lastne identitete, to pa eksistenčno ogroža tisto, kar živi, se premika in diha onkraj

tanke senčne črte, ki omejuje pomirjujoči tok ustaljenega. Dejstvo je, da je ta grožnja – in to je mogoče tudi osrednja teza moje knjige – res eksistencialno stanje in hkrati eksistencialni pogoj, ni pa sama po sebi nevarna.

Prevedla: Matejka Grgič

V središču ali na obrobju?

O teritorialnosti in mejnosti ter njunem preseganju

Milan Bufon

### **Uvod: odnos med družbo in prostorom se spreminja**

Sodobni problemi evropskih območij družbenega in kulturnega stika ter s tem tudi vprašanje nadaljnjih možnosti družbene integracije na našem kontinentu temeljijo po našem prepričanju predvsem na treh temeljnih elementih: (1) persistentni *teritorialnosti* oziroma navezanosti na izvorno kulturno okolje, (2) potrebi po funkcionalni družbeni in ekonomski *povezanosti* ter (3) večplastnem in velikokrat neskladnem obstoju različnih *meja*, ki se oblikujejo okrog obstoječih družbenih in kulturnih prostorov. Vsi zgoraj navedeni elementi so hkrati izraz sočasno potekajočih procesov družbene in prostorske konvergenca in divergenca, ki ustvarjajo spreminjajoča se razmerja med družbeno-kulturnimi, družbenoekonomskimi in družbenopolitičnimi sistemi ter s tem vplivajo na transformacijo obsega in kvalitativnih lastnosti tako imenovanih kontaktnih območij, kjer se ti sistemi srečujejo in prepletajo.

Kakor je naglasil že Poulantzas, je bil evropski kulturni in politični prostor v predkapitalističnem obdobju relativno ohlapen in odprt, saj je temeljil na lokalno usmerjeni, pretežno samozadostni ruralni ekonomiji ter skupni religiji in civilizaciji, ki je evropskim kulturnim elitam omogočala dokaj intenzivno medsebojno komunikacijo (Poulantzas, 1978). Temu nasprotno opredeljuje kapitalistični, moderni družbeni prostor zlasti pojav meje, saj je prav teritorializacija kulturnih, ekonomskih in političnih procesov predpogoj za razvoj sodobnih unitarnih (nacionalnih) držav (Sack, 1980), ki predhodno različno dimenzionirane kulturne, politične in ekonomske

prostore združujejo v enoten sistem. Državna suverenost se v ta namen gradi prek družbeno-kulturne *homogenizacije*, družbenoekonomske *standardizacije* in družbeno-politične *centralizacije* (Bufon, 2004). Državne meje postanejo tako tudi meje ekskluzivnih kulturnih in ekonomskih sistemov, s tem pa se hkrati pospešita *notranja konvergenca* in *zunanja divergenca*, povečujeta se družbena distanca med »namik« in »drugimi« ter potencialna in dejanska konfliktnost med državami in narodi, med dominantnimi družbenimi skupinami in manjšinami. Prilagajanje družbeno-kulturnih prostorov družbeno-političnim in obratno, poistovetenje *demosa* in *ethnosa*, težnja po etnocentrični in nacionalistični prevladi ter asimilaciji, segregaciji in izključevanju »drugorodnih« in zato samoumevno »manjvrednih« iz družbenega življenja... Vse to so dogajanja, ki so evropski kontinent v kratkem času privedla do dveh katastrofalnih vojn in ki so morda v »izumu« koncentracijskih taborišč in etničnega »čiščenja« dobila svojo končno in najjasnejšo obliko.

Glavna značilnost povojnih evropskih integracijskih procesov, ki so želeli v marsikaterem pogledu predstavljati alternativni model državnemu nacionalističnemu ekskluzivizmu, je ta, da so se najprej, a tudi tu ne brez težav, začeli širiti v demokratično dovolj stabilnih zahodnoevropskih državah. Seveda so bili ti procesi tudi – ali predvsem – izraz širših geopolitičnih razmer in potreb po povojni obnovi političnega in družbenoekonomskega reda (Bufon, 2006a), vendar ne gre spregledati dejstva, da se je po sedemdesetih letih prejšnjega stoletja v zahodnoevropskih državah nekako zaključilo obdobje klasične industrializacije, ki ga označujeta nefleksibilna ureditev ter koncentracija kapitala in dela v državnih središčih. Preneha se tako depopulacija perifernih ali marginaliziranih območij, ki pridobivajo nove razvojne priložnosti, kot tudi možnost ponovnega »preporoda« svojih kulturnih, predvsem etnično-jezikovnih posebnosti, za katere se

je zdelo, da jih je državni asimilacijski oziroma homogenizacijski pritisk že povsem »odpravil«. To *regionalno prebujanje* je v iskanju novih ravnovesij med državnimi centri in periferijami ter med centripetalnimi in centrifugalnimi družbenimi gibanji, ki so velikokrat dosegala tudi izrazito konfliktnost, navsezadnje privedlo do preoblikovanja dotlej centraliziranih unitarnih (nacionalnih) držav v regionalizirane politično-teritorialne formacije in prenosa marsikaterih pristojnosti na lokalno oziroma regionalno raven. Družbena in kulturna organizacija in komunikacija sta tako postali v razvitem delu Evrope proti koncu prejšnjega stoletja vse bolj kompleksni ne le *znotraj* posameznih državnih sistemov, temveč tudi *med* samimi državnimi sistemi, saj je poglobljanje evropske integracije pomenilo tudi odpravljanje klasičnih oblik državne suverenosti in prenos dela državnih pristojnosti na višjo, komunitarno raven. Enovit klasični državni sistem, ki je temeljil na triadi kultura–politika–ekonomija in njenem ekskluzivnem upravljanju, se je tako korenito spremenil: *kulturni prostor* se je od državne ravni delno spet pomaknil na lokalno oziroma regionalno raven in hkrati, predvsem zaradi večje mobilnosti in razvoja elektronskih oblik komunikacije, prevzel različne nove elemente iz globalne ravni; *ekonomski prostor* pa se je od državne ravni razširil na makroregionalno in globalno ter se tako vse bolj »odlepil« od državnega nadzora in usmerjanja. *Politični prostor* se tem spremembam skuša prilagajati in se giblje v nekakšnem kontinuumu med decentralizacijo (lokalnim) in internacionalizacijo (globalnim), čeprav ostaja primarno navezan na državno raven, zaradi česar je tudi EU nastala in se razvila bolj skladno s konfederalnim kot pa federalnim družbeno-političnim modelom (Bufon, 2014a).

Dodatni problem evropskega kontinenta je bil ta, da je ostajal vse do nenadnega razpada vzhodnega komunističnega »bloka« razdeljen na dva strogo ločena dela, ki sta med seboj komajda komunicirala. Po letu 1990 smo priče dvema sočasnim in

protislovnima procesoma. Prvi omogoča Evropi doslej neslutene možnosti odpiranja demokratičnim idealom, potencialno širi zahodnoevropsko, socialdemokratsko različico kapitalizma na Vzhod in povečuje tržni prostor. Hkrati povzroča globoke transformacije družbeno-politične in družbenoekonomske organizacije v nekdanjih vzhodnoevropskih državah ter jim omogoča vstop v »klub razvitih«, ki ga predstavlja EU. Razpad izrazito centralistično vodenih in zaprtih državnih sistemov na Vzhodu je prispeval nove razvojne možnosti zlasti njihovim obmejnim območjem, ki se sedaj odpirajo čezmejni komunikaciji in sodelovanju (Bufon, 1996). Marsikatero izmed teh robnih obmejnih območij, predvsem tista, ki povezujejo oba nekdanja ločena evropska dela, se spreminja v razvojna središča za prometno in trgovinsko izmenjavo ter dokazuje, kako se geografija in prostor periodično nanovo dojemata in interpretirata.

Drugi proces ne vodi k družbeni konvergenci, temveč v obratno smer. To je konservativna reakcija na »odpiranje« in mednarodno povezovanje, ki želi ohranjati in zavarovati »nacionalni« karakter držav pred »vdorom« vsega tujega in drugačnega, predvsem pa domnevno »neavtohtonega«, ter se velikokrat srečuje in bije s težnjo po enakopravnosti družbeno in kulturno emarginiranih. Ta proces povzroča različne družbene in interetnične napetosti, otežuje svobodno gibanje ljudi, idej in dobrin ter izraža tudi način, po katerem se etničnost uporablja pri konstrukciji različnih »politik«, ki se največkrat demagoško in instrumentalno postavljajo v »bran« tako splošnoevropski civilizacijski kot posamezni nacionalni integriteti (Miles, 1992). Ni naključje, da se tovrstne »politike« običajno porajajo in pridobivajo podporo v obdobjih ekonomske krize in da se sklicujejo na neofašistične nacionalistične ideološke nastave.

V odporu proti neki abstraktni »globalizaciji« se ponovno krepi prostorska opredeljenost ali teritorialnost. *Lokalna* oziroma

*regionalna identiteta* je med vsemi najstarejša in temelji na etnocentrični organizaciji prostora, ki se po svoji naravi nujno uveljavlja kot sistem različnih *centrov* in *periferij*, območij družbene koncentracije in dekoncentracije ter konvergenca in divergenca, ki imajo lahko za različne družbene skupine in posameznike sočasno lastnost *domačnosti* in *tujosti*, kot sta ugotavljali predvsem francoska antropologija in geografija (prim. Levi-Strauss 1952 in Claval 1995). Zaradi te značilnosti je človekova teritorialnost pravzaprav izraz kolektivne identitete in privzgojenih vrednot, ki se z dolgoletnim bivanjem v določenem okolju prenašajo v prostor in ga preoblikujejo v pravcato »kulturno pokrajino«, njene značilnosti pa se prav tako lahko prenašajo na ljudi, ki v njej živijo oziroma se vanjo naselijo in s tem tudi prevzamejo lokalno ali regionalno kulturo in življenjske navade (Bufon, 1999). Različnost, ki jo predstavljajo različne evropske kulturne pokrajine, je lahko mitizirana izvorna »mala domovina«, na katero se sklicujejo nostalgični antimodernisti, ali trendovska »butična niša«, v katero se zatekajo postmodernisti, ko skušajo ubežati monotonosti »globalizirane vasi«. Imamo pravzaprav dve vrsti prostora: ožji družbeni prostor ali *prostor vrednot*, ki se navezuje na specifičnost, kulturno različnost, najtesnejše družbene vezi in *ethnos*, ter širši družbeni prostor ali *funkcionalni prostor*, ki se navezuje na obče družbenoekonomske in politične sisteme ter *demos*. To predpostavlja obstoj dveh povsem različnih filozofij oziroma sistemov družbene in prostorske percepcije in projekcije (Casey, 1997).

Oba pogleda sta prav tako opazna v diskusijah glede narave in politične organiziranosti EU, v skladu s katerima so se tako kritiki kot podporniki te povezave ukvarjali z njeno navidezno odmaknjenostjo od obeh temeljnih kategorij družbene konvergenca: od *ethnosa* kot območja identitete in kulturne skupnosti do *demos*a kot območja upravljanja in politične

skupnosti. Zaradi tega izvirnega »demokracijskega deficita« ostaja EU pretežno birokratsko, »tehnično« telo in ima precej šibke povezave z evropsko populacijo, razprava okrog evropske politične organiziranosti pa se zato še vedno dokaj prosto giblje med poloma »liberalizma« in »komunitarizma« (Entrikin, 2003). Prvi poudarja racionalno načrtovanje in modernizacijo, drugi pa družbeno navezanost in solidarnost. Na eni strani imamo prostorsko ekonomijo in težnjo po odpravljanju vseh pregrad prostemu gibanju in pretoku kapitala, storitev, blaga in ljudi, kakor je razvidno iz različnih dokumentov Evropske komisije in kar naj bi nujno privedlo do evropskega »državljanstva« s spreminjajočo se in fleksibilno identiteto ter šibko navezanostjo na izvorna območja in regionalne kulture. Na drugi strani pa srečamo kulturno-pluralistični model, ki sodi, da so etnične, regionalne in narodne skupnosti primarno okolje individualne in skupinske pripadnosti ter politične identitete. V tej luči je Evropa združba različnih območij in ozemelj, ki se običajno navezujejo na posebne izvorne kulture različnih dimenzij, ki gredo od lokalnih skupnosti do nacij (Smith, 1995). V skladu s tem gledanjem na evropsko stvarnost je cilj združene in integrirane Evrope pravzaprav sekundaren cilju etnične, regionalne in nacionalne avtonomije oziroma poteka vzporedno s tem. Rezultat tega procesa je konfederalna skupna prihodnost ali oblikovanje tako imenovane »Evrope narodov«, ki državni pripadnosti predpostavlja kulturno in etnično-jezikovno.

Razlike med obema tema družbenima in prostorskima konceptoma postajajo še opaznejše v odnosu do meja. »Tržni«, liberalistični model zagovarja odpravo notranjih meja in prenaša vse funkcije varovanja notranjega skupnega sistema na zunanje meje EU, medtem ko ostajajo v kulturno-pluralističnem modelu območja »domačnosti« in »tujosti« ter »vključevanja« in »izključevanja« dokaj jasna, saj so izraz intenzivne kulturne pripadnosti izvornemu okolju. Še enkrat se

srečujemo z dilemo, ki jo prinaša razmerje med *ethnosom* in *demosom*: meje pomagajo ustvarjati in vzdrževati različnost na eni strani in skupno pripadnost na drugi, njihovo odpravljanje pa mnogi doživljajo kot nevarnost, da se kulturna različnost in različne kulturne pokrajine »zravnajo« v monoton družbeni prostor z deterritorializiranim skupnim državljanstvom. Mnogi raziskovalci in upravljavci vidijo rešitev te dileme v uveljavljanju regij kot območij, kjer se prekrivajo in prepletajo ljudem najbližji kulturni, družbeni in funkcionalni prostori.

### **Regije in obmejna območja: kjer se srečujeta konvergenca in divergenca**

Sodobne oblike regionalizacije družbenega življenja so seveda večplastne in kompleksne. Proces evropske integracije nedvomno ustvarja podlage za nastanek skupnega naddržavnega funkcionalnega prostora oziroma nekakšno operativno makroregijo, ki se v globaliziranem ekonomskem okolju sooča z drugimi primerljivimi družbenoekonomskimi sistemi. V določenem smislu lahko trdimo, da so procesi družbene in ekonomske standardizacije, ki potekajo v okviru evropske makroregije, se pravi v EU, podobni procesom, ki so jih doživljale posamezne evropske države v času njihove modernizacije in ko je bilo treba posamezne regionalne enote »zlepiti« v eno samo nacionalno »telo«. Posledica tega procesa je bila ta, da so se zmanjšale notranje razlike med posameznimi državnimi deli, povečale pa razlike med posameznimi državnimi sistemi, kar je nekako postavilo na glavo tradicionalno evropsko podobo, kjer se je temeljna različnost navezovala predvsem na lokalno oziroma regionalno raven.

Sedaj, ko se družbenoekonomski procesi odmikajo od državne ravni na globalno in makroregionalno, družbeno-kulturni pa se od državne ravni spet vračajo na regionalno, se zdi preprosto »projiciranje« nacionalistične paradigme na

evropsko raven v smislu ustvarjanja neke naddržavne skupne evropske identitete in »državljanske« pripadnosti (Calhoun, 2003) povsem nerealno in neuresničljivo, še posebno zato, ker evropski centralni aparati še zdaleč ne razpolagajo s tako močnimi instrumenti družbeno-kulturne homogenizacije, kot so jih imele na voljo nacionalne države. Tudi ni slučajno, da ostaja prav področje kulture in jezika tisto, ki ga države EU nikakor niso pripravljene prenašati na raven skupnega, komunitarnega odločanja in ga ohranjajo pod svojo ekskluzivno, avtonomno kontrolo. S slabenjem klasične ekskluzivne državne družbene organiziranosti, ki izgublja moč zaradi odpravljanja notranjih meja v EU in prenosa vrste pristojnosti naddržavnemu upravljanju na ravni EU, ki pa tudi ne more zares zaživeti kot nov ali alternativen »prostor vrednot«, se zdi še najbolj smiselno uveljavljanje tristopenjskega družbenega sistema, v katerem bi pridobila večjo vlogo tudi regionalna dimenzija (Bufon, 2011). V tem okolju bi se lahko najlažje odvijala razmerja družbeno-kulturne pripadnosti in identitete, ki so človeku imanentna pri izražanju lastne teritorialnosti, medtem ko bi države prevzele predvsem funkcijo političnega mediatorja med lokalno oziroma regionalno ravno družbenega življenja in širšim družbenoekonomskim sistemom, ki se utrjuje na makroregionalni in globalni ravni.

Kot je poudaril že Keating (1996) v enem izmed svojih del, so nove oblike regionalizma in regij pravzaprav rezultat procesa razkroja in ponovnega sestavljanja teritorialnih sistemov oziroma sistemov družbenega življenja. Ta proces se nenehno odvija na kontinuumu med lokalnim in globalnim zaradi različnih učinkov, ki jih vnaša uveljavljanje novih družbenoekonomskih paradigem v politično organizacijo prostora. Keating je mnenja, da regije niso neke »naravne« enote, temveč družbeni »konstrukti«, ki jim v določenem prostoru in času uspe povezati kulturne, politične in ekonomske

komponente v smiselno celoto. V tem pogledu je lahko regionalni prostor sočasno kulturna pokrajina, funkcionalno območje in politični teritorij. Hkrati pa opozarja na dejstvo, da v Evropi nimamo razvitega sistema regionalnega družbenega in političnega upravljanja in da ostajajo zato regije marsikje na ravni »namišljene« skupnosti, ki v »realnem« svetu težko tekmujejo ne le z državnimi centralnimi aparati, ki ohranjajo v svojih rokah vzvode oblasti, temveč tudi z velikimi mesti, ki uspejo s svojo specifično »težo« in dinamiko nekako »ukriviti« regionalni in širši evropski družbeni prostor ter s tem globoko spreminjajo tradicionalno oziroma prevzeto regionalno strukturo, na katero se radi sklicujejo regionalisti.

Ne glede na to, pa je prav tako res, da je evropski integracijski proces bistveno »razgradil« tako imenovani vestfalski sistem, ki so ga v marsikaterem njegovem zapostavljenem ali marginalnem delu razumeli kot »organizacijo sveta v teritorialno ekskluzivne, suverene nacije, vsaka s svojim notranjim monopolom legitimiziranega nasilja« (Caporaso, 1996, 34). Čeprav ta »idealni« sistem ni bil nikjer docela prenesen v prakso, pa še vedno vpliva na politično razmišljanje novega tisočletja, tudi v Evropi, kjer se je sicer ta sistem rodil in nato najgloblje zakoreninil v modelu nacionalnih držav, a kjer so bili hkrati, morda prav zaradi potencialnih negativnih učinkov, ki jih ta sistem vnaša v družbeno in politično življenje, narejeni tudi najodločnejši koraki v smeri njegovega odpravljanja ali vsaj nadgrajevanja z inovativnimi oblikami meddržavnega sodelovanja in povezovanja. Ker pa se evropski prostor in še posebej EU srečujeta z dodatnimi problemi, ki jih vnaša razmerje med regionalizacijo in globalizacijo, se transformacija vestfalskega sistema v Evropi nujno usmerja v razvoj večnivojskega upravljanja družbenega prostora. To je še zlasti razvidno v evropskih obmejnih območjih in čezmejnih regijah, ki so hkrati marginalna območja v okviru državnih

sistemov in povezovalna oziroma središčna območja v okviru integracijskih programov EU (Blatter, 2003). Značilno za ta območja je predvsem to, da jih opredeljuje visoka stopnja družbenoekonomske in družbeno-kulturne povezanosti in soodvisnosti, prek katere so uspela premagati državocentrično družbeno marginalizacijo in doseči stopnjo ekonomske razvitosti, ki marsikje presega državno povprečje. Čezmejno povezovanje pa ni bilo koristno le v pogledu odstranjevanja ovir za razvoj družbenoekonomskih potencialov, temveč tudi pri premoščanju problema »drugčnosti in družbeno-kulturne različnosti v EU, saj se evropska kontaktna območja, kakor na kratko opredeljujemo območja stika med različnimi družbenimi in kulturnimi prostori, vse bolj uveljavljajo kot pravcati integracijski »modeli« (Bufon, 2006a in 2014a).

Evropska *kontaktna območja* so namreč že po svoji naravi večjezična in multikulturna, pa čeprav so v preteklosti to njihovo temeljno lastnost poskusile državne »enacionalne« politike po eni strani zatreti in odpraviti, po drugi pa instrumentalno izrabljati za svoje »iredentistične« težnje oziroma poskuse aneksije sosednjih ozemelj. Ko se v združeni Evropi odpravljajo notranjepolitične meje, je tudi vsakršna državna politika, ki bi bila usmerjena v spreminjanje teh meja na škodo sosednjih držav, povsem brezpredmetna, tako kot bi morala doživeti dokončen udarec tudi državna oziroma nacionalistična mitologija »patriotskega umiranja za zemljo in zastavo«, ki je skorajda paradoksalno še vedno zapisana v marsikateri državni himni članic EU. Politike meddržavne divergence se tako potencialno vse bolj umikajo politikam meddržavne konvergence, čeprav te še vedno nimajo ustrezne institucionalne podpore v programih EU ali posameznih držav te povezave. Najučinkovitejša programa meddržavne konvergence v EU, se pravi tista, ki neposredno vplivata na sposobnost povezovanja ljudi in lokalnih skupnosti, ostajata namreč program Interreg in tako imenovani schengenski prostor, oba pa sta bolj »stranski

rezultat« politik odpravljanja družbenoekonomskih razlik med državami oziroma redistribucije razvojnih skladov ter potreb po zagotavljanju skupnih varnostnih in policijskih standardov kot pa izraz načrtnega razvijanja lokalnih integracijskih možnosti v Evropi. Te se zato uveljavljajo dokaj spontano in neorganizirano ter utemeljujejo svoj uspeh predvsem na »upravljanju« skupnega funkcionalnega in kulturnega prostora (Bufon, 2014b).

To dejstvo zato odpira nove možnosti in priložnosti tudi številnim evropskim nacionalnim in po definiciji torej »obmejnimi« manjšinam, ki se s povečevanjem čezmejnega povezovanja in medkulturnega dialoga lahko uveljavijo kot nosilci obeh integracijskih procesov na lokalni ali regionalni ravni. Če je po eni strani res, da večinske oziroma dominantne skupine, ne glede na politični odnos, ki ga gojijo do manjšinskih skupin, slednjim ne morejo odvzeti te potencialne integracijske vloge, pa je po drugi strani tudi res, da je možnost dejanske implementacije te vloge še vedno močno odvisna od njene (in s tem manjšinske) institucionalne in širše družbene promocije. Raziskave, ki so jih predvsem politični geografi opravili v srednjeevropskih in drugih obmejnih območjih (prim. Bufon, 2006b, 2008 in 2011), so pokazale, da je intenzivnost čezmejnega sodelovanja in povezovanja odvisna predvsem od treh elementov: (1) stopnje družbene urbanizacije na obeh straneh meje, (2) stopnje kulturne homogenosti, h kateri bistveno prispeva prav obstoj nacionalnih manjšin na obeh straneh meje in (3) obstoja preteklih konsolidiranih teritorialnih enot, ki so oblikovale skupne funkcionalne družbene prostore. S tega zornega kota lahko »spontano« težnjo po čezmejnem povezovanju razumemo tudi kot poskus obmejnega prebivalstva, da ponovno »rekonstruira« tisto regionalno strukturo, ki so jo novejša politična in mejna spremembe »razrezale« na več gravitacijskih, gospodarskih, družbenih in kulturnih območij.



Te nove oblike čezmejnega regionalizma so morda še posebej pomembne v Srednji Evropi, ker omogočajo ne le lokalno spodbujanje družbenoekonomske integracije in ohranjanje kulturne različnosti ob razvoju interetničnega sožitja in sodelovanja, temveč tudi makroregionalno rekonstrukcijo nekoč bipolarno razdeljenega kontinenta (Bufon, 1998a in 1998b). Za srednjeevropska obmejna okolja je značilno, da so v njih zastopane številne nacionalne manjšine in čezmejne multikulturne regionalne skupnosti. Prve so nastale zaradi mejnih sprememb po prvi in drugi svetovni vojni, ko se mednarodne in državne politike tudi težile k prilagajanju državnih prostorov kulturnim oziroma etnično-jezikovnim območjem in obratno, druge pa so izraz predhodnega tradicionalnega sobivanja različnih etnično-jezikovnih skupnosti v širših funkcionalnih in političnih prostorih. Ta situacija je sprožila v povojnih razmejitvenih in sodobnih integracijskih procesih nekatere skorajda paradoksalne težnje (Bufon, 2006a):

- da imajo v takih obmejnih območjih največje potencialne možnosti, da se razvijajo v integrirano čezmejno regijo prav tista družbena okolja, ki so v nedavni preteklosti doživela največje travme zaradi razmejitve stabilnih upravnih in gospodarskih enot;
- da se prav zaradi različnih še odprtih političnih vprašanj, ki izhajajo iz preteklih vojnih in povojnih dogajanj, funkcionalno družbenoekonomsko in lokalno družbeno-kulturno čezmejno povezovanje hitreje in lažje uveljavlja kot institucionalno družbeno-politično čezmejno povezovanje;
- da so periferna in manj urbanizirana kontaktna območja, ki so v preteklosti do svojih sosedov vzdrževala odnose »banalne koeksistence« ob skromnih medsebojnih stikih, sedaj tista, ki so po eni strani najbolj zainteresirana za povečevanje institucionalnega čezmejnega povezovanja, da bi s tem pritegnila v območje dodatne družbenoekonomske razvojne možnosti, po

drugi strani pa v teh kontaktnih območjih povečani družbeno-kulturni stiki s soseščino, ki iz teh procesov nujno izhajajo, povzročajo tudi največje odpore.

### **Manjšine: robne skupnosti ali akterji družbene integracije?**

Kakorkoli že, evropski integracijski procesi, ki se na lokalni ali regionalni ravni uveljavljajo s čezmejnimi sodelovanjem in povečanim medkulturnim dialogom, nujno potrebujejo tudi ustrezen komunikacijski instrument. Zaradi tega postaja v takih pogojih posebej pomembna tudi jezikovna problematika. Jezik je nedvomno temeljni identifikacijski element etnične in narodne različnosti, tipologija in intenziteta jezikovne prakse kažeta na obseg in kvalitativne lastnosti različnih kulturnih prostorov, uspešnost jezikovnega medgeneracijskega prenosa pa na njegovo vitalnost in raven jezikovne družbene privlačnosti oziroma na njegov družbeni status. Ne glede na to, pa jezik in jezikovna praksa nista dokončno in edino merilo etnične in narodne identitete. Zaradi subjektivnih izbir ali objektivnih zunanjih okoliščin se lahko odnos posameznikov in posameznih etničnih skupnosti do lastnega izvornega jezika v času in prostoru spreminja. Migracije ter družbena in politična dogajanja so originalno evropsko jezikovno karto precej spremenila: v prvi fazi, ki je bila povezana s procesom formiranja modernih teritorialnih držav in industrializacije, so bila številna tradicionalna večjezična in multikulturna družbena okolja prisiljena prevzeti enojezične in monokulturne značilnosti, ki jih je tem okoljem vsilila dominantna skupnost, danes pa se v teh okoljih večjezične in multikulturne prakse poskuša ponovno reaktivirati. Toda pogoji so se bistveno spremenili: družbena distanca med avtohtonimi evropskimi etnično-jezikovnimi skupinami se je zmanjšala, socialna mobilnost ter zunanja kulturna in jezikovna interferenca pa sta se povečali, kar vodi tudi v povečano etnično pomešanost in nastanek nove, variabilne identitete, ki je lahko tudi precej

neodvisna od dejanskega jezikovnega znanja in jezikovne prakse (Bufon, 2010). Vsemu temu velja dodati še globalne kulturne vplive ter učinke priseljevanja neavtohtonih in neevropskih družbenih skupin, ki evropski kulturni prostor postavljajo pred povsem nove izzive (Castles in Miller, 2003).

Čeprav pridobivajo okolja, kjer je zastopana manjša tradicionalna kultura, s terciarizacijo in globalizacijo družbenih odnosov nove razvojne priložnosti na gospodarskem področju, in velikokrat so prav nekdanja marginalna evropska območja, na primer alpski prostor, tista, ki danes izkazujejo nadpovprečno visok bruto družbeni proizvod na prebivalca, pa je nedvomno tudi res, da prinaša »odpiranje« teh manjšinskih ter nekdanjih zaključenih in »varnih« družbeno-kulturnih in družbenoekonomskih »minisistemov« nove izzive in nove potencialne nevarnosti. Proces industrializacije je manjšinske skupnosti enostransko »prisilil« k modernizaciji, nedominantnim kulturnim območjem pa je odvzel razvojne možnosti in jih s tem potisnil v marginalizacijo. Toda prav družbenoprostorska selektivnost in hierarhičnost, ki sta značilni za industrijske družbe in sta periferna območja »odrezali« od razvojnih tokov, sta slednje spremenili tudi v varna »zatočišča« za manjšinske kulturne skupnosti. Sodobna odprta in nehierarhična terciarizirana družbenoprostorska organizacija te »varnosti« tradicionalnim kulturnim pokrajinam in manjšinam ne jamči več. Zmanjševanje družbene distance med dominantnimi in manjšinskimi skupinami povečuje etnično in jezikovno mešane strukture ter radikalno spreminja klasične koncepte identitete in pripadnosti, posebej pri nacionalnih manjšinah (Bufon, 2017), z devolucijo oblasti pa uvaja nove možnosti soudeležbe regionalnih manjšin pri političnem upravljanju (Williams, 2013).

Če so v času klasičnega nacionalizma avtohtone manjšine dojemali kot nekakšen »tujek« ali »peto kolono«, ki jo je bilo treba fizično odstraniti ali drugače »onesposobiti« (asimilirati),

so iste skupnosti v povojnem »modernem« času dojemali kot potencialno konfliktni dejavnik pri razvijanju rastočega in vse bolj stabilnega meddržavnega sodelovanja. Namesto »internih« homogenizacijskih ukrepov sta tako stopila v ospredje diplomacija in mednarodno pravo, ki sta poskusila tem skupnosti dati poseben status in priznanje. V sodobnem, »postmodernem« času odpravljanja (državnih) mejnih pregrad in ponovne družbene reintegracije nekdanjih ločenih družbenih in prostorskih enot, ne etnične in ne politične meje ne uspejo več usodnejše definirati statusa in prakse v obmejnih in etnično mešanih območjih. S tem se tudi »poseben« status manjšin *de facto* odpravlja, same pa se srečujejo s povsem novimi izzivi družbenega in kulturnega »posredovanja« in »povezovanja«, ki bi potrebovala tudi povsem novo pravno podlago, saj ti izzivi ne morejo več temeljiti na črki in praksi »ločevanja« in »opredeljevanja« (Malloy in Palermo, 2015). Toda kljub navideznemu odpravljanju pomena prostorske opredeljenosti, prostorski dejavnik še vedno odigrava ključno vlogo: družbena integracija, kolikor se pač uspe uveljaviti v še vedno pretežno nacionalno organiziranih državnih sistemih, namreč zadeva v glavnem le evropske avtohtone teritorialne manjšine, ne pa novodobnih manjšin oziroma priseljenjskih skupnosti, ki niso uspele razviti ustreznih oblik družbene kontrole nad svojim naselitvenim ozemljem.

V takih pogojih etnično »prebujanje« različnih evropskih manjšin ne poteka vedno tudi vzporedno z jezikovnim »preporodom« manjšinskih jezikov, »objektivna« izvorna etnična identiteta, kolikor jo je v sodobnih razmerah sploh še mogoče ugotoviti, pa ne sovпада nujno s subjektivno identiteto, ki je ne le spremenljiva, ampak največkrat tudi večplastna. Institucionalizacija manjšinskih pravic seveda lahko veliko prispeva k večji teritorializaciji manjšinskih skupnosti, saj se večinoma naslanja na historično manjšinsko naselitveno ozemlje, ter navsezadnje tudi k večjemu »prekrivanju« med objektivno

in subjektivno pripadnostjo tam živečega prebivalstva, ki mu zakonodaja prav zaradi bivanja na institucionalno določenem »manjšinskem« ozemlju priznava določene kolektivne pravice. Po drugi strani pa tovrstni pristop kritizirajo tako »državlanski modernisti«, ki vidijo v oblikovanju institucionalnih manjšinskih okolij nevarnost prevlade *ethnosa* nad *demosom* oziroma nadaljnje »balkanizacije« evropskega političnega prostora ter v uveljavljanju kolektivnih pravic v posameznih delih državnega ozemlja nevarnost razkroja državljanske enakosti in solidarnosti, kot tudi »manjšinski modernisti«, ki opozarjajo na dejstvo, da se zaradi povečane družbene in prostorske mobilnosti historična manjšinska naselitvena ozemlja vse manj »prekrivajo« z območji, kjer dejansko živijo potencialni pripadniki manjšinskih skupnosti, ti pa so tudi veliko bolj integrirani v širše družbeno okolje, zaradi česar lahko klasične oblike manjšinskega institucionalnega in teritorialnega varstva predstavljajo nevarnost »getoizacije« in marginalizacije teh skupnosti oziroma njihovega regresiranja na raven folklornih skupnosti (Bufon, 2017).

Namesto tradicionalnega, »ločenega« pristopa zato mnogi proučevalci manjšinskih revitalizacijskih politik zagovarjajo nov, »integralni« pristop, ki spodbuja splošne razvojne možnosti na socialnem, demografskem in kulturnem področju ter s tem implicitno omogoča tudi razvoj medkulturnega dialoga, etnične koeksistence in večjezične prakse v evropskih kontaktnih območjih. Sodobni revitalizacijski programi manjšinskih kultur so zato hkrati revitalizacijski programi za periferna ali marginalizirana okolja, v okviru katerih se te kulture nahajajo, kar pomeni, da se lahko družbeno-kulturne razmere v manjšinskih oziroma etnično mešanih okoljih izboljšujejo le sočasno z družbenoekonomskimi in družbeno-političnimi razmerami, kakor so dokazali primeri »dobrih praks« v Zahodni Evropi (Williams, 2013). Tem splošnim razvojnim možnostim regionalnih manjšin se v primeru nacionalnih obmejnih manjšin pridružujejo še

dodatne funkcije »integratorjev« sosednjih funkcionalnih in kulturnih prostorov, kar pomeni, da velja pri razvijanju politik čezmejnega sodelovanja in povezovanja nujno upoštevati tudi razvojne potencialne, ki jih obmejnimi in etnično mešanim območjem vnašajo manjšine in multikulturne lokalne skupnosti, ki s svojim *etnično-jezikovnim kontinuumom* pravzaprav hkrati ustvarjajo tudi čezmejni meddržavni kontinuum. Iz zapisanega nadalje izhaja, da so tradicionalne »top-down« razvojne politike, pa naj te izvirajo iz državnih ali evropskih centrov oblasti, vse manj uspešne in ustrezne pri celovitem razreševanju in usmerjanju tako kompleksnih družbenih stvarnosti. Tudi v tem pogledu se zdi regionalna raven za razreševanje sodobnih razmerij med centrifugalnimi in centripetalnimi družbenimi težnjami oziroma za upravljanje sočasno potekajočih procesov družbene in prostorske konvergence in divergence vse bolj pomembna in odločilna (Bufon, 2014b).

### **Sklep: od ločitvene teritorialnosti do povezovalne teritorialnosti**

Čeprav še vedno ne v zadostni ali optimalni obliki, je vprašanje »drugičnih« in »različnih« vendarle pridobilo na pomenu v sodobnem evropskem diskurzu in v sodobni evropski agendi. Nova evropska paradigma *združenosti v različnosti* pravzaprav pomeni globok premik in odmik od klasičnega nacionalizma, ki ima prav v Evropi svoje korenike in ki je bil nedvomno sokrivec za izbruh obeh svetovnih vojn, zaradi katerih je naposled kontinent tudi izgubil središčno vlogo v svetovni politični, ekonomski in družbeni »arhitekturi«. Razvoj integracijskih procesov ob razkroju bipolarne svetovne ureditve sedaj postavlja evropski prostor, s tem pa tudi evropsko politiko, ekonomijo in kulturo, ponovno v ospredje. Napačno bi bilo, če bi evropsko povezovanje interpretirali in razvijali le kot »banalni« odgovor na potrebo po povojni obnovi (najprej) in na izzive svetovne

ekonomske globalizacije (kasneje). Evropska integracija ni in ne more biti le stvar družbenoekonomske sfere, temveč mora celoviteje in na inovativen način zajeti tudi ali predvsem družbeno-politično in družbeno-kulturno sfero (Bufon, 2014a). Morda prvič v zgodovini se v sodobni Evropi poskuša povezovati vsa tri temeljna področja družbenega življenja tako, da ta proces ne bi sledil dosedanjemu vzorcu notranje centralizacije in homogenizacije. Ta novi večnivojski evropski razvojni model bi lahko dokazal, da svetovna družbenoekonomska globalizacija in makroregionalna družbeno-politična integracija na družbeno-kulturnem področju ne vodita nujno v »talilni lonec« in amerikanizacijo načina življenja.

Vse bolj tudi odkrivamo in sprejemamo dejstvo, da lahko različne identitete in jezikovne prakse obstajajo v istem upravnem ali družbenem okolju oziroma da meje med različnimi družbeno-kulturnimi prostori niso linearne in določene, temveč conalne in premične, kar seveda ustvarja zelo kompleksen in razčlenjen družbeni prostor, za katerega lahko uporabimo izraz *kontaktni prostor* (Bufon, 2006a). V njem nenehno »prestopamo« različne kulturne in funkcionalne meje in zaradi tega so v teh okoljih kulturni prevzemi in izmenjave nekaj povsem vsakdanjega in običajnega. To nenehno »vrenje« na robovih kulturnih pokrajin, ki omogoča tudi njihovo medsebojno oplajanje in prelivanje in ki se je zdelo ekskluzivnemu nacionalističnemu konceptu morda prav zaradi tega tako nevarno in nezaželeno, pa ne pomeni, da se bistvene lastnosti evropskih kulturnih prostorov s časom radikalno spreminjajo. Ti ostajajo namreč presenetljivo stabilni ali se z umikom državnega homogenizacijskega pritiska še celo krepijo ali ponovno »prebujajo«. S tem pa se uveljavljajo tudi tradicionalni lokalni ali regionalni teritorialni okviri, ki jim decentralizacija državnega upravnega sistema daje funkcionalno vrednost in ki jim uspe »vliti« svojo kulturno specifiko tudi vsem tistim priseljencem, ki se želijo bolje in globlje integrirati v svoje novo življenjsko okolje.

Z odkrivanjem sodobnih oblik družbene pripadnosti in istovetnosti oziroma lokalnega prostorskega vedenja družbenih skupin se ponovno vračamo k »mejam« in »teritorialnosti« ter redefiniranju odnosov med centri in periferijami v Evropi. V novih okoliščinah so lokalne in regionalne skupnosti, ki sta jih klasični nacionalizem in modernizem industrijske paradigme skoraj povsem »odpisala« in »odpravila«, ponovno postale vidnejši akter družbenega dogajanja. Zmotno pa bi bilo tem skupnostim pripisati le vlogo ohranjevalcev lastnega avtohtonega ozemlja oziroma svoje izvirne *kulturne pokrajine*, saj prevzemajo v sodobnih razvojnih procesih tudi novo vlogo v povezovanju obmejnih prostorov ter vzpostavljanju sistema koeksistenčnih in integracijskih praks, še zlasti tedaj, ko je treba tudi rekonstruirati nekdanje skupne *multikulturne funkcionalne prostore* oziroma regije (Bufon, 2014a in 2014b; Malloy, 2008).

V zaključku bi lahko rekli, da se danes Evropa, domovina *nacionalizma* in tisti del sveta, kjer je razmerje med teritorialno in kulturno identiteto najbolj dinamično in potencialno konfliktno, z vse večjo intenzivnostjo spopada z vprašanjem, ki sicer ni novo, a ga želijo Evropejci prvič v svoji zgodovini razrešiti na povsem inovativen način, in sicer, kako svoje različne in raznolike interese združiti in skupno »upravljati« v okviru enega samega, čeprav večnivojskega družbenega sistema. Odgovor je torej vse prej kot preprost in odpira, kakor smo videli, različne protislovne procese in razvojne scenarije. Povsem nanovo bo treba definirati razmerje med potenciali demokratičnega »odpiranja« in »vključevanja« ter kulturnega »zapiranja« in »ločevanja«, med lastnostmi »evropskega« in »neevropskega«, med »globalnostjo«, »nacionalnostjo« in »lokalnostjo«, a tudi med »institucionalnim« in »funkcionalnim« ter med politikami in praksami »od zgoraj« in tistimi »od spodaj« (Bufon, 2010). Skratka, temeljno vprašanje, s katerim se srečuje sodobna Evropa in od katerega so odvisne možnosti za razvoj ne le medkulturnega dialoga, temveč tudi že samih integracijskih procesov na našem kontinentu, je, kako bo

razmerje med družbeno in prostorsko *konvergenco* in *divergenco* vplivalo na obstoj in soodvisnost med evropskimi družbeno-kulturnimi in družbeno-političnimi prostori ter s tem na evropsko paradigmo *združenosti v različnosti*. Od njenega uspeha pa ni odvisna le naša evropska prihodnost, temveč tudi prihodnost tistega sveta, ki se zgleduje po naših civilizacijskih dosežkih.

### Bibliografija

Blatter, J.K. (2003): Debordering the world of states: toward a multi-level system in Europe and a multi-polity system in North America? Insights from border regions. V: Brenner, N. et al. (ur.): State/Space – A Reader. Oxford, Blackwell, 185–207.

Bufon, M. (1996): Some political-geographical problems of transition in Central Europe: the case of Slovenia. V: Carter, F.W. et al. (ur.): Central Europe after the Fall of the Iron Curtain. Frankfurt, Peter Lang, 73–89.

Bufon, M. (1998a): Nationalism and globalization: a Central European perspective. Annales, Series historia et sociologia 12. Koper, 7–14.

Bufon, M. (1998b): Le regioni transfrontaliere nel processo di unificazione europea. V: Bonaverio P. in Dansero E. (ur.): L'Europa delle regioni e delle reti. Torino, Utet, 126–142.

Bufon, M. (1999): Problematika teritorialnosti v politični in kulturni geografiji. Geografski vestnik 71. Ljubljana, 91–103.

Bufon, M. (2004): Med teritorialnostjo in globalnostjo. Koper, Annales.

Bufon, M. (2006a): Between social and spatial convergence and divergence: an exploration into the political geography of European contact areas. GeoJournal 66/4. Dordrecht, 341–352.

Bufon, M. (2006b): Geography of border landscapes, borderlands and euroregions in the enlarged EU. Rivista Geografica Italiana 113/1. Firenze, 47–72.

Bufon, M. (2008): Na obrobju ali v osredju? Slovenska obmejna območja pred izzivi evropskega povezovanja. Koper, Annales.

Bufon, M. (2010): Planiranje integracije v evropskih območjih družbenega in kulturnega stika: Sizifovo delo? Razprave in gradivo 62. Ljubljana, 74–90.

Bufon, M. (2011): “Ne vrag, le sosed je mejak!” Upravljanje integracijskih procesov v obmejnih območjih. Koper, Annales.

Bufon, M. (2014a): Spatial and social (re)integration of border and multicultural regions: creating unity in diversity? V: Bufon, M., Minghi, J. in Paasi, A. (ur.): The New European Frontiers – Social and Spatial (Re)Integration Issues in Multicultural and Border Regions. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2–23.

Bufon, M. (2014b): Social planning and European contact areas: political geography in place. Folia Geographica 17, 13–30.

Bufon, M. (2017): O teritorialnosti in manjšinah. Razprave in gradivo 79. Ljubljana, 5–31.

Calhoun, C. (2003): The democratic integration of Europe. V: Berezin, M. in Schain, M. (ur.): Europe without Borders. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 243–274.

Caporaso, J.A. (1996): The European Union and forms of state: Westphalian, regulatory or post-modern? Journal of Common Market Studies 34/1, 29–51.

Casey, E.S. (1997): The Fate of Place: A Philosophical History. Berkeley, University of California Press.

Castles, S. in Miller, M.J. (2003): The Age of Migrations (Third edition). New York, The Guilford Press.

Claval, P. (1995): La géographie culturelle. Paris, Edition Nathan.

Entrikin, J.N. (2003): Political community, identity, and

cosmopolitan place. V: Berezin, M. in Schain, M. (ur.): Europe without Borders. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 51–85.

Keating, M. (1996): The invention of regions: political restructuring and territorial government in Western Europe. Working paper for ARENA (Advanced Research on the Europeanisation of the Nation-state).

Levi-Strauss, C. (1952): Race et histoire. Paris, Unesco.

Malloy, T.H. (2008): Forging traditional cohesion in diversity: are national minorities promoting fourth-level integration? V: Weller, M. et al. (ur.): The Protection of Minorities in the Wilder Europe. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 54-91.

Malloy, T.H. in Palermo, F. (2015): Minority Accommodation Through Territorial and Non-Territorial Autonomy (ur.). Oxford, Oxford University Press.

Miles, R. (1992): Migration, racism and the nation-state in contemporary Europe. V: Satzewich, V. (ur.): Deconstructing a Nation. Nova Scotia, Fernwood Publishing.

Poulantzas, N. (1978): State, Power, Socialism. London, New Left Books.

Sack, R.D. (1980): Conceptions of Space in Social Thought. London, Macmillan.

Smith, A.D. (1995): Nations and Nationalism in a Global Era. Cambridge, Polity Press.

Williams, C.H. (2013): Minority Language Promotion, Protection and Regulation – The Mask of Piety. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

## Kriza in Slovenci

Aleš Debeljak

Metafore minulih časov živijo v sadovih kritične domišljije. Nastale so v laboratoriju ljudi, ki rokujejo z idejami, zgodbami in simboli. Miguel Cervantes nam je v Don Kihotu podaril arhetip sanjača in idealista, Max Weber nam je dal pojem delovne vneme, ki jo ljudje uresničujejo v skladu s pripovedjo o protestantski etiki; in z gospo Bovary nam je Gustave Flaubert naslikal portret zatrte meščanske strasti prav tako dobro, kot je Karl Marx v Kapitalu upodobil brezobzirnega kapitalista.

Kakšna je metafora našega časa in kdo je njen avtor? Rad bi vedel. Za stvarnost se pa zdi, da to kar dobro vem/-o: dvajset let po zlomu komunističnih režimov se z alternativnimi gospodarskimi modeli ni uveljavil liberalni demokratični red, kot so si želeli mnogi centri moči na Zahodu. Zavladal je globalni korporativni kapitalizem, kot so si želeli še številnejši povsod po svetu.

Množična proizvodnja in potrošnja blaga, storitev in pripovedi vlada danes po vsem planetu, z redkimi izjemami avtoritarnih režimov, npr. Severne Koreje. Okvir globalnega kapitalizma omogoča nacionalnim vladam in transnacionalnim korporacijam, da spodbujajo povpraševanje samo zato, da bi ga lahko tešile – za visoko ceno. Brez zadržkov si moramo priznati: človeško dostojanstvo je danes skrčeno na »svobodno« potrošništvo.

Celo za kakšen predlog ali idejo, ki se nam zdi sprejemljiva, v vsakdanji govorici nemalokrat rečemo, da jo »kupimo«. Vse je naprodaj in v tem našem sodobnem svetu smo vsi prodajalci.

To je svet krize in krize govorice o krizi; svet polizanih bankirjev, ki zgoraj nosijo aktovke, in svet nasilnežev, ki spodaj nosijo škornje; svet mednarodnih finančnih špekulantov in nemočnih državnikov: svet cvetoče korupcije in umirajoče

solidarnosti, svet prisilnih migracij in suženjskega dela, bankrotiranih držav in množične revščine; to je svet na robu Hotela Brezno, v katerem nekateri z iztegnjenim sredincem izražajo upor do sistema, nekateri ga s stisnjeno pestjo prakticirajo, mnogi pa ne vemo, kaj bi.

Za to, da bi vedeli, kaj storiti in čemu se velja izogniti, je včasih dobro pogledati v preteklost. Pogled v zgodovino evropske Slovenije nam razkriva, da smo danes vsi, ki smo v osemdesetih letih protestirali proti jugoslovanskemu komunističnemu režimu, ki je bil legalen, ne pa legitimen, upravičeno poparjeni, saj smo se v skoraj tridesetih letih samostojne slovenske države pustili zazibati v utvaro, da se stanje iz leta v leto izboljšuje ter da imamo vedno več dostopa do zahodnih političnih forumov in potrošniških dobrin oz. storitev. Pri tem smo pozabili, kako se je začela samostojna slovenska država.

Zdaj dokumentirano vidimo, da se slovenska država ni zasnovala le na večinski volji ljudstva, sposobnosti vodstva za sprejemanje kompromisov ter srečni uporabi policije in teritorialne obrambe, ampak tudi na nezakonitem trgovanju z orožjem in na zaščiti posebnih interesov, ki iz tega izhajajo, na birokratskem etničnem čiščenju (t. i. izbrisanih) in kršenju temeljnih človekovih pravic.

Pogled v zgodovino, na Slovenijo kot del Jugoslavije, sem si privoščil nedavno. Na poti v mestni center sem se ustavil pred spomenikom, ki stoji v malem parku nasproti porodnišnice v Ljubljani. Bel, visok in vitek gleda na Zaloško cesto. Na njem je izklesan naslednji verz: »Hrast vihar izruje, človeka strese sovrag, množica viharju kljubuje, z ranjenimi prsmi od zmag do zmag.« Nad rahlo razširjenim podstavkom je še pojasnilo: »žrtvam stavke v letu 1920«. Malo niže, v desnem kotu, pa piše: »železničarji Jugoslavije«.

Stopim bliže. Od vrha do temeljev ga prekrivajo obrazi in postave, izklesane v globokem reliefu. Tu so kape, rute in

klobuki, moški in ženske, otroci in celo dojenčka vidim, ki ga mati drži v naročju. Gledam to veliko množico, ki se kot val spne nad puškami orožnikov. Gledam in pretreseno molčim.

Molčim in tesno mi je pri duši. Z rahlo zbeganim pogledom tavam naokrog, dokler mi pozornosti ne pritegne še kamnita plošča, odprta knjiga. Le lučaj od tod visi na zidu zraven porodnišnice čez cesto. Zdrznem se in napravim tistih nekaj korakov. Pod ploščo na obli polici stoji sveča s črnim stenjem. Nekdo je bil tu pred mano. Za njim pa veter, ki je upihnil plamen. No, včasih je dobro kaditi. Vžigalnik je takoj pri roki. Iztegnem se in obudim prasketajoči rdeči jeziček. In že berem: Sagadin Alojzij, Hočevar Josipina, Sterle France, Rebolj Pavel, Pangerc Josip, Strniša Franc, Gorenc Franc, Mihael Kuhar, Černe Jakob, Kavčnik Peter, Ježek Maks. »Prvim borcem padlim v Jugoslaviji za pravice dela. 24. 4. 1920«

Mrtvi pred hišo rojstev. V tem je zgovorna simbolika. Mrtvi v imenu boljšega sveta sklepajo veliko verigo bivanja z živimi in še nerojenimi. Spomenik torej pritajeno opominja mimoidoče, da naše družbe, narave in države nismo podedovali od starih staršev, ampak smo si jih izposodili pri vnukih. Kar počnemo danes, ni pomembno le za nas, ampak tudi za zanamce.

To pomeni, da so skupna prizadevanja, ki jih upravljajo izvoljeni voditelji, usmerjena v takšne izboljšave obstoječega stanja, ki so v korist družbi ter krepitvi solidarnosti med biološkimi generacijami in družbenimi sloji. Če se izkaže, da voditelji delujejo v lastno korist, ne pa v korist celotne družbe, ima ljudstvo upravičeno dolžnost in pravico, da izkaže svoje nezadovoljstvo in protestira proti uveljavitvi ozkih zasebnih interesov, terjajoč spremembo vladne politike in/ali vlade. To – če lahko – počne v parlamentu. Če v parlamentu ni stranke, ki bi zastopala njihove interese, pride ljudstvo na ulice.

Spomladi 1920 so na Zaloški cesti stavkali železničarji, organizirani v sindikat, ki so ga vodili komunisti. Pridružili so

se jim tudi druge skupine delavcev v prometu in mnogi stavki naklonjeni meščani. Glavni vzrok stavke je bila samovolja jugoslovanskega državnega vrha, s katero je po hitrem postopku (kritiki so imeli zgolj osemindeset ur za morebitne pripombe na nov, hudo omejevalen zakon) ukinit kolektivno pogodbo med državo in železničarji. Tako so razveljavili osemurni delavnik, delavcem ukiniti pokojninsko in zdravstveno zavarovanje ter jim zmanjšali plače, prekvalificirali so jih v nižje plačilne razrede, nekaterim kategorijam delavcev pa so podaljšali delovnik za dve ali štiri ure brez ustreznega plačila. Zgodovinske kronike pravijo, da so železničarji v teh omejitvah pravilno prepoznali napad na solidarnost železničarjev in na njihovo organizacijo. Odgovorili so s pripravami na splošno stavko.

Splošna stavka je potekala v težkih družbenih razmerah po koncu prve svetovne vojne, zaznamovanih s prehrabno krizo, naglo rastočimi cenami in revolucionarnimi zamislimi. To je bil namreč čas, ko se je vladajoča klika okrog kralja, tovarnarjev in veleposestnikov v novi državi južnih Slovanov že zavihtela na oblast. Tu se je skušala učvrstiti za vsako ceno, ne glede na sveže vzpostavljen parlamentarni demokratični red. Ta klika ni bila pripravljena zlahka izpustiti oblasti iz rok. Raje se je odločila za prekomerno uporabo sile, devet let kasneje pa še za izrecno ukinitve parlamenta in uvedbo osebne kraljeve diktature.

Protestno vrenje na ulicah povsod po takratni državi je oblast skušala ukrotiti tako, da je prilivala olje na ogenj in ustvarjala izredne razmere: poslala je vojsko, da je zastražila kolodvore in druge železniške naprave, plinarne, elektrarne, skladišča hrane in trgovine, vladne, poštne in sodne palače, železničarje – vojaške obveznike pa je naglo vpoklicala na dvomesečne vojaške vaje, da bi jih kot morebitne udeležence na splošni stavki lahko preganjala kot dezertarje.

Orožniki – tako kot železničarji so bili tudi oni le slabo plačani državni uslužbenci – so bili v resnih moralnih dvomih o tem, na kateri strani ločnice med oblastjo in obubožanimi

množicami pravzaprav so. Dvumov je bilo konec 24. aprila 1920. Puške orožnikov so bruhnile ogenj v stavkajoče delavce in njihove simpatizerje. Šok je bil velik in mrtvi so bili številni. Kri je pordečila ljubljanske ulice, od sramu in krivde pa bi morali vsaj zardeti slovenski klerikalni politiki, ki so dejavno oblikovali vladno politiko stopnjujočega se nasilja.

Več kot stoletje nas loči od časa, ko režim v tem prostoru ni hotel prisluhniti zahtevam siromašnega in brezpravnega ljudstva, temveč je nadenj poslal oborožene uniformirance. Skoraj stoletje nas loči od časa, ko je režim samovoljno spreminjal zakone in združeval sodno, zakonodajno in izvršno oblast v eni pisarni. Vmes je preteklo mnogo vode pod Mrtvaškim mostom.

Danes slovensko ljudstvo živi v drugi in drugačni državi. Nimamo jugoslovanskega kralja, imamo pa slovenski parlament. Ne vlada nam Beograd, ampak domači politiki. Smo siromašni, nismo pa brezpravni. Vseeno pa nič manj ne velja naslednje pravilo: države kot sistema svobode (Hegel) ne bomo ohranili brez zavesti, da si moramo zanjo prizadevati vedno znova. Če se ne zavedamo, da odgovornost do skupnega dobrega traja v vsakdanjih navadah slovenskih državljanov, potem smo izgubili etično solidarnost, v kateri obstajajo le politični nasprotniki, ne pa tudi sovražniki.

Prav zato, ker komunisti v Sloveniji osemdesetih let niso bili dojeti kot sovražniki, se je moja dežela izognila strahotnemu uničevanju, ki je v vojnah za jugoslovansko sukcesijo zaznamovalo vso regijo.

To je bilo takrat in tu. Po osemdesetih so prišla devetdeseta leta. Začelo se je krvavo razkosavanje Jugoslavije. Končala se je zgodba o politični skupnosti južnih Slovanov. Za Slovence se je zdelo, da mnogoterih možnosti ni bilo več, smer je bila ena sama: Zahod – EU in NATO, kapitalizem in demokracija.

Danes in tu smo, torej.

Slovenija je samostojna država že več kot dvajset let. Uspelo nam je. Vstopili smo v vse možne mednarodne klube. Evangelij



kapitalizma smo pozdravili kot radostno oznanilo, učbenik demokracije pa smo prijeli z dvema previdnima prstoma. Morda prav zato nimamo tega, kar smo hoteli.

Nismo hoteli države, ki varčuje tako, da prodaja lastnino vse družbe. Nismo hoteli države, ki kulturo vidi kot nepotreben strošek. Nismo hoteli države, ki zdravstvo in šolstvo spreminja v dobičarsko dejavnost. Nismo hoteli države, v kateri ni enakosti pred zakonom za različne posameznike in različne družine. Nismo hoteli države, v kateri vlada načrtna pozaba idealov o skupnem dobrem.

Skupinska zgodba, ki je dajala smisel slovenski družbi v tranziciji, se je potrošila. Zgodba o vzpostavitvi države in njenem vstopu v mednarodne klube – od svetovne trgovinske organizacije in združenih narodov do NATA in EU – nima več projektivne tendence, nima več zastavljenih ciljev. Je zgolj izvršeno dejstvo. Nove kolektivne zgodbe nimamo. Mnogi smo razočarani. Za to, da je človek razočaran, mora biti najprej očaran. Takrat je bila očaranost s samostojno slovensko državo velika. Danes je razočaranje globoko.

Razpravi o tem, kakšno novo zgodbo za našo družbo si želimo, pa je mednarodna kriza od leta 2008 prišla kot naročena: priskrbela je splošno masko za uveljavitev posebne politike izžemanja.

Dejstvo, da se je Slovenija pridružila ostalim državam, ki jih razdira kriza na najbolj očividni način, pripoveduje o izgubljenih iluzijah in o slepoti nacionalizma, zaradi katerega nismo opazili, da nas goljufajo kar naši rojaki, bivši dobri vojaki in klavni politični veljaki. S tem ko je počil milni mehurček samozadovoljstva, so se razblinile nekatere utvare.

Prva med njimi tista, da je življenje v državi Slovencev za Slovence lažje. Danes vidimo, da Slovenija ni nobena Švica postkomunističnega sveta, ampak kvečjemu pridna učenka v evropskih klopeh, ki je za to, da bi jo učitelji

imeli raje, pripravljena biti bolj papeška od papeža, se pravi pripravljena je dogmo o vitki državi in nujnosti varčevanja uresničevati s pretirano vnetostjo ali zaslepljeno ihto. Slovenija izvaja neoliberalni program in razprodaja skupno družbeno premoženje, ne da bi sedanji voditelji za trenutek zastali in podvomili v smotrnost izvrševanja načrtov o sistematičnem siromašenju ljudstva. To je naš problem, problem kimanja navzgor in pritiskanja navzdol – zgoraj aktovka, spodaj škornji, kot bi rekli v nesrečnih tridesetih letih.

Protesti so dobrodošlo znamenje nezadovoljstva s takšnim stanjem in čutno-nazoren prikaz aktivnega državljanstva. Protesti se namreč neposredno soočajo z gnilim stanjem slovenske države in zavračajo vse tiste politike, ki mislijo, da zakoni zanje ne veljajo.

Nekaj je očitno na prvi pogled: mednarodna javnost v osemdesetih letih je bila slovenskim civilnodružbenim forumom – od Društva slovenskih pisateljev do ekoloških, gejevskih, mirovniških – načelno naklonjena, saj jih je bilo mogoče šteti med pro-režimske sile. V globalnem okolju hladne vojne, v katerem je manihejska govornica Ronalda Reagana označila komunistični Vzhod kot imperij zla, zahodni demokratični kapitalizem pa je predstavljal cilj večine protirežimskih gibanj, so nasprotniki komunistične oblasti imeli težave doma in slavo v tujini. To se pravi, da je bilo mednarodno okolje zelo naklonjeno protestom in kritiki tedanje vladne politike. Danes je mednarodno okolje povsem drugačno. Hladne vojne ni več. Nove okvire je začrtal plenilski kapitalizem, ki je zelo naklonjen vladam, še posebej tistim s tako imenovano neoliberalno politiko, kar preprosto povedano pomeni, da verjamejo v dogmo: tržišče odloča o vseh vidikih človeške eksistence.

Mednarodno okolje je pogosto le evfemizem za neizvoljene predstavnike EU, bankirje in borzne špekulante ter skrivnostne bonitetne agencije, nihče izmed njih pa ni naklonjen protestom,

to je jasno. Vendar je jasno tudi to, da protesti, ki smo jim priča na ulicah slovenskih mest, govorijo o tem, da ljudje te dogme nočejo sprejeti. Ljudje nočemo sprejeti redukcije posameznika na blago, ki ga lahko potrošiš in odvržeš. Protestniki so pravilno dešifrirali politiko varčevanja kot krinko, pod katero se dogaja preurejanje družbenega prostora, zlasti s krčenjem človekovih pravic in svobode govora, ogroženega vselej, ko si izvršna oblast želi podrediti zakonodajno in sodno.

Vladajoča slovenska elita, ki je novembra in decembra 2012 poslala represivne enote nad lastne državljane, ne da bi jo skrbela prekomerna uporaba sile, ne kaže zavesti o skupnem dobrem in odgovornosti do vladanih. Mar lastne državljane doživlja kot sovražnike? V jugoslovanski kraljevini se je takšna drža obnesla, nikakor pa se ne bi smela obnesti v demokratični republiki, v pravni in socialni državi.

»Če se ne ukvarjaš s politiko, se politika ukvarja s tabo!« Ta natančna misel Karla Kosika, češkega antikomunističnega disidenta, velja za vse zlohodne čase, tudi za našega.

## Biobibliografije

**Renata Salecl** je filozofinja in sociologinja, glavna raziskovalka na zasebnem Inštitutu za kriminologijo pri Pravni fakulteti v Ljubljani in predavateljica na visoki šoli Birkbeck College School of Law v Londonu.



Kot gostujoča profesorica predava na Cardozo School of Law v New Yorku. Je izredna članica Slovenske akademije znanosti in umetnosti (SAZU). Poleg kopice znanstvenih in strokovnih člankov je objavila več kot deset samostojnih knjig, ki so prevedene v 13 jezikov, med katerimi navajamo dela *O tesnobi* (2007), svetovno uspešnico *Izbira* (2010) in najnovejši knjigi *Človek človeku virus* (2020) ter *Strast do nevednosti* (2020).



**Pierangelo Di Vittorio**, filozof in pisatelj; iz filozofskih ved je doktoriral na univerzah v Strasbourgu in Lecceju, poučeval je na Univerzi v Bariju in bil sprejet na postdoktorski študij na Univerzi v Bordeauxu. Objavil je številna dela, med katerimi navajamo *Foucault e Basaglia, l'incontro tra genealogie e movimenti di base* (Foucault e Basaglia, srečanje dveh genealogij, 1999) ter *L'uniforme e l'anima, indagine sul vecchio e nuovo fascismo* (Vojaška uniforma in duša, študija o starem in novem fašizmu, 2009). Je sourednik zbornikov *Globalizzazione e diritti futuri* (Globalizacija in pravice prihodnosti, 2004) in *Lessico di biopolitica* (Biopolitični besednjak, 2006). Sodeluje z uredništvoma revij *Multitudes* in *aut aut*. Svoja razmišljanja objavlja na spletnem blogu [pdvittorio.wordpress.com](http://pdvittorio.wordpress.com)

**Francesco Magris** je redni profesor na Univerzi v Trstu. Doktoriral je iz kvantitativne ekonomije na Katoliški univerzi v Leuvenu (ŠVI) in zaključil podoktorski študij na Univerzi v Cambridgu. Članke z znanstveno in poljudno vsebino objavlja v številnih italijanskih in tujih časopisih. Med njegovimi knjigami izpostavljamo *Tornaconti. Economia, letteratura e paradossi quotidiani nell'era del mercato globale* (Dobički. Ekonomija, literatura in vsakdanji paradoksi v dobi svetovnega trga, 2006), *L'economia in tasca. Guida pratica alla comprensione dei fenomeni e dei principi economici* (Ekonomija za v žep, 2012) in *Al margine* (Na obrobju, 2015). Uredil je italijansko izdajo Evangelija bogastva Andrewa Carnegia (2007).



**Milan Bufon** je politični in družbeni geograf, redni profesor in znanstveni svetnik na Znanstveno-raziskovalnem središču Koper (ZRS). Bil je dolgoletni predsednik Slovenskega raziskovalnega inštituta v Trstu, vodja katedre za politično geografijo na Oddelku za geografijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani ter soustanovitelj Fakultete za humanistične študije Univerze na Primorskem v Kopru, pri kateri je bil tudi prvi prorektor za znanstveno-raziskovalno in razvojno delo. Na ZRS je v obdobju 1999–2019 vodil Nacionalni raziskovalni program »Območja družbenega in kulturnega stika«. Ukvarja se s problematiko obmejnih območij in manjšin, s posebnim poudarkom na primeru severnojadranskega kontaktnega prostora. Je avtor številnih znanstvenih monografij: v zadnjem obdobju so izšle njegove knjige *Meje in obmejne skupnosti na Slovenskem* (2018), *Lo spazio con/diviso: L'Alto Adriatico - un'area di contatto*

*europa tra conflitti e integrazione* (Zgornji Jadran: evropsko kontaktno območje med konflikti in integracijo, 2019) ter *Ethnos in topos: Družbene spremembe in narodnostna podoba slovenskih krajev na Tržaškem od leta 1910 do leta 2015* (2020).

**Aleš Debeljak** (1961–2016) je življenje posvetil literaturi, poeziji in publicistiki. Bil je urednik ter član uredništev več slovenskih in tujih revij (*Tribuna*, *Problemi-Literatura*, *Nova revija*), redni profesor na Oddelku in katedri za kulturologijo Fakultete za družbene vede v Ljubljani. Kot ambasador znanosti za uveljavljanje slovenske identitete v svetu je prejel številne književne nagrade doma (Jenkova nagrada, nagrada Prešernovega sklada, zlata ptica) in po svetu (ZDA, Izrael, Japonska). Bil je melanholičen pesnik in prevajalec, uveljavitelj postmodernizma na Slovenskem, pisec odmevnih člankov, raziskovalec slovenske književnosti in avtor temeljnih kulturoloških del. Posmrtno je izšlo več njegovih knjig, denimo zbirka kolumn iz Sobotne priloge *Dela Zadnja stran* (2017) ter antologija esejev, teoretskih tekstov in pesmi *Tukaj, zate, tam* (2017). Z javnim angažmajem in karizmo je odražal ideal javnega intelektualca.

