

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Edin Duraković

Mentor: prof. dr. Aleš Debeljak

TERORIZEM IN
ROMAN ALAMUT VLADIMIRJA BARTOLA

Diplomsko delo

Ljubljana, 2006

KAZALO:

Uvod	3
Hipoteze in metodologija	6
I. TERORIZEM: POJEM IN ZGODOVINA	7
1.1 Pojem in kontekst	7
1.2 Lik revolucionarja in heroizem	8
1.3 O definicijah	11
<i>Hermenevtični samopogovor o znanstveni definiciji terorizma</i>	15
1.4 Teroroizem in zgodovina	17
<i>Starozavezno versko nasilje</i>	18
<i>Zeloti</i>	19
<i>Hašašini</i>	20
<i>Od križarskih »pohodov« do modernega sveta</i>	21
II. PERSPEKTIVE: Vzroki in razlaga terorizma – sodobni pogledi	25
2.1 Uvod	25
2.2 Legalnost razsvetljenstva	26
2.3 Perspektiva Jurgena Habermasa in frankfurtske kritične teorije	32
<i>Fundamentalizem in rekonstrukcija terorizma</i>	33
2.4 Perspektiva Jacquesa Derridaja in šole dekonstruktivizma	36
<i>Avtoimunost in dekonstrukcija terorizma</i>	37
III. VLADIMIR BARTOL	44
3.1 Povzetek romana ter zgodovinskost snovi	44
3.2 Aktualnost »romana o terorizmu«	46
<i>Zanimiva, ne pa tudi velika literatura</i>	49
<i>Alamut in slovenski nacionalni interes</i>	50
3.3 »Nihilističnost« Alamuta in alamutski nihilizem	52
3.4 Aktualizacija etične dimenzije romana	55
<i>K epilogu</i>	57
3.5 Samožrtvovanje - osrednji rez Alamuta na stičišču literarnega in političnega	59
IV. MITOPOLITIKA TERORIZMA: Nasilje v simbolnih formah politične mitologije	62

4.1	Tradicionalni mit in sodobni politični mit	63
4.2	»Izvorno nasilje« v mitologizaciji politike	67
4.3	Zlo in nasilje po Nietzschejevem evangeliju	70
4.4	Rene Girard: nasilje, sveto in »mimetično rivalstvo«	73
	Zaključek	78
V.	Viri in literature	84
VI.	Priloga	89

Uvod

Motivacijsko izhodišče za diplomsko delo je predstavljala radovednost, ki jo izzove kulturološko hkratno ukvarjanje tako z znanstvenimi kot tudi s filozofskimi in umetnostnimi pojavi, kakor v tem primeru, s političnim nasiljem in literarno umetnostjo. Vendar, in mogoče ravno zato, pričujočo nalogo označuje prepletanje teoretske eklektičnosti in obenem tudi esejistične novosti. In sicer prve v tem, da zaradi literature, ki jo je na temo terorizma resnično že toliko, da bi lahko napolnili že niti ne tako majhno knjižnico o terorizmu, razen določenih perspektiv, kaj resnično novega v vsebinskem smislu ni pričakovati. Kar se tiče druge lastnosti, je mogoče zanimivo to, da se celotne tematike lotevam na »monistični« način, tj. da opazujem in obravnavam hkrati oba navidezno paralelna svetova, realnega in fiktivnega (terorizem na eni in roman na to temo na drugi strani) kot simbolno prepletanje dvojega v enem; da pokažem kje in kako se ta dva svetova stikata in vplivata en na drugega na skupnem časovno-prostorskem izhodišču. Ravno takšno gledišče pa glede na vsakokratni cilj in predmet raziskovanja vselej ponuja nek drugačen diskurz in nemara tudi novo spoznavno razsežnost. Odtod se na podlagi vitalne vpetosti frankfurtske in birminghamske zapuščine med živo kulturo in tradicijo, med elito in margino, med strukturo in elementi, znakovnim in simbolnim, znanstvenim in literarnim, kulturološka metodologija v nalogi pogumno loteva obravnave nekaterih ključnih dimenzij kulture terorizma: začeni s klasičnimi, znanstvenimi definicijami in vstopom v perspektive sodobnih filozofskih šol o vzrokih in politično-filozofski anatomiji sodobnega nasilja znotraj atmosfere »11-9«, preide v literarni primer, v Bartolovo »zgodbo za vse čase« ter konča v navidezno zakritih, a bistvenih dimenzijah simbolnih form terorizma (mitološki oz. simbolni diskurz in retorika); v tem se delo tudi zaključi s končnimi ugotovitvami.

Naloga, ki je sprva nosila naslov Roman Alamut in terorizem in sem ga iz metodoloških razlogov obrnil, seveda ni mišljena tako pretenciozno, kot morda obljublajo interpretativne širine njenega naslova, kajti očitno je, da sam diplomski okvir pač tega niti ne predvideva. Tekst, ki je razdeljen na štiri poglavja, v njegovi sicer skromni spoznavni ambiciji, skuša kulturološko obravnavati v glavnem že dodobra kipečo in nasičeno problematiko terorizma v navezavi na roman Alamut »spregledanega« slovenskega avtorja, Vladimirja Bartola. Prizadeval sem si, da bi na berljiv, jasen in koherenten način, prek sicer heterogene in »žlahtne« metodologije kulturološke vednosti, ostal zvest temu cilju do konca, toda priznam, da mi to ni uspelo v celoti. V nekaterih »momentih« naloge sem, po eni strani, sicer

upošteval izmuzljivo zakonitost historične, razvojne dialektike pojava terorizma, kot ga skušajo obravnavati tudi številne (ne samo humanistične) znanosti, vendar pa sem se, po drugi, težko upiral aktualnemu diktatu nenehno spreminjajoče se oblike fundamentalističnega nasilja, ki se pred nas pojavlja tako zelo nepričakovano (bodisi posredno ali pa neposredno), da prehiteva sleherno zaznavo in s tem tudi jezik, in ki mu, kar je tesnobno, sploh ni videti konca. In to potem v obliki vzporednic pokazati še s samim romanom. Kakorkoli, občutek vztrajne aporičnosti me je nekako tudi usmerjal pri gradnji naloge, predvsem v smislu, da sem kljub vsemu obetajoč si pričakoval nekakšen utrip skladnosti, ali, če hočete, »strukturne skupnosti« med romanom, zgodovinsko logiko (političnega) terorja ter pogoji sodobnega terorizma in njegovih kulturoloških razsežnosti. Če mi je to tudi uspelo, bo seveda presodilo bralstvo. Priznam, bili so trenutki, ko sem se vprašal, ali ni ta »mandat« mogoče le prevelik zalogaj za smisel diplomske naloge? Jasno, vseeno sem se odločil poizkusiti. Delo je zahtevalo obilico potrpežljivosti, vztrajnosti in navdiha, saj je bilo največ ustvarjalnega nemira čutiti ravno pri odkrivanju ožilja med fiktivnim artefaktom in dejanskimi družbeno-političnimi pogoji življenja, med literarno in politično strukturo stvarnosti. Zato lahko le upam, da sem nalogo opravil vsaj zadostno in da bo to delo, pa čeprav je – razumljivo – ostalo daleč nepopolno in nedovršeno, do bralca in kulturnih študij spoštljivo in v njuno zadovoljstvo.

V prvem poglavju se tako srečujemo s problematiko definiranja pojava in spoznavanja terminologije ter ujemanja oz. neujemanja z njegovo pojavnostjo, od koder tudi pokažem na njegove temeljne zgodovinske oblike ter zakonitosti. V tem pojmovno-zgodovinskem ukvarjanju, se že pri samih definicijah izkaže občutljivost in izmuzljivost pojava. Dodatna lastnost, t.i. dimenzija »enigmatičnosti«, pa izskoči, ko pojavu skušamo postaviti zgodovinsko ter organizacijsko klasifikacijo oz. tipologijo.

Drugo poglavje, ki je v teoretskem pogledu zahtevnejše in vendar po razdelanosti, terminološki širini in prodornosti vselej nedovršeno, pa skozi Borradorijeve dialoge, ki predstavljajo srž razprave o razsvetljenskih »kamnih«, o svobodi subjekta, avtonomiji, pravu in kulturni zgodovini razsvetljenstva, torej pregleda in zoperstavi posamezne poglede oz. razumevanja (zlasti sodobnega) terorizma, od katerih vključujem aktualnega predstavnika šole kritične teorije družbe J. Habermasa, nato dekonstruktivizma nedavno preminulega J. Derridaja ter v senci obeh umestim še stališči B. Barberja in S. P. Huntingtona.

V tretjem, literarno obarvanem delu naloge, pa v hkratni vlogi konzumenta in kritika romana ter spoznavanju njegovega avtorja in »duha časa«, v katerem je ta pisal, spustim v mentalno avanturo, ki jo omogoča in tudi ukazuje iskanje vozlišča med človekom, literaturo in zgodovino, ali kot že rečeno, opazovanje in spoznavanje odnosa med fiktivnim in stvarnim. Tu se kritično ukvarjam tudi s fenomenom »bartolomanije«, ki je obiskal slovenski kulturni prostor, zlasti po pojavu »11-9« v ZDA, kjer tehtam različne perspektive in dojemanja Bartolove stvaritve na domači in tuji literarni sceni. V teh prizadevanjih sem roman seveda obravnaval kot proizvod umetniške imaginacije oz. kot umetniško formo, ki na auričen način, po Benjaminu, obenem reprezentira, reflektira in soustvarja zgodovinsko izkušnjo in spomin človeka na svoja dejanja - kot plod razsvetljenih ter prav tako »zamračenih« dimenzij razuma.

Zadnji, četrti del diplome označuje nadgradnjo, izpopolnitev in sintezo ostalih treh poglavij, saj združuje tako terminološko kot teoretsko, tako zgodovinsko kakor tudi literarno, ali še boljše, simbolno in mitološko obravnavo našega pojava. Tu se ukvarjam s politično mitologijo, retoriko in simbolno »anatomijo« terorizma ter v njem temeljnega ali »izvornega« nasilja. Nalogo nato sklenem v zaključku, kjer povzamem besedilo in predstavim glavne ugotovitve.

Kot navodilo pri razumevanju pričujočega teksta, sem mogoče dolžan opombo, da pojem terorizma, iz operacionalizacijskih omejitev in izredno široke tematike ter tako tudi prostora, ki ga obravnava pojava običajno zahteva, razumem pač glede na kontekst in ga odtod eksplicitno ter vnaprej ne ločujem od njegovih sopomenk ali fenomenološko sorodnih pojmov – pa čeprav jih razčlenim – saj ga tudi sam jemljem bolj v opisnem smislu in ne v strogi definicijski obliki. Menim, da je tako prav. Namreč, pri delu sem ugotovil, da ga v jasni definicijski obliki niti ni mogoče uporabljati, sploh pa ne v okviru te naloge, ki upošteva številne kontekste razumevanja pojava in se s tem ne obeša na ta ali oni paradigmatski model. Nenazadnje, tudi metodološki pristop k temu predmetu prepušča umu svobodo, da zre v skupnost, vzajemnost in pogojenost načel *nasilnega* in *literarnega*, ne da bi pri tem ciljalo na to, da pojavu priredim vseobsežni pojem ter tako postavim nekakšno politično teorijo o terorizmu. Tukajšnja obravnavo je kulturološka in ne politološka ali politična. Bistveni dimenziji terorizma, ki se ju drži tekst, sta predvsem njegova izvorna nasilnost ter njegova literarna oz. mitološka vpetost v družbeno-politično in zgodovinsko zavest človeka.

Hipoteze in metodologija

Hipotezi naloge sta sestavljeni in soodvisni. Prvi del izhaja iz zgodovine, in pravi, da glede na to, da se je v človeški kulturni evoluciji vselej kazala težnja zatekanja k zastrašujočem nasilju in tudi istoimenskemu žrtvovanju, ki jo legitimizira vsakokratna aktualna politična ideologija in tehnologija, trdimo, da za razumevanje bistva te vztrajnostne dimenzije zla človekovega (pre)bivanja, ne moremo mimo mitoloških komponent zavesti, ki politiko terorja oz. teroristično »tehnologijo prelivanja krvi« ob enem gradijo, usmerjajo in osmišljajo. Zato je pri tem mitološko védenje ravno tako pomembno, kakor poznavanje npr. politologije, filozofije ter psihologije.

Pri drugi izhajamo iz dejstva, da je Bartol z Alamutom pokazal, kako umetnost združuje in tudi vztrajno ohranja informativni, refleksijski in ob enem tudi etični moment reprezentacije stvarnosti, s tem pa tudi vizionarsko občutljivost umetnosti kot simbolne forme, ki se je izkazala ob vedno novem prebiranju njegovega romana. Tako je nekoč že pozabljena vrednost ustvarjanja zopet postala priča vedno znova ponavljajoči se zgodovini oz. vztrajnosti »večnih zgodb«, v našem primeru ideološkega (krvnega) zastraševanja. Roman tako vztrajno opozarja na zavedanje, da je izključujoča meja, ki češ da ločuje dobro od zla, resnico od laži, vselej gibljiva, tanka, ob enem tudi vključujoča – in to tako v javnem kot tudi v zasebnem življenju.

Metodološko izhodišče predstavljata dopolnjujoči se tradiciji kulturnih študij, in sicer frankfurtske šole kritične teorije družbe ter birminghamske šole tekstne kritike oz. kritike diskurzov (po Foucaultu), pri čemer tekst skupaj z diskurzom predstavljata celoto *formalne* in *procesne* stvarnosti kulturnega sveta: tako literarna in neliterarna besedila, kakor tudi svet pojavov sodobne, »diskurzivne« kulture. Komplementarni metodi – filozofije in psihoanalize prvih ter politične ekonomije, literarne teorije in lingvistike drugih – pa sooblikujejo t.i. »diagnostični aparat« opisovanja, razlaganja ter razumevanja sodobnega kulturnega življenja. S tem izhajamo iz prepričanja, da se klasično pozitivistično oz. »matematično« družboslovno raziskovanje (terorizma) zaradi metodoloških omejitev izkaže za površno, togo in za kognicijo totalnosti kulturnih pojavov pač nezadostno. Metodološka interdisciplinarnost in fleksibilnost kulturologije predstavljata ključni dimenziji pristopa k našemu pojavu.

TERORIZEM: POJEM IN ZGODOVINA

Pojem, definicije, zgodovina

»Terror is as much a part of the concept of truth as runniness is of the concept of jam. We wouldn't like jam if it didn't, by its very nature, ooze. We wouldn't like truth if it wasn't sticky, if, from time to time, it didn't ooze blood«.

Jean

Baudrillard

1.1. Pojem in kontekst

Čeprav latinskega izvora (*terror, terroris* – močan strah, groza), se pojem »teror« v političnih in znanstvenih besednjakih znajde preko francoskega *terreur*. Umešča se ga v čas *jakobinske diktature* (1793-1794), ki označuje nasilno metodo vladanja tega režima sredi francoske revolucije. Eno izmed faz le-te je vodila strahovlada z masakri, obglavljenji in umori, ki jih je navdihoval takratni republikanski *Regime de la terreur* kontroverznega predsednika jakobinskega političnega kluba (ime po jakobinskem samostanu, ki je služil kot zbirno mesto), sicer social-idealističnega rousseaujevca ter člana takrat ustanovljenega Odbora za javno varnost prehodne Francije, Maximiliena Robespierrea. Pravniki je razlagal, da je načelo ljudske oblasti v miru vrlina, v revoluciji pa hkrati vrlina in teror: »Vrlina, brez katere je teror usoden, in teror, brez katerega je vrlina brez moči« (Thompson v Jezernik, 2002: 14). Zgolj za predstavo, v režimu je bilo v internih političnih konfliktih prednapoleonske Francije obglavljenih in umorjenih okrog 17.000 ljudi in zaprtih okrog 300.000 t.i. »sumljivcev«, kot jih je poimenoval revolucijski oz. izredni »zakon o sumljivih.« Prištejmo prvim še takrat s strahovlado povezane tisoče do smrti sestradanih zapornikov in kontrarevolucionarnih vojakov, in številka žrtev

Terorja se povzpne na okrog 40.000 ljudi. Zanimivost, ki se kaže ob propadu diktature, »ovenčane« z eksekucijo glav Robespierra in njegovih komradov na zloglasni napravi dr. Guillotina, je, da se je ustanovilo, kako je za celotno politiko terorja v buržoazni revoluciji stalo komaj 22 ljudi in da je analiza žrtev pokazala, da je bilo na strani plemstva umorjenih in ubitih le za 8,5%, na strani duhovščine pa za 6,5% ljudi. Večinski del je kakopak pripadel navadnim meščanom in kmetom. S tem se nad površje političnih voda izrinejo nekatere izmed temeljnih značilnosti politike terorja, ki bodo predstavljale paradigmo večini kasnejših, veliko bolj sistematiziranih in organiziranih oblik političnega nasilja in ki se bodo nenehno ponavljale (Dimitrijevič, 2000).

1.2. Lik revolucionarja in heroizem

Ivan Vejvoda v predgovoru Robespierrove knjižice, *Izbrani spisi* (1989), postavi pomembno iztočnico, ki tega idealista postavi na prestol razsvetljenskega političnega revolucionizma: »S francosko revolucijo se v zgodovini rojeva nov lik – lik revolucionarja. Vendar je ena od ugank te revolucije to, da je, v nasprotju z vsemi revolucijami, ki so ji sledile in jim je na nek način služila kot paradigma, niso niti pripravili niti si je niso zamislili revolucionarji«¹. Tu je tudi – še kako aktualen – de Tocquevillov opis revolucionarnega herojstva:

Ker so v francoski revoluciji hkrati z ukinitvijo državljskih zakonov ukinjeni tudi religiozni zakoni, je človeški duh popolnoma izgubil svojo osnovo; ni več vedel, v kaj naj zaupa in kje naj se ustavi. Takrat so se pojavili revolucionarji posebne vrste, ki so srčnost pripeljali do brezumja, revolucionarji, ki jih ni presenetila nobena novost, ustavil noben pomislek in ki niso bili nikdar v dvomih, ko je šlo za izvršitev kakšne zamisli. Ne kaže misliti, da so bila ta nova bitja kaka posebna in minljiva kreacija trenutka, ki ji je usojeno, da izgine s trenutkom, ki jo je vzpostavil; ne, takrat so vzpostavili raso, ki se je obdržala in razširila v vseh delih civiliziranega sveta in je povsod obdržala enako fiziognomijo, enake strasti, enake značilnosti. Sami smo jo našli v svetu, ko smo se rodili; še vedno je naša vpričnost.²

¹ prav tam: VII

² prav tam

Situacija radikalnih sprememb v francoski družbeni ureditvi, ki so se naglo odvijale iz po eni strani neuspešne in za človekov znanstveno-kulturni razvoj zavirajoče tradicije despotizma ter po drugi strani vse večjega vpliva utemeljujočih se družbeno-političnih idealov svobode in mišljenja posameznika, enakosti in bratstva, zavesti o možnosti vplivanja na kolesja zgodovine itn., pripravi teren za politični vzpon osvobajajočih se angažiranih idealistov, ki se z organiziranostjo pariških komun izkažejo za gibalce novega vala političnega diskurza znotraj razpadajočega se ancien regima in vzpostavljajočega se zapredka demokratične oblastniške strukture. Od tod poznamo časopisne oz. revialne krožke, debatne kavarne ipd., meščanski trgi pa postanejo glavna politična in retorična središča.

Robespierrova prehodna oblast je ljudstvu – sicer dobronamerno – hotela na nek način prenesti ali ponuditi recept za moralno očiščenje, vendar se je ta poskus izrodil kot od-zgoraj-navzdol čisto vsiljevanje vrline, ki je le-to v sebi ni imelo. In »regeneracija« osvobajajočega ljudstva seveda ni uspela. Zgodilo se je, da je nek sprva nenevaren politični klub zdravo in demonstrativno zagovarjal nove humanistične in demokratične ideale, se uspel politično aktivirati v obstoječem režimu, načeti njegovo strukturo in se z vso krutostjo moči zastraševanja zoperstaviti vsakršnemu nasprotniku revolucije (Vejvoda, 1989).

Odtod se tudi pokaže, kot ugotavlja tudi Dimitrijevič (2000: 97, 98), da se je ta, v moderni politični stvarnosti pionirska metoda, t.i. »progresivni teror« s padcem jakobinskega terorizma pričel silovito obsojati, in glede na to, da je stališče do vsakega terorja določeno s spletom predsodkov, ideoloških in moralnih nazorov, se pojav odtlej nikoli več ne dojema brez apriornih vrednostnih sodb. Tako se prične moderna uvertura v revolucionarno retoriko in »anatomijo« sodobnega političnega nasilja ter v procese denotacije in konotacije glede političnega nasilja, ki svojo kulminacijo doživi vsekakor s pričetkom obdobja svetovnih vojn.

Kakorkoli, zgoraj predstavljeni lik sodobnega revolucionarja, ki nastopi z utemeljevanjem moderne sekularne družbe izkazuje nekaj pomembnih značilnosti: misleč z W. Benjaminom, se ta lik kaže kot tipični predstavnik »moderne heroja«, ki z ideološko metodo utemeljuje in uporablja nič več klasično tradicionalno, temveč sekularno (a vselej tudi religijsko) metodo indoktriniranja, t.j. politično instrumentalizacijo in legitimizacijo teoremov novoveške in razsvetljenske filozofije in znanosti (kult

razuma, svoboda posameznika, naravna pravica, zgodovinska zavest ipd.), zlasti pa naravoslovja, katere paradigme se iz opisovanja in razlage naravnega stanja stvari prevajajo in prenašajo v družbo oz. v svet človeških artefaktov, v svet kulture. Znanost je tako v boju za »očetovski« prestol dokončno uspela premagati tradicijo in tako s staro materjo, filozofijo, postavila temelje človeku in njegovemu razumu ter ogrodje kulturi nič več po meri Gospoda, temveč po meri Človeka. Ideologija fevdalnega družbenega inženiringa, ki je služila in bogatila zlasti stanova klera in aristov, je izrabljena. Nenazadnje, ta heroj ima tudi specifičen odnos do zgodovine, kar za Benjamina pomeni, da je le-ta (lahko) vselej predmet konstrukcije, čigar mesta »/.../ ne konstituira homogen in prazen čas, ampak čas, izpolnjen s 'sedanjostjo'. Tako je bil za Robespiera Rim preteklost, izpolnjena s sedanostjo, ki jo je on iztrgal iz kontinuitete zgodovine. Francoska revolucija se je imela za novi Rim. Citirala je stari Rim prav tako, kot moda citira nekdanji način oblačenja« (v Vejvoda, 1989: IX).

Šele odtod jasneje izzvenijo stališča in besede Robespiera in somišljenikov, ki zagovarjajo, *da je načelo oblasti v miru vrlina, v revoluciji pa vrlina in teror hkrati*. In odtod tudi instrumentalizacija jezikovnih pesniških figur znotraj politične retorike, ki poganja nove želje, upe in buri domišljijo nezadovoljnih in nesvobodnih ljudskih množic, ki pa so nepogrešljive za vzpostavitev in legitimacijo demagoške in ideološke moči prihajajočega vladajočega razreda, t.i. *glasu nacije*. Francoski zgodovinar E. Quinet je lepo opisal tega »sekularnega preroka«, velikega predstavnika, osebne utelesitve množične volje, in sicer kot »tisti, ki razbija navidezno usodo in pri tem sam postaja nova usoda« (Quinet v Vejvoda, 1989: VIII).

Uspeh jakobinske oblike revolucionarnih »teroristov« iz konca 18. st. je kljub dejstvu, da je ta Francijo na koncu, žal, pahnila v »stare« cesarske čase, navdihoval vse kasnejše oblike upirajoče se buržujske oz. »levičarske« mentalitete, ki se niso odrekle utopijam, vizionarstvu in osvobajajočim ideologijam, in prav zato tudi ne terorju in nasilnim političnim metodam. Učno smo jih poimenovali *družbene revolucije*. Te so potem glede na geopolitični kontekst pridobile svoja lastna imena (Mehiška, Ameriška, Sovjetska, itn.)

1.3. O definicijah

V Slovarju slovenskega knjižnega jezika (1994: 1391) osrednja razlaga gesla *terorizem*, stoji tako: »Uporaba velikega nasilja, zlasti proti političnim nasprotnikom, s katerim se hoče doseči, da se kdo boji«. Verbinčev slovar tujk (Verbinc, 1971: 711) izhaja v odstavku iz gesla *terrorist* - »kdor hoče kaj doseči s terorjem, privrženec terorja; kdor opravlja teroristična dejanja« v *terorizem* kot: »uporabljanje, izvajanje terorja (kot politične metode)«.

The American Heritage Dictionary of the English Language (1992), ga definira takole: terorizem je »nelegalna uporaba oz. grožnja z uporabo sile oz. nasilja s strani osebe ali organizirane skupine proti ljudem oz. lastnini z namero zastraševanja ali prisiljevanja družb ali oblasti, običajno iz ideoloških ali političnih razlogov«³.

Izpod peres strokovnjakov (zgodovinarjev in politologov v glavnem ameriških univerz), ki so sestavljali strokovno enciklopedijo na temo *11. september, 2001*, sledi opozarilo, da je mogoče ponuditi zgolj »operativno« definicijo pojma, saj se pojav tako po obliki kot tudi metodah nenehno spreminja. Zato raje govore o *komponentah* terorizma. Takole zapišejo: »/.../ in v namene teh ugotovitev, je terorizem definiran kot sinteza vojne in teatra, dramatizacije najbolj prepovedanih in preganjanih oblik nasilja, ki kot zagrešena zoper nedolžnih žrtev in uprizorjena pred občinstvom, upa na ustvarjanje razpoloženja strahu in groze v politične namene« (Encyclopedia of Terrorism, 2002: 208).

Sprašujemo se še, kaj je s pojmom *gverile* v primerjavi s terorizmom? Za nekatere sta pojma celo v sopomenskem razmerju. Španski izraz »guerilla«, ki pomeni »majhno vojno« izhaja iz časa uporništv, narodnoosvobodilnega boja militantnih Špancev izpod invazije Napoleona na Iberski polotok 1808. leta⁴. V zgoraj omenjeni enciklopediji zasledimo, da je zlasti po francoski revoluciji postalo izjemno težko ločevati med pojavoma. Gverilo naj bi sicer predstavljal uporniško-vojaški protest, ki se izvaja z metodo selektivnega nasilja. Vse dokler povzročeno nasilje gverilcev ostaja selektivno in izbira vojaške namesto civilnih tarč, je možno razlikovati med gverilo in terorizmom

³ Microsoft Encarta, 2001 (CD-verzija)

⁴ Lani smo si lahko na TVSLO ogledali tudi 4-delno serijo *Napoleon*, kjer smo lahko beležili mdr. tudi primere »gverilskih« oz. terorističnih metod.

(Encyclopedia of Terrorism, 2002: 79). Za Sruga (1995: 117) je gverila partizanski način vojskovanja, ki ustreza majhnim, relativno slabo opremljenim uporniškimi, narodnoosvobodilnim, revolucionarnim ipd. skupinam, ki se morajo bojevati z regularno policijo in/ali vojsko. Avtor za ponazoritev med svetovno znane zgodovinske gverilce uvršča imena kot so: Mao Zedong, Tito, Fidel Castro, Ernesto Che Guevara, Ahmed Ben Bela, Jaser Arafat, Doroteo Arango (bolj znan kot Francisco Pancho Villa), pa Emiliano Zapata, idr. Kakorkoli se že zaznavajo in potrjujejo razlike med pojavoma, je po ugotovitvah strokovnjakov pogosto zelo težko postaviti mejo ločnico.

Vidimo lahko, da so referenca ključnega pojma dogodki in dejanja, katerih v jezik prevedene značilnosti in lastnosti govore in kažejo na celo mrežo in vrste podrednih opisnih pojmov in dejanj. Kompleksnost teh dejanj in nosilcev v določenem kontekstu, ki jih sintetično združujemo pod krovni *terorizem* je tolikšna, da je najbrž dobro upoštevati Schmidovo sugestijo, ki pravi, da »/.../ne moremo ponuditi zanesljive oz. pravilne definicije terorizma. Terorizem je abstrakten pojav, brez zanesljive esence, ki bi jo lahko odkrili in opisali« (Schmid v Taylor, 1988: 70). Še več, v spodaj ločenem zaglavju predstavljam filozofsko ali hermenevitično ponazoritev problema, ki demantira vsakršno znanstveno dognanje *bistva* o terorizmu. Še prej pa pogledimo v drugo in prenovljeno izdajo zbornika *The Terrorism Reader* (2003), urednika D. J. Whittakerja, kjer predstavi stališča in sugestije B. Hoffmana in M. Crenshaw, dveh vidnejših (ameriških) raziskovalcev terorizma, in sicer, da je pri definiranju tega pojava vselej potrebno izhajati iz *konteksta*, v katerem se ta razvija (zgodovinski, politični, kulturni, ekonomski, ipd.), saj nas ohlapne in »naštevalniške« posamične opredelitve ne približajo k razumevanju same narave pojava.⁵

Po Hoffmanovi formulaciji sodeč gre poudariti vitalne lastnosti pojava, ki po njem ostajajo politične narave kljub temu, da je v celotni zgodovini doživljal nemajhne spremembe, ki so vplivale na samo dožemanje terorizma in razmišljanje o njem. Tako ugotavlja, da sprva *revolucionarno* funkcijo terorističnih organizacij zlasti v državah, ki so bile dolga leta pod upravo kolonialnih sil na območjih Azije, Afrike in Bližnjega vzhoda - v čemer prepozna pomen politične identitete »borcev za nacionalno osvoboditev« izpod kolonialne nadvlade, v poznih 60-ih in 70-ih letih prejšnjega stoletja, zamenja razširjena, *ideološka* funkcija radikalnih gibanj, ki so se posluževale terorističnih metod tudi izven kolonialnih območij. S tem, ko Hoffman glede na ciljno usmerjenost in do neke mere tudi

⁵ prav tam.

organiziranost ločuje terorizem od kriminalnih dejanj pride do naslednje večstavčne formulacije. Terorizem opredeli

kot načrtno ustvarjanje in izkoriščanje strahu z nasiljem oz. grožnjo z nasiljem v cilju doseganja politične spremembe. Je specifično oblikovan tako, da ustvarja daljnosežne psihološke učinke, ki presegajo trenutne žrtve in/ali objekte terorističnega napada. Namenjen je vsiljevanju strahu oz. zastraševanju širše ciljne publike: ki lahko potencialno vsebuje pripadnike rivalske etnične ali verske skupine; celotne domovine; ki gradi nacionalno vlado ali pa politično stranko in končno, ki predstavlja splošno javno mnenje.⁶

O moči in *funkciji jezika* in jezikovne kulture v teroristični sodobnosti poroča Cranshawjeva, ki si ob vprašanju, kaj terorizem je in kaj ni - glede na kontekst in koncepte, v katerih se ta oblikuje, ne postavlja toliko naloge definirati terorizem, ampak se sprašuje o *objektivnosti* obstoječe množice definicij. Zanj ta pojav nosi v sebi veliko simbolno in perceptivno moč. Namreč, po njenem prepričanju je pri definicijah težko ostati nevtralen; kontekst, v katerem se pojav razvija, ne vsebuje nekih popolnoma objektivnih zgodovinskih dejstev. In strokovnjaki, ki raziskujejo ta predmet si nenehno prizadevajo premostiti protislovje med potrebo po konceptu, na katerem bi gradili teorijo o terorizmu ter željo ostati izven polja pristranskosti in opredeljevanja v političnem konfliktu sprtih strani. Zavedajo se namreč vpliva politične afirmacije na percepcijo javnosti glede določanja nekega terorističnega dejanja za legitimnega oz. nelegitimnega. Tako poudarja ključno vlogo jezika, vlogo diskurza, in končno, vlogo subjektivnih dejavnikov. Tam, kjer je eksplicitno poudarjena politična dimenzija terorizma, ima lahko politični diskurz, kot pravi avtorica, odločilno vlogo v kogniciji in sprejemanju pojava v širši družbi. Koncepti, torej, sledijo politiki. In če hočemo oblikovati definicijo, ki nujno transformira pojem v uporabno analitično orodje, je potrebno to storiti v luči odnosa med jezikom in politiko⁷. Politični jezik torej v sebi nosi vrednostne sodbe in to nas zlahka podučí, kaj zmore politika *označevanja*. Pojem terorizma je sicer postal že apriorno pejorativen, in če neka državna ali pa nedržavna organizacija uspešno (javno) skonstruira znak, stigmato, »nalepko« ali konotacijo za neko dejanje ali dejavnost tistega, s katerim je v konfliktnem političnem odnosu, za »teroristično«, to hkrati v sebi nosi tudi simbolno moč, ki ji javnost, konzumenti ali pa volivci

⁶ prav tam., str. 9

⁷ prav tam: 10-13

podležejo. Brez podpore javnosti pa sodobna (demokratična) politika izgubi svoj smisel. Ob tem avtorica tudi sklone, da je terorizem pridobil tolikšno politično vrednost, da kljub začasnim strateškim neuspehom uspe preživeti v času, v zgodbi, v mitski zgodovini in se prav s spominom slednje tudi nenehno hrani. S tem si terorizem, kot pravi, lasti auro »perverzno tragičnega glamurja«⁸.

O težavah z definiranjem terorizma skozi celotno vsebino knjige *Terorizam (2000)* izčrpno spregovori V. Dimitrijevič. Avtor ugotavlja, da utemeljevanje pojma ne bi smelo biti obremenjeno s strahom pred netočnostjo opisa, ki je npr. potreben definicijskim predpisom iz (kazenskega) prava. Kolikor je le mogoče, je po njem potrebno doseči, da jasne predstave o terorizmu predstavljajo ne rezultat, temveč izhodišče za oblikovanje in oceno tako pravne, nacionalne kot tudi mednarodne narave. Na žalost je v praksi, kot pravi avtor, pogosto ravno obratno: definicija terorizma se izpeljuje na podlagi trenutnih potreb, iz praktičnih razlogov ter političnih kompromisov⁹.

Tudi Purg v svoji knjižici *Boj proti mednarodnemu terorizmu (1997)* ugotavlja, da obstaja obsežno gradivo glede problematike definiranja terorizma prav na področju prava, še zlasti ob pojavu t.i. »mednarodnega« terorizma. Tako se – kot ugotovljeno – k izjemno kompleksnemu pojavu prične pristopati multi- in hkrati interdisciplinarno: zgodovinsko, sociološko, politološko, psihološko, kriminološko, kulturološko, antropološko itn. Od tod pa, jasno tudi številna definiranja in oblikovanja pojma¹⁰. Kljub temu da se le-ta pogosto uporablja, avtor glede težav pri opredeljevanju terorizma opozori na problem njegove »očitnosti« in povzame Kegleya, ki je izjavil, da je s terorizmom podobno kot s pornografijo: ne moreš ga definirati, a ko ga vidiš, ga takoj spoznaš (Kegley v Purg, 1997: 28).

Skratka, terorizem, ki kot vsak drugi *izem* določa neka intencionalnost, teoretska in praktična usmerjena dejavnost, pričnemo v družboslovnih in humanističnih tekstih odkrivati šele z drugo polovico 20. stoletja po II. sv. vojni oz. s pričetkom hladne vojne. Termin se potem prične mešati še s pojmom gverile s področja J. Amerike, Azije in Afrike, kjer je geopolitična ustalitev in »umiritev« po I. in II. vojni razprla portale kolonialnim, postkolonialnim ter postimperialnim uporniškim (osvobodilnim) dejavnostim po celem svetu.¹¹ Povzemajoč A. Purga, lahko rečemo, da se je sčasoma

⁸ prav tam: 13

⁹ prav tam: 100, 102

¹⁰ prav tam: 20, 21

¹¹ O tej tematiki bo več besed v drugem, zgodovinskem delu poglavja.

razvil problem v razmerju med etimologijo terorizma kot pojma in etiologijo terorizma kot pojava. Težnja, da se pod en sam pojem spravi cela vrsta dejavnosti, ki med seboj nimajo veliko skupnega, je pričela močno onemogočati njegovo operacionalizacijo.

Ker se večina avtorjev zaveda, da univerzalne definicije ne gre iskati, pojav terorizma raje opisujejo, kakor pa definirajo. Purg, povzemajoč Y.O. Elagaba, navede vsaj tri razloge za inherentno opisnost pojava, in sicer: **1.** ker terorizem obsega različne pojavne oblike, **2.** ker je kriterij za definiranje pojma na splošno subjektiven in pogosto temelji na političnih usmeritvah ter **3.** ker obsega širok razpon motivov, ki so odvisni od politične ideologije¹². Več kot očitno je, da se moramo sprijazniti z ugotovitvijo, da terminološke jasnosti ter pomenske določ(e)nosti ni mogoče doseči enostavno. Treba se bo pač zadovoljiti s situacijo, ki narekuje uporabo opisnih, pogosto celo paradoksalnih pojmov in izrazov, kot so: tak ali drugačen »terorizem«, to ali ono »politično nasilje«, ta ali oni »teror«, »zastraševanje«, ipd. zdaj v enem, zdaj v drugem pleonazmu, odvisno pač od konteksta ter referenc, na katerih slonimo.

~ *Hermenevtični samopogovor o znanstveni definiciji terorizma* ~

Da bi bila zadeva okrog težav pri definiranju in razlaganju tega, kar označujemo s terorizmom, še bolj izčrpna, naj za zaključek premišljanja o tej problematiki, povzamem zgoraj že napovedani Urbančičev pristop (2001: 1), ki kritično polemizira o samem bistvu razlaganja terorizma, kajti filozof zagovarja nezmožnost vsakršne znanstvene pojasnitve bistva terorizma, kar smo z zgornjo Schmidovo sugestijo že na nek način nakazali. Avtor svoje premišljanje o tem fenomenu izrazi, kot pravi sam, v obliki *hermenevtičnega samopogovora* o razlagalnih trditvah in stališčih njegovih referenc v tekstu, ki jih ne razkrije, saj jih sprejema kot svoje lastne in jim skuša priti do izvora, geneze, bistva. Njegovo stališče povzemam tako: sodobne, zgoraj že našteje znanosti, ki se ukvarjajo s problematiko razumevanja in razlaganja terorizma za to sploh niso pristojne iz enostavnega razloga, ker »so že po svoji temeljni metodi zunaj obzorja vprašanj o bistvu človeka, sveta, česar koli, in s tem tudi povsem zunaj obzorja vprašanja o bistvu samih sebe kot znanosti«¹³, s čimer zatrjuje, da te znanosti niso dorasle niti problemu *bistva take razlage*. In ta omejitev ni od zunaj, temveč je imanentna spoznavajočemu in

¹² prav tam: 28

¹³ prav tam: 1

raziskujočemu subjektu, saj se ta kaže kot »interna sprostitelj znanosti od takih – po lastnem obveznem kriteriju znanstvenosti – povsem neznanstvenih vprašanj«¹⁴. Tako se zanj celotna razprava o terorizmu brez filozofske vednosti izkaže zgolj kot »nepristojni intelektualizem«.

Če to umestimo v kontekst, se spomnimo, da je že Heidegger (1995) trdil, da znanost »ne misli« (bistva stvari), o *biti* ne ve nič, saj je s tem, ko se je z razsvetljenstvom poslovila od filozofije, izstopila iz hermenevtskega kroga večnega vračanja nazaj k bistvom. Filozof pokaže, kako je bistvo neke stvari *metafizični* in ne znanstveni problem. Zatorej, če je hotela opisati in zapopasti pojav, se je, čemur je pogosto na svojih predavanjih pritrjeval tudi Hribar, morala *odločiti*, v smislu, da njena metoda spoznavanja postane *odločilnostni* način. Zato je vsaka znanost, končno, le *teorija* dejanskega, ali z izzivalnimi besedami Urbančiča, je »nepristojni intelektualizem«. Seveda, tu gre za filozofsko konstatacijo bistva znanosti, ki se je v naglem razvoju v 19. in 20. st. tudi metodološko in epistemološko odcepila od filozofije, vendar to še zdaleč ne pomeni, da s tem znanosti izgubijo smisel raziskovanja (tudi) našega predmeta, saj so na tem področju veliko napredovale. Vedeti moramo, da znanosti – kar je zelo pomembno – omogočajo operativnost dejavnosti, ki na njih temelje in s katerimi si politika pomaga pri reševanju določene družbene problematike. Vendar to, kar se Urbančiču - in verjamem da ne samo njemu - izkaže za problematično je, da znanosti, ki hočejo ali se čutijo zmožne razložiti bistvo in smisel terorizma tega niti z vsoto ne s kombinacijo vseh pristopov (politološkega, psihološkega, sociološkega, kulturološkega itn.) nikakor ne morejo opraviti v celoti, ampak vselej omejeno in nepopolno, kajti bistvo razlage terorizma je po njem v tem, da se je pojavu potrebno približati v njegovih »bistvenostnih« dimenzijah. Te pa so, kot pravi sam, nujno vpete v horizont svetovnozgodovinskih vprašanj filozofskega in zgodovinskega mišljenja ter z njimi nujno sovisnega problema današnjega svetovnozgodovinskega bistva človeka – človeškosti človeka – in njegove možnosti. Kakorkoli že, dejanski problem, ki se vzpenja izza te hermenevtske stene, vidim predvsem v disharmoničnem tripartitnem razmerju med znanostjo, etiko in politiko. Nenazadnje je predstavljeno filozofsko stališče le v funkciji poziva k refleksiji, ki ga kliče kompleksnost te, zelo pogosto tudi lingvistične problematike. S tem Urbančičev »kriticizem« in problem definiranja pojava tukaj zapuščam in se podam za krmilo časovnega stroja in tako v »pomlad« terorja.

¹⁴ prav tam: 1

1.4. Terorizem in zgodovina

Kot specifični družbeno-politični pojav nasilja v družbi, terorizem ni zgolj produkt moderne zgodovine. Z velikimi in kompleksnimi družbeno-zgodovinskimi spremembami ter s tem povezane politične terminologije se je v njej kot pojem sicer najprej ustalil, vendar njegove korenine segajo daleč nazaj v preteklost. Že iz arhaičnih obdobj obstajajo zapisi, ki kažejo na prisotnost terorja v človeški družbi kot taki, čigar sleherni dan je bil še temeljito in usodno prežet z mitologijo in religijo. Skorajda celotna, če ne prav vsa literatura t.i. *religij Knjige* (judaizem, krščanstvo, islam) vsebujejo ter izkazujejo manjšo ali večjo obliko terorja ali zastraševanja. Vendar pustimo hermenevtiko ob strani. Gre za dejstvo konstantnega pogojevanja med terorjem, človekom in (versko) doktrino. Vsaka vojna, boj, vsak spopad je zgodovinsko tako ali drugače v politično-mitološkem oziru povezan z vero, le da se je s časom spreminjala njegova bojna utemeljitev. O tem pričajo tudi številni antropološki in socialno-psihološki teksti in raziskave. Jezernik (2002: 13) npr. trdi, da »so se verniki že od pamtiveka sklicevali na božanski mandat za opravljanje božjega dela na zemlji s tem, da so sejali smrt in strah med heretiki in drugimi grešniki. Sveti teksti največjih svetovnih religij so polni nasilnih naracij pa naj si gre za hinduistično mitologijo, za Biblijo ali Koran«. Sleherno vojaško-politično zgodovinopisje priča o prisotnosti zastraševanja z nasiljem, grožnjami, poboji, umori itn., kajti enostavno je spoznanje, da vsak teror kot politično zastraševanje sicer še ne pomeni vojne, toda vsak nasilni spopad, vojna, ki je vselej nosilka žrtev nasilja pa je hkrati tudi teror. In če česa v zgodovini razvoja politične »diplomacije« ne manjka, je to teror oz. politično nasilje. Veliki misleci so o tem v človeški zgodovini veliko tehtali in se bodisi kot filozofi, vojaki in politiki ali pa navadni ljudje vselej čudili tej uničevalni človekovi dimenziji, ki se navzven izkazuje v obliki oboroženega spopada, političnega nasilja, vojne, in končno, v obliki terorizma¹⁵. Za naš okvir bodo bistvene tiste dimenzije le-tega, katerih ključni elementi predhodijo polpreteklim in sodobnim oblikam organiziranega terorizma.¹⁶

¹⁵ Več o tem glej E. Luard, *Človek, država, vojna*, 2001

¹⁶ Kot bomo videli, se marsikatera sodobna teroristična ideologija, doktrina ali pa zgolj njen idejni *moto* sklicuje ravno na preteklost, pretekle simbole, kulte, zgodovinska dejstva in hkrati (tradicionalne) zgodbe okrog le-teh, na podlagi katerih teroristična strategija tudi legitimira oz. upravičuje svojo dejavnost in metode.

Če pogledamo skupaj z Ellisom (1979), ki se je ukvarjal z zgodovino gverilskega, t.i. »neregularnega« bojevanja, in če upoštevamo že ugotovljene nejasnosti pri razločevanju med gverilstvom in terorizmom, potem se lahko lotimo že pri sicer fragmentiranih zapisih iz Stare zaveze. V zvezi s knjigo o Jozui, Mojzesovem nasledniku in njegovem postopnem zavzemanju obljubljene dežele tamkaj živečih Kanaancev (Abrahamovi predniki), avtor navaja zapise izraelskega arheologa Yadina, ki govore o tem, kako je Jozue s pomočjo »bojnikov zasede« uspel z metodami zvijač premagati močnejšo vojsko Kanaancev in kako so ti bojavniki znali pogosto napadati ponoči, ipd. Zanimivo je, da ob pregledu tekstov Stare zaveze (Joz 8, 4-29), na katere se ti zapisi nanašajo, lahko ugotovimo, da Jozueovi bojavniki vendarle štejejo tudi po več deset tisoč vojakov (Izraelcev), ki se krvavo borijo za »prevzem« obljubljene dežele, kar nemudoma spremeni današnje razumevanje »gverilstva«, o katerem sicer govori Ellis.

Kakorkoli, še eno ime se pojavi iz časa grško-rimske vojne in sirijskega obleganja Judeje (ok. 1.150 pr.n.št.), ki se v službi revolucionarnega uporništvu pogosto povezuje z gverilsko-terorističnimi metodami, tj. Juda Makabej, znan kot »Kladivo.« Bil naj bi karizmatičen in herojski vodja judovskih upornikov proti takratnemu sirijskemu imperializmu. Ti naj bi se ukvarjali z različnimi odporniškiimi metodami, ki jih sicer uporabljajo tudi narodnoosvobodilne teroristične organizacije, vendar tu ni zaslediti terorja v sodobnem pomenu besede – z zastraševanji in morbidnim tehnološkim ustrahovanjem z umori, atentati, ugrabitvami, izsiljevanji, ipd. Te gverilce je veliki antični zgodovinar Flavij označil kvečjemu za *lestrikos polemos* (boj razbojnikov, upornikov). Juda Makabejec idr. herojski liki Palestine, so kljub vsemu v nečem le uspeli izraziti svojo precedenčno vlogo: z bogatimi bojnimi izkušnjami »malih« in že vzpostavljeno tradicijo militantnih »versko-nacionalnih« gorečnejšev zoper vojska Sirijcev in Grkov so postavili temeljni kamen nacionalnemu heroizmu, postali so maitre de la revolution prebujajočega se potlačenega božjega ljudstva, katerega heroizem so kasneje njihovi »sodobnejši« nasledniki še bolj zaostri in radikalizirali (Ellis, 1979: 14).

Spregovoriti je o skupini t.i. *Zelotov*. Poleg zmernejših *Esenov* gre pri njih za radikalno versko-politično ločino judaizma, ki se je borila zoper rimsko okupacijo Judeje (takrat še Palestine) v letih 66-73 n.št.. Po moderno bi jih lahko imenovali tudi »borci za osvoboditev Palestine« ali takratni judejski »teror-gverilci.« Ko so Rimljani končno priključili izraelsko ozemlje svojemu imperiju in objavili popis prebivalstva za potrebe davkarije, je Juda iz Galileje povedel uporniške akcije zoper nastajajoče »sužnjelastništvo pogankega cesarja« (Encarta Encyclopedia, 1998). *Sicarii*, iz lat. *sicarius*, kot so jih imenovali stari Rimljani, pomeni tiste, ki so zahrbtno ubijali z majhnim, ukrivljenim bodalom. Medtem, ko so noči bile rezervirane za »partizanske« akcije po planotah in puščavah, so »koljači« svojo neobičajno metodo izvajali večinoma kar podnevi, zlasti ob praznikih, festivalih, ko se je v mestu zbralo večje število ljudi. Zelot ali v prenesenem pomenu »verski gorečnež«, je stopil iz množice ter izbrancu prerezal vrat oz. ga zabodel do smrti. Žrtve so bili v glavnem judje sami, verski odpadniki, ki so tako ali drugače sodelovali z »okupatorjem«, čeprav so tudi določeni predstavniki rimske oblasti ravno tako plačali svoj krvni davek. Glede na to, da so delovali v mestih, bi jim lahko rekli tudi »urbani gverilci.« Pogosto naj bi se posluževali tudi ugrabitev talcev, s katerimi so hoteli trgovati za svoje kolege, ujete v preteklih akcijah.

Čeprav z zastraševanjem, izsiljevanjem idr. »terorističnimi« metodami Zeloti niso uspeli pregnati Rimljanov iz Palestine, saj so jih ti po tragični zgodbi *Masade* (trdnjava na obali Mrtvega morja) leta 66. n.št. končno zatrli, so za seboj pustili poučen vzorec terorističnega vedenja. Akcije so bile javne, politične ter v arhaičnem kontekstu izredno versko motivirane, ustrahovanje ljudi ter pripadnikov in simpatizerjev rimske nadvlade je do določene mere učinkovalo, saj so z ugrabitvami in izsiljevanji, umori in poboji dosegli prenekateri cilj. V omenjeni tragediji pa sta zaradi silovitega in vztrajnega obleganja rimskih legij močno izčrpanih nosilcev zelotskega gibanja, Eleazar in Menahem zaradi pomanjkanja hrane več mesecev stradala svoje pripadnike – vključujoč ženske in otroke – v zelotski »rezidenci« ter kmalu nato zagrešilo kruti poboj okrog tisoč svojih ljudi; raje kot da so se predali, so možje svojim ženam in otrokom v znak heroizma in mučeništva odsekali glave in na koncu tudi sami storili samomor¹⁷. S tem se »zelotizem« seveda ni zaključil, vendar, kolikor je zaslediti v zapisih,

¹⁷ Za navezavo naj omenim, da je v romanu *Zvenenje v glavi* (1998) Drago Jančar za osmislitev uporabil ravno to biblično zgod. ozadje izraelskih upornikov. Najbrž pa ste si ogledali po romanu posnet istoimenski film A. Košaka.

nikoli več v stari zgodovini ne beležimo tovrstnega odporniškega terorja zoper imperializma »velikih« (Ellis, 1979).

~ *Hašašini* ~

Danes že arhetipska podoba, ki je avtorji o terorizmu nikakor ne bodo spregledali, je primer zloglasne islamske ločine t.i. *hašašinov* iz 11.st. Tvorijo jih ravno sekta izmailskega bratstva, skupina militantnih gorečnežev, *hašišarjev*, iz okoli leta 1090 pod vodstvom Hasana iz Sabe, ki mu pravijo tudi »starec z gore«, saj so hašašini takrat živeli v zasedenih odmaknjenih trdnjavah današnjega severnega območja Iranskih gora. Hašašinom, ki jih je v izoliranih perzijskih višavah Ibn Saba, Bartolov literarni lik *Seiduna*, prevzgal v posvečence, so rekli tudi *fedaiji*, »posvečeni prerokovi izbranci.« Konopljino mamilo so konzumirali kot kompenzacijsko sredstvo za doseganje »poguma« in stanja verske zamaknjenosti, ki so se mu prepuščali na morilskih pohodih.

Islam se je po ugotovitvah Eliadeja (1996), zelo zgodaj »razbil« v številne ločine ali šole, ki so se med seboj spopadale, ker naj bi si vsaka posebej lastila edino in ekskluzivno božje razodetje. Avtor pokaže, da za šiitsko, imamsko strujo velja ezoterična hermenevtika, »notranje«, nemo razumevanje Korana (za razliko od sunitskega govornega in recitiranega ali eksoteričnega), vendar pa za to zahteva iniciacijske učitelje in misionarje, ki jim pravimo *daiji*. Imamska koranska eksegeza temelji na komplementarnosti zunanjega in izvirnega pomena svetega besedila. Zanje je Mohamed zagovarjal stališče, da imajo imami možnost skrivnega razumevanja Svetega teksta, ki prek iniciacij vpeljujejo vernike v božje skrivnosti. S tega stališča je šiitstvo islamska *gnoza*. Odtod Eliade (1996: 81) o izmailskem nauku pravi:

Po izročilu so se po smrti imama Ismaila zvrstili trije skriti imami. Leta 487/1094 se je ismailitska skupnost razcepila na dve veji: 'vzhodno' (se pravi perzijsko), ki je imela za središče svojega 'reda' Alamut,...in 'zahodno', se pravi prebivalce Egipta in Jemna. /.../ Izmailitska gnoza razume z 'božanskostjo' imama njegovo 'duhovno rojstvo', ki imama spreminja v steber 'templja luči', templja, ki je docela duhoven. /.../ Še drznejši je nauk alamutskega reformiranega ismailitstva: 17. ramadana leta 559 (8. aprila, 1164) je imam svojim vernikom napovedal Veliko vstajenje. 'To oznanilo ni impliciralo nič manj kot nastop čistega duhovnega islama, prostega vsakega legalitarnega

duha in vsake podložnosti Zakonu, prihod osebne religije vstajenja, ki je duhovno rojstvo, ker omogoča odkriti in doživeti duhovni pomen preroških razodetij' (Corbin, str.139).

Ravno ta reformirana ezoterična podlaga je najbolj zastopana tudi v Bartolovi stvaritvi. Skritemu imamu nauk pripisuje višje mesto na lestvici kultov kakor pa samemu preroku Mohamedu. Razlog tiči v tem, da se numinoznega imama mistično povezuje z eshatološkim mitom o prihodu *Mahdija* (Vodje). S tem »vzgojitelji« učinkovito utirajo pot fanatični veri in neupogljivem pogumu, ki sta za povrnitev »pravega« islama in osvoboditev zaslužnjene in razžaljene rodne grude nujna pogoja za avanturni spust fedajev v delirične smrtonosne akcije. Eliade se naveže na Corbina, ki pravi, »To, o čemer dvanajstoimamsko šiitstvo premišljuje kot o koncu eshatološke perspektive, uresničuje alamutsko ismailitstvo v 'sedanjosti', s tem, da anticipira eshatologijo, ki je upor duha proti vsakršni podložnosti«¹⁸. Zgodbe o hašašinih so postale legendarne, kasneje so križarji ime preoblikovali v »asasin«, kar je pomenilo sprva morilec, atentator, in kasneje, končno, tudi terorist (Jezernik, 2002: 28). Prav zaradi te žrtvovajske dimenzije hašašinskega terorja, ga Dimitrijevič (2000) v svoji elaboraciji označi kot »obredni teror«.

~ Od križarskih »pohodov« do modernega sveta ~

Ko je v prvih stoletjih n.št. krščanstvo postala tudi uradna religija rimske države, lahko govorimo tudi o obdobju *križarsko-imperialnega* terorja oblastnikov, ki je nekrstjane, pogane ter drugače verujoče razglasil za sovražnike države in jih sodno preganjal sprva z zmernimi metodami inkvizicije – ekskomunikacijo, kasneje že tudi s požigi, umori, poboji, ter z mučenjem in zapiranjem. Inkvizicija se je sicer vlekla tudi na prehodu iz poznega srednjega v novi vek krščanske in fevdalne Evrope, Evrope formirajočih se narodov, ko je zaradi porasle moči protestantskega gibanja v 14. in 15. st. izgubila na moči. Vendar se ta v 16. st. z ustanovitvijo Rimske inkvizicije in Svetega urada 1542. leta zopet okrepi, kar zgodovinsko imenujemo obdobje protireformacije. Končno, ta institucija se dokončno zaustavi šele v Španiji, leta 1834. Teror je v tem primeru služil tako sekularnemu kot tudi svetemu vladanju, vendar je ta z razvojem filozofije, znanosti, politike obračal smer. Zastrafevalnih metod so se pričeli

¹⁸ Corbin v Eliade, 1996: 81; najbrž je zaznati sorodnost te misli z v začetku pričujočega teksta vključenim Benjaminovim razumevanjem heroizma v francoski revoluciji. Poveljevana rimska preteklost je za zavest sodobnega revolucionarja postala »večna sedanjost«; ko se obrnemo na izmailitskega revolucionarja uvidimo, da je zavest malodane identična: anticipirana eshatološka usmerjenost šiitskega verskega nauka je za izmailskega upornika ravno tako postala tukašnja aktualnost. Tako kot se je francoska r. imela za novi Rim, tako se je izmailska r. jemala kot dogajanje pričujoče eshatologije – *Mahdi* je tu.

posluževati tudi politično angažirani državljani, tisti, ki sicer nasprotujejo nazadnjaškim idejam represivne, absolutistične politike države, v kateri živijo. V čedalje bolj sekulariziranemu verniku se tako pričnejo rojevati (individualistične) ideje o prijazni družbi, svobodi, pravici, enakosti vseh ljudi (Francoska revolucija!). Žal se pokaže, da novoveški imperializem in kolonializem – z rojstvom v humanističnem in renesančnem 15. stoletju – s sužnjelastniškim sistemom na tujem in tiranijo doma ne bo zadnji, ki bo pokazal, da sta razizem in (verski) šovinizem v službi politike moči in denarja izredno kruti in nasilni ideologiji. Takrat vse bolj odmevna t.i. »teorija o tiranomoru« se prične z anonimnim spisom *Vindicae contra tyrannos* (1579), ki pridobiva čedalje bolj praktične razsežnosti in kaj hitro postane glavna sekularna opora *narodni suverenosti*, ki »leviatana« z omejitvijo pooblastil prisili v odgovorno vodenje države. Klasična teorija o tiranomoru sicer nikoli ni imela za cilj dolgoročnih družbenih sprememb, bolj je služila zamenjavi »nespodobnega vladarja s spodobnejšim.« Je pa kot etična legitimizacija terorizma imela veliko vrednost za razvoj kasnejšega mednarodnega terorizma kot je bila npr. ruska Narodna volja (Dimitrijevič, 2000).

Kolonializem, zgodovinsko »seme« in grobi predhodnik sodobne globalizacije in znanstvenega razvoja ter merkantilistični ekspanzionizem, ob spremljavi velikih razrednih bojov po Evropi na prehodu iz fevdalizma v kapitalizem, sta postavila ogrodje industrializmu in imperialnim težnjam industrijskega kapitalizma ter s tem pripomogla k ogromnemu ekonomskemu in političnemu razvoju evropskih kolonialnih velesil, ki so še vse do nedavnega vzdrževale in ohranjale svojo kolonialno dediščino. Seveda, to je bilo možno le na strašanski račun šibkejših, podrejenih in »obvladanih« dežel stereotipiziranega »tretjega« sveta (Amerike, Indije, Afrike in ostale Azije). Južnič (1980: 41) opiše to izjemno pomembno politično-zgodovinsko prelomnico takole: »/.../ Beli ljudje – Evropejci, ki niso pomenili niti četrtno svetovnega prebivalstva in so prebivali na kakih 6% svetovne površine, so v naslednjih štirih stoletjih (od 15.st. dalje, o.p. E.D.) obvladali svet, mu vtisnili neizbrisen pečat, ustvarili temelje njegovega poenotenja in tudi izkopal prepade, tako da je z enotnostjo nastala tudi njegova dihotomija: deljenost na razvite in manj razvite«, in pogosto na tiste, ki delajo silo in na tiste, ki so (po)siljeni. Še več, imperialistične težnje velikih držav v politično-ekonomskem tekmovanju, da ne rečem obračunavanju, 18. in 19. stoletja, sicer vse bolj nezadovoljne, uporniške in revolucionarne Evrope, z dekolonizacijo in končnim razpadom kolonialnega sistema niso zamrle, zlasti ne pri prvi osvobojeni koloniji - ZDA, kar je tudi pogojevalo kasnejši, povojni vzpon ideološkega revolucionarnega antikolonializma, ki je služil nacionalističnim interesom. Nove filozofske smeri,

sekularne ideologije (zlasti nacionalistične in rasistične), civilna gibanja evropskega delavstva 19. stoletja, revščina ter nezadovoljstvo z obstoječim družbenim redom, povzročijo velike intrapolitične (subjekt – država) in interpolitične (meddržavne) antagonizme. Revolucionarno »razsvetljeni« razum Zahoda se izkaže, da je že nestrpno žejen krvi in nasilja. Francosko meščansko revolucijo smo zgoraj že predstavili. V tem času poleg revolucije dobi teror tudi svoj sodobni pomen. »Beli teror«, ki je nastal v povezavi s to tematiko, izhaja iz nasilnega delovanja Bourbonov v obdobju restavracije (1815-1817), ime sicer dobi iz povsem nedolžne zadeve – od belega cveta, ki je bilo znamenje te kraljevske rodbine. Tovrstno nasilje je kasneje še večkrat videlo luč: leta 1848, po zadužitvi delavske vstaje v Fanciji, po Pariški komuni; po propadu proletarske revolucije Bele Kuna leta 1919 na Madžarskem; v ruski oktobrski revoluciji 1917, v balkanskih vojnah itn. Teroristične metode so uporabljale skoraj vse radikalne skupine, ki so mobilizirale nacionalna čustva v zasledovanju emancipacije zlasti pri tistih, nekoč podrejenih večjim imperialnim enotam (avstro-ogrsko in otomansko cesarstvo)¹⁹.

Spustimo se bližje k (sodobnim) temeljem terorizma. Ta je, po mnenju mnogih avtorjev, svojo revolucionarno in vsekakor zločinsko teorijo dobil izpod peresa radikalnega demokrata Karla Heinzena, ko je ta objavil svoj esej Uboj²⁰. V njem predstavi tezo, da je uboj glavno gibalo zgodovinskega napredka, ki vodi pot humanosti prek zenita barbarstva. Prepričan je bil, da so umori, ki so načelno prepovedani, v politiki dovoljeni in opravičljivi. Uboj diktatorja je zanj vselej legitimen. [Weigel](#)²¹ v svojem članku predstavi Laquerjev opis zmot pri razumevanju terorizma, kjer citira Heinzena, ki pravi, da »ni vam treba imeti nobenih pomislekov, če je treba razdejati pol celine in preliti morje krvi, da bi odstranili tiranijo«! Nasploh se je v revolucionarnem, »pomladnem« 19. stoletju razvoj skritih, podzemnih anarhističnih in anarho-sindikalističnih organizacij, kot jih eksplicitno imenuje Laquer, močno povečal²². Vendar pa je potrebno Laquerjevo »anarhistično« aluzijo na terorizem, vseeno nekoliko izpostaviti brižnemu premisleku. Namreč, pri anarhizmu kot *intelektualni drži*, sicer kot sotočju ideologijam socializma in komunizma, ne gre toliko za radikalno ideološko opozicijo kakor sta to zadnji dve, temveč je *utopično*, na nek način romantično in nemilitantno stališče posameznika v odnosu do države oz. sodobne kompleksne družbe, ki svojo tradicijo črpa vsaj že iz časa stoicizma, npr. Zenona, katerega ideal je bila skupnost ljudi brez zakonov,

¹⁹ Glej tudi razdelek o definicijah B. Hoffmana

²⁰ *Der Mord*, 1848; glej <http://monde-diplo-friends.org/LMDarticles/nov01art1.html>, november, 2001

²¹ http://www.eppc.org/publications/pubID.1905/pub_detail.asp, april 1993

²² prav tam.

sodišč, institucij družine in lastnine. Celo srednji vek pozna primere anarhizma²³. Klasični anarhistični pisci kot so Godwin, Berkman, Stirner, Proudhon, Goldmanova idr., čeprav se po simpatiziranju s terorjem kot politično metodo med seboj močno razlikujejo, niso zagovarjali tudi politični aktivizem tega tipa, tako da ga ne gre kar menjati z njim oz. ga imeti za sinonim. Anarhistične ideje so bile dejansko radikalne za tisti čas, saj so bile nasploh revolucionarne in protidržavno orientirane, kar pa še ne nujno predpostavlja *Ideje* terorizma (Rizman, 1986). To, kar pravzaprav sodobnemu anarhistu, kot družbenemu teoretiku dela »medvedjo uslugo«, je proslavljeno delo mladeniča, ki se je prav tako imel za velikega klasika anarhizma. Sergej Nečajev, ki je zaradi svoje čudaškosti, tako Dimitrijevič, Dostojevskemu služil za lik S. T. Verhovskega v *Besih* (1871), naj bi bil avtor (po mnenju nekaterih skupaj z Bakuninom) zloglasnega spisa *Revolucionarni katekizem* (1866)²⁴, ki ga imajo nekateri za »teroristični priročnik« 19. stoletja, v katerem predstavi profil zelo radikalnega, protislovnega in patološkega revolucionarja, ki svoje življenje vidi v izpolnjevanju meril dekadentne in patološke politične morale, tudi tiranije, če je to v službi revolucije koristno, v preziru do vsakršnih družbenih in državnih institucijah, javnega mnenja, v mazohizmu in sadizmu kot edinima smiselnima dimenzijama razpoloženja, itn.

Kakorkoli že, polagoma vstopamo v 20. stoletje, stoletje tektonskih znanstvenih in družbeno-političnih premikov, ki so ga, če gledamo telegrafsko, zaznamovali: čedalje manj kredibilna in že marsikje razpadajoča institucija velikih razsvetljenskih idealov (enakost, svoboda, bratstvo, itn.); nato hiperrazvoj in družbeno-politična afirmativnost znanosti, njena industrijska oz. kapitalistična in politična instrumentalizacija ter odtod nadvladovanje in vznik nacionalizmov ter razrednih antagonizmov, ki jih po Evropi in svetu v pogon poženejo v glavnem majhne in subverzivne, radikalne in teroristične skupine; ter končno, na merkantilizmu temelječe politično-ekonomsko tekmovanje bogatih kolonialistk, kar seveda priključuje nadse temne oblake razlivajočega se totalitarnega nasilja, ki se zoperstavi očem celega sveta in kulminira v neštetokrat prekleti I. in II. svetovni vojni. Vojno stanje in hiranje pa se ob še ne okrevalih dušah preživelih ter izčrpani, utrujeni zemlji izpremenjeno ustali ter sublimira v stihijsko nazadovanje s Hladno znanstveno-psihološko vojno. Posledično in dokončno, pa se razcepi v še bolj zoprni in sofisticirani politični »eksplozivnosti«, t.i. »diplomaciji terorizma« 21. stoletja.

²³ Rizman (1988: 338) navaja zlasti primer husitov v Armeniji (9.st.), anabaptiste, kmečka uporništva, skupnost *Bratov in sester* svobodnega duha, ipd.

²⁴ glej http://www.postworldindustries.com/library_text/library_praxis/revolutionary_catechism.html

PERSPEKTIVE

Vzroki in razlaga terorizma – sodobni pogledi

»Pity the land that needs Heroes.«

Bertolt Brecht

2.1. Uvod

Zgodovinsko-terminološki ekskurz prvega poglavja nam na specifičen način že oblikuje perspektivni »razgledni stolp« na naš pojav, vendar nas dolg poziva vsaj še k predstavitvi sodobne teoretsko-analitične obravnave pojava. Odtod, kjer sem nekako zaključil prvo poglavje bom poskusil postaviti izhodišče pričujočega. Če sem tam implicitno vsaj nakazal, a vendarle izpustil konkretno ukvarjanje s temeljnimi koncepti okoli katerih se centrifugalno razvija arhitektura nasilja in v njem sodobni reprezentant le-tega, terorizem, jih tu izpostavljam v sledečih vrsticah. Zavaljo značaja tematike je potrebno razpravo umestiti v socialno in politično-filozofski okvir.

Obravnavali bomo »razsvetljenske kamne«, torej koncepte človeške svobode, avtonomije razuma, odgovornosti, pravice itn. kot jih je in jih še vedno kultivira tradicija razsvetljenstva, ki se kot nikoli dokončan projekt (Borradori, 2003) – sodeč tudi po aktualnih kazateljih – nadaljuje naprej. Gre za tradicijo t.i. »znanstvene filozofije« od Descartesa naprej, zlasti v očetovstvu nemškega klasika I. Kanta in civilizacijsko-sekularistične institucije *Sapere aude!*, ki na mesto za človeško življenje-v-celoti odgovornega boga in cerkve dokončno postavi človekov razum, (samo)zavest in končno tudi moderno državo in njene institucije. Odtlej razum v novo ustvarjenem »objektivnem« svetu sodi o tem, kaj, kako in koliko je res ter kaj ne. S tem, ko je človeški subjekt zarezal v popkovino tradicionalnega dogmatizma, *kopernikanski obrat* zaobrne domoderno človeško podrejenost objektivnosti sveta in ustoliči korespondenco, da je človeška zavest tista, ki določa resničnost oz.

objektivnost sveta in ne obratno. Svoboda, avtonomija uma in odgovornost pa imajo odslej pri tem glavno in ravnotako odrešujočo vlogo. A. Stres v spremni besedi Cassirerjeve Filozofije razsvetljenstva (1998) tako že uvodoma opozori na pomembno Kantovo misel iz leta 1784:

Razsvetljenje je izhod človeštva iz nedoletnosti, za katero si je samo krivo. Nedoletnost je nezmožnost uporabljati svoj razum brez vodstva koga drugega. Lastna krivda za to nedoletnost je tedaj, če njen vzrok ni v pomanjkanju razuma, temveč v pomanjkanju odločenosti in poguma, da bi ga uporabljali brez vodstva koga drugega. Sapere aude! Imej pogum uporabljati svoj razum! To je torej geslo razsvetljenstva²⁵.

In vendar se lahko vsi strinjamo, da se je polpretekla zgodovina razsvetljenstvu navkljub pisala pretežno s krvjo, pri čemer je človeška nedoletnost, o kateri govori Kant, imela usodno vlogo. Odtod se upravičeno sprašujemo, čemu se je in se – očitno še vedno – sesuva sprva tako monumentalno prepričljiva, logično in etično kredibilna razsvetljenska kultura? Kako ter s kakšnimi implikacijami se je lahko razvil najnevarnejši nasprotnik razsvetljenske kulture - sodobni teror(izem) in kje so ključni strukturni vzroki oz. pogoji njegovega nastanka? O vsem tem, namreč, razmišljata veliko prav naši ključni referenci, Habermas in Derrida.

2.2. Legalnost razsvetljenstva

Sprašujemo se torej o legalnosti in kredibilnosti razsvetljenstva. V dialogih Borradorijeve²⁶ Habermas in Derrida predstavljata svoje poglede na *Dogodek* »11-9«, vendar ne zgolj v odmerjenem, deskriptivnem in eklektičnem smislu kot lahko beremo in slišimo iz poljudnejših virov (s ponavljanjem že znanega in vrtenjem v istem spoznavnem krogu ipd.), temveč skušata analitično-sintetično obdelati omenjeni fenomen v značilno kulturološki perspektivi, tj. v luči zgodovinskega konteksta in kritike razsvetljenstva filozofsko razdelati aktualno dogajanje oz. »tekstualnost« in tako osmisliti razpravo o sodobnem terorizmu ter s tem občutno dvigniti raven védenja in zavedanja o problematiki. O legalnosti razsvetljenstva, pri čemer se v dialogih sodelujoči restrospektivno sprašujejo predvsem o *kredibilnosti* in *progresivnosti* tega projekta, se filozofa problematike lotita

²⁵ Stres v Cassirer, 1998: 335; gre za spis *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* iz leta 1784.

²⁶ Borradori, Giovanna [ur.], Jurgen Habermas, Jacques Derrida: *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues With Jurgen Habermas and Jacques Derrida*. University of Chicago Press, 2003.

tako, da se skupaj z avtorico najprej podajo v ekskurz v 20. st., stoletje, ki ga v družbeno-političnem ogledu zaznamujejo kolonializem, totalitarizem ter holokavst, ob katerih sta med drugimi odraščala tudi naša filozofa. Na intelektualnem oz. teoretskem področju pa vzpon doživljajo zlasti revizionistična filozofija eksistencializma in fenomenologije, kritična teorija družbe ter lingvistična filozofija. V pasaju življenjskih izkušenj še ene, za nas pomembne avtorice, Hanne Arendt, ki spada v isto kategorijo filozofov, tj. tistih, ki svojo družbenokritično zavezo javnosti dolgujejo krutim izkušnjam iz osebne zgodovine, se seveda v luči razsvetljenstva dotaknemo vprašanj svobode, pravne države in njenih institucij v oziru na totalni teror 20. st. Ravno tako kot prva dva tudi Arendtova verjame v aktivno vlogo filozofije, da kritično preuči in opozori na krhkost humanih in s tem političnih institucij v moderni družbi. Temu primerno si zastavi odgovorno nalogo predočiti (ne)smisel in delovanje totalitarne države, pri čemer v svoji knjigi *Izvori totalitarizma* (1951) spregovori javnosti, med drugim, o »totalnem terorju«, katerega bistvo leži v tem, da za svoj obstoj ne predpostavlja fizične eliminacije drugače mislečih in živečih, temveč pomeni brisanje vsakršnih razlik med ljudmi, ki sicer obstajajo kot logična in naravna posledica avtonomnega potenciala v slehernem človeku. Totalitarizem je po njej cilj na t.i. »objektifikacijo subjekta«, kjer posameznik izgublja smisel za avtonomno mišljenje in zavest ter tako postane lutka v rokah banalnega zla, ki ga poseblja totalitarna oblast (Arendt, 2003).

V podobnem smislu, le z druge osebne pozicije se Habermas loteva svojega intelektualnega izziva: kako kot Nemeč zapopasti in razpravljati o problemu kolektivne krivde svoje nacije in kulture, ki nosi zgodovinsko odgovornost za t.i. »nepremagljivo preteklost«²⁷ holokavsta. Človek, ki nikoli ni zapustil domače grude kljub depresivni in intelektualno nazadnjaški situaciji medvojne in povojne Nemčije, vidi rešitev v človekovem dojemanju pomena, sicer vsakodnevnega konteksta medsebojnih interakcij, ki ga, po Wittgensteinu, imenuje »forma življenja«²⁸. S tem Habermas poudarja pomen zveze in *zaveze* z izkustvom predhodnih generacij, tj. odgovornosti lastnih staršev, ki se brezpogojno seli iz generacije v generacijo. Ozirajoč se na tradicijo razsvetljenstva, ki človeku med drugim nalaga prav odgovornost za zgodovino, trdi, da s tem intelektualnim projektom kot takim ni res to, da je pač »propadel«, temveč je zaskrbljujoče dejstvo, da je njegova izvorna *kritična moč*, ki stoji naproti zgodovini tista, ki je pozabljena, zanemarjena in izparela. Le s pozabo smo vsi skupaj, poudarja, lahko

²⁷ prav tam: 9

²⁸ prav tam: 10

dopustili vzpon političnemu barbarizmu (Borradori, 2003). Ravno o tem dejstvu pa sta, če se spomnimo, razpravljala njegova mentorja Horkheimer in Adorno v Dialektiki razsvetljenstva (1947), ko sta zagovarjala tezo, »da se razsvetljenje nevarno izpostavlja pogojem lastnega uničenja, ko in kadar prevlada enostranska ali instrumentalna koncepcija razuma« (Debeljak, 2002: 104), pri čemer pa »instrumentalni«, sploščeni razum predstavlja v bistvu osrednjo strukturo mitske zavesti, ki ta projekt namesto da ga ponosno povzdigne nad raven mita, zrine ravno v njegove območje, tako da ta končno potone v »temnih« globinah razuma²⁹. Odtod tudi Habermas v politični filozofiji odločno zagovarja univerzalistični koncept *ustavnega patriotizma*, ki kot edini lahko preseže redukcionizem nacionalnih identitet in tako prepreči naslanjanje naroda na t.i. »predpolitične berge nacionalnosti in skupnosti usode« (Borradori, 2003: 11).

Podobnega mišljenja je tudi Derrida, ki je za svojo javno vlogo, kot pravi, moral izbrati filozofijo, le da na lingvističnem polju, saj je odraščal na prepihu mnogih teritorijev takratne francoske Alžirije, med krščanstvom, judaizmom in islamom, Evropo in Afriko, puščavo in morjem. Odtod je jezik, zlasti v antropološkem smislu kot zgodovinska, logična in semantična reprezentacija kulture in civilizacije postal njegova glavna okupacija. Avtor opozarja predvsem na odgovornost pri uporabi jezika, besed in izrazov, kajti ljudje pogosto izrekamo nekaj, čigar zgodovinsko pogojene vrednosti se sploh ne zavedamo in to lahko v določenih okoliščinah postane nevarno. Na primeru zanj problematičnega izraza »človeška vrsta«, elaborira in izpelje kritiko humanizma in antropologizma, ki prek grškega ideala *anthropos* gradi razsvetljensko tradicijo že od renesanse naprej in nediferencirano predpostavlja vse ljudi v »človeški enosti«. Slednje se z eksistencializmom sicer redefinira v »človeško realnost« ter postavi človeka odgovornega drug drugemu in svetu v katerem živi. Tako naj bi se po robu postavil »nehumanosti totalitarizma«, vendar po mnenju Derridaja, ta struja kljub vsemu ni presegla klasičnega humanizma in njegove pasti, ki človeka jemlje kot nekaj samoumevnega, brez določenega izvora, zgodovinskih, kulturnih ali lingvističnih določil in omejitev. Le-te, namreč, s svojimi zgodovinskimi razlikami lahko preprečijo konstruiranje konceptov v obliki ireduktibilnih parov – moški-ženska, humano-nehumano, humano-animalno, razum-instinkt, kultura-narava, ipd., ki po njegovem mnenju proizvajajo nevarna poenostavljanja³⁰. Tudi Derrida, seveda, zaupa demokratičnim institucijam, utemeljenim na predpostavkah razsvetljenstva, vendar za razliko od Habermasa kritizira poudarjanje

²⁹ Weber (1946) je npr. že govoril o *odčaranju* sveta, ki ga »povije« razsvetljenje, kar naredi plodna tla za instrumentalni razum, ki v svoji redukciji »sredstvo-cilj« napoveduje totalen nadzor nad svetom in s tem tudi človeka nad človekom.

³⁰ prav tam: 13

vrednosti iz rasvetljenstva »prenesene« univerzalnosti, saj je univerzalizem nekaj proti čemur šele nenehno stremijo republikanske institucije in demokratična participacija. Cilj bo, tako Derrida, dosežen le takrat, ko spoznamo, da ideje republikanizma in demokracije, institucije in participacije itn. niso nekaj absolutnega, temveč so *konstrukti*, pogojeni z zgodovino in čigar veljavnost moramo nenehno izpostavljati kritiki.

Na poti k aplikaciji njunih teoretskih orientacij, Borradorijeva kot izhodišče postavi teroristično ideologijo napada na ZDA, ki je idealen primer zavračanja temeljnih kamnov modernosti in sekularizacijskih dosežkov, česar je torej v filozofski tradiciji Zahoda prav razsvetljenstvo temeljni izraz. Pri tem pa naj bi koncept *tolerance* bil usodnega pomena, vendar je po Derridaju že v izhodišču zaradi religijskega (krščanskega) izvora in obremenjenosti s »pogojenostjo« v odnosu do drugačnih oz. različnih neprimena za sekularno politiko. Prepričan je, da kot etično načelo, ravno tako kakor načelo *pravice*, nikakor ne more biti zvedeno na neko »uporabno pravilo« politike, sploh pa, če in ko nam našo življenjsko izkušnjo sooblikujejo in določajo nepravični zakoni. Zato predlaga in zagovarja raje, kot pravi, nasprotno zamisel, in sicer *gostoljubje*, med katerima distinkcija se ne kaže iz semantičnih razlogov, temveč, ker zgolj slednja ukazuje na temeljno in brezpogojno *obvezo* slehernega človeka (do drugega), kar pa za toleranco ne drži. Tako je vsaka Drugost že po definiciji vselej dobrodošla. Že po Kantu³¹, ki zagovarja obetavno idejo kozmopolitanstva (»planetarna politeja«) gre pri gostoljubju za *pravico do obiska* in ne za človekoljubje, zato gost, kot tujec pri gostitelju, ne sme zahtevati pravice-za-gosta, saj te že predpostavljajo pogoj prijateljstva, marveč ima pravico do splošnega *zavetja* (kjerkoli na skupnem planetu). Zatorej ta smisel odgovornosti, ki presega vsakršno drugačnost, različnost in meje deskripcije, in ki je izvzeta in tiha - to je za Derridaja razsvetljenski univerzalizem³².

Habermas, ki torej zagovarja koncept ustavne demokracije (beri funkcionalne participativne demokracije, op. E.D.) in ga s konceptom tolerance združuje tako pravno kot etično, sicer prizna, da je toleranca v rokah avtoritete politike aplicirana vselej arbitrarno in enostransko, in to ravno zaradi praga in meril, ki jih določa na enak način; vendar je to po njem protislovje, saj država z ustavno in parlamentarno demokracijo vsem državljanom postavlja enake pravice in vzajemno spoštovanje ne glede na njihove medsebojne razlike (v kulturi, barvi kože, vrednotah ipd.). V takem sistemu toleranca ne more in ne sme biti sredstvo manipulacije močnejših oz. vladajočih.

³¹ glej <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/kant/kant1.htm>, julij, 1999.

³² Tu je očitna Derridajeva povezanost s Kantom, ki se je tudi sam, pa čeprav v relativno rigorozni drži veliko ukvarjal z progresivnimi koncepti v etiki in socialni in politični filozofiji. Bil naj bi prvi, ki je v diplomaciji izpostavil vprašanje *gostoljubja*.

O vplivu globalizacije na nasilje (terorizma) in način participacije v sodobnih družbah, se Habermas ustavi pri verski nestrpnosti, katere aktualni fundamentalizem je zanj dobesedna inkarnacija, in pokaže, kako je ta pojav netolerance ekskluzivno moderen in ne postmoderen ali tipično globalizacijski, kot menijo mnogi. Modernost, Habermas sledi Kantu, je treba videti in dojeti kot spremembo v načinu verovanja oz. prepričanja ne pa kot prepričanje v neko popolnoma drugačno celoto oz. vsebino. Ravno zato ima fundamentalizem manj opraviti z neko posebno religijsko dogmo, temveč predvsem z modalnostjo prepričanja oz. verovanja in to ne glede na njegov izvor (krščanski, islamski, hinduistični, idr.). Odtod, tako Habermas, imamo opraviti z nasilno reakcijo fundamentalizma na moderno percepcijo religije in ritualno prakso. Bolj kot izziv jo dojema kot opozicijsko grožnjo, saj se je s pospešeno modernizacijo in globalizacijo, kot strukturni posledici sekularizacijskih procesov, ekskluzivni mandat za resnico versko pluraliziral. Posledično se je svet razdelil na »zmagovalce in poražence« in to je tudi dovolj da fundamentalizem moderni sekularizem tudi obsoja, saj da je nasilno načela temelje tradicionalnega načina življenja³³.

Medkulturni oz. medreligijski strah, ki se je s tem zalezal v (fundamentalistično) okostje vernikov tako pripravi plodna tla za izjemno polarizacijo svetovnih nazorov, ki od »spiritualnih in pravovernih« sil zahteva nepreklicen upor vsiljivim sekularizacijskim in materialističnim ter razdirajočim vplivom Zahoda. Od tu dalje pa smo priča delovanju one mitske, instrumentalne zavesti (in obenem politične legitimacije manihejstva), ki nasilno zoperstavlja in vsiljuje plosko binarno dojetanje in delovanje nezdružljivih nasprotij (mi-oni, moralnost-nemoralnost, higiena-umazanost, pravovernost-herezija, ipd.). S tem se, kot pravi Habermas (Borradori, 2003: 19), samo dodatno zaostruje nasilna *komunikativna patologija*: »Spirala nasilja se prične kot spirala izkrivljene oz. motene komunikacije, ki vodi v spiralo nenadzorovanega medsebojnega nezaupanja in tako, končno, le-to pripelje h dokončnemu kolapsu«. V istem mahu pokaže še na pomembno razliko med nasiljem v zahodnih družbah (kot posledico neenakosti, diskriminacije itn.) in medkulturnim nasiljem, ki je v tem, da se v slednjem »tisti, ki so prek sistematično izkrivljene komunikacije postali odtujeni³⁴«, ne dojemajo več kot enako participajoči del v mednarodni skupnosti! Slednja, ki je, po njem, tudi najbolj odgovorna za

³³ Weber (1946: 155) je prek teorije racionalizacije govoril o »odčaranju« oz. »raz-očaranju« modernega človeka. Vendar za razliko od Webrovega negativnega opisa učinkov moderne, Habermas ravno v tem vidi njeno diskurzivnost (kot nedokončani projekt), obenem pa tudi ključ za razumevanje verskega fundamentalizma, ki se odlično ujame prav z Webrovim pojmovanjem moderne oz. zahodne kulture kot temeljnim vzrokom za izkoreninjenje tradicionalne forme življenja in njegove spiritualne identitete.

³⁴ prav tam: 19.

ta pesimističen scenarij, pa še vedno premalo naredi za vzpostavljanje novih kanalov v komunikacijah. Vodile bi namreč k ponovnemu vzpostavljanju mednarodnega oz. medkulturnega zaupanja, ki je ključ do ravnovesja in s tem svobodne in enakopravne participacije v globalni skupnosti. Celotna stvar pa seveda kliče po temeljiti reviziji zahodnjaške (politične) kulture, saj če drži, da je vse, kar le-ta izvaža zgolj konzumerizem, potem se, žal, fundamentalizmu ne moremo postaviti po robu. Celotna situacija vsekakor kliče po spremembi v mentaliteti, »ki se zgodi le prek izboljšanja življenjskih pogojev in občutnega osvobajanja ljudi od zatiranja in strahu«³⁵.

In vendar, medtem ko za Habermasa velja, da je prav razum tista zmožnost človeka, ki s sistemom transparentne in nemanipulativne komunikacije lahko pozdravi modernizacijske »bolezeni«, so za Derridaja le-te sicer vidne in jih lahko tudi poimenujemo, vendar jih ne moremo v celoti nadzorovati in niti premagati, kajti za avtorja destruktivni reakciji kot sta fundamentalizem in terorizem, ne prihajata kot posledici modernizacije, temveč izvirata iz modernosti same: terorizem je zanj simptom t.i. *avtoimune motnje*, ki ogroža življenje v participativni demokraciji ter onemogoča ostro ločevanje verskih in sekularnih dimenzij. Zanj pojav »11-9« ni prvi simptom te motnje, temveč je zgolj zadnji in najbolj svež, ki ga pomnimo. V času Hladne vojne, ko so prav zahodne demokracije urile in opremljale bodoče sovražnike, smo bili priča simetričnem ravnovesju političnih moči, vendar se je s širjenjem nuklearnega, kemičnega in biološkega orožja le-to porušilo in postalo asimetrično. Ko grožnjo predstavljajo nič več samostojne države, temveč nepreračunljive sile nasilja, smo priča nepopravljivemu ravnovesju, v katerem se sprašujemo, kdo je sploh odgovoren za kaj, do katere meje in v okvirih katerega prava³⁶? Globalizacijski učinki so ponekod sicer upravičeno pripeljali do demokratizacije (npr. države bivšega sovjetskega bloka in JV Evrope), toda v primeru (ne zgolj) islamskih kultur, trdi Derrida, pa vidimo, da je globalizacija zgolj (u)mišljena, v resnici so le-te daleč od nje. Zato avtorja upravičeno skrbijo negativne posledice tega procesa na mednarodno konfliktno in vojno dinamiko. Njegov pomenljiv pogled, ki ga spodaj citiram, nam lepo pojasni aktualno situacijo, ki pa je neločljivo povezana s samim projektom razsvetljenstva:

V obdobju zadnjih nekaj stoletij, ki potrebujejo temeljito revizijo (odsotnost razsvetljskega duha, kolonizacija, imperializem, itn.), smo priča številnim dejavnikom oblikovanja geopolitične

³⁵ prav tam: 20.

³⁶ prav tam: 21.

situacije, katerih učinke občutimo danes, začeni že s paradoksom marginalizacije in obubožanja ljudi, ki rasteta proporcionalno z demografsko rastjo. Ti ljudje niso prikrajšani zgolj za dostop do tega, čemur pravimo demokracija (ravno zaradi omenjene zgodovine), temveč so razlašeni že tistih bogastev, ki jim v korist ponuja njihova domača gruda...in ravno ta so v bistvu edino, kar jim je še ostalo neodtujljivega.

Islamske dežele so namreč tipičen primer omenjenega, in so v specifični poziciji v dveh pogledih: prvič, z zgodovinskega vidika gre za družbe brez prave demokratične izkušnje, ki je, po mnenju obeh filozofov, neizogiben pogoj za uspešno soočanje z modernizacijo, in drugič, te kulture so pognale na tleh z izjemno bogatimi in neodtujljivimi naravnimi viri, ki so v vsej svoji današnji občutljivosti postale žrtve divje modernizacije globalnega trga, podrejenega peščici državam in zahodnim korporacijam. Poglejmo si v nadaljevanju pojasnila in razlagi stališč obeh avtorjev.

2.3. Perspektiva Jurgena Habermasa in frankfurtske kritične teorije

Habermasova frankfurtska kritična teorija družbe, ki prav tako kakor angleška »birminghamska« šola Hoggarda, Williamsa, Thompsona, Halla idr., seveda, z nekaterimi medsedbojnimi, a komplementarnimi razlikami, izhaja iz nasada kulturnih študij povojne Evrope. Kritična teorija je svoj smoter videla zlasti v odmiku od radikalnega levičarstva in »vulgarnega« marksizma ter s tem poskusila razumeti kulturo v njeni totalnosti in z metodološko interdiscipliniranostjo graditi kritično neposlušnost do struktur vladajoče kulture. S tem tudi kritično obravnava ideologijo kot pomembnega dejavnika družbene stabilnosti (Debeljak, 2002). S svojo teorijo »kolonizacije življenjskega sveta³⁷«, ki obravnava poglobljenje intimne sfere v kapitalizmu, Habermas le še nadaljuje filozofsko in družbenokritično zapuščino neomarksističnih predhodnikov (Lukacs, Horkheimer, Adorno, Benjamin), ki so kritično šolo legitimirali in afirmirali predvsem z uvajanjem nekaterih novih pojmovnih zidakov, kategorij in konceptov, kot so: *totalnost*, *alienacija*, *reifikacija*, *kulturna industrija*, ipd, in tako še danes ostaja diagnostično filozofsko orodje sodobne družbe. Prepletanje teorije in prakse je ključ pristopa kritične teorije; njen fokus pa je emancipacija kot zahteva po

³⁷ prav tam: 104

izboljšanju življenjskih pogojev po svetu, ali kot pravi Habermas, to je šola, ki je po razsvetljenskih atributih in epohalni neomejenosti »nikoli dokončani projekt moderne« (Borradori, 2003: 15).

~ *Fundamentalizem in rekonstrukcija terorizma* ~

Kot opazovalec in kritik kulture medijev in množičnega tolmačenja dogodka »11-9« avtor odkriva »nepremostljivo brezno med dejstvi in reprezentacijo« (kar je posledica neubesedljive moči prvoosebne naproti tretjeosebni izkušnji), ter ga v primerjavi z zadnjim izjemnim dogodkom - Zalivsko vojno, imenuje »prvi svetovno-zgodovinski dogodek«³⁸; za razliko od prvega, je »11-9« nenapovedani Dogodek v osrčju ZDA in necenzurirano predvajan pred globalno javnostjo kot »breaking news«, ki s tem le-ta predstavlja največjo pričo nekemu »enkratnemu« političnemu dogodku v zgodovini, čeprav se avtor zaveda, da bo zgodovina zadnja, ki bo o tej enkratnosti odločala³⁹. Kakorkoli, v naletu argumentiranega obsojanja reakcije politike Združenih držav, ki je takoj po septembrskem terorističnem napadu povzročila globoko nezaupanje do tujcev in neupravičeno pričakovali brezpogojno pomoč zlasti EU (v odsotnosti dialoga in argumentacije!), se Habermas ozre k vprašanju nujno potrebnega preoblikovanja klasičnega mednarodnega prava v novo kozmopolitsko urejenost, ki jo kliče že omenjeni koncept *ustavnega domoljubja*. S tem ko zagovarja delovanje mednarodnih institucij obenem problematizira klasični pojem države ter njena narodnozgodovinska, teritorialna in centralistična določila, ki jih mdr. zagovarja politično učenje K. Schmitta⁴⁰ ter, kot nasprotje, opozarja v sodobni politiki zapostavljeno politično daljnovidnost I. Kanta in njegovo obravnavo koncepta *gostoljubja* v kozmopolitanizmu *federacije narodov*⁴¹; v le-tej državljanke te ali one nacije zamenjajo gostoljubni meščani sveta, svetovljani, ki enotno in avtonomno spoštujejo odločitve mednarodne skupnosti. Odtod z gledanjem skozi globoko načeti ščit dovčerajšnjega nacionalista tudi opazi eno temeljnih lastnosti današnjega »svetega« terorizma: proizvedlo ga je ravno nezaupanje v nacionalne avtoritarne režime in zavračanje na civilni družbi rastoče demokratične

³⁸ prav tam: 48

³⁹ Slednja namreč v vlogi Gadamerjeve »efektivne zgodovine« interpretira vselej postavlja v kočljiv položaj, saj je vedno odvisen od učinka njene sedanjosti na preteklost, kar posledično zgodovinskemu vedenju odreka vsakršno objektivnost. Iz dneva in dan smo pač s slehernim momentom nenehno že vpeti v pretekli čas. Gre za t.i. »zlitje horizontov« (prav tam: 50).

⁴⁰ prav tam: 53, 54

⁴¹ Kantov oris koncepta najdete na <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/kant/kant1.htm>; julij, 1999.

skupnosti, ki je tako v religiji našel edino pravo politično motivacijo. Taisti heroj je s tem svoj ščit zopet zacelil⁴².

Za potrebe rekonstrukcije sodobnega terorizma kot defekta oz. izkrivljenosti v komunikaciji avtor spregovori o razvoju javnosti in pomenu *javne razprave* v sodobnih zahodnih demokracijah, pri čemer ločuje med *množično* in *akademsko* komunikacijo, kjer je ključen zlasti en razločevalni element, in sicer hitrost; pri akademski menjavi informacij imamo sodelujoči dovolj časa za razmišljanje in argumentacijo, medtem ko hitrost množične deluje prej v korist tistih, ki skrbijo za selekcijo in distribucijo informacij kot pa tistih, ki jo sprejemajo. Tako si tudi lažje razlagamo nastanek in funkcijo pojava *tv-stvarnosti* in *pr-industrije*, ki utrjujeta proces kulturne homogenizacije in ideologijo konzumerizma v sodobni družbi. Odtod se prek argumentiranega komunikacijskega delovanja na mesto univerzalnih načel, izhajajočih iz normativnih pravil demokratične participacije, ki so v službi »forumske« javnosti, solidarnosti in resnice, usidrajo utilitaristična pravila. Ta pa služijo zgolj privatnim interesom javni manipulaciji⁴³. Zatorej se nasilje kot oblika destruktivne komunikacije, ki je zastopano v terorizmu, prične z odsotnostjo *pogojev* za vzajemni sporazum, za za-stopanje oz. »stopanje v čevlje Drugega«. Terorizem je torej le ekstremizacija nasilne komunikacije, kot že rečeno, je njena patologija. V sodobni družbi, tako Habermas, sicer že poznamo načine ublažitve te patologije; npr. na duševni ravni psihoterapija pomaga v človeku oživetiti zamrle komunikacijske kanale; na medsebojni ravni, ko ni več možen sporazum, imamo pravne poti, vendar je vse to ob nenadzorovani hitrosti globalne komunikacije, ki je mdr. glavni distributer nepravilnega, nasilnega komuniciranja ter s tem tudi hierarhične porazdelitve politične moči v svetu, sila težko. Ravno tu pa se avtor obregne ob globalizacijsko politično teorijo *o civilizacijskem spopadu* izpod peresa proameriškega političnega znanstvenika, S. Huntingtona. Ta je zagovarjal, da je konfliktno dinamiko globalne politike, začeni s terorističnim napadom na WTC leta 1993, iz ekonomije 19.st. in politike 20.st. v roke prevzela kultura 21.st., ki zoperstavlja zlasti dve civilizaciji – krščanstvo in islam, od katerih prav zadnja predstavlja največji izziv zahodu⁴⁴. Ta teorija s podrejenostjo vse preveč žurnalističnemu in nesubstancialnemu naslovu (ki aludira na mitski spopad večnih »dveh elementov«, kar nenehno spodbuja le nekritična

⁴² Ob tem še dodaja, da predvsem za globalni terorizem velja, da je bolj kot politično progresiven bistveno nazadnjaški oz. retrospektiven, saj je za politično kulturo pomembno predvsem realistično zasledovanje ciljev (prav tam: 56).

⁴³ »Univerzalno pragmatično« gledišče, ki ga avtor izpiše v knjigi *The theory of communicative action* (1981), je pomembna nadgradnja Kantove *monološke* obravnave javnosti v *dialoško* in s tem tudi izvorne orientacije kritične teorije družbe; glej Kantovo *Kritiko praktičnega razuma* (1991; 1993) in tudi Habermasove *Strukturne spremembe javnosti* (1998).

⁴⁴ glej <http://www.alamut.com/subj/economics/misc/clash.html>, 1993

znanja in reakcije) vsiljuje slepo in obenem paradoksalno prepričanje, da je kultura v globalnem 21. st. postala kar naenkrat nek politično emancipiran, avtonomen supersistem in hkrati silovito instrumentalno orodje mednarodne, ali bolje, neke »medcivilizacijske politike«. Podobno pesimistično, vendar z nekoliko večjo prodornostjo je trdil tudi politolog B. Barber (Jezernik, 2002), ki je videl to dinamiko v obliki antagonizma znotraj ene same »globalne civilizacije«, izraženega v dialektičnosti »Džihad Vs McWorld«; boj dveh opozicijskih univerzalističnih gibal, (islamskega) kulturnega fundamentalizma na eni in (zahodnjaškega) kulturnega imperializma na drugi strani naj bi predstavljal, tako Jezernik (2002: 52), način spodkopavanja nacionalnih držav in demokratičnih sistemov. Z vsem spoštovanjem, vendar ali niso takšne analize doma v korporativističnih pr-laboratorijih, predelane za učinkovito politično retoriko in instant konzumacijo? Cassirer bi o tem gledišču najbrž presodil, da gre za tehniko politične mitologizacije, čemur se ne gre čuditi. V najboljšem primeru so takšne teorije zgolj poskus lažjega izhoda iz spoznavne prisile oz. ujetosti, ki izvira iz pomanjkanja kritične prodornosti in intuicije, kar človeku onemogoča kognicijo t.i. »sivin« v večplastni stvarnosti. Tako se um prehitro zateče k poenostavljanju, ki se za ceno iskanja bistvenega spoznanja, roko na srce, kritičnemu pristopu vselej mora umakniti. Kakorkoli že, naj zgolj poudarim, da redukcionistični in deterministični teoriji Huntingtona, Barberja ipd. premalo upoštevajo ključna spoznanja klasikov moderne, zlasti Webra, Marxa, Parsonsa in vsaj še Durkheima. Tudi Habermas take teorije odločno zavrača, saj po njem spregledajo kontinuiteto čvrstega in težko nadzorovanega delovanja nosilne strukture, ki konfliktno medkulturno dinamiko ohranja in spodbuja kot še nikoli doslej, namreč, ravno *politične ekonomije*. In rešitev vidi v nujni obravnavi samo-reprezentacije in konzumerizma zahodne kulture. Zato se avtor z diskurzivnim sistemom komunikacijskega delovanja tudi odmakne od zgodovinske in sociološke k bolj formalni analizi, ki s tem presega materialistično determiniranost, ki jo je kazala (neo)marksistična orientiranost njegovih predhodnikov. Po mnenju Borradorijeve je Habermas to storil ravno s spogledovanjem z Webrovo sociološko mislijo in skladnostjo njegove teorije *racionalizacije* s teorijo *reifikacije* (postvarelosti), ki sta tako omogočili ter opremili avtorjevo razumevanje patologij moderne⁴⁵. Zatorej, ko odtod pogledamo na fundamentalizem – Habermas ga v knjigi označi tudi kot poskus »zadužitve kognitivne disonance«⁴⁶ v

⁴⁵ Sodeč po Debeljakovem prispevku *Birmingham in Frankfurt* v zborniku *Cooltura* (2002), gre dopolniti, da je tle mišljen najbrž prispevek G. Simmla (pojem *reifikacije*) in G. Lukacs, ki je na integraciji Webrovega učenja in marksistične kritike kapitalizma, za razumevanje kritične teorije prispeval pomembno kategorijo *totalnosti*.

⁴⁶ S kognitivno disonanco na splošno označujemo psihološko neskladje oz. nasprotje med spoznanjem in izkušnjo. Slehera oseba ali skupina v takšni situaciji išče argumente oz. izhod v prid izničenju tega neskladja (Festinger, 1957). V tem primeru je fundamentalizem ekstremen način kako zadušiti epistemološko neskladje, ki ga prinaša moderni, spremenjen način (verskega) življenja v primerjavi s tradicijo. Glej tudi <http://tip.psychology.org/festinger.html> in <http://psychclassics.yorku.ca/Festinger/>.

moderni – zaznamo ujemanje z Webrovim pesimističnim pogledom na moderno, ki sem ga zgoraj omenjal v opombi. Habermas pa, nasprotno, v moderni, sledeč razsvetljskim idejam Kanta in Hegla, odkriva obetavne attribute razuma, ki so z razvojem kritičnega mišljenja postali neodvisni od »epohalnosti« zgodovine (omejenosti na konkreten zg. čas). Odtod le nenehni razvoj teh atributov v prihodnost, ne da bi zato v kriznih obdobjih čakali na Benjaminov »kvazi-mesijanski klic preteklosti«⁴⁷, lahko postavi jasne in pravične temelje za globalno medkulturno sobivanje drugačnih v *kozmpolitskem gostoljubju*.

2.4. Perspektiva Jacquesa Derridaja in šole dekonstruktivizma

Dekonstruktivizem, ki ga utemeljuje in predstavlja Derrida dolguje svojo sicer kontroveržno filozofsko držo, po eni strani, liniji Nietzsche-Freud-Heidegger, ki so mdr. pod vprašaj postavili veljavnost modernih konceptov, kot so resnica, vzročnost, znanje, gotovost, identiteta idr. in odtod zavrača *logocentrizem* (tako privilegiranje in zagovarjanje besede kot popolnega izraza misli, kakor tudi vere v razum), po drugi pa lingvističnim predhodnikom, kot je bil De Saussure, strukturalistom alias Foucault, Barthes, Lacan. *Dekonstruktivizem*, ki je šoli temeljno orodje za kritiko in preučevanje (jezikovne) stvarnosti tako v filozofiji kot v literarni kritiki problematizira tradicionalni jezikovni binarni sistem komplementarnih in hierarhičnih parov, ki, po Derridaju, tudi tvorijo strukturno jedro celotne zahodne (filozofije kot) metafizike. Metoda literarnega kriticizma pa vodi k ugotovitvi, da se jezik bolj kot na izvenekstualnost nanaša sam nase, je avtoreferenten in zato dopušča številne (tudi konfliktno) interpretacije teksta, ki zavisijo bolj od filozofskih, socialnih in političnih konceptualnih shem, kakor pa od avtorjeve intencionalnosti; *tekst* tako deluje s podzavestno miselno oz. pojmovno strukturiranostjo, in s tem, ko papirju dodeljuje vlogo odra izmuzljivi igri jezika, avtorja vselej presega, tako kot jezik pri pretvarjanju kaotičnih naravnih pojavov v kulturni, gramatični svet raz-uma, presega človeka. Dekonstruktivizem zato služi kritiki slehernega konstrukcijskega diskurza in poteka v teh fazah: *identifikacija* konceptualnih struktur v določeni teoriji, nato *re-* oz. *deformacija* (sprevrnitev in s tem razdor hierarhičnega pojmovnega sistema), ki v političnem, filozofskem, religioznem, idr. jeziku reflektira ideološko arbitrarnost ter konča v *transformaciji* ali tudi *rekompoziciji*, ki intencionalno

⁴⁷ Borradori, 2003: 81. Da ne bo nesporazuma, tu vključujem zgolj Habermasovo idiosinkratično rekacijo na Benjaminov - po njegovem mišljenju za filozofijo in prizadevanja kritične teorije družbe – škodljiv mesijanski oz. »estetični historicizem«.

zaplete izvorno binarno strukturo do skrajnih meja zaznavanja. Derrida svojo metodo, ki takole redefinira nek koncept ali diskurz imenuje *intervencija*⁴⁸ v njegove skrajnosti in odnose v katere je tak diskurz vpet. V tem smislu je ta lingvistični pristop pomembna afirmacija kulturnih študij. Borradorijeva odtod povzame, da pod takšnim pritiskom dekonstrukcije klasični filozofski konstrukti prevzemajo podobo »baročne fasade«: nič več linerani, temveč ukrivljeni, zaobrnjeni in od znotraj deformirani vzorci, ki plešejo v neskončni igri perspektiv. Končno, izhodiščni konstrukti so tako popeljeni do vsakršnih meja zaznavanja, če ne celo čeznje. Kakorkoli že, s tem »orožjem« Derrida v kot potiska ne samo tradicijo razsvetljenstva, pač pa tudi (zahodno) filozofijo nasploh ter tako intelektualcem in slehernemu »avtorstvu« nasploh očita nepoučenost o življenjskih resnicah. Filozofijo kot logični diskurzivni aparat naj bi na tak način razkrinkal ter »slekel« do te mere, da se nam ta predstavlja kot pretirano resna, na momente celo komična. Ali nas ne ta drzna in opozarjajoča drža avtorja malce spominja že na davno Sokratovo zgodbo?

~ *Avtoimunost in dekonstrukcija terorizma* ~

Da bi razumeli dekonstrukcijo terorizma in njegov spoznavni domet, Derrida izbere ključne probleme, na katerih se v dialogu mudi pri svojem pristopu, in sicer na: *odpuščanju* in *toleranci*, *intervenciji* in *avtoimunosti* ter preko *presežnega nasilja* in *odgovornosti* optimistično zaključuje s t.i. »obljubo Evrope«. Začenši z analizo in problematizacijo abrahamskega koncepta pogojnega odpuščanja, lastnega trem religijam Knjige, pokaže na njegovo paradoksalnost, ki da je eno osrednjih črpališč zgodovinskega nasilja v obliki *maščevalnosti*. Ta koncept močno vpliva tudi na aktualno geopolitiko »odpuščanja« v mednarodnih odnosih⁴⁹. Neposredno je vezano na idejo »(s)pokoritve« oz. »kesanja« in naša misel se odtod, tako Derrida, prične podrejati delovanju hierarhičnega sistema opozicijskih parov (končno-neskončno, začasno-večno, imanentno-transcedentno, itn.), kajti judovsko-krščanska in islamska sprava je smiselna le pogojno, pod takšno ali drugačno vrsto dokončnega in preračunljivega *sankcioniranja*. Ali namreč res odpuščamo, če politično in pravno predpostavimo, da nekdo prek kaznovanja postane zgolj pravno »čist« oz. spraven? Če ne, ali sploh lahko odpustimo neodpustljivo? Če ne obstaja kazen primerna zločinu, potem le-ta ostane neodpuščen (pomislimo na holokavst!). Zato

⁴⁸ prav tam: 138.

⁴⁹ prav tam: 141, 142.

pogojnemu odpuščanju pravimo zgolj *preračunljivo pravdanje*. Za Derridaja je odpuščanje smiselno le in samo takrat, ko odpuščamo tisto, za kar mislimo da je že itak neodpuščljivo. Čeprav se sliši nemogoče, pri tem sploh ni pomembno kaj in komu odpuščamo, temveč ali dopuščamo da »zlo« ali »slabo« kot takšno pač je, kot dimenzija dejanja oz. subjekta dejanja. Odtod je pravo odpuščanje le tisto, ki je možno šele v svoji ukinitvi (odpuščanje neodpuščljivega) in ki ga - tako kot pri gostoljubju - ne moremo nikakor zvesti na politične in pravne mehanizme oz. na t.i. »terapijo poravnave«⁵⁰. In to zato, ker jo presega, trdi avtor. In takšno odpuščanje ostaja absolutno in nemo, nezamisljivo in nepredvidljivo.

Oziraje k toleranci, se avtor ustavi pri že znani dvoumnosti koncepta, ki zeva iz Kantove zapuščine, saj je po njem Kant (1990) s tem, ko je religijo – od koder namreč toleranca izvira – v svojih spisih postavil znotraj meja razuma in jo tudi dokazoval z argumenti razuma, zapadel v paradoks, ki je zagovarjal ravno nasprotno: da je razum utemeljen v religiji, še več, v krščanski »moralni« religiji⁵¹. Da bi razpihal dvome o tem problemu Derrida spoznava religijo *na* mejah razuma in ne znotraj njih. S tem ne zapade v nevarno izključevanje, pač pa pokaže: prvič, zakaj je ta konstrukt končal v dvoumju – enkrat kot nevtralen, spet drugič kot bistveno krščanski koncept, in drugič, čemu je bil v zgodovini vselej žrtev zlorab (politike) močnejših. Na podlagi tega pa, kot smo že zgoraj omenjali, tudi predlaga nevtralnije in fleksibilnejše gostoljubje, ki presega težnje po suverenosti in protekcijonizmu, ki ju predpostavlja »enostranskost« tolerance (alias: »Dobrodošel in bodi, vendar ne pozabi,...!«). Odtod jo avtor tudi poimenuje z »nadzorovanim gostoljubjem« oz. zgolj s »pravico do povabila«, ki mdr. kot takšna legitimira prav koncept *mednarodne konvencije*. Le-te pa pravičnost prevajajo v golo »vsiljevanje zakona«⁵². Naj dodam še opazko, da je za avtorja eksistenca gostoljubja ekvivalentna eksistenci odpuščanja: če bi ne verjeli v skrivnostnost in – čeravno utopično – možnost njene brezpogojnosti, bi kot tako ne obstajalo⁵³.

Nevarnost izključevanja, ki sem jo omenil igra zelo pomembno vlogo pri avtorjevi metodi dekonstrukcije ter soočanju s t.i. »mejami intervencije«. Gre predvsem za problem *identitet*, ki jih običajno dojemamo kot celote in »vase zaprte totalnosti« (Borradori, 2003: 146). S pomočjo

⁵⁰ prav tam: 144.

⁵¹ Moralnost za Kanta namreč pomeni imperativ odgovornosti, ki je posledica temeljne sekularizacijske izkušnje »zavrženosti od Boga«.

⁵² prav tam: 164.

⁵³ Derrida namreč zagovarja in črpa brezpogojno gostoljubje iz Kantove distinkcije med dvema vrstama pravice: pravice do *vabila* in pravice do (tujčevega) *obiska*. Druga naj bi predstavljala brezpogojno gostoljubje, ki je tudi pravica do *zavetja*.

intervencije pa lahko vidimo, da temu še zdaleč ni tako. Meje, ki jih običajno mislimo, ko postavljamo razlike med dvema (kulturama, skupnostima, državama), pomenijo *identifikacijo* in *izključ(e)nost* hkrati, pri čemer je pomembna kontekstualna implikativnost (npr.: ni bilo enako misliti mejo med V in Z Berlinom in misliti na himalajsko gorovje, ki deli Nepal od Kitajske). Je torej stvar kontingence. Res je, da vse, kar nekako mislimo »na meji« oz. »mejno« zbuja dvom. Problem je, po avtorjevem mišljenju, predvsem v tem, da tradicionalna filozofija skuša to dejstvo zanemariti, kajti v svojem prizadevanju za neizpobitnim in strogim znanjem zavrača že vsakršno potencialno nestabilnost, ki jo povzroča ravno stanje mejne kontingenčnosti. Zato avtor opozarja, da če sprejmemo takšen filozofski sistem in njegovo organiziranost (kategorij, pojmov, konceptov, itn.), potem moramo sprejeti tudi moralno odgovornost za njegove posledice. Izključevanja, ki iz takega miselnega sistema izvirajo, so za Derridaja etično in politično nesprejemljiva, saj ne obstaja identiteta, ki bi bila homogena, čista, neprimerljiva ipd. To, kar neka totalnost strogo izključuje, obenem to v sebi tudi tiho vključuje, pravi avtor. Nič, in niti kultura (tako v širšem kot tudi ožjem smislu) nikoli ne raste izolirano od heterogenih »zunanjih« vplivov. In »zaprtost«, ki češ da zeva iz takih identitet je zgolj navidezna, ali drugače, je politično skonstruirana.

Priznati moram, da se pri terorizmu, kot lahko ugotavljam z avtorjevo analizo, pokažejo presenetljive reči. Omenil sem že, da vidi terorizem le kot zadnji simptom »avtoimune krize« demokratičnih sistemov; opazujoč jo razdeli na troje faz, in sicer na: *Hladno vojno, travmatičnost terorizma* ter na t.i. »*zlobni krog represije*«. Dejstvo intelektualne in logistične pomoči zahodnih vlad t.i. mreži »islamskih radikalcev« v času hladne vojne in ameriškega solipsističnega tipa zunanje politike – na kar v svojih razpravah pogosto opozarja tudi Chomsky (1989) – je generiralo grenko spoznanje, da se je dotedanja simetrija v porazdelitvi globalne politične moči sesula oz. razpršila, pri čemer je velik procent odtekel ravno v roke bodočega »nevidnega sovražnika«. Odtod Derrida verjame, da je »11-9« le implozivni finale Hladne vojne, ki se je razpočila v eksistencialnih krčih lastnega protislovja. V posledični katastrofalnosti nenadzorovane širitve humanicidnega orožja (zlorablja ga ravno terorizem!) smo priča angažiranosti globalno vplivne, a protislovne in panične politike Združenih držav (naivno in/ali demagoško združene v koaliciji »boja proti terorizmu«), ki kot nosilka osi mednarodne politike do problemov terorizma iz prihodnosti priziva čas grozeče travme - »11-9«. Travmo, ki so jo ljudje, žal, morali doživeti se sicer skuša psihološko presegati z nenehnim spominjanjem na dogodek oz. njegovo ime, vendar pa ga to monumentalizira, ne da bi vedeli kaj v bistvu pomeni. To je sicer pričakovana

psihična reakcija, ki bi z obdobjem žalovanja lahko počasi kot običajno zamrla in ljudje bi normalno zaživel naprej, vendar kaj ko, tako avtor, sredstva t.i. »tehno-socialno-politične« mašinerije (sredstva politične propagande, op. E.D.) travmatsko izkušnjo načrtno podaljšujejo v neskončnost, kar seveda služi diktatu politično-ekonomskega utilitarizma. Spomnimo se, da je že Orwell (1949) ugotavljal, da bistvo vojne ni v tej ali oni zmagi, temveč zgolj v njenem neskončnem podaljševanju. Ali ni to spodkopavanje vzvodov lastnega sistema, ki je zapeljano do skrajnosti? Tako se odgovorna skupnost izpostavlja neizogibni represiji, ki se pospešeno zaobrača sama vase. Ko velika koalicija razglašaja vojno proti terorizmu, spregleda, da je dejansko podpisala obsodbo za lastni propad. Namesto, da ščiti državljane in institucije, se pred obrazom nevidne nevarnosti lomi v kolenih. Ne pozabimo, da ta zaton zavoljo pritiska ni omejen več zgolj na prostore S Amerike.

Celotna tragika namreč izvira iz zakrivanja oči pred dejstvom, da je terorizem metamorfen, izmuzljiv in enigmatičen koncept, ki prekaša konceptualizacijo in je s tem tudi na aktualni koncept ter sredstva politike težko zvedljiv. Bolj ko je nek predmet nejasen in nepredstavljen, trdi avtor, večja je verjetnost da bo obravnavan oportunistično; in politika, mediji in celo ključne mednarodne institucije na splošno delajo ravno to, jemljejo koncept terorizma za samoumevnega in zato jasnega in obvladljivega. Tako fundamentalizem, ta »perverzno-tragični glamur«, kot mu pravi Crenshaw oz. ta naraščaj »nesrečne poroke religije s sodobno digitalno tehnologijo« v globalni skupnosti, kot temu pravi Derrida, na glavo postavlja še zadnje temeljno zaupanje religije v tradicionalni kod življenja, ki pred seboj negibno opazuje razpad svojih temeljnih kamnov – *svetosti, zaveze in absolutne resnice*⁵⁴. Posledični občutek razlaščenosti in vase zaobrnjene mržnje, služi kot dobra razlaga za primitivno modalnost terorističnega boja v imenu verske regresivnosti (Borradori, 2003: 157). To pa je, tako Derrida, za človeka in skupnost najbolj uničujoče, za fundamentalizem pa, seveda, rekreativno. Bolj ko se na tak način soočamo s sodobnim terorizmom, bolj podpiramo nesmiselno investiranje in trošenje v imenu politike boja proti njemu ter samo še bolj odpiramo prostor temni oblačnosti tistega *yet-to-come* oz. *a venir*, kot pesimistično napoveduje Derrida; zanj je namreč v prihodnosti možen tudi hujši scenarij od »11-9«. S tega zornega kota ga skrbijo posledice ustvarjajoče »virtualizacije« terorizma s strani tehnološke znanosti medijev in politike, ki vse bolj brišejo meje med trema pojmomoma z istim korenem (lat. *terra*): terorjem, terorizmom in teritorijem in odtod tudi meje med terorizmom in vojno ter vojno in mirom⁵⁵.

⁵⁴ O tem, kot smo videli, govori tudi Habermas, ki v komunikacijski teoriji fundamentalizem osmišlja skozi koncept *spirale nasilja*.

⁵⁵ prav tam: 154.

Pri tej v zrak brbotajoči problematiki pa vsekakor ne moremo mimo zakonskih okvirov oz. legalne (ne)upravičenosti sodobnega nasilja. Ko gre za zakone, pridemo po sledeh Derridajeve splošne analize »zakona« in »zakonitosti« do presenetljivega in izzivalnega zaključka, in sicer, da je sleherna ustanovitev zakona v družbi nezakonita, še več, da je nasilna. Utemeljitev izsledimo v dejstvu, da legitimnost sleherne zakonitosti ne moremo oceniti drugače kot retrospektivno, kjer pa se izkristalizira »(na)silna« narava *uzakonjenja* družbene pravičnosti. Namreč, sleherna revolucionarna situacija v zgodovini – kot »mati« neke nove strukture skupnosti – temelji na legitimizaciji nasilnega diskurza, ki potem retrospektivno opravičuje nujnost te nasilnosti v imenu inavguracije »pravičnega« zakona, ki nato skrbi za regulacijo taiste pravičnosti v novi pravni ureditvi. Tako se je vsaka utemeljitev novega pravnega sistema zgodila vselej v odsotnosti oz. preseganju legalnosti. To je po Derridaju narava zakona kot takega. Zakon *se vsiljuje* (ang. *to enforce the law*, fr. *appliquer la loi*, *uveljavitev zakona*), pa najsi ga imenujemo »avtorizirana sila«, ki je v demokratični družbi izraz volje državljanov ali »neavtorizirana sila« v nedemokratičnih družbah, kjer je nasilje uzakonjeno v eni osebi, v eni stranki ipd⁵⁶. Zato Derrida tudi trdi, da je moralna upravičenost zakona, tj. pravica, vselej potencialna, nekje na idealnem vidiku, *ki še pride*, vendar nikoli ni že tu. Pri tem si sponodi že stoletja staro Montaignejevo ekspresijo, ki ireduktibilno prihodnost pravičnosti označi z »mistično utemeljitvijo avtoritete«. Kar je seveda zavoljo te mističnosti najbolj groznega, pa je možnost, da si celo lahko zamislimo nasilnost, ki presega okvire legalno/ilegalno. Če smo že s Hebermasom ugotovili, da je moderna država utemeljena na zakonski oz. zakoniti osnovi (ustavnosti), da nato z Derridajem spoznavamo, kako je zakon imanentno protisloven (nelegalnost, silnost, nasilnost uzakonjenja) ter da je obema avtorjema jasno, da fundamenalizem in njegova emanacija – terorizem, predstavlja dekadentno silo sleherni državnosti in njenim temeljem, potem moramo sprejeti sklep, da je ravno terorizem tisto nasilje, ki ni ne legalno in ne ilegalno, temveč je nekaj tretjega, nekaj, kar problematizira sleherno konceptualnost zakonitosti. Ali tako lahko govorimo o »čistem«, absolutnem nasilju? Ali je terorizem torej personifikacija »čistega« nasilja? Tega od Derridaja, žal, ne izvemo, saj za to brezizhodnost nima nekega konkretnega odgovora. Jaz pa, vsaj zaenkrat, še toliko manj.

⁵⁶ Največji francoski monarh, Louis XIV (1638-1715), se je namreč samoooklical z zakonom: »L'état, c'est moi«. Podobnih primerov je v zgodovini na pretek. Zato izvor zakona oz. njegova podlaga, dodaja avtor, že po definiciji ne more temeljiti na ničemer drugem kot le na samem sebi (Borradori, 2003: 165).

In vendar vsi vemo, da nasilje v človeški skupnosti ne more imeti svetle prihodnosti, saj v njem ni semena pravičnosti za kar si človeštvo nasploh prizadeva. Zato, če že moramo izbirati, izbirajmo manjše zlo. Če hočemo mirno živeti v sicer nikoli idealni pravičnosti, moramo biti še kako odgovorni. Vendar, medtem ko je zakon zavezan univerzalnosti (pravil, načel) in deluje zgolj na področju predvidljivosti, kalkulabilnosti in regulabilnosti, je pravičnost zavezana celi vrsti nemogočih zahtev oz. izkušnji *aporije*, saj presojanje o partikularnih zadevah v relaciji do vsakokratnega drugega vselej spreminja njeno podobo in jo dela utopično. Odtod se zato postavlja zahteva po izkušnji nerešljivega protislovja tudi glede same *odgovornosti*. Tako kot pravičnost presega okvir zakonov, tako mora tudi odgovornost preseči avtonomne okvire lastne volje (ki jih je zagovarjal Kant). Zaživeti mora onstran prava in pogojnosti, tako kot odpuščanje in gostoljubje. Odgovornost, tako avtor, ne pomeni samo slediti pravilom zakonitosti, saj jih moramo vsakokrat na novo definirati, interpretirati v vsaki situaciji-z-drugim posebej, kar tudi gradi dramatično aporičnost: je regulirana in neregulirana hkrati. Brez te brezpogojne odgovornosti niti ni pričakovati pravičnosti v prihodnosti, pa čeprav je ta uzrta in možna šele z etično *igro idealov*⁵⁷.

Končno, celotno razpravo, od problematičnosti pogojnega odpuščanja in omejenosti tradicionalnega koncepta tolerance, od problema identitete in nevarnosti izključevanja do nevarnih posledic izkrivljenega, plitvega pogleda na tradicionalne politično-filozofske koncepte ter bistvene značilnosti terorizma kot presežnega nasilja in seveda kot posledice avtoimune krize, Derrida aplicira na »novo« odgovornost, odgovornost aporične izkušnje in na obetavne potenciale Evrope kot »presežne identitete«. Le-ta mora z brezpogojnim sodelovanjem s filozofijo premisliti zlasti problem *suverenosti* ali, kot pravi avtor, diskurz *kapitalnosti*, ki gradi specifično aporijo kozmopolitanizma in se postavlja v vprašanju, kako doseči mednarodno pravičnost, ne da bi imeli svetovno vlado? To vprašanje, prvič, zadeva neposredno svetovno politiko, ki se ukvarja z nesmiselnostjo »vojne proti terorizmu«, le-ta je dejansko »vojna brez vojne«, saj se – po Schmittu – vojna lahko razglasi samo med državama. In drugič, zadeva mednarodne odnose točno v kamnite obale nedovršenega procesa sekularizacije v sodobni politiki - namreč v konflikt med dvema sodobnima političnima teologijama, na eni strani imamo ZDA, ki še vedno zagovarjajo smrtno kazen in kultivirajo arhaični, starozavezni oz. »biblični« politični diskurz, na drugi strani pa imamo njihovega Sovražnika, ki se kaže kot islam. Ob tem Derrida ugotavlja, ne samo da obe teologiji pripadata istemu abrahamskemu izvoru, temveč je njuno jabolko

⁵⁷ Nietzsche (1988: 73) to idejo izrazi v izreku, ki pravi: »Kako? Velik mož? Zmeraj vidim samo igralca svojega ideala«.

spora, vsaj na simbolni ravni, ravno palestinsko-izraelski kompleks⁵⁸. Ta »fronta« pa se ne odvija v običajno mišljenem antagonizmu »Vzhod vs Zahod«, temveč med edinima sekularnima akterjema sveta, med ZDA in t.i. »novo« Evropo oz. Evropo prihodnosti – kot najrazvitejšo obliko neteološke politične kulture. Le-ta je namreč edina, ki še vedno, v obliki nedokončanega projekta razvija odgovornost do *spomina* in odgovornost do *sebstva*, kar posledično kliče zahtevo po reinventivnosti, redefiniranju in rekonstruiranju temeljnih konceptov, na katerih živi njena kulturna heterogenost. In ta transformacija, ponavlja avtor, se lahko izvrši le, če bomo sprejeli možnost nemogočega, t.j. *izkušnjo aporije*. Pričeti moramo verjeti v paradoksalnosti, ki jih razglasa »spomin preteklosti, ki ga še ni bilo« oz. »spomin prihodnosti«. Saj vendar, roko na srce, spomin ni samo konzerviranje preteklosti, ampak je zaobrnjen v prihodnost, k tistemu, kar še pride, kar »se dogaja« jutri⁵⁹. Za Derridaja je namreč ravno to prava smer Evrope – v njen spomin na razsvetljensko obljubo, ki prihaja: svoboda in enakost za vse. Iz tega lahko vidimo, da sta tako Habermas kot tudi Derrida kljub medsebojnim »šolskim« razlikam v mišljenju, v sledeči komplementarnosti trdno enotna: da bo potrebno neizčrpno iskanje kritične perspektive, ki se bo kazala le kot pot nenehnega samoizpraševanja in preučevanja lastne kulture, kajti le takšna pot lahko ponudi tisti pečat projektu razsvetljenstva, pod katerim se ponosno izpisuje – L.E.G.A.L.E.N.

⁵⁸ prav tam: 170.

⁵⁹ prav tam: 172.

VLADIMIR BARTOL

Alamut

»Therefore, here, death is the key (to the game) not only as the brutal irruption of death in direct, in real time, but also the irruption of a more-than-real death: symbolic and sacrificial death – the absolute, no appeal event. This is the spirit of terrorism«.

Jean

Baudrillard

3.1. Povzetek romana ter zgodovinskost snovi

Alamutska zgodba se dogaja visoko v perzijskih gorah (današnji Iran) na prelomu iz 11. v 12. st., kjer modri starec, gospodar in obenem poveljnik izmailske ločine, Hasan ibn Saba – prečastiti Seiduna, z zvijsko uspe ukaniti sovražno imperialistično seldžuško vojsko ter zavzame dobro varovano »orlovo gnezdo«, trdnjavo Alamut. Da bi dosegel plemeniti cilj – ohraniti muslimansko pravoverno (šiitsko) suverenost, se Seiduna končno odloči pognati svoj, dolga leta načrtovani mehanizem v delovanje. Leta je plod njegovih napornih let učenja in spoznavanja o filozofskih, verskih in političnih zadevah. Razočaranje nad končnim spoznanjem, da bog ne obstaja, da ni nič takega na svetu, na kar bi se človek lahko zagotovo zanesel, da ni moč spoznati končne in edine resnice ter da je vsakršna religija le konstrukt »zblaznelih ljudi«, mu je ob tem postala osrednja gonilna sila pri svobodoželjnem in oblastizeljnem načrtovanju, žal, ravno tako poblaznelega projekta. Končno spoznanje in načelo, *Nič ni resnično, vse je dovoljeno*, je kljub njegovi absurdnosti, postalo absolutno kakor matematični aksiom ter obveljalo kot poslednji smisel njegovega in kasneje tudi izmailskega boja. Na takšni grudi, za ceno (obljube oz. »izkustva«) posmrtnega življenja v rajskih vrtovih ob prelepih *hurijah* (rajskih dekletih),

starec, kljub sicer ne ravno prepričljivemu negodovanju *daijev* (posvečenih učiteljev), zgradi institucijo ideoloških gorečnežev, *fedainov*, ki bodo za »izmailsko stvar« v pogumnih smrtonosnih akcijah umirali z nasmeškom na obrazu. Ob vzporedni tragični zgodbi alamutskih deklic-artistk v erotičnih romancah z neizkušenimi mladeniči, se gradi glavna dramatične zgodovinske sage o izmailcih, o iniciaciji mladeničev, bodočih *hašašinarjih*, ki bodo v vsej morbidni bleščavosti premišljenega terorja sovragom jemali življenje. Te pa strateško izbira njihov poveljnik in samooklicani *Mahdi* (Vodja) obenem, saj edini poseduje skrivnostni ključ do »nesmrtnega hedonizma«. Priča smo prepletajočim se zgodbam nastajanja kulta diktatorja ter intrigantne poti Hasanovega filozofskega motrenja človeka in sveta v katerem le-ta živi, kar daje romanu dodatno epsko širino ob sicer lahkotnem branju srednjeveške zgodbe, oprte na potopis Marca Pola. Ustoličeni kult, ki jemlje sapo, povede slepo, čredniško in neuko mladost, željno poslednjega spoznanja oz. »resničnih pravljic«, da mori brez kančka slabe vesti. Da ohranja zgodba do konca svojo napetost dokazuje tudi razplet, ki vznožje kulta še dodatno utrdi, ko se Ibn Tahir, eden izmed starčevih najljubših fedaijev po srečnem spletu okoliščin na Alamut vrne živ in zdrav, a obenem tudi razjarjen od besa, ponižanja in prevare, pripravljen na poslednjo dejanje in niti ne ve, kako hitro se lahko stvari v življenju obrnejo.

Ob spraševanju kaj je v Alamutu zgodovinskega in kaj legendarnega oz. domišljenega, Dolar v prispevku *Zgodba o uspehu*?⁶⁰ v njenih zgodovinskih okvirih problematizira resničnostne komponente alamutske zgodbe (zlasti rajске vrtove, podobo izmailstva s Sabo na čelu, t.i. zavest o tradiciji orientalske despotije, ipd.), ki naj bi prispevale k njegovi uspešnosti in trdi, da so te »bajke in povesti o Orientu le hrbtna stran nadvse realnega imperializma in etnocentrizma«, nadaljevanje teh zgodb pa naj bi bila zgolj ovira samokritičnosti Zahoda, katere pomanjkanje je tudi povzročilo, da je sam soodgovoren za vzpon in grožnje (sodobnega) terorizma in da ne gre za noben plod nedoumljivega fanatičnega orientalskega uma, itn. Poleg tega vidi še problem v fatalni antropološki podlagi zgodbe romana. Za iracionalne ekscese človeka, ki bi deloval v službi totalitarne politike ni potrebno posegati po insceniranih hašašinarskih metodah; bolje kot metoda rajskih vrtov naj bi po njegovo bilo »rokovanje z nadomestnimi objekti, z obljubljenimi bližnjicami, z verjetji in fantazmami«⁶¹. Kljub zanimivim opazkam Dolarja, ki problematizira literarno konstrukcijskost zgodovine, gre priznati, da se

⁶⁰ Dolar v Esej na maturi 2004: 228

⁶¹ prav tam: 229

alamutska institucija vendarle opira na zgodovinska dejstva, saj to dokazujejo zgodovinski arhivi in veliko tekstov na temo verske shizme znotraj islama⁶².

3.2. Aktualnost »romana o terorizmu«

Dejstvo je, da sodobno branje Bartolovega dela aludira na terorizem, kar potrjuje tudi simbolno ujemanje uvodnega Baudrillardovega citata *o duhu* terorizma in bistva hašašinske »institucije smrti«, saj jo avtor praktično s svojo mislijo povzema. Zadnjih nekaj let lahko v časopisih in revijah prebiramo številne recenzije oz. kritike romana in ugotovimo, da se večina »strivializirane« kritiške javnosti, kljub jasnemu dejstvu, da se ta ukvarja z literarno-teoretskimi in literarno-zgodovinskimi problemi, z nekritičnim bralstvom sreča na eni specifični točki pri dojetanju Bartolovega dela: v ugotovitvi, da je ta tekst v vsej njegovi literarni zanimivosti »roman o islamskem terorizmu« oz. vsaj njegova literarna anticipacija. S tem ne mislim na sicer niti ne tako redko mitizirano idejo, da se roman, če ga hočemo »pravilno« dojeti, mora brati, kot da je nekakšno »preroško delo« o sodobnem islamskem fundamentalizmu. To je lahko kvečjemu marketinški konstrukt, ki se ga sladko prodaja bralstvu. Ne pozabimo, da fedain ne razstreljuje ljudi kar vse povprek, kot je to v primeru sodobnega (ne samo islamskega) terorizma, kjer »kolateralno žrtvovanje« zahteva nešteta življenja civilistov, temveč s svojim bodalom cilja zgolj na vodje in ključne politične osebnosti sovražnih vojska - fedain je torej selektiven. Zato so takšne popularne ocene smešne.

Nedvomno smo priča dejstvu, da literarno delo, ki je nastalo pred več kot pol stoletja, v glavni navezi s (samomorilskim) terorizmom, predstavlja časovni most dogodka med preteklostjo in sedanostjo, ne glede na prostor nastanka oz. vznika terorizma. Nekako verjamemo, da je vsakokratno ponovno odkrivanje Alamuta na njegovi literarni poti nedvomno tako ali drugače povezano ne zgolj z islamskim terorizmom, temveč z aktualno in hkrati tudi z univerzalno, nadzgodovinsko družbeno-politično problematiko. S škodljivo revolucionarnostjo ideologij ter nasilja nasploh, ki ga le-te vsiljujejo ne glede na njihovo konceptualno podlago, časovni ter prostorski nastanek. Konec koncev je zgodovinski Alamut orientalska epizoda oz. specifičen tekst v kontekstu zgodovine političnega nasilja. In to »sovpadanje« literature in zgodovine, smo prepričani, vsekakor govori v prid kvaliteti tudi samega romana. Še pred njegovo prvo izdajo l. 1938 (roman se je pripravljaj skoraj celo desetletje), je

⁶² glej Hodgson (1980), J. Campbell (1991), D. Morgan (1988), P. M. Sykes (1963), B. Lewis (2001) in vsaj še M. Eliade (1996).

Alamut hkrati nastajal v senci vzpona (totalitarnega) terorja in ga obenem tudi nevede anticipiral, kljub takratnem popolnoma drugačnem dojemanju romana. Branje »alamutskih zgodb« se je, lahko rečemo, nadaljevalo z revijo vznikajočih postkolonialnih nacionalizmov po celem svetu: »zelotizem« in »asasinstvo«, ki ju izpoveduje delo sta, kot vemo, še kako živa tudi danes. Model vladanja, ki ga izpričuje roman – če seveda izpustimo konkretne, zgodovinsko nepreverljive in literarno domišljene elemente zgodbe, ki tako do določene mere upravičujejo Dolarjevo kritiko – je hočeš nočeš zasedel mesto arhetipa v zgodovini civilizacije. Spomnimo se Carlylove teorije kulta heroja, ki pravi, da »v vseh dobah svetovne zgodovine najdemo Velikega Človeka, ki je nezamenljivi odrešitelj svoje dobe; je iskra, brez katere gorivo nikoli ne bi zagorelo«⁶³.

Heroji in voditelji, razsvetljeni izbranci in preroki, ki so kot nosilci oz. epicenter ponavljajočih se mitov v mirnih na en, v težkih časih pa na drug način, vselej pre-vzgajali množice o smislu in definicijah resnice, zgodovine, ideje, naroda, o končnih resnicah človeka in sveta, ipd., kar dejansko potrjuje dve resnici: prvič, da človek kot tak še zmeraj trpi zaradi izvorne tragičnosti, ki ga povzročajo bivanjski dualizmi in antagonizmi, ki se kaže kot dialektika parov (dobrega in zlega, večnosti in minljivosti, spoznanja in iluzij, čustev in razuma). Na tem pa seveda predpostavljena avtoriteta (posameznik oz. institucija), ki »pozna rešitve« uspešno gradi oblastiželjno politično retoriko, ki vodi h kulturi odrešitve. Vsak ideološki sistem, sistem t.i. »črno-belih« stavkov namreč za svoje delovanje nujno potrebuje eksistencialno negotovost, blaženo ne(za)vednost, takšno ali drugačno psihološko krizo in odvisnost množic, ki jim tak sistem blažilno odgovarja na konkretna bivanjska vprašanja. Obrabljeno rečeno, če bi človek poznal odgovore, ali še bolje, če bi znal postavljati prava vprašanja in predvsem znal biti potrpežljiv, bi vsakršno ideološko zapeljevanje ne imelo niti učinka niti smisla. In drugič, govori o dejansko nikoli temeljito razrešenih politično-filozofskih vprašanjih o svobodi, pravici in morali korelativne dvojice osebnost-oblast. Alamut je, skratka, v tem univerzalno-politično aktualen. In ravno tu je delček njegovega presežka. Navsezadnje niti ni tako presenetljivo, da jemljejo nekateri alamutsko snov za »zgodbo za vse čase« (Jezernik, 2002: 23). In upravičeno, za vse ljudi.

Naslednji razlog za priljubljenost Alamuta gre iskati tudi v dejstvu, da poleg politične aktualnosti, kot pravi Paternu (2004: 69), roman označuje tudi berljev in tekoč, skoraj pravljичni jezik, ki (nezahtevnega) bralca, kljub nekaterim – roko na srce, ne preveč razdelanim – filozofskim in

⁶³ glej <http://www.gutenberg.org/etext/1091>, november, 1997

političnim prvinam, zlahka zapelje v hedonistično, vendar dovolj razburljivo markopolovsko popotovanje v eksotično vzdušje *Tisoč in ene noči*. Avanturistični užitek ob tekstu in politična aktualnost sta torej dve ključni dimenziji, da se je roman – še preden je teroristični projekt »11-9« v ZDA povzročil mrzlično izposojno in kupovanje tudi pri nas – prebil v tuje založbe in na tuje knjižne ter prodajne police, saj je preveden v skoraj že vse svetovne literarno-kanonične jezike⁶⁴.

V tem kontekstu bi morda opozoril še na pomembnost *mitotvorne komunikacije* med bralstvom, knjigotrškim marketingom in samim avtorjem romana. »Bartolomanija«, ki je sicer v dobi terorja posledica sodobne učinkovite marketinške mašinerije, vendarle uspeva in zraste ravno na mitskem »kolektivnem vrtu«, namreč na bralčevem nereflektiranem prepričanju, da je roman anticipacija sodobnega fundamentalizma, da je njegov avtor preroško napovedal spopad civilizacij. Ob tem je avtor romana svoje izvorno mitsko doživljanje dvajset let po njegovem prvem izidu, opisal z besedami, »da je bilo temeljno čustveno stanje avtorja, ko je pisal svoj roman, povsem podobno čudnemu čustvu ali pogledu, kakršnega popisuje Goethe iz svoje mladosti, ko sta se mu preteklost in sedanost stopila v eno« (Bartol, 2003: 497). Če sledimo Douutéjevi definiciji mita kot *projekciji kolektivnih želja*, ugotovimo, da je vesoljno bralstvo s tem, ko ponovno prizna dimenzijo »prihodnosti« oz. Bartolovo nostradamsko »preroškost« in »zgodovinski čut«, v kolektivizaciji zavesti in komplementarni nevednosti tudi samo potrjuje odprto, ciklično mitsko zavest. Namreč, Goethejev pogled, o katerem govori avtor, je Bartol odkril oz. »prišel do zavesti«, kot piše sam, šele retrospektivno, ko je prebiral »gradivo za daljšo študijo o zgodovinskem čutu«⁶⁵. Tu se lepo vidi kolikšno avtoriteto ima lahko sleherno sklicevanje na avtorstvo. S tem se znajdemo na oni mitski osi, kjer se vse stvari *obenem pričnejo dogajati in hkrati mirujejo*. Namreč bralčevo mitsko doživljanje se po liniji avtorstva priključuje Bartolovemu, ta se priključuje Goethejevemu itn. v preteklost – v družno doživljanje večno aktualne metafizičnosti oz. odprte, ciklične časovnosti. Bartolove Opombe k romanu (2003: 493) so seveda čudo-vite in zgovorne že same zase, a hkrati potrjujejo učinkovanje te mitske zavesti.

⁶⁴ S komercialno prebojnostjo in ostalimi »renesančnimi« dogodki založniško-tržnega pomena se ne ukvarjam, saj o tem dovolj zgovorno priča knjižni marketing domačih in tujih založb zadnjih nekaj let.

⁶⁵ prav tam.

Kljub njegovi »planetarni« aktualnosti se je pri nas, po mnenju literarnih zgodovinarjev, založnikov in življenjepiscev Bartolovo delo dojemalo in sprejemalo vselej nekako polovičarsko ali vsaj nedosledno. Po eni strani je od prvega izida tega, tako Juvan (1991: 91), enciklopedičnega romana, preteklo veliko voda in kulturnih sprememb, tako da je na dojetje romana v javnosti vplivala ne samo takratna družbeno-politična aktualnost in izredno trdna literarna kritika »narodnjaškega« tipa, temveč tudi, ali pa zlasti, večpomensko in odprto branje »neslovenskega« romana (Paternu, 1991). Zato avtor govori o treh fazah v domači percepciji Alamuta: v prvi je roman obravnavala kot »nekaj tujega« zlasti z moralno-filozofskega vidika, češ da ga označuje subjektivizem, skepticizem in nihilizem. Nato pride faza osemdesetih, ko se predstavniki literarne senzibilitete oklepajo t.i. »odrinjenih«, marginalnih in antiideoloških tekstov; ob tem avtor ne izpusti ključne dimenzije romana, ki je utrl pot zlasti k mlajšemu delu občestva, t.j. njegove ekovske »enciklopedičnosti«, ki naj bi ustrezala sodobnemu aleksandrinskemu okusu (s poudarkom na ironiji, literarni učenosti pripovedovanja, eksperimentiranju s tehniko pisanja – pisanje literature iz literature, ipd.) in s tem predhodila postmodernističnemu literarnemu občutku. Medtem pa konec 80-ih, kot vemo, izide roman v francoskem jeziku in postane tam ena glavnih komercialnih knjižnih uspešnic. Razloge avtor vidi zlasti v dejstvu, da je roman v tem primeru obravnavan kot lahko berljivo eksotično čtivo, ki francoskemu oboževalcu »slikovitega« romana lepo oriše podobo sodobnega islamskega fundamentalizma, z današnjega stališča, zlasti onega po septembrskem napadu na ZDA, čigaršnja »nostradamska« prerokba naj bi bila po enem izmed branj Korana ležala že v njem samem⁶⁶. Roman v francoski različici izide kar brez mota, *Nič ni resnično, vse je dovoljeno*; nekemu francoskemu kritiku se je ob izidu zalomilo, da je z romanom opravil kar s pripisom, da je to v bistvu satira na račun diktatorskih sistemov! Bartol je bil po mnenju urednika neke francoske založbe »dovolj spreten, da ni ustvaril ničesar, kar imenujemo filozofski roman«⁶⁷. Tudi dvomov okrog moralnih vprašanj, ki jih roman sproža, zavoljo tega pri Francozih ni bilo zaslediti. Pa ne samo pri njih. Ob vsem tem domača literarno-trška, sicer upravičeno prizadeta senzibiliteta, ne pozabi omeniti znanega fiaska ob nemški izdaji Alamuta (1992), saj naj bi ga nezvesto izvirniku prevajali kar iz francoščine (Hladnik v FNM, 2002). Kakorkoli že, šele ob številnih tujih izdajah in odmevih v tujini ter po 11. septembru, 2001, v Sloveniji pričnemo spoznavati moč, na zahodnih trgih

* glej B. Paternu, Okrogla miza o Vladimirju Bartolu, DELO, priloga Književni listi; 2003: 4, 5.

⁶⁶ glej 9. suro – *Kesanje* (Koran 9: 109, 110).

⁶⁷ prav tam: 69

že trdno ukoreninjene, knjigotrške marketinške mašinerije, ki sicer z določeno zamudo »okuži« tudi slovenske založnike in trgovce. In tako vznikne »množično odkrivanje« Alamuta – zgodi se, skratka, prava »bartolomanija«, kot pravi Planinc (2003: 64) v svoji recenziji.

Po drugi, »ostrejši plati« pa se pokaže, da domači literarni strokovnjaki – sodobni reflektivni del alamutske »publike«, kljub nekaterim nemajhnim izjemam delu ne prizanašajo ravno veliko, kar je glede na predmet, merila in smisel literarne kritike sicer razumljivo. Da je Alamut dojet kot lahka, trivialna pop-literatura, smo z zgornjim deloma že nakazali. V čem – če sploh – pa je to delo zanimiv in literarnih esejev vreden proizvod? Kako se na Bartola gleda ob vsej t.i. »alamutski renesansi«, izvozu ter ekspanziji v domači kritiški srenji danes? Kaj je potem tisto, kar definira Alamut, če smo ga skorajda že postavili na polico skupaj s pop-literaturo?

~ *Alamut in slovenski nacionalni interes* ~

Hladnik (v FNM, 2002) pokaže na eno ključnih točk izhodiščne problematike o romanu, namreč odnosa med Alamutom in slovenskim nacionalnim interesom in odpravlja prenekatera neskladja pri razumevanju romana v komunikacijskem trikotniku kritiška javnost – založništvo in trg – bralstvo, zlasti tista, ki nastanejo v medijih s pogostim pojavljanjem vrednostnih oznak o »spregledanosti«, »zamolčanosti« in »neupravičeni odrinjenosti« Alamuta in njegovega avtorja daleč stran od Parnasa slovenske literature. Po Hladnikovem mnenju to sploh ni tako problematično, kot se piše in kaže navzven. Alamut naj bi imel skoraj v vsaki literarni zgodovini svoj odstavek, kar seveda ne pomeni, da pri celotni zadevi ni bilo težav. Pravici naj bi bilo končno zadoščeno s tem, ko so na prelomu stoletja narodnostno manj obremenjeni in v literarna vprašanja orientirani avtorji (I. Bratož, J. Kos, D. Bajt, B. Paternu, T. Peršak idr.) leta 1991 izdali zbornik besedil in pogledov na Bartola in naš roman⁶⁸. Kot menijo mnogi knjižni strokovnjaki je pač dejstvo, da je slovenska literarna zgodovina sprva Alamut dojemala preveč »resno« in strogo pod moralno-filozofskimi nazori. Ferdo Kozak v pismu Mišku Kranjcu, objavljenem 20 let po izidu Alamuta, npr. piše takole: »Moram pa že reči, da je zame Alamut dokument svoje vrste. Meni je to periferna literatura, ki jo je napisal nekdo, ki nima posluha za najbolj bistvene, čeprav preproste zadeve človeka in njegove notranjščine/.../Dragocenost človeškega ni v

⁶⁸ gre za zbornik Pogledi na Bartola, 1991

pavšalni morali – to vem. Toda je pa zasidrana v tem, kar življenje bogati, ga obnavlja, tvori. Na ta ušesa pa je avtor Alamuta gluh« (Kralj v Bratož, 1991: 119). Misel implicitno utemeljuje že znani problem »oddaljenosti« literarnega dela od slovenske narodotvorne kulturno-politične problematike, od takratne »nacionalne« funkcije zlasti zgodovinskega romana, ki svojo prvo definicijo dobi prav v zvezi z nastankom nacionalne zavesti.

In če roman poskusimo brati ravno s takšno optiko, torej da v njegovi zgodovinskosti vidimo refleksijo nacionalne problematike, se znajdemo v zanimivi situaciji: kaj hitro postane očitno, da je Alamut vendar roman–metafora, živa prisposoda nekega modela oblasti, ki se je je medvojna (ne zgolj) »slovenskost«⁶⁹ ob destruktivnih imperialističnih režimih 20. st., še kako bala. Ali niso Hasanove metode podarjena prisposoda za preživetje Slovencev, kot pravi Planinc (2003: 65), ko primerja situacijo izmailske sekte s situacijo politično subverzivnih TIGR-ovcev ob pripravi atentata na Mussolinija na kobariškem, leta 1938? Legiša (2004: 222), ki resda po eni strani roman jemlje kot »zgolj videz umetnosti in besede ne priključijo prepričljive resničnosti«, vendar po drugi pa pravi, »Če torej tem postavam ne moreš verjeti...so pa njih misli o tveganju resničnost rodu, ki se je začel oglašati na Primorskem. Ta rod, ki mu je bil eden od učiteljev filozof Jug, je sicer doživel bazoviško tragedijo, pa je pokazal nam in svetu, da nismo ovce in da hočemo po svoje živeti« (Hladnik v FNM, 2002: 45). Ali kljub tej »partizanski« analogiji še vedno menimo, da je »neslovenski« roman z »neposlusom za bistvene zadeve«, »drugostjo« in hinavsko atmosfero hotel preveč od iluzornega in samopomilovalnega slovenskega patriotizma in tako prek svojega glavnega govorca, »starca z gore«, postal le primer zveličane ošabnosti, s katero se »pravi« Slovenec enostavno ne (z)more identificirati? Konec koncev, glede očitkov o »tujosti« romana pravi Hladnik (2004: 223) tole: »Res je slovenski zgodovinski roman preokupiran z domačimi zgodovinskimi temami in dogajališči, vendar Alamut ni preveč nenavadna izjema, saj se ne prav droben del žanrskega korpusa od samih začetkov ukvarja s 'tujimi' temami« (primeri, ki jih navaja, so: Finžgarjev Pod svobodnim soncem, 1906/07 o slovanskih junakih na slovanskem dogajališču; baltsko zgod. popisuje Matej Prelestnik v nedokončani trilogiji Naš stari greh, 1903/04; pa cela serija antičnih romanov na domači grudi, ki se jim o Slovencih niti ne sanja, ipd.). Vsi ti so namreč Bartolovi predhodniki.

⁶⁹ Uporaba teh množinskih samostalnikov je sila nevhvaležna, saj ob premisleku ne povedo skoraj ničesar in vendarle smo jih, vsaj kot modus operandi, zaradi nacionalnih dimenzij razprave, nekako »prisiljeni« uporabljati.

Torej nacionalnih, etničnih in verskih situacij, ki na prenekateri način sličejo ravno tistim iz alamutske snovi, je bilo na evropskih, domačih prostorih ne samo v 20. stoletju, ampak že veliko prej, kot vemo, kar precej, tako da ne smemo kar hitro soditi o nacionalno-historični nekompetenci romana. In roko na srce, kot sem že tudi na začetku poglavja omenil, stari Seiduna v bistvu ni človek, ki dela zgolj v službi oblastniškega stremuštva, saj mu gre za uresničitev mladostniške želje po osvoboditvi Irana, deluje torej tudi v interesu višjih ciljev – svobode in pravičnosti. Čeprav se njegove metode za doseganje teh ciljev izkažejo za vrednostno nasprotne, se sam ne podreja vrhovnemu geslu izmailstva, in to gre slutiti, ko pravi: »Toda mi, ki držimo v rokah vse niti tega kolesja, si bomo prihranili naše poslednje misli zase. Jaz sem svojo veliko nalogo izpolnil in zdaj je čas, da pomislim tudi na sebe./.../Človek, ki je izpolnil veliko nalogo, zaživi šele, ko umre./.../Za ljudi bom umrl, da bi sam zaživel«⁷⁰. V tem pogledu ni neumestno predpostavljati, da roman simbolizira neuresničene želje slovenskega, t.i. »mehkega« oz. kulturnega nacionalizma, ki zaradi historične mitološke odsotnosti heroizma v jeklenem času, ko po Evropi dominirajo t.i. »zgodovinski« narodi in veliki projekti sprevrženih Idej, predstavnikov nihilistične »volje do moči«, nima svoje Arhimedove točke in tako mitske figure, okrog katere bi gradil lastni mitotvorni mehanizem in politično vladavino (pa če je za ceno svobode potrebno, tudi z makiavelizmom). V tem »neslovenskem tkivu« eksotičnega sveta se bržkone zrcali sleherna tragičnost malega, »odvisnega« in *avtoritarnega kolektivizma*, ne le Slovencev.

3.3. »Nihilističnost« Alamuta in alamutski nihilizem

V zvezi s problematiko nihilizma zaradi smisla in namena naloge ne delam uverture v estetsko razpravo, ki se običajno pričinja z literarno-teoretskimi vprašanji o tem romanu. Takšna obravnava bi namreč kljub določeni primernosti zahtevala dodaten prostor, ki si ga tu, žal, ne moremo privoščiti. Torej, ob zgornji kulturno-politični temi se nam razkriva še ena »sporna« dimenzija romana, okrog katere je nemara preteklo kar največ črnila v vsej literarni zgodovini Alamuta. Skupaj s Škamperletom in nekaterimi drugimi recenzenti lahko ugotovimo, da se »nesrečni« alamutski nihilizem v romanu

⁷⁰ Bartol, 2003: 490. Poleg tega je Alamut na literarnem razpisu za banovinsko Prešernovo nagrado, ki je izbiral izključno (zgodovinske) romane z *narodnjaško* tematiko oz. tista dela, »ki se ukvarjajo s pomembnimi dogodki iz slovenske zgodovine« zasedel odlično 4. mesto in prejel 2000 dinarjev, pa čeprav je bil njegov avtor, po ugotovitvah literarnih zgodovinarjev, »vidno nezadovoljen«, če ne že razočaran. Vendar je to del druge problematike.

kljub skrajno neetičnim prvinam Seidunove zgradbe in izmailskega sofističnega načela, *Nič ni resnično, vse je dovoljeno*, ne zaključi v ravno tako neetično maksimo za prihodnost, čeprav nas prvi vtis ne popelje ravno v pozitivno smer. O tem bo prav kmalu več govora. Velja omeniti, da literarna zgodovina poleg »boleče« zaznave alamutskega makiavelizma v romanu sicer priznava tudi nemalo filozofskih, spoznavnih in metafizičnih zasnov, ali kot jim ironično pravijo »vidmarjanski« kritiki, »filozofskih shem« in »ugankarskih trikov« (Paternu, 2004). Vendar to, kaj je »vidmarjanstvo«, lahko hitro zaslutimo že ob splošnih Vidmarjevih ocenah romana in njegovega avtorja; Alamutu je poleg ostalega očital, da za dober roman sploh nima ključnih doživljajskih prvin; tudi glede Bartolove pisateljske kompetence se je izrekel, da je »bil problematičen pisatelj...Kot umetnik me ni prepričal skoraj nikoli...Bartol je literaturo večkrat imenoval za svojo soprogo. Zdi pa se mi, da je bila ta partnerica le premočna zanj...« (Soban v DELO, 2003: 21).

Pri problemu očitajočega, torej negativnega in razdiralnega nihilizma, se mi zdi najbolj pomemben tisti gnostični moment, o katerem spregovorijo Škamperle in drugi (2003), ki pa nepozornemu in »neizkušnemu« bralstvu ostaja nekako zakrit, a vendarle nakazan. Gre za Tahirjevo soočenje »s strašnim sanjačem iz pekla«, ki je kakor biblični Abraham, v imenu »velike ideje čistega Razuma«, pripravljen žrtvovati življenje lastnega sina (čeprav Hoseinu oče Hasan kruto sodi, Izaku pa bog prizanese), in ki v bistvu predstavlja soočenje z izkustvom na Al Arafu⁷¹. Kot pravi Seiduna, tisti, ki prispejo na Al Araf, »v raj ne smejo, pekla si niso zaslužili. Njihov delež je, da gledajo i k enim i k drugim. Da spoznavajo! /.../ Na Arafu pa ni mesta niti za radost niti za razočaranje. Al Araf je tehcnica dobrega in zlega« (Bartol, 2003: 440). Torej, če smo pošteni, je alamutski nihilizem res nekaj nesprejemljivega, vendar to še ne pomeni tudi že nihilističnega značaja samega romana kot literarnega proizvoda ali celo njegovega avtorja. To je isto, kot če bi nekoga, ki ilustrira nek specifičen primer nasilja do sočloveka ali ljudi, označili že za potencialnega nasilneža. Alamut je vendarle literarno delo, pa četudi obravnava resnično (nihilistično) zgodovinsko tematiko.

Najbrž bi ne bilo nič tako nihilističnega, ko bi za potrebe razlage postavili primerjavo med Bartolom in Nietzschejevim nihilizmom – v njegovi pravi luči, saj vendar avtor Alamuta in, po zidu spoznanja poimenovane zbirke novel, Al Araf, ni počel nič drugega kakor pa, da je z literarnim prizadevanjem ponovil to, kar je luteranski mislec že storil s svojim filozofskim opusom: na sicer »eksotično

⁷¹ arab. zid spoznanja; gnostična točka spoznavajočega, ki z avtonomijo uma zre »onkraj dobrega in zla«.

oddaljeni« način je globoko kritiziral evropsko manihejsko moralno tradicijo. Tako pri enem kot pri drugem avtorju je podobna situacija: zahodnjaški intelektualec izkušnje in modrost črpa iz tematik bližnjega vzhoda, Al Araf je pri tem ciljna stopnja in smoter po modrosti hrepenečega človeka, ki naj bi samoumno spregledal, torej tista točka, ki jo Nietzsche izkaže skozi sam naslov dela Onstran dobrega in zlega (1886). Zatorej je onkraj vseh determinant tradicionalnih vrednostnih sistemov le gledišče Al Arafa. V tem smislu se njegov pomen, ki je tudi spoznavni vrhunec v romanu, popolnoma identificira s pomenom sporočila naslova oz. zrelišča filozofove monografije. Čemu se je Bartol tako branil primerjav z »nesrečnim« Nietzschejem, kot pravi sam, pa je lažje predpostavljati, ko pomislimo, da je Bartolov Seiduna v bistvu ravno (literarna) demonstracija tiste slabe in »nezdrave« razlage Nietzschejeve anticipacije novega človeka oz. »nadčloveka«, njegove strasti in volje do moči, ki je prek iranske tradicije modrosti prišel do spekulativne ugotovitve, da je bog mrtev in tako do končne predelave v sofistično shemo: (če) MRTEV BOG › NI ABSOLUTNE RESNICE NE ETIKE IN MORALE › (torej) NIČ RESNIČNO › NIČ PREPOVEDANO. Še tako prosvetljen, napreden intelektualec in ekspresionistični pisatelj, kot je bil Bartol, v negotovi in prosvetljenstvu nenaklonjeni medvojni situaciji čedalje bolj vplivnega socialnega realizma, kaj hitro pade pod slab glas. Torej ravno ta »krivi« smisel nihilizma je tisti, ki ga slovenski bralec kritizira in zavrača, ga noče imeti za svojega, saj bi se sicer moral, vsaj v mili obliki, identificirati s fašističnimi težnjami iz tistega časa, ki se ga je takratno nešovinistično »slovenstvo« seveda skrbno izogibalo. Vendar se ob tem ne zaveda, da je s tem, ko je vsebinski oz. alamutski nihilizem romana prenesel že tudi na samega avtorja, kot da bi bil ta podaljšek njegovega stališča, le-temu storil krivico, sam pa izpadel ravno to, kar prezira in zanikuje – nihilist. Namreč redukcionistično branje romana v stilu (vsebinski) alamutski nihilizem je hkrati enak nihilistični orientiranosti samega romana oz. njegovega avtorja, je zgrešeno in nedopustno. Zato sodobni, zlasti refleksivnejši kritiki, vse bolj naglas prepričujejo tiste, ki še vedno gledajo na Bartolovo delo izpod »narodnjaških« očal, da se na roman pač z moralno-filozofsko optiko izpred 30, 40 in 50-ih let ne da več gledati. Je že samo z dejstvom o aktualnosti ta obdobja ocenjevanja že presešel oz. »pustil za seboj«, in seveda, živi jutri. Če je avtor v zgodovinskem romanu za upodobitev gigantskih osebnosti, ki reprezentirajo ravno tako gigantske režime – njihovo monumentalnost naproti nesvobodnemu in prevaranemu posamezniku ter posledično za odkrivanje nesmisla in bede njunega prepletanja terorističnega značaja, ki brezpogojno vodi v revolucionarnost – uporabil eksotično, nekrščansko zgodovinsko okolje, to še ne pomeni, da je izstopil iz horizonta domačnosti, vsakdanjosti evropskega (subjekta).

3.4. Aktualizacija etične dimenzije romana

Avtor romana zelo dobro aktualizira problem posameznikove svobode v državi, problem, ki ga v romanu glavni junak, Tahir, prenese v prihodnost in ne umre za velike, plemenite zgodbe in ideje. Ali kot pravi Škamperle (DELO, 2003: 4, 5), »Bartol izstopa iz ocenjevalne sodbe v slovenski literarni zgodovini, ki shematsko enači besedilo z avtorjem. Njegov junak izstopa iz paradigme novoveškega junaka, o kakršnem je pisal profesor Pirjevec, tu ni junaka, ki bi si prizadeval za idejo in tragično končal. Junak na Alamutu ohrani dvoumnost, a ni razočaran in tragično pogubljen«. Zato pogledajmo v epilog romana.

Ko Tahir dokončno potrdi svoje dvome v rajske skušnjave, bi lahko zaradi spoznanja o zablodi in šoka ob razkritju alamutske manipulacije po hamletovsko zagrešil ne samo umor strahospoštovanega učitelja, temveč iz obupa in neznosnih eksistencialističnih občutkih krivde, tudi samega sebe. Samomor. A mu tega avtor romana očitno ne dovoli. Zato pa samomor storita Mirjam in Halima, kar pa govori le o dodatni plasti romana⁷². Kakorkoli, ko Tahirju gospodar ponudi svobodo, se na Hasanovo in lastno spodbudo odloči za faustovsko pot izobraževanja in modrosti. Od tu naprej pa lahko bralci romana ob asistenci svoje lastne nravi konstruiramo prihodnost Tahirja v – za dojetje svobode – izjemno pomembni dve smeri: prvič, da bo zlorabil silogizem (ki je temelj modrosti) v makiavelistične namene in tako nadaljeval »dobronamensko«, a zlodejno dediščino duhovnega očeta v negaciji in ignoranci za vsakršne verske transcendence, torej nadaljevati tradicijo nihilizma; ali pa bo, drugič, pričel spoznavati temeljiteje, višje oz. globlje, tako presegati zanikanje, se dvigniti in tudi vselej vrniti nazaj, na začetek poti, se zgraditi v duhu dobrega in modrosti, skratka, postati in ostati *avani*. Če bi razplet iz te situacije ukazoval zgolj na stalno, ciklično pot – pot svojega učitelja – bi s tem utrdil in prevedel stvarnost (etičnega) odločanja na že povsem absolutno zrenje v prihodnost, v gotov »recept« odreditve za človeka, narod, ali svet. S tem pa bi bila neprizanesljivost velikega dela kritike romana že veliko bolj sprejemljiva. Vendar pa tega roman ne napove in niti zapove. Bralcu pusti izbirati, tudi njemu pusti svobodo, da spozna, da tako kakor sta v spoznavnem, pravilnem in napačnem, tudi v normativnem svetu, vselej dve poti, dobra in slaba. Od nas je pač odvisna moč etične

⁷² Tragikomičnost in ganljivost rajskega erotizma, seksualna izolacija fedajjev v dolgem obdobju državljanske vzgoje z vrhuncem »izkustva v raj« so poleg droge glavni poroki za delovanje hašašinske institucije. Za (po)vrnitev v omamo spolnega (bolj kot ljubezenskega) hedonizma se je moški – pod avreolo posvečenca – pripravljen odreči vsem vrlinam, ki jih potencialno vsebuje življenje kot tako.

odgovornosti, ki se razodene pri sleherni odločitvi. Lahko se z optimizmom in brez odvečnega strahu identificiramo s tistim Tahirjem, ki izstopi iz kroga magične oz. ritualno zapovedane smrti, iz ciklične predeterminiranosti Hasanove zgradbe ter nadaljuje novo, boljšo pot iskanja svetega grala. In ne, kot sklepajo nekateri, da se je Tahir pravzaprav že identificiral s Hasanovim delom. Prepričan sem da ne, on ga le razume! Zato ne gre pričakovati njegovo vrnitev v nasledstvo cinične institucije.

Omenjeno sklepanje je v skrajnem primeru še vedno zelo relativno. Resda včasih gramatična in semantična struktura zgodbe na nekaterih točkah bralca ne prepričata, kar nemara omogoča interpretativno širino, da ne rečem samoljubje, toda kljub vsemu, Tahirja ni več. In le verjamemo lahko, da ga kljub Hasanovemu vabilu, ne bo več nazaj. Vse dokler bo na poti učenja in modrosti, lahko upamo na dobro, kajti modremu gnostiku gre vselej za *pot* samo in ne za mistično izkustvo. Ki bi ga potem bilo treba na vsak način vsiliti še skupnosti. Ne pozabimo, da je iskanje svetega grala vselej zgolj *osebno* strmenje k skrivnostnemu smislu življenja in nima nič opraviti z »množino«. Zato je Alamut v bistvu univerzalna zgodba, ki - presegajoč ideološke okvire - nastane v zanj zelo neugodnem medvojnem času, in ki se zaključi z zgolj na videz že razkrito maksimo *V bodočnost z romantizirano voljo do dekadence moči ter ničevostjo in zanikanjem*. Arafova etika, ki je razsvetljenemu fedaiju, kot pravi sam v zgodbi, grozovito, saj »je spoznanje prišlo tako pozno; zdaj bi šele moral začeti živeti« (Bartol, 2003: 440), je pesnika in gorečega Tahirja mučeniško pokopalo. Novorojeni človek, ki prihaja iz platonovske votline, pa je spregledal. Predstavlja lahko tudi več kot človeka, namreč »nadčloveka«. Glavni junak Alamuta ni več politični ideolog Seiduna, temveč gnostični filozof, avani. Je potencialno, kakor sebe jemlje tudi Nietzsche sam, »temeljni nihilist« (FNM, 2002: 67), spoznal je ničevost sveta in s krvjo zapisane ideale, ki ga gradijo že v njem samem. Njegova zaveza je v tem, da jih temeljiteje analizira ter kritično izpraša oz. »postavi pod vprašaj.« Zato pa se podaja na mučno pot proti Al Arafu, ki predstavlja ideal spekulativnega uma – zreti onstran dobrega in zlega. Morda je blasfemično na to pomisliti, toda lahko pa da mu bo uspelo dokončno spoznati in preseči moč in vozle dualizma – njegovo predpostavljeno samoumevnost in ne(s)končnost, o čemer sem zgoraj govoril. Ravno to je obsedlo in zaslužnjilo samega Hasana, saj ga je kot preroka »brezkončnega boga«, ki je ustvaril svet po načelu dvojnosti »bajka [le] sprejela v svoje okrilje« (Bartol, 2003: 492).

~ K epilogu ~

Sklepamo lahko, da ničejanska atmosfera, ki naj bi navdihovala roman in ki naj bi mu jemala kvaliteto, ni nihilizem »pridigarskega« Nietzscheja. »Nihilistični diskurz« je namreč zaradi avtorjeve poetične dikcije, a hkrati tudi hermetičnosti, (p)ostal podrejen politični zlorabi. Filozofovo etično stališče stopa proti izmailskemu zavračanju in zaničevanju boga, resnice in morale, kakor jo udejanja Hasan Ibn Saba, pri katerem se spoznavna pot odvija ravno obratno kot pri Tahirju: Hasan je šele v pozni starosti spoznal to, kar je prenesel na svojega mladega duhovnega sina, ki ga pošlje na pot izobraževanja in avtonomije. Četudi je bog zatajil, še ne pomeni, da sta »zdaj, ko ni več resnice«, človeško trpljenje in beda usodno večna in da odslej pravico lahko jemljemo kar v dlani svojega lastnega kratkega bivanja ter razpolagamo s sredstvi nereflektiranega uma. V svoji mladosti starec ni imel učitelja, ki bi mu razložil smisel oz. smoter akademske poti, Ibn Tahir pač, in to je njegov spoznavni moment, razsvetljenje, pogumno je pač uporabil svoj razum. Ker se Hasan ni mogel pomiriti z nepravilnostjo sveta, v katerem je živel Perzija, in s tem, da njegov bog dopušča vso to nesrečo nad človekom, svojo lastno stvaritvijo, je svoje dolgoletno spoznavanje - prek temeljnega razočaranja v naivnega, egoističnega in klečeplaznega človeka z dvojno etiko in moralo, ki mu je le do »končnih resnic« - zlorabil v politične namene. In ravno tako, kot so v polpretekli zgodovini storili moderni samooklicani voditelji in očetje totalitarnih režimov, ki so »dobro« poznali Nietzschejevo delo, ga samoljubno tolmačili, so izmailci tolmačili islamske svete tekste ter tako sami postali sprevržena personifikacija vsega koristnega, kar je sicer učila Nietzschejeva »orientalska« filozofija. »Nadčlovek«, ki ga predpostavlja ničejanski duh, ni človek, ki bo v sekularizirajoči družbi moderne na mesto vere in tradicionalnega vrednostnega sistema kar tehnično postavil pač znanstveni sistem z razsvetljenim razumom »na gori, od koder se vse vidi«. To so storili fašizem, marksizem in stalinizem ter ostala malikovanja idealov razuma, ki verujejo, da so edini nosilci absolutne Resnice. Nietzschejev *Ecce homo* je individualist, ki ne obljublja nikakršnega (do)končnega spoznanja in smisla, temveč misli in živi v realnosti neposrednega, ve da je zmotljiv, nepopoln, a vendarle zavezan strogemu umevanju razuma. Zmožen je samorefleksije in presojanja o dobrem in zlem, zato »novi človek« ne potrebuje nujno verske doktrine in dvojnih meril. Le-ta je namreč razsvetljen, zaveda se samega sebe in svoje (ne)vednosti. Torej je, ravno tako, kot je tudi sam nepopoln, vselej zavezan nepopolnim spoznanjem; če pravimo, da je bog mrtev, tedaj ne sklepamo, da je odslej vse dovoljeno; dovoljen je lahko dvom v mandat za določanje absolutnih resnic, ki ga podeljujeta dogma oz. ideologija; ne

moremo pa iz nekega domnevnega naravnega stanja stvari, ki ga izraža prvi del negativne trditve »Nič ni resnično«, izpeljevati moralno oz. praktično normo njenega drugega dela, »vse je dovoljeno.« To je, kot tudi lepo elaborira Adam (FNM, 2002), neveljavno deduktivno in tudi slabo sklepanje. Naturalistični stavek, »Nič ni resnično, vse je dovoljeno«, je Nietzschejev stavek (1988: 334), ki ga v svoji »polemični« genealogiji pripiše hašašinom, ni pa njegov avtor. Misel v svoji »metaforični« filozofiji subjektivnega idealizma Nietzsche uporablja ravno za razkrivanje nihilizma modernega subjekta, ki gradi svojo bodočnost na slepi veri v popolne, odrešujoče ideale, mite, ki človeški um usmerjajo ne v ta, temveč v nek drug svet, temelječ na politični pragmatistični morali, eni za vladarje, drugi za vladane (Nietzsche, 1988), ipd., čemur podleže tudi učeni Seiduna, saj je zanj in za izmailstvo ta stavek absoluten in poslednji, za avtonomnega misleca oz. avanija pa zmoten in predstavlja šele začetek spoznavne poti. In glej ga nesrečneža, Seiduna je to tudi vedel, vendar je šel zavestno v svoj projekt in ga hotel vpeti v tradicijo prihajajočim, večne resnice lačnim generacijam, kar ga dejansko naredi za najbolj tragičen lik v drami! Pri Tahirju, ponavljam, pa o prihodnosti ne moremo soditi. Zato je v tem enkrat in neponovljiv, pusti in vabi k samostojnemu filozofskemu in etičnemu razmisleku in se čudi, medtem ko na politično-mitološki odtis Ibn Sabe lahko vselej znova priprimo nek nov občudovani kult iz zgodovine, nov diktatorski ali herojski lik in vse skupaj ponovno aktualiziramo ter poženemo novo »alamutsko epizodo«.

Z etičnega gledišča gre sicer priznati, da Alamut ne ponuja nobenih jasnih nastavkov za (raz)rešitev in razgradnjo tega politično-psihološkega monstuma in njegove »filozofije«; od 19. poglavja naprej branje spremljajo le grenki občutki, saj se bojimo, da se bo stavba smrti nadaljevala, kajti njegov arhitekt in obenem tudi gradbenik se umakne iz svetišča oz. iz metahumanega v smrtni svet. In ko bo njegovi domovini »trda predla«, se bo zopet »spustil nad vernike« ter pognal mitotvorni mehanizem v tek. Toda vrhovno geslo, ki gradi izmailsko usodo ni edina plat in ne poslednje za roman, pod njim je zapisana stara modrost, in sicer, *Omnia in numero et mensura*⁷³ (Vse v meri in številu); le-to se lahko razume tudi kot obliko etične maksime, in tudi njen izvor naj bi bil (logični) grški in ne (dogmatski) latinski. Če torej vrhovno geslo predstavlja rezultat zmotnega človekovega prizadevanja po spoznanju popolne resnice in smisla bivanja (v dobrem in zlem) s čimer ustvarja kaotično družbo, predstavlja spodnji izrek nespremenljivi matematični zakon o (naravni, vesoljni ali pač božji) urejenosti sveta, ki mu človekov razum lahko le sledi in ga odkriva (tudi v sebi), ne more pa ga spreminjati. Ostaja pa, seveda, možnost, da ga v človeški skupnosti utilitaristično zlorabi – pretvori, kar s tem, ko iz sofistično

⁷³ Knjiga modrosti (Mdr 11, 20).

tolmačenega naravnega stanja stvari sestopi na normativno stanje stori ravno Hasanova institucija v srednjeveškem Iranu. Kaj lahko iz tega izvlečemo? Ne bi rekel, da zapisana modrost predstavlja uporaben namig bralcu, vsaj jaz ga obravnavam bolj kot izrek in ne geslo, temveč se stavka bereta kot dve dialektično delujoči trditvi, ki režirata dramatični potek v sami strukturi romana: nasproti si stojita kaos, ki ga v družbi povzroča Resnice lačni, a zmotni in (ne)svobodni človek ter homeostatični kozmični red. Navidezno nezdružljivi pa sta zato, ker menim, da izvirata iz dveh različnih spoznavnih ravni: prva je (negativno) dogmatska, druga pa logična oz. matematična, prva je posledica emocionalno obarvane racionalnosti–iracionalnosti, druga pač posledica logične utemeljitve oz. argumentacije. In v tem se dvoumnost in večpomenskost celotne zgodbe, romana kot celote samo povečuje. Postavlja pa se seveda vprašanje, koliko in ali sploh je Bartol ta rebus namenoma zastavil. Menim, da je to zgolj še ena izmed možnih variant bralčevega mišljenja, ki pač lahko usmerja način dojetja avtorjevega dela kot celote, vendar mišljenja, ki vsekakor kliče po nadaljnji razdelavi.

3.5. Samožrtvovanje - osrednji rez Alamuta na stičišču literarnega in političnega

Roman, ki črpa iz zgodovinsko - v glavnem - dokumentirane izmailske tradicije, je dobra ilustracija anatomije politične ideologije znotraj šiitske (imamske oz. gnostične) veje islama, ki se sklicuje na tradicijo reformiranega izmailstva⁷⁴, kjer središče predstavlja eshatološki *mit o prihodu Al-Mahdija*⁷⁵, čigar enigmatičnost Bartol tudi izkoristi za pravljico strukturo romana. Reformirano alamutsko izmailstvo časti kult apokaliptičnega preroka, ki prvotno izmailsko eshatologijo s tehniko politične ideologije »privleče« v sedanost. Novo soteriološko doktrino narekuje tudi vse bolj kritična in neizbežna situacija »pravovernih« muslimanov, ki za boj proti seldžuški nadvladi z veliko močnejšo vojsko potrebujejo drugačen pristop k bojevanju, če hočejo ohraniti staro domačo grudo »neoskrunjeno«. Tako se odpira prostor novi politični ideologiji v orlovskemu gnezdu iranskega gorovja, kjer namreč domuje samooklicani Mahdi⁷⁶ in njegova misteriozna sekta. V Alamutu opisani

⁷⁴ Eliade, 1996: 81. Ime je dobilo po smrti imama Ismaila, po smrti katerega so se zvrstili trije skriti imami; ločina ima tudi svojo lastno kozmologijo, antropologijo in eshatologijo, ki sicer gradi islamski misticizem, saj temelji na potomstvu prvega uma in duhovnega, netelesnega Adama [Adema]. Izmailizem po liniji šiitskega tolmačenja Korana, nadaljuje razvoj islamske *gnose*.

⁷⁵ *arab.* mahdi, »tisti, ki ga bog pravilno vodi« (Bellinger, 1997: 277)

⁷⁶ »Mahdijeva skritost in njegovo vnovično prikazanje ob koncu časov sta imela nemajhno vlogo v ljudski pobožnosti in milenarističnih krizah. /.../ Mahdijev приход bo muslimanom prinesel dobo pravičnosti in razcveta, kakršnega na zemlji še ni bilo/.../Seveda postaja pričakovanje njegovega nastopa nestrpnije v časih hudih stisk. Vrsta političnih voditeljev se je razglašala za Mahdija in si tako poskušala pridobiti oblast« (Eliade, 1996: 82). Prav tako kot novi *molohi* totalitarnih ideologij 20. stoletja.

proces *simbolne prevzgoje*, ki je bil v zgodovinskem orientu religijsko inherenten, je – če pogledamo v anatomijo in tehnike sekularnih državljskih prevzgoj – pravzaprav identičen onemu na okcidentu⁷⁷. Mučeništvo je skratka institucija, ki navdihuje celotno alamutsko zgodbo in ki je po strukturi identična vsem ostalim oblikam mučeništva po svetu, saj je ta metafizična komponenta – če se poglobimo v antropološke primerjave, to tudi spoznamo – kulturno univerzalna. Dokaj aktualni primer za to so npr. v javnosti redko izpostavljene kooperacije oz. simpatiziranja fašističnih in islamističnih, domnevno apolitičnih, kulturnih društev in organizacij po celem svetu. Le-te družno, a vselej previdno in politično bolj ali manj korektno, »spoštujejo« ali celo podpirajo nasilne (teroristične) in mučne metode, ki jih označujejo fatalni pogum, požrtvovalnost ter absolutna opredeljenost za sveto mučeništvo⁷⁸. To je najbrž dediščina iz časa vzpona antikolonialnih in narodnoosvobodilnih ideologij medvojne Evrope in ostalega sveta, in ki se z vzponom sodobnega političnega resentimenta (fundamentalizma in ostalih »neoizmov«) zopet dvigujejo iz temnih, neraziskanih kotičkov moderne zavesti. Jung bi najbrž temu rekel, da gre za politične mitologije, ki konstituirajo zakrito strukturo (politične) kulture oz. zavesti in obvezno zasije takrat, ko ta nima več racionalnih rešitev. In koncept samožrtvovanja ali mučeništva, ki je tudi navdih našemu romanu, tem mitologijam nikakor ni tuj. Še več, ta koncept je generalni označevalec, je »Pričevalec Resnice«, kakor institucijo mučeništva – simbolnost samožrtvovanja – razlaga Hribar v Trojnem sesutju Zahoda (2001). S tem, ko *dogodek božjega samožrtvovanja* vidi kot osrednji Dogodek, na katerem da temelji vsa zahodna, krščanska civilizacija, Hribar pokaže, kako se je s samomorilskim sesutjem ameriških dvojčkov zrušila tudi njena temeljna religiozna in filozofska zgradba. Namreč, na podlagi mučeništva se je v krščanstvu utrdilo prepričanje, »da je resnica, za katero smo pripravljene žrtvovati svoje življenje, zares resnica. Resnica kot taka v celoti, neizpodbitna resnica, se pravi: Resnica«⁷⁹. Prvi, ki je tovrstno resnico ovrigel, je bil, tako Hribar, Nietzsche, ki je trdil, da četudi gre pri tem za kri mučencev, za dar naše lastne krvi v imenu ideje Resnice, to še ne pomeni njenega dokaza. Tako naj bi vsa zahodna civilizacija s tem, ko je islamsko »alamutsko« mučeništvo obsodila kot zločin in ne odrešitev, hkrati tudi spodkopala njegov

⁷⁷ Ti identifikaciji sta obenem namreč že tudi mitizaciji, ker v simbolnih reprezentacijah enih in drugih privilegirata enkratnost in različnost na račun kulturnih univerzalnosti in podobnosti. Konstrukti so sicer logični in potrebni, saj geografsko in zgodovinsko pogojene različnosti sprožajo medkulturno radovednost, komunikacijo in znanje, a vse dokler le-te ne prerastejo v hierarhična merila in politična sredstva antipatije, nesprijemanja, sovražnosti itn. (od katerih imajo korist le sovražno nasilje, revščina in bolezn). To pa vemo, da je izjemno pomemben politični problem globalnega neravnovesja ravno v sodobnem času, ko se svet pod močnim vplivom ideoloških konstruktov (zlasti iz ekonomije in politike) deli na Prve, Druge in Tretje (deže, narode, kulture), na zmagovalce in poražence, na bogate in revne, nazadnjaške in progresivne, itn., kar obenem že navdihuje mitsko vzpostavljanje težko presegljivega kroga sovražnosti in maščevalnosti med narodi, rasami in verami.

⁷⁸ Glej npr. delo *The Beast Reawakens* (2000) M. A. Leeja in nekatere članke, ki razkrivajo ta problematiko, kot npr. http://www.geocities.com/johnathanrgalt/Swastika_Crescent.html, marec, 2002

⁷⁹ prav tam, 4.

izvorni smisel, saj odtod samožrtvovanje, ki naj bi pomenilo ne-posredno emanacijo Resnice, izgubi religijski in metafizični smisel. Postalo je *sredstvo* nečesa drugega, saj se arabski smrtonosni »samomorilci« nimajo za morilce, egoiste in strahopetce, kot rad trobi aktualni »bušistični« populizem svetovnih (zlasti ameriških) medijev, marveč za altruistične in posvečene »mandatarje« njihovega Boga⁸⁰, za fedaije, ki jim je Bog sam neprimerljivo več kot življenje samo. Ravno po Platonu je, če se spomnimo, ideja Dobrega pred vsako bitjo, je njen veliki *Arche*, in prav tu nastopi »usodna shizma«, za človekov epistemološki domet tragični odcep teologije od filozofije, saj je monoteizem (torej ne samo krščanstvo) platonističen, ki idejo Dobrega dobesedno *zemači* z Bogom. Odtod pa, kot vemo, si sledijo vse ostale kulturno-civilizacijske posledice: izvorno filo-zofsko/rado-vedno *čudenje*, ki biblijskega Človeka tudi pahne v smrtni greh, preide v *ob-čudovanje*, slednje pa v nadaljevanju cepitve zavesti v *o-boževanje* itn. (Hribar, 2002: 16, 18).

Ravno »alamutizem«, politična mitologija v romanu, govori in obenem tudi reflektira razmišljanje o instituciji mučeništva. Na epistemološki »rez« pa je v zgodbi potrebno počakati vse do Tahirjevega »notranjega razodetja« - po Jungu bi to bil *pričetek* mišljenja - ki seveda ni več dogmatsko, ontično, marveč je ontološko. Gre za pričetek osamosvajanja transcendentnega uma. Religijska transcendenca je postala filozofska imanenca. In temeljni oz. *tragični* dualizem (arhetipsko izkustvo razpetosti med življenjem in smrtjo) pa postaja kasirerski spoznavni monizem. Tako nekdanji mučenik počasi zapušča območje občudovanja in slepega poslušanja ter se vsemu, kar je in kar ni, prične čuditi.

⁸⁰ Hribar poda primer Sokratove smrti, ki je bilo ravno tako samožrtvovanje, namreč žrtvovanje za Stvar samo, še bolje, za filozofsko Resnico. Samomor ontološko sicer ni opravičljiv, je pa zato metafizično, onto-teo-loško upravičen z nečim onkraj biti. To pa je zelo pomembno za razumevanje koncepta samožrtvovanja.

»MITOPOLITIKA« TERORIZMA

Nasilje v simbolnih formah politične mitologije

»You can't make an omelet without cracking eggs«.

V. I. Lenin

Prišli smo do ključnega poglavja naloge, saj če hočemo dovolj dobro razumeti izvor, »mentalno strukturo« in (ne)smisel terorizma kot smrtonosne politike zastraševanja – ne glede na njegovo vrsto in zgodovinske tipe – potem je potrebno pomemben del energije vložiti zlasti v debato glede bistvenostnega, fenomenološkega pogleda na nasilje. Gledamo torej v njegovo simbolno formo ter v njej mitsko logiko nasilja, ki, če poenostavim, v sodobni družbi nastopa v obliki politične ideologije, zato temu primeren tudi naslov, »mitopolitika«. Četrty del naloge bo torej obravnaval politično mitotvornost in mito-zornost terorizma, pri čemer hkrati predstavlja tudi sintezo predhodnih poglavij. S tem sem podnaslovu dolžan tudi definicijo samih simbolnih form, ki pojmu mitologije predstavljajo tako rekoč nadredni izraz. Poimenoval sem jih »dušesimbolni okviri«. Uršič jih, po Cassirerju, definira takole:

Simbolne forme so forme (oblike) – izražene v različnih jezikih (v »sistemih simbolne reprezentacije«, npr. v mitologiji, religiji, filozofiji, znanosti, umetnosti) – ki povezujejo pojme s predstavami (slikami), razum s čutnostjo, splošno s posameznim, notranje z zunanjim, in »konstituirajo« (vzpostavljajo, oblikujejo, formirajo) naš svet v prepletu narave in kulture, tj. naše celotno in v različnosti enotno izkustvo, tj. »svet fenomenov« v kantovskem pomenu⁸¹.

⁸¹ glej http://www2.arnes.si/~mursic3/TSF_studijsko_gradivo.htm#1. Če v vsakodnevem življenju običajno težimo k profani, dualistični ter »fizični« konstrukciji človeka in sveta, potem za simbolne forme velja, da omogočajo »monistično onkrajnost«: da presegajo tako racionalno kot tudi iracionalno konstrukcijo in človeka v vsej njegovi majhnosti – na metafizičen, nad-racionalen, še bolje, fenomenalen način postavijo v središče totalne in enotne duševne izkušnje človeka, ki šele skozi njegovo zavest lahko in tudi

V tem smislu se bom torej omejil zgolj na nekatera izbrana vprašanja v zvezi z dimenzijami politične kulture terorizma⁸². Skušal bom predstaviti, odkod in kako mitske strukture človeške zavesti oz. mitsko mišljenje tvori, usmerja in tudi osmišlja politiko terorja. Vsi vendar že vemo, da so pojavi nasilja v politične namene – seveda tudi takrat, ko pojem politike sploh še ni obstajal – stari kot že sama človeška skupnost. Primerov ni smiselno kar naprej naštevati, ker jih prvi del naloge v zadovoljivem obsegu že vsebuje (no, kar je pač zgodovinsko zapisanega). S tem poglavjem bi rad pokazal na nekaj, kar se mi je zdelo, da se na naših prostorih premalo integrativno in primerjalno prikazuje ter izpostavlja. In to je določena kontinuiteta in fenomenološkost političnega nasilja v preteklosti in danes, ki se izkaže kot posledica neprekinjenega »zakulisnega« delovanja mitskih struktur človekovega transcendentnega uma skozi celotno evolucijo in kulturo⁸³. Tisto, kar sicer ostaja zakrito, je spoznanje, da se te strukture pod določenimi pogoji »zbujajo« ter nato ponovno potonejo v »spanec«, vendar so konstantno *tam* in hkrati *tu*. Tako v miru kot v boju čakajo na *vzbuditev*.

4.1. Tradicionalni mit in sodobni politični mit

Opazamo lahko, da »mnoga dogajanja, liki in procesi v sodobnih družbah izzivalno spominjajo na tiste iz zakladnic arhaičnih oz. klasičnih mitologij. Pomenljive podobnosti kljub popolnoma drugačnim časom in okoliščinam ne zbledijo«, piše Velikonja v Masadah (1996: 12). Avtor tudi sam nekako potrjuje zgornjo opazko, da jih (političnih mitologij op. E. D.) za percepcijo sodobne, zlasti politične zgodovine, sploh ne jemljemo zares kot vidik klasičnih mitoloških sistemov, saj se za njihovo raziskavo in razumevanje, razen peščice izjem⁸⁴, žrtvuje še vedno premalo črnila. Pozabljamo na znano stvarno moč »mitskega«, da ta konstitutivni, še boljše, kreativni del duševnosti, lahko v rokah

odpade na posamične jezike, na »simbolne reprezentacije«. Zato tudi predstavljajo razširjeni Kantovi »apriorni formi« - čas /prostor in njegov dualizem ter prisegajo na spoznavni monizem, ki je »naše celotno in v različnosti enotno izkustvo«.

⁸² V tekstu se ne ustavljam pri nadzorovanih oblikah (ravnotako političnega) nasilja, ki sicer še kako prežema vsakodnevne socialno-psihološke interakcije v družbi (verbalno, spolno, športno itn.), temveč zlasti politični ekstremizem, načrtno smrtonosno nasilje, ki ga opravičuje mitska politična zavest. Prvi obliki pač ni namenjen okvir te diplomske naloge.

⁸³ Vzorni primeri truda v tej smeri so nekateri prispevki diplomantov ter priznanih akademikov oddelka za kulturologijo na FDV in katedre za filozofijo na FF, zlasti glej M. Velikonja (1996, 2003), A. Debeljaka (1995, 2001, 2003), M. Smrke (1987, 1991, 2003), T. Hribar (2000, 2002), Gazdič Saša (1998) idr.

⁸⁴ Dragoceni primeri so: *Mythologies* R. Barthesa, *The Masks of God in The Power of Myth* J. Campbella, *Mit o državi in Filozofija simboličnih oblik* [I., II. in III.] E. Cassirerja, *Masade duha in Mitografije sedanjosti* M. Velikonje, *Mit i politika* M. Matića pa tudi T. Mastnakovo *Vzhodno od raja* ter seveda nekateri dragoceni prispevki A. Debeljaka, R. Girarda, C. Levi-Straussa, J. Derridaja, L. N. Džrnazjana, R. Girardeta. Seznam pa se od tu naprej kaj hitro zaključuje.

umetnosti gradi občudovanja vredno estetsko stvaritev, ki človeško kulturo plemeniti in posvečuje, lahko pa se zgodi repriza brutalnih tragedij: da v rokah odrešenjske politično-ideološke retorike nekih nemirnih časov, postane grozljivo mobilizacijsko sredstvo *kolektivne vakcinacije* in, kot bi rekla Arendtova, *objektifikacije subjekta* ter končno tudi *ritualizacije nasilja*, ki v iluziji absolutnega zmagoslavja v imenu določene suverene Ideje, spregleda, da je v bistvu žrtvovala svetost človeškega življenja kot takega⁸⁵, da ni ubila ali izničila zla, temveč le pokrenila novi val istega, tistega, *a venir*. Na ta način je sleherna politična mitologija *žrtvovanjska*, v metodah arhaična oz. starozavezna, in to zato, ker vsakič znova na sprevržen način ustvarja svetopisemski mit o Abrahamu in žrtvovanju otroka (človeka)⁸⁶. Ves simbolni in etični smisel enega izmed temeljnih mitov civilizacij Knjige – *da se ljudi za prekinitve nasilja ne žrtvuje*, sprevrže v njegovo grozljivo nasprotje – v kajnovsko maščevanje, ki tudi poganja talionsko (teroristično) institucijo *življenje za življenje, oko za oko, zob za zob*⁸⁷.

Velikonja v Mitografijah sedanosti (2003) piše tako: »Najbolj splošno rečeno so politične mitologije univerzalistične svete zgodbe: izhajajo iz posebnega in se skušajo uresničiti kot vsesplošne, občečloveške« (2003: 9), kot primer citira Gorkega, ki je govoril, da »v zvezi socialističnih sovjetov nastaja novo človeštvo⁸⁸«. Sicer pa opozarja na ugotovitev, da je izraz »sodobna mitologija« za ene nenavaden, za druge spet protisloven izraz, saj da pači obče sprejeto znanstveno podobo Webrovega svobodnega in racionalnega ter utilitarnega in individualnega človeka moderne, demokratske in kapitalistične družbe. No, o pasteh takšnih »občosti«, ki sodijo v tradicijo razsvetljenstva in njegovih konceptov smo že govorili v predhodnih poglavjih, zato se posvetimo razkrivanju tega *ponovno začaranega* »zoon politikon« in realnosti politične mitologije v sodobnem svetu, kajti nasilje, ki ga je ugledal tudi sodobni svet je ravno tako kruto kot tisto arhaično nasilje, le da je z roko v roki z rezultati znanstvenega napredka zahteval še večje število žrtev, ki pa so v človeški (ideološki in doktrinarni) zgodovini vselej zapisane z veliko začetnico.

Levi-Strauss (v Velikonja, 1996: 19) je govoril, da »mitski misli ni nič bolj podobno kot politična ideologija«. Tudi Cassirer (v ČKZ, 1995: 13), ki velja za enega izmed utemeljiteljev kulturološkega študija sodobnih mitologij, takole razlikuje arhaično od moderne družbene ureditve:

⁸⁵ Kajti »življenje, katerega svetost je pred – takšnimi ali drugačnimi, vselej pa naknadnimi – sakralizacijami, je dar biti. Dar biti, ne darilo kakega Bivajočega; zato je življenje sveto, nedotakljivo že kot tako« (Hribar, 2001: 7).

⁸⁶ glej 1 Mz 22

⁸⁷ glej 1 Mz 4 in 2 Mz 21, 23-25.

⁸⁸ prav tam: 9

/.../Pozneje se pojavijo druge politične in družbene sile. Mitsko organizacijo družbe je, kot kaže, zamenjala racionalna organizacija. V tihih in mirnih časih, v obdobjih relativne stabilnosti in varnosti je to racionalno organizacijo lahko obdržati /.../ Toda v politiki nikoli ne moremo vzpostaviti popolnega ravnovesja; ravnotežje v politiki je prej nestabilno kot stabilno. V politiki vedno živimo na vulkanskih tleh /.../ V vseh kritičnih trenutkih človekovega družbenega življenja racionalne sile, ki se upirajo prebujanju starih mitskih predstav, niso več gotove same vase. V teh trenutkih ponovno nastopi čas mita [ki je v bistvu *brezčasnost*, op. E.D.], kajti mit ni bil nikoli zares premagan in obvladan. Ves čas je tam, prežeč v temi, čakajoč na svojo uro in priložnost.

Vidimo, da se tudi emancipatorična, sekularizacijska človeška družba *na prehodu* iz tradicionalne v moderno, racionalistično družbo, neizogibno srečuje z vzponom mitizacije mišljenja. Prebujanje in avtoriteta mitskega v človeški (politični) zavesti je, predvsem v kontekstu radikalnih družbenih sprememb, stalnica, ki ohranja svoje temeljne lastnosti in funkcije (svetost, kolektivnost, pragmatičnost, dramatičnost, itn.), le da na starih mitskih osnovah tvori nove plasti z novimi vsebinami. »Nekdanje vrednostne, kulturne in verovanjske sisteme ter družbene integratorje – religijo, ruralno kulturo, družino – zamenjajo novi: množična kultura, nacionalizem, različne politične mitologije ipd. Vsi ti se naslavljajo na – zaradi modernih načinov produkcije, prebivanja in vrednotenja čedalje bolj – izoliranega, atomiziranega posameznika v 'individualizirani množici'« (Velikonja, 2003: 8). In vendar je simbolna energija teh integratorjev vselej izvorno ista, je mitska, nad-racionalna, saj če potegnemo rez v stare in nove forme, vidimo na primerjavi obeh eno in isto arhetipsko, arhaično sled. Politične mitologije, kot omenja tudi Velikonja⁸⁹, predstavljajo le sodoben okvir »politične imaginacije«, »sakralizacije« in osmišljanja identitete posameznika z identiteto skupnosti – ki situacije novih, negotovih, ne-varnih, tveganih stanj, *prevede* v situacijo mitskega dihanja in sploščenega zavedanja, skratka, v »varen zapredek« stare preverjene in samoumevne nadzgodovinske kontinuitete. Sodobne politične in znanstvene doktrine, ki tvorijo t.i. »ideologije« (v pejorativnem smislu), so po svoji anatomiji *metanarativne*⁹⁰, ne glede na njihovo pluralnost in vsebinske diference, so kvalitativno identične in v službi idealizacije, totalizacije in absolutizacije,

⁸⁹ prav tam.

⁹⁰ Gr. *meta* nad, čez, *narativ*, zgodba; gre za Temeljno zgodbo ali »mater vseh zgodb«, ki je referenca in izvor za vse ostale; v bistvu to ni nič drugega kot sodoben pojem za »osrednji mit«. Izraz je podal postmoderni teoretik Jean-François Lyotard, ko je opisoval postmoderno držo kot »nezaupljivost do modernih metanarativov« v *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, 1984; glej tudi A. Debeljak, *Postmoderna Sfinga* (1989).

odrešitve, žrtvovanja in sakralizacije; one metaforizirajo, homogenizirajo, avtorizirajo, legitimizirajo, fatalizirajo, in da ne pozabimo, personificirajo.

Poglejmo kako Velikonja in še nekateri avtorji, ki jih obravnava v Mitografijah, vidijo razlike med sodobnimi, političnimi in tradicionalnimi miti; v zvezi s tem so glavne razlike naslednje: zaradi pluralnosti sodobnih družb opozarjajo na majhnost političnih mitov; utemeljeni so na novih osnovah oz. referencah; prenašajo se skozi nove medije (tv, radio, časopis, umetniške forme itn.); so bolj sofisticirani, saj moraš sodobnega, razsvetljenskega človeka znati očarati z »realnimi« zadevami; potem je tu nova kombinatoričnost sodobnih mitov, kar je bilo prej praktično nezamisljivo; ter končno, usmerjeni so vselej v prihodnost⁹¹. V Masadah duha (Velikonja, 1996) pa avtor poudarja predvsem tri glavne funkcije sodobnih političnih mitologij:

- ❖ *integrativna* (povezuje člane skupnosti v eno in razlikuje od drugih identitet; vzpostavlja diferenco in s tem sploščeno, nekritično percepcijo tipa »mi vs oni«, »dobro vs zlo«, »ljudje vs živali« ipd.)
- ❖ *kognitivna* (mitologično pojasnjuje ključne oz. usodne dogodke za skupnost iz preteklosti in sedanjosti ter jih vselej osmišlja z referiranjem na prihodnost) ter
- ❖ *komunikacijska* funkcija (subtilno vsiljuje retoriko, mitski jezik, ki je v funkciji indoktrinacije in očaranja mišljenja in zavesti)

V Cassirerjevem prispevku Tehnika političnih mitov lahko spoznamo Douttéjevo definicijo mita iz leta 1908, ki pravi, da je mit v bistvu »personifikacija kolektivnih želja«. Odtod Cassirer razkrije »tehnološke« temelje modernih ideologij⁹², kar za tradicijo ni značilno. Ravno ta definicija mu je predstavljala precedenčno koncepcijo voditeljstva oz. diktatorstva 20. stoletja, ki se uteleša takrat, ko »izginejo vsa upanja in izpolnitev te želje po običajni in normalni poti. V takih trenutkih ta želja ni le močno občutena, ampak se le-ta tudi personificira«⁹³. Seveda, ker moderni človek ni več tako preprost in naiven, kakor arhaični, temveč racionalen in preračunljiv, mu je treba za njegovo vero oz. prepričanje poiskati ali ustvariti *teorijo* oz. *doktrino*, ki vse to vzvratno tudi legitimizira. Zato mora

⁹¹ Velikonja, 2003: 8. Tu naštevanje nešteti političnih mitov nima mesta. Za to priporočam njegovi obe citirani monografiji.

⁹² ČKZ, 1995: 14. Sicer pa gre za sklepno poglavje njegove knjige *Mit o državi* (1972).

⁹³ prav tam.

On, ki je personifikacija »Sonca ljudstva«, imeti lastnosti Carlylovega heroja, le-ta pa je »iskra nebeške grmljave, ki jo množice, kakor gorivo, pričakajo, da se vsi skupaj vnamejo«⁹⁴.

Sodobni politični mit je za Cassirerja že sam na sebi protisloven, a je ravno zaradi te lastnosti izjemno učinkovit. Istočasno združuje dva nezdružljiva elementa, *magično* in *tehnično*, pri čemer je prvi značilen za tradicionalnega, arhaičnega človeka, *homo magusa*, drugi pa za racionalnega in znanstvenega človeka, *homo faberja*. Poleg tega Cassirer ne pozabi še na zadnjo funkcijo političnega mita, tj. *divinas*, ki razodeva Skrivnost in napoveduje svetlo prihodnost. Odtod je sodobni politični mit strogo načrtovan projekt s strani strokovnjakov (za politiko, retoriko in mitologijo). Ključni koraki k temu projektu pa, kot pravi Cassirer, so: sprememba *funkcije jezika* iz semantične v magično oz. iz racionalne v poetično (denotativnost se pretopi v konotativnost), ker pa jezik sam ni dovolj, se prevzgaja stare in rekonstruira nov sekularni *ritual* (ČKZ, 1995: 15-17) za nove družbene pogoje, čemur sledi perpetuacija preverjene kombinatorike govornega in ritualnega ter odtod popolna mitologizacija zavesti, ki – industrijsko! – proizvede »neoarhaika«, tj. starega človeka v sodobni mitski preobleki, brez svobode in lastne odgovornosti, pripravljenega na izpolnitev diktata »moralne večine«. Torej smo s tem zopet dobili tistega starega in naivnega ter zaslepljenega vernika, le s to razliko, da je nova, sofisticirana konfesija, tokrat sekularna oz. državna in ne več cerkvena. Je pa seveda ohranila tisto lastnost, brez česar bi sploh ne bila mitska in zavezujoča, da tabuizira, zastrašuje, žrtvuje, odrešuje hkrati, da sakrificira (iz lat. *sacer facere*, »delati sveto«). V tem smislu politični vodja postane avtoritativni in nedotakljivi, posvečeni vrač, ki izžareva znane Ottove momente »svetega«⁹⁵, in ki se ločuje ter dviga stran od profanega. Na tej »meta-delitvi« pa sloni kompletna koncepcija ostalih delitev tipa ljudje/neljude, mi/oni itn., ki se, tako Velikonja (2003: 9), »potem 'spusti' do čisto vsakdanjih stvari«.

4.2. »Izvirno nasilje« v mitologizaciji politike

Nadaljujemo obravnavo nasilja na sodobnih političnih dimenzijah, ki je sicer skozi celotno versko tradicijo treh Velikih (judaizem, krščanstvo, islam), najbolj prisotno ravno takrat, ko gre za družbene

⁹⁴ T. Carlyle, *Lectures On Heroes* (1840), na <http://www.gutenberg.org/etext/1091>, predavanje št. II.

⁹⁵ Otto, 1993. Ti utemeljujoči momenti, ali občutki svetega, so: ustvarjenost (*kreaturnost*), grozljivost (*tremendum*), nadmočnost (*majestas*), skrivnostnost, vsakršna drugost (*mysterium*), energičnost ter očaranost (*fascinans*).

spremembe in ki predstavlja tako cilj kot tudi sredstvo neke ideologije - tj. posvečeno nasilje in/ali teror⁹⁶. Drugače povedano, teror oz. iz njega izhajajoča praksa terorizma sicer v določenih značilnostih je, a ne zgolj, aktualizacija fr. oblike *Regime de la Terreur*⁹⁷, temveč je nekaj izvorno globljega. Zaenkrat ga puhličasto imenujmo »neizogibno zlo«, ki spremlja proces razvojnih kriz človeške kulture kot take, od pradavnine do danes, ima pa veliko opraviti z arhetipsko »zakonitostjo« človeške psihe in s pojmom (skupinske) *identitete*, ki jo z Derridajem kritično obravnavam v drugem poglavju. Vendar za razliko od preudarne, je običajna, »zdravorazumska« in nekritična percepcija identitete ta, da skozi njo vidimo vso samoumevno običajnost, »naravnost sveta«. Kritični premislek pa pravi, da je identiteta v svoji družbeno-integracijski vlogi, ki posameznika opremi s *samoumevno percepcijo*, in obratno, *percepcijo samoumevnosti* sveta, kot ga vidi ponotranjena osebnostna kultura, (raz)ločujoča, da deli, razlikuje, opredeljuje in vsiljuje. Tako kot ne obstaja človeška skupnost brez kolektivne, izključujoče in hierarhično oz. vrednostno neenakost povzročujoče identitete, tako ne obstaja družba brez nasilja. Identificiranje ali »po-isto-vetenje« je v bistvu dihanje z momenti posvečenosti neke avtoritativne ideje in/ali subjekta, z nasiljem pa imata pomembno skupnost že vsaj v tistih dimenzijah, kar jima dajejo duševnost in gibanje, tj. *ekspanzionističnost* ter *nediferenciranost*; oba težita k širitvi, idealnem, k popolni, vseobsegajoči identičnosti. Tako identiteta kot nasilnost sta obenem tudi fascinantna in repetitivna (Južnič, 1993). Kaj menite, da pomeni cela zgodovinska serija vseh t.i. »izmov«? Prvič, to so imena t.i. »dejavnih« pojmov, ki s tem, ko inherentno diferencirajo (mi *vs* oni, enaki *vs* drugačni, pravični *vs* krivični), pod seboj združujejo prakso ter delovanje silnega in edino enega pravega, moralnega »subjekta kolektiva«; vse ostalo *m o r a* ostati tam zunaj oz. zadaj, mora biti Drugo, ki je tuje in v stopnjevanju tako naprej, vse do skrajnih meja primerjav, kar pa je premosorazmerno z rastjo občutka neugodja, neudobja in strahu, saj tisto, kar je že skrajno *tuje* vliva občutek zmede in nevarnosti (Ule, 1999). In drugič, ali ne ravno takšna identiteta, zlasti na prelomu družbenih sprememb, pravzaprav brezpogojno zahteva in vsiljuje poistovetenje celotne skupnosti z določeno idejo oz. motom, ki ga ideologija razglaša za Pravega in ga s tem posvečuje?

Odtod imamo pri legitimizaciji nasilja v politični mitologizaciji veliko opraviti ravno s *tehnološko manipulacijo* identitete. Dovolj zgovorna je že Južničeva (1993: 13) trditev, da »identiteta ni premakljiva le v spreminjajočih se okoliščinah, v katerih se človek znajde, marveč tudi zato, ker zna

⁹⁶ V tem kontekstu ga razumem kot identičen pojem, saj mi pomeni le sodobni izraz, novo preobleko »starega divjaka«.

⁹⁷ Ta je pač absolutna forma ter diktat »popolne svobode« sekulariziranih posameznikov naproti vsaki avtoriteti, ki se nato podržavi v politiko zastraševanja z legitimizacijo krutosti in drugih političnih obscenosti v javnosti.

človek kot samozavedajoče se bitje z njo manipulirati«. In če je identiteta, kot velijo znanosti, *vse tisto oz. vsi tisti, s čimer oz. komer se človek poistoveti in kar človeku predstavlja teleološki smisel*, je potem v dobesednem smislu človek »manipulabilna osebnost«, pač glede na avtoritativne deterministične kriterije določenega učenja, doktrine, prepričanja. Tako kot računalniku »naložimo« ali zamenjamo programsko opremo, tako lahko človeka – pod določenimi pogoji – »premaknemo« ter mu vsilimo drugo identiteto. Bes in sovraštvo, ki danes vladata v politični komunikacijski stvarnosti, nista po običajni poti izvabljeni čustvi neke določene kulturno-politične skupnosti (ki se pač pojavljata, češ da sta elementa neke »besne narave« ljudstev, ki jo gradijo), temveč sta univerzalno naučeni, globoki in kompleksni stanji, ki izvirata iz komunikacije strahu, privzgojenega ter izvabljenega afekta s strani ideoloških mehanizmov družbe kot take (Althusser, 2000). Ne pozabimo fenomenološkega spoznanja, da se strah kot tak rojeva iz arhetipske *tesnobe*, ki že v temeljih obvladuje človeka kot bitja-k-smrti, saj nas ontološko, torej izvorno, bremeni razodetje smrtne nevarnosti življenja na vsakem koraku, in ki ji sicer nihče ne uide. S smrtjo se pač rodimo, z njo smo zaznamovani že s spočetjem. Odtod je človek *smrtonosno* bitje. Življenje je pre-bivanje, s časom in prostorom zamejeno tu-bivanje; in to, kar nas v nasprotju z radostjo *biti* v prvi vrsti straši, je neskončna prostranost *nič*. Odtod tudi filozofski, religijski in/ali mitološki kompenzacijski odgovori na temeljna vprašanja življenja-in-smrti, ki se jih loteva človeška kultura. (Sodobne) znanosti s tem nimajo kaj dosti opraviti, saj zaradi svojega *odločilnostnega*⁹⁸ in s tem »nebistvenostnega« pogleda na svet, ne morejo podati zadovoljivih in sprejemljivih razlag. Znanosti se zaradi lastnih metodoloških in paradigmatičnih omejitev s temi vprašanji težko soočajo, z zaobrnitvijo svojega pogleda stran od totalnosti človeka, so to mesto prepustile filozofiji, umetnosti in mdr. tudi politiki⁹⁹. Skratka, tisto izvorno, temeljno in pretresljivo stanje človeka, je tisto, o čemer na svoj zastrašujoči, grozoviti način »spregovore« teroristična, zlasti samomorilna dejanja in pojavi v sodobni globalni družbi¹⁰⁰.

Stanje takšne zavesti pa je ravno pravšnje za njeno mitologizacijo: izpreminjanje zavedanja na način *projektne*ga spreminjanja identitete posameznika, ki bo kakor alamutski mučeniški fedain, pripravljen na to, da sebe doživlja kot oboževalca in častilca smrti, ali pa na primer, da bo z ožiljem heroizma sleherni boj doživljal kot nekaj nujnega, usodnega in neizogibnega, nekaj, kar premaguje zlo in

⁹⁸ O tem problemu smo že govorili v prvem poglavju, ko sem predstavljal hermenevski pogled na razlago terorizma.

⁹⁹ Ravno slednja pa – za razliko od filozofije – ta mandat izkorišča z monopolizacijo moči in s tem tudi legitimizacijo nasilja, ki v določenih pogojih prebije etične postulate posameznika in družbe.

¹⁰⁰ Seveda, sem spadajo tudi bojni, vojaški in drugi smrtonosni, žrtvonosni spopadi, ne »zgolj« terorizem.

obljublja svetlo prihodnost. Vendar pa morajo za to, kot sem že omenil, biti vzpostavljeni določeni pogoji. Pomembno je, da se v službi politike doseže mitska rekrutacija, ki posameznika v njegovi zločinski pustolovščini razreši osebne odgovornosti in samokritičnosti ter se ga po poti indoktrinacije, identifikacije, metaforizacije, skratka totalne mitizacije dotedanjšega vsakdanjega in »dolgočasnega« življenja, prepriča ter očara s takšno ali drugačno soteriologijo (npr. posvečeno nagrado). Postopek je Cassirer za nas že opisal v omenjeni Tehniki političnih mitov. Kot smo lahko doživljali v Bartolovem romanu ali Jovanovičevi teatralni adaptaciji istega, izmailska preroška ideologija tej tehniki še kako prikimava. Kar je pri tem pomembno je, da to velja generalno, ne glede na kulturno, religijsko specifičnost. Že številni antropologi, religiologi in psihologi so pokazali na, za našo razpravo, ključno dimenzijo vsake kulture, in sicer, da ta korenini v *mitologiji* in *obredju žrtvovanja*, ki pa je tudi utemeljiteljica religije, je univerzalna in v tej univerzalnosti tudi ontološko nasilna (FNM, 1998: 12-15). Pri tem gre v bistvu za znane arhaične »strune« duše, ki se ob izlivajočem izkustvu kolektivnega nezavednega v določeni krizi skupnosti napnejo in stresejo tako močno, da s svojimi akordi dobesedno zapeljejo in očarajo celotno »kolektivno subjektivnost«, ki pač odigra svojo vlogo v drami (politične) mitologije. To »ozvočenje«, ki obenem predstavlja Benjaminov »mesijanski klic pradavnine«¹⁰¹, je vselej fatalno. Doslej zapisano bom ilustriral in argumentiral v nadaljevanju.

4.3. Zlo in nasilje po Nietzschejevem evangeliju¹⁰²

V tej izjemni knjigi si lahko v tretjem oddelku 2. poglavja Najvišji zakoni življenja preberemo Hribarjevo razumevanje mitske prezentacije nasilja, ki izvira iz temeljnega zla v svetu – po Svetem pismu – naseljenega v njem še pred ustvarjenostjo človeka: prvič, opozarja avtor, gre za *posredno* oz. implicitno vsebovanost nasilja v starozaveznem tekstu, ki odmeva iz dejstva, da Bog(ovi) s tem, ko ustvari(jo)¹⁰³ človeka po svoji podobi, le-temu dodelijo tudi identično, bogoliko vlogo v njem – da si podredi vse živo in neživo ter zagospodari celotni naravi; in drugič, še preden človeka izžene iz raja, Bog izreče kazen, ki se nanaša na kačo in Adamovo ženo ter njeno potomstvo (Hribar, 2002: 60): »Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo ter med tvojim zarodom in njenim zarodom. On bo prežal na tvojo glavo, ti pa boš prežala na njegovo peto (1 Mz 3, 15)«. Na svet je torej sovraštvo prišlo

¹⁰¹ Borradori, 2003: 81. Sicer glej 3. poglavje v tekstu in razdelek o Habermasu in rekonstrukciji terorizma.

¹⁰² Gre za naslov knjige Evangelij po Nietzscheju (2002), ki ima, po avtorju sodeč, tri različne pomene. Glej Hribar, 2002: 11.

¹⁰³ V tekstu o nastanku sveta so bogovi sprva v množini, šele nato pride en Bog, Stvaritelj vsega, kar je (1 Ge, 26).

neposredno že po Bogu in s tem tudi nasilje, ki je smrtno nasilje, saj bo človek kači strl glavo ter jo s tem ubil, ona pa njega obratno, s smrtnim ugrizom. To je, sodeč po avtorju, izjemno pomembno, saj nas zgodba odnosa med človekom in kačo pouči v dvojem: najprej gre za formalnost, ki razloži kje in kako izvirajo miti, kot je npr. ta o kači in človeku. Izhodišče mita pa je vselej neko empirično dejstvo, kot v tem primeru: da pač kača človeka piči, če ta stopi nanjo. Kar je bistveno, in o čemer nas miti poučujejo, je to, da človek zaradi izvorne radovednosti – ki je mdr. tudi vzrok za izgon iz raja – *z golimi dejstvi enostavno ni zadovoljen*, zato vselej sprašuje Zakaj?, Zakaj in od kod to in ono?, Kje je vzrok?, Kdo oz. kaj je krivo in odgovorno za to, kar je? itn. Ravno želja po spoznanju, pravi Hribar, je tisto bistveno, o čemer tudi pripoveduje Sveto pismo¹⁰⁴.

Razmišljanje bomo v nadaljevanju poskusili aplicirati na izvorni smisel žrtvovanja, vendar je treba pred tem še reči besedo ali dve o samem *dojemanju zla*. Človek mora torej za vse, kar se zgodi slabega ali dobrega, poiskati *vzrok, opravičilo*. Za vse slabo je nekdo oz. nekaj kriv/o, za vse dobro ravno tako, odtod obsodba, iskanje krivca (v dobrem in slabem) ter, po drugi strani, tudi zaveza in dolžnost *človeka-kot-kreature* k hvaležnosti za vse podarjene božje oz. naravne dobrine. Za zlo na svetu je kača kriva le posredno, pravi avtor Evangelija, saj le zapelje človeka k sadežu s prepovedanega drevesa spoznanja (dobrega in zlega), k spoznanju o lastni smrtnosti; s tem pa je človek tudi avtomatsko prikrajšan za drevo življenja, za nesmrtnost. Prav ta krivda pa je pripisana kači, tako Hribar, že v štiri tisočletja staremu epu o Gilgamešu¹⁰⁵. Zato oba, tako Ep kot Sveto pismo (in številne druge univerzalne zgodbe) izhajajo iz *preprostega dejstva* o človeški smrtnosti, s katero se človek – kar nam miti tudi razlagajo – ne sprijazni! in išče neštete izgovore ter pregovore; in seveda tudi iz tega, da dejstvo smrtnosti še ne pomeni temeljnega zla, ki je »zadelo« človeka. Tega pa, kot bomo videli, Adamov potomec, seveda, nikakor ne sprejme. To pa tudi pomeni uvod v smisel in funkcijo mehanizma »odlaganja nasilja«, ki mu pravimo, ritual *iskanja grešnega kozla*.

Sv. Avguštin (354 - 430), po Sv. Pavlu eden najvplivnejših krščanskih teologov, ki je bogoslovje utemeljeval z grško filozofijo, z izvirnim grehom človeka obsodi za nič manj kot *umor*. To, da je človek s svojo radovedniško nepokorščino uma in poželjivostjo telesa pojedel sadež s prepovedanega drevesa, ne pomeni samo tega, da bo moral zaradi tega večno umirati (postati za vse čase smrten),

¹⁰⁴ prav tam.

¹⁰⁵ Več o tem glej *Ep o Gilgamešu*, Mladinska knjiga Ljubljana, 1963.

temveč je s tem zavestno naredil samomor. To pa je zanj temeljno zlo, iz katerega izvirajo vse ostale dimenzije (napuh, svetoskrunstvo, nečistost, tatvina, lahkomišelnost itn.). Lastna človekova volja (rado-vednosti) je zatorej temeljni izvor zla in ravno nepokorščina v razmerju človeka do boga se – kot nadaljevanje večne kazni – prenese na nepokorščino človeškega telesa do njegovega uma. Zapeljiva kača je zanj prisposodba hudiča, ki prinaša zlo, je *zlo-dej*, kot pravi Hribar. Je v nasprotju s padlim človekom, padli angel, Lucifer, ki je postal Satan. On je lažni posrednik med človekom in Bogom, saj nas preko svoje metahumane (iz božjega kraljestva odpadniške) grešnosti nenehno speljuje na kriva pota (Hribar, 2002: 66-67). Zato je po Avguštinu edini pravi, *resnični posrednik* tisti, ki s svojo *prostovoljno smrtjo* izpoveduje brezpogojno pokorščino, kakor Križani Jud. Zato mu človek lahko sledi le, v kolikor se sam žrtvuje. Torej, le če »sem starega človeka v sebi daroval kot klavno žrtev«¹⁰⁶, sem zares vreden Križanega, pri čemer je »stari človek«, človek izvirnega greha, nepokoren (ker hoče razmišljati s svojo glavo) in seksualen (ker je pač spoznal diferenco moškega in ženske, je spolno bitje, ki je možno spočetja, kar ndr. Bog tudi zaukaže Adamu in Evi). Po Avguštinovem branju Biblije, je torej vse, dokler takšnega človeka ne žrtvujemo, podrejeno *borbi* na obeh zlih področjih: s svojimi telesnostmi in svojo razumsko nepokorščino. »Od tod v krščanstvu, ki naj bi bilo sicer glasnik miru, nenehne zahteve po boju: vztrajno pozivanje k spopadu z zlom«¹⁰⁷. Z Janezovim evangelijem, ki to agonijo opiše z mislijo, »ta dramatični položaj sveta, ki ves tiči v zlu« (1 Jan 5, 19) pa ni treba posebej poudarjati, da nas napeljuje h sklepu, da je ta spopad, kot nam sporoča krščansko dožemanje zgodovine, v prvi vrsti nasilen. In nasilje je tudi sestavni del marsikatere velike teologije, ne samo krščanske, tudi islamske oz. koranske, ki si starozavezno simbologijo in mitologijo delita skupaj z judaizmom. Le da, kot pravi Campbell (1988), različno (napačno) tolmačita oz. prevajata verske mitološke tekste, zaradi česar je prihajalo in še danes – kot vemo – prihaja do velikih medkulturnih nesporazumov, nezaupanja in posledično mržnje. V zaključek Hribar takole povzame Avguštinovo teologijo zla in ironično sklene poglavje:

Zlo je treba v skrajnem primeru, do takih primerov pa zaradi vztrajnosti zla oz. človekove vrojene pokvarjenosti nenehno prihaja, stisniti v kot in ga pregnati s silo. Brez nasilja boj z zlom ni mogoč. In prvo nasilje izhaja seveda iz boja s samim seboj. /.../ A celo tedaj, ko svojo zunanjo nasilnost povsem potlačim, ko sem navidezno ledeno hladen in gorim le od Boga, me ta ogenj lahko vsak hip znova

¹⁰⁶ prav tam: 67

¹⁰⁷ prav tam;

požene v agresivnost navzven, se pravi, v križarsko vojno z nasprotnikom. Z nasprotnikom, ki ga imam kot nosilca zla neogibno že tudi za sovražnika. Pač v skladu s svetopisemsko prisposodbo o večnem sovraštvu med kačo in ženo: človeški rod mora kači streti glavo. Ji mora – po Avguštinu – tretji glavo do sodnega dne¹⁰⁸.

4.4. Rene Girard: nasilje, sveto in »mimetično rivalstvo«

Tudi Girard (1989) govori o biblični zgodbi s kačo, ki zanj ponazarja koncept t.i. »mimetske želje«, in razlaga zlo ravno tako z nasiljem¹⁰⁹. Toda najprej smo v prostoru raja, celovitosti človeka z bogom, Adama z Evo, tj. v prostoru *nesmrtne enosti*. Z njuno »grešno« oz. »prvo« epistemološko zgodbo vstopamo v svet dualnosti, smrtnosti, itn., za katero, kot vemo, človek išče vzrok, krivca in s tem ustvari mehanizem »grešnega kozla«. Grešnega Adama Bog razume in »zato« skupaj, ker ga je pač speljala ženska, seksistično okrivita Evo, ta pa, kot mati antropocentričnega človeka, vse prevale na, v bistvu najbolj nedolžno, kačo, kar tudi dokazuje Girardovo mimetsko željo, ki torej pride zmeraj s posredovanjem nekoga drugega, in začarani krog je tu. Odtod pa vrtine nasilja odkriva v mitu o bratomoru, v zgodbi o Kajnovem umoru Abela, v kateri Bog raje prejme pastirjevo krvno daritev – kar je že samo po sebi zgovorno – kakor Kajново žito. Bratomor se v zgodbi seveda zgodi iz sovraštvu, vendar to ni prvo nasilje. Prvo je tisto, ki ga zagreši Abel nad daritveno žrtvijo. Pred ubojem človeka, je uboj oz. zakol žrtvene živali. Nato pa z ubojem Abela, Kajn takole strahuje: »/.../ blodil in begal bom po zemlji in, kdor koli me bo našel, me bo ubil«¹¹⁰. Toda, »/.../ kdor koli ubije Kajna«, zagrozi Jahve, »bo sedemkrat kaznovan«¹¹¹. Tako končno tudi Vzvišeni s prepovedjo ubijanja sočloveka, prekinja krog maščevalnosti med ljudmi (človekomrzni Jahve s tem postane človekoljubni bog pravičnosti), vendar pa se hkrati afirmira in utrdi mehanizem žrtvovanja. Ta ritual je seveda katarzičen, kar potrjuje tudi Girard (1989: 212), in se pokaže v njegovi psihološki tezi o »žrtveni

¹⁰⁸ prav tam. Nad takšno »zanikovalno« krščansko moralo se tudi Nietzsche (1988: 88) pogosto zgraža, ko mdr. spregovori o t.i. *naravoslovju morale*: »Vsaka morala je v nasprotju z 'laissez aller', kos tiranije nad naravo, tudi nad pametjo: vendar to še ne pomeni ugovor proti nji, saj bi bilo treba že spet s kakšno drugo moralo dekretirati, da so vsakršne tiranije in brezumnosti dovoljene. Bistveno in neprecenljivo na vsaki morali je, da je dolgotrajno nasilje: da bomo mogli razumeti stoicizem ali Port-Royal ali puritanstvo, se, recimo, spomnimo nasilja, s katerim je do zdaj vsak jezik dobil moč in svobodo – metričnega nasilja, tiranije rime in ritma. Koliko stiske so pri vsakem ljudstvu napravili pesniki in govorniki!«

¹⁰⁹ Zato avtor tudi pravi, da »vse, kar dela nasilje zastrašujoče, njegova brutalnost in krutost, ima svojo protiutež. To je njegova neobičajna lastnost, da se osredotoči na rezervno žrtev. Kar pa nam ponuja možnost, da ga prevarimo in mu vržemo nepomemben plen, ki ga bo zadovoljil« (Girard, 1990: 12).

¹¹⁰ 1 Mz 4, 14.

¹¹¹ 1 Mz 4, 15.

izmenjavi«, pri čemer je nasilje preneseno bodisi na žival, na otroka bodisi na tujca, skratka na vse tiste, ki sicer ne podlegajo zakonu maščevanja, kajti bistveni problem, ki človeška družba rešuje, je prav omejevanje nasilja v skupnosti – neskončnega kroga maščevanj¹¹².

Z vidika Girarda, je Jezus, »drugi Adam«, temeljno »žrtveno jagnje«, ali kot pravimo, »grešni kozel«, ki mora plačati za Adamov greh, in ki simbolizira konec starozaveznega krvnika, maščevalca in pričetek novega, sočutnega človeka. Človeka, ki raje, kot da potegne meč, »obrne drugo lice«¹¹³. On naj bi tudi opral človeštvo izvirnega greha. In pod pogojem, da mu poslušni in slepoumni kristjan v življenju sledi, ima veliko možnost ne samo večnega življenja na ravni duš (metafizična nesmrtnost), temveč celo na ravni telesa, kar tudi dobesedno pomeni *Ponovno vstajenje*. Vendar moramo vedeti, da je bil Jezus Kristus dejansko živeči človek, ki ga je pred svetom razpelo ravno starozavezno, »talionsko« krščanstvo. Z njim naj bi zahodna civilizacija »v sebi« ubila arhaičnega človeka. Odtod je Jezus temeljna dvojnost: bil je *Človek*, kot si vsak želi postati, in hkrati tudi ta, ki je (za vse gorje na svetu) *Kriv*. To razlago darovanja Jezusa Kristusa, ki je (samo)žrtvovanje, Girard poveže v teorijo svete žrtve, ki ponazarja odnos med nasiljem in svetim. Odtod sveto kot sveto (sakralno) brez nasilja ne obstaja. Vsako žrtvovanje je pogojeno s prelivanjem krvi, ki predpostavlja uboj oz. umor, šele po njem nekaj/nekdo lahko postane svet/o. Še več, če se šele z Ottovim *numinoznim* prične vsaka vera in vsaka mitologija, je po Girardu ritualizirano nasilje, ki je »sveto prelivanje krvi«, temelj vseh kultur. Tako na podlagi antropoloških komparativnih študij, sklene, da so »ne le vse mitologije in vsi obredi, ampak tudi vse človeške kulture, religiozne in antireligiozne, eno in to eno, ki ga sestavlja več enot, poganja mehanizem, ki vedno deluje, ker nikoli ni spoznan, mehanizem, ki zagotavlja spontano enodušje skupnosti okoli grešnega kozla in njegove žrtve« (1990: 317). Bistvene teze za razumevanje izvirnega nasilja kot takega, in s katerim se Girard ukvarja v knjigi *Things Hidden since the Foundation of the World* (1987), je kot recenzent knjige, Radović, povzel v *Stari put grešnika* (1989):

¹¹² Ravno ta vidik pa je v sodobni globalni skupnosti eden največjih nerešenih problemov človeškega medkulturnega dialoga. Zato sodobnemu bogu, ravno iz vidika teroristične maščevalnosti, pravimo, da je do človeka sovražen, je zopet oni starozavezni Jahve.

¹¹³ Čeprav Hribar s Kristusovim citatom iz Matejevega evangelija (v Mt 10, 34), pokaže na protislovje: »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč« (Hribar, 2001: 8). Ravno to napoved nenehno obnavlja sleherni (tako krščanski kot tudi islamski in drugi) fundamentalizem! Res pa je tudi to, da Prerok naprej v istem evangeliju (Mt 26, 52) prepoveduje maščevanje, saj veli, »Spravi meč na njegovo mesto, kajti vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokončani«. Medtem ko je meč v prvem primeru mišljen v prenesenem pomenu (gre pač za *kulturni* oz. duhovni boj, ki ga Jezus napoveduje), pa je drugem primeru mišljen dobesedno, ker prepoveduje maščevanje (prav tam).

- osnovna trditev je trditev *o oponašanju (mimesis)*: vsako oponašanje je bodisi vrojeno bodisi priučeno. Torej, učiti se, pomeni znati oponašati.
- razlaga nasilja gre po načelu *mimesisa želje*: takoj, ko poželimo nekaj, kar poželijo tudi drugi (posredno, preko njih), na njihov način, zapademo v rivalski odnos glede teh – zavistnih – želja
- trditev *o kolektivnem umoru*: predpostavlja se, da na podlagi omenjenega rivalstva in boja enega proti drugemu, pridemo do končnega boja vseh proti enemu (mit o bratomoru!); kajti, če posnemanje želje vnaša delitev, posnemanje boja prinaša združitev: prvi udari, vsi ostali za njim
- trditev *o svetem zločinu*: žrtev je posvečena, ker ji njeni ubijalci pripisujejo odgovornost (»je kriva«) ne samo za nasilje, ki je povzročilo njeno smrt, temveč tudi za vnos posledičnega miru med ljudi
- s tem je pojasnjena tudi *religija*: ker je pač nasilje vselej ponovljivo, je njegova vrnitev mogoča le po poti prepovedi, še zlasti z žrtvenimi obredi, ki obenem obnovijo kolektivni umor in hkrati v skupnost prinesejo mir
- tako je pojasnjen tudi religijski *kult mrtvih*: tako kot ritualni umor na svečan način ponavlja prvotni uboj, tako je tudi vsak umrlí dojet kot žrtev prvega rituala

S tem so končno pojasnjene tudi različne družbene institucije, čigar religiozno poreklo je pozabljeno: ne samo monarhija ali pravosodni sistem, ampak tudi lov ali domača vzgoja (Girard, 1989). Tako Girard spregovori o konkretizaciji mita v družbi, ki se odvija takrat, ko v njej pride do t.i. »žrtvene krize« [la crise sacrificielle], s čimer pojasnjuje tudi ključne zorne kote *tragičnosti*¹¹⁴. Odtod je funkcija mita v tem, da proizvede model vedenja, ki omogoča osmislitev in hkrati preseganje nekega neznosnega psihološkega stanja (kognitivne disonance!) v družbi. Avtor s tem poziva k branju dveh poučnih arhetipskih motivov žrtvovanja: to sta mit o Jobovem trpljenju ter Ojdipov mit o očetomoru, pri čemer prvi razodeva smisel trpljenja in človeške odgovornosti, drugi pa nasprotje prvemu ter poudarja usodo ter slepoto, ki človeško odgovornost (v določenih situacijah) presegata. Medtem, ko je helenski Ojdip, ki si v drami za vselej ostaja tuj in se ne spozna, »uspešno ustvarjeni« grešni kozel, saj

¹¹⁴ Namreč med žrtvijo, kot nadomestilom za nekoga/nekaj in družbo ne sme biti prevelike razlike, ker sicer žrtev ne bo *uspela*; in ravno tako žrtvovanje ne sme biti prepogosto, sicer se brišejo razlike med posvečenim in nesvetim nasiljem ter tudi vse ostale posledične razlike, kar povzroči omenjeno krizo in družbeno nečistost. »Žrtvena kriza je kriza razlik oziroma kulturnega napredka kot takega. In kulturni napredek kot tak ni nič drugega kot sistem razlik« (Girard, 1990: 57).

kot nedolžna žrtev ostaja zaslepljen, je Biblijski Job »neuspešno ustvarjena žrtev«. Slednjega mitologija ne požre, ali kot pravi Radović (1989: 217), »Job ji kvari posek«, saj ostaja zvest samemu sebi, neomajen, ves čas kritičen. Odtod pravi avtor, je Job filozofski *model*, Ojdip pa mitski *tragični junak*. Medtem ko Job gnostično »razkriva« zahrbtni mehanizem kolektivnega žrtvovanja (kot Ibn Tahir v Alamutu!), se Ojdip ukrivi samoslepitvi, »retoriki slepih ust«, ki je v bistvu instrument totalitarne mitologije oz. ideologije.

Skratka, zdaj lahko bolje razumemo, kako se mitske zgodbe v zavesti aktualizirajo in politično instrumentalizirajo, seveda, ne glede na stadij kulturno-zgodovinskega razvoja, kar se je in tudi se dogaja, kot vemo, še danes. In ravno ritual žrtvovanja ali sodobneje rečeno, *ritual linčanja*, je tisto temeljno dejanje, ki je izvorno sveto v vsaki kulturi. Zato je tudi in medias res sleherne politične ideologije, ne glede na to, na kateri točki skrajnosti s odvija (lahko je to politična afera, udar ali pač vojna). Kot zgodovinski primer vzemite totalitaristično Platonovo državo in konstantne boje politeističnih grških držav, čigar heroizem in žrtvovanje so mitologizirali sami Homerjevi epi, podobno je veljalo tudi za rimski in perzijski imperij, ki so prepolni mučeniških zgodb, da ne govorimo o tradicionalni monarhiji ali pa, končno, o sodobni in razsvetljeni nacional(istič)ni državi ter vseh njenih ideoloških različicah pred in po II. sv. vojni. V sleherni revolucionarni oz. krizni fazi znotraj zgodovinskih družbeno-političnih tvorb je mitsko mišljenje napajalo in usmerjalo politiko ter mobiliziralo tisoča človeška srca v krvava medsebojna »žrtvonosna« obračunavanja. Pri sodobnem terorizmu oz. politiki zastraševanja, ki je sicer sprva imela antikolonialistično vlogo osvoboditve »malih izpod okovov velikih« ni prav nič drugače, politika kolektivizma je pač diktat indoktrinacije nad spremenjeno in s tem instrumentalizirano identiteto subjekta. Človeku kot *tu-bitne eksistence* se odvzame fizična in etična dimenzija in se ga, na način Ottovega *numinoznega*, naredi za svetega, se ga sakrificira (še za časa življenja!). In to tako, da kot »posvečeni« postane zgolj suho in ledeno ter smrtonosno orodje ideologije¹¹⁵. Samomorilni napadalec je v tem primeru nedolžna žrtev, ki bo v izvorno skupnost prinesel katarzo enodušja in hkrati predstavlja maščevalno orodje oz. orožje, ki bo žrtvovalo druge (nedolžne otroke, civiliste, ipd. iz druge, sovražne skupnosti, ki pa ne podleže zakonom izvirne, zato pa katarza ni popolna). In pozor! Ravno s tem, ker so žrtve *tuje* in so posledica maščevalnosti, je to hkrati tudi *prepovedano* žrtvovanje, ki ni sveto in bo povzročilo hkrati novi val

¹¹⁵ Vendar z zornega kota doživljanja samožrtve, je človek kakor nestrpnost čakajoče srce, ki se z darovanjem telesa za vzvišene cilje, poslavlja od profanega in s stapa z geometrijo Svetega. To mu tudi podeljuje vsakokratna aktualna politična teologija.

povratnega maščevanja. To je usodni problem sodobne politike! Ti, ki so sicer *nič krivi in nič dolžni*, so sveti tudi za fundamentalizem kot tak, vendar ta po diktatu mitske zavesti, ki v kriznih časih (revščina, lakota, bolezni, pomanjkanje življenjskih virov, itn.) določa mesto, izvor in nosilca ter metodo boja (beri: ne izbira sredstev), *mora* točno tako delati, da bi se maščeval (Satanu, Zlu). Zato je fundamentalizem reprezentacija starozavezne delitve pravice, ki je maščevalno nasilje *oko za oko, zob za zob* in ne tiste, ki so jo učili Mohamed, Jezus in Buda. Odtod tisto oblast, za kar je sicer avtoriziran Bog ali Alah, v roke prevzame njegov samovoljni »odposlanec«, ki kot samožrtvovani heroj, lahko oz. mora – četudi to bogu ni vseč – opraviti »umazano nalogo« tukaj-in-zdaj!, saj ne more čakati na Sodni dan. Krivica je zanj nevzdržna!¹¹⁶ In s tem je njegovo dejanje dojet, ne samo kot najbolj pogumno in požrtvovalno, temveč tudi najbolj častno. Zato se družinam (ne samo samomorilskih) atentatorjev in vojnih herojev izkazujejo tudi najvišje časti v družbi. One so matere in zibelka posvečencev, ki so v imenu zaščite svoje vere, boga, domačega ognjišča in države, ponosne na žrtvovanje lastnih sinov za vzvišeni cilj – za izkazovanje fundamentalne vere v »milostnega in usmiljenega Boga«¹¹⁷.

Skratka, vse te nedolžne žrtve, ki ob tej maščevalni začaranosti nastajajo še v tem momentu pisanja, pa žal, odložijo nasilje in pomirijo sprte le začasno (katarza je, kot smo rekli, nepopolna in kratkotrajna), saj starozavezna tehnika »izsiljevanja nasilja« ne zadosti dvema ključnima pogojema za uspešno žrtvovanje in t.i. »prevaro nasilja«: namreč ni *obrednosti* in ne *pietete*, je zgolj obsodba na »kajnabelovski« sindrom *antiritualnosti*¹¹⁸ in s tem definitivni razkroj in razpad kulturnih temeljev (seveda tudi sodobne) družbe ter človekoljubne etike: *dostojanstva človeka, svetosti življenja* (kot daru ne kot Daritve) in *posvečenosti mrtvih*.

Zatorej, kaj nas čaka v prihodnosti, ne vemo. Morda bi kot nepomembnež iz množice lahko reagiral z neko pomembno napovedjo: da nas že ves čas poziva pot nepreklicne odgovornosti (do drugega) in samoizpraševanja, od koder bi dokončno izstopili iz te začarane in nevarne nedoletnosti. To je, in mislim da tudi bo, tisti *Poklic človeštva*, o katerem govori »nikoli dokončano razsvetljenje«.

¹¹⁶ Zato je logika terorizma v *nenehnem proizvajanju maščevalnosti*, ki jo sicer poznamo iz biblijskega mita o bratomoru.

¹¹⁷ Takšen naj bi bil Alah, po Koranu.

¹¹⁸ Če ritualnost predstavlja izvorno »kulturno-pravno« načelo potem gre tu za kulturo negacijski princip, ki kljub sodobnemu razvoju prava, uspe soditi in vladati družbeni komunikaciji in interakciji ter vsiljuje t.i. *talionsko* načelo ekvivalence (dar za dar, uboj za uboj); se pravi gre za vračanje »starih« matrik reprezentacije pravičnosti

Zaključek

1.) Izpostaviti gre spoznanje, da je pojem terorizma z vidika znanstvene operacionalizacije precej težaven. Je večplasten, definicijsko preširok in izmuzljiv, odtod pa ne samo da je politično manipulabilen, temveč je hkrati tudi enigmatičen, saj zanj doslej noben znanstveno-politični in nepravni sistem ter njuna metodologija in terminologija, niso našli prave »rešitve«. To potrjuje našo hipotezo, da je pozitivistični znanstveni jezik kot medij za razlago in dokazovanje bistvenih dimenzij terorizma, metodološko pretog, linearen in zato spoznavno nezadosten. Pojavi, na katere se nanaša terorizem, so modernemu pojmu historično predhodni. V njegovih bistvenih dimenzijah so obstajali že veliko prej, preden smo vzpostavili jezikovni politično-terminološki ekvivalent. Brez upoštevanja konteksta, tj. političnih, ekonomskih in kulturno-zgodovinskih okoliščin, v katerih so se ti razvijali, o sodobnem terorizmu ne moremo govoriti. Kakorkoli se sprehajamo po zgodovinskih oblikah, kontekstu nastajanja in organiziranosti, so njegove bistvene dimenzije naslednje: heroizem in revolucionarnost, s tem da ves čas sloni na starozaveznih berglah pravice in deluje v okvirih *lex taliones*. Poudariti gre permanentnost njegove tehnologije, na kateri vseskozi temelji, tj. na instrumentalizaciji (sploščene) zavesti, ki jo ne glede na zgodovinski tip in vrsto aktivira njegova (a)tipična političnost; in na tej dimenziji je terorizem značilno neobjektiven, nazadnjaški, in iracionalen, če hočete, je »nasilno pravljichen« in »pravljicho nasilen« obenem ter odtod sodeč nima prav ničesar opraviti z vzpostavljanjem napredka in progresivnosti v svetu. Še več, nasilje kot takšno le pogloblja.

2.) Pri terorizmu gre za mobilizacijo smrtonosnih vzgibov, ki jih nosilci tovrstne politike z retorično nasilnim transferjem figurativnega jezika iz območja simbolnih form (umetnosti, religije, mitologije in znanosti) napeljejo pod administracijo politike ter tako legitimizirajo diskurz novega kolektivismu. Leta pa na tak ali drugačen način identificira in obenem posameznika mobilizira k soudeležbi v mitski legitimaciji nasilja. Ob tem ugotavljam, da je v bistvu teroristična *skrajnost* glede metode ter moči nasilja v njem, tisto, kar reprezentira hkratni tremendum in fascinans terorizma. Ravno ti sta misteriozni dimenziji *svetega* v njem (pa čeprav krvavo rdeči), o katerih se danes ogromno sprašujemo in razpisujemo. Na premici intenzivnosti političnega nasilja obstajajo tudi blažje, politično-zgodovinsko in psihično »sprejemljivejše« oblike nasilne komunikacije, ki tako ali drugače celo nosijo zasluge za utrditev humanističnih vrednot v družbi (nenasilne vstaje in upori ter prevzemi oblasti,

demonstracije, protesti idr. oblike »civilne neobogljivosti«). Skratka, prepričan sem, da pri vsej ekstremni izzivalnosti terorizma gre predvsem za problem kulturološke in razsvetljenske zrelosti sodobne globalne družbe, ki je na jobovski skušnjavi in ne za skrivnostno ter nerešljivo uganko nekega smrtonosnega nasilja.

3.) Terorizem kot kulturološki »super-diskurz« sicer nenehno uspeva nadvladovati človekovo kognicijo in konceptualizacijo nasilja. *Il Discorso della Morte* ali *11-9* to samo še potrjuje, kar smo pokazali tudi s komplementarnimi gledišči Habermasa in Derridaja. Ko sem priložnostno v roke dobil še tekste Baudrillarda, kjer se ukvarja s problemom (globalnega) nasilja, se nisem mogel izogniti vsiljivemu spoznanju, da tudi sam izpostavlja praktično isti problem kakor že Habermas in Derrida, in sicer, problem nedovršene razsvetljenske zavesti in njene obljube. Razlike so vidne le v pristopih in osmišljanju. Medtem, ko prvi fundamentalizem, ki predstavlja ožilje sodobnemu terorizmu, jemlje kot *komunikacijsko patologijo* [spirala nasilja], izvirajočo iz škodljivih posledic modernizacije, in ko drugi vzroke – ne samo za terorizem, temveč za nasilje kot inherentni pojav družbe – odkriva že v posledicah škodljivega delovanja imanentne ideološkosti zahodne dualistične metafizike nasploh [binarna redukcija pojmov], pa si kontroverzni Baudrillard s »simulacijske terase« ogleduje kulturno revizionistično agonijo t.i. *singularnih sil*. To je upor ostro-definicijskih, nesekularnih ali sakralnih kultur, naproti nasilni globalizaciji sekularne, desakralne in topo-definicijske kulture. Kulture, ki je nekoč, bolj ali manj zavestno, za seboj pustila tradicionalni prostor (verskega) žrtvovanja in simbolne (iz)menjave. Odtod izhajajoča t.i. »temeljna zavist« druge do prvih nenehno proizvaja hladno in popolno teritorizacijo sleherne Drugosti (kar je bistvo totalitarizma!). Terorizem je v tem smislu le en izmed načinov te singularne agonije, žal, zastrašujoči način. V svoji brezpogojnosti, nepričakovanosti, izmuzljivosti, implikativnosti, totalni drugosti itn., le še dodatno spodbuja utesnjenost zahodnega kulturnega sistema, kjer se že sleherni destabilizacijski indic obrača zoper sistem, ki se ima dejansko za popolnega. In to zato, če hudomušno pripomnim, ker njenim »svetim« univerzalizacijskim pretenzijam (s strani onih Drugih) nikakor ni dovoljeno nasprotovati, saj že tako ali drugače v svoji destruktivnosti oz. avtoimunosti, kot pravi že Derrida, sleherni odklon tej globalizirajoči sili vidi kot potencialno terorističen. Primerov za to kritiko tukaj ne bi našteval, ker jih naloga sama že vsebuje. Odtod sovraštvo, ki leži posredi ni razumljeno v obliki spopada civilizacijskih sil, kot govorita Huntington in na svoj način ravno tako Barber, temveč prej kot antropološko diskurzivno neskladje med homogenizacijsko univerzalno kulturo in vsem, kar predstavlja nezvedljivo drugost. Agonija in

srditost »singularnih ekscesov« islamske kulture, so resda izrazi ponižanja, vendar bistveno ne zaradi tega, ker so oropane in izkoriščane, marveč zato, ker Zahod iz svojega unilateralnega in tehnološkega preobilja nonšalantno vsiljuje, ne da bi v zameno sploh lahko kaj prejel. Do »onih drugih« se obnaša kot človekomrzni Bog, ki se ne pusti izplačevati in ki zavrača vsakršno enakovredno ritualno oz. simbolno ekonomijo z Drugim (glej tudi Girarda). Odtod ne zmore več vzpostaviti konstruktivnega dialoga, komunikacije z drugim. Zahod, ki se še vedno ni otresel kompleksa civilizacijske omnipotenosti, je ritualne, konstitutivne temelje lastne kulture že zdavnaj začel neusmiljeno poditi ven iz smisla življenja neposredno med zobovje kapitalistične mašinerije. Odtod pa globalizacija nenehno »trga« kulturno specifična oblačila s teles Drugih ne le do golote, marveč dobesedno, »do kosti« in s tem samo dodatno izziva sramotilne in uničevalne krike Baudrillardovih »singularnih sil«. To je tisto bistveno neskladje, v katerem, kakor nemočni, ždimo naprej.

4.) Generalno ugotavljam, kot smo lahko sklepali že iz Derridajeve de- in Habermasove rekonstrukcije terorizma, da je naša »navadna« kultura v bistvu globoko in nevarno načeta. Ni sui juris, ni tako avtonomna in samo-utemeljujoča se kultura, kot se rada posplošuje (kar je mdr. tudi njen mitološki presežek!), temveč se kaže kot kulturno centralistična in solipsistična, avtoimuna in odtod tudi samo-uničevalna. Kakorkoli grozno se te misli slišijo, tudi sama se počuti zelo ogrožena, vendar ne toliko tam, kjer je lahko zgolj materialno prizadeta, pač pa tam, kjer je kot homogenizirajoča sila siceršnjega pluralizma tudi sama najbolj občutljiva – v samem strženu simbolne trdnjave, ki osmišlja oz. določa konsistentnost kulture v vsem njenem civilizacijskem blišču. Pojav »11-9« je bil zgolj utelesitev tega simbolnega ponižanja. Sodeč po tej dimenziji, progresivne »sile Zahoda« v njihovem samooklicanem reprezentantu št.1 – ZDA, kljub svoji globoki zavezanosti abrahamski politični teologiji ne more vrniti ponižanja nazaj! To se v mitološki redukciji pogleda na fundamentalizem kaže kot smiselno, ker je nasilni medreligijski odnos zlasti med predstavnicami abrahamske zapuščine posledica, tako Campbell, različno napačne interpretacije skupnega, družinskega simbolnega sistema, iz katerega tudi izvirajo. Posledično se po dolgem politično-zgodovinskem oddaljevanju v razvoju – v izvornem pomenu – nikoli niso niti potrudile resnično razumeti in sprejeti. In odtod sodobna zaostrena medpolitična (hkrati tudi medkulturna) mitologija skuša kompleksno situacijo prikazati kot »večni boj«, ki se eshatološko nikoli ne izide, temveč zgolj ponavlja »zlobni krog represije«. In vse kvalitetno in dobro, kar ob tej sprevrženi sploščenosti živi ter se razvija, kolateralno trpi in umira. Nietzsche je nekoč rekel, da »Ne sovražimo, dokler še zaničujemo, temveč šele, kadar koga enako ali bolj cenimo«.

To je tisti problem, ki se ga konstantno izpostavlja. Pravzaprav gre v redukciji za to, kdo bo koga v mednarodnem neravnovesju bolj sofisticirano iztiril in dokazal, da ima [nasilje?] prav. To je sodobni »duh terorizma«, o katerem sicer govori Baudrillard, duh ki prežema sleherno politično teologijo, ne samo aktualne, islamske, ki jo ima Zahod trenutno za političnega sovraga št. 1.

5.) Naslednja ugotovitev je, da smo lahko upravičeno zaskrbljeni glede izpolnitve aporične razsvetljenske obljube, ki ga zahteva praktična modrost avtonomnega človeka. Pokojni Derrida je tu npr. upal na t.i. »obljubo Evrope«, ki da še edina skrbi za in tudi prakticira »neteološko politiko«. Sicer izjemno cenim razsvetljensko epistemologijo, iz katere se tudi sam učim, vendar se sprašujem, ali smo res razumeli Kanta, ko je na retorično vprašanje, »Ali je to, kar živimo, razsvetljenje?«, odgovoril, z »Ne, živimo pa v obdobju razsvetljenstva«. To je bilo namreč pred več kot 200 leti! Maksima *Drzni si vedeti!* po Kantu ne zahteva zgolj poguma, ki ga ima sodobni človek v svojem ekstremizmu, očitno preveč. To, kar mu primanjkuje, je praktična oz. moralna avtonomija - ne religijska! - temveč avtonomija kot zavezanost razsvetljskim kritičnim in nikoli dovršenim vrednotam, ne pa dokončnim in absolutnim Idealom. Ob tem se izpostavlja zlasti *vztrajnost* v času. T.i. »nepopolno verovanje« in zaupanje v ideale je potrebno kultivirati od rojstva naprej, vse do konca eksistiranja. Namreč, zame »obdobje«, o katerem »še vedno« govori Kant, ni epohalno, temveč je življenjsko, za vsakega človeka posebej, v celotni prepletenosti osebnega, socialnega in političnega življenja.

6.) In seveda, prav o tej etični zrelosti govori tudi Bartol s svojim »neslovenskim« eksotičnim pop-kulturnim Alamutom, ki jo odlično reprezentira Tahirjeva faustovska pot dozorevanja in spoznavanja, in ki je pot temeljnega nihilista, kot je bil tudi Nietzsche sam. Kar se mi zdi najbolj vredno izpostaviti glede romana, je spoznanje o njegovi svojevrstni reprezentaciji »forme življenja«, o kateri mdr. govorijo Wittgenstein, Habermas in na svoj način Derrida ter končno, tudi razsvetljenje samo. Kot vemo, gre pri tej formi za določeno *zavezo* oz. *odgovornost* do sebe, spomina in do drugega. Če na to pokukamo še z optiko Girarda in njegove razlage žrtvovanja kot temeljnega kulturnega dejanja, je potem Bartol hote ali pa ne Tahirja postavil v vlogo žrtve, ki se, prvič, kakor starozavezni Job, ne prepusti skušnjavam in zgolj slepemu poslušanju kakor nekoč (kar je kamen religijske zaveze), temveč že v zgodbi sami prevzame odgovornost ter spregleda, zre s svojim umom – zaživi v prerojenem *obdobju* razsvetljenstva. Tako hkrati predstavlja kulturni napredek: nikoli ne umre dobesedno, temveč

simbolno, preko osebne razvojne krize (ta prerod je tudi tipičen okcidentalni, razsvetljenski moment v orientalni drami). In drugič, to tudi potrjuje Girardovo tezo o katarzičnosti žrtvovanja, saj na ravni razumevanja imperativa romana, med bralcem in lažno Seidunovo institucijo ter krivičnim mučeništvom Tahir vzpostavi premirje. Odtod dalje pa le avanija lahko ugledamo kot simbol etične kompetence, ki v simbolno ravnovesje poveže momente politike, fikcije in etike oz. moralne filozofije. Zato se v tem umetniškem artefaktu rodi maksima dobrega, ali drugače, umetnost poleg estetskega profila pokaže še na svoj drugi obraz, na etiko. Avani s seboj v življenje namreč prenese tudi *milost* in *pieteto* (ki ga preko osebne razodetje doletita ravno v odnosu do preteklosti oz. spomina in do Seidune ter njegove institucije) ter kakopak tudi *ritualnost*, ki se kot Dogodek v življenju posameznika rodi iz epistemološkega preloma, točke *al-arafa*, ki določa naš lik. Al-Araf – ravno ta je točka onkraj dobrega in zlega, »vključujoča ločnica«, na kateri bdi razumnik v gnetljivem območju med peklom in rajem, med dobrim in zlim. Zatorej je odtod forma življenja odnos intimne zaveze med avanijem in Tahirjem, med sinom in očetom, med verujočim, ki je slep in spoznavajočim, ki gleda. In med generacijami, ki se kumulacijsko izpopolnjujejo na horizontu nikoli dovršene kulture. Ter končno, med zgodovino oz. spominom ter prihodnostjo in ideali. Na sredini vsega, kar je, končno ne leži več *Avtoriteta*, temveč človeški *um*, ki kritično spremlja in usmerja oboje: strasti telesa in hrepenenje duha.

7.) S tem končno zaznamo obstoj simbolnih vzporednosti, ki se vsiljujejo, ko začnemo odkrivati globlje plasti odnosov med romanom in terorizmom kot politično teologijo. To je bil nenazadnje tudi pomemben motiv naloge. Vse tiste kvalitete osebne kulture oz. etike, ki nam jih nalaga razsvetljenstvo, da bi se uspešno soočali s sodobnim terorizmom in ga tudi prešli!, lahko kot skice poiščemo tudi v romanu samem. Namreč le-ta nas ob vsej svoji epskosti in mitskosti obenem tudi etično in politično izobrazí: predstavi nam arhetipsko politično matriko, konstrukcijo in dogajanje totalitaristične ideologije ter njenih neetičnih metod v službi plemenitih ciljev. S tem, ko se uspešno dvigamo nad alamutsko zgodbo za vse čase, lahko uzremo smoter, pomen in reflektivno moč besedne umetnosti. Z njo se med drugim v materializirani obliki jezika, spomin upira pozabi. In ravno s slednjo, kot ugotavljajo učenjaki nikoli dokončanega razsvetljenstva, ima človeštvo, ki je v sebi šele nedavno odkrilo zgodovino povzročujočo zavest, velike praktične težave. Ali torej s tem stavim tudi na pisateljevo intuicijo in t.i. »preroškost«? Osebno si tega ne bi upal trditi, in vendar se vsakič znova trudim zavestno premagovati magično iracionalno silo, ki jo v meni ustvarja dialog zgodovine in

človeške kreativnosti. Na tej žlahtni človeški dimenziji je presek oz. vozlišče tega dialoga tokrat pripadlo Bartolu. Tega sija mu nihče ne more vzeti. Tako kot je kruta in nasilna ponavljajoča se resnica o krvavi zgodovini terorizma nekoč in danes, tako kreativno ter silovito je Bartolov tekst udaril rdeči pečat presežni, nadčasovni dimenziji oz. funkciji literature. Zato je Bartol, hote ali pa ne, ustvaril koristen »literarni zemljevid« političnega ekstremizma. To seveda še ne pomeni, da je roman anticipacija sodobnega fundamentalizma, je pač *č a s o p i s*. Postavil je mogoče os, točko v zgodovini, ki povezuje človekovo kreativnost z njegovo destruktivnostjo, točko, ki nam jo prihodnjik vselej znova vtisne v spomin. »Aura«, ki jo je prav W. Benjamin v svojih spisih uporabljal za opredelitev edinstvenosti oz. avtentičnosti določenega umetniškega dela, je pri Alamutu prispela do svoje bistrine. Sij, ki obdaja njegov roman, ne zbledi kljub sredstvom množične reprodukcije, nasprotno, naredi ga dostopnega širšim množicam. S tem se po Benjaminu dokumentira avtentičnost umetniškega dela. Tako niti ni tako »neverjetno«, da je roman pridobil svoje kanonično mesto tudi v šolskem sistemu.

Ob zadnjih vrsticah naloge dolgujem še svojo apologijo razsvetljenstvu: prepričan sem, narmreč, da se Derridajeva, Habermasova in še marsikogaršnja *Evropa-ki-pride* s protislovno, maščevalno in neuravnovešeno mentaliteto, ki vztrajno prevladuje v današnji politični »diplomaciji«, ne bo (več) identificirala. Občutek imam, čeprav je bila nekoč ravno sama izvoznica zlasti čezatlantske kulture, kot da se evropska različica počasi le oddaljuje od narcisoidnosti in solipsistične zaslepljenosti k Drugemu, ki nas kliče po pravi introspekciji, vsakršni brezpogojnosti in transpolitični ter od-govorni kulturi v relaciji do lastne identitete in zgodovine, v smeri k Drugemu, kjer je ta (etični) smoter ne pa (politično) sredstvo. K sočutju torej. Tako bomo končno lahko brez strahu in cinizmov priznavali, da se iz zgodovine moramo učiti, in sicer, da moramo mdr. znati tudi brezpogojno odpuščati, vendar ne tudi pozabljati, kajti kultura, ki je sklerozna, cementira sinaptičnost svojega spomina, in ker se odtod revizionistično ne vrača več nazaj k bistvom človeka, ne zmore popravljati svojih napak. Tako se na koncu, žal, mora umakniti in predati umiranju v sramoti in ponižanju. Kot takšna pa nima nič takega, kar bi lahko v ponos prepustila njim, ki še pridejo. Torej, ali bo to, za božjo voljo, tisto končno razsvetljenje? Mislím da ne. Bo pa definitivno njegovo obdobje, ki se zavoljo *Obljube*, nikoli ne sme končati.

VI. Viri in literatura

Monografije

- ❖ Althusser, Louis (2000): Izbrani spisi. Založba /*cf. Ljubljana
- ❖ Arendt, Hannah (2003): Izvori totalitarizma. Študentska založba Ljubljana
- ❖ Bartol, Vladimir (2003): Alamut. Založba Sanje Ljubljana
- ❖ Barnow, Victor (1985): Culture and Personality. Wadsworth P. Company Belmont
- ❖ Baudrillard, Jean (2003): Duh terorizma. Meandar Zagreb
- ❖ Baudrillard, Jean (2002), The Spirit of Terrorism. Verso London
- ❖ Bellinger, G. J.(1997): Leksikon mitologije. DZS Ljubljana
- ❖ Benjamin, Walter (1998): Izbrani spisi. SH Ljubljana
- ❖ Bertolt Brecht, Izbrana dela I. Cankarjeva založba, 1962
- ❖ Borradori, Giovanna [ur.], Jurgen Habermas, Jacques Derrida (2003): Philosophy in a Time of Terror: Dialogues With Jurgen Habermas and Jacques Derrida. University of Chicago Press
- ❖ Bratož, Igor [ur.]: Pogledi na bartola. Zbornik besedil. 1991, Ljubljana
- ❖ Campbell, Antony (2003): The Assassins of Alamut. Web published by A. Campbell*
- ❖ Campbell, Joseph (1991): The Masks of God. Penguin Books Harmondsworth
- ❖ Caporalli, Marco (1982): Marco Polo. ERI – Edizioni RAI Torino
- ❖ Cassirer, Ernst (1998): Filozofija razsvetljenstva. Študentka založba Ljubljana
- ❖ Cassirer, Ernst (1985): Filozofija simboličkih oblik. Biblioteka Teoria Novi Sad
- ❖ Cassirer, Ernst (1972): Mit o državi. Nolit Beograd
- ❖ Chevalier, Jean (1995): Slovar simbolov. Miti, sanje, liki, običaji, barve, števila. MK Ljubljana
- ❖ Chomsky, Noam (1989): The Culture of Terrorism. South End Press Boston
- ❖ Čuček, Janez (1981): Terorizem. Cankarjeva založba Ljubljana
- ❖ Debeljak, Aleš (1989): Postmoderna sfinga. Wieser Celovec
- ❖ Debeljak, A. [ur.], Stanković, P. [ur.], Tomc, G. [ur.], Velikonja, M. [ur.]. Cooltura : uvod v kulturne študije. Scripta Študentska založba, 2002
- ❖ Dimitrijevič, Vojin (2000): Terorizam. Radnička štampa Beograd
- ❖ Donini, Ambrogio (1965): Oris zgodovine verstev. DZS Ljubljana

- ❖ Eliade, Mircea (1996): Zgodovina religioznih verovanj III. DZS Ljubljana
- ❖ Ellis, John (1979): Gerila kroz stoljeća. Alfa Zagreb
- ❖ Ep o Gilgamešu. Mladinska knjiga Ljubljana, 1963
- ❖ Fatur, Silvo (2003): Esej na maturi 2004. Gyrus Ljubljana
- ❖ Festinger, Leon (1957): A Theory of Cognitive Dissonance. Stanford University Press Stanford
- ❖ Foucault, Michel (1997): The archaeology of knowledge. Routledge London
- ❖ Freud, Sigmund (2000): Tri rasprave o teoriji seksualnosti. Stari grad Zagreb
- ❖ Girard, Rene (1990): Nasilje i sveto. Književna zajednica Novog Sada Novi Sad
- ❖ Girard, Rene (1989): Stari put grešnika. Bratstvo-Jedinstvo Novi Sad
- ❖ Girard, Rene (1987): Things Hidden Since the Foundation of the World. Stanford University Press Stanford
- ❖ Godina, Vesna V. (1998): Antropološke teorije. Založba FDV Ljubljana
- ❖ Habermas Jurgen (1989): Strukturne spremembe javnosti. Studia Humanitatis Ljubljana
- ❖ Habermas Jurgen (1981): The theory of communicative action. Beacon Boston
- ❖ Hodgson, S. G. Marshall (1980): The Secret Order of Assassins. University of Pennsylvania Press
- ❖ Horkheimer M., Adorno, T. W. (2002): Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti. SH Ljubljana
- ❖ Hribar, Tine (2002): Evangelij po Nietzscheju. Phainomena Nova Revija Ljubljana
- ❖ Jezernik, Božidar, [ur.]: Besede terorja. FF Ljubljana 2002
- ❖ Jovanović, Dušan (2005): Vladimir Bartol, Alamut. Ljubljanska Drama
- ❖ Južnič, Stane (1993): Identiteta. Teorija in praksa FDV Ljubljana
- ❖ Južnič, Stane (1980): Kolonializem in dekolonizacija. Obzorja Maribor
- ❖ Jung, C. G. (1995): Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta. Katedra Maribor
- ❖ Kant, Immanuel (1990): Kritika praktičkog uma, BIGZ Beograd
- ❖ Kant, Immanuel (1990): Religija unutar granica čistog uma, BIGZ Beograd
- ❖ Korkut, Besim [prev.] (1412.h.): Kur'an s prevodom. Rabita, Fahd za štampanje Mushafi Šerifa, Medina Munevvera
- ❖ Laquer, Walter (2003): No End to War. Terrorism in the 21st Century. Continuum New York London
- ❖ Lee, Martin A. (2000): The Beast Reawakens. Routledge New York

- ❖ Lewis, Bernard (2001): Islam in history. Ideas, people, and events in the Middle East. Open Court Chicago
- ❖ Luard, E., Grizold, A., Simoniti, I. (2001): Človek, država in vojna. FDV Ljubljana
- ❖ Lyotard, Jean-François (1984): The Postmodern Condition. A report on knowledge. University of Minnesota Press Minneapolis
- ❖ Matić, Milan (1984): Mit i politika. Rasprava o osnovama političke kulture. Radnička štampa Beograd
- ❖ Morgan, David (1988): Medieval Persia 1040-1797. Longman New York
- ❖ Nietzsche, Friedrich (1988): Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale. Slovenska matica, Ljubljana
- ❖ Orwell, George (1949, 2004): 1984. MK Ljubljana
- ❖ Otto, Rudolf (1993): Sveto. O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega, Hieron Nova revija Ljubljana
- ❖ Presnjakov, V. in O. (2001): Terorizem [r. Koležnik, M.]. SLG Celje, 2005
- ❖ Pogačnik, Aleš [ur.] (1995): Sodobna literarna teorija. Zbornik besedil Krtina Ljubljana
- ❖ Purg, Adam (1997): Boj proti mednarodnemu terorizmu. FDV Ljubljana
- ❖ Reich, Walter [ur.] (1990): Origins of Terrorism. Woodrow Wilson Center Press Washington
- ❖ Rizman, Rudi, ur. (1986): Antologija anarhizma, I. in II. del. Krt Ljubljana
- ❖ Rutar, Dušan (2003): Noam Chomsky o anarhizmu in demokraciji. UMCO/Premiera Ljubljana
- ❖ Simmel, Georg (2000): Izbrani spisi o kulturi. Studia humanitatis Ljubljana
- ❖ Sykes, P. M.(1963): A History of Persia. With maps and illustrations in two volumes. Macmillan & Co (NY) London
- ❖ Svet biblije. Stara zaveza. Založba MK Ljubljana 1993
- ❖ Svet biblije. Nova zaveza. Založba MK Ljubljana 1993
- ❖ Sveto pismo stare in nove zaveze z apokrifii. Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1995
- ❖ Taylor, Maxwell (1988): The Terrorist. Brassey's London
- ❖ Ule, Mirjana N. (1999): Predsodki in diskriminacije. ZPS Ljubljana
- ❖ Vejvoda, Ivan [ur.] Maximilien de Robespierre: Izbrani spisi., Krt Ljubljana, 1989
- ❖ Velikonja, Mitja (1996): Masade duha. Sophia ZPS Ljubljana
- ❖ Velikonja, Mitja (2003): Mitografije sedanjosti. Študentska založba Ljubljana
- ❖ Weber, Max (1946): From Max Weber: essays in sociology. Oxford University Press New York

- ❖ Whittaker, D. J. [ur]: *The Terrorism Reader*. Routledge London, 2003

Periodika

- ❖ Adam, Andrej (2002): *Alamut*. FNM, 1/4: 50-58.
- ❖ Cassirer, Ernst (1995): *Tehnika sodobnih političnih mitov*. ČKZ, Ljubljana 23/176: 11-20
- ❖ Debeljak, Aleš (2001): *Tesnoba je zdaj globalna*. Ampak, okt., 2/10: 8-10
- ❖ DELO, Književni listi (2003): *Okrogla miza o Vladimirju Bartolu*, 4-5.
- ❖ Girard, Rene (1998): *Nasilje in sveto (Utemeljiteni umor v Nietzschejevem mišljenju)*. FNM 5/2: 12-15
- ❖ Heidegger, Martin (1995): *Konec filozofije in naloga mišljenja*, Phainomena 4/13-14: 34-50
- ❖ Hladnik, Miran (2002): *Alamut in slovenski nacionalni interes*. FNM, 9, 1/4: 42-49
- ❖ Hribar, Tine (2001): *Trojno sesutje Zahoda*. Ampak, 2/11: 4-8
- ❖ Planinc, Vilko (2003): *Alamut Vladimirja Bartola*. Ampak, 4/3: 64-66
- ❖ Rizman, Rudi (1988): *Mrtvo in živo v anarhizmu*. Teorija in praksa, 25 3/4, 336-347
- ❖ Škamperle, Igor (2003): *Alamutova privlačnost*. Božje okolje, 2: 34-35
- ❖ Urbančič, Ivan (2001): *O razlaganju terorizma*. Nova Revija, dec., 20/236: 1-25
- ❖ Urbančič, Ivan (2001): *Neznani sovražnik*. Ampak, okt. 2/10: 5-7
- ❖ Verovnik, Antonija (2002): *Nietzschejeva filozofija in Alamut*. FNM, 1/4: 63-69

Slovarji, leksikoni in enciklopedije

- ❖ Campbell, Joseph (1988): *The Power of Myth*. ASP Inc. with PAT Inc.
- ❖ Combs, C.C., Slann M. (2002): *Encyclopedia of Terrorism*. Facts on File Inc. New York
- ❖ Dolinar, K., Knop, S. [ur.]: *Leksikon Cankarjeve založbe*. Dopolnjena tretja izdaja, 1998

- ❖ Encarta 99 Encyclopedia. Microsoft, corp. 1993-1998 [CD-izdaja]
- ❖ Encarta Encyclopedia 2001 deluxe. Microsoft corp., 1993-2001 [CD-izdaja]
- ❖ Rebič, Adalbert [ur.]: Opći religijski leksikon. Miroslav Krleža Zagreb 2002
- ❖ Slovar slovenskega knjižnega jezika, DZS Ljubljana, 1994
- ❖ Sruk, Vlado (1995): Leksikon politike. CZ Ljubljana
- ❖ The American Heritage Dictionary of the English Language. Houghton Mifflin Boston 2000
- ❖ Verbinc, Franc (1971): Slovar tujk. Tretja izdaja, CZ Ljubljana
- ❖ Banič, Stanko (1990): Latinski pregovori, izreki in zrazi. DZS Ljubljana

Internetni viri

- ❖ http://www.postworldindustries.com/library_text/library_praxis/revolutionary_catechism.html
- ❖ <http://monde-diplo-friends.org.uk/LMDarticles/nov01art1.html>, november 2001
- ❖ http://www.eppc.org/publications/pubID.1905/pub_detail.asp, april, 1993
- ❖ <http://www.egs.edu/faculty/ baudrillard-resources.html>, maj, 1995
- ❖ <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/kant/kant1.htm>, julij, 1999
- ❖ <http://www.alamut.com/subj/economics/misc/clash.html>, poletje, 1993
- ❖ <http://tip.psychology.org/festinger.html>
- ❖ <http://psychclassics.yorku.ca/Festinger/>
- ❖ glej <http://www.gutenberg.org/etext/1091>, (predavanje št. II), november, 1997
- ❖ http://www2.arnes.si/~mursic3/TSF_studijsko_gradivo.htm#1
- ❖ <http://www.anthropoetics.ucla.edu/AP0201/interv.htm>, junij, 1996
- ❖ http://www.geocities.com/johnathanrgalt/Swastika_Crescent.html, marec, 2002
- ❖ * <http://www.accampbell.uklinux.net/assassins/index.html>

Vladimir Bartol (1903 - 1967)



1903

Vladimir Bartol, sin učiteljice in pisateljice Marice Nadlišek Bartol in poštnega uradnika Gregorja Bartola, se 24. februarja v Sv. Ivanu pri Trstu kot tretji od sedmih otrok. Zanimajo ga narava (zbirka metuljev) ter filozofija umetnost (literatura, slikarstvo, gledališče).



rodi
in

1919

družina se preseli iz Trsta v Ljubljano.

1921

konča gimnazijo in nato študira biologijo, filozofijo in geografijo. V študijskih letih se druži z alpinistom in filozofom dr. Klementom Jugom. V filozofski smeri nanj najbolj vplivajo S. Freud, C.G. Jung in njegov profesor France Veber.

1925

doktorira na ljubljanski univerzi.

1926/27

kot štipendist na pariški Sorboni poslušá predavanja iz biologije, psihologije in psihiatrije. Piše svoje prve novele in jih objavlja v revijah *Ljubljanski zvon* in *Modra ptica*.

1928

kot pilot služi vojaški rok v Srbiji.

1933/34

v Beogradu ureja *Slovenski beograjski tednik*.

1935

do druge svetovne vojne živi kot svobodni književnik v Ljubljani. Pri *Modri ptici* izide zbirka novel in zgodb *Al Araf*. V revijah objavlja kritike, recenzije in poročila o literaturi, gledališču in likovne umetnosti.

1936

živi v Kamniku in piše roman *Alamut*.

1938

pri založbi *Modra ptica* v Ljubljani izide Bartolovo osrednje delo, *Alamut*. Kritika ni pretirano navdušena nad romanom, sprejme ga zadržano ali odklonilno. Bartol vestno beleži odmeve, kritike in vtise o romanu ter jih zbira v posebni mapi *Alamutodiana* in *Avtobiografsko*.

1940-45

Napiše dramo *Empedokles*. Pridruži se OF. Poroči se z Dragico Podobnik in ima z njo dva otroka. Sodeluje pri vrsti revij in časopisov in deluje v društvu pisateljev.

1946

zaposlen kot tajnik ljubljanske Drame in urednik Gledališkega lista. Potem se za deset let preseli v Trst, kjer deluje kot predsednik slovensko-hrvaške prosvetne zveze. Istega leta v Pragi izide prvi prevod romana *Alamut*, v češčino ga prevede Jaroslav Závada.

1954

v Novem Sadu izide prevod Alamuta v srbščino.

1955/56

V primorskem dnevniku kot podlistek objavlja svoje mladostne spomine *Mladost pri Svetem Ivanu*.

1957

v Ljubljani izidejo Tržaške humoreske.

1958

po dvajsetih letih roman ponovno izide v Trstu, s spremnim besedilom Vladimirja Bartola, po njegovih besedah je namreč roman še vedno nerazumljen. *Alamut* izhaja tudi v nadaljevanjih v *Primorskem dnevniku*.

1960

zaposlen na Slovenski akademiji znanosti in umetnosti v Ljubljani.

1961

izide zbirka reportaž *Obiski pri slovenskih znanstvenikih*.

1967

12. septembra umre v Ljubljani.

1974

izide *Demon in Eros (Al Araf)*, z znamenito študijo Tarasa Kermaunerja: *Vladimir Bartol – predhodnik današnje slovenske moderne literature*.

1976

v Trstu na pobudo Tarasa Kermaunerja poteka posvet, ki ima namen aktualizirati Bartolovo literarno delo. Prispevki, v katerih avtorji (Matjaž Kmecl, Taras Kermauner, Lino Legiša idr.) različno ovrednotijo pomen Bartolove literature, izidejo v reviji *Most* v Trstu.

1984

tretja izdaja *Alamuta*, s spremnim besedilom Draga Bajta. Istega leta prvič izide roman *Čudež na vasi* s spremno besedo Ivanke Hergold.

1985

v Trstu posthumno izide zgodba *Don Lorenzo de Spadoni*.

1988

Prevod *Alamuta* v francoščino povzroči prodor na svetovni literarni trg. Francoska kritika bolj kot filozofijo romana poudarja politični aktualizem in berljivost. Četrta izdaja *Alamuta* v slovenščini izide v Ljubljani s spremnim besedilom Mirana Košute. Istega leta izide knjiga *Med idilo in grozo – novele 1935-1940*. Osemdeseta leta prinesejo novo recepcijo *Alamuta* tako doma (dve novi izdaji romana, mlada generacija literarnih kritikov, zbranih okrog založbe Aleph) kot v tujini.

Francoski Prevod: Claude Vincenot; spremna beseda: Jean-Pierre Sicre (1988)

1989

uspešen francoski prevod vzpodbudi še številne druge prevode: španski in italijanski (1989), srbohrvaški (1990), nemški (1992), turški, perzijski (1995), arabski, grški korejski itd.

1990

v Ljubljani poteka simpozij *Vladimir Bartol in slovenska literatura*, zbornik prispevkov izide pod naslovom *Pogledi na Bartola* (1991).

1993

v knjigi z naslovom *Zakrinkani Trubadur* izide izbor Bartolovih člankov in esejev, v katerih predstavi nazore S. Freuda in C.G. Junga.

1994

v Ljubljani izide zbirka še neobjavljenih novel *Novele I*.

2001

v knjigi izide Bartolova avtobiografija *Mladost pri Svetem Ivanu*.

2004

založba Sanje ponovno izda roman, ki je doslej v slovenščini izšel že v sedmih ponatisih. Zaradi dogodkov v svetu po letu 2001 *Alamut* zopet postane aktualno branje (številne študije in razprave doma in v tujini, maturitetno branje, prevodi).

2005

krstna izvedba dramatizacije Alamuta (SNG Drama Ljubljana) v Salzburgu.¹¹⁹

¹¹⁹ Besedilo je v celoti preneseno iz dramaturškega lista s slovenske premierne uprizoritve Alamuta v ljubljanski Drami, dne 8. oktobra, 2005 (Šramel, 2005: 7-10).

