



Mirovni inštitut

Inštitut za sodobne družbene in politične študije



Tončiju

VLASTA JALUŠIČ

ZLO
NEMIŠLJENJA
ARENDOVSKE VAJE V RAZUMEVANJU
POSTTOTALITARNE DOBE IN
KOLEKTIVNIH ZLOČINOV

VLASTA JALUŠIČ

ZLO NEMIŠLJENJA

ARENDOVSKE VAJE V RAZUMEVANJU
POSTTOTALITARNE DOBE IN KOLEKTIVNIH ZLOČINOV

LEKTURA: MOJCA HUDOLIN

ILUSTRACIJA NA OVIKTU: GEORGE GROSZ, REPUBLIKANSKI AVTOMATI (1920), FRAGMENT

OBLIKOVANJE: IRENA WÖLLE

TISK: STANE PEKLJAJ

NAKLADA: 500 IZVODOV, PRVA IZDAJA

RECENZENTKI: DR. NADEŽDA ČAČINOVIČ, UNIVERZA V ZAGREBU
DR. TANJA RENER, UNIVERZA V LJUBLJANI

© MIROVNI INŠTITUT IN VLASTA JALUŠIČ, 2009

IZID KNJIGE STA OMOGOČILA:

JAVNA AGENCIJA ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE
OPEN SOCIETY INSTITUTE

JAK

JAVNA AGENCIJA ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE
SLOVENIAN BOOK AGENCY



ZBIRKA POLITIKE

UREDNIK: ALDO MILOHNIČ

IZDAJATELJ: MIROVNI INŠTITUT

INŠTITUT ZA SODOBNE DRUŽBENE IN POLITIČNE ŠTUDIJE

METELKOVA 6

SI-1000 LJUBLJANA

E: INFO@MIROVNI-INSTITUT.SI

WWW.MIROVNI-INSTITUT.SI

CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

321.01

JALUŠIČ, Vlasta

Zlo nemišljenja : arendtvske vaje v razumevanju posttotalitarne
dobe in kolektivnih zločinov / Vlasta Jalušič. - 1. izd. -

Ljubljana : Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in
politične študije, 2009. - (Zbirka Politike)

ISBN 978-961-6455-59-6

249255168

KAZALO

7 UVOD: POSTTOTALITARNA IZKUŠNJA IN DOBA NEMIŠLJENJA

17 I. POLITIČNO MIŠLJENJE, RAZUMEVANJE IN UPOR: ZAKAJ RAVNO HANNAH ARENDT?

- 19 Biografska zabeležka
- 23 Razumeti fenomen totalitarne dominacije in vprašanje upora
- 25 »Razumevanje« kot politični spoprijem: lekcije iz totalitarizma
- 32 Razumevanje in zlo
- 35 Vloga politične tradicije in filozofije med preteklostjo in prihodnostjo
- 45 »Nočem biti del te sovražnosti!«
- 48 Kaj storiti z dvomljivimi ostanki tradicije?
- 51 Vaditi politično mišljenje v posttotalitarnih časih

57 II. POSTTOTALITARNI ELEMENTI IN EICHMANNOVA MENTALITETA V JUGOSLOVANSKIH VOJNAH IN MNOŽIČNIH UMORIH

- 58 Arendtowska zapuščina in posttotalitarne skušnjave
- 61 Rasizem, antisemitizem, nacionalizem in moč ideologij
- 63 Med »strukturo« in »intenco«: banalnost zla in novi zločini?
- 66 Elementi rasizma: Jugoslavija
- 71 Plemenski nacionalizem, narodnjaštvo
- 76 Srebrenica in banalnost
- 82 Jugoslovanski elementi – stari in novi

85 III. ORGANIZIRANA NEDOLŽNOST IN IZKLJUČEVANJE (ALI O NACIONALNIH DRŽAVAH IN DRŽAVLJANSTVU PO VOJNAH IN KOLEKTIVNIH ZLOČINIH)

- 86 Blažilci odgovornosti v primeru Jugoslavije
- 92 Odgovornost, nedolžnost in nacionalna država
- 100 Sindrom organizirane nedolžnosti in posttotalitarne zagate
v nekdanji Jugoslaviji
- 106 Izbrisani
- 114 Miroljubne rešitve odvečnosti

119 IV. POSTKOLONIALNO NASILJE IN POŠAST GENOCIDA:
SPLET EVROPSKE IN AFRIŠKE ZAPUŠČINE

- 122 Specifika birokracije kot »nove forme vladavine« v dobi imperializma
126 Predtotalno uvajanje v Afriki
129 Decentralizirani despotizem kot afriška »forma države«
132 Ruandski genocid, rasa in birokracija
133 *Rasizacija identitet*
139 *Ohranitev problematične »lokalne države«*
140 *Problem državljanstev*
142 Možne lekcije ruandskega genocida
145 Afriška zapuščina Evropi?

147 V. DVOMLJIVI INVENTARJI TRADICIJE ALI KAJ VSE LAHKO
IZVEMO IZ RECEPCIJE HANNAH ARENDT V BIVŠI JUGOSLAVIJI
IN NJENIH »DRŽAVAH NASLEDNICA«

- 148 Predaleč od Marxa: pred letom 1991
152 Preveč utopična: prvi prevodi in recepcija po letu 1991
155 Banalnost zla: vojna, kolektivno nasilje in njune posledice
158 Razlike, polemike, uporabe
165 »Fragwürdige Traditionsbestände«?

167 VI. POLITIČNOST IN ETIKA MIŠLJENJA, OZIROMA KAJ POMENI
»MISLITI«

- 172 Mišljenje kot dejavno življenje in njegove posledice
174 Etika mišljenja – med »metafizičnim« in »političnim«?
181 Medsebojna pogojenost mišljenja in politike

187 LITERATURA

205 BIBLIOGRAFSKA OPOMBA

207 ZAHVALA

209 IMENSKO KAZALO



UVOD

POSTTOTALITARNA IZKUŠNJA IN DOBA NEMIŠLJENJA

Morda bodo prave zagate našega časa dobile svojo avtentično formo – ki ne bo nujno najbolj kruta – šele, ko bo totalitarizem postal stvar preteklosti.¹

Ta knjiga ni »razprava o zlu«. Je premislek nečesa, kar opisujem kot posttotalitarne zagate našega časa, hkrati pa tudi premislek mehanizmov, ki v tem času preprečujejo ali celo onemogočajo, da bi te zagate ustrezno razumeli in artikulirali, v končni instanci pa poimenovali. Skozi aktualizacijo perspektive ene najpronikljivejših političnih teoretičark 20. stoletja – Hannah Arendt – obravnavam nekatere politične in pojmovne dileme našega časa in postavljam vprašanja kot, denimo, kaj imajo skupnega poboji v Srebrenici, izbris stalnih prebivalcev Slovenije in pa ruandski genocid, ter o čem govorimo, ko govorimo o novih, posttotalitarnih formah (globalne) vladavine? Če bi morala namen knjige opisati z dvema besedama, bi rekla, da gre predvsem za *poskus razumevanja* oziroma za premislek »statusa« na videz nenadnih, nasilnih, ekstremnih in grozljivih dogodkov s konca dvajsetega stoletja, ki uhajajo kategorizaciji v klasičnih pojmih vojne in nasilja in za katere najbrž še vedno nismo našli primernih imen – denimo genocidni poboj muslimanskih civilistov v enklavi Srebrenici leta 1995, ki jo je varoval bataljon Združenih narodov, skoraj dveletno srbsko obstreljevanje Sarajeva, kolektivna udeležba hutujskega prebivalstva v genocidu Tutsijev v Ruandi in množična posilstva žensk v Bosni in Hercegovini, ki so se iztekla v prisilne nosečnosti. Ti dogodki so v marsičem dominantno zaznamovali življenja mojih sovrstnikov in sovrstnic ter številnih drugih v nekaterih delih nekdanje skupne države in drugod.

Žarišče razprav v tej knjigi, hkrati pa tudi mesto obravnave večine problemov, ki zadevajo politično delovanje, odgovornost, mišljenje in

¹ Arendt 1986, 465 (prim. tudi Arendt 2003c, 555, a zgolj informativno, ker slovenski prevod tega stavka ni točen).



razsojanje, je tako predvsem vprašanje, *kaj ti dogodki pomenijo za nas in za naš čas*, kako je bilo mogoče, da so se zgodili, kaj je tisto, kar je do njih privedlo, oziroma kako jih razložiti v kontekstu, ki ga imenujem »posttotalitaren«. Pri tem se oznaka posttotalitaren ne nanaša preprosto na neko linearno časovnost ali celo zgolj na obdobje po razpadu socialističnih režimov leta 1989 (ki jih sicer ne dojemam kot »totalitarne« režime), ampak zaznamuje čas, ki nastopi po izkušnjah z internacijskimi in koncentracijskimi taborišči v srcu same Evrope, torej na obdobje 20. stoletja po drugi svetovni vojni in po holokavstu. Odločilno za premislek navedenih dogodkov v tem kontekstu pa ni zgolj vprašanje nasilja, samo trpljenje velikanskega števila žrtev, ali predvsem njihove tako imenovane politične, ekonomske in socialne posledice. Četudi je to eno od glavnih vprašanj, ki jih obravnavam, pa je namen pričujočih razprav med drugim pokazati, da je nasilje samo ena plat procesov, ki so do teh dogodkov pripeljali, ter da »metode« in instrumenti za izključitev ogromnih skupin prebivalcev, predvsem pa njihovih kapacitet za delovanje in mišljenje, niso nujno ekstremno kruti in nasilni.

V teh dogodkih se namreč kaže neki »presežek«, ki je tudi klical po premisleku. Pravzaprav gre za dva pojavi, ki sta si med seboj na videz nasprotna in sta omenjene dogodke spremljala, vendar pa nista zgolj njihova »hrbтна plat«. Na eni strani je vladala nenavadna in skorajda vsesplošna brezbriznost do njih – tako v mojem lastnem okolju, torej v Sloveniji, pa tudi širše. Večina ljudi je dogajanja sicer spremljala, a jih je zgolj ravnodušno opazovala. Mnogi so se odklonilno in rasistično odzvali na prihod beguncev iz nekdanje skupne države, velika večina pa je brez pomislekov dopustila izključitev dela sodržavljanov, predvsem tistih »neslovenskega« rodu, iz nastajanja nove države in skupnosti relativnega blagostanja. Na drugi strani smo bili priče skorajda gorečemu zavzemanju mednarodnega okolja za tako imenovano humanitarno intervencijo v Bosni in Hercegovini – ta pa se je na podlagi domneve, da je šlo v Bosni in pri podobnih situacijah za »humanitarni« in ne za politični in vojaški problem, iztekla v »humanitarno katastrofo«, oziroma v ponovitev zloma humanitarnosti, kakršnega je Evropa na svojih tleh sicer prvič doživela v drugi svetovni vojni ob soočenju s holokavstom. Vprašanje, ki se je po debaklu mednarodne združbe protagonistov – skupaj z Združenimi narodi v primeru Srebrenice – moralo zastaviti vsakemu vsaj malo razmišljajočemu očividcu, je bilo zelo podobno tistim, ki so se morala zastavljati spričo zločinov proti človeštvu v drugi svetovni vojni: kako je mogoče, da tega poboja kljub možnostim, ki so se ponujale, nihče ni preprečil? Kakšna je bila pri tem vloga storilcev, žrtev, preživelih ter drugih prič in

opazovalcev? Kaj se je zgodilo z ljudmi, da so bili pripravljene tolerirati takšna dejanja kolektivnega nasilja ali da so v njih celo aktivno sodelovali? Zdelo se je, da gre za nezaslišane dogodke, ki jih ni mogoče pojasniti s kontekstom vojne in jih ne moremo zapopasti in označiti drugače kot »radikalno zlo«.²

Ne prvi ne drugi pojav pa nista bila omejena na regijo nekdanje Jugoslavije. Šlo je za veliko širši, tako rekoč globalni fenomen ter za nekakšen splošni odnos zahodnih političnih, vojaških, kulturnih in civilnih krogov do nasilnih dogodkov, ki so izbruhnili na prizoriščih s postkolonialno zapuščino in so se zvečine zgodili zunaj neposredne interesne sfere Zahoda ali zunaj področja, na katerem živijo njegovi prebivalci, oziroma jih niso neposredno ogrožali. Leto dni pred Srebrenico je prišlo do ruandskega genocida, ki je bil za razliko od genocidnih procesov v bivši Jugoslaviji tako rekoč totalen, poznavalce podsaharske Afrike pa je presenetil še veliko bolj, kot je vojna na Balkanu zasačila poznavalce Balkana. Brezbrižnost opazovalcev in zahodnih, zvečine belih naseljencev, ki so prizorišče tik pred zločinom družno zapustili, je bila tu še bolj eklatantna, sramota »mednarodne združbe« pa še hujša.³ Načini, kako se je pripravilo in uveljavilo kolektivno nasilje v obeh primerih, torej v primeru bivše Jugoslavije in Ruande, so bili kljub različnim »tehnološkim« rešitvam in ločenima kontinentoma neverjetno podobni. V prvi se je zgodil na videz nenavaden prehod iz prvotne mobilizacije za politično enakost v procese nasilja, zločinov in razkroja osnovnih medčloveških vezi. Realizacija suverenih demokratičnih ljudskih fantazij, v katero je bila transformirana zahteva po politični enakosti, je tu zadobila zlovesčo podobo kolektivne narodnjaške in rasistične mobilizacije, ustvarjanje novih nacionalnih držav pa je pomenilo rasno razlikovanje in označevanje, konstrukcijo tujosti in izničenje drugosti. V Ruandi se je »osvobodilna« protikolonialna »revolucija« iz šestdesetih, ki je le obrnila kolonialno rasno politiko, potem ko se je spremenila v večstrankarsko demokracijo v devetdesetih letih, sprevrgla v krvav genocid proti enemu delu prebivalstva. Prav tako so si bili neizmerno podobni prijemi (ne)reševanja predhodne krize, v nebo vpijoče nepoznavanje situacije in nerazsodnost mednarodnih akterjev pri soočanju z njo. Problemi Afrike so se pokazali ne samo kot primerljivi s tistimi na marginalijah Evrope ali s tistimi v ne tako davni evropski totalitarni zgodovini, ampak kot del nekega skupnega spleta evropske in afriške zapuščine, ki ima neposredne globalne učinke.

² Kuzmanić 2004, 81.

³ Barnett 2003.

Ameriška, evropska, pa tudi globalna politika so se kmalu zatem artikulirale v mobilizacijskem jeziku boja proti zlu, ki se je pojavil kmalu po terorističnem napadu na newyorška dvojčka leta 2001. Osredotočen je bil na »demonške storilce« in se je kot jezik »vojne proti terorju« začel širiti po svetu kot povodenj. Iritirati je moral vsakega pozornega bralca tekstov Hannah Arendt, ki je v šestdesetih poskrbela za škandal s svojo tezo o »banalnosti zla«, sicer pa je že leta 1945 ocenila, da bo postal »problem zla temeljno vprašanje povojnega intelektualnega življenja v Evropi«⁴ – ki ga je, še posebej po izkušnji Auschwitza, nujno premisliti. Čeprav je to vprašanje zanj postalo referenčna točka razmišljanja o problemih politike in političnega mišljenja, se je glede prisotnosti »problema zla« med intelektualci po drugi svetovni vojni prav gotovo motila. Večina, razen tiste peščice, ki so pisali o svojih izkušnjah v koncentracijskih taboriščih, se mu je namreč raje izogibala. A tako kot številna druga vprašanja, ki jih je Hannah Arendt nakazala, se je tudi problem zla vrnil na dnevni red, vendar pozneje. Najprej je postal pomemben del burne razprave zgodovinarjev o vlogi intencionalnosti pri množičnih zločinih, kot je holokavst, po 11. septembru 2001 pa ja začel dobesedno prevladovati tudi v vsakdanjih političnih razpravah ter v številnih publikacijah, v katerih so o problematiki modernega nasilja pisali ne samo v kulturalističnem, ampak tudi v vse bolj teološkem diskurzu – torej kot spopadu med »dobrim« in »zlim«.⁵

A kot že rečeno, v tej knjigi kljub naslovu »Zlo nemišljenja« ne bom tematizirala različnih tradicionalnih in modernih obravnav »zla«. Diskurze zla, ki se v današnjem času razprostirajo naokoli, dojemam kot eno od ključnih zagat oziroma blokad mišljenja posttotalitarne dobe, v kateri je nekatere nerazumljene in nepojasnjene fenomene in dejanja težko umestiti v stari pojmovni kontekst. In ker jih v stare strukture več ne moremo tako zlahka razmestiti, so preprosto locirani v domeno zla, ki potem pogosto dobi teološke razsežnosti. Demonizacija, ki so je namesto poskusa mišljenja nato deležni tisti, ki obveljajo za zle, oziroma za povzročitelje zla, ne pripomore prav veliko k razumevanju samega problema. Zla namreč ni mogoče »misliti«, treba ga je »izkoreniniti«. Kolektivni zločini, ki začenjajo v obdobju dvajsetega stoletja dominantno uokvirjati podobo sodobnega sveta in tematizacija katerih se – ker se pojavi v evropskem kontekstu – začne s fenomenom holokavsta, so bili označeni v kategori-

⁴ Torej časa po drugi svetovni vojni. Prim. Arendt 1994j, 134.

⁵ Za sodobne perspektive glede vprašanja zla glej Lara 2001. Glede vprašanja zla v moderni in postmoderni glej Neiman 2002b; Bernstein 2002; Safranski 2008, še posebej pa Vetlesen 2005.

jah zla prav zaradi težav s tradicionalnimi pojmi. Zato se seveda zlu kot (posebni) temi ki, kot upravičeno pripomni Ricoeur, nikdar ne more biti popolnoma demitologizirana,⁶ tukaj ne morem in tudi ne nameravam izogniti. Vendar »zlo« prevajam predvsem v politično dilemo in ga razumem kot »vse preveč človeško« in nič kaj demonsko vprašanje, ki se kaže kot ključna dilema človeške svobode.⁷ Zajema vprašanja sprejemanja ali nesprejemanja odgovornosti za politične dogodke in se tako izrecno veže na *conditio humana* – torej na človeško sposobnost delovanja, hkrati pa tudi na sposobnost mišljenja, ki najpoprej zadeva predvsem premislek potencialov in posledic lastnega delovanja, ustvarjanja ali nedelovanja. Prav v tem kontekstu pa me v prvi vrsti zanima problem »nemišljenja« ali, bolj natančno, nesposobnost političnega mišljenja in njegove posledice. Ta fenomen nas ne zadeva v nekem abstraktnem ali akademskem smislu, kakor domneva veliko število ljudi, ki se radi predstavijo kot »naivni« ali naivno nedolžni glede političnih vprašanj, ampak kot zelo vsakdanji, »banalni« problem, ki spodjeda pogoje naše politične eksistence. Hkrati me zanimajo politike, iz katerih jezik »zla« izhaja in ki se z njim legitimirajo. Nekatero dimenzijo tega vprašanja, ki se sicer vije skozi vse obravnavane teme, poskušam predstaviti v prvem poglavju, v katerem razgrnem tudi tiste glavne poudarke iz misli Hannah Arendt, na katere se v tej knjigi osredotočam.

Toda »Zakaj ravno Hannah Arendt?«, bodo vprašali nekateri. Zakaj ne Foucault, Habermas, ali celo Heidegger? Zakaj ne kateri od pomembnih sodobnih francoskih filozofov? Zakaj morda ne Žižek? Ali ne gre tukaj za neko sumljivo in čudno enoznačno nagnjenje do »ene same« avtorice? Ali celo za nekakšen škodljiv kult, kot je zapisal eden od vztrajnih kritikov Hannah Arendt, Walter Laqueur, ki se je začel razprostrirati naokoli, odkar to avtorico intenzivno berejo tudi v akademskih krogih – kar trdi tudi Slavoj Žižek, ki je njeni analizi elementov totalne vladavine (tako imenovanih izvorov totalitarizma) pripisal, da levico potopi v liberalno-demokratske koordinate.

Razlogi za osredotočenje na misel Hannah Arendt so številni in upam, da se bodo bralcem in bralkam razgrnili v toku branja. Od srede osemdesetih let dalje sem intenzivno študirala njen opus, prevedla nekatera dela in pisala interpretativne tekste. Preliminarno razumevanje problematike razmerja med delovanjem in mišljenjem, do katerega sem se prebila skozi natančnejši študij obravnave odnosov med nasiljem in politiko,

⁶ Ricoeur 2007, 38.

⁷ Safranski 2008.

totalitarizmom in revolucijo, »teorijo« in »prakso«, filozofijo in politiko, pozneje pa še odgovornostjo in krivdo ter mišljenjem in razsojanjem, mi je pomagalo pri ponovnem premisleku nekaterih vprašanj, ki so povezana s kolektivnimi nasilnimi dogodki. Za številna od njih se je zdelo, da je teorija na njih že zdavnaj priskrbela odgovore in da jih dovolj izčrpno zapopade bodisi marksistična, postmarksistična, kritično-teoretska, konstruktivistično/dekonstruktivistična ali psihoanalitska perspektiva, ki jih pojasnijo z razmerjem med »strukturo« in »subjektom«, z nezavednim ali z analizo ideologije.

Če bi morala argumente za osredotočenje na misel Hannah Arendt v tem uvodu strniti v en sam stavek, potem bi dejala, da je njena perspektiva v žarišču iz preprostega razloga: ker je tako zelo »zares« politična avtorica – kar pomeni, da je hkrati tudi tako zelo »sedanja« in sodobna. Na kaj merim s tem »zares politična«? Seveda ne mislim na »politiziranje« problemov, na pisanje o političnih krizah ali na neko njeno domnevno »radikalnost«. Ključno pri »političnosti« je vprašanje našega odnosa do človeške sposobnosti delovanja – namreč vprašanje, ali to sposobnost jemljemo resno ali ne, pa tudi, ali jemljemo resno našo sposobnost mišljenja. Ali smo pripravljeni človeško sposobnost delovanja res všteti v našo analizo, ne da bi jo izničili ali potopili v kategorijo novoveškega »subjekta«, v kateri se zabrišejo razlike med dejavnostmi in kjer tudi politika kot posebna sposobnost pade pod neko splošno kategorijo »aktivnosti« oziroma »prakse« nasproti »teoriji« in je potem lahko prepuščena bodisi znanstvenikom, menedžerjem ali kakšnim drugim »ekspertom«? Hannah Arendt je edinstvena avtorica prav v tem, da nas opozori, da je treba naši sposobnosti delovanja in mišljenja povezati in vzeti resno – ne samo zato, da bi lahko razumeli katerega koli od političnih dogodkov in razlikovali med posameznimi političnimi fenomeni, temveč tudi zato, da bi ohranili naše kapacitete za enakost in politiko.

Seveda knjiga ni »aplikacija« »teorije« Hannah Arendt na današnje probleme in situacijo. Vodilo premislekov je njen način, pogojno rečeno »metoda« političnega mišljenja – če je o čem takem sploh mogoče govoriti, ki se osredotoča predvsem na mesto mišljenja, torej na sam dogodek, ki lahko »sproži« politično mišljenje, ter na omenjeno osrednjost vloge delovanja. To vprašanje poskušam razdelati predvsem v *prvem poglavju*, kjer pokažem, kako se Hannah Arendt uspe iz perspektive nekega konkretnega dogodka lotiti na videz splošnih vprašanj razmerja med delovanjem in mišljenjem, politiko in filozofijo ter problema razcepa med političnim mišljenjem in »kontemplacijo« v mišljenju samem. Ta vprašanja je sicer mogoče prevesti tudi v razmerja med politiko, filozofijo in etiko,

vendar je perspektiva njihovega odpiranja tukaj drugačna. Postavljajo se predvsem skozi konkretne dileme v analizi (elementov) totalitarizma, iz katerih pri Hannah Arendt ne izhaja samo problematiziranje sodobnega pojmovanja politike, ki iz ljudi, ki mu pritegnejo, uspe ustvariti politično nemisleče in neodgovorne zombije, ampak tudi problematiziranje vloge same politične tradicije (od tukaj tudi naslov knjige). Premišljanje odgovornosti za najgrozljivejše zločine zato še zdaleč ne vključuje samo akterjev, ki so bili v totalitarni eksperiment neposredno vpleteni, ampak tematizira tudi soodgovornost nosilcev zahodne politične tradicije za pojmovanje politike, ki imobilizira človeške politične sposobnosti, briše sledi delovanja in marginalizira pomen političnega mišljenja. V politični misli se ti elementi kažejo kot »vprašljivi ostanki tradicije«, ki kljub svoji neeksplikabilnosti vztrajajo dalje in onemogočajo razumevanje novih političnih pojavov.

V prvem poglavju zato skušam pokazati, zakaj in v kakšnem smislu je mišljenje Hannah Arendt kot »upor« zahodni (anti)politični tradiciji tako pomembno izhodišče za razumevanje naše sodobne situacije in kaj zanjo pomeni pristop, ki ga imenuje »razumevanje« dogodkov. Namen knjige v tem pogledu je namreč dvojen: razložiti pomen arendtovskih razlikovanj glede pojmov in pojavov totalitarizma, države, politike, vprašanj človekovih pravic in (nacionalne) države, krivde in odgovornosti, rasizma, nasilja, oblasti in terorja, ter hkrati pokazati, zakaj in kako nam lahko pomagajo razumeti nekatere poteze sodobnih genocidov in podobnih fenomenov kolektivnega nasilja. Vsako od naslednjih poglavij se potem začneja z nekaterimi konkretnjšimi pojmovnimi premisleki, ki jih razvijam na primeru posamičnega dogodka ali na specifični temi analize: Eichmannova mentaliteta, rasizem in plemenski nacionalizem, organizirana nedolžnost, človekove pravice ter državljanska (politična) odgovornost, evropski imperializem, vladavina birokracije in postkolonialne forme oblasti, posttotalitarna situacija, nemišljenje.

Drugo in tretje poglavje z naslovoma »Posttotalitarni elementi in Eichmannova mentaliteta ...« in »Organizirana nedolžnost ...« izhajata iz teh pojasnil, v njiju pa se osredotočim na jugoslovanske vojne, njihove izvore in zapuščino. Raziskujem specifični razvoj množične mobilizacije v jugoslovanskem konfliktu in skušam pokazati, da je rasno razmišljanje, ki ni bilo neposredno povezano z nobenim biološkim temeljem, igralo pomembno vlogo v njem in da je kombinacija elementov proizvodnje rase, množične mobilizacije in terorja vplivala tako na etnično čiščenje kot na postkonfliktno izgradnjo držav. Pri tem si pomagam predvsem z novo konceptualizacijo rasizma in plemenskega nacionalizma, zatona nacio-

nalne države, konca človekovih pravic ter odvečnosti človeških bitij, ki se pojavi z novodobno organizacijo (nacionalne) države kot specifične forme oblasti. Okvir za razumevanje, v katerem je bilo mogoče korak za korakom privzemati »rešitve« in dejanja, ki so vodili v etnično čiščenje, posilstva, množično ubijanje, zarišem z analizo fenomena, ki ga imenujem »Eichmannova mentaliteta«, katere dominantna poteza je nemišljenje. Z njegovo pomočjo potem analiziram primere iz obdobja priprav na vojne, iz časa vojn, pa tudi po njih, v na novo vzpostavljenih postjugoslovanskih državah: Miloševićevo množično mobilizacijo prebivalstva, elemente terorja, primer genocidnega poboja v Srebrenici.

Tretje poglavje »Organizirana nedolžnost ...« je nadaljevanje tega niza in predstavlja poskus analize nekaterih problematičnih »posttotalitarnih« elementov, ki jih lahko najdemo v procesih vzpostavljanja postjugoslovanskih nacionalnih držav in ki so nastali že pred vojnama in kolektivnimi zločini ter se manifestirajo v novonastalih državah. Brez njih nastanka vojn ni mogoče razumeti, pa tudi o njihovih posledicah ni mogoče razmišljati. V tem poglavju skušam pokazati, da imajo ti fenomeni neko skupno osnovo in da je vprašanje po vojni v Sloveniji izbrisanih stalnih prebivalcev iz nekdanje skupne države neposredno povezano s samimi elementi nastanka vojne in oblikovanja novih držav ter da sodi izbris v kontekst zločinov, ki so se zgodili na tleh nekdanje Jugoslavije v poteku njenega razpada. Organizirana nedolžnost je *pogojujoča skupna značilnost vseh novonastalih postjugoslovanskih držav*, vključno s Slovenjo, ki se je izognila krvavi vojni. Gre za vzpostavitev kolektivnega subjektivnega prepričanja in blažilcev odgovornosti, ki omogočijo vnaprejšnje opravičilo in legitimizacijo za morebitne kršitve pravic »drugih« ali celo za zločine. V tem lahko vidimo proces, ki nakazuje poglobitno totalitarno grožnjo »po Auschwitzu«.

V četrtem poglavju zapustim Evropo v geografskem smislu in se osredotočim na nekatere elemente evropske zapuščine, ki lahko osvetlijo podobne dogodke v Afriki. Zakaj? Ti elementi, ki so nastali v času kolonializma in imperializma, uokvirjajo prehod iz 20. v 21. stoletje in zaznamujejo »zahodno« sliko sveta v tem obdobju. Obenem so odločilno prispevali k možnostim, da se v Afriki zgodijo zločini, ki sodijo v »kategorijo« holokavsta, denimo prvi in zadnji genocid 20. stoletja – genocid namibijskih Hererov na njegovem začetku (1904–8) in genocid ruandskih Tutsijev (z vsemi njegovimi posledicami in potencialnimi lekcijami) na koncu (1994). Na to navezujem vprašanje, kakšen vpliv sta imeli imperia-listična in postkolonialna zapuščina na Evropo, predvsem pa me zanima njun vpliv na današnje dojemanje in delovanje oblasti – zdi se namreč,

da jima daje izraziti pečat izkušnja imperializma kot nadrejeni mentalni horizont celotnega »zahodnega sveta«. Pri ruandskem genocidu imamo opravka tudi s »kvalitativno« razliko in s preskokom v »naravi« zločina v smislu nečesa radikalno novega. Novost je obrat v odnosu med »žrtvami« in »storilci«, ki ga je v svojem delu skoraj preroško nakazal Franz Fanon, zato lahko njegovo razumevanje dodatno osvetli tudi nekatere novejšje dogodke, kot so tako imenovane »humanitarne intervencije« in fantom »vojne proti terorju«. V Ruandi se je namreč pokazalo, da se lahko genocidne situacije obračajo in vračajo. Tam se je genocid – prvič v Afriki – artikuliral kot nasilje »domorodca« nad »naseljencem«, kar kaže, da se lahko nekdanje žrtve pozneje konstituirajo kot storilci, oziroma da je »identiteta« žrtev in storilcev v kolektivnem smislu lahko prehodna. Pomembna pri tej zgodbi je predvsem njena povezanost z evropsko in globalno zgodbo. Ima številne evropske korenine in hkrati paralele v novejših evropskih dogodkih, predvsem v Bosni in Hercegovini, evropska in ostala »zahodna« politika je bila v njej udeležena, njena dinamika in posledice pa se vpisujejo v sodobno globalno strukturo oblasti. Zato v poglavju izpostavim tezo Hannah Arendt o novi formi oblasti, ki nastane z imperialistično dominacijo, in pa ključno povezanost »afriške« in »evropske« strukturiranosti tega, kar dandanes imenujemo »država«, ki »zasede« ali celo nadomesti moderno (nacionalno) državo. Če te procese spregledamo, ne moremo razumeti poti, po katerih se ustvarjajo pogoji za nove vrste globalne družbene dominacije ter za lokalno in globalno uničenje politike, političnega mišljenja in (politične) odgovornosti.

Peto poglavje z naslovom »Dvomljivi inventarji tradicije...« raziskuje usodo in recepcijo del Hannah Arendt v nekaterih nekdanjih jugoslovanških republikah in državah naslednicah, kjer so šele nedavno postala spodbuda za nekatere poglobljene analize. Zdelo se mi je namreč, da bi lahko bil pogled na te analize in procese, ki sem jih več let intenzivno spremljala, zanimiva avantura. Recepcija dela Hannah Arendt je namreč potekala vzporedno z razpadom sistema in lahko osvetli zanimive fragmente zgodbe o intelektualni klimi, teoretskem okviru razmišljanja in samorazumevanju »krizne regije« nekdanje Jugoslavije. Morda lahko celo pokaže, kako se intelektualci v kriznih časih spopadajo s svojo nalogo razumevanja vpričnih dogodkov in kako se spopadajo z nalogami, ki izhajajo iz njihove odgovornosti kot državljanov. V poglavju zato sledim nekaterim paradigmatskim branjem dela Hannah Arendt, ki so bila izraz lokalne intelektualne klime, oziroma so imela nanjo povraten vpliv. Ta branja so v regiji nekdanje Jugoslavije močno korespondirala z nasilnimi dogodki ter z odpiranjem vprašanj krivde in odgovornosti. Delo

Hannah Arendt je postalo pomembno zaradi razloga, podobnega tistemu, zaradi katerega je sama začela pisati o temah politike, političnega mišljenja in razsojanja: zaradi (specifičnih »ponovitev«) ekstremnih in izjemnih dogodkov 20. stoletja. Pogled na miselno dejavnost intelektualcev, ki so v nekdanji Jugoslaviji in državah naslednicah delovali kot »profesionalni misleci«, pa pokaže, da so se v veliki meri držali ograj »vprašljive tradicije«, ki je izgubila eksplanatorno moč, in da so jo sami pogosto uporabljali kot blažilca lastne odgovornosti. To velja tako za tiste, ki so se ob svojem sodelovanju z genocidnimi politikami oprijemali na videz »spoštljive« krinke nacionalizma ali se ob ocenjevanju razmer z vso silo sklicevali na domnevno znanstveno »točnost«, »objektivnost«, ter govorili o »neintencionalnosti« storilcev, kot tudi za tiste, predvsem levičarje, ki so le-tim očitali, da so »fašisti« – ne da bi opazili, kako se pred njihovimi očmi, ki so bile zavezane starim oprijemalom, dogaja nekaj drugačnega.

V *sklepnem poglavju* se potem vračam direktno v samo misel Hannah Arendt, in sicer zato, da bi znova razgrnila in premislila vprašanje razmerja med mišljenjem/nemišljenjem – kot politično vprašanje. Namen te knjige tako nikakor ni »akademski«, čeprav se na številnih mestih ukvarjam z na videz abstraktnimi razlikovanji in razgradnjo pojmov, kar branja ravno ne olajša. Kljub temu upam, da jo bodo brali tudi ali celo predvsem »neakademski« bralci in bralke.

Golnik, 10. novembra 2009



I.

POLITIČNO MIŠLJENJE, RAZUMEVANJE IN UPOR: ZAKAJ RAVNO HANNAH ARENDT?

*Naj bomo še tako sposobni učiti se iz preteklosti, nam to ne bo
prineslo vednosti o prihodnosti.*⁸

Zakaj torej ravno Hannah Arendt? V čem je izjemnost in novost njenega prispevka k političnemu mišljenju? V kakšnem smislu nam lahko ta prispevek pomaga pri razumevanju naše sodobne situacije?

Hannah Arendt si je že v štiridesetih in petdesetih letih 20. stoletja spričo izkušnje nacionalsocializma in koncentracijskih taborišč med drugo svetovno vojno zastavila vprašanja, ki še vedno zadevajo srž naše politične realnosti. Njihova moč ob izteku nacionalsocializma in stalinizma nikakor ni pojenjala, temveč se je ob dogodkih po žametnih revolucijah na izteku dvajsetega stoletja – kot so prehod v postsocializem, tako imenovane nove vojne, genocidi, humanitarne intervencije in tako imenovana vojna proti terorju – le še okrepila. Še več, nekateri fenomeni in »trendi«, ki jih je Hannah Arendt poskusila razumeti in kritično preleteti pred več kot pol stoletja, so postali naš vsakdan. Pravzaprav so nam, kot pravi Margaret Canovan, šele zgodovinski in teoretski dogodki zadnjih treh desetletij, po njeni smrti leta 1975, olajšali dostop do nekaterih ključnih razsežnosti njene misli, ki jih v tedanjem času pogosto niso razumeli.⁹ Poleg tega se je Hannah Arendt v svojem delu eksplicitno posvetila predvsem zagatam političnega mišljenja in razumevanja in je pri tem demonstrirala neobičajno sposobnost »soditi posebnosti v njihovi svojskosti, ne da bi jih subsumirala pod univerzalnosti«,¹⁰ hkrati pa analizo povezati s svojo življenjsko izkušnjo iz časa antisemitizma, nacionalsocializma, taborišč eksterminacije in tudi z izkušnjami drugih ljudi. Ta postopek je sama imenovala »mišljenje brez oprijemalnih ograj« (*Denken ohne Geländer*), ki se vedno znova sprašuje po osnovah in smislu političnih

⁸ Arendt 1986, xxii.

⁹ Canovan 1992, 278.

¹⁰ Kohn 2006, 10 in Arendt 2007a, 213.



fenomenov in predstavlja svojevrstno antimetodično ravnanje, saj izhaja iz vsakokratne vrednosti konkretnega izkustva ter se poskuša držati načela svetnosti, hkrati pa tudi nepristranskosti.

Za pristop, ki ga razvija, bi le težka rekli, da nekam »sodi«. Ni ga mogoče, niti ideološko niti sicer, umestiti v kateri koli glavni političnoteoretski tok, kot so liberalizem, konzervativizem, radikalizem ali socializem.¹¹ Pri tem ne gre samo za sled številnih avtorjev v njenem opusu – imena v filozofskem smislu segajo od Platona in Aristotela, prek Avgušтина in Machiavellija, do Kanta, Hegla, Marxa, Nietzscheja, Heideggerja, Jaspersa in Benjamina, v literarnem in umetnostnem pa od Pindarja in Homerja tja do Kafke, Brechta in, denimo, Nathalie Sarraute. Hkrati je odločilna tudi njena izrazita trans- oziroma anti-disciplinarna obravnava fenomenov, med katere sodijo tudi vprašanja samega mišljenja, razumevanja in razsojanja kot eminentno človeških kapacitet. In ne nazadnje, za razumevanje pomembnosti njene misli, ki predstavlja svojevrsten »upor« tradiciji zahodne politične filozofije – v tej potezi se uvršča med mislece, kot sta na primer Nietzsche in Marx, hkrati pa tudi njena učitelja Heidegger in Jaspers –, je izjemno pomemben kontekst dobe, v kateri je nastala.¹²

Kaj torej pomeni, če rečemo, da poskušamo misliti politično »s Hannah Arendt«? Kako lahko s pomočjo lekcij iz njenega prakticiranja političnega mišljenja osvetlimo nekatera žgoča vprašanja sodobnega posttotalitarnega sveta? In na katere elemente njene misli se lahko pri tem navežemo? V nadaljevanju bom po kratki biografski zabeležki o Hannah Arendt poskusila razložiti tiste segmente njene misli, ki izhajajo predvsem iz poskusa razumevanja totalne vladavine, in pokazati, zakaj moramo prav to mesto razumeti kot sidrišče in vir njenega opusa in v čem se bistveno razlikuje od drugih tematizacij »totalitarizma«. Izpostavila bom pomen njenega načina spraševanja po razlogih za totalno vladavino ter pomen njenega načina spraševanja o krivdi in odgovornosti za grozljive eksperimente, ki so se v tej vladavini zgodili in s tem odprli možnost za podobna dejanja. Pri tem v ospredju ne bo samo vprašanje

¹¹ Tudi sama je, ko so jo nekoč vprašali (namreč Hans Morgenthau), kam sodi »v okviru današnjih možnosti«, dejala: »Sprašujete me torej, kam sodim. Ne sodim nikamor. Res ne plavam z glavnim tokom sedanje ali katere koli druge politične misli. Vsekakor ne zato, ker hočem biti tako izjemno izvorna – nanoslo je pač tako, da se nikjer zares ne prilegam« (Hill 2006, 121).

¹² Več o umestitvi celotnega opusa H. Arendt glej v moji spremni besedi k *Vita activa* (Jalušič 1996b) in deloma *Med preteklostjo in prihodnostjo. Šest vaj v političnem mišljenju* (Jalušič 2006). Sicer je še vedno najboljše in najbolj izčrpno delo Elisabeth Young Bruehl *Hannah Arendt. For the Love of the World* (Young Bruehl 1982). Prim. tudi Canovan 1992.

odgovornosti neposredno vpletenih akterjev, ampak tudi odgovornosti nosilcev politične tradicije, ki je prispevala k oblikovanju kategorij in pojmov, v katerih akterji izrekajo in »definirajo« svojo politično dejavnost in vlogo ustvarjenih političnih institucij. In ne nazadnje, poskusila bom pokazati, v čem način mišljenja pri Hannah Arendt predstavlja »upor« glavnemu toku zahodne politične misli oziroma njenemu dojemu politike, kaj ta »upor« v mišljenju politike pravzaprav sploh pomeni in zaradi česa je tako pomemben za razumevanje naše sedanje, posttotalitarne situacije. Pri tem se bom navezala na tiste elemente mišljenja Hannah Arendt, ki nam dogodke in njihov politični pomen razložijo s pomočjo kategorij »pluralnosti«, »natalitete« in naše sposobnosti za delovanje, s čimer opozarjajo na nevarnost pojavov »odvečnosti«, »banalnosti zla« in »nemišljenja«.

BIOGRAFSKA ZABELEŽKA

Hannah Arendt je bila rojena 14. oktobra 1906 v Hannoveru. Otroštvo in zgodnjo mladost je preživela v Königsbergu in Berlinu, v tipičnem nemško-judovskem asimiliranem okolju. Že zelo zgodaj je brala antično literaturo in nemško klasično filozofijo, med drugim Homerja in königsberškega filozofa Immanuela Kanta, in trdno je bila odločena, da bo študirala filozofijo. V enem svojih redkih intervjujev je dejala, da je hotela študirati filozofijo ali pa bi se bila utopila, saj je »imela to potrebo, da razume ... že zelo zgodaj«. ¹³ Na srečo jo je mati pri tem spodbujala, tako da je hitro in uspešno dokončala študij filozofije, protestantske teologije in grške filologije. Študirala je v Marburgu, Heidelbergu in Freiburgu, njeni učitelji in mentorji pa štejejo med najvplivnejše filozofe 20. stoletja: Husserl, Heidegger, Jaspers in Blutmann. Hannah Arendt je svojo doktorsko disertacijo o *Pojmu ljubezni pri svetem Avguštinu* (spisano pod mentorstvom Karla Jaspersa) zagovarjala leta 1928. Po kratkem, a usodnem ljubezenskem razmerju z Martinom Heideggerjem v letih 1925–1928 (razmerje je bilo dolgo časa skrito in je ob razkritju po smrti obeh protagonistov leta 1982 postalo škandal) se je Hannah Arendt leta 1929 poročila z Güntherjem Sternom (pozneje preimenovanim v Anders). Na primeru zgodbe *Rahel Varnhagen* – v Nemčiji je v času romantike Rahel Varnhagen vodila enega najbolj znanih salonov in je kot asimilirana Judinja vse svoje življenje preživela v precepu med judovsko in žensko identiteto – je začela raziskovati problem judovske asimilacije. Zgodba,

¹³ Arendt 1996d, 16; Arendt 1994f, 8.

ki je postala biografija, je deloma predstavljala tudi samorefleksijo, pod vplivom pisanja francosko-judovskega novinarja Bernarda Lazarja pa je vključevala tudi retrospektivno obrambo cionizma ter hvalo tistim Judom, ki zavzamejo posebno osebno stališče do sveta, kar je Hannah Arendt videla kot zavesten upor in tematizirala kot »zavestno pariahovstvo«.

Potem ko je leta 1933 po kratki aretaciji emigrirala iz nacistične Nemčije v Francijo, je bila dejavna predvsem v »socialnem delu« v okviru cionističnega gibanja. V Parizu je srečala svojega drugega moža, levičarja in nekdanjega spartakovca Heinricha Blücherja, ter za las ušla ekstradikciji nazaj v Nemčijo. Spomladi 1941 je prek Španije in Portugalske uspela emigrirati v ZDA. Kot na novo prispela oseba brez državljanstva je takoj začela s publicistično in politično dejavnostjo ter poučevanjem, pri čemer se je lotila najbolj žgočih problemov judovske politike, vojne in totalitarizma, manjšin in emigrantov brez državljanstva, rasizma, ter dilem krivde in odgovornosti za nacionalsocialistično katastrofo. Hkrati se je intenzivno posvečala problemom zahodne tradicije filozofskega in političnega mišljenja in nekaterim drugim, sprotnim aktualnim temam. Delala je za več ameriško-judovskih organizacij (med njimi je na primer Komisija za evropsko-judovsko kulturno rekonstrukcijo, kjer je bila izvršna direktorica v letih 1949–1952). Svoje raziskovanje antisemitizma, ki ga je začela v Nemčiji, je nadaljevala v ZDA in leta 1951 je iz tega dela nastala njena najbolj znana knjiga *Izvori totalitarizma*, ki jo je Karl Jaspers poimenoval »monumentalna zgodovina«. Sledila so dela *Vita activa (The Human Condition)* v letu 1958, *Med preteklostjo in prihodnostjo* (1961), *On Revolution* (1963), *On Violence* (1971), *Crisis of the Republic* (1972), posthumno pa še *The Jew as a Pariah*, *The Life of the Mind* (obe 1978) in številne druge. Gre za izjemen opus, skozi katerega se vije rdeča nit premisleka politike, revolucije, nasilja in filozofije v moderni, pred njo in po njej. Leta 1961 je Hannah Arendt spremljala sojenje Adolfu Eichmannu v Jeruzalemu in poročala za revijo *New Yorker*, na osnovi poročanja pa je leta 1963 izšla tudi njena druga najbolj znana knjiga *Eichmann v Jeruzalemu: poročilo o banalnosti zla*. Knjiga je sprožila hudo mednarodno polemiko. Kontroverza se nikdar ni popolnoma podela in še zmeraj buri duhove med zgodovinarji ter raziskovalci holokavsta in genocidov. Hannah Arendt se je – domnevno zaradi »tona pisanja« – morala braniti pred številnimi kritiki, med njimi mnogimi dotedanjimi zavezniki in prijatelji, zaradi inkriminirane teze o »banalnosti« zla pa je bila v naslednjih letih svojega življenja precej izolirana.

Že v zgodnjih petdesetih je začela z vsakoletnimi potovanji nazaj v Evropo, kjer je obiskovala stare prijatelje, predavala in pisala. S pisanjem in razpravami, ki jih je vodila, je postala tako rekoč posrednica med evropsko in ameriško tradicijo, hkrati pa neizprosna kritičarka tako evropske nacionalne države in njenih zablod suverenosti kot dominacije množične družbe in nevarne »krize republike« v ZDA. Kljub poučevanju na več znanih univerzah v ZDA ni v času življenja nikdar postala del akademije. Malo je sodobnih političnih tem, o katerih ne bi izrazila stališča. Od sredine šestdesetih let dalje jo je v teoretskem smislu posebej vznemirjalo vprašanje, ali bi lahko mentalni aktivnosti mišljenja in razsojanja predstavljali nekakšni varovalki za preprečevanje katastrof, kakršne lahko povzroči totalna dominacija – ki se pogosto konča v kolektivnih zločinih. Umrla je leta 1975 v New Yorku, kmalu po tistem, ko je začela pisati svoj zadnji tekst na temo razsojanja kot specifične politične sposobnosti.

Hannah Arendt ponekod še vedno velja za problematično in kontroverzno avtorico in razlogov za to je več. Pogosto je problem v tem, da se preprosto ni mogoče uvrstiti v glavne političnoteoretske tokove in da se tudi sama ni pustila uvrščati – trdila je, da ne sodi niti med filozofe niti v kakšno posebno teoretsko ali politično strujo, kot so liberalci, socialisti ali konzervativci. Po drugi strani so nekatere njene »razvpite« teze, sodbe, pojmovne oznake ali primerjave določenih fenomenov naše dobe za nekatere še vedno moteče ali neprijetne. Mednje na primer sodi trditev, da ključne posebnosti najhujšega zločina nacionalsocializma – pozneje imenovanega holokavst – ne moremo interpretirati kot »genocid« nad judovskim ljudstvom, ampak v prvi vrsti kot »zločin proti človeštvu«, ki je bil storjen »na telesu« judovskega ljudstva. Njegova neprecedenčnost ni v poskusu popolnega poboja enega samega ljudstva,¹⁴ ampak zadeva poskus popolne ukinitve političnih kapacitet, kar se najbolj ekstremno pokaže v instituciji iztrebljevalskih taborišč oziroma v odvečnosti sposobnosti delovanja, to pa naredi za odvečna tudi človeška bitja kot taka. Med problematizirane oznake še vedno sodi tudi teza o »banalnosti zla«, ki je v resnici pronicljivo opažanje, da je »banalnost« lastnost Eichmanna in njemu podobnih »administrativnih« storilcev in da »zlo«, s katerim smo v primeru takšnih osebikov soočeni, ne predstavlja nič »radikalnega« ali demonskega – gre prej za »plitkost« kot za kar koli »globokega«. Ko je Hannah Arendt ob soočenju z Eichmannom in ob branju več tisoč strani dolgega prepisa Eichmannovega zaslišanja ugotovila, kakšne »razsežnosti« ima njegova nesposobnost mišljenja, njegovo nemišljenje (*thoughtless-*

¹⁴ Arendt 2007a, 313.

ness) in nesposobnost imaginacije – se ni mogla vzdržati smeha, kar je v svojem poročilu o banalnosti zla tudi zapisala.¹⁵ Vrsta neprijetnosti se nadaljuje z njenim nezaupanjem v »ljubezen do judovskega ljudstva« (Ahvat Israel), katere pomanjkanje so ji očitali ob izidu *Eichmanna v Jeruzalemu*, medtem ko je sama odgovarjala, da ni nikdar »ljubila nobenega ljudstva ali kolektiva«, pač pa le konkretne ljudi. Temu lahko dodamo njeno zavračanje »kolektivne krivde« Nemcev za holokavst in zahtevo po njeni individualizaciji, na drugi strani pa kritiko ocene, da so bili Judje v vsej svoji zgodovini »nedolžne« (to pomeni desubjektivizirane) žrtve drugih. Za nekatere feministke je bila na začetku moteča njena zgodnja kritika ženskih gibanj in njihovega koncepta »družbene emancipacije«.¹⁶ Ne nazadnje, problematično je bilo njeno intimno razmerje s Heideggerjem, najbolj vplivnim in kontroverznim filozofom 20. stoletja, ki se je leta 1933 pridružil nemški nacionalsocialistični delavski stranki in kot rektor freiburške univerze hvalil nacionalsocializem. Razmerje je Hannah Arendt sicer že leta 1928 prekinila in je pozneje večkrat kritizirala ne samo Heideggerjev angažma v NSDAP, ampak tudi s tem povezano filozofsko držo. A pozneje, v petdesetih letih dvajsetega stoletja, je spet navezala stik z njim ter nadaljevala intenzivno, včasih bolj včasih manj prijateljsko, teoretsko in osebno konverzacijo. Zaradi tega razmerja so jo nekateri okarakterizirali za enega od »Heideggerjevih levičarskih otrok«¹⁷ ter jo obtožili, da je z izdajo Heideggerjevih izbranih del v ZDA in nekaterimi svojimi izjavami poskušala »minimalizirati in opravičiti (njegov) prispevek in podporo Tretjemu rajhu«.¹⁸

Čeprav se je ukvarjala z eminentno »filozofskimi« temami, se Hannah Arendt ni pustila prištevati med filozofe in je vztrajala, da se ukvarja s politično teorijo, in to kljub temu da so jo politologi pogosto zmerjali kot »premalo sistematično« in »preveč esejistično« avtorico. Njeno pojmovanje politike, ki tako kot klasična antika še vedno razlikuje med delovanjem, delom in ustvarjanjem ter posledično tudi oblastjo, močjo, nasiljem in silo, se marsikomu ne zdi »s tega sveta«, ampak precej utopično ter neka vrsta »začaranega kroga«,¹⁹ ki izraža nekakšno idiosinkratično

¹⁵ Ibid. 330. V slovenskem prevodu *Eichmanna v Jeruzalemu* je *thoughtlessness* prevedena kot »nepremišljenost« in *imagination* kot »domišljija«, kar sicer ustreza v slovarju razpoložljivim terminom, vendar pa zgreši glavne poante obeh oznak, ki sta daleč od »nepremišljenosti« in »domišljije«. O tem več v nadaljevanju.

¹⁶ Arendt 1994b.

¹⁷ Wolin 2001.

¹⁸ Ettinger 1995, 10.

¹⁹ Grunenberg 2003, 134.

arendtovsko »polis zavist«. Številni levičarji je niso marali, ker je primerjala nacistični in boljševisistični režim, ali ker je sploh uporabila besedo »totalitarizem«, ²⁰ desničarji pa so ji zamerili, ker za njih ni dovolj eksplicitno povezala svoje analize nacizma s stalinizmom oziroma s komunizmom in Marxom.

A vse to kaže na dejstvo, da je Hannah Arendt vendarle edinstvena avtorica; neodvisna in trmasta, njeno delo pa se upira klasifikaciji, saj predstavlja napor nekoga, ki si je zavestno prizadeval in tudi uspel biti »čisto sedanji« (*ganz gegenwärtig*, Jaspersov izraz), v tem smislu pa tudi »čisto prisoten« v svojem lastnem mišljenju političnih dogodkov.

RAZUMETI FENOMEN TOTALITARNE DOMINACIJE IN VPRAŠANJE UPORA

Ena od možnosti, kako se lotiti »arendtovskega« načina političnega mišljenja, bi bil premislek njenega razumevanja totalne dominacije, v katerem predstavljata rasizem in antisemitizem zelo pomembna elementa – saj gre za pojave, za katere je sama dejala, da so jo zbudili v politično realnost. ²¹ V tem poskusu razumevanja sta se namreč srečala tako njeno osebno izkustvo kot »žgoča potreba« misliti, kaj se je v tem primeru pravzaprav zgodilo s svetom. Hannah Arendt je bila osebno soočena s poskusom eksterminacije lastnega ljudstva – ki mu je na srečo utekla, a je kljub temu radikalno spremenil njeno življenjsko pot. Potem ko je kot begunka v ZDA leta 1943 prejela prve informacije o obstoju iztrebljevalskih taborišč, se je zavedla, da ne gre samo za grozljivo človeško iznajdbo, ampak za nekaj, kar *se ne bi smelo zgoditi*. »S tem ne mislim števila žrtev,« pravi Hannah Arendt. »Mislim fabrikacijo trupel in tako dalje – v to se vendar ne rabim več spuščati. To se ne bi bilo smelo zgoditi« (oziroma, *ne bi bilo smelo biti dovoljeno, da se zgodi*). ²²

Za Hannah Arendt je to predstavljalo startno mesto, začetek njenega preiskovanja: hitro je namreč ugotovila, da glavni problem, s katerim je bila soočena v tem primeru, ni bilo zgolj nasilje ali pa celo sploh ni bilo ekstremno nasilje in trpljenje v vojni ter smrt milijonov ljudi. Poseben problem so bili nekateri fenomeni, ki jih je identificirala kot nove in tudi glavne institucije totalitarne dominacije: koncentracijska taborišča. V koncentracijskih, še posebej pa v iztrebljevalskih taboriščih se je s stali-

²⁰ Vollrath 1995; Žižek 2001, 2–3.

²¹ Arendt 1979, 306.

²² Arendt 1996d, 19; 1994f, 14. Prim. tudi Arendt 1994h, 215, poudarek V. J.

šča tradicionalnih norm in vrednot dogajalo nekaj dotlej nezamisljivega: »fabrikacija trupel in tako dalje«. Kako je lahko prišlo do tako strašljivih in nedoumljivih stvari? Kakšna je bila pri tem vloga človeškega delovanja? Kaj se je zgodilo z ljudmi, predvsem z intelektualci in profesionalnimi misleci, da niso ugotovili, kaj se je pripravljalo, da se zvečine niso uprli ali pa so tovrstno početje in sistem, ki ga je omogočil, celo soustvarjali ali podpirali? Kaj ima to opraviti z zahodno politično tradicijo in politično filozofijo? Ali bi bilo možno takšna dejanja preprečiti? Ali se bodo ponovila, in če se bodo – kakšno obliko bodo privzela? Ali se lahko iz njih kaj naučimo, in če se lahko – kaj pomeni njihova »lekcija« za prihodnje primere?

Odgovarjanje na ta vprašanja se je razvilo v izviren poskus razumeti poti, ki so vodile v totalno dominacijo in v nove vrste zločinov. Ta poskus je kristaliziral v specifičen način političnega mišljenja in je subsumiral tudi premišljanje vloge mišljenja in politične filozofije same. Zaznamovali sta ga dve pomembni inovaciji. Na eni strani je Hannah Arendt začela *misлити v pojmi elementov totalitarizma*, ki jim je *sledila nazaj* v zgodovino, vendar pa ne v pojmi kavzalnosti. Po drugi strani pa jih je poskusila razumeti tako, *da je vzela v račun* nekaj, kar glavni tokovi politične tradicije in družboslovja že v izhodišču ignorirajo: namreč *človeško delovanje*, človeško pluralnost, spontanost in sposobnost, da začnemo na novo, hkrati pa tudi od tod izhajajočo odgovornost, potencial mišljenja in sposobnost razsojanja – torej natanko tiste elemente, ki jih je totalitarizem poskušal uničiti. To je bil korak kontra znanstveni metodologiji, ki v skladu s predpostavko moderne metafizike deluje in eksperimentira iz Arhimedove točke.

Za Hannah Arendt so politični dogodki, tako kot vsi človeški fenomeni, odvisni od specifične človeške pogojenosti: od natalitete kot sposobnosti začenjanja na novo, hkrati pa so povezani tudi s svetnostjo in s pluralnostjo ljudi. Pluralnost preprečuje, da bi se svet med ljudmi ali javni svet sesedel in se spremenil v puščavo, kajti prav pluralnost je tista, ki zagotavlja različna mnenja in omogoča njihovo izmenjavo. Če zanikamo ali poskusimo uničiti to temeljno pluralnost, potem smo v nevarnosti, da izničimo tudi možnost za politiko, da se odprejo vrata, ki vodijo v odvečnost človeških kapacitet, samih ljudi in s tem v ukinjanje politike. Zanimivo je omeniti, da Hannah Arendt kot metaforo za izvirno pluralnost jemlje spolno razliko. Pluralnost, nataliteta in z njo povezano človeško delovanje kot spontana kapaciteta zato igrajo odločilno vlogo v arendtovski konceptualizaciji politike in so izjemno pomembni za ohranjanje javne sfere in sveta samega.

V času svoje analize totalitarizma Hannah Arendt še ni natančno razpravljala o teh potezah človeške pogojenosti, to je storila šele pozneje, v knjigi *Vita activa*.²³ Kljub temu pa sta bila njeno raziskovanje elementov totalne vladavine in poudarek na odločilni vlogi človeškega delovanja pri nastajanju političnih fenomenov izjemna poteza. Njen študij in pisanje v obdobju sredi petdesetih let, po izidu knjige o *Izvorih totalitarizma*, predstavljata nadaljevanje obravnave ključnih vprašanj, rezultatov in »metodoloških« dilem iz časa analize totalitarne vladavine, ki se nanašajo neposredno na vprašanja takratnega in obenem tudi našega časa – v smislu odločilnih vprašanj in posledic za sedanost in prihodnost, pa tudi za razumevanje preteklosti. To pisanje je zaznamoval tudi začetek hladne vojne, ameriškega makartizma in antikomunizma. Ti so pri Hannah Arendt zbudili asociacije na začetke totalitarne vladavine v nacistični Nemčiji, še posebej zaradi postopkov izгона »sumljivih« tujcev in denaturalizacij, odvzemov državljanstva, saj je na osnovi izkušnje nacizma menila, da bi jih bilo pravzaprav mogoče šteti med zločine proti človeštvu, kajti odvzetej državljanskega statusa je bil ponavadi prvi korak k tovrstnim zločinom. V tem času je napisala tudi eseje *Med preteklostjo in prihodnostjo*,²⁴ ki se tesno navezujejo na njen kasnejši opus, predvsem na spoprijem z vprašanji mišljenja in s tem tudi na *Eichmanna v Jeruzalemu*, njeno najkontroverznejše delo, pa tudi na njeno menda »najtežje razumljivo« delo *The Life of the Mind* (Življenje duha), za katerega v nekaterih interpretacijah velja, da se je z njim menda »vrnila« v filozofske vode. Ključna vprašanja, rezultati in »metodološke« dileme, ki iz teh povezav in kontekstov izhajajo, zadevajo predvsem tri vrste medsebojno povezanih dejavnosti, ki so bile v ospredju zanimanja Hannah Arendt kot politične teoretičarke in mislice – razumevanje, (politično) mišljenje in razsojanje. V nadaljevanju se bom posvetila predvsem prvima dvema, razumevanju in mišljenju, ter njunim političnim razsežnostim.

»RAZUMEVANJE« KOT POLITIČNI SPOPRIJEM: LEKCIJE IZ TOTALITARIZMA

Način, kako se je Hannah Arendt spoprijela s totalitarizmom in s tem, kar je najprej s Kantom poimenovala radikalno zlo (namreč proizvodnja odvečnosti človeka in ukinitve pluralnosti v podobi »golih ljudi« v uničevalskih taboriščih kot ključnemu mestu, s katerega moremo razumeti

²³ Arendt 1996c, 181–262.

²⁴ Arendt 2006.

to novo obliko vladavine), predstavlja os njenega mišljenja oziroma njenega specifičnega načina *političnega* mišljenja. Pri tem sta ključni dve potezi tega spoprijema.

Prvič, očitno je bilo, da je bila soočena ne le s problemom »mišljenja« tega fenomena, ki je bil neprecedenčen, brez primere, oziroma ne samo s tem, kako misliti in razumeti totalitarizem, temveč tudi z osebnim, političnim in moralnim problemom: v nasprotju z nekaterimi historizirajočimi pristopi namreč totalitarizma s tem, ko ga je poskušala misliti in razumeti, nikakor ni hotela »objektivizirati«, oziroma ovekovečiti ali opravičiti, ampak predvsem »uničiti in onemogočiti« ter pri tem poudariti odgovornost ljudi.²⁵ Ta poudarek je zelo pomemben spričo dejstva, da se nekateri avtorji upravičeno bojijo, da bo »razumevanje« hkrati tudi »objektivizacija« dejanj in dogajanja ter da bosta razlaga in »razumevanje« dejanj storilcev množičnih zločinov opravičevali njihovo početje in promovirali odpuščanje kar tako, o čemer sta pisala Bruno Bettelheim, ki je preživel Dachau in Buchenwald, ali, denimo, Jean Améry, ki je preživel Auschwitz.²⁶ A pri Hannah Arendt razumeti niti približno ne pomeni avtomatično odpustiti, ampak gre v prvi vrsti za »spravo s svetom«, v katerem se takšne stvari sploh lahko zgodijo. Prav v tem jasnem tostranskem angažmaju tiči politični, nenevtralni moment njenega pristopa. Razumevanje je zato daleč od »znanstvenega raziskovanja«, ki ga zanimajo »vzroki« in »posledice«. Gre, nasprotno, za »nujno potrebo« po tem, da tovrstne dogodke premislimo, kar zmeraj pomeni kompleksno dejavnost brez enoznačnih rezultatov. Ta dejavnost pa je kljub temu, da si vprašanja, kako je tovrsten dogodek mogoč, ne zastavlja s stališča nekakšne »želje po vedenju« ali »razkrivanja objektivnega procesa«, lahko nepristranska. Pri tem podvigu tradicionalna znanstvena metodologija seveda ni mogla prav veliko pomagati. Običajni družboslovni pristopi namreč težijo k temu, da iščejo bodisi odrešitev in upravičevanje ali pa čimbolj »objektivne« in od ljudi neodvisne »zakone«, s katerimi je mogoče razložiti »procese«, ki potem kot »strukture« pravzaprav odvezamejo odgovornost delujočim (in raziskujočim) posameznikom – razen kolikor raziskujejo te procese kot posamezno voljo ali skupino volj, ki se »implementirajo«. Ti pristopi se pogosto nagibajo k presoji s funkcionalističnega stališča in potem sploh več niso sposobni razlikovati med fenomeni, kadar imajo ti iste funkcije – zato preprosto izenačujejo forme vladavine, kot so avtoritarizem, tiranija, diktatura in totalitarizem, kot da gre

²⁵ Arendt 1994d, 402.

²⁶ Prim. Waller 2002, 15.

le za različne stopnje istega, idealtipskega pojava, ki ga nato soočijo z demokracijo in ji ga preprosto postavijo nasproti. Poenostavljena obča formula, ki bi jo danes lahko prevedli v »demokracija vs. totalitarizem«, je potem tista, v kateri se izgubijo vse razlike. Ta dihotomija zabrisuje možnosti za razumevanje, kaj se nam dejansko »dogaja«, pa tudi perspektivo za delovanje: pot samodejno vodi bodisi v nebesa ali v pekel, v napredek ali propad, v svobodo ali sužnost. Hannah Arendt pa s svojo analizo elementov totalitarizma nikakor ni hotela označiti totalne vladavine za homogen pojav ali pisati »zgodovine« totalitarizma, ki bi pričala o strukturni »nujnosti« njegove eksistence in »logike razvoja« iz predhodnih form, oziroma o »postopnem razkrivanju bistva totalitarizma iz njegovih začetnih oblik v osemnajstem stoletju do popolnoma razvitega«. ²⁷ Ravnala je strogo ne-deterministično in ni poskušala iskati »prvotnih vzrokov« ter je izrecno svarila pred vsakim izpeljevanjem »neprecedenčnega iz predhodnega«. ²⁸

S tovrstnim poskusom »razumevanja« je ustvarila specifičen pristop, ki ga lahko le relativno imenujemo »metoda«: namesto »trendov« je analizirala dogodek, ki je »osvetlil preteklost« in je pomagal za nazaj pojasniti elemente, ki so v njem kristalizirali, in ugotavljala, kaj v njem samem je tisto, kar nam ga lahko pomaga razumeti. Dogodka tako nikakor ni bilo mogoče deducirati niti iz ideoloških niti kakšnih drugih tendenc, saj ni bil neposredno nadaljevanje ali izpeljava nobene tradicije. Bil je – tako kot so politični dogodki zmeraj – novost, ki jo je bilo treba poskusiti razumeti iz njenih lastnih elementov. Skratka, treba se je bilo spustiti v tisto, kar je Ernst Vollrath poimenoval »fenomenalnost političnega dogodka«, ²⁹ ki je osvetlil sedanost, ga »razstaviti« na njegove elemente in jim slediti nazaj v preteklost, dokler je to bilo mogoče.

Ne da bi zanikala »težo dogodka«, mu poskusila odvzeti grozljivost in neprecedenčnost, ga je tako razgradila v tiste *elemente*, iz katerih so *mogli* vznikniti *pogoji*, potrebni, da je *lahko* nastal totalitarizem, in vanj – in to je tisto najpomembnejše – ni projicirala nobenih samodejnih zgodovinskih tendenc, miselnih tokov ali kakšnih drugih nujnosti.

Elementi, ki jih je identificirala – antisemitizem, rasizem, birokracija, imperializem, propad nacionalne države in nastop množičnih totalitar-

²⁷ Arendt 1994d, 405.

²⁸ Prim. Arendt 2003c, 10 in Arendt 1994d, 404.

²⁹ Vollrath 1977, 166.

nih gibanj³⁰ – so lahko le »eventuelno kristalizirali v totalitarizem«. ³¹ Noben od njih sam zase ni bil avtomatično »totalitaren«: niti antisemitizem niti rasizem niti imperializem niti totalitarna gibanja sama, temveč so vsi skupaj predstavljali zgolj možnost, ki je v nekem trenutku kristalizirala kot dogodek, politični dogodki pa so *zmeraj* rezultat človeških dejanj.

Elementi totalitarizma vsebujejo njegove izvore, če z izvori ne razumemo »vzrokov«. Elementi sami po sebi ne povzročijo ničesar. Postanejo izvori dogodkov, če in ko nenadoma kristalizirajo v fiksne in definitivne oblike. Luč dogodka sama je tista, ki nam dovoli, da razlikujemo njegove konkretne elemente iz neskončnega števila abstraktnih možnosti, in še vedno je ta ista luč tista, ki nas mora voditi nazaj, v *zmeraj* megleno in negotovo preteklost teh elementov samih. Samo v tem smislu je legitimno, če govorimo o izvorih totalitarizma, ali katerega koli drugega dogodka v zgodovini. ³²

Skratka, nič od tega, kar se je zgodilo, ni bilo nujno v smislu dogodka, oziroma ni bilo nujno, da se zgodi na isti način, kot se je – in za to, kar se je zgodilo, so odgovorni ljudje. Prav ta moment antivzročnosti pri poskusu razumevanja totalne vladavine je bil za misel Hannah Arendt specifičen, oziroma natančnejše, *specifično političen*, saj ni šlo za zaziranje neke domnevno nujne dejanskosti, resnice ali za spoznavanje »zgodovinskih zakonov« itd., ampak je poskus razumevanja dogodka sam že vključil potencial za politično delovanje, »računal« je z delovanjem ljudi, oziroma bolje, imel jih je za ključni moment. Dogodki kot *človeški fenomeni* niso rezultat nujnih procesov, napredovanja skritih bistev, na katere ne moremo vplivati: lahko bi se bili zgodili tudi drugače ali pa jih sploh ne bi bilo, če bi ljudje ravnali ali delovali drugače. Nasprotno od gole miselne spra-

³⁰ Pri tem je šlo v prvi vrsti za analizo nacionalsocializma. Ti elementi in njihova analiza namreč sestavljajo poglavja prvih dveh delov *Izvorov totalitarizma*, ki so predstavljali večino rokopisa vse do leta 1948. V njih ni bilo analize stalinizma oziroma boljševizma, saj naj bi knjiga po prvotnem načrtu imela tri dele, od teh pa naj bi se prvi (antisemitizem) ukvarjal v grobem z 19. stoletjem, drugi z razvojem po 1884, s spopadom za Afriko (imperializem), tretji pa z nacizmom kot rasističnim tipom totalitarnega režima. Prim. Young Bruehl 1982, 210–11; Canovan 1992, 63–68; Bernstein 1996, 197–8.

³¹ Arendt 1994d, 403.

³² Arendt 1994k, 325. V prvi britanski izdaji je bil naslov knjige o totalitarizmu po posebni intervenciji avtorice »Breme našega časa« (po verzu iz pesmi Hannah Arendt). Prim. Arendt 1951. Hannah Arendt je razmišljala tudi o naslovu »Trije stebri pekla« (prim. Young Bruehl 1982, 200). Ameriška izdaja knjige je dobila ponesrečen naslov *Izvori totalitarizma*, ki se je ohranil in vzbuja povsem napačna pričakovanja in napačna razumevanja: seveda predvsem tistih, ki dela niso natančno brali. Govoriti o izvorih totalitarizma vzbuja zmoten vtis, da je bil njen namen prodreti do »izvorov« ali »vzrokov«. Nemški naslov (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*), ki govori o »elementih« totalitarne vladavine oziroma, še bolje dobesedno, gospostva, veliko bolj ustreza njenemu namenu in pristopu. Prim. tudi Arendt 1994d, 403.

ve z dejanskostjo je šlo pri razumevanju, ki ga je prakticirala Hannah Arendt, za *upor* proti sami realnosti, v tem primeru proti totalitarizmu:

Razumevanje ... ne pomeni zanikati nezaslišano, izpeljevati neprecedenčno iz precedenčnega ali pojasnjevati pojave s takimi analogijami in posplošitvami, da vpliva realnosti in šoka izkustva sploh ne čutimo več. Prej pomeni *preučevanje in zavestno prenašanje bremena*, ki nam ga je naložilo naše stoletje, ne da bi zanikali njegov obstoj in ne da bi ponižno prenašali njegov pritisk. Skratka, razumevanje pomeni, da smo se pripravljene *skrbno soočiti z realnostjo in se ji upirati* – kakršna koli že je ali je morda bila.³³

Druga ključna poteza poskusa razumevanja pa je ugotovitev, da fenomen totalitarizma ne predstavlja le novega dogodka, ampak da je neprecedenčen v dvojnem smislu. Ne predstavlja le preloma v človeški politični izkušnji, v smislu neprecedenčnega fenomena, ki se je zgodil, ampak osvetljuje dejstvo, da se je faktično zlomila tudi sama tradicija zahodne »dediščine«, vključno s kategorijami, ki jih uporablja v politiki in pravu in s pomočjo katerih filozofira, misli in razsoja. Bolj natančno, gre za to, da je »podtalni tok zgodovine ... naposled prišel na površje in si prilastil dostojanstvo naše tradicije«.³⁴ Totalitarni zločini in proizvodnja živih mrtvecev v uničevalskih taboriščih demonstrirajo zlom zahodne politične tradicije, ki se je v miselnem pogledu v filozofiji nakazoval že prej, zdaj pa dovršil in je nepovraten. Pri tem ne gre za zlom »pojma političnega«, ampak prej za to, da se je samo obstoječe »politično« končno pokazalo kot izjemen problem – oziroma se je pokazalo, kot pravi Hannah Arendt, da zahodna politična tradicija nima »pojma političnega«, ki bi resno jemal človeško delovanje in človeško pluralnost, ampak politiko razume v terminih Enega, enotne volje in suverenosti, ter jo hkrati reducira na ustvarjanje in delo – tako da v končni instanci predstavlja zgolj sredstvo – silo in nasilje.

V tem smislu se je tradicija političnega mišljenja končala, dobesedno razletela ob enem samem dogodku. Fenomen uničevalskih taborišč je zaradi antiutilitarnosti in »nesmiselnosti« za tradicijo še posebej nerazložljiv in nerazumljiv. Od točke, ko so spričo pojava totalitarizma vsa tradicionalna »merila« političnega in moralnega razsojanja odpovedala, se več ne bi smeli sprenevedati, da tradicija še lahko ohranja svojo dejansko politično in eksplikativno moč in da je razumevanje in mišljenje mogoče

³³ Arendt 2003c, 10, 16 (podč. V. J.). Citat je naveden po angleškem izvirniku *Izvorov totalitarizma* (Arendt 1986, viii, xiv) in se ne ujema v celoti s slovenskim prevodom, ki ni točen.

³⁴ Ibid., str. 11.

znotraj njenih kategorij. Paradoks, s katerim smo soočeni, pa je v tem, da niso uničeni samo standardi politične presoje in razumevanja, ampak da je ravno tisto, kar poskušamo razumeti – totalna vladavina, glavni uničevalec naših standardov in okvirov dotedanjega razumevanja.

Ob natančnejšem pogledu na elemente totalne vladavine Hannah Arendt torej ni le naletela na ključne in nerešene probleme moderne, njeno politično strukturo ter specifično formo moderne oblasti, oziroma na problem, ki ga je izpostavila veliko pred Foucaultom in Agambenom ter njuno »biopolitiko« – da se namreč eksterminacija »zgodí človeškim bitjem, ki so domala že mrtva«, ³⁵ ki postanejo zgolj »sveženj reakcij«. Taborišče na neki način predstavlja »skriti *nomos*« ³⁶ moderne, vendar mu ni podelila statusa »paradigme moderne politike«, tako imenovane biopolitike, temveč je, nasprotno, pokazala, da gre prej za paradigmo moderne antipolitike, za nastanek »totalne družbe«. ³⁷ Hkrati je podvomila, da bi tovrstna totalitarna institucija lahko nastala kot avtomatična posledica moderne same, kot usoda ali nujna posledica njenega »tehnopolitičnega« ali, če hočete, »biopolitičnega« ustroja. Ali ni bolj verjetno, da tovrstni fenomeni nastanejo v okvirih moderne množične družbe kot rezultat tistega, kar se v tej družbi zgodi z delovanjem, političnim mišljenjem in razsojanjem – skratka, s političnimi in človeškimi potenciali, ki lahko, če ljudje to omogočijo in dovolijo, tudi izginejo? Ali ni bilo iztrebljanje Judov mogoče predvsem zato, ker je večina dopustila, da so jih spremenili – ne v manj kot človeška bitja, temveč – v *zgolj človeška bitja brez vsakih drugih značilnosti in potencialov*, ki več niso bila sposobna delovati? In ali ni bilo koncentracijsko taborišče institucija totalne antipolitike, v kateri se je pokazalo, da so izginili politični potenciali tako žrtev kot storilcev, kar je omogočilo situacijo, v kateri je postalo »vse mogoče«? ³⁸

³⁵ »Extermination happens to human beings who for all practical purposes are already 'dead'.« (Arendt 1994b, 236.)

³⁶ Prim. Agamben 2004, 161–162 in Agamben 2005.

³⁷ V tem pogledu gre posebej opozoriti na danes izjemno aktualno poglavje *Izvorov totalitarizma*, ki nosi naslov »Propad nacionalne države in konec človekovih pravic« (Arendt 2003c, 345–384), v katerem Hannah Arendt podrobno razloži problem odvečnosti in njegove posledice za globalno situacijo v pogojih suverenosti nacionalnih držav. V prvi izdaji *Izvorov totalitarizma* iz leta 1951 je to poglavje predstavljalo del sklepnih razmišljanj, a je bilo pozneje, ko je H. Arendt drugi izdaji 1958 namesto sklepnih razmišljanj dodala poglavje »Ideologija in teror«, predelano v posebno poglavje in vključeno v del o imperializmu.

³⁸ Agamben v tem delu kritizira H. Arendt, češ da ni uvidela »biopolitičnih posledic« moderne, vendar ne opazi, ali pa ni prebral njenih analiz oblasti in suverenosti, analize vzpona »družbenega« ter njegovih posledic, prav tako pa tudi ne njene analize »življenjskega procesa družbe«, ki ustvarja »življenje kot najvišje dobro« (prim. Arendt 1996c,

Vprašanje, »kako je bilo mogoče«, se je tako na eni strani razgradilo v iskanje elementov totalitarizma, na drugi strani pa v iskanje »skrite mehanike«, ki je povzročila, da so prav ti elementi kristalizirali ravno v to specifično »obliko vladavine«. Obravnava totalitarizma v pojmihih elementov in njihove kristalizacije³⁹ in upoštevanje človeškega delovanja kot ključa za razumevanje političnih dogodkov sta omogočila, da se je lahko Hannah Arendt (v poglavju »Ideologija in teror«, ki je bilo vključeno v revidirano izdajo *Izvorov* leta 1958, pa tudi pozneje) ne le izognila preprostim analogijam, deduciranju sedanosti iz preteklosti, temveč da je na temelju vprašanja o tem, kako se upreti totalitarizmu, kako ga preprečiti, lahko začela razmišljati tudi o možnih »novih« oblikah totalitarizma, o elementih, ki preživijo, oziroma o post-totalitarni situaciji, prepoznavanju teh novih form in tudi o tem, kaj ima s samim totalitarizmom opraviti tradicija zahodne politične misli. To pa so ključna vprašanja in zadevajo tudi današnji čas in sodobne genocide, ki so se zgodili kljub političnim in drugim zaklinjanjem o »nikdar več« (ali pa celo kot delna poledica tega zaklinjanja). Hkrati se je vprašanja, kaj pomeni moderni prelom s tradicijo, v *Izvorih* dotaknila le bežno. Ali sta tradicija in moderna »krivi« ali soodgovorni za totalitarizem? Ali, kot skupaj s Heideggerjem danes domnevajo številni avtorji, denimo Agamben ali Bauman, moderna s svojo tehnologijo nujno vodi v totalitarne izkušnje in eksperimente, kakršna sta koncentracijsko taborišče in fabrikacija trupel, in posledično spreminja ves svet v nekakšno koncentracijsko taborišče? Ali je torej totalitarizem nekakšen avtomatizem, zakon, vsebovan v moderni in »njeni« tehnologiji sami, »nomos moderne«? Ali so torej moderno poljedelstvo in taborišča smrti »v bistvu isto«, kot je na vprašanje moderne tehnologije odgovoril Heidegger v stavku, izpuščenem iz njegovega slavnega in vplivnega eseja »Vprašanje po tehniki«, v katerem označi *Gestell* (postavje) kot bistvo moderne tehnike/tehnologije?⁴⁰ In ali imajo misleci tradicije in tisti, ki so s tradicijo prelomili, kaj opraviti s totalitarno vladavino?

zadnje poglavje) in predstavlja nekakšen »psevdonaraven« proces, ki postaja globalna dominanca. Foucaultovsko-agambenovska »biopolitika« je nekakšno arendtovsky »družbeno«, le da pri H. Arendt le-to ne predstavlja usode; na eni strani mu sicer prizna samodejnost, vendar trdi, da je za njegov vzpon kot nekakšne institucionalizacije množičnega obnašanja odgovorno to, da se ljudje »glajhšaltajo« oziroma odpovejo potencialom mišljenja in delovanja, ne nazadnje pa tudi dela.

³⁹ S tem pojmom je H. Arendt hotela pokazati na nevzročnost in neevolutivnost nastopa totalitarizma. Pojem kristalizacije je najbrž prevzela od Kanta, ki je s tem terminom meril na slučajnost (prim. Disch 1994, 147–8).

⁴⁰ Odloemek, ki je bil črtan iz izvirnega rokopisa, se glasi takole: »Poljedelstvo je zdaj motorizirana industrija hrane – v bistvu isto kot proizvodnja trupel v plinskih celicah in uni-

RAZUMEVANJE IN ZLO

Leta 1945 je Hannah Arendt ocenila, da bo »problem zla temeljno vprašanje povojnega intelektualnega življenja v Evropi«. ⁴¹ Za takratni čas se je prav gotovo motila, saj se je večina intelektualcev po drugi svetovni vojni tej temi izogibala, medtem ko je zanjo postala središče razmišljanja o vprašanih politike in političnega mišljenja. ⁴² A vprašanje »zla« se je pozneje, v devetdesetih letih prejšnjega stoletja, znova vrnilo na dnevni red in postalo pomemben del razprave zgodovinarjev o vlogi intencionalnosti pri holokavstu (spopad med tako imenovanimi ideološko-intencionalnimi in strukturno-funkcionalističnimi koncepti). S terorističnim napadom na »dvojčka« na začetku 21. stoletja pa je tema začela dobesedno dominirati tudi v vsakdanjih političnih razpravah. Če je Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma* pisala o problemu radikalnega in absolutnega zla v kantovskem smislu, ki ga odpre dejstvo koncentracijskega taborišča in fenomena odvečnosti v procesu »priprave živih mrličev«, ⁴³ in hkrati izpostavila popolnoma nečloveško »absolutno nedolžnost« žrtev modernega terorja, ⁴⁴ je po spremljanju procesa proti Eichmannu, kjer se je posvetila vprašanju storilcev, sintagmo radikalnega zla opustila v prid zapažanju »banalnosti zla«. S to danes včasih pretirano razvpito in pogosto neutemeljeno uporabljano oznako je hotela poudariti, da značaj zla, ki ga je bilo zaznati pri storilcu, ni bil nič globokega, korenitega, temveč nekaj

čevalskih taboriščih, isto kot blokada in stradanje narodov, isto kot proizvodnja vodikove bombe« (podč. V. J.). Mentaliteto, ki motorizirano poljedelstvo ter tehniko pošiljanja človeškega materiala v taborišča smrti opisuje kot »v bistvu isto«, R. Bernstein v svojem poglavju o »zlu, mišljenju in razsojanju« označi za mentaliteto banalnosti zla, kar je bila po H. Arendt sicer glavna značilnost Eichmanna (Bernstein 1996, 167). Mesto, kjer je ta odlomek v natisnjenem delu izpuščen, se v slovenskem prevodu glasi: »Medtem pa je tudi obdelovanje polja potegnila v svoj tok drugačna obdelava, ki naravo postavlja. Postavlja jo v smislu izzivanja (izsiljevanja). Poljedelstvo je motorizirana prehrabena industrija« (Heidegger 2003, 20–21.). O tem prim. tudi Caputo 1999, 161.

⁴¹ Arendt 1994j, 134.

⁴² Prim. Bernstein 1996, 137. Za sodobne perspektive glede vprašanja zla glej Lara 2001. Glede vprašanja zla v moderni in postmoderni glej Neiman 2002b; Bernstein 2002, zlasti pa Vetlesen 2005.

⁴³ Arendt 2003c, 544–546.

⁴⁴ Ibid., 542. Hannah Arendt sebe ni nikdar izpostavljala kot »nedolžno žrtev« nacional-socializma. Še več, ko je govorila o svoji izkušnji pobega pred gestapom iz Nemčije in begunstva, je poudarila, da »vsaj ni bila nedolžna« (saj je bila pred tem zaprta zaradi razkritja, da je zbirala antisemitske izjave) in s tem skušala grozljivost absolutne nedolžnosti pokazati tudi na svojem primeru: »Bila sem zaprta, državo sem morala ilegalno zapustiti ... ob tem sem imela takoj zadoščenje. Mislila sem, da sem storila vsaj nekaj. Vsaj nedolžna nisem. Tega mi ne more nihče očitati.« Prim. Arendt 1996d, 14–15.

popolnoma površinskega, plitkega, in da postane v pogojih moderne zlo nekaj, kar ni nujno povezano z intencionalnostjo ali s samo voljo do zla. Pri totalitarizmu je grozljivo prav to, da totalitarnim zločincem ni treba biti pošasti, temveč so lahko popolnoma »navadni« in še kako normalni, celo preveč normalni ljudje, ki zgolj »ne mislijo«. Čeprav je to opažanje »normalnosti« storilcev v totalitarizmu jasno prisotno že v omenjenem in leta 1958 dodanem poglavju k *Izvorom*, pa v njem govori o absolutnem zlu in zato še nima tovrstnega poudarka (tam se je H. Arendt tudi sicer bolj posvetila žrtvam in vprašanju, kako so postali žrtve), temveč je absolutno zlo dojeta kot »tesno povezano z iznajdbo sistema, v katerem vsi ljudje postanejo enako odvečni«. ⁴⁵ Torej ne gre za noben »partikularizem«, usmerjen zgolj proti neki določeni populaciji, ampak za naprecedenčno univerzalistično težnjo tega tipa režima: prav zato Hannah Arendt zločin, ki se je zgodil nad Judi, označuje kot »zločin proti človeštvu« in ne kot genocid. ⁴⁶ Ta razlaga je skupaj z že omenjenim razumevanjem totalitarne dominacije in njenih kristalizirajočih elementov omogočila, da se vprašanje totalitarizma ni zožilo na razpravo o enem samem »sistemu«, ali zločinu genocida, ampak se je razširilo na razmišljanje o starih in novih formah vladavine, ali bolje, o post-totalitarnih skušnjavah, ki pa so še zmeraj izrazito povezane z vprašanjem moderne in s specifičnim izginotjem pluralnih političnih potencialov v njej.

Pri odvečnosti ljudi gre torej za ustvarjanje izjemne situacije, ki se skuša postopno vzpostaviti kot »normalna« in v kateri ljudje več niso sposobni elementarne politične iniciative, delovanja in presoje. V njej zato pridejo v veljavo zakoni fabrikacije, ustvarjanja (ki je eminentno antipolitično) namesto političnega delovanja. V tej situaciji izginja pluralnost in zato tudi vse bistvene razlike med njimi: v ekstremnih primerih (kot je uničevalsko taborišče) se zabrišejo celo razlike med žrtvami in storilci. S tem se odpre možnost »administrativnega masakra«, kolektivnega zločina, pri katerem so odveč tudi »motivi«, saj za to, da bi se lahko zgodile najbolj

⁴⁵ Podč. V. J., prim. Arendt 2003c, 553, 433 in 459.

⁴⁶ Eksterminacija evropskih Judov je bila »zločin proti človeštvu, storjen na telesu judovskega ljudstva« (Arendt 1963, 7; prim. tudi Arendt 2007a, 17). Pri tem ne gre za zločin proti »človečnosti« v smislu posebnih surovih »nečloveških« dejanj, ki bi jih storili nacisti, ker bi bili premalo »prijazni«. V tem smislu je po prepričanju Hannah Arendt govoriti o »zločinih proti človečnosti«, kakor je bil termin preveden v nemški (»gegen die Menschlichkeit«) in tudi slovenski jezik, »podcenjevanje stoletja« (Arendt 1963, 275). Hkrati bi lahko tovrsten uvid in priznanje »univerzalizacije genocida« pripomoglo ne le k razumevanju tega, kar se je dejansko zgodilo in kar je neprecedenčno, temveč tudi k temu, da se po genocidnih situacijah izognemo projekciji ene skupine kot absolutne in »nepriemerljive« žrtve. Ključna je »neprecedenčnost« samega dejanja tovrstnega zločina.

grozljive stvari, več niso potrebne nobene bestialnosti, diabolična zlona-mernost, indoktrinacija ali ekstremno sovraštvo. Gre za situacije, v katerih je »človek sposoben udejanjiti peklenške domisleke, ne da bi mu nebo padlo na glavo in ne da bi se mu tla odprla pod nogami.«⁴⁷ Še več, kakor smo lahko videli pri večini obtožencev za tovrstne zločine, od Eichmanna do Miloševića, tak storilec, katerega ključna lastnost je, da ne misli, se nikakor ne počuti krivega in odgovornega. Nasprotno, deklarira se bodisi kot »žrtev« sistema, strukture, ali pa celo kot reševalec, odrešitelj potencialnih žrtev, denimo srbskega naroda. Tudi ni nujno, da se grozljiva dejanja in storilci neposredno in eksplicitno kažejo ali so videti kot pošastni. Prepričanje, da mora zlo vzbujati vtis demoničnega in monsturoznega, lahko, ravno nasprotno, zastre pogled na resnične probleme, skušnjave in zagate našega časa. Zato je treba še enkrat opozoriti na pripombo Hannah Arendt o tem, da jo je spričo Eichmannove banalnosti in klišejskosti ob branju 3600 strani zapisnika policijskega zaslišanja pogosto popadel smeh. Pozneje je dejala, da bi se kljub zgražanju, pritiskom in kritikom, ki so ji očitali ironični »ton«, najbrž »smejala še tri minute pred gotovo smrtjo.«⁴⁸ Šele na osnovi takšne »prizemljitve« in nasprotovanja demonizaciji je lahko Hannah Arendt takrat, ko je razmišljala o prihodnjih totalitarnih ali drugačnih zagatah, nakazala, da elementi totalitarizma dejansko preživijo padec sistema v obliki »različnih skušnjav«,⁴⁹ kristalizirajo v takšne ali drugačne nove forme in skušnjave, ki sploh ne bodo nujno podobne prejšnjim, četudi bodo rezultat podobnih dejanj ali opustitev. V poskusu razumevanja in političnega mišljenja je prav zato tako zelo nujno vztrajati pri razlikovanju političnih fenomenov in njihovi konkretni analizi in ne popustiti znanstveni dedukciji ali funkcionalistični analogiji in iskanju »bistev«. Zato ravno tovrstno razlikovanje sodi med naloge politične teorije, kakor jo razume Hannah Arendt. Naše prihodnje razumevanje in zavedanje novih pojavov kot »ponovitev« in odgovor na vprašanje, ali bomo sposobni »preliminarno razumeti«, kaj se dogaja ter se morda upreti, so v veliki meri odvisni prav od tega.⁵⁰

⁴⁷ Arendt 2003c, 539.

⁴⁸ Arendt 1996d, 21.

⁴⁹ Arendt 2003c, 459.

⁵⁰ Morda bomo v prihodnosti videli, pravi H. Arendt, »kako postanejo ogromne skupine prebivalcev 'odvečne' celo v pojmih dela« ali pa bomo soočeni »z uporabo instrumentov, ob katerih bodo Hitlerjeve plinske naprave videti kot nerodne igrače hudobnega otroka« (Arendt 1963, 273; prim. tudi Arendt 2007a, 314).

VLOGA POLITIČNE TRADICIJE IN FILOZOFIJE
MED PRETEKLOSTJO IN PRIHODNOSTJO

Kljub temu da je Hannah Arendt razkrila strukturo moderne antipolitične oblasti kot tisto, ki v sebi nosi zemetke totalitarnih skušnjav in moderne »neintencionalnega« zla, pa te strukture ni proglasila za »vir« totalitarizma oziroma se ni oprla na »strukturo« kot tisto, ki naj bi sama po sebi »povzročala« totalitarizem ali celo zmanjševala odgovornost akterjev. Prav nasprotno. V razpravi med tistimi, ki se še vedno pričkajo, ali je moderno zlo intencionalno ali neintencionalno, ali je odgovornost in krivda »strukturna« ali »osebna«, ki deloma temelji tudi na arendtovskih analizah totalitarizma in zla, pozicija Hannah Arendt že zdavnaj sega čez to razpravo, ki je le vnovič odprla tradicionalno dilemo razmišljanja znotraj kategorij volje in tako izpustila vprašanje pluralnosti.⁵¹ Kljub poudarku na sistemu, ki v strukturi moderne družbe in nove forme oblasti briše odgovornost in sledi delovanja, namreč še toliko bolj upošteva človeško delovanje kot ključni element in karseda eksplicitno zastavi vprašanje osebne in kolektivne odgovornosti akterjev. Takšna postavitev ne bi bila mogoča, če ne bi imela pojma »delovanja« (*action, das Handeln*) kot človeškega potenciala, ki se povsem razlikuje od drugih človeških zmožnosti in aktivnosti in je na eni strani ključen politični potencial, vendar pa lahko po drugi postane tudi glavni vir destrukcije sveta, v kolikor se seveda poda na tista področja, kjer mu ni mesto, in tam uvede svoja načela: zlasti na področje ustvarjanja, proizvodnje, znanosti in raziskovanja. V tem pogledu se vprašanje odgovornosti v moderni odpira na dveh ravneh. Na eni strani gre za odgovornost, ki je na ravni delujočih ali (tudi) ne-delujočih akterjev samih, torej njihova politična odgovornost kot posameznikov in kot pripadnikov skupin, poklicev, strank, gibanj, institucij, nacij in držav. Na drugi strani pa se postavlja vprašanje odgovornosti same zahodne tradicije in njenih intelektualnih nosilcev: ne le kot tradicije, ki je oblikovala in slavila določene politične institucije, ideale in načine delovanja, temveč tudi tradicije v konceptualnem in kategorialnem smislu. Gre za vprašanje tradicije politične filozofije, ki je ustvarjala in še ustvarja koncepte, resnice in merila, na osnovi katerih so misleči in tudi delujoči lahko razsojali in sklepali, in ki je vpeljala »oprijemalne ograje« mišljenja in razsojanja, ne nazadnje pa tudi delovanja samega, ter jih s tem nekako na videz odvezala odgovornosti za njihovo lastno početje.

⁵¹ Arendt 2006, 164–173.



To je vprašanje, ki ga je, kot že rečeno, knjiga o *Izvorih totalitarizma* sicer zastavila, vendar pa se ni razvilo v nobeno eksplicitno obtožbo »velikih« (*great*) tradicij politične in filozofske misli. Hannah Arendt je izrazila le nekatere očitne dvome v povezavi s tradicijo politične filozofije, ki ni nikdar raziskovala pogojev »radikalnega zla«, čeprav je zlo kot teološki pojem vztrajalo znotraj sekularne političnofilozofske tradicije, in ki sama ni nikdar jemala resno politike same. Raje ji je poskušala vladati in jo nadomestiti z drugimi področji – predvsem z ustvarjanjem ter kontemplativnim življenjem. In zdi se, da se je prav zato, ker je pri analizi forme vladavine v obeh sistemih totalne dominacije raje opustila »vseobsežne teorije« in preusmerila pozornost »na aparat vladanja, tehnične oblike administriranja in organizacijo političnega telesa«,⁵² prebila do ključnih »skupnih elementov«. Le tako je lahko segla onstran spekulacij o dobrih ali zlih intencah sistema, ki so *a priori* prisotne v samem zametku, »v bistvu«, in se pozneje le »uresničijo«, ali o zlih ali dobrih namenih njegovih nosilcev. V *Izvorih totalitarizma* se je – zaradi lastne politične izkušnje in zaradi neizogibnosti vprašanj, ki so se tu zastavljala – ukvarjala predvsem z nacistično totalno vladavino in ji je šele pozneje iz različnih razlogov dodala analizo boljševizma kot vladavine, ki tudi vsebuje močne elemente totalitarizma. Čeprav najprej ni načrtovala razprave o stalinizmu oziroma boljševizmu,⁵³ je med letom 1948 in predajo rokopisa leta 1950 v finalnem, tretjem delu knjige dodala tudi analizo boljševizma ter tako skupno obravnavala obe obliki vladavine – očitno predvsem zaradi fenomena koncentracijskih taborišč v boljševizmu. V delu knjige, ki je govoril o totalni vladavini, je izpostavila skupne poteze in hkrati tudi razlike režimov kot *form vladavine*: na eni strani uničenje razredov, zvezo med elito in drhaljo, odnos med totalitarnimi gibanji in vlogo vodje, na drugi pomen totalitarne propagande in organiziranega laganja ter vlogo tajne policije, ideologije in terorja. Posebej je izpostavila vlogo koncentracijskih in uničevalskih taborišč kot ključnih institucij totalitarizma. Obenem je pokazala na razliko med »ideologijo narave« v enem sistemu in »ideologijo zgodovine« v drugem. Vendar knjiga posveča nesorazmerno več pozornosti nacizmu kot stalinizmu. Kljub očitni nezadostnosti analize boljševizma (zaradi česar je načrtovala njeno nadaljevanje) in kljub neskladju med analizo nacističnega totalitarizma in boljševizma pa Hannah Arendt ni nikdar naredila enačaja med »sistemoma« (kar je pogost očitek), temveč je govorila o totalni vladavini kot o *popolnoma*

⁵² Arendt 2006, 103.

⁵³ Prim. opombo 30.

»*novi formi oblasti*«, ki temelji na koncentracijskem taborišču kot osnovnem elementu, in o odvečnosti ljudi kot ključnem »kriteriju« terorja in totalne vladavine. Knjiga *Izvori totalitarizma* pravzaprav sploh ni »primerjalna študija« »dveh totalitarizmov« in tudi ne postavlja »totalitarizma« kot neke nerazlikovane gmote nasproti »demokraciji«. Predstavlja precej natančno, »monumentalno« (Jaspers) študijo zametkov nove (sve-tovne) forme oblasti, ki ni prisotna samo v omenjenih sistemih, ampak tudi drugod. Prvotno bi naj knjiga dobila tudi drugačen naslov od današnjega, namreč »Breme našega časa« ali »Trije stebri pekla«, in ta bi manj evociral izenačevanje sistemov.⁵⁴ Seveda je bila Hannah Arendt po izidu knjige na eni strani močno kritizirana, ker je bila analiza, ki so jo vide-li kot primerjalno, »neuravnovešena«, ker ni analizirala »marksističnih korenin« boljševizma in ker ni naredila preprostega enačaja med siste-moma, na drugi pa zaradi tega, ker je oba sistema kot vladavini analizi-rala v eni sami knjigi. To je nekatere bralce zmedlo, levičarje pa razjezilo in odvrnilo od resnega branja Hannah Arendt. Tako je za večino ostala »republikanska« avtorica, ki jo danes ignorirajo in prav zato nasedajo neokonzervativni interpretaciji (ne da bi pri tem vprašanje njenega »dr-žavlanskega republikanizma« sploh razumeli).⁵⁵ Kritika je izhajala tudi iz predpostavke, da je predpogoj za totalitarizem »blueprint«, načrt, ki je »realiziran«, trdna ideološka podlaga, zla intenca in podobno, ali pa da je totalitarizem (ekstremno) nadaljevanje drugih, tradicionalnih oblik vladavine: tiranije, avtokratske vladavine ali diktature. Na drugi strani je veljalo zelo utrjeno prepričanje, da sta bila fašizem in nacionalsoci-

⁵⁴ Prim. opombo 32. Tu žal ni prostora za širšo elaboracijo uporabe termina »totalitari-zem«, ali bolje, »totalno gospostvo«, kot je naslov nemškega izvirnika knjige. Hannah Arendt je nedvomno izhajala iz »ljudske« rabe besede »totalitarizem«, ki ima namen »ožigosati kakšno vrhovno politično zlo« (Arendt 2007b, 211). Glede kritike arendtvske analize stalinizma glej predvsem Lefort 2002. Lefort svojo analizo opira zlasti na kri-tiko pojma ideologije pri Hannah Arendt, ki je le deloma upravičena, saj izhaja zgolj iz branja *Izvorov totalitarizma*, ne pa tudi drugih del, kjer H. Arendt vlogo ideologije ne le redefinira, ampak razvije v smislu tistega, kar prispeva k ukinitvi distance in k »nemišljenju«. Tehna je seveda njegova pripomba, da je treba ponovno analizirati obla-stno (socialno) strukturo stalinizma, s katero bi se Hannah Arendt gotovo strinjala, še posebej po letu 1989. O nastajanju, vsebini in ozadju *Izvorov totalitarizma* glej Young Bruehl 1982, 199–211; Canovan 1992, 17–62; Jalušič 1996b.

⁵⁵ To je še posebej očitno danes, po 11. septembru 2001 in dogodkih, ki so sledili v ZDA in po svetu, ko se tudi tako imenovana levica oziroma liberalna intelektualna srenja, ki se ima za »levo« ne le v ZDA, ampak, denimo, tudi pri nas, vedno bolj in raje oklepa straussovske neokonzervativnosti in ponovnega vzpostavljanja platonskega koncepta politične filozofije kot »ustvarjalca meril« oziroma »reinvencije tradicije« za ravnanje in razsojanje, kot pa da bi se spustila v arendtovo analizo totalitarnih nevarnosti v ZDA, ki jo predstavlja praktična ukinitvev ustave (prim. Hefti 2005, 5).

alizem s svojo rasno teorijo »v bistvu« »zla načrta«, medtem ko je bila ideološka zasnova boljševizma z idejo človeške in delavske emancipacije »v bistvu« »dobra« (torej obratno kot pri Heideggerju, ki je videl »notranjo veličino« ravno v »ideji nacionalsocializma«, ki pa ji NSDAP ni bila dorašla) in se je »sfižila«.

V tej točki se je Hannah Arendt naravnost morala lotiti analize marksizma kot političnofilozofske tradicije, na katero se je izrecno skliceval boljševizem, medtem ko se nacionalsocializem vendarle ni tako eksplicitno opiral na nobeno posamično tradicijo, ampak je kristaliziral v popolnoma novo kombinacijo rasizma, antisemitizma, nacionalizma, tribalizma in populizma. In prav to jo je pripeljalo do izjemnih uvidov, ki so zadevali tudi politično filozofijo. V osnutku predloga projekta, ki ga je načrtovala kmalu po izidu *Izvorov totalitarizma* kot nadaljevanje raziskovanja in predložila fundaciji Guggenheim, je zapisala:

Najresnejša vrzel *Izvorov totalitarizma* je pomanjkanje ustrezne zgodovinske in konceptualne analize ideološkega ozadja boljševizma. *Ta je bila izpuščena namerno*. Vsem drugim elementom, ki so nazadnje kristalizirali v oblike totalitarnih gibanj in vladavin, je mogoče slediti nazaj v podtalne trende v zahodni zgodovini, ki so se pojavili samo takrat in tam, kjer se je zlomil tradicionalni socialni in politični okvir Evrope. Rasizem in imperializem, plemenski nacionalizem pan-gibanj in antisemitizem nimajo nobene povezave z velikimi zahodnimi filozofskimi tradicijami.⁵⁶ Šokantno izvornost totalitarizma, dejstvo, da so bile njegove ideologije in metode vladanja popolnoma brez primere in da se njegovi vzroki upirajo primerni razlagi v običajnih zgodovinskih kategorijah, je mogoče zlahka spregledati, če preveč poudarjamo en sam element, ki ima za seboj spoštovanja vredno tradicijo, marksizem, kritična razprava o njem pa zahteva kritiko nekaterih ključnih doktrin zahodne politične filozofije.⁵⁷

⁵⁶ Ta trditev je bila pogosto kritizirana in se ne zdi dovolj prepričljiva. Predvsem raziskovalci rasizma v politični tradiciji, denimo v politični filozofiji, so Hannah Arendt očitali, da je to zelo pavšalna ocena. Dan Stone v svoji analizi njenega prispevka k problematizaciji koncepta »The Human« pravi, da je »preprosto ugotoviti banalnost zla (tudi če je bila mišljena samo v odnosu do Eichmanna) in zanikati, da je nacizem povezan z zahodno tradicijo, v resnici bolj potlačitev vprašanja kot pa odgovor nanj« (Stone 2007, 244). V neposrednem razmerju do vprašanja promocije rase in rasizma v zahodni politični filozofiji to nedvomno drži. Vendar Hannah Arendt, kot sem poskusila poudariti na nekaterih drugih mestih v tem tekstu, zahodne politične tradicije ne izloči iz odgovornosti za totalno gospostvo in njegove zločine, ki so »zločini proti človeštvu« prav zato, ker uničijo sam koncept »človeka«: namreč s tem, ko vsi ljudje postanejo »enako odvečni«. Odgovornost tradicije politične filozofije zato tematizira drugače, ne toliko na osnovi tega, »kaj« je v njej pisalo o posameznih skupinah ljudi in kaj jim je prisodila, temveč na osnovi odnosa, kakršnega je imela do vseh ljudi in njihovih potencialov, njihove »človeške pogojenosti«.

⁵⁷ Young Bruehl 1982, 276, podč. V. J. Osnutek projekta za *John Simon Guggenheim Memorial Foundation* je bil, kot pripominja Ursula Ludz, najbrž zavestno napisan tako, da bi vplival na pozitivno odločitev komisije, ki je projekte izbirala: v kombinaciji s poznej-

Če torej v zahodni tradiciji ni bilo predhodnega »blueprinta« za nacionalsocialistični ali kakšen drug totalitarizem, če je šlo tako pri njem kot tudi pri boljševizmu za »popolno novost«, ali potem to ne pomeni, da tradicije ni mogoče »neposredno« kriviti zanj – tudi ne marksistične, četudi je deklarirano izhodišče boljševizma?⁵⁸ A v tem primeru je bilo treba vprašanje, kaj ima s totalitarizmom opraviti zahodna tradicija, postaviti na novo. Ukvarjanje z Marxom je Hannah Arendt utrdilo v domnevi, da se Marx nahaja trdno znotraj tradicije politične filozofije in da se z njim ni mogoče spopasti, ne da bi se soočila s celotno tradicijo. Je tudi »spoštovanja vreden« del zahodne politične filozofije in jo ne le nadaljuje, ampak jo, kot je natančno analizirano v prvem delu pričujoče knjige, v enajsti tezi o Feuerbachu tudi (tako rekoč smiselno) »dokonča«. V svojem *Dnevniku*, katerega začetek se pokriva z začetkom njenega ukvarjanja z zahodno politično tradicijo, je zapisala:

Markszem je bil *poskus spopasti se z novimi vprašanji s sredstvi velike tradicije*. Zato je bila oktobrska revolucija veliko upanje 20. stoletja in zato je dejstvo, da se je tudi ta pot končala v totalitarnem, bistveno razočaranje našega časa. 1. Katero koli že pot so izbrali; kdor se je namenil k stvari sami in ne h krotkim nepomembnostim liberalne ali konzervativne sorte, je končal v totalitarizmu. 2. Velika tradicija sama je vodila v to, torej je moralo tičati nekaj fundamentalno napačnega v *vsej zahodni politični filozofiji*.⁵⁹

In če ni šlo za to, da bi bila »velika tradicija« pri tem »neposredno« udeležena, oziroma če tisto, kar običajno razumemo pod neposredno udeležbo, kolikor je obstajala v smislu neposrednih posegov filozofov v politiko (in obstajala je, saj so se, kot pravi Hannah Arendt sama, filozofi »od

šimi objavami in pismi ter iz dnevnika H. Arendt je razvidno, da ji je šlo za to, kakšno vlogo nasploh je imela tradicija pri totalitarizmu. Enoletna štipendija ni zadostovala za dokončanje dela, podaljšanja pa ji niso odobrili. Prim. Ludz 2003, 145–146.

⁵⁸ Eden od najbolj zgovornih in eksplicitnih tekstov o Marxu, ki je, tako kot zmeraj, ko se H. Arendt loteva velikih mislecev, pa naj gre za Platona, Kanta ali Heideggerja, poln hkratne hvale in prav v to hvalo zavite ostre kritike, je nedavno objavljeni »Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought« (Arendt 2002a). H. Arendt tu zapiše: »V zadnjih nekaj letih je postalo moderno predpostavljati neprekinjeno linijo med Marxom, Leninom in Stalinom, torej dolžiti Marxa za totalno vladavino« (ibid., 276). A le redki so se zavedali, da »kdor koli se dotakne Marxa, se dotakne tradicije zahodne politične misli« (ibid., 283) in da je med Marxom in Stalinom vsekakor več diskontinuitete kot med Aristotelom in Marxom. Marx je bil hkrati tudi »edini mislec devetnajstega stoletja, ki je v filozofskih pojmi vzel resno njegov osrednji dogodek, emancipacijo delavskega razreda« in ki je izzval – »ne filozofijo, ampak domnevno nepraktičnost filozofije« (ibid., 317).

⁵⁹ Arendt 2002b, 253–254 (podč. V. J.).

Platona do Heideggerja zatekali k tiranom in Führerjem»),⁶⁰ ni bilo tako usodno kot ono drugo, kar se je (podtalno) zgodilo v samem mišljenju, kaj je bilo potem tako »fundamentalno napačno v vsej zahodni politični filozofiji? Hannah Arendt je poskusila zadevo osvetliti iz več perspektiv – najprej je, potem ko se je potopila v politično teorijo in jo prekopala od »a do ž«, ugotovila, kot je razvidno že zgoraj, da je marksizem le zadnji konec palice celotne tradicije, ki počne za politično področje nekaj odločilno »napačnega« in problematičnega: zanemarja in podreja politična izkustva drugim področjem. Zato politiko, njen nastanek in obstoj razume kot akt volje ter jo povezuje predvsem s suverenostjo, izključevanjem in z nasiljem. Hkrati Hannah Arendt pri iskanju rdeče niti tako rekoč ni našla tradicije, ki je ne bi »kontaminirala« »stara sumničenja filozofov«,⁶¹ ki torej ne bi zapostavljala političnega izkustva in ki je ne bi prežemal platonski sentiment aristokratske vzvišenosti. Obenem je poskušala iskati izkušnje in refleksije, ki bi lahko bile temelj »nove politične znanosti«. In to jo je, potem ko se je ukvarjala tako z rusko kot z ameriško in tudi madžarsko revolucijo iz leta 1956, privedlo predvsem do drugačne obravnave revolucije kot političnega dogodka. Začela jo je razlikovati od nasilja ter jo s tem bistveno redefinirala in »rehabilitirala« kot politični pojem in kot ključno »formo« delovanja.

Analiza delovanja kot človeškega potenciala, ki temelji na pluralnosti in nataliteti, razvita v knjigi *Vita activa* (pravzaprav je izhajala iz katastrofalnih ugotovitev o dejanski funkciji koncentracijskih taborišč, ki uničijo potenciale za delovanje), in analiza revolucij kot ključnih političnih dogodkov sta H. Arendt odprli pot za soočenje s tradicijo politične teorije na »svetnih osnovah«, torej na osnovah, ki niso abstrahirale od pluralnosti ljudi. Neposredno po izidu *Izvorov* je Hannah Arendt Jasperu, s katerim je o tem problemu večkrat razpravljala, pisala, da v resnici ne ve »kaj radikalno zlo je«, da pa ve to, »da ima opraviti z odvečnostjo ljudi kot ljudi«. Za to sicer zahodna tradicija ne nosi »neposredne odgovornosti«,⁶² a vendar na njej obstaja nekaj simptomatičnega: to, da nikdar ni imela pojma političnega in ga tudi ni mogla imeti, saj je zmeraj

⁶⁰ Arendt, »Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt«, govor na bavarskem radiu, pozneje objavljen v *Merkurju*, tukaj citirano po Arendt in Heidegger 1998, 191.

⁶¹ Young Bruehl 1982, 294.

⁶² Pri tem je treba imeti v mislih tudi razlikovanja med krivdo, neposredno odgovornostjo, kolektivno in politično odgovornostjo ter individualno odgovornostjo, tudi tistih, v imenu katerih so bili zločini storjeni – ki jih Hannah Arendt prav tako razvija v različnih spisih. Zavračala je tako kolektivno krivdo kot tezo, da so bili ljudje v Nemčiji popolnoma nemočni in »de-subjektivizirani«. Ne biti »neposredno odgovoren« zato ne pomeni, da odgovornost ne obstaja.

govorila o »Človeku« in se ni nikdar ukvarjala s človeško pluralnostjo.⁶³ Ta ugotovitev je – čeprav se na prvi pogled zdi opravičilo za mislece, češ da niso »neposredno odgovorni« (kar bi lahko brali, da niso neposredno politično odgovorni) in kljub poskusu »reševanja« tradicije – pravzaprav najhujša obtožba, ki jo je sploh mogoče uperiti proti tradiciji političnega mišljenja.⁶⁴ Kaj pomeni? Če jo vzamemo resno, potem ima politična tradicija in s tem tudi filozofija vendarle »nekaj« opraviti z vprašanjem »zla«, oziroma z vprašanjem možnosti ljudi napraviti odvečne. Tovrstno zlo ne predstavlja neke esencialistične teološke dimenzije, temveč je nekaj svetnega, kar se zgodi med ljudmi. In čeprav je Hannah Arendt problem izrazila s teološko kategorijo, saj drugih ni imela na voljo, pa vendarle ni obravnavala teološke razsežnosti problema.⁶⁵ V okvir teh razmišljanj so bila posejana »semena« naloge, ki si jo je zadala, preden se je v seriji esejev *Med preteklostjo in prihodnostjo* in pozneje v *Crisis of the Republic* ukvarjala z vprašanji izginotja pluralnosti, delovanja in politike v tradiciji politične misli in s totalitarnimi skušnjavami, ki so s tem povezane.⁶⁶

V resnici je šlo za več nalog: *prva* je bila *prekopavanje tradicije*, kar je vključevalo premislek razmerja med filozofijo (ki tradicionalno reprezentira »mišljenje kot takšno«) in politiko. Paralelno s tem je poskušala *delati na »novi politični znanosti«* oziroma pozneje na »*Uvodu v politiko*«, ⁶⁷ torej na vzpostavljanju nečesa, kar je po njenem umanjalo v večini filozofskih tradicij (tu se je v veliki meri ukvarjala z revolucijami in

⁶³ Arendt in Jaspers 1993, 202–203. Prim. celoten prevod citata v Jalušič 1996b, XXXIII – XXXIV. Ko na tem mestu (enem od redkih) govori o »pojmu« političnega, s tem ne misli »pojma političnega« kot »bistva političnega«, kakršnega srečamo pri Carlu Schmittu. Gre za vprašanje odnosa do politike kot človeške dejavnosti.

⁶⁴ Tu H. Arendt ravna z »veliko tradicijo« podobno kot z avtorji, ki jih v bistvu močno kritizira: na prvi pogled se ta odnos sicer zdi prizanesljiv in spoštljiv, ob bližji obravnavi pa se izkaže kot izjemno kritičen in neusmiljen.

⁶⁵ »Zahodna tradicija goji predsodek, da izhaja najhujše zlo, ki ga človek lahko stori, iz greha sebičnosti; midva pa veva, da najhujše zlo ali radikalno zlo s takšnimi človeško oprijemljivimi, grešnimi motivi nima čisto nič več. Kaj je radikalno zlo v resnici, ne vem, zdi pa se mi, da ima nekako opraviti z naslednjimi fenomeni: vzpostavljanje odvečnosti ljudi kot ljudi (ne njihovo uporabljanje kot sredstva, kar pusti njihovo človeškost nedotaknjeno in prizadene le njihovo človeško dostojanstvo, temveč napraviti jih za odvečne qua ljudi). To se zgodi, kakor hitro izključimo *unpredictability* (*nepredvidljivost*), ki na strani ljudi ustreza spontanosti. To vse spet izvira iz, ali bolje, je povezano z utvaro o vsemočnosti (ne preprosto oblastizelnosti) Človeka. Če bi bil Človek kot Človek vsemočen, potem dejansko ne bi bilo nobenega razloga več, da obstajajo ljudje – ravno tako kot v monoteizmu boga napravi ENO le vsemočnost. V tem smislu: vsemočnost Človeka dela ljudi odvečne.« Pismo Jaspersu, cit. po Jalušič 1996b, XXXIII–XXXIV.

⁶⁶ Prim. Young Bruehl 1982, 255.

⁶⁷ Prim. Arendt 2003d.

vlogo nasilja v njih). Kot *tretja naloga* pa se je zastavilo *vprašanje mišljenja samega* in njegovih morebitnih posledic v razmerju do filozofije in politične tradicije.

Ob prekopavanju tradicije je Hannah Arendt ugotavljala, da tudi tam, kjer so obstajale izvirne politične izkušnje v smislu revolucij in izkušenj delovanja, politična filozofija teh izkušenj ni niti dovolj raziskala in analizirala niti ohranila v spominu, temveč jih je, nasprotno, v analizah preplavila z antipolitično navlako in jih prevedla v lastne izkušnje in v svoj jezik (tradicionalna delitev na tiste, ki vedo, a ne delujejo, in tiste, ki delujejo, a ne vedo, kaj počno, in filozofija volje kot osnova delovanja), tako da so bile bodisi interpretirane kot nasilje ali pa so potonile v pozabo. Ena ključnih ugotovitev v tej zvezi je, da smo v moderni namesto nove politične filozofije, ki se je obetala, dobili novo filozofijo zgodovine.⁶⁸ Od tod sledi relativno preprosto vprašanje: kako naj ponovno – torej po izteku tradicije – tako v politični teoriji kot v mišljenju samem vzamemo resno politične dogodke, samo politično področje? Tega namreč filozofija z nekaj častnimi izjemami, kot so denimo Aristotel, Machiavelli, Kant in Marx, od Sokratovega procesa dalje zvečine ni počela, ampak se je poskušala političnega področja, ki jo je radikalno iritiralo, na neki način znebiti. Seveda so se filozofi ukvarjali tudi s političnimi zadevami, a nikdar kot s tistimi, ki rojevajo »prava« filozofska vprašanja: filozofska vprašanja so bila, nasprotno, videna kot tisto, kar se mora od sveta in od političnega področja najprej odmakniti in mu potem vzvratno vladata. Čeprav so Hegel in njegovi nasledniki pripisali političnim zadevam več pomena kot njihovi dominantno platonistični predhodniki, pa so vendarle vztrajali, da so posameznikova dejanja zgolj del univerzalnega zgodovinskega procesa, ki razkriva resnico in transcendira področje političnega samega. Hkrati je Hannah Arendt v tej zvezi med drugim izrazito kritizirala tudi Heideggerjevo (sicer antiheglovska) zgodovinskost (*Geschichtlichkeit*), saj,

kolikor izhaja iz sovpadanja misli in dogodka (in »dogodek« igra v Heideggerjevih publikacijah vedno večjo vlogo), lahko vrže novo luč prej na zgodovino kot na politiko, prej na happening kot na delovanje. Tu je razlog, zakaj je ta trend v filozofiji skrajno senzitivni za splošne trende časa, kot je denimo tehničarstvo sveta, nastop Enega Sveta na celotnem planetu, vse večji pritisk družbe na posameznika in hkratna atomizacija družbe itd.⁶⁹

⁶⁸ Prim. Arendt 2006, 47–96.

⁶⁹ Arendt 1994e, 433.

A ta filozofija, v katero je tudi Hannah Arendt na začetku polagala nekaj upov in ki je skupaj s Heideggerjem in njegovo »filozofijo dogodka« po drugi svetovni vojni igrala (in še igra) vedno večjo vlogo, je vendarle dopustila, da so ključna vprašanja političnih ved, ki so »v nekem smislu tudi bolj specifično filozofska – denimo, Kaj je politika?, Kaj je človek kot politično bitje?, Kaj je svoboda? – popolnoma padla v pozabo«. ⁷⁰ Očitno je, da filozofi (tudi »postmetafizični«) nekako »po logiki stvari same«, glede na lastno pozicijo v zgradbi človeških dejavnosti in mišljenja samega (oziroma v zgradbi tistega, kar H. Arendt imenuje »human mind«), padejo bodisi v transcendenco ali zaidejo v historicizem kot razlago za trende modernega sveta, pri čemer je potem »svetovni položaj« zmeraj tako ali tako »jasen«. ⁷¹ Francoski eksistencializem, ki je bil najbližje ukvarjanju s politiko, je šel iskat odgovore na filozofske težave neposredno v delovanje in v politiko samo. Cela ta generacija je, kot pravi Hannah Arendt, poskušala uiti in preskočiti iz filozofije v politiko, in ker niso mogli rešiti problemov, na katere so naleteli v filozofiji, so vsi postali revolucionarji. V njihovem odnosu do politike niso bili le močni utopični elementi, šlo je za poskus odrešitve lastne duše s političnim delovanjem, kar seveda politični misli, še posebej zaradi vztrajanja pri »dvojljivih ostankih tradicije«, ki več niso mogli pojasniti sodobnosti, ni prineslo prav veliko. Ravno nasprotno. Sodobna politična filozofija, ki je vztrajala pri tem inventarju (ter družboslovje, ki ji sledi), ni bila sposobna spoprijeti se s političnimi izzivi svojega časa, predvsem pa ni več znala zastavljati očitno prepotrebni in zelo preprostih vprašanj, ki jih sicer ponavadi zastavlja filozofija – denimo najpreprostejšega vprašanja, ki bi se glasilo: *Kaj sploh je politika?* V odgovarjanje na to vprašanje v genealoškem smislu, ne v smislu iskanja »bistva« politike, pa se je iztekel tisti del naloge, ki si jo je

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Prim. Arendt in Heidegger 1998, 247. Gre za eno od poznih Heideggerjevih pisem Hannah Arendt, v katerem se nekako opravičuje: »Za razliko od tebe posvečam politiki le majhno pozornost. Svetovni položaj je v glavnem vendarle jasen ...«. Glede razmerja Arendt-Heidegger poleg omenjenih pisem glej zlasti Young Bruehl 1982 in pa Taminiaux 1997 ter Villa 1996, ki oba predstavljata odgovor na površno in tendenciozno knjižico E. Ettinger *Hannah Arendt / Martin Heidegger* (Ettinger 1995). Za utemeljen odgovor nekaterim očitkom, da je H. Arendt skupaj z nekaterimi drugimi predvsem »Heideggerjev ('levi') otrok« (R. Wolin) in da v svojem delu »rehabilitira« Heideggerja prim. tudi Villa 2001b. Glavno arendtovo kritiko Heideggerjevega nacističnega angažmaja je mogoče strniti v ugotovitev, da se je v ta angažma podal na eni strani zaradi svoje nesvetnosti kot profesionalni filozof, ki ni bil sposoben misliti svetnih stvari, in to kljub temu, da je bil »strasten mislec«. Na drugi strani pa se tudi ni dosledno držal področja, kjer je bil »doma«, torej mišljenja, in je v tipični platonski maniri hotel odigrati filozofa-kralja, ki hoče »osmisлити« »človeško votlino«.

zastavila Hannah Arendt, čeprav je ni dokončala po prvotni zamisli.⁷² Šlo je za kritično ponovno preiskovanje konceptualnih okvirjev političnega mišljenja. Pri tem jo je zanimalo, iz katerih izvirnih izkušenj koncepti izhajajo in kako se zgodi, da postanejo »obrabljeni kovanci in abstraktne generalizacije«, ki več ne morejo pojasniti dejanskosti.⁷³

To spraševanje po politiki je še posebej zanimivo spričo dejstva, da je pozneje, od konca sedemdesetih dalje, vprašanje tako imenovanega »političnega« odprla tudi francoska poststrukturalistična in postheideggerjanska filozofska misel v krogu, ki je izhajal iz Foucaultove in Derridajeve misli (ne brez implicitne reference na vprašanja H. Arendt), a pri tem odgovarjala na schmittovska vprašanja.⁷⁴ Hkrati obstaja podobna tendenca v številnih filozofskih in »postfilozofskih« spisih o politiki/političnem v devetdesetih letih 20. in na začetku 21. stoletja. Vsem je nenadoma skupna svojevrstna skrb za ohranitev tega, kar je mogoče preliminarno imenovati »politično«. Od Habermasa do Agambena, od Ranciera do Badiouja, od Negrija in Hardta do Žižka. Vse skrbi »usoda« političnega in na neki način se znotraj ali v povezavi s schmittovskim horizontom sprašujejo o tem, kaj se je zgodilo s političnim, oziroma zakaj in kako je politično izginilo in ali ga lahko na nek/akšen način rešimo pred pogubo. Vsi iščejo politični subjekt oziroma neki modus aktivnosti («Who comes after the subject?«, v besedah Jean-Luca Nancyja), ki bi bil sposoben presekati/preseči situacijo izginjanja političnega in zarisati pot v drugačno smer. Diapazon sega od badioujevsko-lacanovskega etičnega dejanja do agambenovskega golega življenja prek negri-hardtovski multitudine do žižkovske promocije leninistične revolucije in, v končni instanci, nedejavnosti (volje do ne-volje) kot »izvirnega« nasilja. Tukaj seveda ni mesto za razpredanje o tej temi, želim le opozoriti na simptom. Spričo današnjega intenzivnega ukvarjanja z vprašanji »političnega«, ki se odpirajo skorajda »sama od sebe«, bi lahko sklepali, da v tej točki že sami dogodki in teoretske razprave aktualizirajo misel Hannah Arendt. Vendar gre pri večini teh pristopov bolj za razkrivanje »avtentičnega«, »zares radikalnega«, postplatonističnega »bistva« političnega in za vrnitev iz »prakse nazaj v filozofijo« kot pa za preiskovanja mehanizmov oblasti in analize tradicije, kakršno načrtuje Hannah Arendt.

⁷² Prim. Arendt 2003d in 2005, 93–204. Prim. tudi 1994e, 436–437. O zastavljanju teh vprašanj na primeru analize nove leveice glej Arendt 1970, interpretacijo pa v Jalušič 1996a.

⁷³ Young Bruehl 1982, 325.

⁷⁴ Prim. dela J.-L. Nancyja in P. Lacoue-Labartha (predvsem tista, ki so bila pozneje objavljena v Nancy in Lacoue-Labarthe 1997) ter J. Ranciera in E. Balibarja.

»NOČEM BITI DEL TE SOVRAŽNOSTI!«⁷⁵

Morda je ob tem bolj razumljiv resni dvom Hannah Arendt v sposobnost filozofije za politično mišljenje ter njeno nenehno in temeljito prevpraševanje, problematiziranje razmerja med filozofijo in politiko. V tem kontekstu je treba razumeti tudi njeno trditev, da ni politična filozofinja.⁷⁶ Tudi med njenimi prijatelji in prijaznimi interpreti, med katerimi je veliko filozofov, se je najpogosteje dogajalo, da so ob tej izjavi, ki predstavlja enega ključnih kontekstualnih momentov njenega pisanja, nelagodno zamahnili z roko in jo poskušali realativizirati. Celo Jaspers jo je imel za šalo, ki jo je resno jemala le Hannah sama.⁷⁷ Sama je vztrajala pri tem, da se ukvarja s političnim mišljenjem in s politično teorijo. Pri tem je imela v mislih izvorni pojem besede *theoria*, oziroma *thēorós*. Razumela jo je v smislu političnega »gledalstva« in komentatorstva, ki gleda na »spektakel« od zunaj, s pogledom, prikritim tistim, ki v njem sodelujejo.⁷⁸ O filozofskem podjetju se je pogosto izražala z veliko mero ironije; v povezavi s filozofijo in svojim odnosom do nje je, ne brez humorja, namigovala na vlogo Trakijske deklice, ki se norčuje iz velikega filozofa, ko ta opazuje planete na nebu in pade v luknjo,⁷⁹ ali pa se je predstavila kot »deklica iz tujine« (*Mädchen aus der Fremde*), pri čemer ob Schillerjevi pesmici dobimo tudi asociacijo na Aristotelovo definicijo *bios theōrēticós* kot *bios xenikos*, kot življenje tujca.⁸⁰

Njeno kritiko in ugovore filozofiji bi lahko, če bi jih poskusili strniti v teze, formulirali takole.

1. Filozofi so zapustili politično področje in se iz sveta umaknili v *vita contemplativa*, a ne zato, da bi mislili, temveč so na osnovi »spoznavanja

⁷⁵ Arendt 1996d, 12.

⁷⁶ Najbolj izrazito in odločno v zgoraj navedenem intervjuju z Gausson (prim. Arendt 1996d, 11–12), potem pa še na tistih mestih, kjer piše o vprašanju odgovornosti politične filozofije v zvezi s fenomenom, kakršen je bil totalitarizem (pismo Jaspersu, v katerem je napoved *Med preteklostjo in prihodnostjo*). Obenem se ta drža izrazito kaže v nujni analizi Marxa: (predvsem v *Med preteklostjo in prihodnostjo*) ter na začetku *The Life of the Mind*, kjer se najprej distancira od »profesionalnih mislecev«, hkrati pa govori o tem, da ni nikdar imela ambicije biti filozofinja in da se v analizo filozofskih tekstov spušča le zato, ker je v njih mogoče proučevati izkušnjo mišljenja, ki se sicer dogaja v skritosti in ki jo filozofski teksti (kljub metafizičnim zmotam) vendarle posredujejo, saj gre za zapisano tradicijo. Prim. Arendt 1978a, 3.

⁷⁷ Prim. Hefti 2005.

⁷⁸ Arendt 1978a, 93.

⁷⁹ Ibid., 82–83.

⁸⁰ Ibid., 198.

resnice« poskušali delovati vanj in ustvarjati takšne zakone in pravila za samo politično področje, ki bi jim omogočili, da se kot poklicana manjšina lahko v miru in nemoteno ukvarjajo z *vita contemplativa*.

2. S tem ko so postavljali političnemu področju merila in zakone, ki so mu zunanji, so prispevali k premestitvi in nadomestitvi politike z ustvarjanjem in k sprožanju procesov, ki jih v politiki in znanosti več ni mogoče nadzorovati s političnimi mehanizmi, ampak bodisi s silo in nasiljem ali s fabriciranimi ideologijami.

3. Zaradi specifičnega obravnavanja politike kot fabrikacije, ustvarjanja in ne kot delovanja, delovanja pa kot akta volje in ne kot skupnega pluralnega početja, so predpostavili singularnega Človeka in tako ustvarili okvirje za uničenje pluralnosti.

4. Zaradi predsodkov proti političnemu področju so razumeli načeli vladanja in suverenosti kot glavna politična principa in dovolili, da so izkušnje »skupnega delovanja« zatonile v pozabo.

5. Namesto da bi bili filozofi nevarni za vladajoče in za vladajoče doktrine kot misleci, torej s področja mišljenja samega, so se začeli direktno vpletati v politično področje in začeli vplivati kot »svetovalci« oziroma so mu poskušali vladati sami s stališča »vednosti«.

6. Dejanska naloga politične filozofije bi bila, da poskuša razumeti in misliti politične fenomene, odgovarjati na vprašanja, ki zadevajo politične izkušnje, ne pa prenašati filozofsko izkušnjo na področje politike ter ji vladati in jo obvladovati.

Po Marxovem napadu na tradicijo, ki glede na Hannah Arendt vendarle ostaja v mejah same tradicije, so ti ugovori med najbolj resnimi obtožbami zahodne politične filozofije. Ta kritika filozofije seveda ne pomeni, da se te izvorno filozofske tendence danes izražajo edinole ali celo predvsem skozi filozofijo, ali da so posamezni filozofi po definiciji nesposobni političnega mišljenja. Danes bi veljalo premisliti predvsem številne smeri »profesionalnega« mišljenja, ki se kažejo kot »prodajanje znanja«, v katere je ta trend prešel – denimo o problematiki ekspertnega ustvarjanja in prodajanja imidžev, o katerem, v povezavi z ameriško zunanjo politiko, H. Arendt piše v *Crisis of the Republic* –, oziroma njihovo vlogo pri ustvarjanju diskurzivnih znanstvenih in političnih metod/ologij. Pomemben poudarek je na točki, da je način, kako razumemo delovanje, politiko in celotno človeško pogojenost v sami teoriji, odvisen tudi od odnosa tradicije politične filozofije do teh fenomenov, in zavedanje o tem je še posebej pomembno po totalitarni izkušnji. Vendar pa je Hannah Arendt kljub ugotovitvi o soudeleženi politične filozofije pri pripravi terena za ukinjanje pluralnosti poudarjala razliko med »zgodovinskimi dogod-

ki« in »intelektualnimi dogodki«. ⁸¹ Vztrajala je, da se je treba za razumevanje tega, da so planili na dan podtalni tokovi, ki so na svoj način, torej v teoriji, »delovali« znotraj tradicije, podati na teren družbene in politične analize (že omenjeni mehanizmi vladavine), ⁸² namesto da jih preprosto deduciramo iz velikih tradicij (Platon, Hegel, Nietzsche, Marx), ker nam lahko prav to popolnoma zamegli razumevanje totalitarizma kot tistega novega, ki je brez primere, pa tudi novih, post-totalitarnih fenomenov. Obenem ti »podtalni tokovi« morda sploh ne bi privreli na dan, če se ne bi – v političnem smislu – zlomili sami evropski družbeni in politični okviri, kar pa je povezano z delovanjem ljudi.

Zato v mišljenju totalne dominacije nikdar ni bila na poziciji »izenačevanja« nacionalsocializma in »stalinizma« oziroma boljševisma, ampak ju je kljub iskanju skupnih elementov, ki so v njiju odkrivali novo »tretje«, v več potezah razlikovala (tudi pojem »stalinizem« je zavračala, saj je sistem preveč personaliziral in bi vzporedno temu tudi nacionalsocializem morali poimenovati »hitlerizem«, s čimer pa bi izgubili njegove ključne poteze). ⁸³ Analiza totalitarizmov ni bila analiza »sistema«, ki bi bil radikalno nasprotje »demokracije«, temveč elementov, ki pripeljejo do nastanka nove vladavine, tako rekoč »nove državne forme«, ki je v tradicionalnih pojmih več ni mogoče razumeti. Še posebej je ni mogoče razumeti, če jo dojemamo kot protipol demokracije ali kot izraz nasprotja med kapitalizmom in komunizmom, oziroma v kategorijah hladne vojne: totalitarni elementi kot elementi te »nove državne forme« so namreč *inherentni* obema »sistemoma«.

Ta perspektiva torej pojasnjuje vztrajanje Hannah Arendt pri tem, da ni filozofinja in da ne sodi v filozofske kroge. Nakazovanje vprašanj, ki naj bi jih postavljala »prava« politična filozofija, ji je v petdesetih letih služilo bolj kot svarilo, s katerim je nenehno opozarjala na izgubo sposobnosti misliti in razumeti politične dogodke in dala jasno vedeti, da ne namerava obnavljati filozofskega projekta. Zanj je bila tradicija in z njo tudi tradicija politične filozofije nepovratno izgubljena in tu ni bila mogoča nobena vrnitev k »pravšnosti« oziroma »resnično radikalnemu«

⁸¹ Ibid., 277.

⁸² V tem so ideje Michaela Foucaulta zelo podobne idejam Hannah Arendt. Tudi on se je posvečal predvsem mehanizmu oblasti, pri čemer njegova danes razširjena teza o »biopolitiki« kot strukturi moderne oblasti, ki rezultira iz analize funkcioniranja nekaterih ključnih družbenih institucij moderne, zelo spominja na arendtovo analizo socialnega in »odvečnosti« v funkciji totalne vladavine in post-totalitarnih skušnjav. Prim. tudi opombo 38.

⁸³ Prav tako je razlikovala med fašizmom in nacionalsocializmom.

političnemu več. Takšna situacija je zahtevala projekt novega političnega mišljenja in ne nove politične filozofije. Projekt je zadeval vprašanje, kako misliti v situaciji »brez oprijemalnih ograj« in kako »se premikati v zevi«, ki je nastala med preteklostjo in prihodnostjo, a hkrati ne izgubiti spomina, torej preteklosti same.

KAJ STORITI Z DVOMLJIVIMI OSTANKI TRADICIJE?

Tako je v knjigi *Med preteklostjo in prihodnostjo* Hannah Arendt s stališča mišljenja zastavila vprašanje odgovornosti tradicije filozofske in politične teorije mnogo radikalneje in ostreje kot pa v *Izvorih totalitarizma*. Najbrž je to lahko storila prav zaradi svojega razločevanja zgodovinskih in intelektualnih dogodkov – torej zato, ker vprašanja ni zastavila kot neposredne odgovornosti za totalitarno zlo v smislu delovanja ali česa podobnega, temveč s stališča samega političnega mišljenja in političnosti mišljenja. Razpravo o posebni odgovornosti mišljenja, drugačni od odgovornosti tistih, ki neposredno delujejo, ji je ne nazadnje narekovala tudi njena lastna izkušnja poskusa razumevanja in mišljenja tega, kako je bil totalitarizem sploh mogoč. Ta izkušnja, ki je poleg »glajhšaltanja« nekaterih intelektualcev v tridesetih obsegala tudi številne poznejše »metodološke« kritike njenega lastnega pristopa in nekatere brezkompromisne napade na njo samo, je kazala na neverjetno blokado razumevanja in razsojanja. Blokada je bila vpisana v sam način rezoniranja njenih kritikov in tistih, ki naj bi bili sposobni misliti totalitarizem, še posebej reprezentantov zmeraj bolj dominantnega družboslovja. Hannah Arendt je na tovrstno nerazumevanje, ki je bilo pogojeno z »dvomljivimi ostanki tradicije«, z vztrajanjem pri nespremenjeni uporabi kategorij tradicije še po zlomu, pozneje naletela tudi pri recepcijah njene analize totalitarnih zločinov. Nerazumljena je bila predvsem njena oznaka nove vrste storilcev, kot je bil Eichmann, kot »banalnih« (oznaka, ki je danes postala tako rekoč pregovorna in je pogosto zlorabljena, saj banalno ni povzročeno zlo, ampak storilec). Nerazumevanje je tako pri totalitarizmu kot tukaj izhajalo iz izrazite nezmožnosti razlikovanja, razumevanja in mišljenja novih vrst (kolektivnih) dejanj in zločinov ter nove situacije, povezane z novo strukturo države, oblasti in institucij, ki je odprla možnosti strahotnih dejanj onstran tradicionalnega zla, temelječega na »zlih namenih«. ⁸⁴

⁸⁴ O *Eichmannu v Jeruzalemu*, o recepcijah in o polemikah okoli tega dela je napisanega veliko. Med novejšimi in tipičnimi kritikami arendtvske »banalnosti zla«, ki ponavljajo in/ali povzemajo stare argumente glej posebej: Lozowick 2002 in Wolin 2001, 31–69. Odlična razlaga razmerja med radikalnim in banalnim zlom je v Bernstein 1996,

Ocene so knjigi očitale tako »ton« razprave kot to, da je namesto prikaza judovskega ljudstva kot kolektivne žrtve v središče obravnave postavila »osebo obtoženega, človeka iz mesa in krvi, s svojo lastno življenjsko zgodbo«. ⁸⁵ Nasprotno od domnev in kritik pa Hannah Arendt zaradi poudarjanja nove vrste zločina in banalnosti zločinca nikakor ni zmanjševala storilčeve odgovornosti in krivde ali celo trpljenja žrtev. Ravno nasprotno, bila je ena prvih, ki je nakazala na ključni problem, s katerim se dandanes, po petdesetih letih, spet soočajo tako mednarodne institucije kot mednarodna in nacionalna sodišča za kolektivne zločine, kot so genocid in zločini proti človeštvu. Gre za to, da naš politični in pravni jezik in kategorije nikakor več ne nudijo ustreznih okvirov za rekonstrukcijo, dojetanje in kaznovanje dejanj in zločinov, ki so kot zločini proti človeštvu pravzaprav zločini proti pluralnosti in različnosti. Za te zločine, v kolikor seveda ostanemo znotraj tradicionalnih okvirov,

več ni primerne kazni; obesiti Göringa je sicer potrebno, a popolnoma neustrezno. To pomeni, da ta krivda, v nasprotju z vsako kriminalno krivdo, presega in razbija pravne rede. To je razlog, zakaj so nacisti v Nürnbergu tako zadovoljni. Oni to namreč vedo. Prav tako nečloveška kot ta krivda je nedolžnost žrtev ... tako nedolžni ljudje sploh niso. S krivdo, ki je onstran zločina, in z nedolžnostjo, ki je onstran dobrega in zla, pa na človeško-političnem področju sploh nimamo kaj početi. To je brezno, ki se je pred nami odprlo že leta 1933 ..., in v katerega smo končno padli. Kako se bomo iz njega izkopali, ne vem. ⁸⁶

Da se ta problem do danes ni bistveno spremenil, ampak le še multipliciral in poglobil, dokazujejo ne le sodobni genocidi, ampak tudi težave v procesih proti njihovim storilcem, zvečine neuspešni načini reševanja problemov preteklih množičnih administrativnih pomorov in genocidov ter nenehno spopadanje s preteklostjo, kar spet ustvarja pogoje za ponavljanje tovrstnih dogodkov. ⁸⁷ Dandanes zaradi ohranjanja trdovratnih

137–153. Za pregled recepcij knjige H. Arendt o Eichmannu in za glavne razprave glej: Cohen R. 2002; Young Bruehl 1982, 328–377; Ring 1997; Mommsen 2002; Neiman 2002a in Villa 2001b. Glede intelektualne umestitve in univerzalističnih učinkov pojmovanja banalnosti zla glej King 2004. Za sodobne perspektive glede vprašanja zla glej Lara 2001.

⁸⁵ Prim. Arendt 1963, 285.

⁸⁶ H. Arendt v Arendt in Jaspers 1985, 90.

⁸⁷ Odlično analizo neustreznosti naših današnjih zakonov in pravnih kategorij za kaznovanje množičnih zločinov je mogoče najti v Osiel 2005. Osiel piše o tem, kako se obtožnice za množične zločine zaradi zastarelih (»idealtipskih«) pojmov odgovornosti, poslušnosti, države, avtoritete in strukture oblasti ne morejo izteči v obsodbo, ki bi upoštevala oboje, kolektivno naravo zločina in osebno krivdo in odgovornost, zato so

»dvomljivih ostankov tradicije« v družboslovni, politični in pravni praksi teh dogodkov ne le ne moremo razumeti, ampak se s fenomenom novih (kolektivnih) oblik delovanja in njihovimi posledicami – tudi tovrstnimi zločini – ne moremo zares spopasti, saj nas imobilizirajo tako na ravni mišljenja kot delovanja.

Ključna naloga političnega mišljenja in politične teorije bi torej bil premik v smeri premisleka kategorij, ki vztrajajo v našem žargonu ter okviru za mišljenje novih dogodkov in izkušenj, kar bi lahko omogočilo razumevanje sodobnih fenomenov. To pa seveda ni mogoče brez premika v mišljenju pojmov oblasti, avtoritete, nasilja in tako dalje, torej topičnih analiz, postopkov razlikovanja, primerov, kakršne nam Hannah Arendt ponuja v svojih številnih analizah. Tu gre za vaje v političnem mišljenju, ki so ponoven premislek na osnovi analize pojmov, njihovih genealogij, in hkrati konkretnih dogodkov, nekakšno prakticiranje »mišljenja brez oprijemalnih ograj«, ki sledi iz sveta političnih fenomenov, smisel in pomen katerih moramo ugotoviti ponovno, oziroma na novo. Čeprav gre za vprašanja, ki se na neki način »ponavljajo«, pa te »ponovitve« vendarle niso »eno in isto«, oziroma niso »izraz« istega »bistva«.

Hannah Arendt na več mestih v svojem opusu opozarja, da tradicija kljub zlomu še vedno trdovratno učinkuje, da ima velik vpliv in da iste pojme brez premisleka ne samo še naprej uporabljamo, ampak tudi dodatno recikliramo in funkcionaliziramo. »Idealni tipi« pojmov oblasti, države, avtoritete, nasilja in tako dalje so, še posebej s funkcionalizacijo, postali tako prazni, izenačeni z drugimi in samoumevni, da so že zdavnaj izgubili svoj potencial za razumevanje. Ravno zato je pomembno problematiziranje samoumevnih izenačevanj, do katerih je privedla tradicija: avtoritete in politike z nasiljem in prisilo, svobode z nepolitičnim udeleževanjem, totalitarizma z diktaturo ali tiranijo. Situacije in izkušnje, v katerih so te politične kategorije nastale, je treba povezati z izkustvom sodobne situacije ter kritično pretresti njihov smisel in uporabo v novem, posttotalitarnem kontekstu.

Množična družba, globalizacija in novi tipi organizacije in mreženja so radikalno spremenili način, kako delujejo medčloveške vezi in kako se vzpostavljajo mreže človeških razmerij, hierarhij in odgovornosti v obdobju managerske revolucije⁸⁸ in vse večje odsotnosti politike. Medtem ko tako politični kot pravni sistemi še zmeraj uporabljajo idealtipsko zasno-

sojenja tovrstnim zločinom izjemno neučinkovita in celo kontraproduktivna za skupnosti, ki jih zadevajo.

⁸⁸ Prim. Kuzmanič 2008.

vo za upravljanje sistemov, so bile z novim tipom (post)totalitarne družbene strukture in organizacije ustvarjene situacije, dogodki in dejanja, ki so s stališča tradicije nemisljivi – Hannah Arendt je, ko je govorila o novem tipu zločina (še najbliže »administrativnemu masakru«, čeprav nikakor ni isto), govorila o zločinu, ki ga v okviru tradicionalnih političnih mehanizmov in pravnih sankcij kazenskega prava ni mogoče niti kaznovati niti oprostiti. Po dogodkih, kot so bili množični poboji v Srebrenici, genocid v Ruandi in podobni, »ponavljajoči« se fenomeni, ki pa niso nujno tako nasilni, postaja tudi že na vsakdanji izkustveni ravni jasno, da potrebujemo vnovičen premislek tudi takšnih kategorij, kot so individualna in kolektivna odgovornost, skupinska dejanja itd. Idealni tip razmišljanja o državi in drugih političnih fenomenih kot hierarhičnih strukturah, v katerih naj bi deloval »stari« model politike in odgovornosti, nas lahko v situaciji, ko so represivne funkcije in nasilje, ki ni legalno ali legitimno, kratkoročno in dolgoročno »outsorced«, »izvožene« in privatizirane (mehanizem, na katerega je H. Arendt nakazala že v analizi imperializma v *Izvorih totalitarizma*), več ne ustreza zahtevam političnega mišljenja.

VADITI POLITIČNO MIŠLJENJE V POSTTOTALITARNIH ČASIH

Walter Laqueur, eden od ostrih kritikov Hannah Arendt, je o njej zapisal, da najpogosteje ni bila napadana toliko zaradi tega, kar je rekla, temveč zaradi tega, kako je izrekla stvari, ki jih je hotela povedati. Prav gotovo ne šteje med avtorice ali avtorje, ki so bili prizanesljivi do tistega, kar so mislili, tudi ko je šlo za »lastno ljudstvo« ne. A vendar tega, kar je povedala, ni mogla povedati drugače, saj bi se izgubil sam smisel njenega govorjenja, ki je bil tesno povezan s tem, »kako« je stvari govorila. Ne vemo sicer, ali se je res smejala »še tri minute pred gotovo smrtjo«, do česar jo je pripravilo branje zapiskov zaslišanja Eichmanna, a njen smeh, ki se je razlegel spričo Eichmannove banalnosti in najbrž tudi spričo drugih primerov nemišljenja, se po številnih straneh razprav o mišljenju, filozofiji in zlu in na jezo številnih kritikov, nedvomno razlega še danes. Naj še enkrat ponovim, da je Hannah Arendt avtorica sedanjosti in da so fenomeni, ki jih je poskusila razumeti in misliti pred več kot pol stoletja, postali naš vsakdanjik. Teme koncentracijskih taborišč kot »lukenj pozabe«, ki se povezujejo z obstojem današnjih eksteritorialnih »detention centres«, problematika globalizacije in suverenosti nekaterih »super držav« nasproti ostalim, teme migracij in brezpravnosti, oseb brez državljanstva, genocida in administrativnega masakra, ki jih je načela v petdesetih in so zdaj v središču razprav, nas danes ne vznemirjajo nič

manj kot teme rasnih nemirov in nasilja tako imenovanih »novodobnih manjšin« ter vprašanja političnega in socialnega izključevanja in vključevanja, ali odnosov med Evropo, Ameriko in »preostalimi« deli sveta. In če na drugi strani vzamemo samo trenutno popularnost analiz, ki se v politični filozofiji ukvarjajo, denimo, s tematiko ohranjanja tako imenovanega »političnega« in agambenovskega *Homo sacer*-ja, ki je pravzaprav prevzeta tema arendtvske »odvečnosti«, z badieujevskim dogodkom, ki sicer izvira neposredno iz Heideggerjeve dediščine in njegove zgodovinskosti, z vprašanjem razmerja med »filozofijo«, ontologijo in človeškim delovanjem ter nasiljem, ali pa če vzamemo očitno neizogibne zgodovinsko-filozofske razprave o razmerju med holokavstom in sodobnimi genocidi – spodbujene z dogodki, denimo leta 1994 v Ruandi in leta 1995 v Bosni-Srebrenici – ter sodobne retematizacije tega, kaj totalitarizem sploh je, potem imamo prav gotovo dovolj razlogov za zgornjo trditev. Obenem nas bi morala vsaj malo vzpodbuditi arendtvska kritika tudi v »naših« postsocialističnih krajih močno prisotnega funkcionalističnega družboslovja, ki ga, kot pravi Arendt,

ne zanima to, kaj boljševidem kot ideologija ali kot oblika vladavine je, niti to, kar pravijo njegovi zagovorniki sami; to za družboslovne vede ni pomembno in mnogi družboslovci menijo, da lahko shajajo brez študija tega, kar same zgodovinoepisne vede imenujejo viri. Zanimajo jih le funkcije, in kar koli izpolnjuje isto vlogo, je v skladu s tem pogledom mogoče poimenovati isto. To je tako, kot da bi imela pravico, da peto mojega čevlja imenujem kladivo, zato ker jo tako kot večina žensk uporabljam za zabijanje žebeljev v steno.⁸⁹

Od časa, ko je v Sloveniji izšlo njeno prvo delo, *Vita activa*, je Hannah Arendt v številnih državah postala izjemno brana in citirana avtorica, za katero vlada neverjetno zanimanje in okoli katere se pletejo najrazličnejši miti in interpretativni okviri. Nekateri avtorji na osnovi tega že govorijo o »kultu Hannah Arendt« ali pa njen opus na formalni ravni zavračajo – sicer pa iz njega izrazito črpajo, ne da bi to eksplicitno zapisali –, in to pogosto prav na osnovi popačenega branja njenega monumentalnega dela o totalitarni dominaciji (ki ga še vedno interpretirajo iz perspektive hladne vojne) ali *Eichmanna v Jeruzalemu*.⁹⁰

⁸⁹ Arendt 2006, 107.

⁹⁰ Prim. Laqueur 2002. Podobno v enem svojih tekstov Hannah Arendt kot »teoretičarko totalitarizma« vehementno zavrača Slavoj Žižek, menda zato, ker je totalitarizem danes uporabljan ideološko kot fantom, katerega oživitvev preprečuje radikalne politične alternative nasproti kapitalizmu. A tega fantoma pri H. Arendt ni najti, vanjo ga projicira Žižek sam, saj jo bere (ali pa ne bere in zgolj povzema imidže o njenem pisanju)

Toda kljub popularnosti, morda celo »modnosti« in citiranosti, je Hannah Arendt v političnem smislu pogosto zapostavljena avtorica. V kontekstu modernih političnih ved in v kontekstu javnega razpravljanja o politiki se zdi pojem politike, kakršnega je razvila, »čisti *Circulus vitiosus*«,⁹¹ nekaj, kar na videz ni »s tega sveta«, ker je tako izvendružben. Modna in pogosto uporabljana, a hkrati nerazumljena in pogosto sprevrnjena so postala njena opažanja o »banalnosti zla« in teme, ki se vežejo na razpravo o totalitarizmu. Po drugi strani so postale modne njene »heideggerjanske« teme, ki zadevajo filozofijo in humanistiko in se na videz nagibajo k »čistemu mišljenju« in filozofskemu premisleku. Pri tem ne merim na prostor, ki bi si ga zaslužila kot izjemna avtorica na področju političnega mišljenja, ampak na mesto, ki ga ima politično mišljenje, kakršnega je poskušala prakticirati, v današnjem času, na mesto, ki je – tudi po zaslugi ohranjanja tradicije prek določenih načinov (ne)mišljenja – izjemno zoženo. In to je razlog, zakaj je dandanes treba brati Hannah Arendt proti modnim trendom: pa naj gre za papagajiziranje govora o »radikalnem zlu« ali za njeno dominantno refilezofikacijo, za postavljanje v polje »humanistike« ali celo reteologizacijo, kar jo izrazito depolitizira in njeni misli odvzame tisto bistveno uporniško ost, ki je tako pomembna za mišljenje politike in političnih fenomenov. Hannah Arendt je sicer prakticirala neke vrste hermenevtiko, vendar je daleč od tega, da bi preprosto podlegla bodisi dekonstrukciji ali rekonstrukciji (postheideggerjanska dilema med Derridajem in Habermasom) politične teorije. Tudi takrat, ko je ugotovila, da se je že zdavnaj pridružila dekonstrukcionistom, je še vedno jasno zavrnila ukvarjanje z golim razgaljanjem metafizike, ki bi bilo izključni privilegij za mišljenje. Njeno lastno izkustvo z grozljivimi dejanji v totalitarizmu jo je naučilo, da domovanje, mesto mišljenja, ni v dejavnosti gole misli, temveč se tudi takrat, ko »misli o tem mišljenju«, zaveda, da ga ni brez pluralnega sveta ljudi, s katerim moramo ostati povezani tudi zato, da bi ohranili sposobnost mišljenja. Brez sveta, ki ga ohranjamo kot javni prostor, v katerem posamezniki lahko izrazijo svojo sodbo o človeških zadevah, je tudi mišljenje, še posebej pa politično mišljenje, obsojeno na smrt oziroma na to, da se preneha »čuditi« človeškim zadevam. Kljub temu da je mišljenje »človeška dejavnost« *par excellence*,

kot traktat hladne vojne, da bi nato lahko trdil, da popularnost H. Arendt »blokira levo mišljenje«. Prim. Žižek 2001, 2–3. Žižek sicer na kakšnem drugem mestu od Hannah Arendt dobesedno prevzema, tudi brez točnih navedb (prim. Žižek 2005c, 501). To sicer ni unikatno, saj je podoben primer, le da povezan z delom o Eichmannu, denimo Yaacov Lozowick (Lozowick 2002).

⁹¹ Grunenberg 2003, 134.

pa to še ne pomeni, da mora nujno vladati in uravnavati druge dejavnosti. Zato Hannah Arendt tudi ko misli mišljenje in mu prisodi mesto v razmerju do boja proti banalnemu zlu (nemišljenju), ne le nasprotuje staremu privilegiju mišljenja, ki se prek Heideggerja na novo vzpostavi v praksi razkrivanja metafizike in je izrazito nesvetna, temveč zavrne »golo mišljenje« kot aktivnost, ki je podobna nemišljenju.

V intervjuju za tednik *Spiegel*, ki je bil objavljen posthumno, je Heidegger, eden najvplivnejših in najkontroverznejših mislecev 20. stoletja, dejal, da filozofija več ne more vplivati na spreminjanje sveta – pravzaprav ne le filozofija, ampak vsako človeško mišljenje in nastajanje: »Dandanes nas lahko reši le še kakšen bog.«⁹² Zato je nujno, da se v mišljenju in poeziji pripravimo za pojav boga ali odsotnost boga v propadu. Toda, ali danes sploh še gre za »spreminjanje sveta«, kakor se je Heidegger izrazil po Marxovo? Heidegger je vse življenje kupoval odpustke za svojo »napako« glede nacionalsocializma, do potankosti je izdelal strategijo svoje »volje do ne-volje« in prek koncepta »Gelassenheit« naredil mišljenje za najvišjo obliko »delovanja« ter »ne-hotenje«, ne-voljo za njegovo bistvo (pastir biti), saj je s pozicije čistega mišljenja vse delovanje lahko le rezultat volje (in zato nasilno).

Hannah Arendt zaradi prezgodnje smrti tega intervjuja ni mogla prebrati. A vendar njeno celotno delo ne bi moglo predstavljati večje vnaprejšnje kritike in zavračanja tovrstnega heideggerjanskega sklepa, tako izrazito vplivnega za sodobno politično filozofijo, ki išče svoj smisel v nekakšnem eshatološkem pričakovanju »Dogodka«, ali pa (tudi v heideggerjanskem duhu, čeprav nezavedno) – v vrnitvi k »izvirnemu marksizmu« ali »razrednemu boju«, krščanstvu ipd., in iskanju »prave podlage«, subjekta ali idealtipskega mišljenja. Kajti filozofija lahko še kako vpliva na »spreminjanje sveta«, pa naj deklarira bodisi voljo-do-ne-volje ali »nepopuščanje glede svoje želje« – posebej če se drži vprašljivih ostankov tradicije, ki jih je kot ena od redkih postavila pod vprašaj ravno Hannah Arendt.

Tako kot nas totalitarna izkušnja uči, da ni nobene premočrtne nujnosti, ki je ustvarila totalitarne institucije, tudi ne more biti – še posebej ne na ravni mišljenja – nobenega avtomatskega jamstva, da se nezaslišano in neprecedenčno ne bo ponovilo, ali npr. jamstva za upor – elementi, ki

⁹² »Ostane nam edina možnost, da v mišljenju in pesnjenju pripravimo pripravljenost za pojav boga ali za odsotnost boga v propadu; da spričo odsotnega boga propademo.« (Martin Heidegger. »Nur noch ein Gott kann uns retten«, intervju z Rudolfom Augsteinom iz leta 1966, prvič objavljen posthumno leta 1976, cit. po *Spiegel*, št. 46, 11. november 2002, str. 140.)

jih je ta situacija ustvarila, so namreč že del naših problematičnih ostankov tradicije. Zato prav nasprotno: Hannah Arendt trdi, da je izkušnja totalitarizma odprla neskončne možnosti »ponavljanja« takšnega fenomena, hkrati pa je dobesedno razstrelila naše politične kategorije: zaklinjanje in ponavljanje gesla »Nikdar več!« ne more pomagati pri razumevanju ali preprečevanju tovrstnih »ponovitev« (ki so ponovitve v smislu, da se ponavlja tisto, kar se je izkazalo za »mogoče«, čeprav seveda niso ponovitve enega in istega dogodka), ampak lahko, nasprotno, prepreči prepoznavanje novih, posttotalitarnih form.⁹³ Tudi nobena »vrnitev k izvorom« ne more vrniti starih »meril«. Zato je treba neprecedenčnost totalitarnega dogodka, ki se danes imenuje holokavst, razumeti drugače, saj gre za rezultat vladavine, ki sega v sam vir avtoritete in uvaja nekaj popolnoma novega. Namesto zaklinjanja o »nikdar več« je treba vaditi v političnem mišljenju in se soočiti z novimi posttotalitarinimi skušnjavami ter razmišljati o morebitnih novih elementih, ki so se ali se bodo pojavili, morda sploh ne kot čisto novi, saj bodo, če se gre pridružiti Hannah Arendt, »resnične zadrege našega časa privzele avtentično obliko – čeprav ne nujno tudi najbolj kruto – šele takrat, ko bo totalitarizem postal stvar preteklosti«. ⁹⁴ Vprašanje, ali oziroma v kakšnem smislu lahko totalitarna vladavina postane zadrega preteklosti, pa pri tem ostaja popolnoma odprto.

Prav zato predstavljajo pričujoča besedila-eseji v knjigi in način, kako se v njih postavljam v razmerje do dogodkov, ki so se nam zgodili na prelomu tisočletja, neki poskus misliti jih v okviru opisane posttotalitarne situacije in jih razumeti s pomočjo analize njihovih lastnih elementov. Pri tem izhajam – kolikor je to mogoče, ne da bi rušila njene lastne principe – iz vaj v političnem mišljenju pri Hannah Arendt. Zaradi tega se tudi ne prepuščam običajnim »kontekstualizacijam« in »historizacijam« ter skušam v analizah združiti nekatere na prvi pogled nezdružljive dogodke, v njih pa s pomočjo uvidov Hannah Arendt najti kritične in razlikovalne osnove za politično mišljenje izkustva današnjega, posttotalitarnega

⁹³ Dirk Moses, eden od pronicljivih zgodovinarjev holokavsta, je v zvezi s tem pripomnil, da so »jugoslovanski poboji, ruandski genocid in vse večje zavedanje o zločinih rdečih Kmerov v Kambodži vzbudili zavest v akademski srenji, da je 'nikdar več' slogan brez pomena, če pomeni, da 'nikdar več Nemci ne bodo ubili Judov med letoma 1941 in 1945'« (Moses 2004, 547).

⁹⁴ Arendt 1986, 460, podč. V. J. Slovenski prevod *Izvorov* je tukaj napačen in nerazumljiv, saj namesto o »resničnih zagatah« ali »škripcih« ali »težavah« – *true predicaments* v originalu – govori o »pravih trditvah«. Morda je res, da je to »novo« v Evropo in na zahod »prišlo« pozneje kot v druge dele sveta. Prim. poglavje Postkolonialno nasilje in pošast genocida v tej knjigi.

časa. Kajti v tem, našem času se nahajajo prelomi, zevi in dogodki, ki lahko »provocirajo« naše politično mišljenje. Hannah Arendt je namreč mislica, od katere ne moremo deducirati nobenih avtomatičnih zaključkov niti si pomagati s preprostimi analogijami. Z njo lahko zgolj vadimo v političnem mišljenju.



II.

POSTTOTALITARNI ELEMENTI IN EICHMANNOVA MENTALITETA V JUGOSLOVANSKIH VOJNAH IN MNOŽIČNIH UMORIH

Danes obilje literature o holokavstu in nacističnem totalitarizmu obravnava iztrebljenje evropskega judovskega prebivalstva kot dejanje brez primere, ki ga ni ne mogoče ne dopustno ponoviti. Reklo »nikoli več« je postalo slogan večine komemoracij žrtev nacističnega terorja in kot tako predstavlja jedro politike spomina, ki skuša z ozaveščanjem o svarilu holokavsta ustvariti pogoje, v kakršnih bi bila ponovitev takšnega brezprimernega zločina nemogoča. A čeprav so številni strokovnjaki holokavst vztrajno razglašali za enkratnega in ga niso hoteli primerjati s sodobnimi genocidi, se povezavam med dogodki v nekdanji Jugoslaviji in Ruandi z nacističnim holokavstom vendarle skorajda ni bilo mogoče izogniti. Še posebej genocid v Ruandi je zaradi številčnosti žrtev in načina zagrešitve zločina obveljal kot najbolj primeren za to, da so ob njem govorili o »bistveni podobnosti« s holokavstom,⁹⁵ ime »Srebrenica« pa je zdaj povezano z »najhujšim pokolom v Evropi po drugi svetovni vojni«. Ohranjanje holokavsta kot enkratnega ali paradigmatkega primera genocida in njegovo postavljanje na mesto najvišjega merila za moralno obsojanje torej ni imelo pravega učinka, saj novi dogodki kažejo tako podobnost s holokavstom kakor lastno enkratnost. Politika »nikoli več« ni genocidnih dogodkov pomagala ne razumeti ne preprečiti, saj prihodnjih »ponovitev«⁹⁶ ni mogoče preprečiti zgolj z »učenjem« iz preteklosti. Zdi se, da se je v obeh novejših dogodkih znova pojavilo »brezprimerno«, ob tem da so bili poboji na tleh nekdanje Jugoslavije izjemni predvsem v evropskem kontekstu po drugi svetovni vojni.

Vprašanja, ki so vzniknila po poročilih o pokolu v Srebrenici poleti 1995, so spominjala na tista po drugi svetovni vojni. Kako je bilo kaj takega sploh mogoče? Kako se je moglo »ponoviti« (in to sredi »civilizirane« Evrope)? Le zakaj bi ljudje pobijali svoje sodržavljane, včasih celo sose-

⁹⁵ Mamdani 2001, 5; Melvern 2008, 22; Eltringham 2004, tretje poglavje.

⁹⁶ Za akademske razprave o vprašanju razlike med holokavstom in genocidom ter enkratnosti holokavsta glej Moses 2004, 547. Za primerjavo holokavsta z genocidom v Ruandi glej Eltringham 2004, 51–68.





de in znance? Ta srhljiva vprašanja so kazala na neki širši problemski okvir. Je takšne dogodke sploh mogoče razložiti in (sčasoma) razumeti? Bi jih lahko preprečili, če bi vedeli, od kod izvirajo, in jih pravočasno prepoznali? Ali in kako si lahko pomagamo z lekcijami holokavsta in totalitarizma?

Ta vprašanja se ne tičejo le, na primer, problematike »definicij« genocida ali potenciala za katastrofe, kakršna je bila uničenje evropskih Judov. V njih gre hkrati tudi za moralni in politični problem, kako pogoje, »izvorce« ali elemente takšnih dogodkov »postaviti na plano«, kako »videti«, da se dogajajo, in potem tiste, ki jih morejo in morajo preprečiti, pripraviti do tega, da jih »pripoznajo« – da zagotovijo ustrezne zakonske ukrepe in/ali sprožijo delovanje. V tem poglavju se bom spoprijela z nekaterimi navedenimi vprašanji v navezavi na ozadje zločinov in množičnih umorov v nekdanji Jugoslaviji, pri čemer bom, kot sem že napovedala, ta primer skušala razumeti skozi zorni kot in zapuščino mišljenja Hannah Arendt.

ARENDOVSKA ZAPUŠČINA IN POSTTOTALITARNE SKUŠNJAVE

Kljub temu da je literature o »družbeni konstrukciji« etničnosti/naroda in vojne v nekdanji Jugoslaviji vse več, imamo še vedno dve med seboj povezani in zelo razširjeni razlagi izvora vojne in množičnih umorov. Prva je pogosto izražena teza, da so ljudi »zmanipulirali« politiki, druga pa vključuje zgodbo »na začetku so bili nacionalizmi« in je delno povezana s prvo. Nacionalistično podporo večine naj bi zagotovili manipulacija in propaganda, vojni pa naj bi dal potreben zagon vse večji vzgon nacionalizmov, ki so izbruhnili takoj po Titovi smrti. Družboslovci so se vse pre-pogosto ujeli v past pojmovanja nacionalizma kot tako rekoč biološke, prvobitne ali naravne sile, ki je kakor nekakšen povsod prisoten virus ali nalezljiva bolezen »napadla« prebivalce nekdanje Jugoslavije oziroma privrela na dan, ko so izbruhnili »starodavna sovraštva«, njen skorajda neizogibni izid pa so bili poboji in vojna.⁹⁷

Med drugim bi rada prav zaradi takšnih enodimenzionalnih razlag opozorila na določene poteze politične misli Hannah Arendt, s katerimi si lahko nekatere strahotne dogodke v nekdanji Jugoslaviji morda neko-

⁹⁷ Primerov je preveč, da bi našteji vse, a ustrejal bi na primer naslednji: »Zgodovinarju se zdi, da so današnje krize na Balkanu zakoreninjene predvsem v ohromljuječi odvisnosti vseh balkanskih narodov od ideologije in psihologije ekspanzionističnega nacionalizma.« Glej Hagen 1999, 52.



liko bolj razjasnimo. Zamisel o nacionalizmu kot »izvoru« je namreč homologna neki drugi predpostavki, ki jo Hannah Arendt zavrača, da je bil namreč glavni razlog ali celo edina možna razlaga holokavsta in nacističnega totalitarizma starodavno sovraštvo do Judov, nekakšen »večni« antisemitizem. To tezo v zvezi z nemškim antisemitizmom je v zadnjem času, denimo, vneto zagovarjal Daniel Goldhagen.

Hannah Arendt je v svojem poskusu razumevanja poti do totalnega gospostva in njenih novih zločinov zavračala enovzročne razlage. Odločilno pri tem je bilo, da je po eni strani *mislila v okviru elementov* totalitarizma, ki jih je v svojem raziskovanju zasledila v zgodovini, po drugi pa je *upoštevala* nekaj, kar so uveljavljeni družboslovci v svojih metodah in analitičnih postopkih zvečine prezrli: človeško delovanje, človeško pluralnost, spontanost in zmožnost za nove začetke – natanko tiste elemente človeške pogojenosti, ki jih je totalitarizem hotel uničiti.⁹⁸ To ji je omogočilo, da je totalitarizem razlagala na nedeterminističen način in zavrnila linearne povezave med »vzrokom« in »posledico«. Elementom, ki so se ji zdeli za njegov razvoj ključni in o katerih je razpravljala, je sledila nazaj do njihovih začetkov, hkrati pa je jasno izpostavila, da totalno gospostvo ne izvira avtomatično niti iz enega samega elementa niti iz niza elementov in da najhujša tragedija nacističnega totalitarizma zato nikakor ni bila neizbežna.⁹⁹ Antisemitizem, imperializem, rasizem in zaton nacionalne države, ki so se postopno razvili in so samo »v danem primeru kristalizirali v totalitarizem«, je imela za pomembne elemente tega razvoja, vendar pa ne tudi za edine vzroke.¹⁰⁰ In ker je tovrstna vzročna razmerja zavračala, ni močno poudarjala le problematike krivde posameznikov za zločine, temveč tudi individualno in kolektivno (politično) odgovornost tistih, ki totalitarnega poteka dogodkov niso preprečili. Tak pristop, ki na eni strani detektira elemente, na drugi pa poudarja pomen človeškega delovanja kot vira političnih fenomenov, obrodi niz ugotovitev in lekcij, pomembnih tudi za razumevanje jugoslovanskega primera.

Poleg tega Hannah Arendt totalitarizma in njegovih nevarnosti – čeprav jih je dojemala kot nekaj popolnoma novega – ni obravnavala kot nekakšno fiksno in nespremenljivo »zlo strukturo«. Prav nasprotno, takoj ko je začela razmišljati o morebitnih »ponovitvah« tovrstnih fenomenov,

⁹⁸ Vollrath 1977, 166.

⁹⁹ Hannah Arendt se je zdel naslov *Izvori totalitarizma*, ki ga je temu delu dal založnik, neprimeren, saj je vzbujal napačen vtis, da hoče v njem pojasnjevati »izvore« in »vzroke«. O tem glej prvo poglavje in Arendt 1994d, 403.

¹⁰⁰ Ibid.

je razmišljala tudi o novih, posttotalitarnih zagatah.¹⁰¹ Čeprav so holokavst in najskrajnejše oblike totalitarnega gospodarstva dejansko že minili, pa še vedno drži, da lahko elementi totalitarizma – na primer rasizem, birokracija, zaton nacionalne države in razne oblike totalitarnih rešitev – preživijo sistem »v obliki močnih skušnjav«.¹⁰² Hannah Arendt je menila, da so »brezprimerni« novi zločini, ki so se zgodili pod nacističnim totalitarizmom (kot na primer ustvarjanje odvečnosti ljudi in uničenje pluralnosti; primer tega so bila iztrebljevalska taborišča), postali precedens. Tako je možnost, da se ponovijo, postala večja kakor prej,¹⁰³ saj je bil z njimi prekoračen prag, ki nas loči od situacije, v kateri je »vse (...) mogoče«.¹⁰⁴ Vendar pa ni nujno, da se te zagate pojavijo v najokrutnejši formi;¹⁰⁵ dogodek ne bo natanko »ponovljen« in morda bodo »resnične zagate našega časa (...) dobile pravo obliko (...) šele, ko bo totalitarizem stvar preteklosti«.¹⁰⁶

Ta novi položaj in nove zagate so tesno povezani z novim kontekstom, ki je vzniknil po izkušnji totalitarizma, s prelomom s tradicijo v vseh pogledih in še posebno s polomljenimi standardi političnega mišljenja in moralnega razsojanja. Za pričujočo analizo sta pomembni dve vprašanji, povezani s tem novim kontekstom. Prvo zadeva *vlogo in moč* ideologij – na primer antisemitizma, rasizma ter z njima zvezanega nacionalizma – ter vlogo njihovih preobraženih naslednic. Drugo se nanaša na *potencial za nove zločine*, ki jih je s seboj prinesel pojav totalitarizma, pa tudi na »naravo« zla in vprašanje odgovornosti.

¹⁰¹ O možnih novih oblikah totalitarizma in težavah, ki nastopijo po njem, je začela misliti v eseju »Ideologija in teror«, vključenem v revidirano izdajo *Izvorov*, ki je izšla leta 1958. Ta razmislek je nadaljevala na podlagi opažanj o spremembah v Nemčiji po drugi svetovni vojni, o posledicah »odjuge« v Sovjetski zvezi, izkušnje madžarske revolucije leta 1956 in izkušnje Združenih držav z makartizmom.

¹⁰² »Totalitarne rešitve kaj lahko preživijo padec totalitarnih režimov v obliki močnih skušnjav, ki se bodo pojavile vsakič, ko se bo zdelo nemogoče zmanjšati politično, socialno ali ekonomsko bedo na človeka vreden način.« Glej Arendt 2003c, 553.

¹⁰³ Arendt 2007a, 314.

¹⁰⁴ Agamben 2004, 196–204.

¹⁰⁵ »Ob zastrašujočem ujemanju sedanje eksplozije prebivalstva z iznajdbo tehničnih naprav, ki bodo z avtomatizacijo velik del prebivalstva naredile 'odvečnega' v smislu dela, z jedrsko energijo pa omogočile reševanje te dvojne grožnje z uporabo pripomočkov, ob katerih so Hitlerjeve plinske celice videti kot grobo stesane igrače kakšnega hudobnega otroka, bi nas moralo stresti od groze.« (Arendt 2007a, 314.)

¹⁰⁶ V izvorniku: »It may even be that the true predicaments of our time will assume their authentic form – though not necessary the cruelest – only when totalitarianism has become a thing of the past.« V slovenski izdaji *Izvorov* so »predicaments« napačno prevedene kot »prave trditve«. Prim. Arendt 1986, 460 in Arendt 2003c, 555.

RASIZEM, ANTISEMITIZEM, NACIONALIZEM
IN MOČ IDEOLOGIJ

Rasizem, antisemitizem in nacionalizem je moč razložiti kot povezane moderne ideologije: v moderni dobi se antisemitizem pojavi v posebni, predvsem totalitarni različici, druga dva pa sta ideologiji zamišljenih skupnosti (rasne skupnosti in nacionalne države). Vsaka od njiju uteleša neki komplet naravnosti, verovanj in dejavnosti, ki ustvarjajo in upravičujejo vključevanje v zamišljene skupnosti in izključevanje iz njih ter so v bistvu povezane z vzpostavljanjem mej med zamišljenimi skupnostmi in »Drugimi«. Kakor je poudarila Hannah Arendt, so te ideologije v temeljni navezi z vzponom (in zatonom) nacionalne države in njenih oblastnih mehanizmov. Čeprav se lahko ideji rase in naroda medsebojno prekrivata, saj si razprave o rasi in narodu, kakor je pripomnil Balibar, »nikoli niso daleč«, nacionalizem in rasizem nista enaka fenomena ali takšna, da bi bilo enega mogoče izpeljati iz drugega. Sta v dvoumnem razmerju: na nacionalizem je mogoče gledati kot na določen pogoj za ustvarjanje rasizma, rasizem pa lahko postane parameter opredelitve nacionalizma.¹⁰⁷ A to še ne pomeni, da je rasizem neizogibna posledica nacionalizma ali da nacionalizem ni mogoč brez latentnega rasizma.¹⁰⁸ Ne razlikujeta se namreč po stopnji in razlika med njima ni razlika med »normalnim« in »skrajnim«. Oba sta izključevalna mehanizma človeškega vedenja, toda vsak implicira drugačen tip politične organizacije: če se nacionalizem izraža v državnih ciljih (kot izgradnja države ali kot samoodločba), skuša rasizem okvir države preseči.¹⁰⁹

Ta medsebojna povezanost in nasprotnost – namreč da rasizma ni mogoče obravnavati preprosto kot »okrepljeni« nacionalizem – sta se jasno kazali v razmerju med nacističnim rasizmom in nemškim nacionalizmom, v katerem je rasizem presegel in dejansko uničil nacionalni projekt ter postal sam sebi namen. Hannah Arendt je pokazala, kako so v primeru Nemčije ter drugih pan-nacionalizmov in gibanj stičišča med tema fenomenoma oblikovala neki nov, »razvitejši« tip nacionalizma, tako imenovani »plemenski (*völkisch, tribal*) nacionalizem«, v strukturi

¹⁰⁷ Balibar in Wallerstein 1991, 37–38; Miles 1993, 59.

¹⁰⁸ Balibar in Wallerstein 1991, 37–38.

¹⁰⁹ Rasizem torej ni »izraz« nacionalizma, temveč njegovo *dopolnilo ali, točneje, dopolnilo znotraj nacionalizma*, ki ga vedno presega, a je vedno nepogrešljivo za njegov nastanek, pa vendar nezadostno, da bi izpolnilo njegov projekt, enako kakor je nacionalizem tako nepogrešljiv kakor večno nezadosten, da bi dosegel oblikovanje naroda in dovršil projekt 'nacionalizacije' družbe.« Ibid., 54.

katerega »rasa« ni le nepogrešljiv sestavni del, ampak tudi končni cilj. Ta tip nacionalizma ne predstavlja »ekscesivnega« ali »ultra« nacionalizma, temveč kaže razcep med »tradicionalnim« nacionalizmom, ki si prizadeva za lastno državo, ter plemenskim nacionalizmom – ali »narodnjaštvom«, katerega cilj je nekakšen organski, rasni narod, ki presega okvire nacionalne države. Tako so bili plemenski nacionalizmi dodatek k nacionalizmu in hkrati njegova prilagoditev. Kot močne ideologije so jih uporabljala ljudstva, ki so o sebi menila, da so izkoreninjena, vendar predstavljajo »organska« narodna telesa, obkrožena s svetom, polnim sovražnikov, in ki so razpršena onkraj meja domačih držav, kakršni sta bili Nemčija in Rusija. Plemenski nacionalizmi so učili o izbrani usodi svoje rase ali ljudstva nasproti drugim, iz rasizma so naredili ideologijo narodne enotnosti, medcelinskemu imperializmu pa so bili podobni po nezadovoljstvu s svojimi pretesnimi nacionalnimi državami.¹¹⁰

Ta preobrazba nacionalizma z vzpostavitvijo skupnih tal med rasizmom in nacionalizmom, ki se kaže v fenomenu plemenskih nacionalizmov, je bila idealna podlaga za totalitarno politiko. Skupaj z antisemitizmom je bila njen osrednji sestavni del,¹¹¹ odlično sredstvo za uničenje realnosti (ali, kakor je temu dejala Hannah Arendt, samega »sveta«) in s tem za spodkopavanje skupnih temeljev mišljenja in razsojanja. Ta gibanja so našla idealnega »Drugega« v proizvedeni »splošni« podobi mednarodnega Žida, »zmuzljivega sovražnika«,¹¹² kar je paradigmatski primer neorasizma, »rasizma brez rase«, ki ne potrebuje psevdobioloških pojmovanj rase ali narave, saj jih lahko povsem zadovoljivo nadomesti s kulturo ali kako drugo obliko ideološke produkcije.¹¹³ Šele tu je antisemitizem postal »čista« ideologija, »žalitev zdravega razuma«,¹¹⁴ in kot tak zares kaže na popolno fabrikacijo, ki je na delu v rasizmu. Vendar je totalitarna politika »daleč od tega, da bi bila kratko malo antisemitska, rasistična, imperialistična ali komunistična«, saj »uporablja in zlorablja lastne ideološke in politične elemente, vse dokler popolnoma ne izgine temelj dejstvene realnosti, iz katerega ideologije na začetku črpajo svojo moč in propagandno vrednost...«¹¹⁵ Ta nenavadni moment »samomanipulacije« v idejah rasizma in plemenskega nacionalizma, komaj razumljiv tistim,

¹¹⁰ Arendt 2003c, 299–317.

¹¹¹ Bernstein 1996, 67.

¹¹² Bartov 1998, 771–816.

¹¹³ Balibar in Wallerstein 1991, 22–23.

¹¹⁴ Arendt 2003c, 45–53.

¹¹⁵ Ibid., 17.

ki vidijo v političnem delovanju predvsem instrumentalno dejavnost ali manipulacijo drugih, bo morda pojasnil sredstva, s katerimi se totalitarne grožnje prilagajajo in postajajo dolgoročno »ideološko« funkcionalne. To se jim ne posreči z izgradnjo »instrumentalnega« sveta, v katerem je »vse pod nadzorom«, temveč tako, da ustvarijo nekaj, čemur Hannah Arendt pravi »imidži«, od sveta neodvisen okvir »realnosti«, ki začne skozi svojo logiko delovati kot »resnica«. ¹¹⁶ Ti imidži delujejo podobno kakor »močni diskurz« Ervinga Goffmana, kot metaokvir, ki se mu je potem, ko je že vzpostavljen, zelo težko upreti, saj ne glede na »realno osnovo« učinkuje, kot da je realnost sama (»Resnica«). Ker je tak imidž nenehno »v dejavi«, lahko popolnoma realno vpliva na človeško obnašanje in delovanje. Upraviči in normalizira lahko vsa možna dejanja, tudi »etnično čiščenje« ¹¹⁷ in genocid. Tisto »realno« v sami ideologiji ni več njena vsebina ali poskusi indoktrinacije, pač pa sam proces »samomanipulacije«, nekakšen silen »družbeni konstruktivizem«, produktivnost in ustvarjalnost, nenehna dejavnost, ki pa je izrazito antipolitična. Moderne ideologije so procesi fabrikacije v situaciji, ko se svoboda preseli na področje »ustvarjanja«, delovanje pa iz politične v znanstvene sfere. Ni jim treba »indoktrinirati« ali ustvarjati »globokih« prepričanj ali verovanj. Bolj se zdi, da so skupki površnih, fabriciranih usmeritev, temelječih na »vsakdanjih«, »preprostih« in »očitnih« resnicah, ki se širijo. Če k ideologiji pristopimo na ta način, začne spominjati na arendtovski opis zla kot nečesa banalnega: v njej namreč ni prav nič globokega in radikalnega, temveč se (kot se je izrazila Hannah Arendt, potem ko si je premislila glede svoje trditve o radikalnem zlu v totalitarizmu) »kakor plesen širi *po površini*«. ¹¹⁸

MED »STRUKTURO« IN »INTENCO«: BANALNOST ZLA IN NOVI ZLOČINI?

Ta razmislek je tesno povezan z vprašanjem vloge, ki jo ideologije igrajo v motivih storilcev in drži opazovalcev v primerih totalitarnih skušnjav in množičnih umorov. Hannah Arendt je na to vprašanje odgovorila z oblikovanjem svoje teze o »banalnosti zla«, v kateri ideologiji na videz več ne pripisuje takšne vloge kakor prej. Izzvala je prevladujoče razlage, ki so genocid in zločine proti človeštvu pojasnjevale z antisemitsko

¹¹⁶ V »Resnici in laži v politiki« je takemu delovanju domišljije dejala »ustvarjanje imidžev kot globalna politika« (Arendt 2003e). O ustvarjanju podob kot politiki govori tudi v tekstu »Home to Roost« (Arendt 2003f).

¹¹⁷ Le-to je kot evfemizem že samo takšen konstrukt.

¹¹⁸ Arendt 1978b, 150, poudarek V. J.

indoktrinacijo, ter anticipirala smer prihodnjih razprav in rezultate zgodovinskih študij.¹¹⁹ Teza o »banalnosti zla« je ponavadi razumljena kot tista, ki sodi v tabor tako imenovanih strukturno-funkcionalističnih razlag holokavsta in potrjuje njeno tezo, da so bile pri izvorihih zločinov »brez motivov« ključni in determinirajoči dejavnik moderne strukture. To nasprotuje ideološko-intencionalistični razlagi, ki vztraja pri sili indoktrinacije (domnevno ideološke) in zlih namenih storilcev.¹²⁰ A če si analizo Hannah Arendt ogledamo pobliže, odkrijemo, da domneve, da je njena razlaga strukturno-funkcionalistična, temeljijo na nespornostih in napačnih razlagah, ki nam ne pomagajo misliti novih, posttotalitarnih izkustev. S svojo analizo Eichmannovega nemišljenja je to dihotomijo pravzaprav presešla (čeprav je vztrajala, da je pomen, ki jo je vlogi ideologije pripisovala najprej, opustila in se je raje odločila za banalnost storilca).¹²¹ Kasneje bom skušala pokazati, kako lahko takšna razlaga ideologije pripomore k razumevanju moči ideologij – rasizma in nacionalizma – v primeru množičnih zločinov v nekdanji Jugoslaviji.

V Eichmannu je Hannah Arendt odkrila nov tip storilca, ki je zagrešil zločin nove vrste, brez tradicionalnih sovražnih motivov in ne da bi moral biti pošastno fanatičen, globoko indoktriniran antisemit. Zdel se je »banalen« in »nemisleč« (*thoughtless*) v dobesednem pomenu besede. Bil je nekdo, ki ni bil sposoben misliti tega, kar počne, čeprav je »načeloma

¹¹⁹ Mommsen 2002, 225–226.

¹²⁰ Ta debata se je znova začela leta 1996, z objavo dela *Hitler's Willing Executioners*, v katerem je Daniel Josiah Goldhagen trdil, da je bila glavni vzrok holokavsta nemška ideologija antisemitizma. Več o tej debati v Moses 1998.

¹²¹ Hannah Arendt je o vlogi in moči ideologije znova premišljevala med svojim poročanjem in pisanjem knjige o procesu proti Eichmannu v Jeruzalemu 1961. Trdila je, da je v *Izvorihi* vplivu ideologij na posameznika pripisala prevelik pomen. V pismu Mary McCarthy z dne 20. septembra 1963 je napisala, da se je v nacizmu sam antisemitizem v procesu uničenja Judov izgubil, v vodstvo pa da je prišlo sólo »gibanje«. Vendar se zdi, da je mogoče trditi, da je Hannah Arendt ideologijo razumela na dva načina, ne da bi to zares eksplicirala: prvo pojmovanje je blizu zgodnjemu Marxovemu in zadeva vlogo ideologije kot indoktrinacije; drugo pa poudarja samo ideološko produktivnost totalitarnih gibanj in politik, ki fabricirajo okvir »realnosti«, ta pa »prikriva/razkriva« fenomene – v tem smislu je primerljiv z Marxovo blagovno formo, s heideggerjevskim vidnim, ki prikriva nevidno, ter s foucaultovsko produktivnostjo in močjo diskurza. Kasneje – že v *Eichmannu v Jeruzalemu* – se je k tej ideološki produktivnosti vrnila, ko je zatrdila, da je Eichmann živel v svetu »samoprevare«, skupnemu milijonom Nemcev, ki je bil nekakšna »fabricirana resnica«. Moč imidža je zaznala predvsem, ko je odbijala nerazumljivo surove napade na svojo knjigo o Eichmannu. Mnogi napadalci na knjigo so se dejansko ukvarjali z njeno fabricirano podobo (knjige sploh niso prebrali) in ne s tistim, kar je Hannah Arendt zares napisala. (Arendt in McCarthy 1995, 233–234, 238–239.)

(...) kar dobro vedel, za kaj je pri vsem skupaj šlo.«¹²² Glavna kontroverza, ki jo je izzval ta primer, je postalo vprašanje, ali so bila njegova zla dejanja intencionalna ali neintencionalna; vprašanje, ali je Hannah Arendt Eichmanna s tem, da je zaznala njegovo nemišljenje, razrešila odgovornosti in namesto njega za njegova dejanja okrivila žrtve (judovske svete). Poleg tega se je porodilo tudi vprašanje, ali (in zakaj) si je »premisllila« in pojem »radikalnega zla« zamenjala s pojmom »banalnosti«.¹²³ Yaacov Lozowick, eden novejših (in paradigmatiskih) nasprotnikov njene teze o banalnosti, trdi, da je funkcionalističnim razlogom neupravičeno dajala prednost pred ideološkimi in povsem prezrla zgodovinsko dejstvo, da je bil Eichmann skupaj s svojimi kolegi birokrati izjemno indoktriniran antisemit. V nasprotju z domnevnimi trditvami Hannah Arendt, da ni vedel, kaj počne, se naj bi zelo dobro zavedal svoje naloge in tega, kaj je počel, ko je Jude s transporti pošiljal v koncentracijska taborišča. To je dokaz, da je imel zle motive in da je bil zla osebnost ter da njegova dejanja niso bila banalna, kar »spodkopava« tezo Hannah Arendt, da je bil banalni storilec.¹²⁴

Toda Hannah Arendt sploh ni trdila, da se Eichmann učinkov svojih dejanj ni zavedal v vzročno-posledičnem smislu. Prav nasprotno – kot je citirano zgoraj, je opozarjala, da je zelo dobro vedel, kakšne posledice ima njegovo početje.¹²⁵ »Nemišljenja« ni opredeljevala kot »nepremišljenost«,¹²⁶ norost ali neumnost; opredelitev je naslonila na razliko med védenjem in mišljenjem (ki jo podrobneje analizira v *The Life of the Mind*).¹²⁷ Nemišljenje predstavlja neko posebno mentaliteto – ne odsotnost racionalnega in instrumentalnega mišljenja, temveč odsotnost razsodne zmožnosti, sposobnosti same imaginacije, ki onemogoči razsoja-

¹²² Arendt 2007a, 330.

¹²³ Izmed novejših kritik arendtvske teze o »banalnosti zla« glej Lozowick 2002 in Wolin 2001, 31–69. Razmerje med radikalnim in banalnim zlom odlično pojasnjuje Richard Bernstein (Bernstein 1996, 137–153). Pregled recepcij knjige Hannah Arendt o Eichmannu in razprav o glavnih temah glej v Cohen R. 2002; Young-Bruehl 1982; Ring 1997; Mommsen 2002; Neiman 2002a ter Villa 2001b. O intelektualni zasidranosti in univerzalističnih učinkih pojma banalnosti zla piše Richard H. King (King 2004).

¹²⁴ Lozowick 2002, 230. Lozowick ponavlja stališče Yehude Bauera in s tem pozablja, da H. Arendt banalnosti ni pripisala Eichmannovim dejanjem, pač pa Eichmannu samemu. Glej King 2004, 189.

¹²⁵ Arendt 2007a, 247 in naprej, 34–35, 319–320.

¹²⁶ To sugerira prenekateri prevod termina v različnih izdajah *Eichmanna*. Tako srbski (Arendt 2000) kot slovenski prevod (Arendt 2007a) na več mestih uporabita termin »nepremišljenost«, kar popolnoma popači razumevanje termina »thoughtlessness«.

¹²⁷ Arendt 1978a.

nje – ne pomeni torej odsotnosti »vednosti« in znanja. Vznikne v pogojih sprevrnjenega človeškega reda, ki ga hkrati pogojuje, ter tako predstavlja mogočen ščit pred realnostjo.

Ko je izpostavila temo banalnosti in Eichmannovega nemišljenja, Hannah Arendt ni zgolj opozorila na nov tip zločina (na »zločin proti človeštvu«, pa tudi na zločin »proti raznolikosti«, ki ni zgolj genocid)¹²⁸ ter razglasila Eichmanna za »*hostis generis humani*«. Opozorila je tudi na njuno univerzalnost in na velik potencial za ponovitve v prihodnosti,¹²⁹ saj se lahko izjemne okoliščine, v katerih nastane ta tip nemislečega storilca, le širijo in dobivajo globalne razsežnosti. Zla dejanja je tudi nehala soditi po »namenih« in volji ter se je osredotočila na njihove dejanske *učinke*.¹³⁰ Za to, da imajo tovrstna dejanja in njihovi storilci neposredne pošastne posledice, ni nujno, da so tudi sami videti ali da delujejo pošastno. Ni treba, da gre za dejanja zle ali sploh kakršne koli druge »volje«. Kakor kažejo naše sodobne okoliščine »boja proti terorju«, se lahko celo izdajajo za dobre borce proti domnevno pošastnemu zlu, ki ga je mogoče neprestano fabricirati v obliki zmuzljivega sovražnika.

Če se zdaj od teh lekcij o moči ideologij, banalnosti zla in nemišljenju, ki sem jih orisala, odpravim k jugoslovanskim primerom, potem se bom v njihovi luči posvetila predvsem dvema vprašanjem: najprej vprašanju nacionalizma in vloge rasizma kot silnih ideoloških sredstev za množično mobilizacijo ter upravičevanje nasilja in ubijanja. Nato bi rada spregovorila o razmerju med rasističnimi in nacionalističnimi ideologijami ter neposredno mobilizacijo za storitev zločinov. Rada bi zastavila vprašanje, ali je nemišljenje del splošne »strukture« oziroma okvira, ki omogoča, da se takšni zločini dogajajo v našem času.

ELEMENTI RASIZMA: JUGOSLAVIJA

Jugoslavija je bila nov paradigmatični primer, v katerem je rasno mišljenje brez navezave na kakšno predpostavljeno »biološko« formacijo začelo igrati pomembno vlogo v pripravah na vojno in v katerem so na etnično čiščenje, množično morijo in graditev držav po koncu spopadov

¹²⁸ Holokavst je imela za zločin proti človeštvu, »zagrešen nad telesom [ali: na telesu] judovskega ljudstva« (v izvorniku: »committed on the body of the Jewish people«; Arendt 1963, 7). V slovenski izdaji *Eichmanna* je sintagma »on the body of« izpuščena; prevajalka je ta del stavka prevedla »...zločine proti človeštvu, zagrešene nad judovskim ljudstvom« (Arendt 2007a, 17).

¹²⁹ King 2004, 192.

¹³⁰ Glej Neiman 2002a.

vplivali združeni elementi rasne produkcije, množične mobilizacije in terorja. Toda večina analiz Jugoslavije je rasizem povsem prezrla ali se mu izognila,¹³¹ o vojni in genocidu pa je razpravljala v okvirih ekscesivnega (etničnega) nacionalizma, starodavnega sovraštva in manipulacije elit. Z izjemo peščice avtorjev je rasizem v literaturi o vojni in ubijanju v nekdanji Jugoslaviji omenjen le malokrat.¹³² Še tiste analize, ki elemente rasizma upoštevajo in omenjajo »rasistične razsežnosti«, govorijo predvsem o etnonacionalizmu, ultranacionalizmu,¹³³ skrajnem nacionalizmu ali, kot na primer Branimir Anzulović v svoji knjigi *Nebeška Srbija*, o etnotribalizmu. Zadnji pojem še najbolj obsega rasistične elemente in problem plemenske nacionalistične mobilizacije.¹³⁴

Razlog, da ta literatura rasizem izpušča, gre iskati med drugim v tem, da je konceptualno zapostavljen kot možen dejavnik v razlagah jugoslovanskega primera. Velik poudarek namreč velja biološkemu rasizmu, tega pa ponavadi ne povezujejo z nacionalizmom oziroma z ekscesivnim nacionalizmom.¹³⁵ Morda rasizem pogosto ni omenjen tudi zato, ker se akademiki izogibajo temi množične udeležbe – kot denimo v ruandskem genocidu. Ta tema rojeva neprijetna vprašanja o brezbržnosti, konfor-

¹³¹ Mertus 1999b, 1.

¹³² Knjiga Michaela A. Sellsa *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia* raziskuje »versko mitologijo, skrajni nacionalizem in rasno teorijo« v primeru Bosne (Sells 1998, xv). Glej tudi MacDonald 2002, 122 in naslednje, ter Đilas A. 1991, 107. Oba avtorja poudarjata pomen rasnih razlik v procesu ustvarjanja razlikovanj med srbsko in hrvaško skupino. V Sloveniji je v dialogu s pričujočimi teksti takšno analizo v disertaciji izdelala Jasminka Dedić (2008).

¹³³ Glej Irvine 2001, 30–44.

¹³⁴ Glej Anzulović 1999. Poleg pisanja Julie Mertus so izjema še razmišljanja Branke Magaš o Srbiji kot fašistični državi oziroma edini preostali »post-stalinistični« državi (med nekdanjimi jugoslovanskimi republikami), ki je »ostala pretežno nedotaknjena in je bila kot taka spremenjena v rasističen, celo genociden projekt« (Magaš 1994). Nekatere analize govorijo podobno o šovinizmu, »ki meji na rasizem«, »rasističnem mišljenju« in upodobitvah Drugega, ki so povezane z rasističnimi prisposodobami. Glej Hayden 1993. Poleg izjem pa je treba omeniti tudi še obravnavo orientalističnih pristopov do Balkana. Glej Todorova 1997 ter Bjelić in Savić 2002.

¹³⁵ Takšen pristop strogo ločuje nacionalizem od rasizma in vztraja, da sta v temelju različna. Na podlagi trditve, da je šlo pri holokavstu za biološki rasizem, je mogoče vse primerjave in trditve preprosto ovreči, denimo rekoč, da je bilo »balkansko etnično čiščenje« »temeljno drugačno« od holokavsta, ki je bil »program biološkega iztrebljenja, utemeljen na rasističnih evgeničnih teorijah«. Temeljna razlika naj bi bila v tem, »da ne zahteva množičnega iztrebljenja, ampak množično odstranitev«. Glej Hagen 1999, 8. Kdor »etnično čiščenje« obravnava »ločeno«, kot krajevno posebnost in »manjše zlo«, legitimira etnično čiščenje samo, pa tudi njegove izničevalske metode – podobno kakor je to počela tista zelo problematična akademska tradicija iz prve polovice dvajsetega stoletja.

mizmu in sodelovanju¹³⁶ ter ne nazadnje o zelo razširjenem rasističnem mišljenju med intelektualci. Tako se zgodi, da rasizem vsrkajo »spodobnejši« pojmi, kakršna sta nacionalizem in »kultura«. Kakor je namignil Etienne Balibar, močno poudarjeno razlikovanje med nacionalizmom in rasizmom ali naci-rasizmom včasih prikriva rasistične elemente v samem nacionalizmu (posebej ko gre za debelo podčrtavanje razlike med »normalnimi« in »ekscesivnimi« oblikami).¹³⁷

V kakšnem smislu lahko govorimo o moči rasizma v nekdanji Jugoslaviji v 80. in 90. letih? Razumeti ga je treba v razmerju z najširšim, transformativnim vidikom plemenskega nacionalizma ter preveriti, ali je igral zgoraj opisano vlogo – in imel moč – totalitarnih ideologij. Rasizem seveda ni bil »vzrok« vojn(e) in tudi ne edini »povzročilni« element spopadov.¹³⁸ Imel pa je zelo hude posledice. Podobno kakor se je sodobni antisemitizem po besedah Hannah Arendt iz razmeroma nepomembnega političnega pojava razvil v močno transformativno ideologijo, tako je v nekdanji Jugoslaviji vzniknil neki nov, preobražen rasizem: vzklik je iz nacionalistične prsti in zlepil skupaj razne elemente in diskurze, med drugimi nacionalistične. Njegova vloga in mobilizacijska sila sta blizu plemenskemu nacionalizmu, ki sem ga opisala v prvem delu poglavja. Gre za paradigmatični primer rasizma brez rase: tu je rasa družbena konstrukcija, proizvod esencializacije lastnosti, pripisanih eni ali več skupinam, ter primordialisacije, v kateri identitete postanejo naravne in nespremenljive – se dobesedno »utelesijo«. Ta proces rasizacije je bil nedvomno povezan z nacionalizmom in je zrasel na njegovem terenu.

Elementi rasizma so se v posttitovski Jugoslaviji začeli razvijati tako s pomočjo množic kakor vzpenjajočih se elit, ki so potrebovale ljudsko podporo, najprej za svojo politiko v 80. letih, v 90. pa za uspeh na demokratičnih večstrankarskih volitvah.¹³⁹ Za kasnejši rasni razdor so bili ti

¹³⁶ Mamdani 2001, 8.

¹³⁷ Balibar in Wallerstein 1991, 46–47.

¹³⁸ Mertus 1999b, 1.

¹³⁹ Na videz je paradokso, da so se ti elementi pojavili hkrati z odprtjem javnega prostora ter vpeljavo svobode tiska in drugih medijev. Omogočili so javno oživljanje in tekmovanje starih razprav o glasu in staležu posameznih narodov. To kaže, da je v začetnih fazah demokratizacije in odpiranja javne razprave – v nasprotju z razširjenim prepričanjem liberalcev, da nacionalistično propagando ustvarjajo predvsem vlade in da je zanjo najboljši »protistrup« svoboda govora – možno gojiti nacionalistično ustvarjanje mitov in etnična trenja ter da je na »trgu idej«, kolikor je »svoboda govora« razumljena kot »trg« in ne kot politično udejstvovanje, mogoče uspešno prodajati tudi nacionalistične in rasistične ideje. Primeri medijev v Jugoslaviji in Ruandi dokazujejo, da je vpliv nacionalistične in rasistične propagande odvisen od (ustvarjenega) »povpraševanja«

elementi ključnega pomena. Posledice rasnega mišljenja so se prvič pokazale že dolgo pred začetkom vojne, na začetku 80. let, in sicer v zvezi s politikami in policijskim zatiranjem v srbski avtonomni pokrajini Kosovo (na srbski »sveti zemlji« z večinskim albanskim, neslovanskim prebivalstvom). Kosovski problem je bil jedro procesa razpada Jugoslavije in v času njegovega razmaha je postal »abstrakcija«, mit. Prav tam so se razmerja prvič rasizirala, razlike pa so dobile kvazi-biološki okvir in se s tem tako rekoč »zapisale na telo«. Če hočemo razumeti rasizacijo razmerij v Jugoslaviji, moramo najprej pretresti odnos do kosovskih Albancev, saj se je »kosovizacija« srbske politike kasneje razširila na vso jugoslovansko politiko.¹⁴⁰

Albanci so bili tarče srbskega rasnega mišljenja že na začetku dvajsetega stoletja. Na eni strani so jih dehumanizirali in predstavljali kot divje, anarhično pleme brez zgodovine in države – podobni naj bi bili opicam in spali na drevesih –, kot »evropske rdečeokožce«, ki si ne znajo vladati, nekakšen čuden, uporen element, ki bi ga bilo treba odstraniti. Na drugi strani pa so jih obravnavali kot »izgubljene Srbe«, spreobrnjenec najhujše sorte, ki so se asimilirali v procesu albanskega nasilja, posilstev, umorov in kraj. To je bila navsezadnje edina možna razlaga za preživetje in celo demokratični razvoj Albancev.¹⁴¹ Leta 1937 je srbski akademik Vaso Čubrilović pripravil memorandum o »rešitvi albanskega vprašanja«. Zagnal je preplah nad »demografsko eksplozijo« Albancev, zatrnil, da so vse metode marginalizacije muslimansko-albanskega prebivalstva doslej spodletele in da bi bilo treba uvesti metode, podobnejše »pristopom z zahoda« (s čimer je seveda meril na antisemitske politike nacistične Nemčije): sprejeti zakone, pod katerimi bi življenje Albancev v Jugoslaviji postalo neznosno, sledile pa bi še množične deportacije.¹⁴²

Ti ukrepi, s katerimi je Čubrilović še pred izumom tega pojma predlagal »etnično čiščenje«, kažejo na neko zelo problematično akademsko, na rasizmu temelječo tradicijo iz prve polovice dvajsetega stoletja, ki je preseljevanje in izmenjave prebivalstva zagovarjala kot normalne »politične

in da množice niso le nedolžne žrtve elit. Prepričljivo analizo najdemo v Snyder in Ballentine 1996, 5–40.

¹⁴⁰ Glej Mertus 1999b, 8–9.

¹⁴¹ Glej poglavje o Albancih v Banac 1984 ter Milosavljević 2002a, 218 in naslednje. Pomembno je tudi, da je tako imenovano »rasno izdajstvo« glavna tema Njegoševe epske pesnitve *Gorski venec*. Veljalo je, da so se slovanski muslimani s spreobrnitvijo v islam »poturčili«. Pri tem ni šlo le za prevzem turške vere in navad, pač pa za osebno preobrazbo v Turka. Spreobrnitev v nekrščansko vero je pomenila spreobrnitev iz slovanske v tujo raso. (Sells 1998, 45.)

¹⁴² Petritsch et al. 1999.

rešitve». ¹⁴³ Ne preseneča, da so intelektualne in znanstvene razprave o demografskih politikah, s katerimi bi zajezili domnevni »demografski genocid« nad Srbi na Kosovu, oživile diskurz »načrtnega preseljevanja«. Dobrica Ćosić, član Srbske akademije znanosti, romanopisec in izpričan disident, ki je leta 1992 postal predsednik Jugoslavije in je bil eden od intelektualcev, ki so po Titovi smrti predstavljali novo srbsko platformo, je leta 1991 izjavil: »Načrtno preseljevanje in izmenjava prebivalstva sta strašno težavna in boleča, a sta boljša od življenja v sovraštvu in vzajemnem pobijanju.« ¹⁴⁴ V tem procesu so bili Albanci zopet predstavljeni kot nevarni, prebrisani vsiljivci, ki ogrožajo »naše« družine, ženske, lastnino, grobove in izročila ter znajo eklatantno zlorabljati svojo seksualnost za to, da iz čistih »separatističnih« vzgibov posiljujejo ali skušajo posiliti »naše« ženske. Tu je bila podoba »Drugega« uspešno združena s podobo vsiljivca, naseljenca, ki zaseda in prevzema »našo zemljo«. Ta podoba vsiljivca ali naseljenca je pridobila status zmuzljivega sovražnika. Kasneje so je bili zlahka deležni tudi muslimanski prebivalci Bosne, ki so bili napadeni kot »Turki«. ¹⁴⁵

Čeprav so bili Albanci prototip rasiziranega Drugega, niso bili edine žrtve rasizacije. V drugi polovici 80. let je bilo povsod čutiti domnevni »trk civilizacij« – po vsej Jugoslaviji so se kazale ponižujoče podobe domnevnega Balkana in neciviliziranih sovražnikov. »Balkanci« so bili prikazani kot leni, brezbrizni in nasilni; bili so kontrast podobam pridnih, marljivih, poštenih, civiliziranih *Nebalkancev*. V tem zarisovanju meja so delitve na Zahod in Vzhod ter na Sever in Jug utirale pot ločnici med Evropo in Balkanom. Razdelile so samo Jugoslavijo in pomagale okrepiti že obstoječe zahodne kulturno-rasistične predsodke, s katerimi so bili kasneje pogojeni problematični odzivi na množične umore. Slovenski in hrvaški mediji in kulturne elite so se skušali izdajati za bolj civilizirane od dru-

¹⁴³ Zaradi izbruha druge svetovne vojne in drugih razlogov predlagani ukrepi – dogovorjena premestitev 200.000 Albancev, Turkov in Muslimanov iz Kosova in Makedonije v Turčijo – niso bili izvedeni. Pa vendar je Kosovo v tistem času zapustilo od 90.000 do 150.000 Albancev (ibid., 128). O temi »etničnega čiščenja« glej Bringa 2002, 204–205 ter Milosavljević 2002a. Bringa po pravici problematizira rabe pojmov »etnično čiščenje« in »genocid« v jugoslovanskem konfliktu ter prikazuje, kako je raba »etničnega čiščenja« (označenega za »manjše zlo«) podpirala politike neinterveniranja in relativizacije zločinov ter kako so srbski voditelji in propagandisti zlorabljali pojem genocida (ibid., 203–204).

¹⁴⁴ Milosavljević 2000, 302.

¹⁴⁵ Mamdani prikazuje, da se je ruandski genocid odvil kot »genocid, ki so ga izvršili domorodci,« in da Tutsiji kot izmuzljivi sovražnik in potencialne žrtve niso bili upodobljeni kot sosodje, temveč kot »naseljenci«, vsiljivci, ki jih je treba vzeti na piko. Mamdani 2001, 10 in naslednje. Podrobneje o tem v predzadnjem poglavju.

gih ter se postaviti na »evropsko« stran demarkacijske črte med Evropo in Jugoslavijo. To so storili s krepitvijo podobe nasilnega, mačističnega, lenega, zaostalega, fatalističnega, sleparskega in zvitega »Balkana«. »Sever« in »Zahod« sta se imela za ljubitelja in branilca evropske kulture pred zloveščim, temačnim, pravoslavnim, vzhodnjaškim in islamskim Balkanom. Po drugi strani pa je »vzhodni« del Jugoslavije slavil svoje bojda starodavne, tradicionalne, gostoljubne in »protifašistične« vrednote. S tega zornega kota so bili Slovenci poženščeni, šibki, izkoriščevalski, prebrisani, sebični in preračunljivi. Hrvati so veljali za bolj zahodnjaške, a za privržence nacizma, poudarjena pa je bila tudi bajeslovna podobnost med hudobnimi, napadalnimi lastnostmi Hrvatov in Nemcev (Hrvati naj bi »govorili hrvaško, a mislili nemško«).¹⁴⁶ V najslabšem položaju so bili Albanci, Muslimani in Romi. Dejansko pa so Albanci vsem, ki so govorili slovanske jezike, predstavljali »notranjega Drugega«.¹⁴⁷

PLEMENSKI NACIONALIZEM, NARODNJAŠTVO

Rasizirane okoliščine so v 80. letih ustvarile več prostora za oživljanje starih nacionalističnih debat, katerih neločljivi del so bile rasne podobe. Paradigmatski primer takšnega »nacionalnega programa« je bil Memorandum Srbske akademije znanosti in umetnosti, napisan leta 1986. Združeval je rasne in nacionalne komponente in razglasil, da federativna organizacija jugoslovanske države ogroža srbsko narodno bit in celo biološko preživetje, saj naj bi bili Srbi na vseh koncih in krajih žrtve diskriminacijskih politik ter protisrbskih zavezništev in zarot. Sklicujoč se na stare zgodovinske in mitske ideje o Veliki Srbiji je zahteval spremembo ustavne ureditve, začevši z ukinitvijo kosovske avtonomije, ki naj bi omogočila neovirano kulturno združitev vseh Srbov. To je bila osnova za mobilizacijo srbskega prebivalstva v vseh delih nekdanje Jugoslavije. Njeno izhodišče je bila oživitev konzervativne nacionalistično-organizacijske misli v Srbiji.¹⁴⁸ To miselno usmeritev s konca devetnajstega in začetka dvajsetega stoletja, ki je sledila idejam Charlesa Maurrasa in Josepha de Maistra (de Maistre) ter jih združevala z rasnimi idejami Gustava Le Bona, so s svojimi deli dopolnili ideologi, kakršen je bil Dobrica Ćosić. Dobljeni rezultat so združili z idejami krščanskega kolektivizma, panslavizma, mesijanizma ter izbranstva srbskega naroda (po besedah

¹⁴⁶ Milosavljević 2002a, 252 in naslednje.

¹⁴⁷ Glej Drakulić 1999 in Wilmer 2002, 101.

¹⁴⁸ Izčrpen prikaz tega je na voljo v Đorđević 2003.

pravoslavnih duhovnikov »Kristusovega nesmrtnega naroda«).¹⁴⁹ Ker je zgodovina Srbije veljala tako rekoč za zaroto Zahoda proti samemu sebi, je vse to stalo na izrecno protizahodnem gledišču. A hkrati si je prizadevalo za »odrešitev Zahoda«. Ponovni izum srbskega nacionalizma je bil bistvenega pomena za razvoj specifične »narodne revolucije«, v kateri je politično vodilno vlogo leta 1987 prevzel Milošević.

Ta predvojni in medvojni proces bi nam bil razumljivejši, če bi tako kakor Hannah Arendt razlikovali med dvema tipoma nacionalizma (čeprav v jugoslovanskem primeru, o katerem se pogovarjamo, meje med njima niso zarisane tako jasno kakor pri njej): med državotvornim nacionalizmom in *völkisch* nacionalizmom. Slednji ima panslavistične poteze in se nenehno izdaja za »nedokončan« projekt, njegov cilj pa je razširiti narodovo telo prek izgradnje in meja države. Spričo govora o velikih grožnjah s strani drugih in dozdevno silovitega etničnega sovraštva je bil konstruiran kot »obrambni nacionalizem« in kot prizadevanje za »naravno«, organsko skupnost (*Volksgemeinschaft*), ki bi vse svoje člane združevala nasproti vsakršnim »umetnim federacijam«. Takšen je seveda s težavo sprejemal prisotnost »Drugega«. Zagovorniki »obrambnega« in »pozitivnega« nacionalizma so v resnici zahtevali »etnično čisto državo« in se v oživiljenih starih razpravah zavzemali za tako imenovano »prostovoljno preselitev«. Toda te stare-nove ideje so postale politično uporabne šele, ko se je zazdelo, da so se v Jugoslaviji »nenadoma« ponovila silovita etnična sovraštva in »stare sovražnosti«, in ko je politika samoviktimizacije in obdolževanja drugih postala vsakdanja praksa.¹⁵⁰ Posledica je bila, da si rešitve več ni bilo mogoče predstavljati brez spremembe etnične sestave ali izvedbe »humane, načrtno preselitve prebivalstva« – torej brez tistega, kar zdaj poznamo po imenu etnično čiščenje.¹⁵¹

Plemenski nacionalizem¹⁵² torej ni etnonacionalizem. Če etnonacionalizem razumemo kot prizadevanje za avtonomijo in/ali neodvisnost pre-

¹⁴⁹ Radić 2000, 251.

¹⁵⁰ Kot je dejal vodja bosanskih Srbov Radovan Karadžić: »Z Muslimani in Hrvati ne moremo živeti, saj je med nami preveč sovraštva, stoletja sovraštva. Srbi se Muslimanom bojijo. Ne morejo živeti skupaj. Zaradi genocida, zagrešenega proti njim (Srbom), se morajo braniti.« Zahodni mediji so te besede prevzeli in »starodavno sovraštvo« je postalo mantra, iz katere se je rodila predstava, da vojne ni mogoče ustaviti (glej Bringa 2002, 197).

¹⁵¹ Milosavljević 2002b, 42–45.

¹⁵² Pridevnik »plemenski«, ki je dandanes najpogosteje v uporabi predvsem za družbe »tretjega sveta«, tu uporabljam namerno – tako kot Hannah Arendt, ki ga je v angleški verziji totalitarizma uporabljala za nemška in slovanska pannacionalna gibanja – prav zato, da negiram imperialistično zaznamovano konotacijo in razlikovanje med

bivalstva, ki je že del neke ustanovljene »nacije«, in sicer v imenu lastne (že obstoječe oziroma nastajajoče) identitete tega prebivalstva,¹⁵³ potem plemenski nacionalizem nima istih lastnosti kakor etnonacionalizem. Tudi etnonacionalizem kljub svojemu potencialu za homogenizacijo in izključevalnim lastnostim še vedno predstavlja prizadevanje za izgradnjo države in političnega telesa. Čeprav obe ti različici nacionalizma skrivata potencial za rasistično izključevanje in se ne kažeta kot »čisti« obliki, se razlikujeta po legitimizaciji in metodah razumevanja države in državljanstva. V nekdanji Jugoslaviji je bilo plemenski nacionalizem treba videti kot dopolnitev in prilagoditev nacionalizma, ki je svoje rasistično jedro in ekspanzionistični obraz podobno kakor nemški plemenski nacionalizem na začetku vladavine nacistov skrival pod »spodobno krinko nacionalizma«.¹⁵⁴ Zato je bilo »precej težko razlikovati med golim nacionalizmom in izrazitim rasizmom«.¹⁵⁵ Vse skupaj se je zdelo podobno »splošnim nacionalnim čustvom« in v večnarodni državi je imel svoja čustva vsakdo – končno – možnost izražati javno in na ves glas. Med temi elementi je bilo še težje razlikovati v primeru Miloševićeve Srbije, kjer je obstajala še ena »spodobna krinka« – ne nacionalizma, pač pa »reševanja« Jugoslavije –, s katero si je, ker ni zadevala le Velike Srbije, Milošević zagotovil mednarodno podporo. Tako mednarodna akademska skupnost kakor mednarodni akterji so ta plemenski nacionalizem z rasističnim jedrom večinoma razumeli narobe. Razlagali so si ga kot »obrambo« jugoslovanske države, čeprav je bila njegova propaganda od samega začetka odkrito protidržavna in genocidna.

Oživljanje nacionalizma in rasistični elementi kot sestavni deli plemenskih nacionalizmov/narodnjaštva ali etnonacionalizmov gotovo niso obstajali le v Srbiji ali le med Srbi. Hierarhične podobe »nas« in »njih« ter miti o skupnem izvoru in narodnem poslanstvu, kakršne sem opisala, so

bolj civiliziranimi »evropskimi« in »drugimi« tovrstnimi gibanji. Tezo o narodnjaštvu kot osnovi za analizo jugoslovanskih vojn je – v analogiji z arendtovskim »völkisch« nacionalizmom, vendar nekoliko drugače – razvil Tonči Kuzmanić (prim. Kuzmanić 2004). Jasminka Dedić v svoji primerjalni analizi genocidnih identitetnih politik v Bosni in Ruandi za tovrstno rasizirano ideologijo, ki se skriva »pod plaščem« nacionalizma, predlaga nevtralniji in politično korektniji termin »etnicizem« (Dedić 2008). »Nardnjaštvo« kot termin za opis tega fenomena po mojem mnenju vendarle najbolj ustreza njegovi slovanski pomenski verziji. A ta termin, tako kot številne druge, le težko ustrezno prevedemo »nazaj« v angleški jezik tako, da bi bil neposredno razviden (dobi konotacijo »populizma«).

¹⁵³ Bolaffi et al. 2003, 103–104.

¹⁵⁴ Arendt 2003c, 229.

¹⁵⁵ Ibid., 227.

se razvili tudi na Hrvaškem, v Sloveniji, Bosni in Hercegovini ter Makedoniji. V tem pogledu ni bil »nedolžen« nihče. Na Hrvaškem, kjer je leta 1990 na prvih večstrankarskih volitvah prišel na oblast Franjo Tuđman s svojo Hrvaško demokratično skupnostjo, so plemenski nacionalisti z oživljanjem nacionalnih mitov in hrvaških fašističnih (ustaških) simbolov popolnoma zavladali procesu izgradnje države in zanetili totalno nacionalno revolucijo. Tako so prispevali idealno upravičitev za Miloševićeve »preventivne« ukrepe in mobilizacijo Srbov po vsej Jugoslaviji. Ker je bila Hrvaška kmalu potegnjena v vojno, v kateri je izgubila skoraj tretjino ozemlja, je bila homogenizacija skoraj popolna. To je povzročilo močno mobilizacijo in obširno vojaško delovanje (tudi v Bosni, kjer ni bilo zgolj obrambno). Kmalu je bilo vsepovsod polno demoniziranih sovražnikov. Ti niso bili le Srbi, tudi Muslimani so dobivali jasne rasne lastnosti »Dругega«. Množica poniževalnih označb jih je med drugim obtoževala, da so »vsiljivci«, »Turki« in spreobrnjenci.¹⁵⁶

Toda to, da »univerzalni« elementi plemenskega nacionalizma in rasizma v tistem času niso bili prisotni le v Srbiji, pač pa v ciljnih vodstvih in med deli prebivalstva vseh republik, še ne pomeni, da so bili vsi »enaki« ali da so imeli povsod enako težo in moč. Z zatiranjem tega bi se znašli v relativističnem diskurzu (vsi so bili »enako« slabi), kakršen je bil med razlagalci vojne v Jugoslaviji precej razširjen. Takšno govorjenje je bilo v bistvu povezano z domnevami o starodavnem sovraštvu med »Balkananci« in je verjetno krivo, da je mednarodna skupnost povsem zamudila toliko priložnosti za posredovanje. Na vojno niso bili pripravljene vsi, še najmanj bosanski Muslimani, ki so jih tako Srbi kakor Hrvati, živeči zunaj in znotraj Bosne, obravnavali bodisi kot »umetno« etnično skupino ali pa kot skupino narodnih izdajalcev in so bili zato politično najšibkejša in potencialno najbolj odvečna skupina v Bosni in Hercegovini. Mobilizacija prebivalstva za vojno in za procese, primerljive s tistimi v totalitarnih gibanjih in potekih dogodkov, je bila najmočnejša in najdalgotrajnejša v Srbiji; za plemensko-nacionalistične cilje pa je bilo uspešno mobilizirano tudi srbsko prebivalstvo drugje – denimo na Kosovu, Hrvaškem in v Bosni. To je lahko skupaj z rasistično in *völkisch* ideologijo ustvarilo pogoje za genocidne dogodke in izide. Vojaški spopadi in krvava vojna v Bosni, o razdelitvi katere sta se leta 1991 v tajnosti dogovorila Milošević in Tuđman, so začeli delovati znotraj širšega načrta za »etnično čiščenje«. Poleg tega ni bilo mogoče odpraviti trenja med dvema »nacionalistični-

¹⁵⁶ Tuđman je zahodnim diplomatom govoril, da Hrvaška bje vojno z muslimanskim fundamentalizmom (Bringa 2002, 241). Več o razvoju hrvaškega nacionalizma, dediščini ustaštva in pojavih ekstremizma prim. v Irvine 2001.

ma« težnjama v Srbiji (prevladujočo ekspanzionistično-plemensko ter tisto, ki je zagovarjala tako imenovano »moderno srbsko državo«), in ker mnogi niso opustili plemensko-nacionalističnih ciljev, je srbsko vprašanje ostalo odprto.¹⁵⁷ Seveda ne trdim, da se podobno ni dogajalo na primer na Hrvaškem ali da se v določenih okoliščinah ne bi moglo v kateri koli drugi jugoslovanski naciji (na primer po letu 1999 na Kosovu). Prav nasprotno. A četudi bi bili elementi prisotni drugod, ne bi kristalizirali v enake morilske dogodke.

Plemenski nacionalizmi so z rabo rasnega mišljenja in v rasističnih prizadevanjih utrdili in naturalizirali hierarhične podobe preprostih, logičnih rasnih razmerij. Te podobe niso bile zgolj proizvod »domačih« jugoslovanskih fabrikacij: gojili so jih tudi udeleženci evropskih in globalnih sporov. Z utemeljitvijo, da gre za »manjše zlo«, so legitimirale posebne demografske politike, izključevanje in kasnejše etnično preseljevanje, to pa je utrla pot etničnemu čiščenju in poskusom uničenja določenih skupin. Že zamisel o »odstranjevanju prebivalstev« in samem etničnem čiščenju je ustvarila stanje »sprevrnjenege reda«, v katerem si je bilo ekscese najprej mogoče predstavljati, zatem z lahkoto »zdrsniti« vanje, na koncu pa že načrtovati genocidna dejanja. V plemenskem nacionalizmu se kaže neki splošen trend: če in ko nacionalizem, obrambni ali kateri koli drug, zanika univerzalno enakost in skupno človeškost, preide v rasizem. Plemenski nacionalizmi sodijo med tiste politike in gibanja, ki s stališča »znanstveno« utemeljenega rasnega mišljenja v imenu »higijene« in »čistosti« reorganizirajo prebivalstva v ločene tvorbe. To se zgodi vedno, kadar se enakost sprevrže »iz političnega v družbeni koncept«, država pa v »instrument naroda«, in ko je mogoče dele prebivalstva opredeliti kot »ločene tvorbe«.¹⁵⁸ Čeprav točko transgresije, kakor je pokazala Hannah Arendt, vsebuje že suverena struktura nacionalne države, pa ta točka ne igra odločilne vloge, če je *politično omejena*. Ali se bodo ti elementi razvili v genocidne dogodke, ni odvisno od »značaja« nacionalizma – od tega, ali je »dober«, »slab«, »napadalen« ali »obramben«, slovenski, srbski, albanski ali kakršen koli že –, temveč od tega, ali ga omejujejo država kot politična institucija, vladavina zakona, ustavna vlada ter delovanje in razsojanje državljanov. Brez okvira nacionalne države lahko v kritičnih okoliščinah pričakujemo smrtonosno zlitje rasizma in nacionalizma. V Jugoslaviji je država, ki je sicer bila avtoritarna, nehala obstajati. Prav

¹⁵⁷ To je bil eden od razlogov za atentat na premiera Zorana Đinđića, predstavnika »moderne liberalnega nacionalizma«, leta 2003 (Perović 2004, 123–124).

¹⁵⁸ Arendt 2003c, 194, 303.



tako je izginila tudi podlaga za mišljenje in razsojanje, ko se je proti nji ma začel dvigati ščit plemenskega nacionalizma. To je imelo povsod tam, kjer države ni bilo mogoče ponovno zgraditi, smrtonosne posledice. Pravočasno je namreč ni moglo zamenjati nič: ne mednarodna skupnost, še manj pa zaščita Združenih narodov. In natanko tako je bilo v Bosni.

SREBRENICA IN BANALNOST

V bistvu so nam povedali, da so Muslimani govno. Da je najpametneje, da z njimi nimamo nič. Da so otroci in ženske vedno prijazni ... da pa naj moške, ki so jih same goflje, pustimo kar pri miru. Fantje so nam povedali, da je vedno bolje, če imaš opravka s Srbi kot pa z Muslimani. Bili so mnogo bolj disciplinirani.

Nizozemski vojak ZN v Srebrenici

Leta 1993 je bilo v mestu Srebrenica v vzhodni Bosni ustanovljeno »varno območje« Združenih narodov, v katerem naj bi zaščitili muslimansko prebivalstvo, kolikor ga je po zasedbi s strani bosansko-srbske vojske še ostalo v tistem delu razdeljene Bosne. Enklava je julija 1995 kljub svojemu statusu padla v roke bosansko-srbskim enotam pod vodstvom generala Ratka Mladića. V zelo kratkem času je bilo ubitih sedem do osem tisoč moških, starih od dvanajst do šestdeset let. Nizozemski vojaki, ki so sestavljali šibki bataljon Združenih narodov, niso enklave in njenega prebivalstva ne mogli ne hoteli zaščititi, niti niso bili za to »ustrezno pooblaščen«. V tem položaju ni nihče ne deloval ne razsojal, poveljnik nizozemskega bataljona, ki mu štab ZN ni nudil nikakršne podpore, pa je glede na nastale okoliščine z generalom bosanskih Srbov Mladićem celo sklenil sporazum o »premestitvi prebivalstva«. Njegovi vojaki so mirno gledali, kako Mladićeve enote ločujejo moške od žensk in otrok, da ne rečem, da so pri tem vzorno sodelovali. Pred izvršitvijo dobro organiziranih usmrtitev mladih in starih muslimanskih moških je Mladić učinkovito dokazal (ne)iskrenost in (ne)voljnost sil ZN, da zaščitijo muslimansko prebivalstvo. Ugrabil je skupino nizozemskih vojakov in zagrozil, da jih bo v primeru, če NATO začne bombardirati, pobil. Štab ZN je zaukazane letalske napade odpovedal. Nezaščitena enklava je tako padla v roke bosansko-srbski vojski, srbski tajni policiji in paravojaškim enotam. Te so pod pretvezo, da organizirajo le »premestitev prebivalstva« na muslimansko ozemlje, takoj začele postopek selekcije, prevozov in usmrtitev. Odgovorni v ZN opozoril o nevarnosti, da bo prišlo do pokola, niso vzeli resno, niti niso takoj poročali o prvih dokazih o usmrtitvah. Nizozemski poveljnik je Mladićevo akcijo celo ocenil kot »odlično načrtovano vojaško



operacijo». ¹⁵⁹ Po zanesljivih ocenah je bilo žrtev 7.536, a identificiranih jih je bilo le malo. ¹⁶⁰

Kako je bilo mogoče, da je prišlo do masovnih pobojev, kakršen je bil srebreniški? Zakaj so se ljudje pustili organizirati in so se mobilizirali za nasilje in pobijanje? Sta jih motivirala rasizem in nacionalizem? Poleg vloge, ki so jo pri tem igrali neposredni storilci – vojaki, člani paravojaških enot in prostovoljci –, je treba pretresti tudi strašno vlogo bosansko-srbskih vojaških voditeljev, profesionalcev, ki so genocidni pokol »organizirali, načrtovali in v njem prostovoljno sodelovali ali pa ga molče opazovali«. ¹⁶¹ Treba je zastaviti tudi vprašanja o vlogi opazovalcev, ki bi morali biti zaščitniki, na primer nizozemskega bataljona ZN, pa tudi o vlogi mednarodne skupnosti. Kaj je bilo z njimi? Zakaj niso ukrepali? ¹⁶²

Ni dvoma, da so bosansko-srbski vojaški voditelji pod poveljstvom generala Mladića nameravali po zasedbi srebreniškega območja pobiti čim več moških, ki so bili potencialni vojaški obvezniki, ¹⁶³ in to so izvedli kot dobro načrtovano, hitro organizirano vojaško operacijo. ¹⁶⁴ Skupaj je v srebreniških množičnih pobojih tako ali drugače sodelovalo 17.342 članov vojaških enot in 1.988 policistov. ¹⁶⁵ Očitno je tudi, da so imele mirovne sile ZN »nejasno nalogo«, da so delale hude napake, da so ravnale nerazsodno in da je štab ZN v Zagrebu večkrat popolnoma zatajil. Domnevni zaščitniki Srebrenice, ki so imeli lastno nalogo za nesmiselno, so bili očitno v nemogočem položaju. A to ne nudi odgovorov na zastavljena vprašanja.

¹⁵⁹ Power 2003, 417.

¹⁶⁰ Brunborg et al. 2003, 244. O primeru Srebrenice glej David Rohde 1997; Barnett 1996; Honig in Both 1996; Rieff 2004; Bogoeva in Fetcher 2002. Podrobno raziskavo vloge nizozemskega bataljona ZN v Srebrenici je izvedel Nizozemski inštitut za vojno dokumentacijo (glej Netherlands Institute 2002). *A Cry from the Grave* je globoko šokanten BBC-jev dokumentarec o množičnih grozodejstvih v Srebrenici.

¹⁶¹ Drakulić 2004, 75.

¹⁶² Na ta vprašanja je poglobljeno odgovarjal Arne J. Vetlesen, ki je razvil tipologijo opazovalcev genocida ter opredelil skupine opazovalcev: tistih, ki so za položaj neposredno odgovorni, ter tistih, ki so odgovorni le v ohlapnem smislu, saj za genocid vedo s televizije, radia, iz časopisov in drugih javnih občil, a vanj niso neposredno vpleteni (ne poklicno ne zato, ker bi jih vanj zapletlo kako formalno imenovanje na položaj). Nato je zastavil vprašanje o statusu (ne)delovanja v takšnih primerih. Glej Vetlesen 2000.

¹⁶³ V tem smislu je šlo za spolno selektivno ubijanje, ki so ga nekateri označili in analizirali kot »gendercid« (prim. Jones 2004 ter Dedić 2008).

¹⁶⁴ Netherlands Institute 2002.

¹⁶⁵ Neuradni podatki so iz študije *Republika Srpska*, ki jo je oktobra 2005 izdala Bosanska delovna skupina za Srebrenico.

Poskus pojasniti vpletenost neposrednih storilcev in njihovih sodelavcev v organizaciji pokolov lahko niha med dvema razlagama. Prevladujoča se glasi, da so ljudje sodelovali, ravnali nasilno in ubijali zaradi fanatičnega nacionalizma in sovraštva ter zato, ker so jih zmanipulirale elite. A kljub domnevno veliki moči plemensko-nacionalističnih ideologij, ki tako učinkovito prepričujejo elite in množice, analize genocidov in »etničnega nasilja« v Jugoslaviji, Ruandi, Šrilanki, na Irskem, v Sudanu in Avstraliji, kaže, da »etnično sovraštvo« samo po sebi morda ni tako močno orodje za neposredno mobilizacijo, kakor je ponavadi predstavljeno.¹⁶⁶ Ta ugotovitev razkriva, da v vseh ideološko-intencionalističnih razlagah tiči neko protislovje. Že mogoče, da so pri vsem skupaj prisotni sovraštvo, sla po maščevanju in želja po »etničnem čiščenju«, a morda vendarle niso v prvem planu.

Po eni strani ni nobenega dvoma, da so bili v nekdanji Jugoslaviji v javnem diskurzu – tega sem že opisala – že pred začetkom pravega nasilja in izbruhom spopadov prisotni vzorci vojne, genocida in genocidnega posilstva. Plemenski nacionalizmi so s svojimi neorasističnimi lastnostmi ustvarili diskurzivni scenarij za nasilje in omogočili njegovo normalizacijo, ki se je izkristalizirala v praksah »etničnega čiščenja«. A ta proces ni bil ne naraven ne izid preproste indoktrinacije. Izviral je iz preobrazbe same realnosti. Hkrati pa je vprašljivo prepričanje, da so bile zlorabe, manipulacije in »zlo« le delo oblastnih elit in politikov, ki so večje in zavestno izrabljali rasistične in plemenske ideologije, medtem ko so bili ljudje (oziroma »množice«) ubogljive, nedolžne, naravno dobre in/ali zavedene žrtve voditeljev, kakršna sta bila Milošević v Srbiji in Tuđman na Hrvaškem.¹⁶⁷ Takšnemu sklepu nasprotuje preveč dejstev. Najprej, povezava med elito in množico ter mobilizacija množice sta bili bistvena predpogoja za uspeh Miloševićeve politike v Srbiji (kasneje, med vojno, pa tudi za učinek Tuđmanove politike na Hrvaškem). »Mitingi resnice« v podporo Miloševiću so bili dobro organizirana in sponzorirana zborovanja, ki so jih v drugi polovici 80. let prirejali po vsej Jugoslaviji z namenom odstranjevanja neposlušnih partijskih voditeljev. Bili so pretveza za uspešno mobilizacijo srbskega prebivalstva zunaj Srbije in za kasnejšo popolno razdeljenost v Bosni. Obenem je potekalo nekaj zelo podobnega totalitarni manipulaciji elementov, »dokler realnost ni izginila«. Množice, pa

¹⁶⁶ Glej Fearon in Laitin 2000.

¹⁶⁷ Mamdani, ki je podrobno analiziral mobilizacijo za genocid v Ruandi, opozarja, da je takšno mišljenje v akademskem pisanju zelo problematično. Akademiki si radi predstavljajo, da je bil genocid »načrtovan od zgoraj«, in neradi priznavajo delovanje in pobude od spodaj (Mamdani 2001, 8).

tudi intelektualci, mediji in širša javnost so sodelovali v fabrikaciji lastnih poslednjih »resnic« in mitov ter popolni reorganizaciji spomina. Drugič, mobilizacija je potekala z nastopom nasilnežev, huliganov in nogometnih navijačev, ki so vpeljali nasilje, obredje in simbolično vojskovanje, na koncu pa so iz njihovih vrst novačili tudi pripadnike paravojaških bojnih enot. Postali so »vikend bojevniki«. ¹⁶⁸

Podobno kakor v nemškem primeru pod vladavino nacistov, kakor ga je opisala Hannah Arendt, so bile ustvarjene okoliščine »sprevrnjenege reda«, v katerih je potekala »bitka za usodo« srbskega naroda. V Bosni je to povzročilo nagel razvoj popolne razdeljenosti in politik ločevanja na etnični podlagi, še posebej zato, ker je bila oblast po večstrankarskih volitvah razdeljena povsem v skladu z etničnimi ločnicami. Samoprevara je bila tolikšna, da je bila srbska intelektualna in politična elita sredi same vojne in pobijanja sposobna trditi, ne samo da Srbija ni v vojni, »da vojna ni vojna« in »da jo je sprožila usoda«, ampak da gre hkrati Srbom »za življenje in smrt« ter da »morajo uničiti svoje sovražnike, ali pa bodo sami uničeni«. ¹⁶⁹ Iz podobnih razlogov je v Srbiji po vojni vladalo močno zanikanje dogodkov, kakršen je bil tisti v Srebrenici, tako v Srbiji kakor na Hrvaškem pa je potekala množična mobilizacija proti izročitvi vojnih zločincev. Tej sprevrnitvi sta dali podlago rasizirana realnost in večinska miselnost, podobni Eichmannovemu nemišljenju oziroma tistemu, čemur je Primo Levi dejal »volja do nevednosti«. ¹⁷⁰

Novjše študije genocida in množičnega nasilja nasprotujejo vztrajanju pri etničnem sovraštvu ter rasistični in ideološki indoktrinaciji ali slepoti kot njunemu glavnemu vzroku in sugerirajo, da »etnično« nasilje ni bilo ne »motiv sam po sebi« ne posledica prevare množic s strani elit: »V resnici ... je [to] lahko krinka za druge motivacije, na primer za krajo osebne lastnine, prisvajanje zemlje in osebno maščevanje ter za dejavnosti nasilnežev, ki so jim dali proste roke politiki.« ¹⁷¹ Osebni vzgibi, ki ležijo v ozadju medsosedskega genocidnega nasilja, imajo z ideologijo

¹⁶⁸ Tako je bilo z navijači beograjskega nogometnega kluba Crvena zvezda, ki so postali pravi »bojevniki«, tako imenovani »Arkanovi tigri«, in se hodili vojskovat v Bosno (prim. Čolović 2000).

¹⁶⁹ »Med vojno je bila laž, ki je na celotno nemško ljudstvo najbolj učinkovala, geslo 'usodni boj za nemški narod' [*der Schicksalskampf der deutschen Volkes*], ki ga je skoval bodisi Hitler bodisi Goebbels, in ki je olajšal samoprevaro na treh ravneh: najprej je ta laž sugerirala, da vojna ni vojna; nato da jo je sprožila usoda in ne Nemčija; in tretjič, da gre za vprašanje življenja in smrti Nemcev, ki morajo uničiti svoje sovražnike ali pa bodo sami uničeni.« (Arendt 2007a, 68.)

¹⁷⁰ Levi 2004.

¹⁷¹ Fearon in Laitin 2000, 874.

kot »virom motivacije« morda le malo opraviti. To je bilo dokazano že v kontekstu kolektivnega nasilja v tradicionalnem vojskovanju, kjer je glavni motiv boja tovarištvo in ne sovraštvo, glavni akterji pa so »strahotno normalni možje«, katerih ubijanje je »bolj ali manj proizvod sodobne kulture«. ¹⁷² Znotraj sprevrnitve reda in pravil (ko ubijanje ni več nujno zločin) je najti določene »vojne užitke«, ki jih tradicija vojskovanja vceplja, spodbuja in ohranja, da bi vojskovanje naredila privlačno in psihološko vzdržno. ¹⁷³

J. Mueller, ki se osredotoča na način mobilizacije storilcev in njihovih sodelavcev za genocid, za nekdanjo Jugoslavijo trdi, da je bil mehanizem nasilja tu dejansko »izjemno banalen« in da ni odražal globokih zgodovinskih strasti in sovraštva. Zdi se, da je bilo neposredno nasilje »posledica položaja, v katerem so politične oblasti rekrutirale navadne, koristolovske, sadistične in pogosto izredno neideološke plenilce ter jim dale proste roke«. ¹⁷⁴ Sodni procesi v Haagu so to trditev podkrepili z obiljem dokaznega gradiva. Ne preseneča, da so obtoženci ponavadi izjavljali, da »niso krivi«, saj niso imeli nobenega »namena« povzročiti množične umore ali vojne zločine. Slavenka Drakulić, avtorica, ki o storilcih vse bolj razmišlja kot o »banalnežih« in je začela uvajati terminologijo Hannah Arendt iz *Eichmanna v Jeruzalemu*, ¹⁷⁵ je analizirala profile več storilcev, obtoženih genocida in vojnih zločinov v jugoslovanski vojni ter množičnih umorov v Srebrenici. Njena analiza kaže, tako kot že prej pri Christopherju Browningu, da na storilcih kot ljudeh ni nič pošastnega, da niso ne zli ne zveri. So le »navadni ljudje«, ki so se s poklicnimi in drugimi odločitvami zapletli v nasilje in organizirane usmrtitve ter v življenju delali majhne, nepremišljene korake. »Navadni človek« ni bil nujno ne nacionalist ne norec, temveč zgolj nekdo, ki tedaj, »ko je dobil priložnost ubijati z na videz legitimnim razlogom in se poleg tega okoristiti z ropanjem svojih žrtev ... ni pomislil dvakrat«. ¹⁷⁶ Še več. Ne le da niso bili nujno fanatiki, njihovi motivi preprosto niso šteli. A to ni bila kakšna balkanska posebnost. Podobne lastnosti kažejo tudi drugi primeri kolektivnega nasilja. Takšni storilci obstajajo v vseh družbah, zato bi se lahko podobni dogodki v pravih okoliščinah zgodili skoraj povsod, tudi v zahodnih družbah. Poleg tega lahko, če se tega dejstva zavedamo (in ne demoniziramo

¹⁷² Gray 1998, xviii.

¹⁷³ Glej Bourke 1999, 13 in naslednje.

¹⁷⁴ Mueller 2000, 43.

¹⁷⁵ Na primer: Judah 1997, 228-238 ter Mueller 2000.

¹⁷⁶ Drakulić 2004, 167.

storilcev), zatrdimo, da bi se bilo tragedijam, ki so zajele Bosno, Hrvaško in Ruando, mogoče izogniti. Če bi predpostavili, da se za njimi ne skriva nikakršno pošastno in usodno zlo, temveč le človeško delovanje in nedelovanje, in če ne bi menili, da nujno in avtomatično izvirajo iz enega samega vzroka ali vira, bi jih morda lahko zajezili z »različnimi mehanizmi kontrole in upravljanja«. Teh tragedij niso povzročili ne »neizbežne zgodovinske nujnosti« ne »starodavna sovraštva«. Izzvala so jih človeška dejanja političnih voditeljev, krajevnih skrajnežev in nasilnežev, hkrati pa tudi tistih, ki takšnih dejanj niso hoteli početi, a niso imeli mnogo izbire, ali pa se je njihovo nasilje izmaknilo nadzoru.¹⁷⁷

Pa vendar, če je mehanizem nasilja banalen, če storilcev ne žene sovraštvo, kakšna je potemtakem vloga obče razširjenega in na videz neustavljivega etničnega sovraštva, rasističnih podob in ideologij plemenskega nacionalizma, o katerih tudi razpravljam? Če rasizem ni neposredni sprožilec procesa množičnega pobijanja in zločinov proti človeštvu, kakšno vlogo igra v njem? Zasilen odgovor bi se morda glasil, da plemenski nacionalizmi, narodnjaštvo, rasistične ideologije in podobe ustvarijo okvir racionalizacije tistim storilcem, ki imajo predvsem banalne vzgibe, vendar pa ne dajejo neposrednega zagona za nasilno delovanje. Sicer razvijejo idejo o iztrebljenju »drugega« in utemeljijo njegovo odvečnost, a bolj ali manj umazano dejanje je prepuščeno »banalno zlim« akterjem. Morda lahko domnevamo tudi, da se rasizem (tako kakor antisemitizem) v procesu iztrebljanja porazgubi, saj pobudo prevzame samo »gibanje«.¹⁷⁸

Vendar se nam dejansko ni treba odločiti med zlimi nameni, fanatičnimi verovanji ter banalnimi, brezumnimi storilci ali navezami med elitami in množicami. Morda bi raje razmislili o dejstvu, da si elite z množicami delijo skupno »ontološko podlago«, ki je v resnici banalna in tudi banalno proizvedena.¹⁷⁹ Ne gre za kakšno utrjeno in nespremenljivo kulturo ali »starodavno sovraštvo«. Nasprotno, gre za zgrajeno realnost, fabriciran okvir, sestavljen iz diskurzivno zgrajenih »scenarijev«, mitov o skupnem izvoru in preprostih zgodovinskih razlag o »Nas« in »Njih« – tujcih, hudo delcih, torej naših sovražnikih –, ki jih v sedanjosti ni mogoče uporabljati le za vzbujanje občutkov strahu in ogroženosti, temveč tudi kot učinkovit ščit pred katero koli drugo realnostjo. Sovražnih čustev tukaj ni treba vključevati v samoumevno skupno sliko, čeprav lahko zunaj nje seveda

¹⁷⁷ Glej Mueller 2000, 67 in naslednje.

¹⁷⁸ Glej opombo 121.

¹⁷⁹ Fearon in Laitin 2000, 86.

obstajajo in jo podpirajo. Zdi se, da takšen ščit, fabricirana resnica ali imidž, deluje kot proces ideološke interpelacije. Ne oblikuje ga nekakšen esencialistični stvarnik, temveč ga reproducirajo in manipulirajo sami akterji – je tako rekoč prepuščen njihovi osebni rabi. Posamezniki niso indoktrinirani, temveč sčasoma zasedejo, oziroma se naselijo v, »skupno ontološko podlago« ter jo urejajo in preoblikujejo s svojim delovanjem in nedelovanjem. Kakor sem skušala pokazati v prvem delu poglavja, ko sem govorila o arendtovskem pojmovanju ideologije, je ta fabricirana realnost sama po sebi »banalna«. Je plitka, prav zato se, kakor je Hannah Arendt pisala Gershomu Scholemu, »upira« in kljubuje mišljenju (je »*thought defying*«) in omogoča samoprevaro. Takšna banalna »realnost« je seveda lahko raznolika, toda hierarhične podobe rasiziranih razmerij, ki jih začrta plemensko nacionalistično delovanje, so povsem prepričljive in pripravne, zlasti dandanes, ko jim svojega rasističnega obličja ni treba kazati in se lahko skrijejo pod »spodobno krinko« kulturnih razlik.

V samonastavljeno past takšnih realnosti se niso ujeli le storilci in njihovi sodelavci, temveč tudi mednarodni profesionalci in opazovalci. Ta element spada v splošno podobo opazovalske brezbržnosti in ravnanja nizozemskega bataljona. Kot dokazuje preiskava, so nizozemskim vojakom med urjenjem posredovali neverjetno togo in homogenizirano podobo tako razmer na »Balkanu« kakor bosanskih Muslimanov, ki so bili prikazani kot najslabši med »Balkanci« – bili so dobesedno upodobljeni kot »Drugi«. ¹⁸⁰ V situaciji, ko so bili brez običajnih virov in življenjsko ogroženi, so nizozemski vojaki zlahka odvrgli tako poklicno kakor človeško odgovornost. Seveda si utrjene diferencirane slike prebivalcev Balkana niso delili samo nizozemski vojaki. Sporočilo Združenih narodov in nizozemske vlade je bilo jasno: življenja številnih bosanskih Muslimanov nikakor niso vredna toliko kakor življenja nekaj vojakov ZN. S tem je dogodek v Srebrenici, v katerega je kulminiral genocidni proces v Bosni in Hercegovini – tako kakor genocid v Ruandi eno leto prej –, postal »več kakor (samo) zločin«. Postal je »sramota za vse človeštvo«. ¹⁸¹

JUGOSLOVANSKI ELEMENTI – STARI IN NOVI

Dogodek v Srebrenici je premogel tako elemente administrativnega množičnega umora kakor lastnosti ubijanja iz oči v oči ter pokola. V tem smislu nas spominja na holokavst, pa tudi na administrativne pokole v

¹⁸⁰ Netherlands Institute 2002.

¹⁸¹ Huband 1999, 314; Vetlesen 2000, 531.

kolonialnih časih. »Administrativni« vidik množičnega umora se ni pokazal le v brezhibnem načrtovanju in organizaciji pobijanja, ki se je dovršilo v zelo kratkem času, temveč je razviden tudi iz samega prepleta zgodb: zgodb o dejanjih in krivdi neposrednih storilcev; zgodb o dejanjih, nedejanjih, odgovornosti in krivdi tistih, ki so bili neposredno zadolženi za položaj na območju pod zaščito ZN; in zgodb o vlogi, ki jo je odigrala mednarodna vojaška in administrativna struktura, odgovorna za zaščito muslimanskih beguncev. Pot do srebreniškega množičnega umora, imenovanega »najhujši pokol v Evropi po drugi svetovni vojni«, kaže, kako so bili v Bosni s tiho ali odkrito privolitvijo v politiko »etničnega čiščenja« korak za korakom ustvarjeni pogoji, v katerih so nastale »luknje poza-be«, pripravne za strašno »rešitev« problema tistih (v tem primeru muslimanskega prebivalstva), ki so jih drugi naredili za odvečne, ter kako so lahko razsodnost, odgovornost, zmožnost in pripravljenost za preprečitev umorov preprosto izginile. Množični umor je bil organiziran tako, da so celo navadni prebivalci storilce podpirali ali pa so v ubijanju tudi sami neposredno sodelovali. Z drugimi besedami, bili so organizirani v krivdo v arendtovskem smislu. Nazadnje, čeprav se je dogodek odvil znotraj regionalnih meja, njegov izid ponuja lekcije, mnogo širše od lokalnih in regionalnih, ter zastavlja vprašanja, podobna tistim, ki so zrasla iz krize evropske nacionalne države v prvi polovici dvajsetega stoletja. V izidu so se izkristalizirale spremembe globalne politike velesil: napočilo je obdobje tako imenovanih »humanitarnih intervencij« in vojn proti terorju.

Ti dogodki niso bili le »ponovitve«, saj so iz njih vzniknili novi elementi in oblike: v Bosni so med prizadevanja za izničenje Drugega spadala tudi množična posilstva, in prisilne nosečnosti žensk iz drugih etničnih skupin so v praksah izničevanja njihove eksistence kot »drugega spola« razkrivale nastop post-rasističnega obdobja odvečnosti.¹⁸² Kakor je bilo videti v obstreljevanju Sarajeva, je ubijanje potekalo pred očmi »mednarodne skupnosti« in milijonov virtualnih prič ali, kakor v Srebrenici, celo v sodelovanju z mednarodnimi silami, ki bi morale ogroženo prebivalstvo zaščititi (oziroma ob njihovem »opazovanju«). Srebrenica in obleganje Sarajeva, med katerim so bosansko-srbski vojaki in bojavniki za konec tedna pred očmi mednarodne skupnosti delali v osemurnih obstreljeval-

¹⁸² Pri njih je šlo za poskus »proizvodnje« lastne rasne »kopije« prek telesa Drugega. To lahko razumemo samo v okviru specifičnega »koncepta« posilstva kot kreativnega nasilja in skupinskega/kolektivnega delovanja. Posilstvo in prisilna nosečnost nista nič drugega kot utelešenje mita o samoreprodukciji združenega in homogeniziranega Človeka, ki za svoj obstoj ne potrebuje razlike in pluralnosti in ki se lahko obnovi z nasilnim dejanjem. Nasilje (posilstvo) je tu v funkciji samoobnovitvenega dejanja, ki je opravljeno z uničenjem drugega (spola) kot avtonomnega bitja. Več o tem glej v Jalušić 2004.

nih izmenah, sta dva izmed mnogih dotlej nevidenih primerov delovanja post-totalitarnih elementov v novih okoliščinah. V obeh je videti več kakor le vojno in zločin, katerega zagrešitev je bila posledica rasističnih prizadevanj. Mar množični umori v Srebrenici in drugje v Bosni niso bili preizkusni primeri morebitnih univerzalnih lastnosti plemenskega nacionalizma, banalnosti zla, nemišljenja in eichmannovske mentalitete v post-totalitarnem obdobju po vsej Evropi – kljub temu, da so jih pripisovali zgolj Balkanu? Le da so bili tu poleg neposrednih storilcev v skupno sliko vključeni tudi globalni opazovalci oziroma, po besedah Güntherja Andersa,¹⁸³ Eichmannovi otroci. Nove zagate na prvi pogled morda res niso videti najokrutnejše, zato pa imajo lahko najokrutnejše posledice, kar si jih je mogoče predstavljati.

¹⁸³ Malo znani knjigi Güntherja Andersa je v nemščini naslov *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann* [Mi, Eichmannovi sinovi: odprto pismo Klausu Eichmannu]. Anders (prvotno Stern), sicer prvi mož Hannah Arendt, podrobno analizira postopke samoprevare v moderni družbi neomejene fabrikacije. Ta problem opisuje v okviru neskladja med *Herstellen* (fabrikacijo, tistim, kar je tehnično izvedljivo) in *Vorstellen* (domišljijo). Nepredstavljivo (*Unvorstellbare*) se fabricira vedno, kadar si ne upamo razmisliti o posledicah svojih dejanj. Glej Anders 1964, 24 in naslednje.



III.

ORGANIZIRANA NEDOLŽNOST IN IZKLJUČEVANJE (ALI O NACIONALNIH DRŽAVAH IN DRŽAVLJANSTVU PO VOJNAH IN KOLEKTIVNIH ZLOČINIH)

Da je cilj nacionalizma država, je zgolj iluzija. Čeprav se »organske« nacionalne države zdijo naravni produkt ideje o »organski« naciji in se defenzivni nacionalizem zdi kot edino zagotovilo ohranjanja njene »avtentičnosti«, je takšna država zgolj predrekvizit nacionalizma.¹⁸⁴

Kaj so torej nove zagate, zagate posttotalitarne dobe, če jih poskusim pojasniti skozi primer vzpostavljanja postjugoslovanskih nacionalnih držav? V teh procesih naletimo na številne problematične elemente, ki so se oblikovali že v času pred in med vojnami in kolektivnimi zločini, pa tudi neposredno po njih. Kako to, da nove povojne skupnosti in njihove nacionalne države v veliki meri vztrajajo pri ideologijah ne-odgovornosti za preteklost in ohranjajo nekatere zelo »neprijetne« poteze na novo ustanovljenega »državljanstva« in nacionalne identitete? Kako to, da povzročajo nove izključitve in izumljajo nove tehnike tistega, kar sem poimenovala plemensko-nacionalistična in rasistična dehumanizacija, ki je na videz neproblematično »implementirana« v okviru običajnih »migracijskih« in »demografskih politik« nacionalne države? Tukaj trdim, da obstaja ključna povezava in kontinuiteta med tovrstnimi politikami novih nacionalno-državnih tvorb ter med vojno, nasiljem in nedavnimi kolektivnimi zločini – in sicer v vseh primerih, tudi v tistih okoljih, ki niso bila neposredno vpletena v množične zločine ali pa jih ti niso tako neposredno prizadevali – denimo v Sloveniji. Te pojave lahko razložimo kot specifične kristalizacije in/ali transformacije nekaterih predvojnih elementov, ki so vodili k vojni in v nekaterih primerih ustvarili pogoje za izvršitev množičnih kolektivnih zločinov, vključno s pobojem Muslimanov v Srebrenici leta 1994 kot njihovo kulminacijo.¹⁸⁵ Vendar je bil

¹⁸⁴ Milosavljević 2002, 44–45.

¹⁸⁵ Srebreniške poboje lahko samo pogojno razumemo kot grozljivo izjemo glede na tisto, kar je bilo vljudno imenovano »etnično čiščenje« in kar je bilo potem ocenjeno kot »najhujši izid«, kot neprimerljiv zločin, ki se je zgodil v okviru jugoslovanskih vojn. Vendar



takšen razplet mogoč zgolj kot bistveni del »splošnejšega« problema, ki ga je Hannah Arendt v svoji analizi nastanka elementov totalitarne vladavine označila kot (simultani) vzpon in zaton nacionalne države, ki ga spremljajo naraščajoči problemi homogenizacije državljanstva, novih manjšin in brezdržavnosti (*statelessness*). Gre za proces, ki kaže na »konec človekovih pravic« in predstavlja poglobitno totalitarno grožnjo »po Auschwitzu«.

V tem poglavju namenjam posebno pozornost fenomenu, ki ga opisujem kot »sindrom organizirane nedolžnosti« (s čimer aludiram na nemško »organizirano krivdo« pod nacističnim režimom, kot jo je prikazala Hannah Arendt, in razvijam njeno razumevanje odgovornosti), tej problematični »identitetni« podlagi rojevajoče se države, njenega državljanstva in političnih institucij na splošno. Da bi fenomen organizirane nedolžnosti ilustrirala kot *pogojujočo skupno značilnost vseh novonastalih držav* in pokazala, kako post-totalitarne zagate nastanejo v vseh postjugoslovanških državah, vključno s Slovenijo, se bom na koncu posebej posvetila povojnemu primeru izbrisanih ljudi (stalnih prebivalcev iz nekdanje Jugoslavije) v Sloveniji. Osvetlila ga bom tudi s pomočjo premisleka dogodkov v drugih delih nekdanje Jugoslavije po vojni (molčanje o preteklosti, pojav novih izključevanj in upiranje sprejetju kolektivne odgovornosti in individualne krivde), obdobja priprave na vojno (množična/kolektivna Miloševićeva mobilizacija prebivalstva in vzpostavljeni elementi terorja) in dogodkov med vojno (množičnih zločinov, kakršen je genocid v Srebrenici, sedanji Republiki Srbski v Bosni in Hercegovini).

BLAŽILCI ODGOVORNOSTI V PRIMERU JUGOSLAVIJE

*Ni nikakršne kolektivne krivde ali kolektivne nedolžnosti; krivda in nedolžnost sta smiselni samo, če zadevata posameznika.*¹⁸⁶

Junija 2005 je Mednarodno sodišče za vojne zločine na območju nekdanje Jugoslavije (ICTY) prikazalo videoposnetke eksekucije šestih muslimanskih civilistov v Srebrenici leta 1994, ki jo je izvedla srbska paramilitarna skupina Škorpijoni.¹⁸⁷ Po prikazovanju v srbskih poročilih je v

to zabriše problem, ki ga imamo sicer s sintagmo »etnično čiščenje« nasploh, pri čemer gre za na začetku 20. stoletja izumljene metode »demografskih politik« nekaterih evropskih držav, ki so se iztekle v eksterminacijo. Prim. analizo v drugem poglavju.

¹⁸⁶ Arendt 2003a, 29.

¹⁸⁷ Skupina naj bi bila, kot kažejo nekateri indici, dejansko povezana s srbskim notranjim ministrstvom, vendar Posebno vojaško sodišče za vojne zločine v Beogradu na proce-

vladajočih srbskih političnih krogih in v splošni javnosti nastalo močno nelagodje, saj so se še vedno krčevito oprijemali ustaljene razlage vojne in genocida v Bosni in na Kosovu, po kateri je šlo za »defenzivno« vojno, ki ni vključevala niti srbske države in politične oblasti niti njenega prebivalstva, bodisi kot opazovalca bodisi kot izvrševalca. Le malo pred tem, v času, ko je beograjska televizija B92 prikazovala dokumentarec BBC *A Cry From the Grave* (Klic iz groba) ki se ukvarja z množičnim pobojem Muslimanov v Srebrenici, so ljudje ogorčeno klicali vodstvo televizije, ga zastraševali in trdili, da so gledali golo fabrikacijo, žaljiv, antisrbski propagandni dokument. Soočena z vznemirljivim dejstvom kolektivnega zločina iz nedavne zgodovine, ki je od občinstva zahtevalo, da se spopri- me z vprašanjem odgovornosti, se je večina prej odločila za ogorčenje in indiferentnost kot pa za premislek. Raziskava, ki jo je leta 2001 izvedla televizija B92, je pokazala, da je bil prevladujoč način soočanja z odgo- vornostjo v takratni Srbiji predvsem njeno prelaganje odgovornosti na nekoga drugega, na primer na Nato, Hrvaško, Slovenijo ali Bosno.¹⁸⁸ Če- prav zločina v Srebrenici danes v Srbiji več ne zanikajo tako pogosto, pa število žrtev tudi desetkratno pomanjšujejo; celo nizozemski mirovniški bataljon je pogosto viden kot bolj odgovoren od storilcev samih.¹⁸⁹ »Sr- bija še vedno verjame Miloševiću,« trdi oktobra leta 2009 ena vodilnih aktivistk za človekove pravice v Srbiji, Nataša Kandić (vodja Centra za humanitarno pravo), ki se že leta bori za tranzicijsko pravičnost in za sojenje storilcem kolektivnih zločinov na področju nekdanje Jugoslavije. Tudi štirinajst let po koncu vojne namreč prevladuje uradna resnica o vojnah, ki jo je kreiral Milošević, češ »da je šlo za državljanske vojne in da je bila mednarodna skupnost do Srbov krivična.«¹⁹⁰ Na Hrvaškem so na vojna razkritja iz preteklosti, ki so zadevala »neprijetne resnice«, rea- girali podobno. Poleti 2006 so bili odkriti videoposnetki vojnih zločinov v skupnih bosansko-hrvaških operacijah leta 1995. Ko so jih prikazali na televiziji, prvotna reakcija sicer ni bila zanikanje, vendar so o njih raz- pravljali kot o »domnevnih« vojnih zločinih.

su proti tej skupni, ki se je začel konec leta 2005, tega ni poskušalo dokazati. Proces, v katerem je bila šestorica obtožena za vojni zločin proti civilnemu prebivalstvu, se je končal spomladi 2007 z razmeroma nizkimi obsodbami. Dejanja ubijalcev so videli predvsem kot »incident« in ne kot del sistematičnih pobojev žrtev iz Srebrenice. Prim. Fond za humanitarno pravo 2007 in Tešanović 2009.

¹⁸⁸ Poročilo o tem je bilo predstavljeno v Beogradu na Konferenci o resnici in spravi leta 2001.

¹⁸⁹ Glej Dimitrijević V. 2003.

¹⁹⁰ Kandić 2009.

O temi tranzicijske pravičnosti v postjugoslovanski situaciji in o problematiki (ne)ukvarjanja z nedavno vojno in zločinsko preteklostjo, še posebno v Srbiji, je bilo že veliko napisanega. Študije opisujejo in analizirajo tako nepripravljenost uradnih političnih institucij in sodnih oblasti, da bi se spoprijele z vprašanjem vojnih zločinov, torej zankanje odgovornosti in nadaljevanje etno-nacionalističnih politik,¹⁹¹ kot neuspešnost mednarodnih institucij, še posebno institucij EU, da bi dale večji pomen domačim naporom. Opozarjajo tudi na neustreznost mandata in prakse Mednarodnega kazenskega sodišča, da bi prispevalo k prihodnjemu vzdrževanju miru in pospeševanju procesa soočanja s preteklostjo. V Srbiji so bili po izročitvi Miloševića storjeni nekateri koraki, da bi začeli domača sojenja zločincem – denimo proces proti omenjenim Škorpionom na Posebnem sodišču za vojne zločine –, tečejo pa tudi nekateri drugi procesi.¹⁹² Kljub temu vlada v zvezi s tem ne sproži nobene javne razprave in prav tako noče sprejeti nobene odgovornosti za zločine, storjene v času Miloševića.¹⁹³ Medtem je bil na Hrvaškem do leta 2005 sprožen zgolj en proces proti hrvaškim vojnim zločincem.¹⁹⁴ Podobno velja za BiH, za Republiko Srbsko, v kateri je število vojnih zločincev pod njihovo jurisdikcijo zelo visoko. Komisiji za resnico, ustanovljeni leta 2001 v Srbiji, ni uspelo, da bi začela razreševati vprašanja o dejstvih, povezanih z zločini. Poleg tega pa so bili iz nje izključeni najpomembnejši akterji, ki

¹⁹¹ Glej Ramet 2007. Prim. tudi projekte in publikacije Beograjskega kroga (Beogradski krug) o tranzicijski pravičnosti: <http://www.belgradecircle.org/eng/tjustice/index.html> (pregledano 12. 9. 2006).

¹⁹² V Srbiji so od ustanovitve Tožilstva za vojne zločine in Sveta za vojne zločine leta 2003 sprožili postopek proti 362 osebam, od tega jih je bilo obtoženih 106, ostale zadeve so še v preiskovalnem postopku. Pravnomočno je bilo obsojenih šest oseb v skupno štirih razsodbah. V desetih zadevah je prišlo do prvostopenjskih rozsodb proti enaintridesetim osebam, od teh jih je bilo deset oproščenih. Sojenj tistim, ki so višje v hierarhiji odgovornosti, tako rekoč ni bilo, razen morda v primeru zločinov v Zvorniku (sojenje, ki v trenutku tega pisanja še ni končano) ter nekaterim članom Ministrstva za notranje zadeve za zločine na Kosovu (Suva reka) – glej http://www.tuzilastvorz.org.rs/html/trz/index_lat.htm (pregledano 31. 10. 2009). Med bolj odmevne procese je sodil predvsem že omenjeni proti Škorpionom, v zadnjem času pa tožilstvo prevzema prijave primerov od Republike Srbske ter s tem zbuja dvome o svoji neodvisnosti.

¹⁹³ Kandić 2009.

¹⁹⁴ Na Hrvaškem ob številnih procesih proti storilcem zločinov pripadnikov drugih vojaških enot v zadnjih nekaj letih vendarle procesuirajo tudi zločine, ki so jih povzročili pripadniki hrvaških enot (četudi ob negativnem mnenju delov javnosti in brez resne politične podpore), denimo v primeru zločina v Medačkem žepu (primer Ademi in Norac), ki je bil Hrvaški prepuščen s strani ICTY. Prav tako se je začelo sojenje za vojni zločin proti civilistom v Osijeku (primer Glavaš in drugih šest obtoženih), Hrvaška javnost pa je še vedno razdeljena glede vprašanja, ali naj bi sodili tudi »našim« (prim. Centar za mir, nenasilje in ljudska prava Osijek 2007 in Documenta 2006).

se ukvarjajo z vojnimi zločini in žrtvami kršitev človekovih pravic. Ne da bi dosegla resne rezultate, je bila leta 2003 razpuščena. Na Hrvaškem vse do nedavnega vprašanje dejstev sploh ni bilo na dnevnem redu in v tem smislu tudi ni bilo uradne raziskave vojnih zločinov, ki bi segala prek posamičnih primerov. Iniciativo za popis vseh žrtev, ne samo hrvaških, je tako prevzela nevladna organizacija Documenta. Tudi v Bosni in Hercegovini je verodostojen popis žrtev izvedel nevladni Raziskovalno-dokumentacijski center v Sarajevu.¹⁹⁵ Tu je bilo od leta 1995 sicer več državnih in lokalnih iniciativ za ustanovitev komisij za ugotavljanje resnice (ali za spravo oziroma tranzicijsko pravičnost), vendar nobena od njih, razen Komisije za Srebrenico, ni uspešno izvajala svojega mandata ali pa ta ni bil jasno definiran (tudi poročilo te komisije ni imelo posebnega odmeva v javnosti Bosne in Hercegovine in v Republiki Srbski). Vztrajnega prizadevanja skupine regionalnih organizacij civilne družbe, da bi sprožili regionalni proces soočenja s preteklostjo, daljši čas ni podprl noben izmed mednarodnih akterjev¹⁹⁶ in očitno je, da se slednji v Evropski uniji pomembnosti tovrstnega delovanja ljudi ne zavedajo. Kljub temu je regionalni proces skozi številne konzultacije s civilnodružbenimi organizacijami in ob dragocenih javnih pričevanjih o zločinih vendarle stekel ter do leta 2008 privedel do relativno jasno izoblikovane civilnodružbene pobude za Regionalno komisijo za ugotavljanje dejstev o vojnih zločinih in drugih težkih kršitvah človekovih pravic v post-jugoslovanskih državah.¹⁹⁷

Vendar je tovrstna nezmožnost soočanja s preteklostjo (zlasti s preteklimi zločini) zgolj eden izmed znakov vztrajanja globljega problema, ohranjenega v elementih, ki so pripomogli k nastanku okoliščin, v katerih je bilo mogoče zagrešiti kolektivne zločine. Ti elementi pa so, čeprav je vojna že končana, še vedno prisotni. Katere so te okoliščine? V prejšnjem poglavju sem skušala pokazati, zakaj jugoslovanskih vojn in množičnih zločinov, še posebno primera Srebrenice, ne moremo razumeti s povzdigovanjem enega samega vzroka, kakršen je nacionalizem, ki naj bi bil vir vsega zla. Poleg številnih človeških dejanj in opustitev dejanj je bilo namreč treba ustvariti tudi specifično klimo in mentaliteto, ki sta omogočila, da so bili ljudje pripravljeni sodelovati pri teh zločinih, jih izvajati ali pa tolerirati. Razširjeni proces takšne priprave lahko opišemo

¹⁹⁵ Prim. <http://www.idc.org.ba/> (pregledano 31. 10. 2009).

¹⁹⁶ Glej Centar za humanitarno pravo 2006 in Transitional justice 2006.

¹⁹⁷ Prim. Documenta 2009. Celoten proces je natančno dokumentiran na <http://www.korekom.org/>.

kot proces vzpostavljanja »sindroma organizirane nedolžnosti« – kot ga imenujem.

Pristop k nedavnim vojnám in množičnim zločinom ter njihovim posledicám v nekaterih najbolj vpletenih okoljih nekdanje Jugoslavije, kakršno je Srbija, pa tudi drugod, običajno poteka na tri načine. Prvi način v glavnem vključuje zanikanje in molčanje o zločinski preteklosti in poskus njene »pozabe«, njene izparitve. Drugi je poskus samoopravičevanja pod pretvezo vpliva nasilnih struktur, propagande in nemoči ter popolno prelaganje krivde na nacionalistične politike in korumpirane elite. In tretji način, najbolj problematičen, je temeljita »kontekstualizacija« zločinov in njihova apologija – včasih celo kot odkrito opravičevanje storjenega –, in takšno kontekstualizacijo je mogoče uporabiti za legitimiziranje vseh nadaljnjih izključevanj, če le ne gre za prehudo nasilje in množične poboje. Ta zadnji način obravnave zločinske preteklosti je nekaj izrazito novega v razvoju po nacističnih zločinih v drugi svetovni vojni in povojnih poskusih njihove obravnave. Novost je v tem, da je prvič po Hitlerju totalna izključitev iz države znova razumljena kot nekaj neproblematičnega, zlasti če ni očitno in neposredno povzročila oziroma ne pomeni množičnega ubijanja, tega, kar je razumljeno kot nasilno in necivilizirano zlo.

Ta novost temelji na posebnem, plemensko-nacionalističnem (narodnjaškem)¹⁹⁸ pojmovanju nacionalne države in njene funkcije v tej regiji po padcu socializma; pojmovanju, ki so ga začeli propagirati z vzponom srbskega narodnjaštva. Takšno dojemanje nacionalne države ponovno »opravičuje etnično čiščenje za zaščito ozemlja za svoje lastne ljudi.«¹⁹⁹ Če se hočemo zares soočiti z lekcijami postjugoslovanskih razpletov – in te so precej širše od lokalnih ali regionalnih posledic –, je ključnega pomena prav zavest o vlogi tega pojmovanja nacionalne države in načinu delovanja te nove klime. Z drugimi besedami, čeprav je do teh dogodkov prihajalo znotraj meja regije, so vprašanja, ki so jih odprli, podobna tistim, ki so se zastavila ob krizi evropske nacionalne države v prvi polovici dvajsetega stoletja – kljub temu da so odgovori nanje lahko bili tudi drugačni.

Tisti, ki pišejo o »kulturi molčanja« in zanikanju odgovornosti ter proti njima protestirajo, svarijo pred ohranitvijo takšne klime in kontekstua-

¹⁹⁸ Plemenski nacionalizem in narodnjaštvo sta dva možna prevoda terminov »tribal nationalism« oziroma »völkischer Nationalismus« iz angleške in nemške izdaje *Izvorov totalitarizma*. Rabo teh pojmov sem utemeljila v prejšnjem poglavju v razdelku »Plemenski nacionalizem«. Glej tudi opombo 152.

¹⁹⁹ Devic 2003.

lizacijo zločinov, ki jo spremlja. Vztrajajo pri nujnosti novih korakov, ki bi odprli razpravo o preteklosti in razčlenili zločine nekaterih postjugoslovanskih režimov. Drugače, trdijo, bodo ključne institucije in vrednote, ki so se ohranile iz zločinskih režimov, vplivale na prihodnost in preprečile želeni razvoj v demokratično graditev držav. Pod delnim vplivom koncepta odgovornosti pri Hannah Arendt vztrajajo tudi pri tem, da se večina tistih, ki so hote ali nehoti pripadali skupnosti zločinov, zagrešenih v njihovem imenu, ne more izogniti odgovornosti za preteklost in da »prehod od kriminalnega režima k demokraciji nikoli ne more biti zgolj v prihodnost usmerjeno politično vprašanje«. ²⁰⁰

Seveda se je treba zavedati, da mora preteči nekaj časa, preden skupnosti začnejo razmišljati o svoji preteklosti in se z njo »spoprimejo«. ²⁰¹ »Kultura molčanja« tudi ne pomeni avtomatično, da bo tisto, kar je zamolčano, nujno potlačeno in da bo s časom izginilo. ²⁰² Prav zato je z indiferentnostjo do temne zgodovine v okoljih, ki so bila vpletena v nedavne kolektivne zločine – v nekdanji Jugoslaviji in drugod –, nekaj zelo narobe. ²⁰³ Problem ni zgolj v tem, da nekdo preteklost in zločine, storjene v imenu nečesa, nekoga ali določene identitete, ²⁰⁴ razglasi za nepomembne in da takšna »kultura molčanja«, ki jo spremlja poskus »pozabe«, ne vodi k izgubi spomina, temveč ustvarja lažno preteklost. ²⁰⁵ Zločini so tako namreč še drugič prevedeni v nekaj na videz pravičnega in so v skladu s tem normalizirani. Takšno ravnanje mora prinesiti določene posledice in učinkuje skupaj z indiferentnostjo drugih skupnosti, tistih, na katere so vojne in njihovi zločini sicer vplivali manj, a so bile vanje vendarle tako ali drugače vpletene – med njimi tiste malo bolj distancirane postjugoslovanske države, ki svoje politike nacionalne države prav tako legitimizirajo s plemenskimi-nacionalističnimi, narodnjaškimi argumenti. Še več, tudi v mednarodni skupnosti o teh zločinih premišljajo zgolj minimalno, čeprav pri njih še zdaleč ne gre zgolj za vprašanje neposrednih storilcev, njihovih žrtev in neposredno vpletenih držav, temveč zadevajo tudi globalne pasivne opazovalce, vključno z različnimi akterji, ki jih ponavadi imenujemo »mednarodna skupnost«. Ali lahko elementi, vzorci in

²⁰⁰ Dimitrijević N. 2006b.

²⁰¹ Tu merim na tisto, kar Nemci imenujejo »Vergangenheitsbewältigung«, torej na soočanje, spoprijem s preteklostjo in njeno »preseganje«.

²⁰² Dimitrijević N. 2006a.

²⁰³ Grunenberg 2001, 9.

²⁰⁴ Dimitrijević N. 2006b.

²⁰⁵ Dimitrijević N. 2006a, 379.

obnašanja, ki so v preteklosti povzročili nasilje, vojno in kolektivne zločine, res preprosto izginejo s koncem režima in vojne? Težko: najbrž bodo preživeli in – čeprav so transformirani – še vedno vplivali na preteklost in prihodnost. Ko je Hannah Arendt razmišljala o totalni dominaciji v kategorijah elementov, je svarila, da tudi po porazu totalitarnega režima še vedno ostajajo elementi *totalitarnih rešitev*, ki *lahko preživijo* sistem v *obliki različnih skušnjav*.²⁰⁶ Čeprav nikoli ni verjela, da bodo nove oblike teh skušnjav nujno »ponovitve« z enako pojavnostjo, pa je vztrajala, da se lahko elementi totalitarizma bodisi »ohranjajo« ali pa se v na novo vzpostavljeni demokraciji znova oblikujejo in kristalizirajo v takšno ali drugačno novo podobo.

ODGOVORNOST, NEDOLŽNOST IN NACIONALNA DRŽAVA

V elaboraciji nacionalne države, državljanstva in politične odgovornosti, o kateri piše Hannah Arendt, so še številne druge točke, ki podpirajo zgornje teze in lahko pomagajo mojemu nadaljnjemu poskusu razumevanja postjugoslovanskega razvoja in fenomena »organizirane nedolžnosti«. Na kratko bom orisala nekatere izmed njih, ne da bi se pri tem spuščala v širše tolmačenje njene misli.

Hannah Arendt je odgovornost razumela dvoplastno. Medtem ko že v osnovi zavrača kolektivno krivdo za tisto, kar danes imenujemo »kolektivni zločin«, in vztraja pri strogi individualizaciji krivde, hkrati poudarja kolektivno (politično) odgovornost,²⁰⁷ ki jo ločuje od osebne odgovornosti. Krivda, ki jo moramo razlikovati od kolektivne odgovornosti, sestoji iz tega, kar je neka oseba naredila, in ne iz namenov ali potencialnosti. Krivda tudi ne more biti kolektivna, ampak se vedno »individualizira« (na primer na sodišču).²⁰⁸ Če bi danes govorili o kolektivni krivdi, bi to po njenem mnenju tako zamaskiralo individualno krivdo kot zavrglo kolektivno odgovornost, s čimer bi lahko nastala moralna zmeda: »Če smo vsi krivi, ni kriv nihče.«²⁰⁹ To pa vseeno ne izključuje možnosti, da nekdo ljudi »organizira« v kolektivno krivdo, pri čemer pa mora biti posameznik

²⁰⁶ Arendt 2003c, 553.

²⁰⁷ Arendt 2003b, 147.

²⁰⁸ Kot sem pokazala v prejšnjem poglavju, je prenehala soditi zla dejanja po »namenih« in volji in je svojo pozornost namenila faktičnim učinkom dejanj. To je bilo ključno za njeno presojo Eichmannove krivde pri uničenju evropskih Judov. Prim. njeno knjigo *Eichmann v Jeruzalemu* (Arendt 2007a) in interpretacijo v Neiman 2002a.

²⁰⁹ Arendt 2003b, 147.

pripravljen odreči se svoji lastni odgovornosti, se podrediti kolektivu, začeti »delovati kot kolesce v stroju«.

Po drugi strani pa poznamo obliko politične in strogo kolektivne odgovornosti, ki ji je skoraj nemogoče ubežati in se ji je nemogoče odreči, če posameznik živi v neki vrsti skupnosti. Povezana je z neprostovoljno, najpogosteje prirojeno, državljansko pripadnostjo in ima širše implikacije kot pravna odgovornost; ne vključuje zgolj delovanja po zakonu, temveč v nekaterih primerih – kakor bi nas lahko naučil primer totalitarizma – tudi proti zakonu, saj skladnost delovanja z zakoni v takšnih okoliščinah lahko zahteva izvršitev zločina. Politična odgovornost zato nima nujno moralne ali pravne konotacije, temveč je tesno povezana predvsem z delovanjem; ne temelji na nekih predhodnih moralnih standardih, temveč se striktno izraža v svoji performativni naravi in morebitni »veličini« dejanj.²¹⁰ Politična odgovornost tako sodi med tiste vrline, ki jih dosegamo v samih dejanjih, in jih vzpostavljam samo z delovanjem.²¹¹ Ena poglobljenih nalog tistih, ki poskušajo ohraniti človeško politično odgovornost, je torej »ohraniti nedotakljivo kapaciteto delovanja (razsojanja, izbire in delovanja)«. ²¹²

Po Hannah Arendt poznamo zgolj redke izjeme, za katere politična (kolektivna) odgovornost ne velja več. V tem pogledu neka človeška »nedolžnost« v političnem smislu, kot popolna odsotnost odgovornosti, skorajda ne obstaja. To ima resne posledice za vse (neprostovoljne) člane, torej državljane tistih skupnosti, v imenu katerih se izvršujejo problematične politike, da tistih, v katerih so bili v njihovem imenu storjeni zločini, sploh ne omenjamo.²¹³ Ne glede na to, da je njihova pripadnost skupnosti zgolj naključna, so odgovorni zanjo: prvič, odgovorni za tisto, česar niso storili, a je bilo narejeno v njihovem imenu; in drugič, odgovornost ne more biti nekakšno posplošeno ali celo metafizično kolektivno priznanje krivde – to namreč vodi v zanikanje konkretne, politične in v prihodnost usmerjene svetne odgovornosti.²¹⁴

²¹⁰ Prim. Vetlesen 2005, 87; Herzog 2004, 39; Honig 1993, 87 in Villa 1996, 52–59.

²¹¹ Vetlesen 2005, 86 in Herzog 2004, 42.

²¹² Vetlesen 2005, 86.

²¹³ Glej Dimitrijevič N. 2006a. Nenad Dimitrijevič – medtem ko primerja nacistični in Miloševićev režim – pokaže, kako sega ta odgovornost »onstran vzročnosti«, ne da bi postala »metafizična« ali »kolektivna krivda«. Vendar Dimitrijevič bolj kot o politični govori o kolektivni moralni odgovornosti, kar bi bilo, gledano iz perspektive H. Arendt, kontradikcija, saj je moralna odgovornost – to, kar je posameznik storil ali bo storil – osebna odgovornost na ravni posameznika. Prim. tudi Dimitrijevič N. 2001.

²¹⁴ Grunenberg 2001, 107; Arendt in Blücher 1968, 146.

Ko razpravlja o izjemnih situacijah, kjer ne moremo govoriti o obstoju kolektivne, torej politične odgovornosti, Hannah Arendt omenja predvsem skrajne situacije, v katerih so ljudje izključeni iz oblasti in vzpostavljenih zakonov, v katerih »odgovornost za svet, ki je predvsem politična, ne more biti prevzeta, saj politična (kolektivna) odgovornost vedno predvideva vsaj minimalno politično moč/oblast.«²¹⁵ Samo tiste, ki so povsem brez pravic in torej brez razmerja do oblasti, lahko imamo za »nedolžne« v političnem smislu, pa še ta nedolžnost je dejansko »znamenje njihove izgube političnega statusa«,²¹⁶ v smislu izgube pogojev, ki jih nekdo potrebuje, da lahko začne govoriti in da je slišan v javnosti. Ta »nedolžnost« je povezana z mankom pogojev za odgovorno ukrepanje in ni znak nekrivde.

Hannah Arendt se z vprašanjem takšne (nečloveške, kot ji pravi) »nedolžnosti« spopade na več mestih: naj bo v zvezi z žrtvami modernega terorja ali pa v odnosu do njene lastne pozicije begunke in apatridinje.²¹⁷ Ta razmišljanja zrcalijo nekatere osnovne probleme z razumevanjem in prakticiranjem moči/oblasti ter delovanja v sistemu modernih nacionalnih držav. V svoji knjigi o vzponu totalitarnega gospodstva pokaže, kako se v procesu propadanja funkcij nacionalne države kot poglavitnega va-

²¹⁵ Arendt 2003a, 45. To se seveda lahko zdi paradokсно, nekakšen začaran krog, če mislimo v kategorijah vzrok-posledica, saj je pri H. Arendt delovanje tisto, ki daje moč oziroma ima za učinek oblast, medtem ko je tukaj predpostavljen vsaj minimum moči, ki je povezana z oblastjo (torej moč/oblast). Ta moč/oblast (*power*), o kateri govori H. Arendt tukaj kot o predpostavki kolektivne, torej politične odgovornosti, je nekaj, kar ljudem pripade z njihovim »mestom v svetu« (denimo z državljanstvom), ki obstaja kot dani okvir, v katerem in v katerega ljudje lahko delujejo – politično delovanje kot tako ne prihaja od »nikoder«, ampak se vedno zgodi na nekem mestu (v angleščini: »it takes place«). Hannah Arendt obenem na več mestih nakazuje tudi, da priznanje človekove lastne nemoči in nemožnosti delovanja v takšnih situacijah, ko oblast izgine ali je nemočna, lahko postane celo vir moči (*strength*) in privede do moči/oblasti (*power*) tistih, ki so v razmerah brez moči/oblasti (*power*), v izolaciji in organizirani osamitvi, in pri tistih, ki so v položaju brezpravnih. Takšen je bil denimo primer opozicije v Vzhodni in Srednji Evropi v času komunizma. Vaclav Havel (skupaj z Janom Patočko, ki ni bil samo Heideggerjev učenec, pač pa je poznal tudi spise Hannah Arendt) je artikuliral to pozicijo kot »moč nemočnih«, *power of powerless*. Glede same redefinicije pojma oblast/moč (*power, Macht*) pri Hannah Arendt in njenega razločevanja teh pojmov od nasilja glej Arendt 1970, Arendt 1987 ter Arendt 1996c, sicer pa tudi moja besedila: Jalušič 1996c, 1996a, XXVIII-XXXIX in 1996b ter opombo prevajalke v Arendt 1996c, 210–211.

²¹⁶ Arendt 2003c, 375.

²¹⁷ V izvorniku »stateless person«, kar pomeni tako osebo brez državljanstva kot tudi dobesedno osebo »brez države«. H. Arendt ni poudarjala svoje viktimizacije, nasprotno. V intervjuju z Gaussom je glede svoje kratke aretacije leta 1933 trdila, da je »... vsaj nekaj storila! Vsaj nedolžna nisem. Tega mi ne more nihče očitati!« (Arendt 1996d, 14). Nekatere je potem zelo motilo njeno zavračanje kolektivne krivde Nemcev in zavračanje, da bi obravnavala Jude kot a priori »nedolžne«, torej desubjektivizirane žrtve.

ruha človekovih pravic in institucionalnega poroka politične in pravne enakosti korak za korakom in celo v skladu z zakonom odpirajo vrata takšni dehumanizaciji nekaterih skupin ljudi, ki nato postanejo nečloveško »nedolžni«. Po drugi strani pa ta izraz – nedolžnost – uporablja tudi v zvezi s samimi zločinci, še posebno če poskušajo – kakor na primer Eichmann – opravičiti svojo dejavnost in zanikati odgovornost za izvajanje množičnih zločinov. Kaj potemtakem pomeni opažanje te očitno problematične nedolžnosti (na obeh straneh – na strani žrtve in zločinca), povezane s pogoji in zagatami »modernega terorja«? Kaj nam pove o človeštvu, človeškem delovanju in moderni nacionalni državi? In kako je povezana z vprašanjem državljanstva in odgovornosti?

Prvič, posvečanje pozornosti fenomenu »nedolžnosti« napravi vidno povezavo med izgubo politične odgovornosti in modernim terorjem. Za Hannah Arendt je eden največjih problemov modernega terorja dejstvo, da je uničil osnovne pogoje za delovanje in s tem politiko. Proizvedel je tako »nečloveško nedolžne« žrtve kot »banalne« in nemisleče zločince –, kar dejansko pokaže, da so tako žrtve kot zločinci oropani svojega potenciala delovanja (in mišljenja). V tem smislu so oboji dehumanizirani, oziroma je, kakor pravi A. J. Vetelsen, na delu »dvojna dehumanizacija«, ki pa se vseeno ne zgodi avtomatično. Storilci množičnih zločinov niso dejavni samo pri dehumanizaciji (potencialnih) žrtev, hkrati aktivno izpeljejo tudi lastno dehumanizacijo. Obema vidikoma te dehumanizacije pa je skupna izguba tiste človeške pogojenosti, ki osebi omogoča, da postane delujoče in odgovorno bitje.

Drugič, koncept nedolžnosti razkriva protislovja nacionalne države, ki se jih je Hannah Arendt dobro zavedala. Zgodba o zatonu nacionalne države – institucije, ki je tako zelo pomembna za zagotavljanje pravne in politične enakosti in s tem varovanja vseh pravic, vključno z osnovo: »pravico do imeti pravice« – je eden ključnih elementov v njeni razlagi vzpona totalitarnega gospodstva. Paradoksi, ki prežijo v samem srcu teritorialno zasnovanega suverenega sistema držav²¹⁸ – izvirajoč, med drugim, iz instrumentalnega razumevanja oblasti in političnih institucij kot predvsem bolj ali manj nasilnih proizvodov ali sredstev nasilja ter iz razumevanja države kot bolj ali manj homogenega in nasilnega »izdelka plastične umetnosti«²¹⁹ in ne kot rezultata in pogoja političnega delova-

²¹⁸ Benhabib 2004, 49.

²¹⁹ Prim. Villa 1996, 246–248. Država, ki deluje kot nekakšen hobbesovski suveren in je videti bolj kot stvaritev enega človeka in ne kot politični prostor, ki nastane, ko pluralni ljudje delujejo skupaj.

nja –, so odprli prostor za privilegiranje naroda pred državo.²²⁰ Z vzponom nacionalizma in okrepljenim zastopanjem »nacionalnega interesa« je postala vse bolj transparentna tudi temeljna napetost med človekovimi pravicami in nacionalno suverenostjo. Instrumentalizacija države s strani naroda, ki je potekala predvsem z imperialističnimi cilji, se je končala v totalitarnih oblikah nacionalizma (plemenskih nacionalizmih oziroma narodnjaštvih) dvajsetega stoletja. Pod njihovim vplivom so institucije in pravo včasih tudi do skrajnih meja postali sredstvo maksime »delati dobro za narod«. ²²¹ Ta homogenizacija je postala usodna za manjšine, za nepripadnike naroda nacionalne države in za tiste milijone, ki so med obema velikima vojnama 20. stoletja, pa tudi pozneje, ostali brez države. Brezdržavnost/*statelessness* – izguba državljanstva – je tako postala podlaga popolne izgube vseh pravic, odvzem državljanstva pa eden ključnih instrumentov totalitarnih politik.

Novost tega procesa je nastanek skupin ljudi – nedržavljanov, ljudi brez države, in manjšin, ki so se oblikovale kot »nedolžne« v zgoraj opisanem pomenu, tako da so izpadle iz političnega in pravnega reda in postale potencialno ali dejansko odvečne ter povsem brez pravic. Te skupine ljudi so bile spremenjene v nekaj, kar je reprezentiralo »zgolj« človeško bitje, in je torej utelešalo »golo eksistenco« – fenomen, ki je za Hannah Arendt ponazarjal smrtno nevarnost za javno sfero oziroma za zakon enakosti.²²² Zakon enakosti je namreč tako podlaga javne sfere kot osnova koncepta skupne človeškosti, ki je od začetka razsvetljenstva veliko obetala.²²³ Že pred govorjenjem o biooblasti je s tem pokazala na dejstvo, da v homogenizirajočih »demografskih politikah« modernih imperialističnih nacionalnih držav – ki so eden ključnih elementov totalitarizma – preti nevarnost množičnih zločinov. Ne le da sprožijo izgubo državljanstva in brezdržavnost ter s tem propad pravne zaščite oblasti državnih institucij; ljudi naredijo za odvečne, s čimer jih neposredno izpostavijo uničenju.

²²⁰ Kot H. Arendt povzema v svoji recenziji Daloseve knjige *The Nation*: takšna država ima vgrajene potenciale, ki ne služijo »resničnim funkcijam države«. Te funkcije pa se kažejo predvsem kot »vzpostavitev pravne enakosti« oziroma »pravnega reda, ki varuje vse pravice«, ne glede na »številno nacionalnosti, ki so zaščitene v okviru njegovih pravnih institucij«. Brez te pravne enakosti, ki je izvorno nadomestila starejše zakone in redove fevdalne družbe, se nacija raztopi v anarhično množico privilegiranih in deprivilegiranih posameznikov (Arendt 1994c, 210).

²²¹ Arendt 1994c, 208. H. Arendt je poudarila, da se je to zgodilo že veliko pred Hitlerjevo zloglasno izjavo, da je »prav/o tisto, kar je dobro za nemško ljudstvo«.

²²² Arendt 2003c, 381 in naprej.

²²³ Arendt 1994b, 236.

Teh fenomenov ne moremo primerjati z antičnim zaslužnjevanjem ali s srednjeveškim pregnanstvom tako imenovanega *homo sacer*, čeprav spominjajo na njiju. So veliko hujši in nevarnejši: predstavljajo podlago za potencialno uničenje pluralnosti, saj privedejo do situacije družbene odvečnosti in izginotja človeških političnih potencialov. Zato lahko Hannah Arendt brez posebnih zadržkov trdi, da se »iztrebljenje zgodi človeškimi bitjem, ki so v vseh praktičnih pogledih že 'mrtva'« in natanko v tem pogledu obravnava totalitarni dogodek kot »radikalno« novost. Ravno ta možnost biti mrtev pred smrtjo, ta izkušnja »politične smrti«, smrti potenciala delovanja pred fizično smrtjo ali uničenjem, ji je dala misliti o potencialih in zagatah posttotalitarne dobe. Najbrž iz tega razloga namiguje, da bo ta doba »naciste prikazala kot surove predhodnike bodočih političnih metod.«²²⁴ V skladu s tem se lahko zgodi, da se nove, posttotalitarne zagate, s katerimi smo morda soočeni, ne kažejo nujno kot najokrutnejše, vsaj ne na prvi pogled, vendar lahko imajo v prihodnosti najokrutnejše posledice.²²⁵

Ta razvoj je seveda imel uničujoče posledice za razumevanje in prakso državljanstva in politične odgovornosti, kolikor sta ti dve kategoriji povezani z okvirom nacionalne države. In vendar, kakor je bilo že nakazano, opisana dehumanizacija in pojavnost odvečnosti nista fenomena, ki bi vključevala zgolj žrtve, ampak sta sestavni del »dvojne dehumanizacije«, ki se odvija v totalitarnih razmerah in vpliva na potencial človekovega delovanja kot tak. Niso torej dehumanizirane zgolj žrtve modernega totalitarizma (spremenjene v »zgolj ljudi«, nemočne in oropane možnosti za politično delovanje), temveč tudi storilci; vendar se ti dehumanizirajo prostovoljno, s tem ko se vnaprej odpovedo svojemu potencialu delujočih in razsojajočih ljudi. Namesto kot moralno in politično odgovorni akterji se začnejo obnašati, *kot da* bi bili le kolesce v stroju, kot goli izvrševalci domnevno brezsubjektne strukture, ki za svoja dejanja ne morejo prevzeti odgovornosti.²²⁶

Hannah Arendt večkrat opozori, da je ključna vsebina birokracije kot nove oblike vladanja ravno njen potencial dehumanizacije posameznikov do točke, kjer se lahko *obnašajo in »delujejo« zgolj kot kolesce* v birokratski mašineriji. Groza zločina, ki ga imenuje »administrativni pokol« in ga podpira ta mašinerija – ki je moral zaposliti »tisoče ljudi, ne

²²⁴ Arendt 1994a, 131.

²²⁵ Post-totalitarna skušnjava, ki preti po Auschwitzu, je, kot je dejal Dana Villa, uničenje človeške zmogljivosti delovanja »z miroljubnimi sredstvi« (Villa 1996, 207).

²²⁶ Vetlesen 2005, 84 in naprej.

zgolj množice tisočernih izbranih morilcev, temveč celotno ljudstvo²²⁷ –, je v dejstvu, da storilec omogoča ne samo *zanikanje namere o povzročitvi škode* svojim žrtvam, temveč tudi možnost trditve, da *niso naredili ničesar (narobe)* in se zaradi tega *lahko počutijo povsem nedolžne glede posledic* svojih ravnanj. Način, kako je Eichmann poskušal »ukiniti« svojo lastno kapaciteto delovanja in opravičiti sodelovanje v holokavstu, je bilo prav vztrajanje pri teoriji kolesca, torej pri trditvi, da je bil zgolj »nedolžni instrument« neizogibnega toka dogodkov v procesu *Führerjeve* »višje volje«. Pogosto napačno razumljena trditev Hannah Arendt o »logiki« vladavine birokracije in birokratih kot o »kolescih v stroju« pa ne pomeni, da so bili zanjo birokratski storilci dejansko kolesca v stroju, temveč – kakor je poudaril Robert Fine in pozneje Arne J. Vetlesen – da so ti storilci seveda še vedno človeška bitja, ki pa se obnašajo, *kot da* so zgolj kolesca stroja. Tako dejansko postanejo nosilci tega, kar Hannah Arendt v *Vita activa* – medtem ko ga poskuša razločiti od delovanja (*action, Handeln*) – imenuje »vedenje« (*behaviour, Verhalten*). Začeli so se obnašati, *kot da so neodgovorna* bitja, poskusili so izbrisati svojo politično odgovornost, ki jo v arendtovskem smislu sestavljata kapaciteta delovanja in politična skrb za svet. Ta skrb pa je predvsem skrb za ohranitev skupnega političnega prostora kot *prostora enakosti* in ne kakšna zgolj moralna drža ali kakršen koli družbeni ali celo humanitarni angažma. Državljeni, torej tisti, ki so a priori člani neke skupnosti in imajo »pravico imeti pravice«, so torej odgovorni za ohranjanje temeljne enakosti vseh ljudi, tudi tistih, ki niso državljani. Zato ta odgovornost implicira tudi upor proti rasizmu in izključevanju. V tem smislu je mogoče trditi, da vsaka drugačna pozicija podpira rasizem, tudi če nima nič skupnega s sovraštvom do drugih, njihovo drugačnostjo, drugačno barvo in podobno, in prav v tem je zagata prepoznavanja modernih »rasizmov brez rase«, ali, kot ta fenomen označi Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma*, »rasizem pred raso«, saj se »rasa« s tem šele ustvarja.

Proces v Jeruzalemu in obramba Eichmanna razkrivata, kako tako moderna struktura oblasti (ki je v temelju birokracija) kot njeni številni interpreti (vključno s sodobnimi družbenimi vedami) pomagajo pri ustvarjanju ideologije, ki je nujna zato, da se človekovo delovanje (ali oblast kot njegov rezultat) razglasi za nepotrebno, posameznike za nemočne in prakticiranje razsojanja za nekaj očitno odvečnega.²²⁸ In rav-

²²⁷ Arendt 1994a, 126.

²²⁸ Tukaj gre predvsem za »strukturne« interpretacije ter ločevanje človekovega delovanja od akumuliranih mehanizmov oblasti in za posledično usodno izenačevanje oblasti z nasiljem. Hannah Arendt pravi, da »sta nas moderna psihologija in sociologija, da ne

no to je mesto, s katerega je Hannah Arendt zastavila tudi vprašanje o vpletenosti celotne zahodne tradicije političnega mišljenja v pripravo terena za totalitarne podvige.²²⁹

Če upoštevamo vse to, ugotovimo, da je nekaj izjemno tveganega v prepričanju, da so glavni razlogi za nastanek množične mobilizacije – npr. nacistični totalitarizem, Miloševićev režim ali pa primeri nedavnih kolektivnih zločinov v Ruandi ali Srebrenici – »zloraba« oblasti, manipulacija in vsakokratno »zlo oblasti« ter mogočnih elit in politikov; medtem ko naj bi bilo »ljudstvo« (ali »množice«) »nedolžno«, dobro po naravi in/ali zgolj preprosto zavedeno.²³⁰ Ali to prepričanje ne razkriva, kako močna in prepričljiva je domneva o popolni nemoči posameznikov v razmerah moderne oblasti? Ta ideologija je v veliki meri pripomogla k logiki samozpolnjujoče prerokbe glede jugoslovanskih vojn ter k povojni vzpostavitvi novih skupnosti in držav, ki temeljijo na ideologiji ne-odgovornosti za preteklost, politikah sedanjega in bodočega izključevanja iz okvira enakosti ter na novo izumljenih tehnikah izključevanja. Ni nam treba verjeti v »kolektivno krivdo«, da bi videli, kako takšno gledanje na svet in takšna pojasnila omogočajo širjenje in nadaljnje prakticanje ideje o množicah in etničnih skupinah kot »nedolžnih žrtvah«, kar je tudi ena najbolj problematičnih potez pred- in pokonfliktne situacije v regiji nekdanje Jugoslavije in drugod. Proizvaja »dve vrsti« ljudi: tiste, ki jim je bil bolj ali manj nasilno odvzet politični potencial, in druge, ki so se temu potencialu na lastno željo odrekli. In vendar, če ju združimo, imata ta dva obraza dehumanizacije isti uničujoč učinek na pomen in vlogo delovanja, moči/oblasti in države.

govorimo o moderni birokraciji, navadili, da odgovornost storilcev za dejanja odpravimo s to ali ono vrsto determinizma« (prim. Arendt 2007a, 332). Citat slovenskega prevoda iz *Eichmanna v Jeruzalemu* sem tu spremenila, saj je napačen. Izraz »explain away«, ki ga uporabi H. Arendt v izvorniku, je namreč preveden kot »razložimo« (prim. Arendt 1963, 289–290). V prevodu je žal tudi več drugih pomanjkljivosti in napak, ki napotujejo na napačno razumevanje nekaterih kategorij, odločilnih za razumevanje konceptov Hannah Arendt – denimo beseda *thoughtlessness*, ki je prevedena kot »nepremišljenost«. Med drugim je v naslovu izpuščen tudi (za razumevanje kontroverze okoli knjige ključni) podnaslov originala – namreč *Poročilo o banalnosti zla*.

²²⁹ Tradicija seveda ni bila videna kot »neposredno« odgovorna, temveč je šlo za odgovornost v smislu »sodelovanja«. Kljub temu pa je bila odgovorna zato, ker je krepila predsodke proti politiki, ter odgovorna za to, da je ohranjala vpliv »vprašljivega inventarja«, ki ni mogel pojasniti novih dogodkov, saj je ignoriral pluralnost in nepredvidljivi moment delovanja. Prim. Arendt 2005, 93–204, prim. tudi prvo poglavje.

²³⁰ Poznamo številne tovrstne domneve – več o tem v prejšnjem poglavju. Kritiko takšnih domnev na primeru ruandskega genocida glej v Mamdani 2001.

SINDROM ORGANIZIRANE NEDOLŽNOSTI IN POSTTOTALITARNE
ZAGATE V NEKDANJI JUGOSLAVIJI

*Koncesij, ki so jih na račun svojih ljudi naredili številni srbski voditelji, ne bi zgodovinsko ali etnično sprejel noben narod na svetu, še posebej zato, ker Srbi v vsej svoji zgodovini niso nikoli zavojevali ali izkoriščali drugih. Njihova nacionalna in zgodovinska bit je bila skozi celotno zgodovino in v obeh svetovnih vojnah osvobodilna in takšna je tudi danes ...*²³¹

Kakor je bilo že nakazano, frazo »organizirana nedolžnost« uporabljam upoštevajoč »dvojno dehumanizacijo«, ki se kaže v oblikovanju razmerja med »nedolžnostjo« in odgovornostjo v procesu vzpona totalitarnega gospostva, hkrati pa aludiram tudi na koncept »organizirane krivde« pri Hannah Arendt. Kar ona imenuje »organizirana krivda«, je dejansko eden rezultatov takšnega ideološkega uokvirjanja, torej proces, ki pomača tako voditeljem kot sodelujočim množicam, da ubežijo odgovornosti, da jo tako rekoč »ukinejo« kot samo možnost. Zato je Milošević lahko na haaškem sodišču trdil, da ne sodijo njemu, temveč vsemu srbskemu narodu. Še več, vpletanje celotnega prebivalstva kot sostorilca pri zločinu bi lahko razumeli kot njegov poskus zamegliti mejo, tako med akterji in opazovalci, oziroma pričami, kot med storilci in žrtvami. To je ustvarilo že omenjeno na videz paradoksnu situacijo: ustvarjanje absolutnih in nečloveško nedolžnih žrtev na eni strani ter omogočanje, da so te iste (zdaj povsem nedolžne) žrtve okrivljene za absolutno zlo na drugi strani.

Kaj bi lahko v skladu s tem implicirala sintagma »organizirana nedolžnost«? Na kratko, z njo želim opozoriti na proces ideološke priprave za podvig »organizirane krivde«. Proizvede namreč inverzijo človeških vrednot, kjer poprej nepredstavljive stvari postanejo predstavljive in kjer se ljudje veliko lažje ali celo zlahka odrečejo svoji osebni in kolektivni odgovornosti. Nekateri avtorji trdijo, da je osnovna težava v zvezi z zanikanjem odgovornosti pri kolektivnih zločinih v nereflektiranju preteklosti in v moralnih problemih, ki izhajajo iz tega. Nadalje trdijo, da je posledica moralne inverzije režima, »ki *pravico delati krivice* vpisuje v same temelje svojega obstoja«, zmanjšana sposobnost ljudi, da razlikujejo, kaj je dobro in kaj slabo.²³² Eden ključnih elementov sindroma organizirane nedolžnosti je torej sistematično laganje o zločinih nacionalnega kolektiva in njihovo zanikanje, ki pa po sami vojni in zločinih ne prenehata. A to še ni ves problem. Organizirana nedolžnost ni preprosto zanikanje dej-

²³¹ Izvleček iz Miloševićevega govora na Kosovu, 1989. Cit. po Wilmer 2002, 136.

²³² Glej Dimitrijević N. 2006a, 374.



stev ali preteklosti.²³³ Je apriorni konstrukt, ki omogoča vnaprejšnji ideološki ščit pred odgovornostjo ter tako poskuša zaobseči tudi prihodnost in bodoča dejanja kolektiva: kar koli že bo ta kolektiv povzročil, za to ima vnaprejšnje opravičilo. Pri tem ne gre za marginalni fenomen, ampak za stanje, ki prežema vso družbo, tako množico običajnih ljudi kot intelektualno elito (ki je velikokrat glavni fabrikator tovrstnega ščita). Je poseben in relativno konsistenten okvir samodojemanja posameznikov ter njihove lastne in kolektivne sposobnosti za delovanje, presojo in vpliv na potek dogodkov. Prav tako zaobjema partikularen (ponavadi imperalističen) svetovni nazor glede pozicije lastne nacionalne skupnosti, relevantnosti političnih institucij in funkcij nacionalne države v razmerah globalizacije. Ima dvojno vlogo: po eni strani blokira mišljenje, saj ljudem pomaga, da se odrečejo lastni sposobnosti presoje, po drugi strani pa jim omogoča, da se odrečejo tudi svoji kapaciteti delovanja, s čimer uničuje tako osebno kot kolektivno (torej politično) odgovornost. Med vojno v nekdanji Jugoslaviji in spremljajočimi zločini je takšno stanje pomagalo tako elitam kot številnim drugim ljudem, da so se lahko vedli, »kot da ni bil storjen prav noben zločin«.²³⁴ In ker je bila razlika med lažmi in resnico zabrisana, se je lahko to nadaljevalo tudi v povojnem obdobju. To je bil okvir, ki je bil postavljen v času priprav na vojno in je prispeval h kolektivni mobilizaciji. Med vojno je potem »pomagal«, da so se ljudje »privadili« na množične zločine in hudodelstvo. Po vojni se je ohranil kot osnovni promotor ne-mišljenja.

Študije o genocidu in množičnih zločinih²³⁵ dokazujejo, da je za pripravo ljudi na izvrševanje kolektivnih zločinov in za njihovo dejansko uredničitev potrebna dolgotrajna dehumanizacija žrtve skozi diferenciran proces identitetne konstrukcije.²³⁶ Najpronicljivejše med njimi prav tako trdijo, da genocidi niso zgolj preproste manifestacije nebrzdanih izbruhov starega sovraštva. Genocide so izvajali pod okriljem režimov, ki so sledili utopičnim mitom in vizijam in zahtevali drastične »demografske politike«, drastične modifikacije prebivalstva. Naj izrečem v terminih, ki jih uporablja Hannah Arendt: čeprav so te politike usmerjene proti specifični skupini, so vseeno »sestavni del vseobsegajoče demografske

²³³ Glej Cohen S. 2001.

²³⁴ Glej Dimitrijević N. 2006a, 380.

²³⁵ Appadurai 2002, 286–303; Campbell 1998; Mamdani 2001; Mertus 1999a; Waller 2002; Weitz 2003 in Vetlesen 2005.

²³⁶ Glej Semelin 2003.

politike«,²³⁷ ki jo lahko podpirajo moderne tehnike oblasti – kar dandanes, ponavadi s Foucaultom, imenujemo biooblast: upravljanje življenja prebivalstev, držav in družb.²³⁸ To zahteva kolektivno mobilizacijo velikega števila ljudi, da opravijo bolj ali manj umazane naloge.²³⁹ Vendar ta kolektivna mobilizacija, fenomen v ozadju procesa, ki ga lahko po arendtovski konceptualiziramo kot »kolektivizacijo krivde«, ne vključuje zgolj identifikacije, konstrukcije in definicije ciljne žrtve in njenega »preoblikovanja« v izmuzljivega sovražnika²⁴⁰ (Drugega), ki menda pomeni smrtno grožnjo skupnosti (nam), *temveč tudi drugo stran procesa, ki ni nič manj pomembna*: pripravo celotne skupnosti na to, *da sprejme nasilje in množični zločin ter se zanj mobilizira*. Ta druga stran v resnici sestoji iz ideološkega procesa samoviktimizacije nacije in stvaritve nekakšne »performativne« žrtvene identitete²⁴¹ kot podlage za nasilno delovanje, s čimer ustvari potreben »skupni ontološki temelj«²⁴² za kolektivno mobilizacijo.

V nekdanji Jugoslaviji, predvsem med srbskim prebivalstvom, je takšen skupni temelj izhajal iz (re)konstrukcije nacionalnega sebstva in identitete skozi Drugega, ki je bil zvečine tudi seksualiziran in pospoljen (ali »genderiziran«, dobil je torej močne dimenzije spola), iz ustvarjanja nacionalnih mitov, mitičnih (re)interpretacij nacionalne zgodovine in časa, hkrati pa tudi iz naraščajočega verovanja v ustvarjalnost nasilja in nemoč miroljubnih dejanj pri razreševanju konfliktov. Ključno vlogo pri ustvarjanju pogojev za množični zločin je tu odigral prav rasizem brez rase v najširšem pomenu – kot zanikanje skupnega človeškega temelja.²⁴³ Upravičevanje etničnega čiščenja in genocidne ideologije je izviralo iz regeneracije zgodovinske mitologije in ponovne oživitve navideznih ali dejanskih eksistencialnih strahov. Prejšnji genocidi, vključno s holokavstom, so tukaj odigrali »zgodovinsko« vlogo. Ne samo množični zločini, kakršen se je zgodil v Srebrenici – celotno podjetje »novih vojn«²⁴⁴ se je odvijalo na način, da so jih preprosti ljudje, prebivalstvo na splošno, bodisi podpirali ali pa pri njih neposredno sodelovali, s čimer so se organi-

²³⁷ Arendt 1994c, 213, poudarek dodan.

²³⁸ Gilroy 2000, 6–7.

²³⁹ Glej Bringa 2002 in Mamdani 2001.

²⁴⁰ Bartov 1998.

²⁴¹ MacDonald 2002, 54.

²⁴² Fearon in Laitin 2000, 876.

²⁴³ O pospoljenju in rasizaciji identitet v velikosrbski ideologiji prim. Dedić 2008.

²⁴⁴ Glej Kaldor 1999.

zirali v krivdo v arendtovskem pomenu. Ideološki proces priprave na to pa ni izviral iz neke vnaprejšnje identitetne podobe, uporabljene zgolj za ideološko indoktrinacijo, temveč je bil sestavljen iz arzenala elementov »mitov« in »resnic«, ²⁴⁵ ki so začeli krožiti in so jih reproducirali in manipulirali sami akterji v času razkroja nekdanje (socialistične) državljanske identitete in federalne države. To je pomagalo ustvariti položaj, v katerem so postopoma nastale okoliščine, podobne tistim, ki jih je Hannah Arendt opisala na primeru Nemčije pod nacistično vladavino: nastala je »inverzija reda«. Reči, ki so bile prej nepredstavljive, so postale predstavljljive, in »negativni identitetni miti« ²⁴⁶ so začeli služiti kot koristna orodja za množično homogenizacijo, mobilizacijo ter apriorno upravičevanje in »dovoljevanje« nasilja in pobijanja – sočasno s kreacijo samoprevare kot mogočnega štita proti realnosti.

Srbska intelektualna elita je bila prva, ki je v osemdesetih ponovno iznašla posebno znamko srbskega plemenskega nacionalizma (narodnjaštva). Ta je kot svojevrsten ščit, ki ga je leta 1987 politično prevzel Milošević, igral ključno vlogo v razvoju specifične »nacionalne revolucije«. Rezultat je bil rasizem posebne vrste, ki se je najprej, v osemdesetih letih, nanašal na Albance, pozneje pa na druge skupine in skupnosti. Kot »obrambni« nacionalizem je legitimiziral posebne demografske politike in izključevanje kot »manjše zlo«, s čimer je tlakoval pot »etničnemu čiščenju« in uničenju določenih skupin. »Inverzija reda« pa je bila dejansko vzpostavljena s pomočjo ponovne oživitve ideje iz tridesetih let dvajsetega stoletja, po kateri sta »preselitev prebivalstev« in etnično čiščenje legitimni početji. V tako ustvarjenih okoliščinah, v katerih naj bi šlo za obstoj in za »bojevanje za usodo« srbskega naroda, si je bilo množične zločine in genocide sprva mogoče predstavljati, nato pa jih zlahka tudi načrtovati.

Seveda oživljanje plemenskih nacionalizmov (narodnjaštva) s primesjo rasističnih elementov ni potekalo samo v Srbiji ali med Srbi. Hierarhične podobe »nas« in »njih« ter miti o skupnem izvoru in nacionalnem poslanstvu so se oblikovali v Sloveniji, na Hrvaškem, v Bosni in Hercegovini ter Makedoniji. ²⁴⁷ V tem pogledu, kot sem pokazala v prejšnjem poglavju, ni bil nihče »nedolžen«. V nekdanji Jugoslaviji so se ti procesi začeli odvijati že po Titovi smrti leta 1980, ko je vsaka etnična skupina začela verjeti, in še verjame, kot pravi Žarko Puhovski, »da je bila največja žrtev komuni-

²⁴⁵ Glej Mertus 1999a.

²⁴⁶ MacDonald 2002, 26.

²⁴⁷ Niso pa si le jugoslovanski narodi delili to zelo utrjeno, diferencirano podobo balkanskih populacij.

stičnega sistema in da je bila rivalska skupina njegov dobitnik«. ²⁴⁸ *Tako so se podobni procesi kot v Srbiji razvijali na primer na Hrvaškem, nasilne rešitve pa bi pod določenimi pogoji bile mogoče tudi pri kateri koli drugi jugoslovanski naciji.* ²⁴⁹ Toda čeprav so bili elementi plemenskega nacionalizma (narodnjaštva) in nasilnih »rešitev« prisotni vsepovsod, to še ni nujno pomenilo, da se bodo izkristalizirali v enake morilske dogodke.

Iz tega se lahko naučimo pomembne lekcije, lekcije, ki potrjuje aren-dtovsko elaboracijo nacionalizma in nacionalne države: ob razpadu zvezne države se je proces ustvarjanja nacionalnih držav, ki je temeljil na bolj ali manj močnem plemenskem, narodnjaškem (*völkisch*) sentimentu, zgodil z relativno nasilnimi sredstvi. ²⁵⁰ To pomeni, da so bile ustvarjene razmere za izgubo »pravice imeti pravice«. Čeprav je ta transgresija, kakor pokaže tudi Hannah Arendt, vsebovana v elementih suverene strukture same nacionalne države, pa to ni imelo ključne vloge, *dokler* je bila ta struktura *politično omejena in na tistih mestih, kjer* je bila politično omejena. In ker Hannah Arendt ni verjela v »trende«, se ne bi nikoli strinjala z Agambenovo trditvijo, da ustvarjanje suverenih struktur nacionalne države »avtomatično« deluje v smeri rasističnega in plemenskega izključevanja. Ali se bodo in v kolikšni meri se bodo ti elementi razvili in kulminirali v genocidnih dogodkih, je odvisno od *omejitve teh elementov s strani države kot politične oblasti in institucije*, vladavine prava in ustavne vladavine, *še posebno od omejitve, ki prihaja s strani državljanov, njihovih dejanj in presoje*. Dodatno je mogoče rast takšnih elementov zamejiti z mednarodnimi institucijami in ukrepi, vendar je to spet odvisno od dejanj in presoje mednarodnih akterjev. Ravno zato je vprašanje obstoja ali neobstoja kolektivne (politične) odgovornosti v takšnih primerih tako usodno.

Razpad stare, socialistične zvezne države je torej odprl prostor za razvoj plemenskih nacionalizmov in žrtvenih identitet, s čimer je ogrozil temeljno človeško enakost. Takoj ko izstopimo iz okvira države kot političnega okvira in temelja državljske enakosti, lahko pričakujemo smrtonosni spoj rasizma in nacionalizma. V primeru Jugoslavije je država, čeprav avtoritarna, nehala obstajati. S širitvijo sindroma organizirane nedolžnosti kot ščita pred odgovornostjo je izginila tudi podlaga za poli-

²⁴⁸ Puhovski 2000, 42.

²⁴⁹ In seveda drugod. Glej prejšnje poglavje ter Fearon in Laitin 2000.

²⁵⁰ Bile so seveda različne, saj je slovenska graditev države nastala iz dolgotrajnega civilnodružbenega gibanja v osemdesetih, ki se je homogeniziralo šele po prihodu Miloševića na oblast leta 1987. Tudi vojna v Sloveniji je trajala le deset dni. Glej Jalušič 1994.

tično mišljenje in presojo. Toda brez pripravljenosti ljudi, da se odrečejo lastnemu političnemu potencialu, takšnega štita pred realnostjo ne bi bilo mogoče zgraditi. Zdelo se je, da v procesu priključevanja h kolektivnemu nacionalnemu (in ne državnemu) telesu v mističnem pomenu posamezniku ni bilo treba prevzeti osebne (moralne) in kolektivne (politične) odgovornosti. Lahko si se spojil/a v organizem večje skupnosti in ostal/a »nedolžen/na« v svojem početju. Samó ta akt dehumanizacije, kjer se je vsak začel obnašati kot nedolžna žrtev neizogibnih procesov, razvrstitev, »višjih struktur« ali, končno, nevarnih drugih-sosedov, je spodbudil elemente plemenskega nacionalizma ter ustvaril razmere za nasilne rešitve in njihovo kristalizacijo v radikalnem izključevanju in nasilju. To je imelo smrtonosne posledice vsepovsod, kjer ni bilo mogoče (hitro) spet vzpostaviti države ali kakšne njene imitacije, kakor na primer v Bosni, kjer države v tistem času ni bilo mogoče nadomestiti niti z mednarodno skupnostjo, še manj pa z varstvom Združenih narodov.

Po drugi strani pa je država povsod drugod, kjer se je, čeprav šibka, nekako re-konstruirala, privzela bolj ali manj plemensko-nacionalistični (narodnjaški) mentalni okvir. Razumljena je bila kot sredstvo za »služenje« interesom specifične (nove večinske) nacionalne skupine. Izoblikovati so se začele obrambne in zaščitniško/varnostne ideologije, s katerimi so bile utemeljevane nove prakse, temelječe na homogeni identiteti in izključevalnem državljanstvu. To je bila neposredna povojna praksa. Za vse tiste države, ki niso imele ali niso ustvarile homogenega vira oziroma podlage nacionalne suverenosti – denimo Bosna in Hercegovina po Daytonu –, se je zdelo, da so nevladljive oziroma da potrebujejo mednarodno administracijo. Nezaдостna homogenost je političnim protagonistom zbužala občutek, da bodo težko zgradili učinkovite politične in državljanske modele.

Posledično so vse pravne ureditve v državah nekdanje Jugoslavije (z izjemo postdaytonske Bosne)²⁵¹ – po odcepitvah in po (ponekod) procesih etničnega čiščenja – vključevale diskriminatorne postopke v podeljevanju državljanstva tistim državljanom nekdanje skupne države, ki niso sodili v kategorijo do državljanstva upravičenih v skladu z načelom *ius sanguinis*. Načelo *ius soli* je bilo uveljavljeno zgolj delno. Pogosto se je izključevanje kljub grozovitim posledicam kazalo kot povsem »nedolžni«, birokratski »ukrepi«, ki so bili nujni v času po obsežnih strategijah etničnega čiščenja in uporabe terorja v velikem delu nekdanje države. Vedno jih je spremljal isti diskurz samoviktimizacije pregovorno nedolžnih in iskrenih narodov.

²⁵¹ Pri tem pa Republika Srbska v Bosni spet deluje drugače.



Od Makedonije do Črne gore, od Slovenije do Srbije: vsepovsod, čeprav v različnih oblikah in v različni meri, se je govoril isti jezik.²⁵²

Primer izbrisa tisočev stalnih prebivalcev v Sloveniji, ki se samorazume kot najbolj »civilizirana« in uspešna tranzicijska država v celotni Srednji in Vzhodni Evropi, obravnavam kot sestavni del tega procesa. Čeprav bi lahko primer izbrisa razumeli kot »manjše zlo« v primerjavi z naracijami o množičnih zločinih in kršitvah človekovih pravic na območju nekdanje Jugoslavije, bom trdila, da je izbris dejansko simptomatičen primer zavračanja kolektivne odgovornosti, ki hkrati razkriva, da je sindrom organizirane nedolžnosti fenomen, ki se je razvil in ohranjal v vseh okoljih nekdanje Jugoslavije, tako pred in med vojno kot po njej – tudi v Sloveniji.

IZBRISANI²⁵³

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

Sašo Peče, v času, ko je bil poslanec Slovenske nacionalne stranke in podpredsednik slovenskega parlamenta²⁵⁴

Zanjo (slovensko oblast) se je svet začel leta 1991; ne priznava nobenih prejšnjih zakonov. Ničesar se ne spominja. Pijana je od državnosti. Lahko me sovraži, kolikor hoče – vendar, to bi naj bila pravna država.

Izvlaček iz intervjuja z eno izmed oseb, izbrisanih iz Registra stalnih prebivalcev Republike Slovenije

V preostalem delu tega poglavja bom zarisala grobo skico fenomena izbrisanih kot paradigmatskega primera, povezanega s klimo organizirane nedolžnosti; kot primera, ki razkriva nekatere alarmantne lastnosti povojnega izključevanja iz skupnosti.

²⁵² Vzemimo citat hrvaškega politika: »Hrvati niso agresiven narod. So na splošno podjetni, pošteni, marljivi ljudje, ki jih povezujejo močna čustva do njihove domovine.« Cit. po Buden 2000, 56.

²⁵³ Razširjena verzija tega dela poglavja, ki sva jo skupaj napisali Vlasta Jalušič in Jasminka Dedić, je bila objavljena kot samostojni članek v *Human Rights Review* 2007, tako da del uvidov tega sklopa dolgujem njej. Sicer pa besedilo temelji na rezultatih raziskovanega projekta, ki sem ga vodila na Mirovnem inštitutu – Sodobno državljanstvo: politike vključevanja in izključevanja ter na študijah v Dedić, Jalušič in Zorn 2003.

²⁵⁴ Cit. po Mekina B. 2004, 58.



Februarja 1992, le malo pred razplamtitvijo vojne v Bosni in Hercegovini, se je v novi državi Sloveniji skoraj povsem neopazno zgodil »izbris« velikega števila (podatek s konca leta 2009 je 25.671) njenih stalnih prebivalcev, ki so bili državljani nekdanje Jugoslavije. Glede na število prizadetih oseb je bil izbris – dobesedno odstranitev podatkov o bivanju iz registra stalnih prebivalcev in s tem popolna izguba pravnega statusa – kot rezultat koordiniranega delovanja izvršnih, zakonodajnih in sodnih oblasti ter policije in birokracije, podlaga za množično in sistematično zanikanje človekovih pravic.

Zgodba o izbrisu in izbrisanih se je začela 25. junija 1991, na dan razglasitve Slovenije kot neodvisne države. Na osnovi nove državnosti in sledečega Zakona o državljanstvu Republike Slovenije so približno 171.000 stalnim prebivalcem (približno 18 odstotkov prebivalstva), ki so izvirali iz drugih republik nekdanje Jugoslavije, podelili slovensko državljanstvo, 2400 njihovih prošenj pa je bilo zavrnjenih. Državljanji preostalih republik razpadle Socialistične federativne republike Jugoslavije, ki niso zaprosili za državljanstvo ali pa je bila njihova prošnja zavrnjena, pa so 26. februarja 1992 postali tako imenovani »novi« tujci, s čimer so bili predstavljeni pod jurisdikcijo Zakona o tujcih iz leta 1991, katerega največja pomanjkljivost je bila, da ni omogočal ne tranzitnega statusa za nekdanje jugoslovanske državljane ne avtomatične pridobitve statusa tujca.²⁵⁵ Administrativna telesa so to pravno luknjo »rešila« s *prenosom* njihovih podatkov iz registra stalnih prebivalcev v register tujcev. Prizadetih je bilo več kot 25.000 ljudi, število, ki ustreza prebivalstvu povprečnega slovenskega mesta.²⁵⁶ To administrativno dejanje, ki je postalo znano kot *izbris*, je koordiniralo Ministrstvo za notranje zadeve. Izvedeno je bilo v tajnosti, brez vsakršnega obvestila prizadetim osebam. »Novi« tujci niso

²⁵⁵ V zvezi s poznejšim izgovorom, da je šlo za »izbiro« pri zaprosanju za državljanstvo, je treba vedeti, da oblasti niso obvestile prizadetih prebivalcev o morebitnih »posledicah« nezaprosanja za državljanstvo. Nihče ni mogel vedeti, da »svobodno« izbira med pridobitvijo polnega državljanstva ter izgubo stalnega bivališča in vseh pravic.

²⁵⁶ Desetletja so različni viri navajali različne ocene o številu izbrisanih, ki je segalo od 62.000 do 130.000 oseb. Številko 62.816 izbrisanih oseb je dalo slovenskemu Helsinškemu monitorju Ministrstvo za notranje zadeve v letu 2000 (v času ko je še vedno zanikalo, da se je izbris zgodil), druga pogosto citirana ocena pa je bila 83.000 izbrisanih oseb in je bila vzeta iz dokumenta ministrstva iz leta 1996, ki se je nanašal na tujske zadeve. Najvišjo oceno, 130.000 izbrisanih oseb, je promoviral Helsinški monitor, vendar pa ta najbrž ni vključevala le tistih, ki so izgubili bivališče, temveč tudi vse druge prebivalce nekdanje Jugoslavije, ki so živeli v Sloveniji pred neodvisnostjo. Junija 2002 je Ministrstvo za notranje zadeve priznalo izbris 18.305 oseb, to pa je številka, ki jo je sprejelo tudi Ustavno sodišče v svoji odločitvi leta 2003 (št. U-I-246/02, 3. april 2003). Leta 2009 je Ministrstvo za notranje zadeve ob ponovnem pregledu statističnih podatkov ugotovilo številko 25.671.

izgubili zgolj državljanskih pravic, temveč tudi svoj status stalnega prebivalca, s čimer so postali *tujci*, ki na ozemlju Slovenije *bivajo nelegalno*. S tem so postali objekt prisilne odstranitve iz države ali pa so bili prisiljeni, da si na novo uredijo status tujca. Tako so bili dobesedno posrskani v vrtinec birokratskih postopkov, zahtev in pristojbin, ki jih lahko najboljše razumemo s prisposodo kafkovskega procesa.

Nekateri izbrisani so v Sloveniji živeli več kot trideset let, nekateri so bili tu rojeni in sploh niso vedeli, da več nimajo »pravega« statusa. Skupina je etnično gledano skoraj v celoti »neslovenskega rodu« (Albanci, Bošnjaki, Hrvati, Makedonci, Črnogorci, Srbi in Romi), z izjemo nekaj etničnih Slovencev, ki jim je bilo prav tako odvzeto stalno prebivališče.²⁵⁷ Zaradi izbrisa jim niso bile kršene zgolj socialne in ekonomske pravice, kot na primer pravica do dela, socialnega in zdravstvenega zavarovanja, pokojnine in bivališča, temveč tudi druge temeljne pravice, kot so pravica do spoštovanja zasebnega in družinskega življenja, svobode gibanja, osebne svobode in varnosti, zaščite pred mučenjem in ponižujočim ravnanjem ali kaznovanjem, do nedotakljivosti človeškega dostojanstva itd. Številni izbrisani so izgubili bivalno pravico in zaposlitev, saj se kot tujci brez urejenega legalnega statusa niso mogli zaposlovati. To je pomenilo avtomatično izgubo prispevkov za pokojnine, včasih tudi pravico do pokojnine. V nekaterih primerih je izbris povzročil hude posledice za zdravje izbrisanih ali celo smrt. Otroci so izgubili pravico do srednje- in višješolskega izobraževanja: nekateri so izgubili leta izobraževanja ali pa so pri njegovem končevanju resno zaostajali. So tudi primeri mučenja in deportacij, ki so lahko imeli za posledico tudi smrt prizadetega.²⁵⁸ Iz pripovedovanj izbrisanih je očitno, da so zaradi popolne izolacije in družbene izključenosti, ki ju je povzročil izbris, pretrpeli hude psihološke in osebne težave.²⁵⁹ Številnim prizadetim je nekako uspelo, da so si priborili nov status, drugi so zapustili državo. Tisoči so še danes brez vsakršnega statusa ali pa še vedno trpijo zaradi različnih posledic izbrisa.²⁶⁰

²⁵⁷ Kljub temu je bilo tudi nekaj »etničnih« Slovencev, ki so bili žrtve izbrisa, predvsem zato, ker niso bili registrirani v slovenskem registru republiških državljanov, kar je bil predpogoj za avtomatično pridobitev državljanstva. O tem prim. Dedić, Jalušič in Zorn 2003.

²⁵⁸ Dedić, Jalušič in Zorn 2003, 147–148; Vasović 2007. O posledicah izbrisa za Rome prim. Dedić 2003a.

²⁵⁹ Dedić 2003b.

²⁶⁰ Glej Pignoni 2007a, 2007b; Lipovec Čebren 2007; Bezec 2007; Mekina 2007. Še vedno ni popolnoma zanesljivih podatkov o tem, koliko oseb brez pravnega statusa danes še živi v Sloveniji in koliko jih je »prostovoljno« zapustilo državo. Zaradi pooblastil, ki jih je notranje ministrstvo Republike Slovenije dalo policiji, je ta lahko izvršila izgon izbrisanih

Do leta 2009 slovenska država ni naredila nikakršnih resnih korakov glede razreševanja teh krivic, čeprav so bile najvišje politične oblasti Republike Slovenije s tem problemom seznanjene že v letih 1993–1994 in kljub večjemu številu (čeprav poznih) zaporednih odločitev Ustavnega sodišča od leta 1999 naprej, ki so zahtevale popravo krivic, povzročenih z izbrisom. Res je sicer, da je Ministrstvo za notranje zadeve leta 2003, po drugi razsodbi Ustavnega sodišča, začelo delu izbrisanih »vračati status« z dopolnilnimi odločbami, a je ta proces ob zunanjih pritiskih in nasprotovanjih prekinilo. Prav tako se izbrisanim za krivice, ki so jih pretrpeli, ni opravičila nobena državna oblast in noben posameznik še vedno ni bil pozvan k sprejetju odgovornosti za odločitev o izbrisu in njeno implementacijo.²⁶¹ Ravno nasprotno: kljub ustanovitvi Društva izbrisanih prebivalcev leta 2002, intervencijam in bitkam njegovega pravnega zastopnika in posameznih izbrisanih, aktivnostim nevladnih akterjev, številnim objavljenim člankom in knjigi o izbrisanih, opozorilom Varuha človekovih pravic v Sloveniji, Evropskega komisarja za človekove pravice in drugih institucij, ki se ukvarjajo s človekovimi pravicami, in kljub temu, da si je levosredinska vlada v letu 2009 prizadevala, da bi za nazaj regularizirala status vseh izbrisanih, ostaja vprašanje priznanja krivic, povzročenih z izbrisom, še vedno odprto.

Nekateri mednarodni opazovalci dogajanja so prepričani, da sodi problematika izbrisa v širši problem človeške varnosti (*human security*).²⁶² Celo institucije Evropske unije – čeprav razrešitev tega vprašanja ni bila pogoj za sprejem Slovenije v EU – so na slovenske oblasti izvajale pritisk, »da se problem oseb brez regularnega statusa reši«²⁶³ še pred vstopom. Izkazalo se je, da je bilo za legitimno oblast v Sloveniji mnenje Evropske unije dolgo časa edini učinkovit argument.²⁶⁴ A ko je v letih 2003 in 2004

oseb brez kakršne koli formalne odločitve (prim. *Večer*, 25. februar 2004, str. 3). Podatki kažejo, da je center za zdravstveno pomoč ljudem brez zdravstvenega zavarovanja *Pro Bono* v Ljubljani leta 2003 obiskalo več kot 8000 pacientov, 102 odstotka več kot leta 2002, ko je bil ustanovljen, kar kaže na visoko število tistih, ki so bili prisiljeni iskati zdravniško pomoč zunaj splošnega zdravstvenega sistema (med njimi najbrž veliko izbrisanih, saj je večina javnih zdravstvenih institucij zanje postala nedostopna). Glej tudi Zorn 2007b.

²⁶¹ Dedič 2003b.

²⁶² Glej Sokoloff 2005.

²⁶³ The European Commission 1998, 11.

²⁶⁴ Oblasti v Sloveniji so v neki fazi začele hitreje obravnavati vprašanje izbrisanih – in sicer leta 1999, ko bi bilo treba implementirati prvo sodbo Ustavnega sodišča, čeprav tega dejansko niso storile. Leta 1999 so sprejele zakon, ki je omogočal pridobitev stalnega bivališča za prizadete, vendar pa niso uredile njihovega statusa za nazaj – od datuma izbrisa –, kar je pravzaprav pomenilo, da večina ljudi, ki je izgubila status rezidenta,

vstop Slovenije v EU postajal realnost, političnega konsenza o resnični poravi krivic, ki jih je povzročilo to sramotno dejanje nove države in njenih funkcionarjev, ni bilo več mogoče doseči; namesto tega so vprašanje izbrisa začele zlorabljati vse skrajno desne in nacionalistične stranke. Desničarski politiki so trdili, da bi povrnitev statusa izbrisanim pomenila nagrajevanje »agresorjev« in »prevarantov«, ki bi nato zahtevali astronomske odškodnine.

Tukaj ni prostora za zelo podrobno opisovanje kompleksnosti tega vprašanja. Vendar je treba omeniti, da je vlada desnih strank, ki je nastopila decembra 2004 in je vključevala številne protagoniste izbrisa, kot edino sprejemljivo rešitev vprašanja izbrisa zahtevala sprejetje ustavnega zakona, ki pa je bil dejansko usmerjen k individualni reviziji že izdanih dopolnilnih odločb. Takšen zakon bi izbrisu zgolj dal legitimnost, saj bi odgovorne oblasti in vladne uslužbenke odvezal odgovornosti, hkrati pa bi preprečil kakršno koli možnost za zahteve po odškodnini. Takšna »rešitev« bi zamajala tudi eno temeljnih načel, na katerih je bila leta 1991 zgrajena samostojna Slovenija: načelo varovanja pravic vseh prebivalcev, ki živijo na ozemlju Slovenije, ne glede na to, da je bilo samo suvereno načelo v ustavi utemeljevano na pravici do neodvisnosti slovenskega naroda.²⁶⁵

Bolj angažiran, na zakonu in pravni državi utemeljen pristop je zavzela levosredinska vlada, ki je nastopila mandat leta 2008 in začela v letu 2009 spet implementirati odločbi Ustavnega sodišča iz let 1999 in 2003.²⁶⁶ Po ponovnem pregledu statistik je ugotovila novo število izbrisanih (več

gotovo ni mogla zadostiti pogoju neprekinjenega bivanja v Sloveniji. Posledica tega je bila, da je Ustavno sodišče sprejelo svojo drugo razsodbo o izbrisanih leta 2003, ko je odločilo, da mora država vzpostaviti njihovo stalno bivališče retroaktivno in razglasilo prejšnji zakon za neustavnega, saj ni podelil statusa stalnega bivališča od 26. februarja 1992. Tako je leta 2003 Ministrstvo za notranje zadeve najprej začelo izdajati dopolnilne odločbe iz naslova sodbe Ustavnega sodišča, vendar je pozneje spričo velikega nasprotovanja številnih akterjev in pravnih interpretacij, da za to ni zakonske podlage, ta proces ustavilo.

²⁶⁵ Namen tega bi bila sprememba 13. člena Ustavnega zakona, ki implementira Temeljno ustavno listino o neodvisnosti in suverenosti Republike Slovenije, po kateri so stalni prebivalci, registrirani na dan 23. decembra 1990, ki so tu dejansko živeli, imeli enake pravice in dolžnosti kot drugi državljani Republike Slovenije – do trenutka, ko pridobijo slovensko državljanstvo ali do izteka rokov v 81. členu Zakona o tujcih.

²⁶⁶ A tudi to je bilo spodbujeno predvsem z dejavnostmi samih izbrisanih, nekaterih neodvisnih aktivistov in nevladnih organizacij, ki so se pri podpori izbrisanim povezale. Leta 2006 je bila z njihovo pomočjo vložena tožba pri Evropskem sodišču za človekove pravice (Milan Makuc in ostali proti Sloveniji), o kateri v času tega pisanja še ni odločeno. Hkrati je »evropeizacija« problematike pripomogla, da je bil pritisk na nekatere vladne akterje vsaj malo večji.

kot 25.000), hkrati pa je začela izdajati tako imenovane »dopolnilne odločbe« tistim izbrisanim, ki so do leta 2009 – kakor koli že – uredili svoj status stalnih prebivalcev Slovenije. Leta 2003 naj bi bilo izdanih več kot 4000 teh odločb, v letu 2009 pa v celoti približno 3000. To bi naj pomenilo, da ima »urejen« status najverjetneje skupno okoli 12.000 izbrisanih prebivalcev Slovenije (skupaj s tistimi, ki so pridobili državljanstvo), okoli 13.000 pa jih v Sloveniji še vedno nima nobene legalne eksistence. Hkrati še vedno ni znano, kolikšen delež ljudi, ki so bili izbrisani in tukaj nimajo legalnega statusa, danes prebiva v Sloveniji in kakšen delež v kateri od držav naslednic Jugoslavije ali v drugih državah. Skupina nevladnih organizacij, ki se s problematiko sistematično ukvarja od leta 2002, se med intervjuji in raziskavami v Sloveniji in drugod še vedno srečuje z novimi primeri. S posebnim zakonom naj bi vlada sicer spet omogočila pridobitev statusa tudi tistim izbrisanim, ki niso neprekinjeno živeli na ozemlju Slovenije od izbrisa dalje – torej tistim, ki so bili deportirani ali se v Slovenijo niso mogli vrniti zaradi vojne v nekdanji Jugoslaviji oziroma so jim uradniki v Sloveniji izničili potne liste in jih v državo več niso spustili – ter njihovim otrokom.²⁶⁷

Vendar ta premik – dodeljevanje statusa »za nazaj« oziroma »dopolnilnih odločb« izbrisanim – za veliko večino ne rešuje »administrativnih« zapor, s katerimi so se izbrisani spopadali in s katerimi se številni še vedno srečujejo, niti ne omili krivičnih in tragičnih posledic izbrisa, še najmanj pa kompenzira njihovo trpljenje oziroma v nekaterih primerih celo smrt kot skrajno posledico.²⁶⁸ Da bi minimalno popravili zločin, ki se je z izbriso zgodil, bi bilo treba ugotoviti najmanj krivdo in odgovornost za izbris, se prizadetim kot kolektivu in kot posameznikom in posameznicam opravičiti ter jim poskusiti nadomestiti škodo, ki so jo utrpeli.²⁶⁹ Še

²⁶⁷ Ta odstavek povzema nekatere informacije o situaciji izbrisanih; prijazno mi jih je posredovala kolegica Neža Kogovšek, ki na Mirovnem inštitutu vodi projekt o izbrisu (Kogovšek 2009).

²⁶⁸ Znani so primeri »izgona v smrt«. Tak primer, ko so bili posmrtni ostanki izbrisanega stalnega prebivalca Slovenije najdeni v množični grobnici v Bosni – s sledmi mučenja in grozljive nasilne smrti – je opisan v posebni številki *Časopisa za kritiko znanosti*, ki je posvečena problematiki izbrisanih. Ta primer tudi neposredno povezuje izbris kot »administrativno etnično čiščenje« v Sloveniji z množičnimi zločini iz verige vojn v nekdanji Jugoslaviji (glej Vasović 2007).

²⁶⁹ V »dopolnilnih odločbah« piše, da se »šteje, da je XY, (datum rojstva), imel/a v Republiki Sloveniji dovoljenje za stalno prebivanje od datuma XX do datuma YY in da je imel/a v tem času prijavljeno stalno prebivališče na naslovu ZZ«. Dikcija »šteje se« je v kontekstu te razprave skrajno cinična, saj odločba pravi, da država od zdaj ravna, »kot da« izbrisana oseba ni bila izbrisana – oziroma kot da se izbris ne bi zgodil. Popravljanje krivice z istimi sredstvi, s katerimi je bila povzročena (torej tako, da zdaj administrativno

več, državljani Slovenije in njihovi izvoljeni predstavniki bi morali dojeti, da je to, kar se je zgodilo, poškodovalo sama načela politične skupnosti (načela kot ključne principe v smislu »začetkov«, ustavnih načel, ki zagotavljajo enakost na teritoriju države Slovenije)²⁷⁰ in da se je s tem treba posebej soočiti.

Hkrati je potrebno tudi odgovoriti na vprašanje, kako se je lahko kaj takega, kot je izbris, sploh zgodilo, zakaj je moralo miniti toliko časa, da so bili narejeni koraki k spremembi odnosa do dejanja izbrisa in zakaj krivice po tolikem času še niso popravljene. Ta odgovor vsekakor ni preprost. Pomembnih je več elementov, predvsem povezava izbrisa s temelji nove države, z definicijo državljanstva in prebivalcev kot procesom vključevanja in izključevanja ter z vprašanjem diskriminacije na osnovi rase in etnične pripadnosti. In vendar, izbris se ne bi mogel zgoditi brez zgoraj omenjenega ideološkega uokvirjanja, fenomena »organizirane nedolžnosti«, ki je povezan s problemom kolektivne, torej politične in individualne moralne odgovornosti v prej opisanem smislu za vse prebivalce na ozemlju Slovenije in torej tudi za izbris pri nastajanju nove države. Ta zadnja točka se nanaša na politične oblasti, ki so izbris ukazale,²⁷¹ na vlogo birokracije, ki je večinoma neusmiljeno izvajala ta ukaz, ter na vlogo »družbe«, torej večine slovenskih državljanov v vlogi neodgovornih in nedolžnih, ki so zvečine ignorirali, kar se je okoli njih dogajalo, pozneje pa pogosto sledili tistim, ki so same izbrisane obdolžili, da so vzrok lastnega trpljenja.²⁷²

Primer izbrisanih prebivalcev Slovenije je bila ena najhujših administrativnih etnično/rasnih diskriminacij in predstavlja več kot zgolj kršitev človekovih pravic v postkomunistični Vzhodni in Srednji Evropi zunaj območja vojnih konfliktov.²⁷³ Čeprav nekatere sledi nakazujejo, da

»šteje« oziroma za nazaj »uveljavi« tisto, česar sploh ni bilo), ne more popraviti škode in trpljenja, posledic dejanja izbrisa.

²⁷⁰ O tem glej Kogovšek 2007 in Zorn 2007a.

²⁷¹ Kljub domnevi, da gre za »administrativno napako«, je danes mogoče že na temelju opravljanja funkcij na odločilnih položajih ter na osnovi uradnih razpoložljivih materialov, ki zadevajo postopke v povezavi z izbrisom in z njim povezanimi predpisi, pa tudi na osnovi pričevanj, ki so na voljo, rekonstruirati krivdo in odgovornost. Delno rekonstrukcijo glej v Zorn 2007a.

²⁷² Podatki, ki jih je v projektu o izbrisu s telefonsko anketo zbral Mirovni inštitut, sicer kažejo, da je javnost z večjim dotokom dejstev o izbrisanih v medijih (denimo podatki, da je bila med njimi skoraj polovica žensk in petina otrok) ter z obelodanjenjem posameznih zgodb primer izbrisanih vendarle začela dojemati kot obsežno kršitev pravic.

²⁷³ S tem so mišljena območja, ki zajemajo Hrvaško, Bosno in Hercegovino ter Kosovo, izgon številnih Nsrbov iz Vojvodine in tudi represivni ukrepi v srbskem Sandžaku na začetku devetdesetih.

je izbris negativni stranski produkt razpada nekdanje SFRJ, pa ta ni bil njegov vzrok. Izbris ni bil zgolj sestavni del različnih oblik diskriminacije, povezanih z odcepitvijo držav in posledičnimi procesi pridobivanja slovenskega državljanstva. Primer izbrisanih kaže elemente sistematičnega dejanja in ukrepov, usmerjenih proti skupini etničnih Neslovencev, ki jo je bilo v procesu graditve nove države mogoče identificirati kljub njeni nehomogenosti. Zato vsebuje elemente etničnega čiščenja, ki je bilo izvajano z administrativnimi postopki na osnovi zakonov kreirane »pravne praznine«, zaradi česar ga nekateri avtorji označujejo kot »administrativno etnično čiščenje«.²⁷⁴ Za izbrisane je to dejanje pomenilo izgubo njihovega življenjskega prostora v svetu, njihovo »civilno smrt«. Po izginiotju iz registra in po izgubi pravnega statusa so številni izbrisani tudi v resnici izginili iz Slovenije.

Prav zato ne gre za kršitev človekovih pravic, ampak za nekaj veliko hujšega. Gre za odvzem tistega, kar je sploh podlaga za priznanje kakršnih koli pravic, namreč »pravice imeti pravice«,²⁷⁵ ki predpostavlja, da smo kot prebivalci na določen način vključeni vsaj v neko *body politic* – v našem primeru v neko državo –, da bi sploh lahko eksistirali kot ljudje, kot človeška bitja. Gre za zločin, ki še zmeraj nima imena, je pa dejanje, ki danes dokazano lahko odpre pot v eksterminacijo in ga je prav zato mogoče obravnavati v povezavi s fenomeni, kot je srebreniški množični zločin, torej kot zločin proti človeštvu, ki ne more zastarati.²⁷⁶ Prav tu pa se paradoksnost izkaže, da predstavlja izbris – redukcija neke skupine nezazelenih ljudi na »zgoj ljudi« brez civilne pripadnosti – akt dehumanizacije, torej izločitev neke skupine iz temeljne človeške enakosti in zato izgubo človeškosti same. Je popolna izguba in ne »kršitev« pravic. Enakost namreč v resnici *ni nekaj, kar nam je dano kot tako* (kot »gola« človeška bitja nismo enaki in nismo »rojeni« kot enaki, ampak kot skrajno različni), ampak predpostavlja politično skupnost, v kateri si vzajemno jamčimo enakost, da bi lahko uresničevali svoje človeške potenciale delovanja, presoje in političnega mišljenja, kar je tudi srž politike in prakticiranja odgovornega državljanstva.

Posledice izbrisa so tako veliko širše od zgolj neposredne prizadetosti skupine ljudi, ki jo je mogoče identificirati; ko je to vprašanje postalo javno, ko so se prizadeti šele po desetih letih od samega izbrisa politično organizirali in se ravno s tem – kot nekakšni Münchhauseni – izkopa-

²⁷⁴ Dedić 2003a.

²⁷⁵ Prim. Arendt 2003c, 376–378.

²⁷⁶ Matevž Krivic ga imenuje »politični zločin« (prim. Krivic 2007).

li iz svojevrstnega »nebivanja«, se je izkazalo, da so bila na tej podlagi spodbujena nova dejanja rasne in etnične diskriminacije, rasizma, sovražnega govora in nestrpnosti. Pri tem niso sodelovale zgolj marginalne rasistične skupine, temveč tudi nekatere vodilne stranke in vodilni politiki. Škoda, ki je nastala z izbrisom, zato ne prizadeva zgolj izbrisanih posameznikov, ampak sega onstran njih, v same temelje povojne nacionalne države, in ima uničujoče učinke na pravni sistem, javne institucije in nastalo mentaliteto obravnavanja dejanj in odgovornosti zanje. »Uči« nas, da je mogoče »institucije uporabiti« za škodovanje določenim skupinam ljudi, ne da bi bilo to opaženo in sankcionirano, in celo z odobritvijo visokih političnih krogov. V tem smislu izbris pomeni prej opisani premik k »invertiranemu, sprevrnjenemu človeškemu redu« – nanj je opozorila Hannah Arendt v knjigi *Eichmann v Jeruzalemu* –, v katerem nemogoče postane mogoče. Gre za konstruiran svet samoprevare, kjer nekatere sicer nesprijemljive stvari postanejo normalizirane. Tak primer pa je mogoč zgolj v okoljih, kjer so ljudje pripravljene obnašati se, *kot da so* politično nedolžni in niso odgovorni za dejanja svojih izvoljenih vlad ter zato pripravljene brez premisleka sprejeti politike, ki so predstavljene kot domnevno »manjše zlo«. ²⁷⁷

MIROLJUBNE REŠITVE ODVEČNOSTI

*Naša zgodovina je častna in čista ... Zmogli smo, ker je bila
naša vera trdna in ker ni bilo zle misli v naših dejanjih.*

Milan Kučan v govoru ob razglasitvi neodvisnosti
Republike Slovenije, 26. 6. 1992

Kakor v primerih množičnih zločinov v drugih delih nekdanje Jugoslavije je bilo tudi v primeru izbrisa pri tistih, ki so na oblasti, ter tistih, ki so bili odgovorni za sam izbris, zanikanje odgovornosti in tudi samega dejanja izbrisa ena dominantnih reakcij na kritiko. ²⁷⁸ V dejstvu, da so instru-

²⁷⁷ Dubiel in Motzkin 2004.

²⁷⁸ Svetla izjema v pogumu med politiki iz vladnih garnitur, ki je bila pripravljena pogledati dejstvom v oči in izreči resnico, se je pojavila šele leta 2009. To je bila nova predsednica stranke Liberalne demokracije in ministrica za notranje zadeve Katarina Kresal. Na kritike in interpelacijo opozicije, potem ko je njen resor začel izdajati dopolnilne odločbe izbrisanim in pripravljati nekatere druge ukrepe, je pogumno in odgovorno odvrnila, da bo branila človekove pravice in dostojanstvo ljudi tudi za ceno poraza na volitvah. Med drugim je dejala, da je izbris »zgodba o odvzemu pravic (...), zgodba najbolj množične kršitve slovenske ustave po osamosvojitvi, (...) zgodba kolektivnega zanikanja, politične manipulacije in negiranja pravne države« (Kresal 2009). S tem je

mentalizirali novo državo za odstranitev tistih, ki »niso hoteli slovenskega državljanstva«, oblastniki niso videli nič spornega. Zato so izbrisane dojemali kot osebe, ki so izključno same odgovorne za vse, kar se jim je zgodilo. Zagovorniki te interpretacije so bili tudi poprej najostrejši nasprotniki odločitve, ki je državljanom nekdanjih jugoslovanskih republik s stalnim prebivališčem v Sloveniji omogočila pridobitev slovenskega državljanstva. To razkriva »demografsko politiko« v arendtovskem smislu, ki se skriva v ozadju izbrisa: željo, da se nova država očisti vsaj tistih, ki niso uživali zaščite državljankega statusa.²⁷⁹ Drugi pa so v obrambo spet trdili, da je bil izbris posledica pravnega vakuuma in strukturno-administrativne »napake«, hkrati pa tistih, ki so jo povzročili, ne štejejo za odgovorne. Tako je bila ustvarjena iluzija, da je v ozadju izbrisa neki »objektivni zakon« osamosvojitve ali celo avtomatičen »zgodovinski« proces, ne pa dejanje, torej odločitev, ki jo je sprejelo takratno vodstvo notranjega ministrstva.

Na prvi pogled se zdi neverjetno, kako zlahka ljudje v nekdanji Jugoslaviji sprejemajo preproste in prevladujoče razlage krivic, nasilja, vojn in zločinov, ki so se zgodili v regiji. Ti naj bi bili posledica neizogibnih, skoraj »naravnih« procesov: širjenja »smrtonosnega virusa nacionalizma«, učinkov odtujenih državnih in partijskih struktur ter oblasti skorajda nečloveško vplivnih in/ali zlih voditeljev. Od tod do fatalistične samorazglasitve za »nedolžni instrument« teh procesov in učinkov ali objekt teh struktur in voditeljev, ki se jim ni mogoče upreti, je zgolj en korak. Po tej interpretaciji posameznik bodisi ni vedel ali pa ni videl, kaj se dogaja, ali pa je deloval zgolj kot poslušni del stroja, programiranega za neizogibni rezultat. Vendar pa je to le del problema. Ne samo preprosti ljudje, temveč tudi družboslovci in številni intelektualci na splošno, pogosto padejo v past napačnega razumevanja grozljivih izkupičkov vojne kot avtomatičnih posledic nacionalizma – nekakšne biološke, plemenske ali naravne sile, ki je kot neki vedno prisoten virus ali nalezljiva bolezen »napadla« ljudi nekdanje Jugoslavije²⁸⁰ in postala poglavitni vzrok za

postavila standard politične odgovornosti, ki si ga doslej med poklicnimi politiki v Sloveniji ni bilo mogoče niti zamisliti.

²⁷⁹ Konservativne in nacionalistične politične stranke so večkrat zahtevale revizijo in odvzete državljanstev, ki so bila podeljena po 40. členu Zakona o državljanstvu – v letih 1993, 1994 in 1995. Njihove zahteve so kulminirale v odkrito rasistični referendumski iniciativi, ki jo je blokirala sodba Ustavnega sodišča (št. U-I-266/95, 20. november 1995). Glej tudi Dedić, Jalušič, Zorn 2003 in Zorn 2007a.

²⁸⁰ Tone Bringa je pokazala, kako so nekatere psevdointelektualne trditve utrdile določeno razumevanje same vojne in vplivale na neaktivnost Zahoda v poteku genocida v Bosni. Citira Radovana Karadžića, ki pravi: »Ne moremo živeti skupaj z Muslimani in Hr-

vojno, pomore in genocid, ali pa vsaj poglobitna mobilizacijska sila za njimi. Hannah Arendt nas je opozorila na dejstvo, »da je preteklo stoletje proizvedlo izobilje ideologij, ki se pretvarjajo, da so ključ zgodovine, v resnici pa niso nič drugega kakor obupani poskusi, kako ubežati pred odgovornostjo«. ²⁸¹ Mednje sodita rasizem in plemenski nacionalizem/narodnjaštvo, ki sta najpomembnejši ščit pred potencialnim bremenom skupne človeške odgovornosti. Tudi sodobne družbene vede, ki vztrajajo pri determinizmu, pomagajo pri utrjevanju te ne-odgovornosti. Sama bi dejala, da sodelujejo tako, da ustvarjajo bodisi popolnoma strukturne bodisi popolnoma intencionalne razlage virov in motivov človeških dejanj ter tako oblikujejo enodimenzionalne interpretacije kot udejanjene »trende zgodovine«.

Dejali bi lahko, da so elementi »sindroma« organizirane nedolžnosti nastali že precej pred nedavnimi jugoslovanskimi vojnami, in sicer med pripravami nanje. Postali so nujni pogoj za množične mobilizacije, zločine in množične poboje, saj so ustvarili določeno »mentaliteto«, ki ni bila nikoli resno izpodbijana, zato se je lahko ohranila in bila pozneje uporabljena za upravičevanje problematične preteklosti in s tem legitimiziranje bodočih izključevanj, za ustvarjanje izključujočih skupnosti in povojnih kršitev človekovih pravic. Ta fenomen je bil prisoten – čeprav v različnem obsegu, vendar skoraj brez izjem – v vseh novih postjugoslovanskih skupnostih in nastajajočih državah, tudi v Sloveniji. Hkrati je treba poudariti, da je bil nastanek »sindroma organizirane nedolžnosti« mogoč zgolj v okoliščinah posebnega odnosa do države, oblasti, politike in njihovih temeljev. Ta drža je bila povezana z rasističnimi in plemensko-nacionalističnimi/narodnjaškimi dogodki ter narodnjaško zaščitniško in ekspanzionistično interpretacijo vloge države – najprej v Srbiji in pozneje, kot posledica vojne, v celotni regiji. Zato je bilo mogoče korak za korakom sprejemati »rešitve« in dejanja, ki so vodila k etničnemu čiščenju, posilstvom in množičnim pobojem, ter sprejeti razlago, da so posledica bodisi nenadzorovanega ekscesa neciviliziranega dela Evrope bodisi dokaz, da je takšna homogenizacija nujna za vzpostavitev prostora za nove plemenske, narodnjaške »politične« enote. Prav to je ključna dediščina preteklih kolektivnih zločinov: skozi svoje opravičevanje omogočijo zagovarjanje »etničnega čiščenja« (čeprav z miroljubnimi

vati, ker obstaja preveč sovraštva, stoletja sovraštva. Ne morejo živeti skupaj. Zaradi genocida, ki je bil izveden proti njim (Srbom), se morajo braniti.« Te besede, pravi, so razširili zahodni mediji in »starodavno sovraštvo« je postalo mantra, njene posledice pa usodno pojmovanje, da te vojne ni mogoče ustaviti (glej Bringa 2002, 197, 202).

²⁸¹ Arendt 2003c, 51.

sredstvi). Zato se pri razmišljanju o preteklih zločinih in odgovornosti celotnih skupnosti v nekdanji Jugoslaviji ter pri presojanju o tem ne bi smeli vrteti zgolj okoli vprašanj izjemnega nasilja in števila mrtvih. Problem je tudi v sami metodi ponovne graditve, oblikovanja ali »menedžiranja« nacionalnih držav po vojni in kolektivnih zločinih, ki se dogajajo bodisi z »ustvarjanjem« demokracije bodisi z njihovo vzpostavitvijo kot etničnih (plemenskih, narodnjaških) držav. Nastali rezultat nasprotuje razumevanju politične odgovornosti, za katero si je prizadevala Hannah Arendt – v kateri so lahko posamezniki in skupine odgovorni za svoja individualna in kolektivna dejanja – in ki v novih okoliščinah vidi delovanje in mišljenje kot edini »stabilizacijski« in hkrati »uporniški« strategiji proti ponovitvam totalitarne realnosti.

Poskus razumevanja primera izbrisanih v Sloveniji napotuje na vsaj dva arendtavska sklepa o prihodnjih grožnjah totalitarizma – v smislu posttotalitarnih elementov, ki se lahko prej ali slej razvijejo v problematične »rešitve«. Primer razgalja nevarnosti, ki ne preživijo zgolj »po Auschwitzu«, temveč tudi »po Srebrenici«. Po eni strani dokazuje, da so »dokončne rešitve«, »najhitrejše rešitve problema odvečnega prebivalstva, gospodarsko odvečnih in družbeno izkoreninjenih človeških množic, tako mamljive kot opozarjajoče.«²⁸² Po drugi strani pa kaže na potencial uničenja človeške kapacitete delovanja in razsojanja »s sredstvi, ki niso teror – torej z miroljubnimi sredstvi.«²⁸³

²⁸² Arendt 2003c, 459.

²⁸³ Villa 1996, 207.





IV.

POSTKOLONIALNO NASILJE IN POŠAST GENOCIDA: SPLET EVROPSKE IN AFRIŠKE ZAPUŠČINE

Oblasti so nas zelo dobro pripravile. Počutili smo se, kot da smo prepuščeni sami sebi, in nikdar več nismo niti za trenutek pomislili, da bi nas lahko kdo oviral ali kaznoval.

Od padca letala dalje je radio razglašal: »Tujci odhajajo. Imeli so materialni dokaz za to, kaj bomo storili, in zapuščajo Kigali. Trenutno ne kažejo nobenega zanimanja za usodo Tutsijev.« Z lastnimi očmi smo videli beg oklepnih vozil po cestah. Naša ušesa več niso slišala mrmrajočih očitkov. Prvič dotlej nismo več čutili mrkega nadzora belcev. Sledile so druge spodbude, ki so nam pri dokončanju naloge zagotovile neomejeno svobodo. Mislili smo: »Res je, modre čelade v Nyamati niso storile ničesar, obrnili so se in nas pustili same. Zakaj bi prišli nazaj, preden bo vsega konec?« Ob znaku smo šli.

Adalbert, morilec v ruandskem genocidu²⁸⁴

V tem poglavju se bom osredotočila na nekatere elemente evropske zapuščine v Afriki, ki uokvirjajo prehod iz 20. v 21. stoletje in ki zaznamujejo »zahodno« sliko sveta v tem obdobju, obenem pa so odločilno prispevali k možnostim, da se v Afriki zgodijo zločini, ki sodijo v »kategorijo« holokavsta: denimo prvi in zadnji genocid 20. stoletja – genocid namibijskih Hererov na njegovem začetku in genocid ruandskih Tutsijev (z vsemi njegovimi posledicami in možnimi lekcijami)²⁸⁵ na koncu. Obenem se bom spraševala po afriški zapuščini Evropi – predvsem o sodobnih formah politike in oblasti, ki jim daje izrazit pečat izkušnja imperializma kot mentalni okvir celotnega »zahodnega sveta«, in o tem, kako jih razložiti. Ruandski genocid leta 1994 ni bil zgolj nekakšna ponovitev ali celo približek evropskega holokavsta, tako kot genocid Hererov (1904–8) ni bil njegov preprost predhodnik, čeprav imata oba z njim veliko skupnega.²⁸⁶ Pri ruandskem genocidu imamo opraviti s »kvalitativno« razliko in s preskokom v »naravi« zločina v smislu nečesa radikalno novega. »Novo« se ne pojavi samo glede na prejšnje genocide, ampak tudi glede

²⁸⁴ Navedba je iz Hatzfeld 2005, 90–91.

²⁸⁵ Pri tem merim ne samo na posledice, ki zajemajo regijo Velikih jezer in še posebej DR Konga, pač pa tudi na posledice in lekcije, ki zadevajo novo dobo v globalni politiki Zahoda.

²⁸⁶ Nekateri raziskovalci (Lemarchand, Mamdani...) danes med holokavstom in ruandskim genocidom vlečejo močne vzporednice.

na holokavst, ki ga iz evropocentrične perspektive kljub vsemu še vedno razumejo kot tistega, ki je »brez primere«. Kot je ugotovil Mahmood Mamdani, je ključna poteza ruandskega genocida, da se je artikuliral kot pokol zatiranih domorodcev nad domnevnimi naseljenci. Prišlo je do paradoksnе realizacije kolonialne grožnje nasilja domorodcev, o kateri v *Uporu prekletih* skoraj preroško piše Franz Fanon. Predvsem iz tega razloga lahko njegovo razumevanje morda dodatno osvetli tudi nekatere novejšе fenomene, kot so tako imenovane »humanitarne intervencije« in fantom »vojne proti terorju«.

V izpeljavi tega dela se bom oprla predvsem na analizo imperializma ter povezave birokracije in rase pri Hannah Arendt, hkrati pa tudi na nekatere novejšе zgodovinske študije in na tiste redke avtorje, ki so pri raziskovanju političnih institucij podsaharske Afrike in fenomena genocida »metodološko« izhajali iz arendtovske analize elementov totalitarizma – denimo Mahmood Mamdani. Pri tem me bo zanimal predvsem način organiziranja kolonialnega in postkolonialnega birokratskega aparata ter njegove povezave z »raso«, s »plemenom« in s »tradicijo« kot ključnimi elementi posttotalitarnih form vladavine in novodobnih oblik identitetnega kolektivnega nasilja. Moj glavni namen ni toliko tematizirati ruandski genocid sam po sebi, ampak ob njem premisliti nekatere ustaljene predstave o tem, da gre za fenomen »črne Afrike«, ki v evropskem in »našem«, regionalnem kontekstu ni pomemben, češ da je »daleč« oziroma tako nezaslišano krut, da je sploh brez primere. Specifična kombinacija postkolonialne oblasti, rasizma in tribalizma v regiji velikih jezer – in njeni potenciali za kolektivno mobilizacijo, ki lahko na koncu kristalizirajo to, da ena skupina postane odvečna in jo poskusijo izničiti – je namreč izrazito povezana z evropsko in globalno situacijo. Ima številne evropske korenine in vzporednice v novejših evropskih dogodkih,²⁸⁷ evropska in ostale »zahodne« politike so bile v njej udeležene, njena dinamika in posledice pa se vpisujejo v sodobno globalno strukturo oblasti. Zato želim izrecno poudariti ključno povezanost »afriške« in »evropske« strukturiranosti sodobne oblasti oziroma tega, kar se dandanes imenuje »država« in kar na prehodu iz 19. v 20. stoletje »zasede« ali celo nadomesti moderno (nacionalno) državo. S to sugestijo pa je povezano tudi moje razumevanje procesa ustvarjanja pogojev za nove vrste dominacije ter za lokalno in globalno uničenje politike in (politične) odgovornosti.

²⁸⁷ Denimo kolektivni zločini vojne v nekdanji Jugoslaviji, predvsem v Bosni. Primerjava genocidne politike nad Muslimani v Bosni in Tutsiji v Ruandi je na osnovi natančne klasifikacije izdelala Jasminka Dedić v doktorski disertaciji, nastali v okviru dveh projektov, ki potekata na Mirovnem inštitutu. Prim. Dedić 2008.

Specifika modernih kolektivnih zločinov v času holokavsta in po njem je njihova paradokсна »izjemnost« ter hkratna »ponovljivost« in primerljivost in prav s tem povezana težava pri njihovem razumevanju in preprečevanju. Preprosto rečeno, vprašanje se še vedno vrti okoli dileme, ali je tisto, kar privede do kolektivnih zločinov, kakršen je genocid, neka »objektivna« struktura, režim in tako naprej, ali pa gre za predvsem »subjektivno« komponento – ideologijo in z njo povezanima zaslepljenostjo in sovraštvom, ki rodita zločinski motiv. V razpravi med zgodovinarji in analitiki holokavsta se tako ponavlja razcep med strukturalistično-funkcionalno in ideološko-intencionalno interpretacijo kolektivnih zločinov, kot je genocid.

Kot sem pokazala v drugem poglavju, je Hannah Arendt v svojem poskusu razumevanja tovrstnih dogodkov preseгла tako dilemo med »izjemnostjo« in »ponovljivostjo« kot tudi med strukturo in intencionalnostjo, ne da bi se zato morala vdati bodisi v absolutno kavzalnost struktur ali prisegati na popolno subjektivnost. Avtorji, kot je Zygmunt Bauman, so se sicer zgledovali po Hannah Arendt, vendar so v mnogočem prispevali k nerazumevanju njene pozicije. Izvore totalitarizma in fenomen koncentracijskih taborišč so namreč razlagali predvsem z moderno birokratsko strukturo kot »instrumentalno racionalnostjo« webrovskega tipa, ki da temelji na piramidni oblastni shemi in poslušnosti, iz katere izhaja birokratsko distanciranje posameznikov. To potem omogoča hladnokrvno, tehnološko učinkovito ter dobro organizirano izvedbo kolektivnih zločinov.²⁸⁸ Hannah Arendt je res govorila o »administrativnem množičnem umoru« in ne o »genocidu«, a razlog ni bil v njenem »funkcionalistično-strukturnem« razumevanju zločinov nacističnega gospostva oziroma v njihovi hladnokrvni racionalnosti. Že v *Izvorih totalitarizma* je pokazala, da je dogodke v Evropi mogoče razumeti zgolj skozi izkušnjo imperializma in posebne forme oblasti, oblikovane v evropskih kolonijah – *predvsem v Afriki*. Ravno tu se ustvarja okvir za inverzijo človeškega reda, o kateri je tudi že bilo govora v prejšnjih poglavjih.²⁸⁹ V kolonijah

²⁸⁸ Prim. Bauman 2006. Prim. tudi Fleming 2003, 102–103. Poglobljeno analizo in probleme te pozicije je mogoče najti v Vetlesen 2004.

²⁸⁹ Inverzija »človeškega reda« je situacija, v kateri postanejo predstavljava dejanja, ki so bila prej nepredstavljava, predstavljava so reči, ki so bile prej nepredstavljive, in v kateri obstaja apriorno dovoljevanje zločinov, nasilja in pobijanja oziroma celo zapoved »ubijaj!«. V takšni situaciji ta dejanja več niso nujno zločin, lahko so kvečjemu večja ali manjša »pregreha«. Pravzaprav se sprevrne celotna etična struktura, in kot pravi H. Arendt, tu »skušnjave« več ne predstavlja želja, da bi ubijali, ampak postane »skušnjava« želja, da ne bi morili ali ropali (Arendt 2007a, 176–177). Prim. tudi opombo 454 v poglavju *Političnost in etika mišljenja*.



tako ne najdemo le precedensov novih vrst zločina, hkrati lahko vidimo, kako jih je nova forma oblasti prav tu tudi prvič »strukturalno« omogočila, pri čemer so se struktura in akterji »nove vrste« zlili v posebno vrsto učinkovanja in ravnanja.

Izkušnja imperializma pa je tesno povezana s propadom evropske nacionalne države oziroma s tem, čemur bi lahko rekli tudi njeno »samouničenje«,²⁹⁰ ki je z iznajdbo »hibridne forme«²⁹¹ oblasti, prakticirane v evropskih kolonijah, samo pospešeno. Hannah Arendt jo v *Izvorih totalitarizma* imenuje s preprosto besedo: *birokracija*. A sama raba oznake birokracija, ki je zavedla Bauman, nas tukaj ne sme speljati v napačno smer, saj njen specifični problem ne izhaja iz »instrumentalne racionalnosti« aparata birokratov (ki se v moderni razrašča, eliminira medosebne odnose, se »odtuji« in izgubi človeško dimenzijo). Poudarek je na *novi formi* vladavine, ki je ni mogoče razumeti prek analogije z ali z izpeljavo iz nacionalne države. Prav zato se bom v nadaljevanju osredotočila predvsem na ta moment. Birokracija v kolonijah (in metropolah) namreč razvije svojo lastno transdržavno eksistenco, ki pa se odločilno veže še na dva elementa totalitarne vladavine: na fenomen imperializma in rase.

SPECIFIKA BIROKRACIJE KOT »NOVE FORME VLADAVINE« V DOBI IMPERIALIZMA

Birokracija tako niso zgolj aparat države in sami birokrati. Kot nova forma oblasti se birokracija neločljivo poveže z imperialistično dominacijo in skupaj z njo prispeva k nastanku fenomena, ki ga danes z evfemizmom imenujemo »globalizacija« in je pogosto prikazan kot »neregulirana« tržna ekspanzija.²⁹² Nastanek te nove oblastne tvorbe je pogojen predvsem z interpretacijo in redefinicijo moderne (nacionalne) države, ki se s kolonialno ekspanzijo organizira predvsem kot »lastnica nasi-

²⁹⁰ Stoetzler 2007, 131.

²⁹¹ Hibridnost je postala »commonplace« v postkolonialnih študijah. Tu jo uporabljam zelo ozko v smislu »križanja« dveh principov oblasti v skladu z uporabo H. Arendt, ki jo je povzela po lordu Cromerju, britanskemu generalnemu konzulu Egipta na prehodu iz 19. v 20. stoletje.

²⁹² Sam termin globalizacija naj bi izviral iz sedemdesetih let 20. stoletja, ko se je pojavil v poslovnem tisku ter promoviral neoliberalni credo uničenja varovalnih in omejevalnih mehanizmov države (Elyachar 2001, 110). Seveda so med imperializmom 19. stoletja in tistim, kar so v 20. stoletju poimenovali globalizacija, pomembne razlike, ki ne dopuščajo preproste analogije med obema procesoma. Kljub temu je mogoče trditi, da je v osnovi današnjega »globaliziranega« sveta ne samo imperialistična ekspanzija zaradi ekspanzije, ampak tudi poseben način učinkovanja oblasti kot birokratske forme vladavine.



lja»²⁹³ – tovrstno dojetanje oblasti in »politike« pa temelji na hobbessovskem razumevanju oblasti kot akumulirane sile in ne kot učinka političnega delovanja.²⁹⁴ V historičnem smislu gre za svojevrsten nasledek odkritega spopada za oblast med (nacionalno) državo in (buržoazno) družbo v drugi polovici 19. in na prehodu v 20. stoletje, spopada, ki rezultira v *instrumentalizacijo institucij nacionalne države za imperialistične potrebe buržoazije*. Zato v sodobnem imperializmu, nasprotno od tega, kar sugerira beseda, v resnici ne gre niti za graditev imperija niti za »veličino osvajanj«, primerljivih z onimi iz starega veka. Z analogijami s starim vekom lahko imperializem dobi avreolo »veličine« in »človečnosti«, v resnici pa »nekaj kapitalistov grabežljivo preiskuje planet, da bi našli nove možnosti za vlaganja ter ugodili dobičkarskim vzgibom preveč bogatih in kockarskim nagonom preveč revnih.«²⁹⁵ Imperializem ni niti veličastno osvajanje, še manj pa vzpostavljanje novih političnih teles. Gre za »ekspanzijo zaradi ekspanzije« same, saj postane okvir nacionalne države za interes vladajočega razreda kapitalistične proizvodnje pretesen, posli, izvoz kapitala in njihova »varnost« pa ključno notranje in zunanje-politično vprašanje. Zato je (primerno redefiniran) aparat države idealen potencialni nosilec »izvoza oblasti«²⁹⁶ in imperializem v tem smislu omogoči »širitev politične oblasti *brez ustanovitve države kot institucije*« (poudarila V. J.).²⁹⁷ V praksi to pomeni izvoz nasilja oziroma tistih apa-

²⁹³ Arendt 2003d, 72. Prim. tudi Arendt 1970, 35 in nasl.

²⁹⁴ Prav zato gre pri njej za »akumulacijo nasilja«. Da bi razumeli drastične posledice te interpretacije oblasti, je treba vsaj omeniti razumevanje politično pogojene oblasti pri Hannah Arendt. Oblast ima tu svojo politično osnovo v delovanju in Hannah Arendt jo izrecno razveže povezave z nasiljem – medtem ko imperializem oblast razume ravno kot nasilje, oziroma kot razpoložljive aparate nasilja, in jo zato lahko tudi dejansko izenači z nasiljem. Prim. Arendt 1970 in Jalušič 1996a, 1996b, 1996c. Hkrati je treba na tem mestu omeniti, da imamo pri citiranju slovenskega prevoda *Izvorov totalitarizma* s termini »država«, »oblast« in »politično telo« številne težave, saj prevod ni samo nedosleden, ampak tudi ne upošteva specifičnega razumevanja pojma »oblast« pri Hannah Arendt in zato angleški pojem »power« skorajda povsod prevaja kot sociologizirano »moč«, kar seveda močno zabriše ključne argumente Hannah Arendt. Prim. predvsem poglavje »Oblast in buržoazija«, ki je naslovljeno z »Moč in buržoazija« (Arendt 2003c, 190–191).

²⁹⁵ Arendt 2003c, 187.

²⁹⁶ Ibid., 193.

²⁹⁷ Evrocentrizem je zaradi tega zelo relativen pojem, vsaj kar zadeva »izvoz« enakosti, demokracije in političnih institucij, ki so z njimi povezane. Izvoz demokracije kot »aparata« oblasti in ideološkega mehanizma, ki je funkcionalen za postimperialistično vladavino, postane aktualen šele na začetku 21. stoletja – skupaj z neoliberalno, neoimperialistično uporabo ideje »svobodnega trga« kot uspešne legitimizacije uvedbe nove forme dominacije, ki se uveljavlja skozi »humanitarni intervencionizem« in »vojno proti terorju«. O tem prim. tudi Kuzmanič 2007.

ratov države, ki monopolizirajo nasilje (vojske in policije) v kolonizirane dele sveta ob ideološki navezavi na razsvetljenske ideale in humanizem. Imperializem tako postane vseobsežna civilizacijska misija (tako imenovano breme belega človeka, *white man's burden*).

Ukinjanje političnih omejitev ogrozi vse meje, ne samo politične – tudi zakonske, državne in etične. Absolutna ekspanzija je tista, ki predstavlja srž imperializma, »prve stopnje vladavine buržoazije«²⁹⁸ in ne zadnje stopnje kapitalizma, kakor so domnevali marksistični teoretiki. Kapitalizem se po oceni Hannah Arendt v imperializmu pravzaprav zaključí, saj je le-ta pripravljen brez nadaljnjega »odstopiti od tako imenovanih zakonov kapitalistične produkcije in z njimi povezanih teženj po enakopravnosti«,²⁹⁹ ki temeljijo v naravi samega razmerja med delom in kapitalom. Zato (predvsem v kolonijah) izumi cel asortiment novih »neekonomskih« mehanizmov sile in prisile ter obnovi številne stare.

V sistemu birokracije kot nove oblike (imperialistične) dominacije so politična načela (in politika sama) dejansko nadomeščena z golo funkcionalnostjo v podobi upravljalvskega aparata in upravljalvskega uradnika. Zakon nadomesti odlok in namesto »javnopравnih odločitev« je uvedeno »anonimno upravljanje pisarne«. Tovrsten »režim dekretov«³⁰⁰ in samovolja se do popolnosti razvijeta v specifičnih okoliščinah kolonij, saj imata »pri obvladovanju vsepovsod raztresenih ozemelj s heterogenim prebivalstvom in pri politiki zatiranja ... očitne prednosti«. ³⁰¹ Prav zato birokracije kot novega organizacijskega principa ne smemo mešati s samim uradniškim aparatom, ki je sicer nepogrešljiv sestavni del moderne države.³⁰² Gre namreč za povsem nov način vladanja, v katerem namesto političnega modela, ki gradi na državljanski politični udeležbi in ljudstvu kot politični kategoriji, v nacionalni državi prevlada model strokovnega upravljanja statističnih »zakonov družbe« kot »politik« – in uravnavanje neprekinjenega in brezmejnega življenjskega procesa družbe »brez končnega cilja«.³⁰³

Vladavina birokracije torej ni stopnjevanje modernega načela heglovsko-webrovske državne racionalnosti ali izgradnje superiorne in učin-

²⁹⁸ Arendt 2003c, 194.

²⁹⁹ Ibid., 271.

³⁰⁰ Ibid., 318.

³⁰¹ Ibid., 318.

³⁰² Ibid., 319.

³⁰³ Ibid., 285. Fenomen, ki ga Foucault tematizira s problematičnim in zavajajočim imenom »biopolitika«, saj tu ne gre več niti za (posamezno) življenje niti za politik.

kovite organizacije, pač pa sta njena ključna momenta prav samovolja in anarhičnost. Projekt upravljanja življenjskega procesa družbe čez meje nacionalne države in torej čez meje politične »volje ljudstva« članom upravljalvskega aparata ustvari subjektivno prepričanje o njihovem posebnem, globalnem zgodovinskem poslanstvu, v katerem pride do možnosti »magičnega istovetenja človeka s silami zgodovine«,³⁰⁴ ki ne glede na posamezno človeško voljo in stranske učinke izpolnjuje domnevne zahteve »bremena belega človeka«.

Specifika tovrstne »vladavine nikogar«, ki z dekreti ter začasnimi in spreminjajočimi se odredbami nadomesti zakon in v kateri se povežejo naključnost in absolutno, despotizem in samovolja,³⁰⁵ je odločilni element v oblikovanju totalne dominacije.³⁰⁶ V povezavi z »eksteritorialnostjo« in mesijanizmom, izpolnjevanjem »zakonov narave in zgodovine«, ki se izkažejo za zakone »družbenega razvoja«, pride v njej še do povezave z drugim, na videz popolnoma različnim elementom: raso. Oba elementa sta se najprej razvijala ločeno, konec 19. stoletja pa začneta v razmerah poznega kolonializma predstavljati okostje imperialistične ekspanzije, ki posebej zaznamuje afriška tla, na katera se evropska dominacija – za takratne opazovalce presenetljivo – razširi prav v času konca trgovine s sužnji.³⁰⁷ Rasa kot psevdoznanstveno-družbeni konstrukt, ki lahko

³⁰⁴ Ibid., 285.

³⁰⁵ Lee 2007, 71.

³⁰⁶ Ne gre za to, da na oblasti ne sedi »nihče« v smislu lefortovskega »praznega mesta demokracije«, potem ko umanjka oseba suverena, ampak za to, da nihče ne ve, od kod prihaja zakon, kdo ga utemeljuje in kaj ta zakon sploh pravi. Povezavo med strukturo vladanja in subjektivno komponento v birokraciji kot »vladavino nikogar« najbolje demonstrirajo Kafkova besedila – vseprisotno vzdušje psevdomističnosti in skrivnostnosti v njegovih opisih birokratske vladavine, v kateri ljudje, ki se jim vlada, »nikoli zares ne vedo, zakaj se nekaj dogaja« (kaj domnevni »zakon« od njih »hoče«), in v katerih se mesijanstvo in mistika popolnoma ujemata z »golo preračunljivostjo« (Arendt 2003c, 318–9). Predvsem v kolonijah s posredno vladavino in torej z birokratskim aparatom, ki ga zasede domače prebivalstvo, je tovrstno mistično vzdušje še toliko bolj izrazito – pri Kafki gre za izkušnjo z birokracijo avstroogrske vladavine, a nekatere njegove kratke zgodbe se dogajajo tudi v neevropskih kolonijah. Nasploh je mogoče razumevanje birokracije pri Hannah Arendt povezati z njenim branjem Kafkovega opusa. Tisto, kar se v njegovih spisih imenuje »zakon«, se razkrije kot vsakokratna perverzna in absolutna samovolja posameznih uradnikov, celotna struktura tovrstne oblasti pa je psevdomistična in perverzna decentralizirana despotija. Razlaga kafkovskega zakona kot nekakšnega univerzalnega načina delovanja zakona, ki kot tak deluje v vseh okoliščinah (nastala je v okviru lacanovske interpretacije »oblasti«), je zavajajoča. Kafka je treba brati kot izjemnega zapisovalca »delovanja« birokratske oblasti – ki zakon nadomesti s samovoljnimi dekreti – in v njej prisotnih elementov totalne vladavine.

³⁰⁷ Ta je – spričo posledičnega pomanjkanja bombaža – očitno sprožil potrebo po »novem režimu prisil«, vendar tokrat na afriških tleh, tako da so prebivalci zdaj lahko osta-



upraviči kolonialno dominacijo, v imperializmu postane institucionalni princip,³⁰⁸ ki se »vpihuje« v strukturo vladavine. Na temelju poenotenja v »zavest« višje rase imperializem poenoti razredno razcepljenost znotraj »političnega telesa« metropol, ustvari pa binarno strukturiranost kolonialnih institucij, v katerih sta rasno označevanje in separacija legalna in legitimna. Rasa tu več ni zgolj ideologija, tako kot birokracija več ni zgolj aparat. Birokracija organizira »veliko širitveno igro«, rasa pa poskrbi za izničenje načel enakosti kot temelja človeškega reda. Kombinacija obeh oblikuje posebno mentaliteto in odpre nesluteno paleto »možnosti za akumulacijo oblasti in uničenja«,³⁰⁹ ki je funkcionalna predvsem spričo pojava odvečnih ljudi (te imperializem lahko bodisi mobilizira za svoj projekt ali pa prepusti eksterminaciji) in odvečnosti njihovih človeških kapacitet – političnega delovanja, mišljenja, razsojanja in – konec koncev – tudi dela.

PREDTOTALNO UVAJANJE V AFRIKI

Nastanku birokracije kot tovrstne specifične forme je mogoče slediti v nenaseljeniških kolonijah, kot so bile na primer Egipt, Alžirija in Indija, medtem ko nastanek »rasne družbe« in njenega v nebo vpijočega zatiranja demonstrira predvsem primer naseljeniške kolonije Južne Afrike. V praksi sta se sicer oba režima (rasa in birokracija) pojavljala vzporedno in se dopolnjevala, vendar je bila ena ali druga dimenzija izražena bolj ali manj, pač glede na okoliščine in številčno razmerje med naseljenci in domorodci. Hannah Arendt je to dihotomno, dvoznačno naravo forme vladanja, z absolutno oblastjo na eni in popolno samovoljnostjo na drugi strani, označila za »hibridno obliko vladavine«. Povezava »rase« in »birokracije« se izkaže za ustrezno in usodno formo oblasti tudi v evropskem kontekstu »kontinentalnega imperializma«. Le da se tu rasizem trans-

li doma. Potreba po bombažu, pa tudi drugih industrijskih rastlinah in surovinah za evropsko in severnoameriško industrijo, je v veliki meri določala nov način dominacije. Livingstonovi trije »c«-ji (*cotton, Christianity in civilization*), ki naj bi »pomladili« Afriko, najbolj ilustrirajo ideološko-interesni okvir spopada za Afriko (Mamdani 1996, 37–8). Hannah Arendt v *Izvorih* natančno analizira poti, po katerih so se povezali interesi korporacij, apetiti pustolovcev in takšnih ali drugačnih raziskovalcev pri spopadu za afriška tla. O motivih in načinih evropskega osvajanja podsaharske Afrike prim. Collins in Burns 2007, 265–266.

³⁰⁸ Arendt 2003c, 249. Slovenski prevod *Izvorov* tukaj uporablja besedo »država« za »body politic«. S takšnim prevodom izgubimo moč argumenta Hannah Arendt, saj je ključno pri uvedbi tega principa prav uničenje države.

³⁰⁹ *Ibid.*, 250.



formira v ideologiji antisemitizma in plemenskega nacionalizma ter s tem razkriva možnost edinstvenega procesa učinkovanja »rasizma brez rase«.³¹⁰

S tem je imperializem lociran v središče procesov, ki kristalizirajo v projekt totalne dominacije in zločinov, v kakršne je v prvi polovici 20. stoletja v Evropi organiziral cele skupine ljudstev nacistični režim – a hkrati tudi na začetek »nove dobe«, v kateri nastanek nove vrste dominacije pravzaprav zaznamuje konec države in ekonomske računice. Čeprav te zločine zaznamujejo tudi neprecedenčne oblike nasilja in trpljenja, pa njihova srž ni nasilje samo, ampak predvsem prakticiranje nezamisljivih eksperimentov v okviru »inverzije človeškega reda«. Afrika je predstavljala poligon za eksperimentiranje – tu so kolonialne administracije izvajale eksterminacijo že pred koncentracijskimi taborišči v Evropi. Prav tu, piše Hannah Arendt, so se začeli »najstrašnejši pokoli v bližnji zgodovini«. Kljub temu da se sama ni lotila analize natančnih neposrednih povezav med obojim, je bila Hannah Arendt prepričana, da so postale »afriške kolonialne posesti [...] najplodnejša tla za razcvet tistega, kar naj bi kasneje postalo nacistična elita.«³¹¹

Analiza imperialistične vladavine kot transdržavnega spoja rase in birokracije ni spodbudila samo refleksij o »bumerang« učinku (tudi o posledicah za Evropo, za »Zahod«), ampak je bila predhodnica številnim postkolonialnim in lokalnim analizam novih form oblasti, ki so nastale v Afriki. Premislek južnoafriške strukture vladanja in mentalitete burske manjšine v *Izvorih totalitarizma* je nakazal potek poznejšega dogajanja v tej koloniji – namreč nastanek apartheida kot principa političnega telesa ter na lokalni administraciji in »običajih« utemeljenega posrednega (lokalnega) modela vladanja v južnoafriških Bantu »domovinah«.

Eden od ključnih sklepov in pomembno »metodološko napotilo« analize rase in birokracije je predvsem, da ne gre za preprosto nadaljevanje nobene od prejšnjih form vladavine, niti za enostavna vzročna razmerja med njihovimi posameznimi elementi. Zgodovinske študije so potrdile utemeljenost teze o odločilni vlogi imperializma v pripravi »zločinov proti človeštvu«,³¹² hkrati pa so nekateri raziskovalci afriške politične

³¹⁰ O rasizmu in ideologiji sem razpravljala v drugem poglavju v razdelku »Rasizem, antisemitizem in moč ideologij«.

³¹¹ Arendt 2003c, 274.

³¹² Hannah Arendt sicer ne omenja prvega genocida 20. stoletja, ki so ga povzročili Nemci nad ljudstvom Herero, njen interes za imperialistične politike v Afriki pa določa poskus razumevanja totalitarnih politik v evropskem kontekstu, torej proces nastanka koncentracijskih taborišč in eksterminacije odvečnih v nacističnem režimu. Temo po-

zgodovine in oblik državljanstva prakticirali tudi načela analize in razumevanja, ki jih je Hannah Arendt vpeljala v svojem premisleku nove forme oblasti. Ugandsko-ameriški avtor Mahmood Mamdani je v svojih študijah struktur kolonialne in postkolonialne oblasti v Afriki uspešno zvezal analizo »elementov«, ki kristalizirajo v nove oblike dominacije, ter »metodološko« napotilo pisanja zgodovine »izven analogij« in zunaj izpeljav, ki temeljijo predvsem na uporabi ekonomsko-razvojnih modelov ter afriško formo države interpretirajo z razrednim in marksističnim instrumentarijem, pri tem pa spregledajo politične dimenzije in fenomen nove forme oblasti.³¹³ Ta interpretativni okvir, ki analizira specifiko imperIALIZMA in njegovih posledic »za Zahod« in zahodno politično tradicijo, je Mamdani prevedel v specifično (najprej lokalno in regionalno) analizo afriških form vladavine in državljanstva,³¹⁴ nato pa iz te perspektive še v trans-kontinentalno analizo ohranjanja globalne dominacije na način »vojne proti terorju« in »humanitarnih intervencij«.³¹⁵

Arendtovski analitični okvir in »metodološka« napotila Mamdani veže tudi na Franza Fanona, teoretika kolonialne revolucije, ki ga je Hannah Arendt v svoji knjigi *On Violence* videla kot preroka nasilja. Fanon je v *Uporu prekletih* zapisal znani stavek, da se »kolonizirani človek osvobodi v nasilju in z nasiljem«.³¹⁶ Mamdani svojo analizo ruandskega genocida niza prav okoli tega premisleka in pokaže, kako pride do izničujočega nasilja dovčerajšnjih žrtev kolonialnega nasilja (v Ruandi večinskih Hutujev) nad reprezentanti naseljencev (manjšino Tutsijev). Čeprav Hannah Arendt v svoji analizi imperializma ni razmišljala o možnosti genocida

vezave med nemškimi imperialističnimi politikami v Afriki in nacističnim režimom so nadaljevali številni zgodovinarji, denimo H. Drechsler in H. Bley, pa tudi mlajša generacija – B. Gevald, J. Gayish, C. Erischsen, J. Zimmerer (prim. Gewald 2004 in Zimmerer 2001).

³¹³ Prim. Mamdani 1996; 2001; 2004. Prim. tudi Lee 2007. Mamdani tako nasprotuje izpeljavam razumevanja novih form oblasti in politike iz »dvomljivih inventarjev tradicije«, kakor jih imenuje Hannah Arendt. Problem uporabe »dvomljivih inventarjev tradicije« obravnavam v prvem in v naslednjem poglavju. Tu velja poudariti, da se je Hannah Arendt – čeprav je trdila, da je teoretska, politično-filozofska tradicija še kako vpletena v naše razumevanje politike in političnih pojmov (ker ni vzela resno ključne dimenzije – človeškega delovanja) v svojem poskusu razumevanja totalne dominacije osredotočila predvsem na socialno in politično analizo – na proučevanje »dejanskih struktur oblasti« (aparata vladanja, tehnične forme administracije in organizacija političnega telesa), ne pa na izpeljevanje iz teoretskih modelov – iz tega, kar je imenovala »dvomljive ostanke tradicije« in »vseobsežne teorije« (Arendt 2006, 103).

³¹⁴ Mamdani 1996; 2001.

³¹⁵ Mamdani 2004; 2009.

³¹⁶ Fanon 1963, 79. Za Fanona dokazilo o domorodčevi humanosti ni bilo v volji, da ubije naseljence, temveč v pripravljenosti, da žrtvuje lastno življenje (Mamdani 2004, 9–10).

domorodcev nad naseljenci v Afriki (genocid evropskih Judov je sicer mogoče razumeti kot »nativni« genocid nad judovskimi »naseljenci«), pa je jasno zaznala upravičeni strah južnoafriške bele manjšine pred retributivnim ravnanjem domorodcev in ga prikazala v analizi nekakšne otrple mentalitete Burov v Južni Afriki,³¹⁷ ki že kaže na možnost nastanka ideologije in sistemov oblasti, napajajočih se iz »pošasti genocida«,³¹⁸ v katerih žrtve postanejo storilci in seveda tudi obratno.

DECENTRALIZIRANI DESPOTIZEM KOT AFRIŠKA »FORMA DRŽAVE«

Mahmood Mamdani izpostavi prav južnoafriško izkustvo, pri čemer ga zanimajo nastanek, navezava in vloga apartheida pri kreaciji specifične *afriške kolonialne forme »razcepljene« države*, ki jo imenuje *decentralizirani despotizem*. To izkustvo je bilo zaradi posebnosti apartheida tematizirano kot afriška »izjema«, Mamdani ga umesti v širši kontinentalni in trans-kontinentalni postkolonialni okvir in pokaže, da ravno izjema potrjuje pravilo in da njegova primerjava z ostalimi kolonialnimi praksami ustvari uvide, ki so trdno umeščeni na tleh samega afriškega kontinenta. Še več, lahko bi rekli, da je celotno afriško kolonialno in postkolonialno situacijo 20. stoletja mogoče razumeti predvsem skozi izkušnjo apartheida. Afriške forme države niso preprosto analogne drugim formam oblasti, imajo lasten izvor in zgodovino, hkrati pa *so oblike protikolonialnega boja*, uporov in revolucij na afriških tleh *pogojene z novimi institucijami oblasti*, ki nastanejo znotraj imperialistične strukture. Identitete, ki se med seboj spopadejo ali povežejo, so zgodovinsko pogojene in z imperialistično ekspanzijo oblikovane politične identitete, ne pa samonikle kulturne ali celo naravne rasne in plemenske identitete.

Analiza rase in birokracije v Afriki se s tem še dodatno zaplete, saj šele ta druga forma – ki se popolnoma razvije v južnoafriškem apartheidu – zares ustreza arendtovskemu opisu kombinacije absolutne oblasti in samovolje ter posebnega spoja med raso in birokracijo v imperialistični dominaciji. Dva načina vladanja – prvi, ki temelji na državljanstvu in »civilni družbi«, in drugi, ki temelji na »plemenu« in »domorodskih«³¹⁹ običajih – vzpostavita paralelni in izključujoči se strukturi, ki se reproducirata

³¹⁷ Arendt 2003c, 256–257.

³¹⁸ Mamdani 2004, 10.

³¹⁹ Termine domorodec, domorodski, pleme in običaj tu postavljam v narekovaje zaradi njihovega pejorativnega pomena v evropskem kontekstu, vendar jih v tekstu zaradi poenostavitve zvečine uporabljam brez njih.

skozi celoten afriški kontinent. Ena, ki temelji na pravicah, in druga, ki temelji na običajih, ena, ki temelji na civilnem pravu, in druga, ki temelji na običajnem pravu, ena, ki je neposredna, in druga, ki je posredna.

Lokalna afriška »kultura« in »običaji« dobijo velik pomen za sistem lokalne administracije v postopnem nastanku in utrditvi posredne kolonialne vladavine (značilne za obdobje med dvema svetovnim vojnama), ki jo zaznamuje prehod od ideologije civiliziranja v ideologijo, ki mora upravičiti golo obvladovanje in silo. Zaposlovanje lokalnih poglavarjev (ki ga začno najprej uvajati v britanski koloniji Natal v drugi polovici 19. stoletja) in sistem decentralizacije upravljanja potekata ob hkratni reinenciji plemenskih tradicij in običajev. »Zamišljanje običajev« je proces, v katerem administracija najprej ukine izvorne posvetovalne oblike oblasti in omejitve tradicionalnih institucij, ki onemogočajo samovoljo oblastnikov.³²⁰ Ta proces je utemeljen na interpretacijah in nasvetih številnih evropskih raziskovalcev, antropologov, zgodovinarjev in misijonarjev. Redefinirane strukture potem način »kulturnega« razlikovanja kot »običaje« umestijo v politiko – ampak v »drugi«, dodatni krog oblasti.³²¹ S tem so izničeni tudi tradicionalni vmesni prostori avtonomije in prehodnosti, ki ne ustrezajo evropsko razumljenemu modelu patriarhalne vladavine – torej »nenavadni« običaji, ki izvirajo, denimo, iz matrilinearnih skupnosti in ponavadi niso bili popolnoma ločeni od patrilinearnih.³²²

Ta na novo ustvarjena podvojena forma oblasti, ki kombinira rasno dominacijo civiliziranih in »plemensko« dominacijo neciviliziranih, predstavlja poligon za despotizem in samovoljo ter nadomesti relativno drag

³²⁰ V predkolonialnih sistemih oblasti je bil tradicionalni poglavar ali kralj ponavadi nadzorovan in je deloval znotraj »deliberativnega« modela, prav nasprotno od »birokratskega« modela, ki ga vpelje kolonialna oblast. Takšne forme so poznali tako v bolj centraliziranih kot tudi v bolj federaliziranih južno- in zahodnoafriških predkolonialnih političnih formacijah. Denimo *liqoqo* (notranji svet) pri Zulujih, *libandla* (ljudski svet) pri ljudstvu Swazi in institucija *Kgotla* pri Tswana – mesto, kjer se sreča skupnost in s poglavarjem odkrito razpravlja o skupnih zadevah ali celo izraža ostro kritiko v ritualizirani ali skrajno stilizirani formi – kot pesem ali poezijo. Še bolj je bila moč poglavarja razrahljana pri zahodnoafriških federacijah Ashanti in Fanti (povzeto po Mamdani 2001, 46–7).

³²¹ Velika Britanija je bila še posebej dovzetna za avtoritarne možnosti kulture, zlasti tiste, ki izhajajo iz »kreativne« izdelave tradicij in običajev – takrat ko je to potrebno. Ideja o vladanju prek običajev je bila najprej zapisana v knjigi sira Henryja Maina *Ancient Law* (Maine 1950 [1861]). Uvedba »tradicije« je bila predstavljena kot »permissivni akt«, ki naj bi relativiziral tezo o superiornosti evropskih institucij in priznal posebno vrednost lokalnih tradicij. Lord Hailey, eden od vplivnih arhitektov tradicionalne oblasti, je v svoji *African Survey* (1938) pogosto citiral antropološke in pravne avtoritete, kot so Driberg, Radcliffe-Brown, Malinowski, Hogbin, Seagle in tako naprej.

³²² Prim. Amadiume 1995; nav. po Mamdani 2001, 39.

in za belo elito potencialno nevaren sistem neposrednega rasnega zatiranja domorodske večine s strani privilegirane naseljske manjšine (torej zgolj rasno dominacijo). V sistemu »samoupravljanja« in medplemenskega razlikovanja domorodci v domnevno »stari« oblastni strukturi sami sodelujejo v izkoriščanju, izvajajo prisilo in trpijo nasilje, ki pogosto presega domišljijo – ne da bi si kolonialni upravljavci pri tem morali »umazati roke« ali bili neposredno ogroženi.³²³

Birokracija in rasa, pleme in običaji tako kristalizirajo v nekakšen »decentralizirani despotizem«, v katerem okrajna domorodna oblast, ki je sicer podrejena kolonialni, predstavlja paralelno institucijo uprave, ki ji ne more uiti noben afriški »podanik«. ³²⁴ Dvojno državljanstvo, delitev na državljane in podanike (*citizen* in *subject*), je sicer značilna za vse kolonialne institucije, ne samo afriške. Specifično za Afriko je zapiranje populacije v vrsto ločenih in neprehodnih »kontejnerjev«, v katerih niso zgolj osebne zadeve posameznikov, ampak obsegajo njihov *celotni status*, vključno s kontrolo dostopa do zemlje in skupno lastnino,³²⁵ kar se izteče v problem tako imenovanega postkolonialnega »tribalizma«. ³²⁶ Etnicizirana plemena so razumljena kot »kulturna« in deteritorializirana ter za zahodni pogled predstavljajo kulturne enote s »skupnim jezikom, družbenim sistemom in vzpostavljenim običajnim pravom«, ³²⁷ kar je zvečine vzeto tudi za podlago institucionalne diferenciacije. Kolonialni Afričan in Afričanka postaneta s tem predvsem »člana plemena« in sta bolj kot člana katere koli predkolonialne generacije ujeta v odnose, ki jih opredeljujejo administrativno definirani »običaji«. ³²⁸ Pleme postane neo-

³²³ Primer »Svobodne države Kongo« belgijskega kralja Leopolda, njegovih metod rekrutiranja dela, pobiranja davkov, ropanja in vsiljevanja poljedelskih kultur, je med najbolj eklatantnimi. O belgijski kolonialni in imperialistični politiki v Kongu prim. Nzongola-Ntalaja 2007 ter Hochschild 1999.

³²⁴ V Južni Afriki predstavlja takšen prehod uvedba »Natal Code of Native Law« iz leta 1891. Uvede koncentracijo domorodcev na ločenih lokacijah in administriranje »njihovih« zadev v ločenem »sodnem sistemu« – po tem zakoniku je dobil vrhovni poglavar med drugim tudi absolutno oblast, da nasilno preseljuje plemena in posameznike, da združuje ali ločuje plemena, imenuje podrejene poglavarje, dobavlja delovno silo za javna dela, vzdržuje patriarhalno kontrolo nad mladoletnimi in ženskami, nadzira lastnino in rešuje spore. Od leta 1927 dalje je tudi v Rtski koloniji uveden »Native Administration Act«, ki postavi vrhovnega šefa kot tistega, ki *vlada vsem domorodcem z dekretom*.

³²⁵ Mamdani 2001, 48.

³²⁶ Ki pa dejansko pomeni uničenje glavnih opor predkolonialnih »tradicionalnih« form vladavine.

³²⁷ Mamdani 2001, 80.

³²⁸ Ibid., 51.

bhodna enota te nove forme vladavine, in tam, kjer ga ni, si ga je »treba dobesedno izmisliti«.³²⁹

Decentralizirani despotizmi so po eni strani posebni primeri, po drugi pa tvorijo skupno paradigmo oblasti (nova »državna« forma), ki ima specifične posledice za upore ter za postkolonialne oblike vladavine – pomenijo bodisi ukinjanje plemenskih tradicij (radikalne variante) ali njihovo ohranjanje (konzervativne variante). Pri tem se radikalne variante pretvorijo v neko novo formo centraliziranega despotizma, saj zaradi nereformiranega statusa lokalne oblasti, ki ostaja še dalje strukturirana na isti način, preprosto nadomestijo plemenske šefe s partijskimi (pri tem se lahko zamenja »etnična«, plemenska skupina, ki zaseda mesta administrativne uprave) ter na ta kontradiktorni način nadomestijo »tradicijo«. Dekolonizacija tako pomeni obračun z razdeljeno rasno državo, ki razlikuje med belimi naseljenci in domorodci, ne pa tudi z obstoječo »lokalno državo običajev«, oziroma z načinom izvajanja oblasti lokalne administracije, ki ne vključuje demokratičnih struktur participacije, ampak subsumira veliko mero prisile, samovoljnega nasilja in številne oblike neprostoVOLjne mobilizacije.

Šele znotraj zarisanega postkolonialnega konteksta je mogoče umestiti in misliti dogodke, kakršen je bil ruandski genocid. Sicer ga lahko, zaradi velikega obsega ubijanja iz oči v oči in skoraj neverjetne stopnje udeležnosti prebivalstva pri tem, okarakteriziramo za nekakšno ruandsko posebnost, afriško anomalijo – ali pa ga v stilu že opisane kolonialne invencije »tradicije« in kulture pripišemo kakšnim specifičnim običajem. Hkrati nam specifičnost ruandskega primera pomaga premisliti tudi nekatere druge povezave.

RUANDSKI GENOCID, RASA IN BIROKRACIJA

Genocid ruandskih Tutsijev, umerjenih Hutujev in dela populacije skupine Twa se je zgodil v samo treh mesecih – od aprila do julija 1994. V neverjetni mobilizaciji, ki jo je opravila milica partijskega podmladka vladajoče stranke MNRD(D) (Revolucionarno nacionalno gibanje za razvoj), je bilo po raznih ocenah umorjenih okoli 800.000 ljudi, pri tem pa

³²⁹ Ponekod so ljudstva brez primernih struktur preprosto podredili sosednjim poglavarstvom. Drugod so za vodje plemen imenovali verske voditelje, denimo pri Masajih, ali pa so združili vasi in enega od številnih vaških poglavarjev povzdignili na raven vodje. Tako so ustvarili plemena tudi tam, kjer za to ni bilo nobene osnove – tak primer so, denimo, Nyakyusa okoli Viktorijinega jezera (Mamdani 1996, 80–81).

je sodelovalo okoli 50.000 pripadnikov omenjene milice in ogromna množica prebivalstva iz večinske skupine Hutujev, ki je bila organizirana v lokalnih upravnih enotah.³³⁰

Težavnost razumevanja ruandskega primera ne izhaja samo iz udeležbe takšne množice ljudi ter njihove učinkovite mobilizacije za ubijanje – ampak tudi iz dejstva, da je bilo med njimi nesorazmerno veliko število izobražencev, učiteljev, medicinskega osebja, duhovnikov, celo aktivistov za človekove pravice³³¹ in primerov neverjetne krutosti. Zato je pomemben ne samo razmislek, kako lahko v tako nenavadno kratkem času nastanejo tako imenovane »ubijalske« identitete,³³² na osnovi česa so se konstruirale potencialne žrtve in storilci, ampak tudi o tem, kako je na možnost izvedbe »končne rešitve« vplivala obstoječa forma oblasti – torej specifična kombinacija rase in birokracije kot podedovane forme vladavine – ter njeno postkolonialno preoblikovanje v to, kar Mamdani imenuje centralizirani despotizem.³³³ V nadaljevanju bom brez pretenzije na analizo »celote« poskušala zarisati nekaj momentov, ki lahko pripomorejo k osvetlitvi tega dogodka s stališča skupinske identitete in forme oblasti, mobilizacije in participacije ter nekaterih v besedilu že nakazanih implikacij kombinacije »rase in birokracije«.

RASIZACIJA IDENTITET

Že Hannah Arendt je v *Izvorih totalitarizma* izpostavila prav rasizacijo identitet kot tisto, kar odpre pot možnosti eksterminacije neke skupine. Odločilna točka tega procesa je *politizacija* rase oziroma prehod iz rasizma kot družbenega v politični in zakonski konstrukt. Mamdani prav tako opozarja na kritično dejstvo, da se eksterminacija lahko zgodi le v rasnem kontekstu.³³⁴ Rasizirane predkolonialne Tutsi, Hutu in Twa iden-

³³⁰ Ocene o številu mrtvih glede na različne vire variirajo od pol do enega milijona (skupaj z recipročnim nasiljem Tutsijev nad Hutuji med genocidom in po njem). Ocene o številu sodelujočih v pobijanju, ki je zvečine potekalo z mačetami, so med petdeset in sto trideset tisoč ali več. Po vojaškem prevzemu oblasti Ruandske patriotske fronte leta 1994 je bilo v Ruandi obtoženih in zaprtih okoli 120.000 domnevnih »genocidistov« (prim. Mamdani 2001, 5; prim. tudi Straus 2006 in Dedić 2008).

³³¹ Mamdani 2001, 7, 228.

³³² Maalouf 2003.

³³³ Mamdani 1996, 62–63, 17, 291.

³³⁴ Rasizem v tem smislu je treba razumeti kot zanikanje temeljne enakosti ljudi, ki je »podstat« vseh pravic in ni nič naravnega, ampak reprezentira »enakost človeškega smisla« ter potrebuje (politične) institucije in odgovornost ljudi, da se lahko vzpostavi in ohranja (Arendt 2003c, 273–274). Eksterminacija predpostavlja zanikanje skupnega

titete so bile v Ruandi že v času kolonializma politično organizirane, njihovi pripadniki so bili »rasno ožigosani«. Prav situiranost teh identitet v zakonu in v samem sistemu oblasti sta omogočila njihovo polarizacijo in binarnost namesto prehodnosti in tiste vrste hibridnosti, ki sicer zaznamuje kulturne identitete.³³⁵

Tudi v Ruandi, ki je postala kolonija relativno pozno, je bila v času nemške in belgijske kolonialne uprave v 20. stoletju poleg elementarne rasne strukture, ki jo je proizvedla neposredna kolonialna vladavina z vertikalno razdelitvijo med belo centralno kolonialno upravo (»civilizirano« manjšino) in koloniziranimi domačini (ki jih je šele treba »civilizirati«), uvedena še dodatna diverzifikacija. Ker ni bilo dovolj vidnih različnih »kultur« in zaradi očitno enotnega najdenega sistema oblasti je evropski pogled razlike med glavnimi skupinami, ki jih je lahko identificiral v Ruandi – namreč Tutsiji (dominantno pastirji), Hutuji (dominantno poljedelci) in skupino Twa (lovci in lončarji) – registriral kot rasne.³³⁶ Ključna posebnost ruandskega kolonialnega sistema je tako postala vzporedna delitev v »znotrajafriški« strukturi, v kateri »domorodske« skupine Tutsi, Hutu in Twa niso bile dojete le kot horizontalno strukturirana »etnična« plemena, ki so predstavljala ključni element lokalne kolonialne uprave v številnih drugih afriških kolonijah, ampak so bile rasizirane. Opredeleljene so bile kot »tujerodne«, neafriške (*Nichteingeborene*), namreč skupina Tutsi, in kot »domorodne«, afriške (*Eingeborene*), torej skupini Hutu in Twa. Delitev je zrcalila razlikovanje med (belimi) naseljenci (tujci) in domorodci, ki je v kolonialnem kontekstu že marsikje ustvarilo okoliščine, v katerih so naseljenci izvedli genocid nad domorodci (denimo v nemški Zahodni Afriki).³³⁷ Ključna razlika je bila v tem, da je v Ruandi nadaljevanje te delitve v kontekstu postkolonialne oblastne strukture ustvarilo

človeškega izvora in implicira dehumanizacijo žrtev (hkrati tudi storilcev) ter uničenje institucij, ki enakost omogočajo. Zato je zanjo odločilen rasizem, saj pri njem ne gre za sovraštvo ali nestrpnost, ki se lahko pojavi »med« etničnimi skupinami. Pri rasizmu gre za izločitev iz človeškega reda in izničenje vsakršne intersubjektivnosti, bodisi medskupinske ali medosebne.

³³⁵ Mamdani 2001, 21–22.

³³⁶ Kljub navedenim hierarhijam in razlikam so namreč obstajale lingvistična enotnost (jezik kinyarwanda), enotna struktura oblasti (vse tri »socio-ekonomske« skupine, Tutsi, Hutu in Twa, znotraj vodilnih klanov, vladal pa jim je kralj – imenovan in omejevan s strani ritualistov) in enotna religija.

³³⁷ V nemških kolonijah je to razlikovanje na ravni naseljenci-domorodci, kot pravi Elisa von Jeoden-Forgey, ustvarilo »potencialno genocidno kategorijo oseb, nekoga, ki je popolnoma zunaj skupnosti moralnih obveznosti« in z eksplicitno rasizacijo izgubi tudi politične in pravne razsežnosti svoje eksistence. Od tu izvira tudi kategorija »Eingeborenenrecht« (domorodsko pravo), ki jo je vpeljalo nemško kolonialno pravoznanstvo in

obrnjeno, retributivno genocidno situacijo, ki je nazadnje kristalizirala v genocid domorodcev (Hutujev) nad »naseljenci« (oziroma njihovimi reprezentanti, Tutsiji).

Tutsije, katerih kralj (*mwami*) je kot predstavnik več klanov vladal na področju Ruande, so že krščanski misijonarji in pozneje antropologi opisovali kot »višjo« raso, iz Egipta priseljene »Hamite«, ki so »rojeni za vladanje«, medtem ko so številčnejši Hutuji in majhna, za kolonizatorje nepomembna lovska skupina Twa,³³⁸ obveljali za manjvredno Bantu večino, ki je doma v »črni Afriki«. V skladu z evrocentrično razvojno-zgodovinsko tezo, da sta bili v podsaharsko Afriko civilizacija in kultura pripeljani od zunaj, je bila konstruirana tako imenovana »hamitska hipoteza«, v kateri predstavljajo Tutsiji starodavno hamitsko pleme, pastirsko ljudstvo, ki se je preselilo iz Egipta in Etiopije kot zadnja od treh na ozemlju Ruande živčih skupin. Zaradi svojih izjemnih vojaških in vladarskih sposobnosti, ki so pravzaprav evropskega izvora, naj bi to »pleme« upravičeno vladalo ostalim.³³⁹ V prostoru, ki so ga ustvarili Spekejevi pustolovski opisi, antropološka hipoteza o »civilizirajočem kavkaškem vplivu v 'črni Afriki'«³⁴⁰ in dejstvo, da so kolonizatorji v Ruandi naleteli na organizirano državno formacijo, ki se ni skladala z njihovimi predstavami o civilizira-

je pozneje vplivala tudi na rasne pravne definicije v Tretjem rajhu. Prim. Jeoden-Forgey 2007, 23–24.

³³⁸ Twa, po načinu življenja predvsem lovsko-lončarsko ljudstvo, označeno kot »Pigmejci«, so znotraj te strukturacije predstavljali zanemarljivo majhno število podložnikov, kar je bilo zanje najbrž usodno. Tudi pripadniki Twa so bili med žrtvami genocida, čeprav se o tem bolj malo govori. Twa kot posebna skupina danes – skupaj z deževnim gozdom – praktično izginjajo in predstavljajo le 1 % prebivalstva.

³³⁹ V skladu z biblijsko zgodbo o Hamu iz stare zaveze, ki naj bi v judovski ustni in pozneje v srednjem veku preinterpretirani talmudski tradiciji govorila o tem, da so bili njegovi potomci prekleti in rojeni kot črni. Biblijski mit pravi, da so bili potomci Hama – čeprav del človeštva – obsojeni na sluzenje, kar je v času transatlantske trgovine s sužnji krščanstvu služilo kot sprejemljiva legitimizacija suženjstva. A ta hamitska hipoteza se je z razsvetljenstvom in Napoleonovo ekspedicijo v Egipt ter tamkajšnjimi arheološkimi najdbami zamajala. Zato je bila v novi shemi, ki je odzvanjala Heglovo filozofsko-zgodovinsko razčlenbo razvoja svetovnega duha, Afrika razdeljena na črno, vendar »ne-afriško«, torej ne-»negroidno«, ki zajema severno Afriko ter egiptovsko civilizacijo in Etiopije, ter na »pravo«, nezgodovinsko, necivilizirano »črno Afriko«, ki je brez lastne dinamike in razvoja. Seveda se je spričo odkritja sledov kakršne koli civilizacije v ekvatorialni, podsaharski Afriki, vedno znova pojavil isti problem – zato je bilo priročno ohranjati tezo o Egipčanih in Etiopijcih kot »zunanjih civilizatorjih« podsaharske Afrike (Mamdani 2001, 80–1; Gatwa 2005, 68–71). Celotno razpravo o razmerju med afriško (v prvi vrsti egiptovsko) in starogrško civilizacijo, ki so jo sredi petdesetih let 20. stoletja reaktivirali avtorji, kot je sudanski egiptolog in zgodovinar Cheikh Anta Diop, je nazadnje ponovno razvnela serija knjig Martina Bernala *Black Athena* (prim. Bernal 1991), vendar o tem tukaj ne morem razpravljati širše.

³⁴⁰ Mamdani 2001, 79, 47.

nosti ekvatorialne Afrike, so bile »plemenite«, tako rekoč »belske« poteze Tutsijev in »negroidne« poteze Hutujev kmalu tudi izmerjene in klasificirane kot fenotipske razlike med skupinama. V tridesetih letih 20. stoletja so belgijski kolonizatorji te oznake posameznikov – ki so bile kot »Hutu« in »Tutsi« pripete na socio-ekonomske realnosti in klansko organizacijo predkolonialne oblasti ter bile nefiksirane in prehodne – raso kategorizirali, utrdili v političnih in pravnih definicijah ter »dodelili« kolonialnim podložnikom.³⁴¹ Po popisu prebivalstva v letih 1933–34 so jih vpisali tudi v osebne dokumente kot »etnicitete« in s tem zapečatili. Rezultat je bila razdeljena populacija, ki je dejansko obsegala dve glavni »rasi« – Tutsije, fevdalne živinorejce-pastirje (14 %), in Hutuje, poljedelce (85 %). Prav to rasno razlikovanje, ki se je hranilo iz teze o tujem, »hamitskem izvoru« dominantne rase Tutsijev, je omogočilo poznejši prevrat hierarhije in ožigosanje Tutsi skupine kot tiste, ki jo je mogoče kot tujek sredi Afrike izključiti iz »reda ljudi« ter jo – v postkolonialnem kontekstu – iztrebiti.³⁴²

Rasna delitev se je sicer od začetka kolonizacije reproducirala skozi vse kolonialne ustanove: najprej skozi nemške v misijonarskih šolah ter z vzvodi lokalne administracije, v katerih je politika privilegiranja Tutsijev preoblikovala »naravne vladarje Ruande« v »elito, ki je 'sposobna razumeti in implementirati napredek' ter tako delovati kot pomočnik misijonarjev in kolonialne administracije«, pozneje pa še skozi belgijske, v katerih so »Hamiti« dobili superiorno francosko vzgojo, Hutuji pa so bili deležni le inferiorne »Bantu« vzgoje v jeziku *kisvahili*.³⁴³ Medtem ko so bili v tem sistemu rase in birokracije odpravljeni še zadnji ostanki tradicionalnih omejitev oblasti monarha³⁴⁴ (njegova moč pa s konverzijo v

³⁴¹ Dodeljevanje sicer kategorizirane identitete je bilo zelo poljubno in deloma odvisno od socialnega statusa, pogosto pa tudi od drugih okoliščin – o tem, kdo bo »Tutsi« in kdo »Hutu«, je lahko odločalo število krav (»pravilo desetih krav«), lahko pa tudi cerkveni podatki, ustne informacije in drugo. Nasploh je cerkev v procesu rasne identifikacije igrala veliko vlogo (Mamdani 2001, 98–99).

³⁴² Mamdani 2001, 13. Na hamitsko hipotezo so pod vplivom cerkve pristali nekateri pomembni ruandski intelektualci, denimo teolog in filozof Alexis Kagame, raziskovalec ruandske monarhične tradicije (Kagame 1952), ki je s tem prispeval k njeni legitimnosti, vplivu in ohranjanju (Gatwa 2005, 70–73). Kot osnovo svojega upora proti kolonialnim izkoriščevalcem in kot oporo za opredelitev Tutsijev kot »tuje« rase na ozemlju Ruande so to hipotezo v celoti sprejeli tudi hutujski intelektualci. »Koncept družbe«, ki so ga v svoji vnemi razvile krščanske misije, je torej usodno uokviril način samorazumevanja ruandske skupnosti, s tem pa tudi njene celotne preteklosti in perspektiv prihodnosti.

³⁴³ Mamdani 2001, 89.

³⁴⁴ Kot je bilo že rečeno, so bili prvi koraki kolonialnih oblasti pri uvedbi posrednih vladavin ukinitve lokalnih posvetovalnih organov in omejitev, ki so jih ti predstavljali znotraj tako imenovanih »monarhičnih« sistemov. Ruanda je bila »na pol« posredna vladavina, saj jo je – kljub dejanski direktni kolonialni upravi – formalno tako rekoč do dekoloni-

krščanstvo skorajda izničena), je bila manjšina Tutsijev favorizirana in mobilizirana v lokalno kolonialno upravljavsko hierarhijo in je začela predstavljati glavni vzvod kolonialne oblasti – režima prisilnega dela in drugih vrst izkoriščanja v »decentraliziranem despotizmu«.

Rasa je bila torej vpeta v sam sistem izvajanja lokalne kolonialne oblasti, in ko je leta 1959 izbruhnila »socialna revolucija«, to ni pomenilo le upora zatirane večine proti kolonizatorjem. Tako kot v številnih drugih afriških državah³⁴⁵ je antikolonialni revolt v Ruandi tudi nasilni revolt »prekletih« proti despotskim in samovoljnim oblastem »lokalne države« – v tem konkretnem primeru proti administrativnemu sistemu (tutsijskih) poglavarjev in številnim kolonialnim oblikam neekonomskega izkoriščanja, prisilne mobilizacije in diskriminacije.

S »socialno revolucijo« oblast prevzame hutujska večina, monarhijo pa 1960. zamenja republika, ki sta jo od zunaj podprli predvsem Francija in Belgija. Ruanda postane neodvisna leta 1961 in v novem režimu prejšnjo represijo kolonialne oblasti s pomočjo manjšine zamenja represija hutujske večine nad tutsijsko manjšino. Slednja je zdaj ideološko preinterpretirana v nevarni tujek in preostanek oblasti belih kolonizatorjev, ki lahko v vsakem trenutku, če mu je to dopuščeno, ogrozi pridobitve »socialne revolucije«. Delitev na »tuj« in »domorodno« raso se je ohranila kot obrnjena hierarhija, anti-tutsizem pa je postal ključni element ideologije varovanja pridobitev revolucije in pozneje, v osemdesetih letih, tudi steber nastanka »Hutu moči« (*Hutu power*) kot ključne genocidne tendence. Kot »rasizem brez rase« je bil anti-tutsizem sposoben vezati nase hegemonске mite in teorije zarote in je presenetljivo spominjal na antisemitizem.³⁴⁶ Oblike segregacije in represija ter nasilje hutujske

zacije vodil kralj. Ko je predzadnji ruandski kralj Musinga leta 1930 ubežal v Kongo pred represijo zaradi nepripravljenosti konverzije v katolicizem, je duhovščina mimo tradicije »*ubuiro*« ritualov, v katerih so nekoč imeli vlogo tudi hutujski klani, ustoličila kralja Rudahigwo. Ta je kmalu prestopil v katolicizem, sledila pa mu je večina prebivalstva v tako imenovani »tornado« konverziji, ki je pokončala »pogansko kraljestvo« in realizirala »povezavo oltarja in prestola«, tako zelo zaželeno s strani katoliške cerkve (Mamdani 2001, 93).

³⁴⁵ Antikolonialni upori so bili pogosto uperjeni proti »lokalni državi«, torej sistemu posredne (birokratske) vladavine in njenega samovoljnega terorja in ne neposredno proti kolonialni administraciji – denimo upor Maji Maji v nemški Vzhodni Afriki (Tanganyika) od leta 1905 do 1907 (prim. Collins in Burns 2007, 307) ali Mau Mau v britanski Keniji 1952 (prim. Pečar 1965, 107–108).

³⁴⁶ Ideološka podlaga »*Hutu power*« je Manifest hutujskih intelektualcev iz leta 1957, ki tudi legitimizira »socialno revolucijo«. *Hutu power*, ki zaostri odnos do Tutsijev v času »druge republike«, predstavlja na eni strani obrat znotraj rasizma, hkrati pa vsebuje tudi zanimive poteze ideologije »Black power«.

oblasti so predstavljali zrcalno podobo kolonialnega rasnega zatiranja: uveden je sistem kvot za šolanje, v upravnem sistemu in vojski so Tutsiji popolnoma marginalizirani, obenem pa se od leta 1959 dalje v Ruandi dogajajo sporadični nekaznovani masakri nad njimi, posebej v severozahodnem delu. Številne družine zbežijo v nenaseljene predele Ruande ter v sosednje države: Ugando, Kongo, Tanzanijo, Burundi. Do leta 1967 je bilo tako približno dvajset tisoč ruandskih Tutsijev pobitih, tristo tisoč pa preseljenih,³⁴⁷ kar je dodatno zaostriло že tako pereč regionalni problem begunstva in državljanstev v regiji Velikih jezer.

Obrnjena rasna diskriminacija v Ruandi je trajala ves čas od dekolonizacije, vendar do leta 1990, ko se je začela invazija Ruandske patriotske fronte iz Ugande, »revolucionarne« pridobitve Hutujev (socialne, ekonomske in politične pridobitve v smislu zasedanja oblasti)³⁴⁸ iz leta 1959 niso bile resno ogrožene, še vedno ni bila retributivno genocidna. V obdobju druge republike (1973–1994) je v razmeroma stabilnih osemdesetih letih prišlo do procesa »derasizacije« Tutsijev in poskusa njihove delne reintegracije v politiko kot vzporedne, manjšinske »etnicitete«. ³⁴⁹ To bi lahko predstavljalo priložnost za udeležbo Tutsijev pri oblasti ter vsaj delno pomiritev. Toda fantom kolonialne »Tutsi moči« (ki so ga zmeraj znova obudili poboji Hutujev v državi »dvojčici« Ruande – Burundiju,³⁵⁰ omenjeni oboroženi vdor dolgoletnih beguncev, združenih v Ruandsko patriotsko fronto,³⁵¹ njihovi uspehi pri zavzetju skoraj tretjine ruandskega ozemlja ter atentat na burundskega hutujskega predsednika Melchiorja Ndadyeja leta 1993) so ustvarili okvir strahu, v katerem je ekstremistična genocidna tendenca, ki je nastala iz ideologije Hutu moči, premagala zmerno politiko.³⁵²

³⁴⁷ Harrell 2003, 23.

³⁴⁸ Tukaj se ne morem spuščati v sicer kompleksno strukturiranost znotrajskupinskih – predvsem socialnih – razlik. Omeniti pa je treba, da je imel od tovrstne systemske rasne diskriminacije največ socialnih in ekonomskih koristi prav hutujski srednji razred, iz katerega so se rekrutirali tudi njihovi intelektualci. Mamdani udeležbo intelektualcev v genocidu med drugim interpretira tudi skozi prizmo grožnje izgube njihovih privilegijev (Mamdani 2001, 230).

³⁴⁹ Mamdani 2001, 230.

³⁵⁰ Posebej obsežen in strašljiv je bil poboj šolajoče inteligence Hutujev leta 1972. Dogodek kaže na pomembnost sloja intelektualcev za projekt ohranjanja oblasti »etničnih« skupin v postkolonialnem kontekstu. Ocene govorijo o sto do dvesto tisoč mrtvih.

³⁵¹ Gre za populacijo, ki je bila v sosednjih državah, predvsem v Ugandi, videna kot Banyarwanda (iz Ruande priseljeni – Tutsiji, med njimi tudi Hutuji). Ker so več desetletij živeli ali bili rojeni v diaspori v sosednjih državah, so se tudi sami v veliki meri videli kot »Ruandčani« in ne kot Tutsi ali Hutu skupina.

³⁵² Mamdani 2001, 231.

OHRANITEV PROBLEMATIČNE »LOKALNE DRŽAVE«

V kontekstu ohranjanja rasne strukture je bil za sam teror in implementacijo genocida odločilen prav moment kontinuitete sistema decentraliziranega in (pozneje) centraliziranega despotizma v ruandskem političnem sistemu. Postkolonialne »revolucionarne« oblasti v Ruandi – tako kot v večini drugih afriških držav – namreč nikdar niso izvedle dejanske reforme problematične kolonialne zapuščine »lokalne države«. Skoznje se je po dekolonizaciji kljub reorganizaciji še vedno reproduciral birokratsko-despotski mehanizem oblasti, ki je hkrati v obdobju do leta 1994 zagotavljal učinkovito nadaljevanje obrnjenega rasnega razlikovanja. Sistem administrativnih poglavarjev je v bistvu zamenjala enostrankarska država, zakonodajna, izvršna in sodna oblast pa so bile še vedno združene in po novem centralizirane v predsedniških rokah.³⁵³ Lokalna administracija v Ruandi se je reorganizirala v sedemdesetih letih v drugi republiki po tanzanijskem modelu. Uvedena je bila struktura upravljanja od zgoraj navzdol skozi prefekturo, komune, »griče«, ³⁵⁴ sektorje in celice. Vsi funkcionarji so bili imenovani, nihče od njih ni bil voljen, vloga prefekta pa je spominjala na vlogo nekdanjega kolonialnega poglavarja, ki v danem okviru samovoljno odloča tudi o najmanjših podrobnostih v vsaki komuni. V ta sistem je bila v letih od 1973 do 1994 integrirana tudi vrsta novih prisilnih praks. Za razliko od časa kolonializma so bile utemeljene na ideologiji razvoja, v njih pa je sodelovalo celotno prebivalstvo. Tako je bil z dekolonizacijo po eni strani ukinjen običaj, ki je uveljavljal monopol (tutsijskega) poglavarja nad zemljo, ter sistem klientelizma, ki je omogočal obvezno delo Hutujev brez nadomestila (*ubureetwa*) za lokalne poglavarje,³⁵⁵ po drugi strani pa je bila uvedena *umuganda*, nova vrsta skupnostnega dela za državo v primerih »javnega interesa«, ki je seveda lahko nastopil kadarkoli.³⁵⁶ Ravno tako organiziran lokalni ad-

³⁵³ Uprava je bila od 1959. dalje organizirana skozi enostrankarske mehanizme – najprej Hutujskega socialnega gibanja (MSH) in Ruandskega demokratičnega gibanja Hutujev (MDR-PARMEHUTU), pod vodstvom prvega predsednika in enega avtorjev Hutu manifesta Gergoira Kayibande (1961–1973), pozneje pa Nacionalnega ruandskega demokratičnega gibanja (MNRD) Juvénala Habyarimane (1973–1994).

³⁵⁴ Griči so tako rekoč naravne geografske upravne enote v Ruandi, »deželi tisočerih gričev«.

³⁵⁵ Newbury 1989, 11.

³⁵⁶ *Umuganda* kot oblika skupnostnega dela, ki poteka vsako zadnjo soboto v mesecu, je v Ruandi živa še danes, ko v državi vlada Ruandska patriotska fronta (njen vodja, Paul Kagame, pa je predsednik države), ki je leta 1994 pregnala genocidiste in prevzela oblast.

ministrativni aparat je bil odločilen pri organizaciji masakrov v genocidu leta 1994,³⁵⁷ saj je omogočal tako natančen nadzor implementacije kot spontano insceniranje nepredstavljenih krutosti. O njegovi vlogi v pripravi in organizaciji pobijanja obstajajo tako pričevanja preživelih kot tudi storilcev.³⁵⁸

PROBLEM DRŽAVLJANSTEV

Zaradi množičnih preganjanj, skupinskih migracij in dolgoletnega begunstva predstavlja problem državljanstev – ter s tem povezano vprašanje statusa in dostopa do zemlje v regiji Velikih jezer – širši regionalni kontekst genocida. Negotovost številčne begunske populacije, ki se je naselila v sosednjih državah, tako ni samo ruandski problem,³⁵⁹ ampak izvira ravno iz ohranjanja »razcepljene države« in nadaljevanja dediščine kolonialnih institucij, ki so dostop do zemlje za domorodce uravnavale po »tradicionalnih plemenskih« običajih in kolektivni pripadnosti, medtem ko so naseljenci imeli »pravico« individualnega privatnega posedovanja. Dekolonizacija v regiji je bila izvedena kot »derasizacija« postkolonialnih odnosov v smislu zagotavljanja enakih individualnih civilnih pravic prebivalcev, ohranili pa so se »tradicionalni« kolektivni mehanizmi dostopa do zemlje. Zato so se vse reforme državljanstva v regiji Velikih jezer iztekle v podoben rezultat: ohranjajo oziroma znova uvajajo pravno razlikovanje med »naseljenci« in »domorodci«, torej notranje razlikovanje med tistimi, ki pripadajo *udongo ya baba* (očetnjavi) in »tujimi« prebivalci. Zahteva po določanju pravic glede na »tujost« in »domorodnost« je sicer tesno povezana z uporom proti rasni politiki belih kolonizatorjev – v tem smislu je »politika indigenizacije *bila* politika derasizacije« in njeni promotorji, kot so na primer Amin v Ugandi, Kayibanda v Ruandi ali Mobu-

³⁵⁷ Mamdani 2001, 144; prim. tudi Straus 2006.

³⁵⁸ Kakor za holokavst tudi za ruandski genocid velja, da se mora vsak resen poskus njegovega razumevanja posebej posvetiti tem pričevanjem, ki omogočajo vpogled v samo mikrostrukturo organizacije genocida. S tem osvetljujejo ravnanja storilcev in očitilcev ter strategije preživetja žrtev, pa tudi posledice, ki jih je tovrstno dogajanje pustilo na njih. Izjemen uvid v te mikrostrukture predstavljajo pričevanja, ki jih je zapisal Jean Hatzfeld (prim. Hatzfeld 2003, 10–11, ter Hatzfeld 2008; 2009).

³⁵⁹ Pred genocidom je bila pregnana populacija Tutsijev naseljena v Ugandi, Kongu, Tanzaniji, Burundiju. Po genocidu se je precejšen del tega prebivalstva vrnil v Ruando, vendar se je problem zaradi obratnega toka približno dveh milijonov beguncev Hutu skupine po genocidu le še zaostril, predvsem v Kongu. Tudi del teh beguncev se je vrnil v Ruando, ogromno število pa jih je umrlo v praktično neprekinjenih spopadih, konfliktih in epidemijah, ki v vzhodnih provincah Konga trajajo od leta 1996 dalje.

tu v Kongu, so jo tako tudi razumeli.³⁶⁰ Vendar je v postkolonialnem kontekstu najbolj prizadela ravno »tuje« *domorodce*, torej same Afričane.

Tako imenovana »oborožena repatriacija« ruandskih tutsijskih beguncev s pomočjo Ruandske patriotske fronte iz Ugande 1990, ki je začela državljansko vojno in predstavlja neposredni kontekst genocida leta 1994, se v regionalnem okviru veže prav na vprašanje statusa »domačih domorodcev« in »tujih domorodcev« ter na krizo državljanstev, povezanih z dostopom do zemlje.³⁶¹ To krizo je najprej sprožila Mobutova restriktivna politika v vzhodnem Kongu po letu 1972 (po pritoku hutujskih beguncev iz Burundija v vzhodni Kongo) ter negotovost in frustracije Banyarwanda naseljencev v Ugandi zaradi izgube dostopa do zemlje ter nemožnosti vrnitve v Ruando. Oboroženi spopad, ki ga sproži RPF iz Ugande in ga (močno vpleteni) Zahod poskuša naknadno lokalizirati kot državljansko vojno z mirovnim sporazumom in načrtom delitve oblasti v Aruši 1993, se nazadnje izteče v eksterminacijo skupine ruandskih Tutsijev.

Genocidna tendenca, ki je operirala s konstruktom skrajno nevarnega sovražnika, s katerim se je treba bojevati na življenje in smrt (ta sovražnik pa je postal prezenten v podobi prodirajoče Ruandske patriotske fronte), dobi v kontekstu vojne in številnih hutujskih beguncev z zasedenih področij na severu Ruande izjemno moč. Sporazum ni bil neizvedljiv samo zaradi problema »volje« različnih akterjev, ampak je predstavljal problem sam način, kako sta bili v postkolonialnem kontekstu interpretirani oblast in politika, ki sta izraz bipolarnega imperialističnega sistema »rase in birokracije«. Kolikor je namreč oblast razumljena kot nekaj, kar je mogoče posedovati, razširjati, akumulirati in predvsem uporabiti kot »instrument«, jo je nemogoče »deliti« v smislu politične participacije, obenem pa s »tujo« raso (kot je ideološko konstruirana Tutsi identiteta) ni mogoče »deliti« oblasti, saj jo bo izmuzljivi sovražnik zmeraj znova poskušal akumulirati zase. Šele tej optiki je bila kot končna rešitev problema »nenehnega vračanja« nevarnosti Tutsi moči in kot edina preostala opcija vpeljana eksterminacija. Sestrelitev letala hutujskega predsednika Habyarimane – ki je bil na oblasti od leta 1973 – je 6. aprila 1994 signali-

³⁶⁰ Mamdani 2001, 150.

³⁶¹ Gre za pripadnike skupine Tutsijev in njihovih potomcev, ki so se po letu 1959 kot begunci selili v sosednjo Ugando in druge države. Nekateri od njih so ustanovili Ruandsko patriotsko fronto kot oboroženi poganjek ruandske patriotske emigracije, njeno vodstvo (današnji ruandski predsednik Paul Kagame) pa je bilo angažirano v ugandskem gverilskem gibanju – v Musevenijevi Vojski nacionalnega upora – in je pridobilo izkušnje predvsem v lokalnih bojih v Ruwero trikotniku ter med drugim pomagalo tudi pri strmoglavljenju ugandskega diktatorja Idija Amina in režima Miliona Oboteja (prim. Waugh 2004).

zirala začetek genocida, in začeli so se prvi poboji. Hkrati so se zahodne sile, Belgijci, Francozi in mirovne enote ZN, skupaj z belimi naseljenci v nekaj dneh skoraj popolnoma umaknili in Ruandčane prepustili samim sebi.

Ključna za dogodek genocida in za možnost, da postane tako totalen, je bila ohranjena rasna delitev, ki je v kontekstu osvobajanja od kolonialnih prisil ustvarila reprezentanta naseljencev, ki ga je bilo treba (zaradi grožnje vrnitve represije in zatiranja) izničiti, hkrati pa tudi organizacija »lokalne države« kot nespremenjene kolonialne strukture, ki je na eni strani nadaljevala tradicijo samovoljne oblasti, na drugi pa omogočila učinkovito organizacijo genocida z obsežno udeležbo prebivalstva. Številne študije govorijo o »tradicionalni ruandski poslušnosti«, ki da je bila glavni razlog za množično mobilizacijo, kot da gre za neko naravno ali brezčasno kulturno posebnost. Tovrstna »tradicija« prej izhaja iz ustvarjene politične strukture: iz kolonialnih in postkolonialnih mehanizmov »decentraliziranega despotizma« – uveljavljanja prisilnega dela in udeležbe. Sami poboji so zvečine potekali kot skupnostno, lokalno organizirano delo (*umuganda*). Prav zaradi decentraliziranega nadzora se je prebivalstvo težko izognilo udeležbi, mobilizacija ubijalcev pa je potekala prek upravnih enot in od vrat do vrat – kar je celotno ljudstvo organiziralo v genocid in predstavlja tipično »organizirano krivdo«, fenomen, ki sem ga poskusila opisati v prejšnjem poglavju.³⁶² Pomemben legitimacijski okvir, ki je vnaprej relativiziral krivdo in odgovornost, je ustvarila ideološka mobilizacija strahu pred vrnitvijo represije v obliki »Hutu power« ideologije in genocidne propagande, ki je potekala od zgoraj, predvsem prek radia. Ne nazadnje je bila za samo sprožitev genocidnih pobojev odločilna tudi odsotnost zunanjih očividcev – velik del odgovornosti zaradi sramotnega umika skoraj vseh belcev in njihovih predstavnikov nosijo zahodne države in predvsem Združeni narodi.³⁶³

MOŽNE LEKCIJE RUANDSKEGA GENOCIDA

Kot smo videli, hutujska večina in tutsijska manjšina nikakor nista »naravni« ali statični »kulturni« identiteti, ki bi kot taki vstopili v politični

³⁶² Prim. Arendt 1994a.

³⁶³ O odgovornosti Zahoda in Združenih narodov glej predvsem pričevanje vodje misije UNAMIR generala Roméa Dallaira (Dallaire 2005) ter Barnett 2003; Melvern 2004 in Moghalu, 2005, 18–24.

prostor, ampak sta »politična artefakta posebne forme države«. ³⁶⁴ Prav zaradi tega je sledenje njuni vpetosti v to posebno formo oblasti osrednja nit proučevanja »virov« genocida. Če izpustimo ta moment, potem izgubimo tudi ključno dimenzijo – politično odgovornost. Razumevanje genocida zato zahteva politično in ne kulturne perspektive – po eni strani zato, da lahko upošteva ključno dimenzijo politike, namreč človeško delovanje kot tisto, ki je odločilni »sprožilec« tovrstnih dejanj, po drugi pa zato, da se loči od kulturalističnih fantazij, ki z esencializiranjem identitet izrazi- to prispevajo k prezrtju ključnih elementov.

Specifika ruandskega genocida in njegova odločilna novost kot oblike kolektivnega nasilja je v tem, da je šlo tu – za razliko od eksterminacije ljudstva Herero – za genocid domorodcev nad domnevnimi naseljenci. Žrtve so postale storilci in prišlo je do paradokсне realizacije kolonialne grožnje nasilja domorodcev, o kateri govori Fanon v *Uporu prekletih*. Njegova lekcija je zato ne samo lokalna in regionalna, ampak tudi globalna – v smislu, da ustvarja povezavo med postkolonialnimi dogodki v Afriki, ki kažejo specifične oblike »nesmiselnega nasilja«, kot je ruandski genocid, in vprašanjem humanitarnih intervencij ter globalne vojne proti terorju. Regionalna lekcija se nanaša predvsem na nedokončano dekolonizacijo, ki je opravila z rasno državo in uvedla enakost na makro ravni civilnega državljanstva, obdržala pa je nedemokratski, despotski sistem »lokalne države«, v katerem sta ohranjena kolonialno ustvarjeni rasizem in tribalizem. ³⁶⁵

Globalna lekcija kaže na univerzalnejšo problematiko modernega nasilja, o katerem poteka razprava ne samo v kulturalističnem, ampak tudi v vse bolj teološkem diskurzu – kot boju med »dobrim« in »zlim«. Ruandski genocid je namreč poleg izraelsko-palestinskega konflikta in južnoafriškega dogajanja pred končanjem apartheida prvi zelo eksplicitno pokazal na to, da je preusmeritev nasilja mogoča in da se lahko pojavi v dotlej neznani obliki »nesmiselnega« nasilja. Genocid in sodobni terorizem pa imata, kot pravi Mamdani, »kljub velikim razlikam skupno osno-

³⁶⁴ Mamdani 2001, 281.

³⁶⁵ Mamdani govori o usodnosti dejstva, da postkolonialna »lokalna država« v Afriki ni bila demokratizirana v smislu omogočanja politične udeležbe ljudi namesto sistema administriranja – torej v okviru vprašanj, kdo je pri oblasti udeležen in kdo je izključen, kako učinkujejo oblike državljanstva na lokalnih in na globalni ravni ter kot razmislek o realnih strahovih, ki zadevajo tovrstno vključevanje in izključevanje ter udeležbo pri oblasti. S tem pa je povezana tudi pravica dostopa do zemlje ali njene uporabe, ki ima v kontekstu migracij tako regionalne kot globalne posledice (prim. Mamdani 1996 in 2001, predvsem zadnje poglavje).

vo: oba napadata civilno prebivalstvo« in oba »svoje žrtve (in storilce, op. V. J.) uokvirjata kulturno«. ³⁶⁶

Če torej privzamemo, da se problem genocidne strukture skriva v sami formi oblasti, ki ga uokvirja, in da je njegova ključna lekcija politična, potem bi morali tudi o prihodnjem »preprečevanju« tovrstnega nasilja razmišljati v političnih kategorijah – torej v terminih spremembe forme oblasti, ne pa v terminih »reševalnih akcij«. Lekcije v Bosni, o katerih sem pisala v drugem poglavju, ki govori o Eichmannovi mentaliteti, so pokazale, kako problematične so lahko humanitarne »reševalne akcije«. Lekcije v Ruandi so v etičnem in političnem smislu še hujše ³⁶⁷ – ko je ves svet reševal humanitarno krizo hutujskih beguncev, so poboji Tutsijev v nekaterih delih Ruande še nemoteno potekali. ³⁶⁸ Humanitarna »rešitev« problema ruandskih (zvečine hutujskih) beguncev je ob dveh milijonih preseljenega civilnega prebivalstva uvedla dolgotrajni spopad v Kongu, ki mu kljub sporadičnim humanitarnim posegom ni videti konca in pri katerem število žrtev štejejo v milijonih. Še več, Kongo za tiste, ki so privzeli humanitarni pogled, pravzaprav sploh ni bil problem. Političen pogled na tovrstne dogodke tudi onemogoča fascinacijo z grozljivostjo samega nasilja kot absolutnega zla, ki nam ravno tako lahko zastre pogled, saj v globalnem kontekstu brez vednosti o političnem ozadju zahteva akcijo za vsako ceno, ne glede na posledice. Hkrati omogoči, da razumemo akterje nasilja kot potencialno odgovorne ljudi, ki jih je treba vključevati v človeški red in ne izključevati iz zakonov in politike. To pa je možno samo, če ne sprejmemo inverzije človeškega reda, v kateri so žrtve in storilci – nazadnje pa še očitvidci – dehumanizirani. Dehumanizacija, ki je običajno predhodnica tovrstnemu nasilju, je namreč najmanj dvojna: zgodi se tako dehumanizacija žrtev, ki so izločene iz človeštva, hkrati pa tudi dehumanizacija storilcev. V tem smislu lahko postaneta obe kategoriji tudi usodno »prehodni«. Storilci sami se lahko deklarirajo za »žrtve« neke višje, »zle« instance. Tovrstna (samo)odpoved kapacitetam delovanja, mišljenja in razsojanja pomeni, da se odpovedo lastnim političnim kapacitetam, predvsem politični odgovornosti. Kot sem poskusila argumentirati v prejšnjem poglavju, to kaže na izjemen problem izključevanja določenih skupin iz skupne politične odgovornosti (izločanje iz udeležbe pri oblasti ali izločanje iz drugih oblik državljanstva) – bodisi

³⁶⁶ Mamdani 2004, 11.

³⁶⁷ O lekcijah v Ruandi prim. Barnett 2003 in Hatzfeld 2005.

³⁶⁸ Primerjavo obeh genocidov je v doktorski disertaciji izpeljala Jasminka Dedić (prim. Dedić 2008).

zato, ker so definirane kot v temelju neenake, ali pa zato, ker so videne kot potencialni kulturni morilci, denimo »samomorilski« bombaši.³⁶⁹

AFRIŠKA ZAPUŠČINA EVROPI?

Zaradi povezanosti afriških in evropskih form oblasti v obdobju imperalizma ter posledic v smislu nove globalne forme dominacije bi morale afriške (oziroma postkolonialne) forme države zahodne raziskovalce zanimati veliko bolj, kot so jih doslej. Številne analize so namreč še vse preveč ujete v analogne in »historične« razlage afriških političnih fenomenov kot tistih, za katere bodo našli predhodnike v zgodovini Evrope in tako imenovanega »razvitega sveta«, in verjamejo, da je lahko afriška pot zgolj ponavljanje nekega razvoja, ki ga je zahodni svet že preстал. Tovrstno verjetje ne prežema le mnogih, ki se ukvarjajo s študijami razvoja, ampak tudi tiste, ki še vedno razmišljajo v kategorijah »svetovnega kapitalizma« in »imperija« v smislu analogij. Predvsem po izkušnji vzhodne Evrope po letu 1989, po vojnah v nekdanji Jugoslaviji in po obdobju dvajsetletnega »sprejemanja« menda »kapitalističnega« modela in vseh njegovih posledic, bi se morda lahko streznili, če se bi ozrli po drugih izkušnjah in se približali lastni situaciji z bolj »oddaljenim« pogledom.

Tu ne gre zgolj za proučevanje »bumerang« učinka nove globalne forme oblasti, ki se Evropi v ekonomskem in varnostnem smislu že dogaja. Ključen bi bil namreč tudi razmislek o tem, kakšne posledice ima za države, pripojene zahodni Evropi, nereflektirano pridruževanje imperialistični skupini – domnevnemu klubu izbrancev v severnoatlantskem paktu NATO ter s tem povezanim globalnim politikam Evropske unije – ki v dobi, ki jo eni imenujejo post-politična, drugi anti-politična, temelji predvsem na rasni in že zdavnaj več ne na nacionalni ali celo razredni zavesti. Poglavitno pri rasizmu je, kot pravi Hannah Arendt, »da je ne glede na to, ali se pojavlja kot naravna posledica katastrofe ali kot zavestno sredstvo za njeno povzročitev, vselej tesno povezan s prezirom do dela, sovraštvom do ozemeljskih omejitev, splošno izkoreninjenostjo in živo vero v lastno božansko izbranost.«³⁷⁰ Globalne politike, kakršne zagovarja Zahod (Evropa in njene bivše naseljeniške kolonije) glede delitve bogastev, uporabe virov, globalne participacije in drugih vprašanj,

³⁶⁹ O tem prim. tudi poglavje o organizirani nedolžnosti ter Vetlesen 2004 in Mamdani 2004. Hannah Arendt je v *Izvorih totalitarizma* govorila o nevarnosti ustvarjanja skupin odvečnih ljudi, ki izpadejo iz državljanstva in politične skupnosti (Arendt 2003c, 382–384).

³⁷⁰ Arendt 2003c, 263.

denimo migracij, je mogoče »le težko ohranjati drugače kot z rasizmom«, kajti prebivalci, ki imajo od globalnega režima koristi in živijo na Zahodu ali v njegovih deteritorializiranih enotah, predstavljajo v globalnem smislu absolutno manjšino.

Upravičen strah pred maščevanjem izključenih, ponižanih in odvečnih najbrž prežema tudi te prebivalce, vsaj tiste, ki so se bežno soočili s posledicami svetovne dominacije Zahoda in ki se niso popolnoma prepustili »stanju zanikanja«. ³⁷¹ Ta strah – ki je modra daljni odmev realnega strahu kolonialnih naseljencev pred sesutjem njihovih kriminalno pridobljenih privilegijev in pred maščevanjem ponižanih – bi moral, da bi bil učinkovito realen, proizvesti političen razmislek, ne pa »fantome« in konstrukcije kulturnega sovražnika, ki ga lahko menda legitimno uničimo z vsemi sredstvi. Ali – kot pravi Mahmood Mamdani v svojem parafraziranju Fanona: »*V celoti* moramo premisliti posledice žrtev, ki postanejo morilci.« ³⁷²

Žal ta podtalni tok strahu, ki spominja na »pošast genocida« in se naokoli sprehaja kot »pošast terorizma«, ne učinkuje kot spodbuda za politični premislek, ampak rojeva humanitarne in mesijanske odgovore svetovne elite in njenih pop ikon, na katere se veže humana ideološka identifikacija. ³⁷³ Ti so ne samo neučinkovita in slaba zemeljska tolažba zavedanja o izkoriščanju, ki ga povzročajo, ampak tudi politično škodljiva dejavnost, ki blokira dejanski razmislek o situaciji, v kateri se nahajamo. Pošast domnevno »kulturnega« nasilja pa je tudi ideološki motor svete »vojne proti terorju«, ki kulturni rasizem in diferenciacijo kultur uveljavlja kot vsesplošni kredo in podlago vsakršne, še tako samovoljne politike.

³⁷¹ Cohen S. 2001.

³⁷² Mamdani 2004, 9. Fanon zapiše: »V dekolonizaciji je torej vsebovana zahteva, da si znova in v celoti zastavimo vprašanja kolonizacije« (Fanon 1963, 31).

³⁷³ Neizprosna kritika te pozicije, predvsem koalicije *Save Darfur*, je Mamdanijeva zadnja knjiga *Saviours and Survivors* (Mamdani 2009).



V.

DVOMLJIVI INVENTARJI TRADICIJE ALI KAJ VSE LAHKO IZVEMO IZ RECEPCIJE HANNAH ARENDT V BIVŠI JUGOSLAVIJI IN NJENIH »DRŽAVAH NASLEDNICAH«

V prejšnjem poglavju sem poskusila pokazati, da ima lahko prakticiranje načel analize, ki jih je Hannah Arendt vpeljala ob svojem premisleku totalitarizma kot nove forme oblasti, velik pomen za, denimo, afriško situacijo, in kako pomembno je, da se analiza pomakne ven iz avtomatskega vztrajanja pri razrednem, ekonomskem ali marksističnem instrumentariju. To poglavje³⁷⁴ se temi »uporabe« inventarjev tradicije približuje z neke druge strani. V njem se osredotočam na usodo in recepcije del Hannah Arendt v republikah bivše Jugoslavije in njenih državah naslednicah, še posebej na Hrvaškem, v Srbiji in Sloveniji. Našo pozornost namreč pritegne neko že na prvi pogled opazno dejstvo. V bivši Jugoslaviji je delo Hannah Arendt – tako glede svojega splošnega pomena kot tudi glede pomena za regijo – doživelo resnejše premisleke in postalo navdih za analize šele v zadnjih petnajstih do dvajsetih letih, torej sočasno z razpadom socialistične federativne države, vojnami, kolektivnim nasiljem in njihovimi posledicami. Ta že sam po sebi zanimiv podatek predstavlja širši politični kontekst recepcije njenega opusa v sami regiji in je prav gotovo pomembna tema za razpravo. Zaradi poznavanja teh procesov sem domnevala, da bo pregled različnih branj del Hannah Arendt med jugoslovanskimi (in postjugoslovanskimi) avtorji zanimiva avantura. Ker so potekala v času konca socialističnega sistema, razpada Jugoslavije in vojn, ki so nazadnje izbruhnile, bi to lahko osvetlilo nekaj zanimivih fragmentov iz zgodbe o intelektualnem ozračju, teoretskih okvirih in samorazumevanju te »regije v krizi«. V poglavju bom zato poskusila identificirati in proučiti vsebino, kontekst in glavne značilnosti recepcije dela Hannah Arendt, kakor mu je mogoče v založništvu, interpretacijah in »uporabi« slediti od sredine osemdesetih let dvajsetega sto-

³⁷⁴ Rada bi se zahvalila Daši Duhaček, Jasminki Dedić in Moniki Perčić, ki so mi pomagale pri zbiranju dela gradiva za to poglavje.



letja do danes. Poskušala bom predstaviti nekaj paradigmatških branj, ki so izšla v posameznih jezikih držav naslednic bivše Jugoslavije (v hrvaškem, srbskem, bosanskem ali slovenskem jeziku) ali pa so nastala kot tuje (angleške in druge) publikacije – med njimi še posebej tista, ki so bila obenem izraz lokalnega intelektualnega ozračja in so imela nanj močan povraten vpliv. Najprej bom skicirala nekaj zanimivejših zgodnjih recepcij del Hannah Arendt iz časa razpada države in začetkov vojn na začetku devetdesetih let, nato pa prešla k sodobnejšim, ki so povezana z vojno in njenimi posledicami. Na koncu se bom posvetila še najnovejšim povojnim prispevkom.

PREDALEČ OD MARXA: PRED LETOM 1991

Glavni prevodi del Hannah Arendt, pa tudi besedila, ki črpajo iz njih, so izšli šele po dejanskem razpadu Jugoslavije leta 1991, torej so jih teoretski krogi v nekdanji Jugoslaviji »odkrili« razmeroma pozno. Marsikje drugod je bila do tedaj že splošno priznana kot izjemna avtorica, ki je analizirala nekatere ključne sodobne politične procese in probleme. Tako je bila do devetdesetih let dvajsetega stoletja Hannah Arendt v bivši Jugoslaviji tako rekoč neobstoječa avtorica – kar je očitno takoj, ko njeno navzočnost primerjamo s prisotnostjo nekaterih drugih relevantnih sodobnih avtorjev, posebej tistih, ki so se ukvarjali s podobnimi fenomeni kot ona, torej z vprašanji delovanja in javnega prostora, teorije in prakse, revolucije, oblasti, etike in filozofije ter totalitarizma. Naj omenim samo Michela Foucaulta in Jürgena Habermasa, katerih dela so v nekdanji Jugoslaviji že dosti prej veliko brali in prevajali, pa tudi Clauda Leforta³⁷⁵ in še nekatere druge njene nemške sodobnike, kot so Joachim Ritter, Hans-Georg Gadamer, Franz Neumann in celo prvi mož Hannah Arendt, Günther Anders, čigar delo *Die Antiquiertheit des Menschen* je bilo prevedeno v srbsčino že v 80. letih.³⁷⁶ To sicer ne pomeni, da nekateri sodobni jugoslovanski avtorji in avtorice Hannah Arendt niso brali že prej, sploh od osemdesetih let dalje, še posebej njenih knjig *Vita activa*, *Izvori totalitarizma* in *On Revolution*. Nekateri starejši in mlajši pripadniki in pripadnice šole *Praxis* – če opozorim samo na filozofa Anteja Pažanina in Žarka Puhovskega ter filozofinjo Nadeždo Čačinovič (ki so se kasneje še bolj poglobljeno ukvarjali z njenim delom) – so njena

³⁷⁵ Na zadnja dva je Hannah Arendt že zgodaj močno vplivala (četudi sama tega nista vedno priznavala).

³⁷⁶ Anders 1985.

dela navajali v svojih ključnih publikacijah že od šestdesetih in sedemdesetih oziroma zgodnjih osemdesetih let naprej.³⁷⁷ Čeprav je bil prvi samostojno preveden tekst Hannah Arendt (esej »Resnica in politika«) v reviji *Gledišta*³⁷⁸ objavljen že leta 1971, se kakšen pomembnejši ali izrazi-tejši teoretski odmev na njeno delo na obzorju ni pojavil vse do razpada socialističnega sistema in razkroja federativne države na začetku devetdesetih. Celo v publikaciji o sodobnem pomenu francoske revolucije iz leta 1990, ki je nastala kot rezultat konference bolj kritičnega kroga jugoslovanskih političnih filozofov in teoretikov leta 1989, sta Hannah Arendt omenila le dva izmed vseh sodelujočih avtorjev, pa še to zgolj mimogrede in v obrobni vlogi.³⁷⁹

Del razlogov te neobčutljivosti za njena dela je najbrž podoben tistim iz zahodne Evrope pred časom osemdesetih let dvajsetega stoletja, saj so se jugoslovanski politično-teoretski in filozofski krogi močno naslanjali na nemško in francosko govoreče, še posebej levičarske kroge, ki so Hannah Arendt tedaj v glavnem ignorirali (četudi so bila nekatera njena dela prevedena v nemščino in francoščino) oziroma so jo imeli za »novinar-ko« ali konzervativno avtorico. Močan teoretski poudarek na posameznih vidikih Marxa, Hegla in še posebej Heideggerja ter prevladujoča, zvečine nekritična »socialna« in razredna političnoteoretska perspektiva v socialističnih filozofskih in drugih intelektualnih razpravah po vsej verjetnosti nista ponujala veliko priložnosti za premislek in branje del Hannah Arendt. Poleg tega njeni neposredno politično angažirani eseji niso bili širše poznani vse do osemdesetih let, ko so bili prevedeni tudi v nemščino, francoščino in italijanščino.³⁸⁰ Hannah Arendt je bila tako – razen ozkim teoretskim krogom – bodisi neznana ali pa preprosto prezrta kot »antikomunistična« oziroma »antimarksistična« avtorica. V tistem času prevladujoča leva interpretacija nacionalsocializma in fašizma je bila močno vezana na frankfurtsko šolo kritične teorije, medtem ko je specifična »kritika Stalina« izhajala iz paradigme socializma, ki so jo gradile jugoslovanske politično-filozofske elite, še posebej po prelomu z dogmatsko verzijo marksizma v šestdesetih letih. Dodatno dejstvo, ki je pripomoglo, da so *Izvori totalitarizma* in druga dela izpadli iz skupine referenčnih knjig, primernih za kritiko Titovega socialističnega sistema

³⁷⁷ Pažanin 1973; Čačinović-Puhovski 1981; Puhovski 1989.

³⁷⁸ Vejevoda 1994.

³⁷⁹ Glej prispevke v Institut za Evropske studije 1990. Konferenca je potekala v Smederevu, kraju blizu Beograda.

³⁸⁰ Kallscheuer 1993, 148; Heuer 1997; Vollrath 1995.

– in to kljub neprestano naraščajočemu kritičnemu soočanju s pastmi sistema –,³⁸¹ je bilo, da je jugoslovanski samoupravni sistem sedemdesetih let prej izgubljal kot pa pridobival poteze totalitarizma (kar je opazila in omenila tudi sama Hannah Arendt).³⁸²

Poleg tega v prostoru, kjer je pomembna zapuščina več let vodilne šole *Praxis* (z večino pripadnikov iz Zagreba in Beograda) vsaj do sredine osemdesetih ponujala močno nedogmatično interpretacijo marksistične filozofije, ni bilo veliko možnosti, da bi Hannah Arendt postala široko brana in prevajana avtorica.³⁸³ Prispevki šole so temeljili na spisih mladega Marxa in njegovi reinterpretaciji ideje *praxis*, tako da so vztrajali na razumevanju človeka kot praktičnega bitja, ki ustvarja sebe in svet. Takšna humanistična verzija Marxa, ki je sebe označevala za »mišljenje revolucije«,³⁸⁴ razumljene kot avtentične človeške eksistence, je predstavljala razvpito duhovno in politično opozicijo in ogledalo takrat prevladujoči (avtoritarni) socialistični resničnosti. Na novo je izumila posebno kategorijo *praxis*, utemeljeno na marksistični reinterpretaciji in integraciji dela, ustvarjanja in teorije v eno kategorijo, ki naj ponazori človekove

³⁸¹ Na poznejšo kritiko sistema v smislu kritike stalinizma so, še posebej v Sloveniji, vplivala dela Clauda Leforta, že omenjenega francoskega poznavalca Hannah Arendt.

³⁸² Ob Đilasovi knjigi *Novi razred: Analiza komunističnega sistema*, ki jo je očitno prebrala, takoj ko je izšla v New Yorku leta 1957, je zapisala, da Titova diktatura ne more šteti za totalitarno, pa tudi, da vladavina birokracije ne more predstavljati vladavine »novega razreda«, ampak prej konec razredov (prim. Arendt 1958).

³⁸³ Živahne razprave in spisi pripadnikov šole *Praxis* so našli navdih pri več filozofih, med njimi pri Kantu, Fichteju, Schellingu, Heglu, Heideggerju, Kierkegaardu, Wittgensteinu in drugih. Mednarodni sloves šole je izhajal tudi iz tesnih povezav s tedaj vodilnimi svetovnimi levičarskimi filozofi, kot so bili Lukács, Bloch, Lefèbvre, Marcuse, Grassi, Fromm in drugi, ki so prihajali na poletne šole na Korčulo, kjer so razpravljali o tedaj aktualnih filozofskih, družbenih in političnih vprašanjih. Vztrajanje šole pri vračanju k »avtentičnemu Marxu« in njegovim naukom o ideji praktičnega delovanja je za bolj in bolj tehnokratski sistem samoupravljanja postajalo vse bolj nevzdržno, tako da je revija *πράξις* (ustanovljena 1964) leta 1974 prenehala izhajati.

³⁸⁴ Gajo Petrovič, protagonist šole, je razumel »mišljenje revolucije« kot najpomembnejšo izmed vseh človekovih praktičnih dejavnosti – dejavnost mišljenja, ki ni omejena na filozofsko mišljenje, čeprav utrjuje (meta)filozofske razsežnosti Marxove misli v smislu »neusmiljene kritike vsega obstoječega«. Pri tem ne gre za »zunanje angažiranje«, ampak za »angažirano« mišljenje, ki se ni zmožno približati samo svetu, ki ga determinirata preteklost in dejanskost, ampak tudi možnosti sprememb (Blochov kar-še-ni, še-ne, *noch-nicht*). Revolucija v tem kontekstu predstavlja najvišji način človekovega obstoja, izpolnitev osnovnih človekovih sposobnosti, in pomeni potencial za spremembe skozi odpravo človekove samo-odtujitve, ne pa (bolj ali manj) nasilni prevzem oblasti. Glej Petrovič 1978, 236 in naprej, ter 62–80. Ta aspekt *Praxis* je pravzaprav precej blizu arendtovskemu pogledu na mišljenje (in revolucijo), zato bi bilo – kljub nekaterim ključnim razlikam – nedvomno zanimivo podrobneje analizirati bližino in razlike med Petrovičevim mišljenjem revolucije in političnim mišljenjem Hannah Arendt.

ustvarjalne potencialne za spreminjanje družbe.³⁸⁵ Ideja revolucije, ki je bila glavna značilnost šole *Praxis*, je tako v svojem temelju izhajala iz marksističnega koncepta *družbene* (ne pa politične) revolucije. Hkrati je ta koncept *praxis* izražal s tem popolnoma združljivo (levo) heideggerjansko razumevanje dejavnosti mišljenja kot najvišjega človekovega prizadevanja in torej *praxis* same. Takšno zlitje *praxis* s *poiēsis* (delovanja in ustvarjanja), v katerem *praxis* označuje človekovo dejavnost nasploh (vključno s *poiēsis* in delom) oziroma postane dejavnost »subjekta nasploh«, in portretiranje ljudi kot »samoustvarjajočih se« bitij iz arendtvske perspektive nikakor ne predstavlja kakšnega posebnega političnega potenciala, temveč povsem antipolitičen projekt.³⁸⁶ Šola *Praxis* je vendarle ostala trdno v okvirju Marxovega (in pozneje Heideggerjevega) izziva tradicionalni povezavi med filozofijo in politiko. Marx v svojem delu, kot pravi Hannah Arendt, ni toliko »izzval filozofije«, kot »domnevno nepraktičnost filozofije«,³⁸⁷ medtem ko je Heidegger s pozicije »čistega mišljenja« skupaj s tehnologijo zavrnil tudi politiko. Zdi se, da takšen okvir ni mogel tlakovati enostavne poti za sprejemanje in recepcijo politične teorije Hannah Arendt. A kljub temu, kot je bilo že rečeno, so bili

³⁸⁵ Mikulić 2000, 6-7; 2001; Čaćinović 2007. Za več podrobnosti o šoli *Praxis* glej <http://www.marxists.org/subject/praxis/index.htm>. Program šole je bil leta 1965 določen v prvi številki mednarodne izdaje revije *Praxis*. Za najjasnejše izražene temeljne principe glej Petrović 1983, in (prvo) nemško izdajo njegove knjige (Petrović 1971).

³⁸⁶ Za to združitev – ki ni značilna le za šolo *Praxis*, ampak za celotno postmarksistično teorijo, strukturalizem in številne druge – so značilne tudi težave pri prevajanju diferenciacije, ki jo je Hannah Arendt vzpostavila med termini *Handeln* (delovanje), *Herstellen* (ustvarjanje) in *Arbeit* (delo). *Herstellen* so pogosto prevajali z marksističnim terminom »produkcija« in ga tako spojili z delom, kar je pogosto, denimo, v hrvaških prevodih del Hannah Arendt.

³⁸⁷ Arendt 2002a, 317-318. Naj tukaj le na kratko dodam še nekaj, kar bi sicer zahtevalo podrobnejšo elaboracijo. Združitev Marxa in Heideggerja v teh točkah je idealna rešitev za zagato, ki jo za samo filozofijo predstavlja razlikovanje med *praxis* in *poiēsis*, med delovanjem in ustvarjanjem. Vztrajanje pri takšnem razlikovanju namreč oteži razmišljanje v tradicionalnem binarnem razmerju med *theoria* in *praxis* in lahko problematizira prvotno nadrejenost ene (teorije) ali poznejšo (znanstveno-tehnološko) nadrejenost druge (prakse – ki je pojmovana kot enoten korpus). Heidegger je bil ključni filozof dvajsetega stoletja, ki je v svojem delu zamolčal razlike med *poiēsis* in *praxis*, pa tudi *technē* in *phronēsis*, čeprav je bil marljiv bralec Aristotela. Heideggerjanski obrat Aristotela in njegova prilastitev Aristotelovega učenja *hou heneka* prakse (njene »smotrnosti«) – kot »mišljenja« – sta odločilna koraka v njegovi ontološki zavrnitvi politike in (če rečem v arendtovskih pojmih) razumevanju politike kot »družbenega« (=biopolitika), ki sledi iz razumevanja *Gestell* kot ključne nevarnosti (tehnika) v 20. stoletju. Gre za gesto, ki so jo številni – tako za njim kot tudi za Marxom – le še nerefektirano ponavljali, je pa ključnega pomena za zavrnitev politike kot truda vrednega početja in za obrat v »mišljenje«. O tem prim. tudi uvodno poglavje te knjige ter Heidegger 1987 in 1976; Taminaux 1997; Villa 1996; Beistegui 1998; Bernstein 2002; ter Grunenberg 2006.



med njenimi zgodnjimi bralci in bralkami ter tistimi, ki so zaslužni za nekaj prvih prevodov njenih del, ravno posamezni pripadniki filozofskega kroga *Praxis*.

PREVEČ UTOPIČNA: PRVI PREVODI IN RECEPCIJA PO LETU 1991

V večini so se prvi prevodi Hannah Arendt začeli pojavljati šele konec osemdesetih in še posebej v začetku devetdesetih let dvajsetega stoletja – torej skupaj z zatonom socializma, razpadom federativne države in začetkom vojn. V slovenskem prevodu so odlomki *Vita activa* izhajali v reviji *Problemi* od leta 1988 naprej, v knjižni obliki (prevod iz nemškega izvirnika) pa so izšli šele leta 1996, pet let po razpadu Jugoslavije. V Srbiji sta leta 1991 izšli prvi knjigi Hannah Arendt: *O revoluciji* (iz nemškega izvirnika) in *Ljudi u mračnim vremenima. Izvori totalitarizma* so najprej, čeprav ne v celoti, izšli v Makedoniji leta 1990, potem pa še 1996. na Hrvaškem. Na Hrvaškem je bila prva prevedena knjiga Hannah Arendt *Vita activa* – izšla je leta 1991.

Protagonisti in protagonistke, pobudniki in pobudnice prvih prevodov in interpretacij so bili v glavnem tisti, ki so se začeli ukvarjati z delom Hannah Arendt že v osemdesetih in so dojeli, v čem je vrednost njene misli za razumevanje poglavitnih političnih fenomenov dvajsetega stoletja. Med njimi so bile feministične politične teoretičarke in filozofinje ter nekateri mlajši člani kroga *Praxis*, ki so bili tako ali drugače vključeni v razgibano dogajanje osemdesetih.³⁸⁸ Nekateri med njimi so proučevali vzhodnoevropske žametne revolucije, vprašanja tranzicije in vzpon etno-nacionalizmov v Jugoslaviji, ali pa so se ukvarjali z osnovnimi filozofskimi in političnoteoretskimi koncepti. Spet drugi pa so delo Hannah Arendt uporabili za ponazoritev jugoslovanske oblike komunističnega »totalitarizma«. To so bili večinoma ljudje, ki so kljub svojemu akademsko-znanstvenemu delu in raziskovanju teoretičnih in filozofskih vprašanj delno ostajali zunaj njih. Številni so bili, tako kot Hannah Arendt sama, vrženi v središče političnega in pozneje vojnega dogajanja.

Recepcija v zgodnjih devetdesetih je bila torej precej skromna, zajemala je nekaj krajših uvodov in interpretacij, ki so bili vključeni v prevode. V glavnem gre za branja Hannah Arendt, ki so tesno povezana z njenimi študijami. Med njimi so teme, ki se jih loteva v knjigah *On Revolution*,

³⁸⁸ Naj omenim le nekaj imen: Žarko Puhovski in Nadežda Čaćinović iz Zagreba, Vojislav Koštunica, Daša Duhaček, Ivan Vejvoda in »Beograjski krog« intelektualcev (med njimi Obrad Savić) iz Beograda ter avtorica te knjige iz Ljubljane.



Resnica in laž v politiki in *Vita activa* ter razpravljajo o njenih konceptih politike, svobode, oblasti in nasilja. Ta zgodnja recepcija je v veliki meri blizu standardnim zgodnjim interpretacijam avtorice. Poleg predstavitve njenega biografskega in intelektualnega portreta išče ravnotežje med priznavanjem njenega mesta med najpomembnejšimi filozofi in filozofinjami dvajsetega stoletja, omenjanjem ali problematiziranjem njene dozdevne idealizacije grške *polis*, njenim domnevnim zavračanjem in kritiko demokracij, njenim »odporom« do strankarskega sistema ter označevanjem njene teorije za »politično antropologijo«. ³⁸⁹ Nekatere recepcije že izražajo splošno stanje duha ob in po propadu socializma ter razkrivajo pozicije intelektualcev v bivši Jugoslaviji, še posebej tistih, ki so z liberalno-demokratskega vidika kritizirali enostrankarsko strukturo ter zbirokratizirani sistem delavskih svetov in samoupravljanja. Kljub temu se le redko neposredno dotikajo teh tem in konkretnih okoliščin, v katerih so nastajala dela Hannah Arendt, ki so jih obravnavala.

V nekaterih primerih te zgodnje recepcije, kot je spremna študija Žarka Puhovskega k *Vita activa*, je delo Hannah Arendt jasno postavljeno med zelo odmevne pristope v tradiciji politične filozofije. Zaradi njenega poudarka na političnem delovanju jo štejejo med temeljne avtorje in avtorice sodobnega razumevanja politike, njene uvide pa za bistvene pri dojetanju ključnih komponent modernih političnih procesov (vključno z njeno ne-konzervativno kritiko ideje napredka in moderne, liberalne definicije subjekta). *Vita activa*, v svojem času osamljen poskus misliti politično subjektivnost iz perspektive delovanja z vsemi pripadajočimi posledicami, velja tu za enkratni primer »praktične filozofije« (kot takšna je torej razumljena pod vplivom dediščine *Praxis*). Ko preučuje človeški potencial za subjektivnost kot intersubjektivnost, ga namreč ne projicira v kakršen koli teleološki politični subjekt, ki bi ga sicer skonstruirala filozofija volje – procedura, ki navadno pelje v povzetje posameznikov v »zgodovinsko« determinirane skupine, razrede, nacionalnosti, množice in podobno. ³⁹⁰ Takšen odpor proti discipliniranemu stališču filozofije zgodovine, ki se epistemološko opira na delovanje kot konstanten človeški potencial za oblast, je torej nasproten kolektivizmom vseh barv in bi lahko bil bistvenega pomena za interpretacijo pasti socialističnih režimov ter za zaznavanje nevarnosti, ki jih prinaša njihov propad, da potenciala za nove, postsocialistične utemeljitve sploh ne omenjam.

³⁸⁹ Vejevoda 1994, 15 in naprej; Koštunica 1991; Puhovski 1991.

³⁹⁰ Puhovski 1991, 268–271.

In vendar ta izvirna politična perspektiva Hannah Arendt ni bila v ospredju njene recepcije v začetku devetdesetih, niti ni njen koncept oblasti in politike postal posebej pomemben za analizo sočasnih vprašanj »tranzicije k demokraciji« po letu 1989 ali za vprašanje demokratičnih političnih sprememb in nove izgradnje institucij.³⁹¹ Njeno rekonceptualizacijo političnih potencialov v *On Revolution* – v smislu novih začetkov in novih političnih temeljev, ne pa nasilnih družbenih spopadov – so bodisi napačno razumeli ali pa je niso upoštevali.³⁹² V glavnem so poudarjali le eno stran njene analize oblasti in modernih revolucij – nevarnosti, da se (družbene, ne pa politične) revolucije končajo v tiraniji –, medtem ko so bile njene analize spontanosti za oblikovanje oblasti, ki so vzniknile iz proučevanja sistema svetov ameriške, ruske in madžarske revolucije, prezrte, ali pa so obveljale za zastarele in preveč pristranske, zaradi česar so jih zavrnili. Kakor razkriva eden od zanimivejših uvodov v dela Hannah Arendt,³⁹³ je za to njeno »plat«, ki se ji je reklo »povečevanje« svetov in preziranje strankarskega sistema, v tem času paradoksalno (ravno obratno od začetnih stališč) veljalo, da je veliko preblizu marksističnim idejam in izkušnji socialističnega sistema, čeprav avtorica ni podpirala delavskega samoupravljanja v tovarnah. Takšna neliberalna »politična vizija« revolucionarnega potenciala tranzicije je veljala za zastarelo in, še pomembneje, za tako, ki sodi v območje »utopistične misli«, ne pa resne politične analize.³⁹⁴ V nasprotju s številnimi poznejšimi analizami političnih dogodkov okrog leta 1989 je veljalo, da so spontane oblike političnega delovanja, ki jih je detektirala v *On Revolution*, daleč od vzhodnoevropske izkušnje tranzicije od avtoritarnih režimov k demokratičnemu redu, saj naj bi bila glavni motiv demokratičnih sprememb večstrankarska demokracija, ne pa demokracija svetov. Z oceno, da je razumevanje revolucije, ki ga je podala, predvsem kritika tiranskih tendenc revolucij (torej potencialov totalne »države«), ne pa tudi analiza

³⁹¹ Dogodke leta 1989 po vsej Srednji in Vzhodni Evropi so precej na splošno opisovali kot »antipolitiko«. Prav tako je v državah naslednicah nekdanje Jugoslavije – z nekaj redkimi izjemami – obstajalo komaj kaj refleksije oblasti in nove izgradnje institucij, izhajajoč iz analize oblasti in revolucije, kot jo je podala Hannah Arendt (glej Jalušič 2003).

³⁹² Med izjeme spada Dimitrijević N. 2007.

³⁹³ Tukaj je mišljena spremna beseda k srbskemu prevodu *On Revolution* iz leta 1991, ki je še posebej zanimiva zaradi kasnejše politične vloge njenega avtorja Vojislava Koštunice, ki je postal prvi srbski predsednik po Miloševiću in spada med številne srbske intelektualce, ki so prestopili v politično sfero in privzeli narodnjaški okvir samoopravičevanja (glej Koštunica 1991).

³⁹⁴ Ibid., 300–301.

demokracijskih prizadevanj za spremembe in novo (torej nastajanja države), je bil pomen njenih konceptov oblasti, politike in novega začetka postavljen ob stran. Kljub njeni upravičeni kritiki strankarskega sistema je veljalo, da se Hannah Arendt radikalno moti, saj menda ni razumela, da je ravno večstrankarski sistem najbolj trdna ovira kakršni koli diktaturi.³⁹⁵

Tragični dogodki v bivši Jugoslaviji so kasneje pokazali, da uvedba demokracije v obliki večstrankarskega sistema ni niti preprečila vojne in etničnega čiščenja niti ni predstavljala jamstva proti totalitarnim skušnjavam množičnih gibanj. Prav nasprotno: nacionalistične strankarske strukture in druge množične organizacije so služile kot odlično orodje za promoviranje plemensko-nacionalističnega (oziroma narodnjaškega, *völkish*) impulza, kasnejše suverene strukture nacionalnih držav, ki so bile utemeljene na predstavnstvu homogeniziranih etničnih skupin, pa so se izkazale za uporabne instrumente, ki so (zaradi pomanjkljivega nadzora drugih institucij in državljanske politične odgovornosti) delovale v smeri rasističnega in narodnjaškega izključevanja.³⁹⁶ Številni intelektualci, med njimi tudi nekateri filozofi iz kroga *Praxis*, se niso mogli upreti skušnjavi in so se pridružili narodnjaškemu zborovanju političnih strank ali jih celo spodbujali.³⁹⁷

BANALNOST ZLA: VOJNA, KOLEKTIVNO NASILJE IN NJUNE POSLEDICE

Razpad države in vojne, ki so mu sledile, so se iztekli v serijo dogodkov kolektivnega nasilja in zločinov,³⁹⁸ s katerimi se je bilo nujno osebno, politično in filozofsko soočiti. Zdelo se je, da se jim je mogoče dobro pribli-

³⁹⁵ Ibid., 300–301. Hannah Arendt v tem pogledu niti ni bila tako blizu Marxu kot Leninu.

³⁹⁶ Za več o tem glej drugo in tretje poglavje.

³⁹⁷ Skupina *Praxis* je pravzaprav nehala biti resnično aktivna sredi osemdesetih let dvajsetega stoletja, ko je prepad med nacionalističnimi in nenacionalističnimi člani postal preglobok, povsem pa je svojo duhovno moč izgubila konec osemdesetih in v začetku devetdesetih, torej potem ko so nekateri pomembni beograjski člani začeli odkrito podpirati režim Slobodana Miloševića in se mu začeli tudi pridruževati. Najbolj znan med njimi je bil Mihailo Marković, ki je leta 1986 pomagal sestaviti Memorandum Srbske akademije znanosti in umetnosti, intelektualni načrt delovanja Miloševićeve in srbske narodnjaške politike v bivši Jugoslaviji in kasneje. Bil je tudi ena glavnih prič Miloševićeve obrambe na haaškem sodišču leta 2004.

³⁹⁸ Eden najgrozljivejših je bil primer množičnega poboja v Srebrenici leta 1995, ki je poznan tudi kot »največja morija v Evropi po drugi svetovni vojni«. Dvajset tisoč muslimanskih beguncev je padlo v roke bosanskosrbskim vojaškim skupinam pod vodstvom generala Ratka Mladića, ki so v zelo kratkem času tako rekoč pred očmi svetovne jav-

žati s pomočjo nekaterih konceptualizacij in ugotovitev Hannah Arendt, tako da so bili elementi njene analize naravnost poklicani k temu procesu. Nenadno zavedanje posameznih (manjših) intelektualnih krogov, da so prevladujoče teorije razmeroma nezmožne pojasniti destruktivno silo nacionalističnih gibanj, in na videz nepričakovani izbruhi množičnih pobojev so kar sami po sebi klicali po neprevladujočih perspektivah – vsaj glede nekaterih izmed fenomenov. S tem se je začela nova epizoda v premišljevanju in, še več, »uporabi« posameznih arendtovskih ključnih uvidov in konceptov. Njeni deli *Izvori totalitarizma* in *Eichmann v Jeruzalemu* sta pomagali pri razumevanju grozljivih in neobvladljivih procesov, ki so potekali v posameznih predelih bivše Jugoslavije, še posebej v Bosni, Srbiji, na Hrvaškem in Kosovu.³⁹⁹ Hrvaška izdaja *Izvorov totalitarizma* je izšla leta 1996,⁴⁰⁰ ko se je vojna v Bosni in na Hrvaškem že končala, z njenimi uničujočimi posledicami pa se je bilo treba šele soočiti ter jih začeti blažiti in popravljati. Pomen in vrednost je knjiga dobila v konkretnih implikacijah, ki jih nudi za analizo »političnih struktur posttotalitarne epohe«, v kateri se po oceni enega ključnih interpretov pokaže izjemna sposobnost nacionalističnih ideologij, da se materializirajo, ko so presajene na rodovitna tla predhodnega kolektivismu in paternalistične neliberalnosti.⁴⁰¹

Teksti Hannah Arendt so nekaterim krogom posameznih predelov bivše Jugoslavije – še posebej pa srbskim antinacionalističnim intelektualcem – ponudili nepričakovano osnovo za neekskluzivistično izhodišče vnovičnega premisleka o preteklih dogodkih, in ne zgolj priložnosti za golo akademsko razpravo. Čeprav bi njihovi resničnosti »le stežka rekli primerna priložnost«, je prav gotovo pomenila pravo priliko »za predstavitev del Hannah Arendt ... še posebej skozi prizmo iskanja in razumevanja odgovornosti«.⁴⁰² Beograjskemu centru za ženske študije in Beograjskemu krogu gre zahvala, da posamezna temeljna dela in interpretacije Hannah Arendt niso bili samo prevedeni in predstavljeni srbski in širši publiki,⁴⁰³ ampak so predstavljali izhodišča za dlje trajajočo konfrontaci-

nosti pobili med 7000 in 8000 moških, v starosti od dvanajst do šestdeset let. Glej drugo poglavje te knjige.

³⁹⁹ Žunec 1993.

⁴⁰⁰ Na Hrvaškem je izšel samo tretji del *Izvorov*, torej razdelek »Totalitarizem« (Arendt 1996a).

⁴⁰¹ Puhovski 1996.

⁴⁰² Duhaček 2000, 45.

⁴⁰³ Delo *O slobodi i autoritetu* je v Srbiji izšlo leta 1995, *Izvori totalitarizma* pa 1998 (obe knjigi je izdala feministična založba Feministička izdavačka kuća 94). Kratek esej »Or-

jo z glavnimi političnimi vprašanji stabilnosti v prihodnosti – z vprašanji kazenske krivde in politične odgovornosti za zločine, storjene v Srbiji pod Miloševićem in po njem.⁴⁰⁴

Lekcije iz knjige o Eichmannu glede sodelovanja celotnega naroda pri nacističnih zločinih in prizadevanje Hannah Arendt za demistificiranje in deheroiziranje zlih dejanj so še posebej razgrnili nekatere »bistvene etične, politične, pravne in medijsko izkoriščene probleme zadnjih desetletij«. V območju bivše Jugoslavije so razkrinkali »omejenost in bedo tistih, ki so svoja 'zla dejanja' pripisali ukazom 'od zgoraj'«. ⁴⁰⁵ Tako je postalo vse bolj navzoče razmišljanje o vzgibih za kolektivno nasilje v smislu »banalnosti« zločincev, kar je omogočala vpeljava terminologije, ki jo Hannah Arendt uporablja v študiji *Eichmann v Jeruzalemu*. Knjiga je bila relevantna za nekatera ključna vprašanja povojne situacije in je imela konkretne politične učinke – kljub začetnim dvomom o tem, ali knjige lahko »učinkujejo« na določeno situacijo.⁴⁰⁶ Knjiga o Eichmannu ni pokazala samo neprimernosti tradicionalnih konceptov odgovornosti, poslušnosti, avtoritete in struktur oblasti za razpravo o krivdi in odgovornosti za nedavne zločine. Nakazala je tudi, da je edina pot iz naraščajočega obupa zaradi znova potrjenega dejstva, da se zla dejanja, ki imajo elemente iztrebljanja Judov v drugi svetovni vojni, lahko ponavljajo, pot deheroiziranja in razgrinjanja imanentne banalnosti storilcev takšnih dejanj v posttotalitarni dobi.⁴⁰⁷

V politični realnosti je takšno deheroiziranje mogoče samo, če se začne proces soočanja s preteklostjo in spraševanje po kolektivni, torej politični, odgovornosti. Razlikovanje Hannah Arendt med krivdo in odgovornostjo oziroma med kazensko krivdo in politično odgovornostjo je v tem pogledu ključno. Njeni spisi na to temo so bili pomembni za zagovornike kaznovanja za zločine in individualizacije krivde, pa tudi za tiste, ki

ganizovana krivica i univerzalna odgovornost« in knjiga *Eichmann v Jeruzalemu* sta izšli leta 2000.

⁴⁰⁴ V vabilu na mednarodno konferenco – *The Legacy of Hannah Arendt: Beyond Totalitarianism and Terror* –, ki sta jo leta 2002 organizirali omenjeni neodvisni organizaciji, je bila dediščina Hannah Arendt opisana kot »pristen teoretično-političen okvir za radikalno soočenje z ... vsemi oblikami 'banalnosti zla'«. Na omizjih z vrhunskimi mednarodnimi znanstveniki in znanstvenicami, pa tudi ljudmi iz politike, medijev in nevladnih organizacij iz regije, je na teme Hannah Arendt in vprašanja odgovornosti nastopilo približno šestdeset aktivnih udeležencev in udeleženk (glej <http://www.belgradecircle.org/eng/intconferences/hanaarent-program.pdf>).

⁴⁰⁵ Puhovski 2002, 291.

⁴⁰⁶ Ibid., 291.

⁴⁰⁷ Ibid., 291.

so zahtevali kolektivno soočenje s preteklimi krivicami in zločini Miloševićevega režima. Oboje je neizbežen pogoj demokratičnih ureditev in stabilnosti v vsej regiji. Z jasnim sklicevanjem na koncept odgovornosti Hannah Arendt so nekateri avtorji in avtorice, analitiki in analitičarke trdili, da večina tistih, ki so hočeš-nočeš pripadali skupnosti zločinov, ki so jih drugi zagrešili v njihovem imenu, ne more ubežati odgovornosti za preteklost, in da »tranzicija od zločinskega režima k demokraciji nikoli ne more biti samo politično vprašanje pogleda v prihodnost«. ⁴⁰⁸ Po-udarjali so tudi, da je državljan ali državljanka, ne glede na naključno pripadnost posamezni skupnosti (to, da je vanjo rojen/a), odgovoren/odgovorna za stvari, ki jih sam/sama ne stori, pač pa jih v njegovem/njenem imenu storijo drugi. ⁴⁰⁹ Takšna odgovornost je, po Hannah Arendt, sicer neprostoVOLjna, oziroma ni stvar izbire, izhaja pa neposredno iz državljanskega statusa kot politične fakticete. Dejanja, ki so bila storjena v imenu nekoga drugega, implicirajo »vsaj« njegovo/njeno tiho privolitev. ⁴¹⁰ Tu pa ne gre za nekakšno generalizirano ali celo metafizično prepoznanje kolektivne krivde, ki bi vodila k zanikanju konkretne, politične in v prihodnost usmerjene odgovornosti do sveta. ⁴¹¹ Gre za to, da »soočenje s (slabo) preteklostjo« lahko razumemo kot okno priložnosti za stabilnost celotne regije, kljub dejstvu, da ni bilo – in še zmeraj ni – prav veliko glasov, ki bi takšno soočenje zahtevali. ⁴¹²

RAZLIKE, POLEMIKE, UPORABE

Do leta 2007 so v treh državah naslednicah bivše Jugoslavije tako ali drugače izšla skoraj vsa glavna dela Hannah Arendt v vseh glavnih

⁴⁰⁸ Dimitrijević N. 2006a.

⁴⁰⁹ Več o tem, v primeru Jugoslavije in splošneje, glej Dimitrijević N. 2006a. Dimitrijević primerja nacistični in Miloševićev režim in pokaže, kako odgovornost sega »prek vzročnosti«, ne da bi postala »metafizična« ali »kolektivna krivda«. Vendar pa avtor govori o kolektivni moralni odgovornosti, ne pa o politični, kar je z arendtovski perspektive kontradiktorno. Glej tudi njegovo študijo *Slučaj Jugoslavija: Socijalizam, nacionalizam, posledice* (Dimitrijević N. 2001).

⁴¹⁰ Duhaček 2006, 206. Glej mojo analizo v tretjem poglavju te knjige.

⁴¹¹ Grunenberg 2001, 107; Arendt in Blücher 1996, 146. Duhaček (2006) opisuje konkreten primer v prihodnost usmerjene politične odgovornosti v delovanju beograjskih Žensk v črnem.

⁴¹² Dimitrijević N. 2007, 109–134, 162, 333 in naprej. Glasov je vse več. Pomembna je obsežna regionalna nevladna iniciativa za koalicijo REKOM, ki se ukvarja s soočanjem z dejstvi o kolektivnih zločinih in pripravlja na ustanovitev Regionalne komisije za ugotavljanje dejstev, kar naj bi pripomoglo k soočenju s preteklostjo, ki bo lahko osnova za prihodno politično odgovornost. Glej začetek drugega poglavja te knjige.

jezikih,⁴¹³ vključno z albanščino.⁴¹⁴ Med njimi so: *Izvori totalitarizma* (Hrvaška, Srbija, Slovenija), *Vita activa* (Hrvaška, Slovenija), *Eichmann v Jeruzalemu* (Srbija, Hrvaška, Slovenija), *O revoluciji* (Srbija), *Med preteklostjo in prihodnostjo* (Slovenija), *Resnica in laž v politiki* (Srbija, Hrvaška, Slovenija), *O nasilju* (Srbija, Hrvaška) in *Some Questions of Moral Philosophy* (z naslovom *O zlu*, Hrvaška). V nekaterih primerih je šlo za izbore besedil – na primer v hrvaški izdaji *Izvorov totalitarizma*,⁴¹⁵ srbski izdaji *Sloboda i autoritet* (1995), knjižici *Kaj je filozofija eksistence?* (Slovenija, 1998) in v zbirkah, kot so *Politički eseji* (Zagreb, 1996).⁴¹⁶ Prevedenih je bilo zelo malo interpretativnih študij, razen izčrpane zbirke esejev nekaterih najbolj znanih poznavalcev in poznavalk del Hannah Arendt – *Captives of Evil: Legacy of Hannah Arendt*, ki sta jo ob konferenci leta 2002 izdala beograjski Center za ženske študije in Beograjski krog⁴¹⁷ – ter prevoda razvpitega francoskega romana Catherine Clément o Hannah Arendt in Heideggerju (2005). Do danes še nimamo obsežnejšega izvirnega interpretativnega dela, v esejistični knjižici je izšla le površna obravnava »usodne privlačnosti« med Hannah Arendt in Heideggerjem, ki jo je navdahnilo prav tako površno branje njune korespondence s strani Elzbiете Ettinger.⁴¹⁸

Medtem ko bi lahko govorili o bolj »filozofskem« pristopu k delu Hannah Arendt na Hrvaškem,⁴¹⁹ je bilo srbsko srečanje z njo v drugi polovici devetdesetih in še posebej po letu 2000 bližje »aktivističnemu« tipu pristopa, ki je promoviral besedila, za katera se je zdelo, da so pomembna

⁴¹³ Ker je v bivši Jugoslaviji srbohrvaščina služila kot splošni sporazumevalni jezik, so bile izdaje iz Zagreba, Beograda in Sarajeva dostopne večini bralcev in bralk skupne države, slovenske, makedonske in albanske izdaje pa – razen redkih izjem – samo izvornim govorcem in govorkam teh treh jezikov. Voje v devetdesetih pa so preprečile kroženje knjig, tako da ni bilo mogoče dobiti izdaj iz drugih držav, na primer zagrebške izdaje *Vita activa* v Beogradu.

⁴¹⁴ *Izvori totalitarizma* so v Prištini izšli tudi v albanščini.

⁴¹⁵ Izšel je samo tretji del *Izvorov*, torej razdelek »Totalitarizem« (Arendt 1996a).

⁴¹⁶ Knjiga vsebuje naslednje eseje: »Što je autoritet«, »Što je sloboda?«, »Istina i politika«, »Laž u politici«, »O nasilju« in »Građanska neposlušnost« (Arendt 1996b).

⁴¹⁷ Med sodelujočimi so bili Richard Bernstein, Jerome Kohn, Elisabeth Young Bruehl, Albrecht Wellmer, Margaret Canovan, Lisa Disch, Hannah Pitkin, Dana Villa, Seyla Benhabib ter drugi udeleženci in udeleženke konference.

⁴¹⁸ Racković 2003. Prim. Ettinger 1995 in kritika v Villa 1996.

⁴¹⁹ Čeprav to ne pomeni, da je bil pristop izključno akademski. Vodilna oseba pri uvajanju Hannah Arendt na Hrvaškem je bil filozof ter protivojni aktivist, borec za človekove pravice in pronicljiv mislec vojne in povojne situacije Žarko Puhovski.

za razumevanje konkretnega položaja.⁴²⁰ Podobno so se v Sloveniji od začetka devetdesetih za Hannah Arendt v glavnem zanimali ljudje iz neakademskih institucij – v največji meri krog okoli Mirovnega inštituta⁴²¹ in revija *Apokalipsa* – in to se do danes ni kaj dosti spremenilo, razen da prevodi prihajajo tudi od drugih pobudnikov. V Bosni in Hercegovini so se Hannah Arendt posvečali bolj sporadično – nekateri avtorji so se v procesu reflektiranja vojne in množičnih zločinov tu in tam dotaknili posameznih del.⁴²²

Recepcija po koncu zadnjih vojn – od konca devetdesetih in po letu 2000 – je obširnejša in se vrti okrog vprašanja o vrsti teorije, ki jo Hannah Arendt ponuja (praktična filozofija, politična antropologija, politična teorija, nauk o kategorijah). Nekateri premisleki v njenih delih vse bolj povezujejo analizo zloma komunizma z razumevanjem oblasti in politike.⁴²³ Ostale glavne smeri premislekov vodijo k ponovnemu vrednotenju veličine ali domnevnega poloma Hannah Arendt pri njeni analizi totalitarizma,⁴²⁴ v večji meri se lotevajo teme (plemenskega) nacionalizma in že omenjenega problema banalnosti zla,⁴²⁵ poudarjajo pomen odgovornosti in razsojanja⁴²⁶ ter premišlujejo koncepte politike, nasilja in oblasti.⁴²⁷

Bolj akademsko in filozofsko usmerjene refleksije, ki so bile v zadnjih letih objavljene na Hrvaškem, se ukvarjajo z vprašanji odnosa med filozofijo in politiko (Arendt–Heidegger), z možnostmi kritike politične

⁴²⁰ Eno prvih objavljenih besedil v regiji je bilo *Ljudi u mračnim vremenima* (1991), ki ga je prevedla Jasmina Tešanović, pisateljica in članica skupine Ženske v črnem. Pravzaprav so v Srbijo Hannah Arendt prve prinesle in o njej razmišljale feministke, še posebej je treba omeniti Dašo Duhaček, direktorico Centra za ženske študije.

⁴²¹ Avtorica te knjige, ena od ustanoviteljev Mirovnega inštituta in raziskovalka, sem uredila in prevedla tudi *Vita activa in Med preteklostjo in prihodnostjo*.

⁴²² Tukaj skoraj ni najti samostojnih publikacij, razen nekaj novejših prevodov, kot je Leibovici 2007.

⁴²³ Posavec 1995; Kurelić 1995, 1998; Jalušič 2002b.

⁴²⁴ Glej navedena besedila Puhovskega, Kurelić 1996 in Žižek 2001; Vlasisavljević 2006.

⁴²⁵ Hrvaška pisateljica Slavenka Drakulić je ponovila gesto Hannah Arendt in hodila na sojenja v Haag, da bi napisala serijo esejev o vojnih zločincih z območja bivše Jugoslavije. Njen sicer odličen poskus humaniziranja zločincev, ki ga izpelje tako drzno, da Mladićevega pomočnika Krstića primerja s svojim očetom, Biljano Plavšić pa s svojo materjo, jo je pripeljal v nekoliko posplošen zaključek, da bi se vsakdo lahko znašel v položaju vojnega zločinca, oziroma da je Eichmann v vsakomer od nas (Drakulić 2004).

⁴²⁶ Glej omenjene študije Dimitrijevića, Duhaček in Jalušič.

⁴²⁷ Jalušič 1996b; Kuzmanić 1996; Pažanin 2005; Molnar 2000.

ga razsojanja (Arendt in Kant),⁴²⁸ s težavami obče volje in suverenosti (Arendt–Rousseau–Hobbes) in z vprašanjem ponovne afirmacije neoaristotelovskih potencialov v praktični »filozofiji politike« Hannah Arendt.⁴²⁹ Ti teksti so bili v glavnem objavljeni v reviji *Politička misao* po letu 2000. Srbske refleksije so izhajale v publikaciji *Nova srpska politička misao* in *Filozofija i društvo*,⁴³⁰ kjer so nekatere med njimi ponavljale staro podobo, ki naj bi Hannah Arendt najbolje opisala kot »romantično republikanko«, predano utopičnemu konceptu »virtualne politične skupnosti« antičnogrške polis.⁴³¹ Bosanski komentarji so večinoma izhajali v revijah *Dijalogi* in *Forum Bosnae*. Zanimivo je, da nekatere bosanske prispevke v veliki meri navdihuje vprašanje novih začetkov in demokratične legitimizacije po zločinih v Bosni in Hercegovini (in s tem povezane analize Hannah Arendt v *On Revolution*),⁴³² v tem pa spominjajo na nekatere srbske postmiloševičevske refleksije, ki arendtovskim analizam postrevolucijske ustavnosti dajejo posreden političen smisel. Članki redkih slovenskih avtorjev in avtoric so izšli v revijah *Apokalipsa*, *Anthropos*, *Časopis za kritiko znanosti*, v *Reviji 2000* ter v posameznih tujih ali mednarodnih revijah.

V Sloveniji so pod mešanico vplivov iz osemdesetih let dvajsetega stoletja – govorimo o strukturalističnem marksizmu, šoli *Praxis*, nacionalistični interpretaciji Heideggerjeve dediščine⁴³³ in lacanovskem psihoanalitičnem krogu (z vzhajajočo filozofsko zvezdo Slavoj Žižka) – nastale okoliščine, kjer Hannah Arendt v univerzitetnih učnih načrtih ni bila prav pogosta avtorica. Njena usoda in recepcija v Sloveniji sta bili tako sprva podobni tistim iz drugih okolij, čeprav so potek dogodkov, številni prevodi in mednarodne razprave v zadnjih letih vsaj nekatere postopoma prepričali, da ji posvečajo več pozornosti. K vsesplošno neprijaznemu ozračju zanjo so sicer še posebej pripomogle lacanovske intervencije, o njenih delih pa so se številni »bolje poučili« iz Agambenove recepcije⁴³⁴ ali interpretacije Badioujevih tekstov kot pa iz izvirnih be-

⁴²⁸ Gretić 1999.

⁴²⁹ Glej navedeno besedilo Anteja Pažanina.

⁴³⁰ Bojanić 2006; Molnar 2000.

⁴³¹ Molnar 2000.

⁴³² Glej na primer Sarajlić 2007.

⁴³³ Podobno kot v Zagrebu je tudi tukaj že v času kroga *Praxis* prevladovala nacionalistično usmerjena hermenevitična filozofija, ki je po slovenski osamosvojitvi pridobila samo še večji vpliv.

⁴³⁴ Referenčni besedili za to sta *Homo sacer* in *Kar ostaja od Auschwitzta*. Hannah Arendt tukaj, kot tudi sicer, berejo v funkciji »razlage« oznake *homo sacer*.

sedil.⁴³⁵ Poglavitni prispevek Hannah Arendt k politični misli po zlomu zahodne politične tradicije – uvid, da je prav od človeškega delovanja odvisno, kdaj iz totalitarnih elementov nastane (ali pa ne) totalitarno gospostvo, zaradi česar je Hannah Arendt tako poudarjala pomen upoštevanja delovanja v sferi politike – je zameglila Agambenova teza, da koncentracijska taborišča predstavljajo »'nomos' modernosti«. V Žižkovi interpretaciji in njegovem filozofskem iskanju subjekta se je branje konca človekovih pravic in vznik odvečnih ljudi (*via* Agamben) končalo z najdbo temeljnega potenciala za politično subjektivnost, za »avtentično revolucijo«, v »golem človeku« (vsi smo »homo sacer«!). V to je bila potem vključena kritika domnevno »političnega« pri Hannah Arendt (in nekaterih drugih, kot sta Badiou in Ranciere, ki v tem pogledu menda mislita podobno), češ da takšno pojmovanje iz »političnega« izključuje ekonomijo («družbeno»).⁴³⁶ Takšna raba misli Hannah Arendt po eni strani kaže, da ne ve nič o njeni izjemni analizi zatona zahodne tradicije in njenega pristanka v filozofiji življenja in vseobsegajoči ekonomiji, ki skrbita za »življenje kot najvišje dobro«. ⁴³⁷ Po drugi strani pa takšen pogled povsem zanemari uvide – večinoma povezane z njenim obsežnim študijem Marxa – v uničujočo vlogo globalnega procesa razlaščenja tako v socializmu kot kapitalizmu ter pomen, ki ga je pripisovala omejujoči vlogi politične oblasti (ki ni »suprastruktura«, nadstavba) nasproti razraščajoči se družbeni »ekonomiji«. ⁴³⁸

⁴³⁵ Žižek je v svojem delu *Did Somebody Say Totalitarianism?* Hannah Arendt v celoti zavrnil zaradi njene domnevne dihotomije med totalitarizmom in demokracijo (v resnici se zanaša na branja Hannah Arendt iz časa hladne vojne). S »povišanjem Hannah Arendt na mesto nevprašljive avtoritete«, ko gre za vprašanje totalitarizma, je levica menda izgubila svoj teoretični potencial, sprejela model razlage, ki »demokracijo postavi nasproti totalitarizmu«, in padla v »osnovne koordinate liberalne demokracije« – s tem pa v nemišljenje (Žižek 2001, 2–3). Na nonsens te interpretacije sem opozorila v prvem poglavju, kjer pokažem, da H. Arendt niti ni mahala naokoli z nobeno dihotomijo med totalitarizmom in demokracijo, tako kot to razume Žižek, niti ni razumela obeh kot »sistemov«, ampak je govorila o »novi formi oblasti«, ki se oblikuje skozi vzpostavitev »elementov« totalitarne vladavine v sami demokraciji.

⁴³⁶ Glej Žižek 2002a; 2005a; 2005b; 2002b (še posebej poglavje »Gegen reine Politik«).

⁴³⁷ Arendt 1996c.

⁴³⁸ Arendt 1996c; Arendt 1974, 211 in naprej. Hannah Arendt temu seveda ne reče »ekonomija« in »kapital«, ampak govori o »življenjskem procesu družbe«. Prim. Jalušič 2010. Poudariti je treba, da gre pri njej (prek Marxa!) za pomemben obrat stran od fenomenološke pozicije, ki je prevladovala med filozofi njenega časa. Pri tem ni našla nobenega prostora za to, da bi se vračala v nekakšno nostalgčno »avtentično« politiko, kakor bi njeno »teorijo« politike nekateri radi brali, ampak je, prav nasprotno, izrazito minimalistična in v svojih političnih (in etičnih) zahtevah zelo svetna, sedanja. Njen cilj ni nobeno spreminjanje ali vračanje k izvirnemu, ampak zgolj »ohranjanje« političnih kapacitet

Nekateri elementi arendtavske interpretacije revolucije in banalnosti zla so bili vendarle uporabljani v lacanovskem okviru – na primer mišljenje revolucije kot dogodka,⁴³⁹ de-demonizacija kolektivnega zločinca, odnos med zlom in humorjem, vprašanje vesti in delegiranja odgovornosti in tako naprej.⁴⁴⁰ Podobno velja za novejša rabe domnevno arendtavskega »koncepta« nasilja, ki ga Hannah Arendt sicer razume kot izrazito antipolitično silo, a kljub temu lahko postane »politično« takrat, ko prekine procese, za katere se zdi, da postanejo samodejni in da jih ni mogoče ustaviti.⁴⁴¹ V tej perspektivi se tudi Slavoj Žižek vse bolj posveča nekaterim argumentom Hannah Arendt. Prilastitev, ki smo ji priča pri njem, seveda poteka na tipičen Žižkov način »razkrinkavanja« in »slačjenja« – po nekakšni serijski metodi – predstavljenega (interpretiranega) diskurza ali avtorja/avtorice, kjer se po začetnem povzemanju razkrijejo pomanjkljivosti, kar potem predstavlja osnovo za razodetje »avtentične«, »resnično radikalne« pozicije, ki pa zadnje čase spominja predvsem na vračanje k Heideggerju in njegovi »volji-do-nevolje«. Za delo Hannah Arendt tu velja, da je »prezrto, a privzeto«, sprejeto, ne da bi bili njegovi ključni elementi vzeti resno, ali pa je napačno interpretirano in nato kritizirano, da tako lahko služi avtorjevi ali lastni argumentaciji (podobno zgodnjim habermasovskim prisvojitvam avtoričinih konceptov v Nemčiji).⁴⁴²

ali, konec koncev, možnosti za »preprečitev« katastrof. Torej ne gre za nobeno »pravo«, »zares radikalno« ali »avtentično« držo.

⁴³⁹ Glej denimo Šumič Riha 1996.

⁴⁴⁰ Za več o možnosti povezovanja lacanovskih in arendtavskega točk glej Vetlesen 2005.

⁴⁴¹ Tu merim na poziv k vrnitvi k »pasivnosti« kot »neparticipaciji«, ki lahko prekine obstoječe procese in je zato interpretirana kot »izvirno nasilje«. Pravzaprav pa gre za heideggerjevsko rešitev – vztrajanje pri volji-do-nevolje (med poststrukturalisti in lacanovci izjemno popularna Bartlebyjeva formula »raje bi, da ne«, ki jo večkrat omenja tudi Hannah Arendt), zaradi tega, ker nas vse okoli nas žene v »dejavnost« (seveda pa tu ne gre za politično dejavnost, ampak družbeno oziroma humanitarno!). Problem pri tej poziciji je njeno tipično antipolitično in filozofsko razlikovanje med »dejavnostjo« in »nedejavnostjo« (kot aktivnostjo in pasivnostjo) kot na videz edino izbiro, ki jo imamo (tako je zadeve videti s stališče filozofije volje). To izrazito zabrisuje razlike med dejavnostmi samimi (namreč med delovanjem, ustvarjanjem in delom) in kaže na vpetost v tradicijo, o kateri sem več povedala že prej. Ta tradicija vidi le razlike med teorijo in prakso, »delovanje« pa, kolikor ga sploh sluti, zjva na zadevo volje (in posledično zakona ali nasilja). O tem lahko na dolgo in široko beremo v eseju »Kaj je svoboda?« (v Arendt 2006) ter v *The Life of the Mind* (Arendt 1978a, predvsem zanimiva sta dela o Nietzscheju in Heideggerju). Sem sodi še esej o Civilni neposlušnosti (v Arendt 1974). Prim. tudi Melville 2004 [1853].

⁴⁴² O tem več v Vollrath 1995.

Recepcija in prilastitve dela Hannah Arendt na področju bivše Jugoslavije večinoma ne izkazujejo izrazito raznolikih pogledov, ampak odsevajo podobna navdušenja in nestrinjanja, kot jih je najti drugje. Pravzaprav je v resnici tu zelo malo akademske razprave, ali pa je sploh ni; številni stari imidži so si pač izborili prostor v avtoričini recepciji. Najbolj razširjena je že nakazana interpretacija, da njena diferenciacija med politikom in družbenim ne vzdrži – pri tem pa je »družbeno« razumljeno v smislu »vsebine« politike ali pa sta tako »družbeno« kot »politično« utemeljeni kot »fizični lokaciji«. Ta imidž je tako prevladujoč, da posameznih drugih glasov, ki analize »družbenega« pri Hannah Arendt jemljejo za svojo inspiracijo pri kritiki antipolitične drže družbenih ved, skorajda ni slišati.⁴⁴³ In vendar, kot sugerira Patricia Boling, bi bilo treba arendtovski razliko med »družbenim« (obnašanje) in »politiko« (delovanje) razumeti kot dva različna principa, »kako se ljudje lotevajo svojih težav«. Prav to razlikovanje nam lahko pomaga utreti eno od možnih poti k razumevanju množičnega sodelovanja ljudi v nacionalističnih gibanjih – ne kot politično, ampak kot antipolitično popuščanje vsesplošnemu družbenemu konformizmu.⁴⁴⁴

Med razlogi, zakaj nekatera najpomembnejša »arendtavska« vprašanja – Kaj je politika? Kaj je oblast (in kaj država)? Kaj pomeni (politično) mišljenje? –, ki se odpirajo po izkušnji razpada države in množičnega nasilja, (še zmeraj?) ostajajo popolnoma ali vsaj v veliki meri neodgovorjena, so najbrž naslednji: nerazumevanje razlikovanja med družbeno »dejavnostjo« in politikom, nesposobnost, da bi razlikovali med delovanjem in ustvarjanjem (ter delom), strogo povezovanje oblasti in avtoritete z nasiljem in z vsem tem povezano vztrajanje pri rezoniranju v terminih »teorije in prakse«.⁴⁴⁵ Prvi dve vprašanji – o politiki, oblasti in državi – sta v veliki meri podrejeni biopolitičnim razlagam izvora države in suverenosti, ki se opirajo na analitično os Agamben–Foucault–Schmitt, in pa poskusom razlaganja zadnjih vojn in zločinov v ozkem kontekstu procesov formiranja suverenih nacionalnih držav. Poleg tega pa je tudi vprašanje razmerja med »filozofijo in politikom«, ali rečeno drugače, med inte-

⁴⁴³ Izhajajoč iz aristotelovskega koncepta politike in uvidov H. Arendt v zlom tradicije Tonči Kuzmanić (1996) sledi iznajdbi družbenega kot temeljnemu kamnu družbenih ved in njihove antipolitične drže.

⁴⁴⁴ Boling 1997, 80; Jalušič 2002a, 121.

⁴⁴⁵ Ena od redkih izjem, ko so se ta vprašanja odprla na drugačen način, je bila mednarodna konferenca *Between Past and Future: The Meanings of Political Thinking Today*, ki je ob stoletnici rojstva Hannah Arendt v organizaciji Mirovnega inštituta potekala med 1. in 3. junijem 2006 v Ljubljani.



lektualci in zlim početjem – kljub nekaj nedavnim prevodom del Hannah Arendt – še zmeraj v veliki meri prezrto.

»FRAGWÜRDIGE TRADITIONSBESTÄNDE«?

Čeprav je torej Hannah Arendt na področju bivše Jugoslavije in njenih držav naslednic vplivala na določene procese premišljevanja o vojni, naravi zločinov in odgovornosti do preteklosti, pa ni postala zelo brana in vplivna avtorica. Tudi ni bilo ustvarjenega prav veliko prostora za razprave o pomenu njene analize političnega delovanja za ohranjanje sveta in človeškega potenciala, hkrati pa niso resno jemali njenih opozoril glede posttotalitarnih skušnjav.

Ko sem v drugi polovici osemdesetih let dvajsetega stoletja prvič prevajala Hannah Arendt v slovenščino in študirala njena dela, so mi nekateri kolegi iz levih krogov, ki je niso mogli brati in jemati resno, namenili prenekatero pomilovalno opazko, bodisi zaradi takratnega škandaloznega odkritja – njenega mladostnega ljubezenskega razmerja s Heideggerjem – ali zaradi njenega domnevno »preveč esejističnega«, napornega »historicističnega« »sloga pisanja« ali pa »premalo historičnega« v smislu heglo-marksovske tradicije. Seveda so bile takšne pripombe »ad personam« povezane z močnim post-1968-skim duhom levičarskih krogov na tem koncu sveta, obenem pa so bile podobne odnosu do Hannah Arendt v njeni zgodnji levičarski recepciji v Nemčiji in Franciji. (Desno usmerjeni krogi je zaradi svoje osredotočenosti na Heideggerja sploh niso opazili.)

Prav te okoliščine, ki se resnici na ljubo niso kaj dosti spremenile, je v svoji knjigi *On Violence* analizirala že sama Hannah Arendt. V knjigi govori o duhu filozofije iz leta 1968 in o vplivnem filozofskem spregledu političnih potencialov ter avtomatični projekciji nasilja v oblast in politično sfero. Ko se je dotaknila nezmožnosti nekaterih filozofov, predvsem Marcuseja, da bi mislili, kaj se je dogajalo v gibanjih tistega časa pred njihovimi očmi, je poudarjala – kot je temu rekla sama – *fragwürdige Traditionsbestände* (dvomljive inventarje tradicije), ki so v sodobni politični filozofiji prevladali, čeravno so že bili izgubili svojo pojasnjevalno moč. Označila jih je za oprijemalne »ograje«, ki so se jih še zmeraj držali, kljub temu da pri razumevanju niso mogle več pomagati. Lahko bi rekli, da v intelektualnih krogih postjugoslovanske situacije takšni dvomljivi inventarji tradicije še zmeraj ostajajo večinoma nedotaknjeni in se na njih naslanjajo brez posebne refleksije.

Mnogi se držijo teh ograj, ki prej omejujejo mišljenje, kot pa vodijo k razumevanju nedavno minulih dogodkov – takšno je recimo oklepanje



prepričanja, da so politiki »zmanipulirali« ljudi, zaradi česar ti niso odgovorni za preteklost in kolektivne zločine v bivši Jugoslaviji. Ali pa prepričanje, da so nacionalizmi »orodje« za vzpostavitev nacionalnih držav in izvir vsega zla. Pogosto so nanje gledali kot na neke vrste biološko, osnovno ali naravno silo, vedno prisoten virus ali nalezljivo bolezen, ki je »napadla« ljudi v bivši Jugoslaviji oziroma je bila posledica »starodavnih sovraštev«, da so bili nato vojne in pobijanja tako rekoč neizbežna posledica. Če govorimo o politični odgovornosti intelektualcev, ki so bili v bivši Jugoslaviji in času njenega razpada »profesionalni misleci«, ne bi smeli izgubiti izpred oči njihovega oklepanja ograje, ki je izgubila razlagalno moč. To je bil tudi eden izmed razlogov, zakaj so nekateri med njimi tako trdno stali za nacionalizmom kot legitimno in »spodobno krinko« (H. Arendt) za svoje sodelovanje z genocidnimi politikami ali pa so se z vso »znanstveno natančnostjo« sklicevali na njihovo »neintencionalnost« in niso nikogar pozvali k odgovornosti. Medtem so jih nekateri drugi obtoževali fašizma, ne da bi sprevideli, da se pred njihovimi očmi dogaja nekaj povsem drugačnega.

Vsemu temu navkljub pa je Hannah Arendt v posameznih krogih postjugoslovanskih držav postala bolj brana avtorica. Kako se je to zgodilo? Zgolj zaradi intelektualne radovednosti tistih, ki so jo prevajali, interpretirali in brali? Ali pa bi lahko rekli, da smo bili – zaradi dogodkov okrog nas – prisiljeni iskati in najti tiste analize, ki bi lahko potešile silno potrebo po razumevanju dogodkov v Srebrenici ter razumevanju, kaj je pripeljalo do njih in kam bi to lahko peljalo v prihodnosti? Hannah Arendt seveda ni bila nobena prerokinja in bi se takšnemu statusu ostro uprla. Njena misel nam je lahko v navdih zaradi tega, ker so se njen povsem sodoben način obravnave fenomenov in nekatera temeljna vprašanja naše politične realnosti začela medsebojno prepletati.⁴⁴⁶ V naslednicah bivše Jugoslavije s(m)o Hannah Arendt odkrili iz istega razloga, zaradi katerega je sama začela pisati: zaradi posameznih (ponavljanj) izjemnih dogodkov dvajsetega stoletja. Ali to pomeni, da bi nam pomagalo, če bi jo brali in prevajali že prej? Knjige in politične teorije ponavadi ne »spreminjajo sveta«,⁴⁴⁷ toda če nakažejo pot za premislek, nam morda lahko pomagajo vsaj pri razumevanju in soočanju z realnostjo, če že ne pri uporabi proti njej. To pa nemara lahko pripomore k novemu začetku.

⁴⁴⁶ Canovan 1992, 278.

⁴⁴⁷ Puhovski 1991, 291.



VI.

POLITIČNOST IN ETIKA MIŠLJENJA, OZIROMA KAJ POMENI »MISLITI«

Bral sem, da po genocidu zgodovinarji ponavadi razlagajo, kako je bil ta zadnji. Ker da nikdar več ne moremo dopustiti takšnega zla. To je neverjetna šala. Tisti, ki so odgovorni za ruandski genocid, niso ne revni in nevedni kmetje ne divji in pijani pripadniki interahamwe – odgovorni so izobraženi ljudje. So profesorji, politiki in novinarji, ki so emigrirali v Evropo in tam študirali francosko revolucijo in humanizem. To so tisti, ki so potovali, bili vabljeni na številne konference in ki so belce vabili na bankete v svojih vilah. Intelektualci, ki so si police v svojih knjižnicah zapolnili do stropa. Redko kateri od njih je ubijal z lastnimi rokami, saj so najeli druge ljudi, da so za njih opravili posel ubijanja.

Jean-Baptiste, preživel iz ruandskega genocida⁴⁴⁸

Mislila sem o mnogih stvareh: o bogu, ali o smrti boga, o tem, kako se skrivam in o mojih bremenih; o svoji grozi pred mačeto, ali o osamljenosti, o tem, da nisem več hotela živeti. Videla sem, kako me posiljujejo. Vsak večer sem se pripravljala na smrt naslednjega dne. O čem pa bi lahko mislila?... Morda so moje misli odletele proč. Morda sem prenehala misliti, morda moje misli o preživetju več niso spominjale na resnične misli. Mi nismo bili več mi sami in zaradi tega smo pozabili. Zaradi tega blackouta preživelih se bo tistim, ki niso prestali genocida, resnica zmeraj izmuznila.

Berthe, preživela iz ruandskega genocida⁴⁴⁹

Če je ena glavnih groženj totalitarne in posttotalitarne vladavine izničenje in uničenje pluralnosti, nastanek »golih ljudi« in boja za »zgolj življenje«, torej fabrikacija singularnega (lahko bi rekli tudi popolnoma podružbljenega) Človeka, potem lahko samó ohranjanje pluralnega in političnega okvira skupnosti in s tem tudi sveta predstavlja varstvo pred totalitarnimi zagatami. A kako ohranjati ta pluralni in politični okvir? Kako »ohranjati svet«? Kateri so pogoji njegove ohranitve? In kaj ima s tem opraviti tradicija politične misli in (politično) mišljenje sploh? Ali lahko tudi »mišljenje kot tako« prispeva k temu?

To je ključno vprašanje političnosti mišljenja in odgovornosti: Hannah Arendt ga postavi na eni strani kot vprašanje tistih, ki so se profesionalno zavezali mišljenju samemu, na drugi strani pa kot vprašanje vsakogar

⁴⁴⁸ Hatzfeld 2008, 77–78.

⁴⁴⁹ Hatzfeld 2009, 91.



od nas. Tako kot imamo vsi zmožnost za delovanje in novo začenjanje, ki izhaja iz natalitete, iz tega, da smo v ta svet rojeni kot enkratna in nepovnljiva bitja, ima vsakdo tudi nastavke za sposobnost mišljenja, meni Hannah Arendt. S tem relativizira razliko med domnevno razmišljajočo, mišljenja sposobno in izbrano elito ter mnogimi, ki menda ne morejo in jim ni treba misliti. Mišljenje ni specializirana dejavnost maloštevilnih, ampak je tako rekoč občečloveška »potreba«, ki jo imajo vsi ljudje kot bitja zavesti, v smislu, da so sposobni zavedati se razlike v zavesti sami, oziroma razcepa samega jaza, razlike med »mano« in »samim sabo«. Ta v zavesti dana diferenca predstavlja – prav tako kot spolna razlika, ki je v knjigi *Vita activa* primer svetne pluralnosti – »neskončno pluralnost, ki je zakon zemlje«, in sicer kot »notranja dualnost«, kakršno poznamo vsaj od Sokrata dalje.⁴⁵⁰ Gre za notranjo človeško pogojenost, ki mišljenje omogoča, in Hannah Arendt prav zato v svojih spisih zahteva mišljenje in razsojanje »od vsake prisebne osebe, ne glede na njeno nevednost, inteligenco ali neumnost«.⁴⁵¹

Toda tu nastopi neka težava. Ali ni mogoče, da se – tako kot v sodobni množični družbi namesto delovanja prevlada reagiranje in obnašanje, politika pa lahko izgine, in tako kot v pogojih koncentracijskega taborišča ljudje postanejo »skupek reakcij«, postanejo »odvečni« – v določenih okoliščinah zgodi tudi, da mišljenje in razsojanje nadomestita kalkulacija in nemišljenje in nazadnje prevladata, da torej ljudje preprosto nehajo misliti? Ali se ni to »zgodilo« še tako odličnim mislecem, kakršen je bil, denimo, Heidegger? In zakaj se to ne bi zgodilo vsakomur od nas? Zdi se, da je takšno situacijo Hannah Arendt ugotavljala ne samo pri Eichmannu, pač pa celo pri večini Nemcev, v kolikor niso storili ničesar proti deportacijam Judov, nastanku koncentracijskih taborišč in administrativnim pobojem. Mentaliteta nemišljenja, ki jo je mogoče zaslediti pri Eichmannu, je bila med Nemci tako rekoč kolektivizirana kot mentaliteta samoprevare. Zato se je lahko zgodilo, da Eichmann samega sebe ni dojemal kot morilca, ampak kot vestnega birokrata – prav nič namreč ni bil v nasprotju s svojim okoljem, ki je živelo v harmoniji konstruiranega, fabriciranega, konformnega »sveta«:

Težava pri Eichmannu je bila prav v tem, da mu je bilo podobnih toliko ljudi, in da ti niso bili niti perverzni niti sadistični, da so bili, in so še vedno, strašansko in zastrašujoče normalni. Z vidika naših pravnih institucij in moralnih meril presoje je bila takšna

⁴⁵⁰ Arendt 1978a, 187. Tudi sicer H. Arendt pogosto navaja Sokrata kot »model« misleca, ki je pokazal na mišljenje kot dejavnost.

⁴⁵¹ Ibid., 12.

normalnost veliko bolj grozljiva kot vsa grozodejstva skupaj, saj je pomenila – kot so v Nürnbergu znova in znova govorili obtoženci in njihovi zagovorniki –, da ta novi tip zločinca, ki je dejansko [v izvorniku 'in actual fact'; v slov. prevodu 'v resnici'] *hostis generis humani*, svoje zločine opravi v okoliščinah, ki mu skoraj popolnoma onemogočajo, da bi vedel ali čutil, da počne zločin [v izvorniku 'doing wrong'; v slov. prevodu 'neka napakega'].⁴⁵²

Že v uvodu k *Eichmannu v Jeruzalemu* je Hannah Arendt poudarila, da se za frazo »banalnost zla« ni skrivala nobena teorija, temveč preprosto opažanje, da storilec pošastnih dejanj ni bil prav nič demonski ali pošasten, da ni imel nobenega posebnega zlega motiva ali kakšnih trdnih ideoloških prepričanj, ki bi ga vodila k storjenim dejanjem, oziroma da njegovi motivi sploh niso bili pomembni. Prav tako ni bil neumen, temveč je bila njegova glavna lastnost nemišljenje: bil je *thoughtless*, *Gedankenlos*, torej »ni mislil«. Ta odsotnost mišljenja pa ni izhajala iz kakšnega pomanjkanja dobrih manir, iz neumnosti, norosti ali nesposobnosti elementarnega razumevanja. Eichmann se je precej dobro zavedal svojih dejanj v smislu pošiljanja milijonov v smrt, *vendar pa ni mislil in razsojal o tem, kaj je počel*, oziroma kaj njegovo početje dejansko pomeni. Zato so v njegovem zagovoru skoraj popolnoma prevladali klišejski jezik, konvencije in standardizirane kode izražanja.

Standardizirane jezikovne kode in klišeji imajo v vsakdanjem življenju sicer vlogo preprečevanja nenehne pozornosti mišljenja, saj bi nas, če bi nenehno razmišljali o vsem, to seveda popolnoma izčrpalo.⁴⁵³ Ta v vsakdanjem življenju običajna odsotnost mišljenja, ko »nimamo časa«, da bi se nenehno ustavljali in mislili, oziroma takoj premislili ali nenehno premišljevali zadeve, ki so pomembne in ki jih je treba premisliti, je bila pri Eichmannu neka vrsta komično-grozljive »črne komedije«, v kateri je nemišljenje popolnoma prevladalo. Prav to opažanje je bilo odločilno za razmislek Hannah Arendt o tem, »*ali morda ni problem dobrega in zla, naša sposobnost razlikovanja med tem, kar je prav, in tem, kar je narobe, povezana z našo sposobnostjo mišljenja?*«, in sicer ne v smislu, da bi se

⁴⁵² Arendt 2007a, 318; prim. tudi Arendt 1963, 276. V nemški revidirani izdaji iz leta 1964 se to mesto glasi: »..., daß dieser neue Verbrechertypus ...unter den Bedingungen handelt, die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewußt zu machen« (Arendt 1991, 326). Prevod bi se potemtakem glasil: »..., da ta novi tip zločinca... deluje v pogojih, ki mu skorajda onemogočajo, da bi se svojih zločinov zavedel.« Ta mesta prevajam tako natančno zaradi njihovih ključnih poudarkov. Na njih je namreč pozneje temeljila interpretacija in kritika Hannah Arendt, češ da je v Eichmannu videla zločinca, ki »ni vedel«, kaj počne in da se ni dovolj poglobila v njegovo zagrizeno ideološko prepričanje. O tem prim. tudi drugo poglavje v tej knjigi.

⁴⁵³ Arendt 1978a, 4.

lahko »naučili« pravilne etike. Vrline se namreč ne da »naučiti«, saj je del navad in običajev, glavni moment vzpostavitve nacionalsocialističnega totalnega gospostva pa je bil tako rekoč že izvršeni kolaps oziroma inverzija zakona in etičnega, v kateri se »red« skušnjave spremeni. Ne-katere poprejšnje skušnjave postanejo tako običajno početje, da se zdi problematično in nemoralno njegovo zavračanje, pa tudi tisti, ki ga niso pripravljene prakticirati.⁴⁵⁴ Zato Hannah Arendt pri razmišljanju o vlogi mišljenja na temelju Eichmannovega primera ni šlo za vprašanje etike v smislu upoštevanja moralnih imperativov⁴⁵⁵ ali navad, ampak za naslednje (ključno) vprašanje:

Ali lahko *aktivnost mišljenja kot taka*, navada, da prevprašujemo vse, kar se zgodi ali kar zbudi pozornost, ne glede na rezultate in specifičen kontekst, ali bi lahko bila ta aktivnost med *pogoji*, ki bi človeka pripravili, da bi se vzdržal početja zla, ali pa ga celo »usposobili« proti njemu? (Sama beseda »vest« [*con-science*] nas napeljuje v to smer, kolikor pomeni »vedeti zase in pri sebi«, neko vrsto védnosti, ki se aktualizira v vsakem mišljenjskem procesu.)⁴⁵⁶

Kakšno vlogo torej lahko ima sama *aktivnost* mišljenja pri nasprotovanju zlu, namreč banalnemu zlu, oziroma, če sežemo nazaj, pri ohranjanju človeške pogojenosti kot pluralnosti in s tem tudi politike kot človeške

⁴⁵⁴ Ibid., 5. V *Eichmannu v Jeruzalemu* Hannah Arendt pravi, da »... tako kot zakon v civiliziranih deželah predvideva, da glas vesti vsakomur govori 'ne ubijaj!', čeprav sta lahko naravna človeška želja in nagnjenje včasih morilski, je zakon v Hitlerjevi deželi zahteval, naj glas vesti vsakomur govori: 'Ubijaj', čeprav so organizatorji pokolov povsem dobro vedeli, da je umor v nasprotju z normalnimi željami in nagnjenji večine ljudi. Zlo je v Tretjem rajhu izgubilo lastnost, po kateri ga prepozna večina ljudi – lastnost skušnjave. Mnogi Nemci in mnogi nacisti, verjetno ogromna večina, so bili najbrž v skušnjavi, da *ne bi* ubijali, *ne bi* ropali, *ne bi* dopustili, da gredo njihovi sosede v smrt (kajti seveda so vedeli, da so Jude transportirali v smrt, čeprav jih mnogo morda ni vedelo za srhljive podrobnosti) in da *ne bi* postali sosterilci v vseh teh zločinih tako, da so se z njimi okoristili. Ampak bog ve, da so se naučili upirati skušnjavi.« (Arendt 1963, 150; Arendt 1991, 188–189; Arendt 2007a, 176–177.) Tudi ta citat je usklajen z originalom, saj slovenski prevod tudi na tem mestu ni pravilen. Velika napaka je predvsem v tem, da namesto besede »vest« (*conscience* v izvirniku) uporablja besedo »zavest« (torej *consciousness*), kar popolnoma zamegli argument H. Arendt. Prav tako *law* prevaja kot »pravo«, »naravno« kot »nagonsko«, »sosede« kot »bližnje« in »transportirajo« kot »peljejo«.

⁴⁵⁵ Eichmann, ki je vztrajal pri tem, da ni bil samo izvrševalec ukazov, ampak zakona, je po mnenju Hannah Arendt uganil, da je šlo pri njegovi vpletenosti v kolektivni zločin za veliko več kot zgolj za uboganje ukazov in poslušnost – namreč za inverzijo zakona samega, ki je vse spremenila v potencialne zločince, njega samega pa naredila za normalnega. Prav zato si je tudi drznil sklicevati se na Kanta in kategorični imperativ, ki v sprevrženi verziji in za »domačo uporabo malega človeka« postane dolžnost izpolnjevati »führerjevo voljo« (prim. Arendt 2007a, 38–39, 161–162, 174–175).

⁴⁵⁶ Arendt 1978a, 5. Poudarila V. J.

dejavnosti? Če je bil Eichmann tisti, ki ni bil zmožen mišljenja, in če je prav to nemišljenje – in ne njegova »pošastnost«, »volja do zla«, »zla narava« ali »neumnost« – pogojevalo njegovo storilstvo, ki ga sploh ni uspel dojeti kot zločin, ali je torej mišljenje lahko med pogoji, ki bi preprečili podobno storilstvo in dejanja? Kakšna je (bi lahko bila) njegova vloga pri ohranjanju sveta, pluralnosti in torej tudi pogojev za politiko?

S temi vprašanji Hannah Arendt zelo eksplicitno uvede trilogijo »Mišljenje-hotenje-razsojanje«, posthumno izdano knjigo *The Life of the Mind*, ki je več ni uspela sama pripraviti za objavo, čeprav je na njej intenzivno delala od konca šestdesetih let dalje. Knjiga, ki jo številni interpretirajo kot »vita contemplativa«, kot vrnitev »k prvi ljubezni«, ⁴⁵⁷ je vse prej kot tipični »filozofski« tekst ali celo vrnitev v »kontemplativno življenje«. Hannah Arendt jo je v resnici imenovala »neke vrste drugi del *Vita activa*«, ⁴⁵⁸ saj v njej v velikem delu analizira mišljenje (pa tudi hotenje in razsojanje) kot *dejavnost* duha. Vendar je kot izrazito aktivno, dejavno življenje interpretirano različno od *dejavnega življenja delovanja*, ki je neposredno politična in javna zadeva, pa tudi različno od aktivnosti ustvarjanja in dela. Mišljenje namreč ni neposredno vidno, kot pojavljanje, marveč se zvečine dogaja v skritosti, v človeški notranjosti. Mišljenje, kakor ga tukaj tematizira Hannah Arendt, tudi ne zasleduje resnice in védnosti, uvida ali logičnega sklepanja, temveč je kot dejavnost povezano z vprašanji smisla, razsojanja in razumevanja. Analiza mišljenja kot »življenja duha« tako predstavlja neposredno nadaljevanje tematiziranja njegove političnosti, ki je vodilna nit v knjigi *Med preteklostjo in prihodnostjo* in ki se je eksplicitno zastavilo v *Eichmannu v Jeruzalemu*. Je nedokončano odgovarjanje na vprašanje, kakšno vlogo imajo mišljenje, razumevanje in razsojanje v razmerju do »zla« ter v razmerju do politike, delovanja, svobode, volje, krivde in odgovornosti.

⁴⁵⁷ To je iztrgan citat iz nekega pisma, ki ga radi navajajo številni interpreti.

⁴⁵⁸ Arendt in Heidegger 1998, 208. V *Vita activa* je H. Arendt analizirala človeško pogojenost, ki zadeva neposredno svet. Tukaj pa na eni strani zastavi vprašanje vloge »mišljenja kot takega«, kot dela človeške pogojenosti. Površnemu bralcu se lahko zazdi, da se je H. Arendt zgolj pridružila »dekonstruktivistom« oziroma tistim, ki so se – skupaj s Heideggerjem in po njem – lotili »razgaljanja zahodne metafizike in filozofije ter njenih kategorij od Grčije do danes« (prim. Arendt 1978a, 212–213). Toda H. Arendt to »razgaljanje« počne pod predpostavko, da je »nit tradicije pretrgana in da je ni mogoče obnoviti«. Jasno je, da je v zgodovinskem smislu pretrgana, odkar je zlomljena rimska trojica religija, avtoriteta in tradicija. A »izguba te trojice ne uniči preteklosti« in zato ta proces razgaljanja hkrati ni destruktiven: gre le za to, da iz te izgube potegne sklepe, predvsem pa dejstvo, da je ta izguba prenehala biti del »zgodovine idej« in je postala »politična zgodovina, zgodovina našega sveta« (ibid., 212).

MIŠLJENJE KOT DEJAVNO ŽIVLJENJE
IN NJEGOVE POSLEDICE

Ob vprašanju, »kaj počnemo, kadar mislimo«, se torej Hannah Arendt poda v spraševanje o procesu mišljenja *kot specifičnem izkustvu*, pri tem pa seveda tudi na področje profesionalnih mislecev in filozofov. Tega ne počne zaradi kakšne posebne ljubezni do modrosti ali védnosti. Za tak sestop v »zadeve duha« je morala glede na to, da je prej vztrajno trdila, da »ni filozofinja«, imeti posebej dobre razloge. Obstajajo tri jasne svetno-»metodološke« spodbude, s katerimi se poda v ta del »življenje duha«. *Prvič*, ima konkreten povod in nujno vprašanje, ki ne izhaja iz mišljenja samega kot domnevno kontemplativne dejavnosti, ampak se pojavi spričo izkušnje novih kolektivnih zločinov in vloge (nemislečih) posameznikov (in kolektivov) v njih. *Drugič*, na to področje se poda, ker je edino tukaj mogoče v strnjeni in zapisani obliki slediti samemu izkustvu mišljenja, torej tradiciji, ki je sicer kot izkustvo nekaj nevidnega. In *tretjič*, kot je že bilo povedano, gre za univerzalno vprašanje: mišljenje je za Hannah Arendt občečloveška kapaciteta, tako kot zmožnost začenanja novega, ki je politični potencial: čeprav ga je mogoče preučevati na primeru izkustva filozofije, pa vendarle ne gre prvenstveno za postavljanje vprašanja filozofije ali zgolj vprašanja peščice poklicanih. Tega še posebej ni mogoče početi v dobi, v kateri so pod vprašaj postavili staro metafiziko, poskušali na novo vzpostaviti ontologijo, na drugi strani pa je postalo jasno, da so bili tisti, ki so v »temnih časih« ohranili sposobnost mišljenja in razsojanja, pogosto prav »neprofesionalni« misleci. To seveda ne pomeni, da ga je mogoče od vprašanja filozofije ločiti.

Ne gre torej za domnevno problematiko mišljenja na splošno (če kaj takega sploh obstaja), temveč za postavljanje vprašanja: »*Čemú je mišljenje dobro?*« To pa je spraševanje po njegovem smislu oziroma po tem, ali morda obstaja kaj potencialno političnega v mišljenju samem, ali še bolje rečeno, kakšne so lahko politične posledice (ne)mišljenja? Kam bi te sodile v »paketu«, ki ga običajno razumemo kot »mišljenje kot tako«? Kje je prostor mišljenja in kaj nas k mišljenju lahko napelje? Zakaj, v kakšnem smislu in za koga sta nevarna tako nemišljenje kot tudi samo mišljenje? Skozi ta vprašanja Hannah Arendt raziskuje zelo specifične izkušnje ter načrtno izbira mislece in tradicije, ki jim sledi. Vprašanja zadevajo naravno mislečega početja, iščejo »prostor« oziroma mesto, kjer se mišljenje sploh lahko dogaja, in proučujejo »funkcijo«, ki jo mišljenje (lahko) ima v povezavi s človeško pogojenostjo kot zasidranostjo v svetu – za razliko od drugih dejavnosti, denimo od delovanja.

Bistveni del odgovora na vprašanje prostora, časa in spodbude mišljenja je Hannah Arendt ponudila že v uvodu v *Med preteklostjo in prihodnostjo* v Kafkovi paraboli »On«, ki jo v *The Life of the Mind* prikaže kot nekakšen časovni paralelogram sil, v katerem vizualno predstavi tisto, kar imenuje »*thought train*«. ⁴⁵⁹ Ta je zmeraj »čisto sedanji« tok, ki poteka diagonalno na sili preteklosti in prihodnosti. Kadar mislimo, se nahajamo v *nunc stans*, tako rekoč izven dimenzij prostora in časa: čas se v tistem trenutku »ustavi« – kar pa še ne pomeni, da mišljenje nima svojega svetnega mesta. Namreč, čeprav smo takrat, ko mislimo, na neki način »nikjer«, torej »izven prostora in časa«, pa nismo nujno izven sveta in z njim nepovezani. Ne gre za to, da izskočimo iz obojega, temveč za to, da brezkompromisno vztrajamo v »zevi«, v luknji, v katero smo pahnjeni zmeraj, kadar začnemo misliti o nečem. Prav v njej kot specifičnem mestu se lahko »dogaja« in dobesedno »zavzame mesto« (*takes place*) mišljenja. Kot svetna bitja smo v to luknjo zmeraj pahnjeni z nekim dogodkom ali predmetom kot virom mišljenja – prav ta spodbudi »*urgent need*«, nujno potrebo po tem, da se umaknemo na mesto mišljenja in mislimo (kar nikakor ni isto kot želja po védnosti – Hannah Arendt namreč gre za premislek o sámi zmožnosti mišljenja, da »seže onstran omejitev védnosti«) in razumemo.

Za razliko od knjig *Vita activa* in *Med preteklostjo in prihodnostjo* se Hannah Arendt v *The Life of the Mind* tako več ne ukvarja z dejstvom zatona tradicije, v smislu modernih »smrti« boga, metafizike, filozofije, pozitivizma, avtoritete in tako naprej. Ostaja pri konstataciji, da se je ta zaton pač zgodil in da je treba svet začeti misliti ne samo s pozicije te krize, ampak tudi »nepovratnosti« same tradicije. Naš način mišljenja je namreč zmeraj že vpleten v nastalo krizo in zmeraj bolj se kaže možnost, da ne živimo samo brez boga, metafizike, filozofije in podobno, ampak tudi brez mišljenja. To je namreč sposobnost, ki jo lahko aktualiziramo, ali pa ne: lahko postanemo tudi »nemisleči ljudje«, ki so kot »mesečniki« (*sleepwalkers*). Nemišljenje je »vedno prisotna možnost za vse«, pri čemer »znanstveniki, učenjaki in ostali specialisti za mentalne podvige niso izjema«. Še več, po izkušnji, ki nam jo posreduje Hannah Arendt, je odsotnost mišljenja »mogoče najti pri izredno inteligentnih ljudeh« ⁴⁶⁰ in profesionalnih mislecih. Razlog za njihovo nemišljenje pa ni, kot poudari

⁴⁵⁹ Arendt 1978a, 208 in nasl.

⁴⁶⁰ Ibid., 191.



proti Kantu, »zlo srce, temveč je, prej nasprotno, *pokvarjenost posledica odsotnosti mišljenja*«. ⁴⁶¹

ETIKA MIŠLJENJA – MED »METAFIZIČNIM« IN »POLITIČNIM«?

Ta ugotovitev kaže ne le na usodnost nemišljenja, kakršnega Hannah Arendt najde in opiše pri Eichmannu, temveč tudi na problem, vlogo in zagate profesionalnega in tako imenovanega »golega/čistega mišljenja« – ki je v postplatonski tradiciji usmerjeno v spoznanje idej, resnice in podobno in ki najde edino vrsto delovanja, ki jo lahko razume, v volji in v hotenju ter posledično v neke vrste nasilju. Prav to »mišljenje« je namreč z zatonom tradicije izgubilo svojo »oprijemalno ograjo« in je vpleteno v zagate, ki nastopijo z oblikovanjem elementov totalne vladavine. Ali je torej možno, da obstaja med nemišljenjem, kakršnega je najti pri Eichmannu, ter odsotnostjo mišljenja in sposobnosti razsojanja pri nekaterih velikih mislecih, kakšna povezava? V razmerju do politike je Hannah Arendt povezavo med počenjanjem zla in politično tradicijo našla v dejstvu, da politična filozofija najpogosteje ni upoštevala dejstva človeške pluralnosti in da je ljudi zreducirala na enega Človeka. ⁴⁶² V čem pa bi ta povezava lahko obstajala v razmerju do mišljenja?

Hannah Arendt je tako v *The Life of the Mind* kot tudi v drugih spisih o filozofiji in politiki, mišljenju in moralnih vprašanjih jasno izpostavila napetost med dvema načinoma mišljenja, ki ju je našla, ko je preučevala prakticiranje mišljenja v filozofski tradiciji. Njeni interpreti so ju označili kot »sokratovski« in »heideggerjevski«, ⁴⁶³ »politični« in »metafizični«: prvi aktualizira potrebo po povezanosti mišljenja s svetom in pluralnostjo, drugi pa opozarja na pomembnost eksistence mišljenja, ki je odmaknjeno od neposrednega sveta pojavov in drugih dejavnosti. Nekateri ocenjujejo, da je nekonsistentno in neodločno nihala med obema, da ni dala jasnega odgovora na vprašanje razmerja med filozofijo in politiko, ter da v različnih obdobjih življenja za model misleca enkrat vzame Sokrata ali Jaspersa z njunim javnim in »komunikativnim« (nefilozofskim) prakticiranjem mišljenja, drugič pa Heideggerja z njegovim »čistim«, izjemnim (filozofskim) mišljenjem, čeprav je zadnjega v svojih zgodnejših spisih kritizirala prav zaradi osredotočenosti na »sebstvo« in ločenosti od sveta

⁴⁶¹ Ibid., 13, podč. V. J. Hannah Arendt tukaj po vsej verjetnosti meri na Heideggerja.

⁴⁶² Glej prvo poglavje.

⁴⁶³ Prim. Canovan 1990; Villa 2001a in Villa 2001b.



in ga uvrščala v platonsko tradicijo povzdigovanja filozofije nad politiko.⁴⁶⁴

Vsekakor drži, da se Hannah Arendt ni »opredelila« za nobenega od navedenih »modelov« mišljenja. Prej bi lahko rekli, da je ob premisleku pomena obeh modusov mišljenja in njune vloge v filozofski tradiciji ter ob kritiki kontemplativnega filozofskega življenja še dalje vztrajala pri njuni medsebojni napetosti. A morda nam prav vztrajanje pri napetosti in razlikovanju med sokratovskim in heideggerjevskim načinom mišljenja lahko pomaga razkriti in razumeti tisto, na kar poskuša opozoriti Hannah Arendt, ko razmišlja o možni vlogi mišljenja kot dejavnosti pri »preprečevanju zla«, oziroma o tem, kar lahko poimenujemo »zlo nemišljenja«.

Napetost med sokratovskim in heideggerjevskim načinom mišljenja⁴⁶⁵ nam omogoči dvojni uvid: po eni strani nas opozarja, *da je mišljenje v vsakem primeru specifična »dejavnost« in izkušnja, ki zahteva, potrebuje svoje posebno mesto* in se ne more dogajati kjerkoli. Kot posebna dejavnost se nikakor ne ujame z drugimi dejavnostmi, denimo z delovanjem, in je od njih zmeraj ločeno, tudi če morda poteka »komunikativno«. Pogosto zahteva vsaj občasen umik iz sveta pojavnosti – čeravno popoln »umik iz sveta« ni nujen za dejavnost mišljenja, oziroma je včasih – kot bomo videli – lahko usoden. Mišljenje kot iskanje smisla in ne resnice (kot Hannah Arendt poudari v skladu in hkrati nasprotju s Heideggerjem) tudi *ne obljublja nobenih neposrednih odgovorov na »svetna« vprašanja ali celo kakšnih neposrednih »rezultatov«*. Zato se zdi ne samo popolnoma »neuporabno«, ampak včasih tudi nevarno in destabilizirajoče, razdiralno.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Kritika Heideggerjevega sebstva v spisu o eksistencialni filozofiji pravi naslednje: »Heidegger je pozneje ... poskušal svojim izoliranim sebstvom naknadno podtakniti skupno podlago v mitologizirajočih, zamegljenih pojmih, kot sta 'ljudstvo' in 'Zemlja'. Očitno je, da lahko tovrstni pojmi vodijo le proč od filozofije in pripeljejo v najrazličnejše naturalistično praznoverje. Če k pojmu človeka ne sodi, da prebiva na Zemlji skupaj z drugimi, sebi enakimi, človeku preostaja le mehanična sprava, v kateri je atomiziranim sebstvom dana njihovemu pojmu bistveno heterogena podlaga. Temu lahko sledi le organiziranje zgolj sebe hotečih sebstev v neko nadsebstvo, da bi v odločenosti prevzeto načelno krivdo nekako pripeljali v prakso.« (Arendt 1998, 51–52).

⁴⁶⁵ Nekateri opozarjajo, da gre za tisto mišljenje, ki ga Heidegger prakticira v svojih poznih delih, čeprav je H. Arendt vztrajala pri tem, da gre v njegovi filozofiji vendarle za povezano linijo od *Biti in časa* do poznih del.

⁴⁶⁶ »Mišljenje (je) neizogibno destruktivno, uničujoče za vse vzpostavljene kriterije, vrednote, merila dobrega in zla, skratka, za tiste navade in pravila ravnanja, ki jih obravnavamo v moralah in etiki.« (Arendt 1978a, 176.)

Po drugi strani nas ta napetost opozarja na vlogo in pomen tistega modusa mišljenja, ki ga je Hannah Arendt na več mestih označila kot izrazito političnega in ki ga je po njeni oceni najprej prakticiral Sokrat kot najmanj filozofski od vseh filozofov: namreč »mišljenje z« drugim/i, ki lahko ima specifično razsežnost in tudi neposredni pomen za politiko. To vrsto mišljenja na koncu poimenuje »razširjeno mišljenje«, njegovo aktualizacijo pa najde v Kantovem prakticiranju razsodne moči, za katero so merodajna mnenja drugih in ki tudi ustvari predvsem mnenje (in ne resnico):

Značilnost političnega mišljenja ... je ravno v tem, da v vseh ozirih upoštevamo, kar mislijo in menijo drugi. *Politično mišljenje je reprezentativno v smislu, da si zmeraj hkrati prezentira mišljenje drugih.* Mnenje si ustvarimo, ko določeno stvar premotrimo z različnih vidikov, si prikažemo stališča odsotnih in jih s tem so-reprezentiramo. Ta proces predstavljanja ne pomeni slepega sprejemanja določenih pogledov, ki jih poznamo in ki jih zastopajo drugi. Tu ne gre niti za življenje niti za to, da bi s pomočjo predstavljanja našli neko večino in se ji nato pridružili. Ob pomoči domišljije [imaginacije – op. V. J.], vendar brez odpovedi lastni identiteti, naj bi se v svetu postavili tudi na mesto, ki ni naše, in si nato od tam izgradili lastno mnenje. Več takšnih stališč kot lahko upoštevamo v svojem premišljevanju in bolje kot si bomo znali predstavljati, kaj bi mislili in čutili, če bi bili na mestu tistih, ki so tam, tem bolj se bo izoblikovala naša sposobnost uvida (...) in toliko bolj merodajno bo nazadnje naše mnenje kot rezultat teh premišljevanj.⁴⁶⁷

To razširjeno, reprezentativno mišljenje, ki upošteva »druge«, je odločilnega pomena za sposobnost političnega razsojanja, saj mišljenje neposredno poveže s svetom, s svetno izkušnjo. Pomembno je tudi za samo politično etiko – če naj jo najdemo v samem političnem prostoru – in za ohranjanje samih pogojev delovanja. »Razširjena oblika mišljenja« (*erweiterte Denkungsart*, ki jo Hannah Arendt razen pri Kantu najde še pri Jaspersu in Lessingu) ne poteka nujno kot samotno početje, temveč skupaj z drugimi; to je od obstoja drugih (mnenj) odvisno mišljenje, vključuje pa tudi razumevanje in presojanje samega dogodka ali spodbude procesa premišljanja.

V povezavi s tem nastopi ključno vprašanje, ali ta dva modusa mišljenja potemtakem nista medsebojno izključujoča, oziroma, ali poudarek na političnosti in komunikativnosti mišljenja ne pomeni, da je mišljenje, ki poteka na samotnem mestu in ki se ne dogaja v dialogu z drugimi, ki torej ni »mišljenje z«, ampak »mišljenje o«, pravzaprav po definiciji »nesvetno« – kakor je Hannah Arendt večkrat označila Heideggerjevo

⁴⁶⁷ Arendt 2003e, 73 (poudarila V. J.).

mišljenje? In ali to ne pomeni, da je mišljenje v samoti nujno nekomunikativno ter da prekinja in mora ukiniti »vez« s svetom?

Zdi se, da je za odgovor na ta vprašanja in za oceno razmerja med tako imenovanim »metafizičnim« in »političnim« mišljenjem, ki ga lahko izrazimo tudi kot napetost med »teoretskim« in »praktičnim« mišljenjem, odločilna ugotovitev, ki jo Hannah Arendt posebej izpostavi potem, ko se potopi v izkušnje mislecev. Izkaže se namreč, da dejanska sposobnost za mišljenje pri njih izhaja (kakor velja tudi za politični potencial) iz dejstva pluralnosti, iz notranjega razcepa in diference, ki lahko pripomoreta k temu, da se skozi aktualizacijo notranjega miselnega dialoga »odpre« tudi prostor za razsojanje (med tem, kaj je dobro in kaj slabo). Obe »vrsti« mišljenja – tako tisto, ki se dogaja »sredi sveta« in ljudi, torej tipično sokratovsko, »reprezentativno«, »državlansko« in politično, kot tudi tisto, ki se »distancira« od sveta in se dogaja ločeno od »drugih« – torej imata za »podlago« element pluralnosti, situacijo »dveh v enem«, ki je skupna vsem procesom mišljenja ter ključna za dialog in razpravo. Skozi njo smo ljudje kot bitja zavesti in samozavedanja »mi sami in hkrati tudi za-sebe-same« ter sposobni vzpostaviti »miselni dialog« tudi sami s sabo (*thinking dialogue between me and myself*).⁴⁶⁸ Kot pluralni torej ne eksistiramo samo kot drug glede na drugega, temveč pluralnost obstaja tudi znotraj nas, kot notranje razlikovanje in razcep.⁴⁶⁹

Za Hannah Arendt je prav ta pluralnost kot notranja diferenca tista »vez«, ki zagotavlja »svetnost« mišljenja, in sicer ne glede na to, ali se dogaja sredi javnega prostora ali v ločenosti od drugih. V tem smislu bi lahko rekli, da je »narava« mišljenja samega, ne glede na vrsto, »pluralna« – seveda ne mišljenja kot kontemplacije, ampak kot aktivnosti. Prav v aktivnosti sami je za Hannah Arendt tudi smisel mišljenja. Ključna je njegova aktualizacija: pri mišljenju gre za »navado« (in konec koncev tudi za usposobljenost), da »prevprašujemo vse, kar se zgodi ali kar zbudi pozornost, ne glede na rezultate in specifičen kontekst«,⁴⁷⁰ tudi ne glede na posledice ter ne glede na to, ali »zares« obstaja konsistenten odgovor. Domišljeno, torej rezultate, vedno znova razdremo in začnemo misliti na novo. Aktivnost mišljenja pravzaprav predstavlja osnovo »življenja duha«, še več, Hannah Arendt govori o tem, da je misliti in biti popolnoma živ za človeka tako rekoč eno in isto.⁴⁷¹ Za ponazoritev dejavnosti

⁴⁶⁸ Arendt 1978a, 185.

⁴⁶⁹ Ibid., 183–186.

⁴⁷⁰ Ibid., 5.

⁴⁷¹ Ibid., 178.

mišljenja uporabi metaforo Penelopinega tkanja: ta zvečer zmeraj znova razpara, kar je stkala/domislila čez dan in naslednji dan zopet začne tkati/misliti na novo.

Ravno v neutrudni aktivnosti mišljenja pa obstaja tudi možnost razvoja njegove specifične etike, ki – podobno kot pri politiki – pravzaprav nastane v procesu samega mišljenja in ni rezultat neke ločene dejavnosti ali zunanjega imperativa. Mišljenje lahko zaradi nenehnega prevpraševanja samoumevnosti in resnic v ekstremnih situacijah (p)ostane edina sposobnost, ki ustvari prostor za razsojanje. Ker smisel mišljenja, oziroma to, »čemú je mišljenje dobro«, ni neki oprijemljiv, koristen učinek, pač pa je to prav njegova nenehna aktivnost, ter aktivnosti imanentna destruktivnost in procesni značaj, ima mišljenje »neizogibno uničevalen učinek na vse vzpostavljene kriterije, vrednote, merila dobrega in slabega, skratka, na tiste običaje in pravila vedenja, ki jih obravnavamo v moralah in etikah«. ⁴⁷² To pa je lahko posebej pomembno v kriznih časih. Destrukcija namreč sproži razsojanje, ki se potem ne dogaja na osnovi nekih novih pravil in se ne ukvarja z generalijami, ampak s posameznim, saj ga mišljenje posamezno razreši oklepa tistega, kar se zdi »univerzalno« in nevprašljivo ter sproži »veter mišljenja«. ⁴⁷³ To je situacija, v kateri moramo imeti pogum, da »mislimo brez oprijemalnih ograj« (*Denken ohne Geländer*), kar implicira zmožnost, ki jo je Hannah Arendt posebej poudarjala in poskušala aktualizirati: namreč razsojanje »o posebnostih v njihovi partikularnosti, ne da bi jih subsumirali pod univerzalije«. ⁴⁷⁴

Hkrati lahko prakticiranje mišljenja skozi aktualizacijo notranje razlike v identiteti (za-vesti) rezultira tudi v vest kot svoj stranski produkt – tudi ta je negativen, saj ne daje imperativa za to, kaj naj počnemo, ampak lahko le prepreči, da bi počeli nekaj, česar nečemo. Hannah Arendt za ponazoritev tovrstne etike uporabi sokratovski primer paradoksa o tem, da je s stališča mišljenja, torej »dveh v enem«, zmeraj »bolje zlo trpeti kot ga povzročati«, saj nihče, ki misli, ki torej ima ali pozna izkušnjo z

⁴⁷² Ibid., 175.

⁴⁷³ Ibid., 192–193.

⁴⁷⁴ Kohn 2006, 10. V Nemčiji nacionalsocializma, kjer je »celotna ugledna družba tako ali drugače klonila pod Hitlerjem, so moralne maksime, ki opredeljujejo družbeno vedenje, in verske zapovedi – 'Ne ubijaj!' –, ki vodijo vest [ne pa zavest] praktično izgubile. Tisti redki, ki so še vedno razlikovali med tem, kaj je prav in kaj ni, so se res ravnali le po lastnih presojah [*judgments*], in to so počeli neodvisno; nobenih pravil ni bilo, pri katerih bi morali vztrajati, in bi zajemala posamezne primere, s katerimi so se soočali. Odločati so se morali za vsak primer posebej, saj za neprecedenčno niso obstajala nobena pravila.« (Arendt 1963, 294–295; Arendt 2007a, 338). Tudi tukaj sem prevod zaradi korektnosti prilagodila originalu.

notranjim razcepom in nenehnim dialogom s samim seboj, ne bi hotel živeti skupaj z morilcem kot svojim nenehnim sodrugom. Ta sklep nima neposredne zveze z etičnim imperativom »ne ubijaj«, ampak nastane v procesu mišljenja samega: sledi iz refleksivne izkušnje notranjega razcepa tistega, ki misli.⁴⁷⁵

Mišljenje kot dejavnost ima torej lahko dve etični posledici: vest kot stranski učinek mišljenja, ki je usmerjena »navznoter«, in sprožitev razsojanja, ki je usmerjeno navzven, med ljudi, in ki z manifestacijo v svetu pojavljanja pravzaprav zmore ohranjati svet sam (kot svet pluralnosti).

Mišljenje, tudi če ni neposredno politično in povezano z mnenjem drugih, je torej vendarle lahko povezano s svetom – kljub temu da poteka v samoti. Njegova vez s svetom je prav tisti »dva v enem«, ki kot notranji dialog predstavlja pluralnost v samem posamezniku, posameznici. Ravno zaradi te možnosti je v posebej kritičnih okoliščinah njegova »vez s svetom«, kar spet zveni paradoksalno, lahko prav v odmiku od tistega, kar nastopa kot dominantni »svet« – in kar se pojavlja kot dominantno mnenje. Umik v situacijo mišljenja v takšnih okoliščinah je tako dejansko premik na mesto, kjer je nekdo sam s seboj in se spusti v notranji dialog s samim seboj. Takšen odmik od konformizma družbenega in njegovih prisil, njegovih imidžev in dominantnih podob v okoliščinah dominacije družbenega v resnici sploh ni »odmik od sveta«, temveč umik iz situacije, v kateri svet in pluralnost pravzaprav izginjata, v situacijo, v kateri sta razsojanje in vest morda edino še možna.

Prej sem že poudarila, da v *Eichmannu v Jeruzalemu* Hannah Arendt piše, da je bil Eichmannov problem v tem, da je bil (celo preveč) vpet in skladen z okoljem (s tistim, kar bi naj bil svet, a je predstavljal sfabricirano virtualno realnost nemškega naroda) oziroma z večino Nemcev okoli sebe, tako da njegov zločin sploh ni mogel biti prepoznan kot zločin. Situacija v času Eichmanna ni bila situacija, v kateri bi stik s »svetom« (»svet«, ker je pluralni, politični svet izginil, ker torej več ni bil svet) lahko omogočil mišljenje kot razširjeno politično mišljenje, izmenjavo mnenj v kantovskem smislu. Prav v takšnih okoliščinah se je tudi Heideggerju zgodila njegova razvpita »napaka«, kot jo je ironično in v narekovajih imenovala Hannah Arendt. Namesto umika iz dozdevnega »sveta« v svet mišljenja, kjer bi lahko premislil, kaj se dogaja, je svojo v izolaciji pridobljeno filozofijo (resnico kot rezultat mišljenja) projiciral v nacionalsocializem in se leta 1933 podal naravnost v vladajoče »družbeno«, se pridružil dominantnemu mnenju ter nazadnje z »Entschlossenheit« (z »odločnostjo«, torej z

⁴⁷⁵ Arendt 1978a, 188.

voljo) pritrdil nacionalsocializmu in Hitlerju. Drugače rečeno, prenehal je ravnati kot mislec in je preskočil v družbeno revolucijo, katere možnost je videl v nacionalsocializmu, torej natančno v tisto, kar bi bilo kot dogodek treba šele začeti misliti. Pri tem ni šlo samo za to, da se filozofi zaradi svoje specifične izkušnje še posebej nagibajo k temu, da jih zavede oblast mnenja,⁴⁷⁶ in da se nagibajo k tiraniji, ampak za to, da »filozof, ki hoče poseči v javnost«, v tistem trenutku »ni več filozof, ampak politik. Ne gre mu več zgolj za resnico, temveč za oblast«.⁴⁷⁷

Heideggerjev primer kaže, da lahko ima tudi »golo«, »čisto mišljenje« – ki za svojo osnovo nima povezave s svetom in v katerem se je mislec »popolnoma nastanil« in tu našel svoje »bivališče« (Wohnsitz) – podobno usodne posledice za svet kot nemišljenje. Če primerjamo ugotovitve, ki jih Hannah Arendt zapiše v svojem eseju ob Heideggerjevi osemdesetletnici⁴⁷⁸ ter v *The Life of the Mind* in v *Eichmannu v Jeruzalemu*, potem lahko razberemo, da ugotavlja, da imata »čista misel«, ki (kot pri Heideggerju) ni sposobna stika s svetom pojavov, ki zajema tudi javni svet in svet politike, in »nemišljenje« (kot pri Eichmannu), nekaj skupnega: namreč to, da nobeno ne privede do razsojanja. Heidegger seveda ni bil Eichmann, bil je izjemen mislec in filozof dvajsetega stoletja, vendar je v situaciji izginjanja sveta ob prihodu v »realno« izgubil sposobnost »uporabljati zdravi razum«.⁴⁷⁹ V kolikor torej poleg posebnega mesta mišljenja, ki mislecem

⁴⁷⁶ Arendt 2003e, 82.

⁴⁷⁷ Ibid., 68. V slovenskem prevodu je beseda »Macht« iz izvornika (Arendt 1994l, 338) prevedena kot »moč«. Vendar pa je treba »Macht« v tem primeru prevajati kot »oblast«; nananaša se namreč na *politično oblast* in ne na kakršno koli moč. Glej opombi 294 in 215.

⁴⁷⁸ Prim. H. Arendt, »Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt«, govor na bavarskem radiu, pozneje objavljen v *Merkurju* in ponatisnjen v korespondenci Arendt-Heidegger (Arendt in Heidegger 1998).

⁴⁷⁹ Prim. Villa, 2001b, 334–336. Hannah Arendt v eseju/govoru leta 1969 zapiše: »Vsi vemo, da je tudi Heidegger enkrat popustil skušnjavi, da bi spremenil svoje prebivališče in se 'vključil' [sich einzuschalten] – takrat se je temu tako reklo – v svet človeških zadev (...) Mi, ki hočemo častiti mislece, četudi je naše prebivališče sredi sveta, se težko izognemo temu, da nas ne bi prizadelo ali celo razjezilo, da sta tako Platon kot Heidegger, ko sta se spustila v svet človeških zadev, naša zatočišče pri tiranah... nagnjenje k tiranskemu je sicer moč teoretsko dokazati pri skoraj vseh velikih mislecih (Kant je velika izjema), in če to nagnjenje ni dokazljivo s tem, kar so počeli, je tako samo zato, ker so bili celo med njimi zelo redki tisti, ki so bili pripravljeni poleg »sposobnosti, da osupnejo pred enostavnim«, »to osuplost tudi sprejeti za svoje prebivališče«. In hkrati: »...komu razen Heideggerju bi lahko padlo na pamet, da bi v nacionalsocializmu videl 'srečanje planetarno določene tehnike in novoveškega človeka' (...), razen če ne bi bral spisov italijanskih futuristov namesto Hitlerjevega *Mein Kampf*-a. A ta zmota je povsem nepomembna spričo mnogo pomembnejšega motenja, ki je bilo v tem, da se je od dejansko-isti Gestapovih kleti in mučilnih lukenj koncentracijskih taborišč, ki so nastala takoj po

omogoča samoto, ne obstajajo tudi javni prostor, politika, pluralnost in politično (razširjeno) mišljenje, ki ga lahko in so ga pripravljene konzultirati, je tudi razsodnost tistih, ki se nagibajo k »čistemu« mišljenju, lahko ogrožena – in podležejo nemišljenju.

Tudi prakticiranje mišljenja v samoti, in ne samo vadba razširjenega mišljenja, ki je neposredno politično, je torej vezano na človeško pogojenost, na okoliščine, v katerih niso popolnoma izginili politika, zagotavljanje temeljne enakosti ljudi, državljanska odgovornost in tako naprej. V tem smislu sta individualno, samotno in razširjeno mišljenje z drugimi povezana in drug od drugega odvisna. Kjer politika kot potencial za delovanje in razsojanje izgine, kjer ni javnega prostora in nastopi vladavina enega (tudi če se imenuje javno) mnenja, se izgublja tudi možnost za politično mišljenje in razsojanje. Prav v takšnih kritičnih ali »mejnih« situacijah je seveda mogoče, da se mišljenje (ta »*navada* preizpraševanja vsega«, kot pravi Hannah Arendt) začne manifestirati skozi druge oblike »dejavnosti duha«, denimo poezijo, literaturo, ali druge oblike umetnosti, kot je denimo film in podobno, ali pa da filozofija in znanstveno mišljenje začneta funkcionirati kot neposredno politični dejavnosti (nekaj, kar je zamolčano ali zanikano, se dokaže ali razkrije kot faktična resnica in podobno).⁴⁸⁰ A to so izjemne situacije – v njih se namreč tudi prostor za samotno mišljenje zmanjšuje. Po drugi strani pa v kriznih situacijah prakticiranje mišljenja morda lahko omogoči njegov prehod iz bolj marginalne dejavnosti v pomembnejšo, saj s svojim prepričevanjem problematičnih ali fabriciranih pravil in načel ljudem pomaga uporabljati lastno glavo nasproti možni prevladi večine.

MEDSEBOJNA POGOJENOST MIŠLJENJA IN POLITIKE

Mišljenje je v smislu svojih »posledic« torej lahko politično na neki negativen način, če sproži razsojanje in spodbudi vest. S tem pripomore k ohranjanju ali ponovnemu vzpostavljanju javnosti in pluralnosti ter hkrati preprečuje dejanja, ki jih ne bi hoteli početi. Vendar pa je mesto, kjer se mišljenje kot početje lahko dogaja (tako kot mesto politike) v določenih okoliščinah mogoče radikalno zožiti – ne glede na to, ali gre za mesto, na katerega se lahko umaknemo v dialog s samimi seboj in na katerem smo sami in skriti, ali pa za mesto, na katerem poteka neke

požigu Reichstaga, umaknil v domnevno bolj pomembne sfere« (Arendt in Heidegger 1998, 191–192 in 332).

⁴⁸⁰ Arendt 2003e.

vrste razširjeno mišljenje, ki je lahko tudi javno. Vzpostavitev elementov totalne vladavine gre v smeri uničevanja tovrstnih mest mišljenja: ustvari totalno družbenost, v kateri niti javnost niti samota več nista možni – obenem pa je toliko več ljudi osamljenih –, v njej namreč izginejo in so uničeni tako vmesni prostor med ljudmi kot njihova zasebnost in intima, prostor, kamor bi se lahko umaknili pred prisilami in pogledi drugih, njihova »lastna soba«, če rečem z Virginijo Woolf. Skratka, uničevanje mest samote in sposobnosti, da so ljudje sami s seboj, izrazito zožuje možnost za mišljenje.

Pri tem se moramo zavedati razlike med samoto in osamljenostjo – mišljenje je namreč, kolikor poteka kot notranji dialog, samotno, vendar ne osamljeno početje: osamljenost nastopi, ko smo sami in se nismo sposobni razcepiti v dva v enem, si ne moremo sami delati družbe.⁴⁸¹ Tega, da znamo, zmoremo in da nam pustijo »biti sami s sabo«, torej ne smemo zamenjati z osamljenostjo, saj imamo v samoti zmeraj možnost družbe samih sebe. Hannah Arendt pravi, da je tisto, kar se kaže kot moderna »kriza identitete«, namreč nenehno spraševanje, kdo pravzaprav sem, dejansko ena od osnovnih oblik mišljenja. To krizo je seveda mogoče »razrešiti« na poseben način – tako, da »nismo nikdar sami in da nikdar ne poskušamo misliti.«⁴⁸² Osamljeni smo, ko so nas vsi zapustili, a vendar lahko nastopi še večja ali celo največja osamljenost sredi družbe ljudi, s katerimi ne moremo navezati stika.⁴⁸³ V tem je tudi nevarnost množične družbe in njenega enotenja ter ukinjanja razlik. Ljudje se podajo v družbo, da bi se rešili domnevne osamljenosti, hkrati pa tudi morebitne situacije dvoma in razcepa, tako da nenehno zatekanje v družbo kaže na konstanten beg pred mišljenjem.

Pravzaprav nastane najhujša osamljenost in izoliranost v tistih sistemih oblasti, ki ustvarijo pogoje totalne prisotnosti, ki torej uničijo tako javne, skupne, medsebojne, kot lastne, intimne prostore ljudi, v katerih so lahko sami in skriti. Ti sistemi sicer niso nujno represivni, avtorski ali diktatorski režimi in so lahko totalni ravno v tem, da v njih prevladuje kar se da velika permisivnost in svoboda (vendar ne v političnem smislu). V njihovem enotenju se ne izgublajo samo zunanje razlike, ampak sta uničeni tudi notranja diferenca in distanca, ki sta potrebni za mišljenje. Odvečni tako ne postanejo samo pluralni ljudje in njihovo delovanje, ampak tudi njihove misli, notranji motivi itd. Samo sposobnost logičnega

⁴⁸¹ Arendt 1978a, 185–86.

⁴⁸² Arendt, 1978, str. 187.

⁴⁸³ Ibid., 185–6, 2004, 411.

razmišljanja »ne potrebuje niti jaza, niti drugega, niti sveta, da bi varno deloval in ki je neodvisna od izkustva prav tako kot od mišljenja«. ⁴⁸⁴

Da bi ohranili in vzdrževali mišljenje kot samostojno dejavnost, torej potrebujemo dvoje: na eni strani mesto samote, na katerem se lahko mišljenje aktualizira v dialogu, in na drugi strani družbo enakih (ki pa ni družba enotenja ali istosti), ki ji kot misleči lahko zaupamo in v kateri je mišljenje lahko izrečeno in potrdi svojo identiteto – kot stališče, mnenje, misel. V tem smislu je mišljenje proces, ki sicer poteka kot dva-v-enem, hkrati pa je pogojen z zunanjim dogajanjem v svetu, v katerem se lahko potrdi in šele s tem zares postane »eno«.

Zgolj izolirano individualno mišljenje prav gotovo ne more – oziroma ne bi moglo – neposredno preprečiti katastrof, kakršna je bila izkušnja ekstremnih totalnih institucij in uničenja človeških političnih potencialov, saj mišljenje posameznikov in posameznic ponavadi ne seže in tudi ne more neposredno poseči v politično področje – razen v določenih trenutkih. Konec koncev se tudi Hannah Arendt sprašuje po mišljenju kot *enem od pogojev*, ki bi lahko, v kolikor obstaja, »preprečil zlo«. Poleg podarka delovanju kot ključni »obrambi« pred tovrstnimi katastrofami je zato treba v prvi vrsti govoriti predvsem o političnem in razširjenem mišljenju v sokratovskem in kantovskem smislu kot tistem, ki je zaradi svoje »razširjene mentalitete« ob hkratni destruktivnosti za dogme sposobno preprečevati prej omenjene katastrofe. ⁴⁸⁵

Obstaja torej jasna povezava med svetom, politiko in mišljenjem in njihova izrazita medsebojna pogojenost. Uničenje ali izginotje enega lahko potegne za seboj druge – noben sam zase ni edino jamstvo »preprečevanja katastrof«. Hannah Arendt to povezavo najjasneje izpostavi na koncu knjige *Vita activa*, ko piše o izkustvenem horizontu delovanja v novem veku. V njem namreč politika dobiva vse manjši pomen in tudi sposobnost delovanja postaja vse bolj omejena na majhno število ljudi, tako da je »manjšina, oziroma število tistih, ki se še nahajajo v njegovem izkustvenem horizontu, (...) po obsegu najbrž nižja od števila umetnikov«. Hannah Arendt zato upa, »da je novoveški razvoj najmanj prizadel mišljenje« (ki ga je kot »dejavnost« iz *Vita activa* izpustila, saj ga zahodna tradicija nikdar ni štela med dejavnosti, ki bi sodile v »dejavno življenje«). Vendar pa je mišljenje »možno in gotovo tudi dejansko obstaja povsod, kjer ljudje živijo v pogojih politične svobode. Vendar samo tam. ... *Ravno glede političnih pogojev je mišljenje najbrž bolj ranljivo od katere koli dru-*

⁴⁸⁴ Arendt 2003c, 574.

⁴⁸⁵ O sokratovskem državljanstvu prim. odlično študijo Villa 2001a.

*ge sposobnosti.*⁴⁸⁶ Prav ta ranljivost mišljenja je izjemno zaskrbljujoča in morda je ravno zato treba tako zelo poudariti povezavo mišljenja z ostalimi razsežnostmi človeške pogojenosti, predvsem z delovanjem, politiko in razsojanjem.

V čem je torej političnost mišljenja? Ali bolje, v čem so lahko njegove politične posledice?⁴⁸⁷ Paradokсно, a v izrednih okoliščinah, ko politika izginja, se lahko njegove politične posledice razvijejo prav zato, ker je videno kot »zunaj«-politična sposobnost, in to kljub temu, da je v resnici, prav tako kot politično delovanje, *dejavnost par excellence*. To seveda ne pomeni, da gre za dejavnost, ki je ista kot delovanje, ali da ga lahko nadomesti. Dejansko je tudi mišljenje samo (kot je pokazal Sokratov proces, kot je pokazalo naraščanje nemišljenja v totalitarizmu in kot kažejo sodobna globalna dogajanja) od obstoja politike odvisna dejavnost, saj se kot svobodna dejavnost lahko vrši le v primeru, če ima med človeškimi dejavnostmi svoje »mesto«, mesto v dobesednem pomenu besede. Etabli-rana oblast in politične institucije mišljenja ponavadi ne cenijo posebej in ga na videz tudi »ne potrebujejo«, saj zaradi nenehnega prevpraševanja grozi z nestabilnostjo in je v tem smislu lahko nevarno in nihilistično. Kljub temu mišljenje lahko pomaga ohranjati in obnavljati politiko prav skozi sprožanje razsojanja. Čeprav sta razsojanje in mišljenje za Hannah Arendt dve različni mentalni sposobnosti (mišljenje se ukvarja z nevidnim, z reprezentacijami reči, ki so odsotne, razsojanje pa vedno razsoja neposredne, partikularne zadeve), sta vendarle medsebojno odvisni. Razsojanje je »manifestacija mišljenja«, »stranski produkt«, ki pa je bistven, saj lahko – ne kot védnost, ampak – kot sposobnost razločevanja med tistim, kar je prav in kar je narobe, med lepim in grdim, v določenih trenutkih »prepreči katastrofe«, vsaj za nas same.⁴⁸⁸ Vendar tudi tu, tako kot pri delovanju, ni nobenega jamstva, da bo to funkcijo res vršilo, zato se bomo vedno znova spraševali, zakaj nekateri v kritičnih situacijah mislijo, drugi pa ne, in bomo zmeraj znova presenečeni, ravno tako kot velja pri delovanju – oboje, mišljenje in razsodnost, sta namreč performativni dejavnosti. Rekla sem že, da tako kot ni nobenega jamstva in samodejnega varstva pred totalitarizmom, oziroma jamstva za ohranjanje politike, tudi ni nobenega samodejnega jamstva za ohranjanje mišljenja. Samodejno je le nemišljenje, in edino zdravilo proti temu so vaje

⁴⁸⁶ Arendt 1996c, 338, poudarila V. J.

⁴⁸⁷ Prim. Ring 1997.

⁴⁸⁸ Arendt 1978a, 192–193.

v mišljenju in ohranjanje njegovih variacij in čim večjega števila mest, kjer se lahko vrši.

Kljub vsemu Hannah Arendt glede »narave« mislečega početja vendarle domneva, ali bolje, upa, da »naša sposobnost mišljenja (...) ne more biti vprašljiva; smo to, kar so ljudje zmeraj bili – misleča bitja.«⁴⁸⁹ Navsezadnje bi moralo o tem pričati dejstvo, da so tudi v najhujših totalitarnih režimih nekateri ljudje še vedno mislili, da niso vsi in popolnoma podlegli nemišljenju in Eichmannovi mentaliteti. Tudi nekatere izkušnje tistih, ki so preživeli uničevalska taborišča ali genocid, pričajo, da je mesto samote in skritosti v človekovi notranjosti – v smislu prostora mišljenja – težko popolnoma uničiti, čeprav je sam eksperiment pogosto prišel zelo blizu zelenemu rezultatu.

Odločilno je, ali v sposobnost mišljenja zaupamo in si jo upamo uresničiti – ne da bi se bali, da hodimo v zelje »profesionalnim mislecem«, ki so za mišljenje »poklicani«. V zavedanju, da mišljenje (več) ni profesionalna zadeva, je namreč tudi prednost našega časa in Hannah Arendt v *Med preteklostjo in prihodnostjo* prav zato poudarja »vaje« v mišljenju in izkustvo mišljenja, ki se ga ni mogoče »naučiti« kot vednost, ampak ga lahko le prakticiramo kot posebno dejavnost.

⁴⁸⁹ Ibid., 11.



LITERATURA

- Agamben, Giorgio. 2004. *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2005. *Kar ostaja od Auschwitza. Arhiv in priča*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Amadiume, Ifi. 1995. »Gender, Political Systems and Social Movements. A West African Experience«. V: *African Studies in Social Movements* (ur. M. Mamdani in E. Wamba dia Wamba). Dakar: Codesria Publications.
- Anders, Günther. 1964. *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*. München: C. H. Beck.
- Anders, Ginter [Günther]. 1985. *Zastarelost čoveka. O razaranju života u doba treće industrijske revolucije*. Beograd: Nolit.
- Anzulović, Branimir. 1999. *Heavenly Serbia: From Myth to Gencide*. New York, London: New York University Press.
- Appadurai, Arjun. 2002. »Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization«. V: *Genocide: An Anthropological Reader* (ur. Hinton, A. L.). Malden/MA, Oxford: Blackwell.
- Arendt, Hannah. 1951. *The Burden of Our Time*. London: Secker & Warburt.
- . 1958. »Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution«. *The Journal of Politics*, let. 20, št. 1, str. 5–43.
- . 1963. *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*. London, New York: Penguin Books.
- . 1970. *On Violence*. London: Harvest.
- . 1974. *Crisis of the Republic*. New York: A Harvest Book.
- . 1978a. *The Life of the Mind*. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company.
- . 1978b. »Letter to Gershom Scholem«. V: *The Jew as Pariah* (ur. Ron H. Feldman), New York: Grove Press.
- . 1979. »Hannah Arendt on Hannah Arendt«. V: *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (ur. Melvyn A. Hill). New York: St. Martin's Press.
- . 1985. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- . 1986. *The Origins of Totalitarianism*. London: André Deutsch.
- . 1987. *Macht und Gewalt*. München – Zürich: Piper.
- . 1991. *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Rainbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.



- . 1994a. »Organized Guilt and Universal Responsibility«. V: *Essays in Understanding* (ur. J. Kohn). New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- . 1994b. »Social Science and Concentration Camps«. V: *Essays in Understanding* (ur. J. Kohn). New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- . 1994c. »The Nation«. V: *Essays in Understanding* (ur. J. Kohn). New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- . 1994d. »A Reply to Eric Voegelin«. V: *Essays in Understanding* (ur. J. Kohn). New York: Houghton Mifflin Harcourt, str. 401–408.
- . 1994e. »Concern with Politics in a Recent European Philosophical Thought«. V: *Essays in Understanding* (ur. J. Kohn). New York: Houghton Mifflin Harcourt, str. 428–447.
- . 1994f. »What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus«. V: *Essays in Understanding* (ur. J. Kohn). New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- . 1994g. »On the Emancipation of Women«. V: *Essays in Understanding* (ur. J. Kohn). New York: Houghton Mifflin Harcourt, str. 66–68.
- . 1994h. »Dedication to Karl Jaspers«. V: *Essays in Understanding* (ur. J. Kohn). New York: Houghton Mifflin Harcourt, str. 212–216.
- . 1994i. *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguin Books.
- . 1994j. »Nightmare and Flight«. V: *Essays in Understanding* (ur. J. Kohn). New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- . 1994k. »Understanding and Politics«. V: *Essays in Understanding* (ur. J. Kohn). New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- . 1994l. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I* (ur. U. Ludz). München, Zürich: Pieper.
- . 1995. *O slobodi i autoritetu*. Zrenjanin: Ekopres.
- . 1996a. *Totalitarizam*. Zagreb: Politička kultura.
- . 1996b. *Politički eseji* (ur. Žarko Puhovski). Zagreb: Antibarbarus.
- . 1996c. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- . 1996d. »Kaj ostane? Ostane materni jezik«. *Časopis za kritiko znanosti*, let. 24, št. 180/181, str. 11–25.
- . 1996e. *Love and Saint Augustine* (ur. Joanna Vecchiarelli Scott in Judith Che-lius Stark). Chicago, London: University of Chicago Press.
- . 1998. *Kaj je filozofija eksistence?* Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 1999. *Izvori totalitarizma*. Beograd: Feministička izdavačka kuća 94.
- . 2000. *Ajman u Jerusalimu*. Beograd: Samizdat B92.
- . 2002a. »Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought«. *Social Research*, let. 69, št. 2, str. 273–319.
- . 2002b. *Denktagebuch. 1950 bis 1973*. Erster und zweiter Band (ur. Ursula Ludz in Ingeborg Nordmann). München, Zürich: Pieper.



- . 2003a. »Personal Responsibility under Dictatorship«. V: *Responsibility and Judgement* (uredil J. Kohn). New York: Schocken Books.
- . 2003b. »Collective Responsibility«. V: *Responsibility and Judgement* (uredil J. Kohn). New York: Schocken Books.
- . 2003c. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2003d. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß* (ur. U. Ludz). München, Zürich: Pieper.
- . 2003e. *Resnica in laž v politiki*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 2003f. »Home to Roost«. V: *Responsibility and Judgement* (uredil J. Kohn). New York: Schocken Books, str. 257–275.
- . 2004. »Philosophy and Politics«. *Social Research*, let. 71, št. 3, str. 427–454.
- . 2005. *The Promise of Politics* (uredil J. Kohn). New York: Schocken Books.
- . 2006. *Med preteklostjo in prihodnostjo. Šest vaj v političnem mišljenju* (ur. V. Jalušič). Ljubljana: Krtina.
- . 2007a. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2007b. »Težavnosti razumevanja«. V: Lisjak Gabrijelčič, Luka. *Blodnjaki smisla. Misliti humanizem danes*. Nova Gorica: Društvo humanistov Goriške, str. 207–227.
- Arendt, Hannah in Jaspers, Karl. 1993. *Briefwechsel*. München – Zürich: Pieper.
- Arendt, Hannah in McCarthy, Mary. 1995. *Im Vertrauen: Briefwechsel 1949–1975*. München – Zürich: Pieper.
- Arendt, Hannah in Blücher, Heinrich. 1996. *Briefe 1936–1968*. München – Zürich: Pieper.
- Arendt, Hannah in Heidegger, Martin. 1998. *Briefe 1925–1975* (ur. U. Ludz). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . 2003. *Letters 1925–1975*. Orlando, Austin, New York, San Diego, Toronto, London: Harcourt, Inc.
- Balibar, Etienne in Wallerstein, Immanuel. 1993. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso.
- Banac, Ivo. 1984. *The National Question in Yugoslavia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Barnett, Michael N. 1996. »The Politics of Indifference at the United Nations and Genocide in Rwanda and Bosnia«. V: *This Time We Knew: Western Responses to Genocide in Bosnia* (ur. Thomas Cushman in Stjepan Meštrović). New York: New York University Press, str. 128–162.
- . 2003. *Eyewitness to a Genocide. The United Nations in Rwanda*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Barnouw, Dagmar. 1990. *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*. Baltimore in London: The Johns Hopkins University Press.

- Bartov, Omer. 1998. »Defining Enemies, Making Victims: Germans, Jews, and the Holocaust«. *American Historical Review*, let. 10, št. 3.
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Moderna in Holokavst*. Ljubljana: Študentska založba.
- Beistegui, Miquel de. 1998. *Heidegger & the Political: Dystopias*. London in New York: Routledge.
- Benhabib, Seyla. 1996. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage.
- . 2004. *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernal, Martin. 1991. *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. I. New York: Rutgers University Press.
- Bernstein, Richard. 1996. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge MA: The MIT Press.
- . 2002. *Radical Evil*. Oxford: Polity Press.
- Bernštin, Ričard [Bernstein, Richard]. 2000. *Odgovornost filozofa*. Beograd: Beogradski krug.
- Beznec, Barbara. 2007. »Nemogoče je mogoče. Intervju z Aleksandrom Todorovićem, pobudnikom gibanja izbranih in ustanoviteljem društva DIPS in CIIA«. *Časopis za kritiko znanosti*, let. 35, št. 228, str. 34–45.
- Bjelić, Dušan I. in Savić, Obrad. 2002. *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Bogoeva, Julija in Fetcher, Caroline (ur.). 2002. *Srebrenica: Ein Prozess*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bojanić, Petar. 2006. »Last war or a war to make the world safe for democracy: Violence and Right in Hannah Arendt«. *Filozofija i društvo*, št. 3/31, str. 79–95.
- Bolaffi, Guido, Bracaletni, Raffaele, Braham, Peter in Gindro, Sandro. 2003. *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*. London: Sage.
- Boling, Patricia. 1997. *Privacy and the Politics of Intimate Life*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Bourke, Joanna. 1999. *An Intimate History of Killing. Face-to-face Killing in Twentieth-Century Warfare*. London: Basic Books.
- Bringa, Tone. 2002. »Averted Gaze: Genocide in Bosnia and Herzegovina«. V: *Anihilating Difference: The Anthropology of Genocide* (ur. A. L. Hinton). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Brunborg, Helge, Lyngstad, Torkild Hovde in Urdal, Henrik. 2003. »Accounting for Genocide: How Many Were Killed in Srebrenica?«. *European Journal of Population*, let. 19, št. 3, str. 229–248.
- Buden, Boris. 2000. »Europe is a Whore«. V: *Media & War* (ur. Skopljanac Brunner, N. et al.). Zagreb: Centre for Transition and Civil Society Research.

- Campbell, David. 1998. *National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Canovan, Margaret. 1990. »Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics«. *Social Research*, let. 57, št. 1, str. 135–165.
- . 1992. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caputo, John D. 1999. »Heideggerjev škandal: mišljenje in bistvo žrtve«. V: *Primer Heidegger* (ur. Grilc, Uroš). Ljubljana: Krt, str. 160–177.
- Centar za humanitarno pravo. 2005. Izveštaj. Regionalni pristup u suočavanju sa prošlošću. Beograd, http://www.hlc.org.yu/srpski/Suocavanje_sa_prosloscu/Debate/index.php?file=1136.html (dostop 12. 9. 2006).
- Centar za mir, nenasilje i ljudska prava Osijek. 2007. Praćenje suđenja za ratne zločine. Izveštaj 2007 (ur. Katarina Kruhonja in Veselinka Kastrativić). Osijek. http://www.documenta.hr/dokumenti/godisnje_2007.pdf
- Cohen, Richard I. 2002. »A Generation's Response to Eichmann in Jerusalem«. V: *Hannah Arendt in Jerusalem* (ur. Ascheim, S. E.). Berkeley, CA: California University Press, str. 253–277.
- Cohen, Stanley. 2001. *States of Denial. Knowing About Atrocities and Suffering*. Cambridge UK: Polity Press.
- Cohn-Bendit, Daniel. 2003. »Sie war keine 'engagierte' Philosophin«. V: *Einschnitte: Hannah Arendt's politisches Denken heute* (ur. Antonia Grunenberg in Lothar Probst). Bremen: Edition Temmen.
- Collins, Robert O., Burns, James M. 2007. *A History of Sub-Saharan Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Čaćinović-Puhovski, Nadežda. 1981. *Pisanje i mišljenje*. Zagreb: BiblioTeka.
- Čaćinović, Nadežda. 2007. »Interview – Nadežda Čaćinović – Europska karijera borbene filozofkinje«. *Nacional*, 8. maj 2007. <http://www.nacional.hr/clanak/34133/nadezda-cacinovic-europska-karijera-borbene-filozofkinje> (dostop 21. 11. 2009).
- Čolović, Ivan. 2000. »Football, Hooligans and War«. V: *The Road to War in Serbia: Trauma and Catharsis* (ur. Nebojša Popov). Budapest: CEU Press, str. 373–396.
- Dallaire, Romeo A. 2005. *Shake Hands with the Devil. The Failure of Humanity in Rwanda*. New York: Carroll & Graf.
- Dedić, Jasminka. 2003a. »The Erasure: Administrative Ethnic Cleansing«. *Roma Rights Quarterly*, št. 3.
- . 2003b. The Erasure: Eleven Years After. Javno predavanje v organizaciji Društva izbrisanih. Ljubljana, Fakulteta za socialno delo, 27. februar 2003.
- . 2008. Konstrukcija kolektivnih identitet in genocid v nekdanji Jugoslaviji in Ruandi: primerjalna analiza. Doktorska disertacija. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

- Dedić, Jasminka, Jalušić, Vlasta in Zorn, Jelka. 2003. *Izbrisani: Organizirana nedolžnost in politike izključevanja*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Devic, Ana. 2003. »War Guilt and Responsibility: The Case of Serbia. I. Diverging Attempts at Facing the Recent Past«. *GSC Quarterly*. www.ssrc.org/programs/gsc/gsc_quarterly/newsletter8/ (12. 09. 2006).
- Dimitrijević, Nenad. 2001. *Slučaj Jugoslavija: Socijalizam, nacionalizam, posleđice*. Beograd: Fabrika knjiga.
- . 2006a. »Justice Beyond Blame«. *Journal of Conflict Resolution* (Yale), let. 3, št. 50, str. 368–382.
- . 2006b. »Moral Responsibility for Collective Crime. Transitional Justice in Former Yugoslavia«. *Belgrade Circle Journal*, št. 1/4, tematska številka: Community of Memory, <http://www.eurozine.com/articles/2006-07-05-dimitrijevic-en.html> (dostop 12. 09. 2006).
- . 2007. »Ustavi i ustavnost u postkomunističkoj Europi«. *Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno*. Beograd: Edicija Reč, str. 109–134.
- Dimitrijević, Vojin. 2003. War Guilt and Responsibility: the Case of Serbia. III. Two Assumptions of the Rejection of Responsibility: Denial of the Act and Denial of the Rule. http://www.ssrc.org/programs/gsc/gsc_quarterly/newsletter8/content/devic3.page (dostop 12. 09. 2006).
- Disch, Lisa Jane. 1994. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Documenta – Centar za suočavanje s prošlošću. 2009. Izvešće o tijeku konzultacijskog procesa o instrumentima za utvrđivanje činjenica o ratnim zločinima i drugim teškim povredama ljudskih prava u post-jugoslavenskim zemljama. Svibanj 2006 – lipanj 2009. Beograd.
- Drakulić, Slavenka. 1999. »We Are All Albanians«. *The Nation*, let. 268, št. 21, 7. 7. 1999.
- . 2004. *They Would Never Hurt a Fly. War Criminals on Trial in The Hague*. London: Abacus.
- Dubiel, Helmut in Motzkin, Gabriel (ur.). 2004. *The Lesser Evil. Moral Approaches to Genocide*. London: Routledge.
- Duhaček, Daša. 2000. »Uz dva eseja Hane Arent«. *Reč. Časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja*, št. 3, str. 45.
- . 2006. »The Making of Political Responsibility: Hannah Arendt and/in the Case of Serbia«. V: *Women and Citizenship in Central and Eastern Europe* (ur. Jasmina Lukić, Joanna Regulska in Darja Zaviršek). Burlington: Ashgate, str. 205–221.
- Đilas, Milovan. 1957. *The New Class. An Analysis of the Communist System*. New York: Frederick A. Praeger.

- Dilas, Aleksa. 1991. *The Contested Country: Yugoslav Unity and Communist Revolution*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Dordević, Mirko (ur.). 2003. *Srpska konzervativna misao*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Eltringham, Nigel. 2004. *Accounting for Horror: Post-Genocide Debates in Rwanda*. London: Pluto Press.
- Elyachar, Julia. 2001. »Nezakonita povezava Seattla in Wall Streeta. Visoke finance in nizka kultura v 'neformalni ekonomiji' Kaira«. *Časopis za kritiko znanosti*, št. 204/5/6, let. 29, str. 109–129.
- Etinger, Elžbieta. 1995. *Hannah Arendt/Martin Heidegger*. New Haven and London: Yale University Press.
- The European Commission. 1998. Regular Report from the Commission on Slovenia's Progress towards Accession, November 1998. http://ec.europa.eu/comm/enlargement/report_11_98/pdf/en/slovenia_en.pdf (dostop 12. 9. 2006).
- Fanon, Franz. 1963. *Upor prekletih*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Fearon, James D. in Laitin, David D. 2000. »Violence and the Social Construction of Ethnic Identity«. *International Organization*, let. 54, št. 4, str. 845–878.
- Fleming, Marie. 2003. »Genocide and the Body Politic in the Time of Modernity«. V: *The Specter of Genocide: Mass Murder in Historical Perspective* (ur. Gellately R. in Kiernan B.). Cambridge: Cambridge University Press, str. 95–115.
- Fond za humanitarno pravo. 2007. *Škorpioni od zločina do pravde*. Beograd: Fond za humanitarno pravo.
- Fussell, Jim. 2004. »The Izbrisani (Erased Residents) Issue in Slovenia«. Prevent Genocide International, www.preventgenocide.org/europe/slovenia/ (12.09.2006).
- Gatwa, Tharcisse. 2005. *The Churches and Ethnic Ideology in the Rwandan Crises 1900–1994*. Oxford: The Oxford Centre for Mission Studies.
- Gewald, Jan-Bart. 2004. »Imperial Germany and the Herero of Southern Africa: Genocide and the Quest for Recompense«. V: *Genocide, War Crimes & the West: History and Complicity* (ur. Jones, A.). London, New York: Zed Books, str. 59–77.
- Gilroy, Paul. 2000. *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Colour Line*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Gray, Glenn. 1998 [1970]. *The Warriors: Reflections on Men in Battle* (Uvod: Hannah Arendt). Lincoln, London: Bison Books.
- Gretić, Goran. 1999. »Filozofija i politika: Hannah Arendt – Martin Heidegger«. *Politička misao*, let. 36, št. 4, str. 49–65.
- Grunenberg, Antonia. 2001. *Die Lust an der Schuld. Von der Macht der Vergangenheit über die Gegenwart*. Berlin: Rowohlt.
- . 2003. *Arendt*. Feriburg, Basel, Wien: Herder.

- . 2006. *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*. München, Zürich: Piper.
- Hagen, William W. 1999. »Balkans' Lethal Nationalisms«. *Foreign Affairs*, let. 78, št. 4, str. 52.
- Harrell, Peter. 2003. *Rwanda's Gamble. Gacaca and a New Model of Transitional Justice*. New York, Lincoln, Shanghai: IUniverse.
- Hatzfeld, Jean. 2005. *Machette Season. The Killers in Rwanda Speak*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- . 2008. *Into the Quick of Life. The Rwandan Genocide: the Survivors Speak*. London: Serpent's Tail.
- . 2009. *The Antelope's Strategy. Living in Rwanda After the Genocide*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Hayden, Robert M. 1993. »The Triumph of Chauvinistic Nationalism in Yugoslavia: Bleak Implications for Anthropology«. *Anthropology of East Europe Review*, let. 11, št. 1-2.
- Hefti, Sebastian. 2005. »Die Kunst Hannah Arendts. Für eine Revolution des Kontexts«. Paper at the conference *Dichterisch Denken: Hannah Arendt und die Künste*. Freie Universität Berlin, Wansee, 5-8. maj 2005.
- Heidegger, Martin. 1976. *Gesamtausgabe, I Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Band 9, Wegmarken. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . 1987. »Pismo o humanizmu«. *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2003. *Predavanja in sestavki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Herzog, Annabel. 2004. »Hannah Arendt's Concept of Responsibility«. *Studies in Social and Political Thought*, št. 10, str. 39-52.
- Heuer, Wolfgang. 1997. »Ein schwieriger Dialog. Die Hannah Arendt-Rezeption im deutschsprachigen Raum«. V: *Hannah Arendt - nach dem Totalitarismus*, ur. D. Ganzfried in S. Hefti. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, str. 21-27.
- Hill, Melvyn A. 2006. »Pogovor s Hannah Arendt«. *Revija 2000*, št. 183/184/185, str. 97-123.
- Hochschild, Adam. 1999. *King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*. New York: Mariner Books.
- Honig, Bonnie. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Honig, Bonnie (ur.). 1995. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Honig, Jan Williem in Both, Norbert. 1996. *Srebrenica: Record of a War Crime*. Harmondsworth: Penguin.

- Huband, Mark. 1999. »Rwanda – The Genocide«. V: Gutman, Roy in Rieff, David. *Crimes of War: What the Public Should Know*. New York, London: W. W. Norton & Company, str. 312–315.
- Institut za Evropske studije. 1990. *Sloboda, enakost, bratstvo – Francuska revolucija i savremenost*. Beograd: Stručna knjiga.
- Irvine, Jill A. 2001. »Balkan Authoritarian Ultrnationalist Ideology and State-Building in Croatia, 1990–1996«. *Problems of Post-Communism*, let. 44, št. 4, str. 30–44.
- Jalušič, Vlasta. 1994. »Troubles with Democracy«. V: *Independent Slovenia. Origins, Movements, Prospects* (ur. Benderly, J. in Kraft, E.). New York: St. Martin's Press.
- . 1996a. »Zmešnjava pri vprašanju nasilja: oblast in nasilje pri Hannah Arendt«. *Časopis za kritiko znanosti*, let. 24, št. 180/181, str. 27–53.
- . 1996b. »Hannah Arendt: Politika kot možnost«. Spremnna beseda v: Hannah Arendt. 1996c. *Vita activa*. Krtina: Ljubljana, str. VII–LIII.
- . 1996c. Die Gewalt und das Politische bei Hannah Arendt. Doktorska disertacija. Dunaj: Univerza na Dunaju.
- . 2002a. »Between the Social and the Political: Feminism, Citizenship and the Possibilities of an Arendtian Perspective in Eastern Europe«. *European Journal of Women's Studies*, št. 9/2, str. 103–122.
- . 2002b. »Zbrka u vezi sa pitanjem nasilja«. V: *Zatočenci zla: Zaveštanje Hane Arent* (ur. D. Duhaček in O. Savić). Beograd: Beogradski krug & Ženske studije, str. 118–149.
- . 2003. »Die 1989 und danach: was ist der Sinn der Politik?«. V: *Totalitäre Herrschaft und republikanische Demokratie. 50 Jahre The Origins of Totalitarianism* (ur. A. Grunenberg). Frankfurt: Peter Lang Verlag, str. 189–198.
- . 2004. »Gender and Victimization of the Nation as Pre- and Post-War Identity Discourse«. V: *The Violent Dissolution of Yugoslavia. Causes, Dynamics and Effects* (ur. Miroslav Hadžić). Beograd: CCMR, str. 145–166.
- . 2006. »Vaditi politično mišljenje v posttotalitarnih časih«. Spremnna beseda v: Arendt, Hannah: *Med preteklostjo in prihodnostjo. Šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina, str. 233–274.
- . 2007a. »Organized Innocence and Exclusion. Nation-states in the Aftermath of War and Collective Crime.« *Social Research*, let. 74, št. 4, zima 2007, str. 1173–1200.
- . 2007b. »Post-Totalitarian Elements and Eichmann's Mentality in the Yugoslav War and Mass Killings«. V: *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (ur. R. H. King in D. Stone). London: Bergahn Books, str. 147–170.

- . 2010. »Leben/Natur«. Geslo v: *Hannah Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (ur. Wolfgang Heuer et al.). Stuttgart: Metzler Verlag, v tisku.
- Jeoden-Forgey, Elisa von. 2007. »Race Power, Freedom, and Democracy of Terror in German Racialist Thought«. V: *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (ur. King, R. H. in Stone, D.). London: Berghahn Books, str. 23–24.
- Jones, Adam. 2004. »Gendercide and Genocide«. V: *Gendercide and Genocide* (ur. Adam Jones). Nashville: Vanderbilt University Press, str. 1–38.
- Judah, Tim. 1997. *The Serbs. History, Myth and the Destruction of Yugoslavia*. New Haven: Yale University Press.
- Kagame, Alexis. 1952. *Le Code des Institutions Politiques du Rwanda Précolonial*. Bruselj: Institute Colonial Belge.
- Kaldor, Mary. 1999. *New and Old Wars: Organized Violence in the Global Era*. Cambridge: Polity Press.
- Kallscheuer, Otto. 1993. »Der verweigerte Dialog. Hannah Arendt und die europäischen Intellektuellen«. V: *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt* (ur. Peter Kemper). Frankfurt/Main: Fischer, str. 142–180.
- Kandić, Nataša. 2009. »Srbija još uvijek vjeruje Miloševiću«. Intervju. *BH Dani*, št. 645, 23. 10. 2009. http://www.bhdani.com/default.asp?kat=txt&broj_id=645&tekst_rb=8 (31. 10. 2009).
- King, Richard H. 2004. *Race, Culture and Intellectuals 1940–1970*. Washington: Woodrow Wilson Center Press, str. 173–195.
- Kogovšek, Neža. 2007. »Izbrisani. Predlog ustavnega zakona kot negacija pravne države«. Časopis za kritiko znanosti, let. 25, št. 228, str. 177–193.
- . 2009. Current situation of Erased People in Slovenia. Neobjavljeni zapis, 29. september 2009.
- Kohn, Jerome. 1994. »Introduction«. V: Arendt, Hannah. *Essays in Understanding* (ur. Jerome Kohn). New York: Harcourt Brace & Company.
- . 2006. »Uvod v slovensko izdajo«. V: Arendt, Hannah. *Med preteklostjo in prihodnostjo. Šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina, str. 7–12.
- Koštunica, Vojislav. 1991. »Hana Arent ili revolucija kao sloboda«. Spremnja študija v: Hana Arent. 1991. *O revoluciji. Odbrana javne slobode*. Beograd: Filip Višnjić.
- Kresal, Katarina. 2009. Govor v državnem zboru Republike Slovenije, 1. april 2009. <http://www.lds.si/si/arhiv/zapis/4580/detail.html> (4.11.2009).
- Krivic, Matevž. 2007. »Politični zločin, ne 'administrativna napaka'«. *Pravna praksa*, št. 9.
- Kučan, Milan. 1992. Govor ob razglasitvi neodvisnosti R. Slovenije, 26. 6. 1992 http://www2.gov.si/up-rs/uprs_slo.nsf/4f0e6b3d16bb4c8dc125678c003a80ab/c3adefdd6851a1adc12567970034022a?OpenDocument (12. 9. 2006).

- Kurelić, Zoran. 1996. »The Dark Crystal«. *Politička misao*, let. 33, št. 5, str. 86–98.
- . 1998. »Arendt v. Kedourie«. *Politička misao*, let. 35, št. 1, str. 138–151.
- Kuzmanić, Tonči. 1996. *Ustvarjanje antipolitike. Elementi genealogije družboslovja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- . 2004. »Raspad SFR Jugoslavije i nasledstvo: narodnjaštvo – a ne nacionalizam«. V: *Nasilno rasturanje Jugoslavije – uzroci, dinamika i posledice* (ur. Hađžić M.). Beograd: Centar za civilno-vojne odnose, str. 81–101.
- . 2007. »Management kot destrukcija prava in države«. *Časopis za kritiko znanosti*, let. 35, št. 229/230, str. 329–343.
- Kuzmanić, Tonči (ur.). 2008. *Prispevki h kritiki managerske paradigme*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Laqueur, Walter. 2002. »The Arendt Cult«. V: *Hannah Arendt in Jerusalem* (ur. Ascheim, S. E.). Berkeley, CA: California University Press, str. 47–64.
- Lara, Maria Pia (ur.). 2001. *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Lee, Christopher J. 2007. »Race and Buerocracy Revisited. Hannah Arendt's Reemergence in African Studies«. V: *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (ur. King, R. H. in Stone, D.). London: London: Berghahn Books, str. 68–86.
- Lefort, Claude. 2002. »Thinking with and against Hannah Arendt«. *Social Research*, let. 69, št. 2, str. 447–459.
- Leibovici, Martine. 2007. »Judaizam i sekularizacija. Hannah Arendt i židovska tradicija«. *Dijalog*, št. 1, str. 175–212.
- Levi, Primo. 2004 [1963]. *Ali je to človek. Premirje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Lipovec Čebren, Urša. 2007. »Metastaze izbrisa«. *Časopis za kritiko znanosti*, let. 35, št. 228, str. 59–75.
- Lozowick, Yaacov. 2002. *Hitler's Bureaucrats. The Nazi Security and the Banality of Evil*. London, New York: Continuum.
- Ludz, Ursula. 2003. »Hannah Arendts Pläne für eine 'Einführung in die Politik'«. V: *Arendt, Hannah. Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß* (ur. U. Ludz). München, Zürich: Pieper, str. 105–178.
- . 2005. »Einleitung«. V: *Arendt, Hannah. Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* (ur. Ursula Ludz). München, Zürich: Pieper.
- Maalouf, Amin. 2003. *Ubilački identiteti*. Beograd: Paideia.
- MacDonald, David Bruce. 2002. *Balkan Holocausts? Serbian and Croatian Victim-Centred Propaganda and the War in Yugoslavia*. Manchester, New York: Manchester University Press.
- Magaš, Branka. 1994. »Milosevic's Serbia and Ethnic Cleansing: The Making of a Fascist State«. *Against the Current*, št. 52, september/oktober 1994.

- Maine, Sir Henry Sumner. 1950. *Ancient Law*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.
- Mamdani, Mahmood. 1996. *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton in New York: Princeton University Press.
- . 2001. *When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- . 2005. *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War and the Roots of Terror*. New York: Pantheon.
- . 2009. *Saviours and Survivors. Darfur, Politics, and the War on Terror*. New York: Pantheon.
- Mekina, Borut. 2004. »Izbrisani, prvi polčas: Odločna zmaga desnice«. V: *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 3* (ur. Trplan, T., Autor, S. in Kuhar, R.). Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Mekina, Igor. 2007. »Izbris izbrisa«. *Časopis za kritiko znanosti*, let. 35, št. 228, str. 157–170.
- Melvern, Linda R. 2004. »The Security Council: Behind the Scenes of Rwanda Genocide«. V: *Genocide, War Crimes & the West. History and Complicity* (ur. Jones, A.). London, New York: Zed Books, str. 260–263.
- . 2008. »The Past is Prologue. Planning 1994 Rwandan Genocide«. V: *After Genocide. Transitional Justice, Post-Conflict Reconstruction and Reconciliation in Rwanda and Beyond* (ur. Phil Clarc in Zachary D. Kaufman). London: Hurst & Company, str. 21–31.
- Melville, Herman. 2004 [1853]. *Bartleby, the Scribevener. The Story of Wall Street*. <http://www.gutenberg.org/cache/epub/11231/pg11231.txt.utf8> (dostop 21. 11. 2009).
- Mertus, Julie A. 1999a. *Kosovo: How Myths and Truths Started a War*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press.
- . 1999b. »The Role of Racism as a Cause of Factor in Wars and Civil Conflict«. V: International Council on Human Rights Policy: Consultation on Racism and Human Rights, Geneva, 3–4. december 1999, www.ichrp.org/ac/excerpts/50.pdf (dostop 13. 5. 2005).
- Mikulčić, Borislav. 2000. »Zabranjena mjesta filozofije – mit o tabuima«. *Zarez*, 21. december, str. 6–7.
- . 2001. »Praxis filozofija. Jedino što je ostalo od hrvatske filozofije«. *Jutarnji list*, 5. december, str. 52.
- Miles, Robert. 1993. *Racism after Race Relations*. London: Routledge.
- Milosavljević, Olivera. 2000. »The Abuse of the Authority of Science«. V: *The Road to War in Serbia: Trauma and Catharsis* (ur. Nebojša Popov). Budapest: CEU Press.
- . 2002a. »U tradiciji nacionalizma ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o 'nama' i 'drugima'«. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.

- . 2002b. »New and Old Nationalisms«. V: *Helsinki files 11. The Balkans Racho-*
mon. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji 2002, str. 42–45.
- Moghalu, Kingsley C. 2005. *Rwanda's Genocide. The Politics of Global Justice*.
New York: Palgrave Macmillan.
- Molnar, Aleksandar. 2000. »Romantičarski republikanizam Hane Arent«. *Nova*
srska politička misao, št. 7/1–2, str. 143–172.
- Mommsen, Hans. 2002. »Hannah Arendt's Interpretation of the Holocaust as
a Challenge to Human Existence: The Intellectual Background«. V: *Hannah*
Arendt in Jerusalem (ur. Ascheim, S. E.). Berkeley, CA: California University
Press, str. 224–232.
- Moses, Dirk. 1998. »Structure and Agency in the Holocaust: Daniel J. Goldhagen
and his Critics«. *History and Theory*, let. 37, št. 2, str. 194–219.
- . 2004. »The Holocaust and Genocide«. V: *Historiography of the Holocaust* (ur.
D. Stone). Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Mueller, John. 2000. »The Banality of 'Ethnic War'«. *International Security*, let. 25,
št. 1, str. 42–70.
- Nancy, Jean-Luc in Lacoue-Labarthe, Philippe. 1997. *Retreating the Political* (ur. S.
Sparks). London: Routledge.
- Neiman, Susan. 2002a. »Theodicy in Jerusalem«. V: *Hannah Arendt in Jerusalem*
(ur. Ascheim, S. E.). Berkeley, CA: California University Press, str. 65–90.
- . 2002b. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Prince-
ton: Princeton University Press.
- The Netherlands Institute for War Documentation (NIOD). 2002. Srebrenica – a
»safe« area. The fall of a Safe Area Reconstruction, background consequences
and analyses of the fall of the Safe Area, <http://213.222.3.5/srebrenica/> (dostop
5. 9. 2005).
- Newbury, Catharine. 1989. *The Cohesion of Oppression: Clientship and Ethnicity*
in Rwanda, 1860–1960. New York: Columbia University Press.
- Nzongola-Ntalaja, G. 2007 [3. izdaja]. *The Congo from Leopold to Kabila. A People's*
History. London in New York: Zed Books.
- Osiel, Mark J. 2005. »The Banality of Good: Aligning Incentives Against Mass
Atrocity«. *Columbia Law Review*, let. 105, št. 6 (oktober 2005), str. 1751–1862.
- Pažanin, Ante. 1973. *Filozofija i politika*. Zagreb: Liber.
- . 2005. »Politički svijet i filozofija politike«. *Politička misao*, let. 42, št. 4, str.
3–16.
- Pečar, Zdravko. 1965. *Afrika*. Ljubljana: DZS.
- Perović, Latinka. 2004. »The Socio-political and Ethno-religious Dimension of
Wars in Yugoslavia«. V: *The Violent Dissolution of Yugoslavia. Causes, Dynam-*
ics and Effects (ur. Miroslav Hadžić). Beograd: CCMR.

- Petritsch, Wolfgang, Kaser, Karl in Pichler, Robert. 1999. *Kosovo, Kosova: Mythen, Daten, Fakten*. Celovec/Klagenfurt: Wieser Verlag, str. 113–128.
- Petrović, Gajo. 1971. *Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-Interpretation. Mit Quellentexten*. Reinbek: Rohwolt Taschenbuch Verlag.
- . 1978. *Mišljenje revolucije*. Zagreb: Naprijed.
- . 1983. *Filozofija i revolucija*. Zagreb: Naprijed.
- Pignoni, Roberto. 2007a. »Dvojni izbris Alija Berishe«. *Časopis za kritiko znanosti*, let. 35, št. 228, str. 55–57.
- . 2007b. »Zgodba Velimirja Dabetića«. *Časopis za kritiko znanosti*, let. 35, št. 228, str. 46–47.
- Posavec, Zvonko. 1995. »Slom socijalizma i uspon nacionalizma«. *Politička misao*, let. 32, št. 1, str. 142–151.
- Power, Samantha. 2003. *»A Problem from Hell«: America and the Age of Genocide*. London: Harper Perennial.
- Pruneir, Gérard. 1995. *The Rwanda Crisis: History of a Genocide, 1959–1994*. London: Hurt & Co.
- Puhovski, Žarko. 1989. *Um i društvenost*. Zagreb: Informator.
- . 1991. »Politička antropologija Hannah Arendt«. Spremnna beseda v: Hannah Arendt. 1991. *Vita activa*. Zagreb: Biblioteka August Cesarec, str. 263–275.
- . 1996. »Ušća svevlasti«. Spremnna beseda v: Hannah Arendt. 1996. *Totalitarizam*. Zagreb: Politička kultura.
- . 2000. »Hate Silence«. V: *Media & War* (ur. Skopljanac Brunner, N. et al.). Zagreb: Centre for Transition and Civil Society Research.
- . 2002. »Zlo u doba njegove masovne reprodukcije. Bilješke o zlu banalnosti«. Spremnna beseda v: Hannah Arendt. 2002. *Eichmann u Jeruzalemu: izvještaj o banalnosti zla*. Zagreb: Politička kultura.
- Racković, Miodrag. 2003. *Hajdeger i Hana Arent – Fatalna privlačnost*. Beograd: Apostrof.
- Radić, Radmila. 2000. »The Church and the 'Serbian Question'«. V: *The Road to War in Serbia* (ur. Nebojša Popov). Budapest: CEU Press.
- Ramet, Sabrina P. 2007. »The Denial Syndrome and Its Consequences: Serbian Political Culture since 2000«. *Communist and Post-Communist Studies*, let. 40, št.1 (mart 2007), str. 41–58.
- Ricoeur, Paul. 2007. *Evil. A Challenge to Philosophy and Theology*. London, New York: Continuum.
- Rieff, David. 2004. *Ležišče za noč: humanitarnost v krizi*. Ljubljana: Krtina.
- Ring, Jennifer. 1997. *The Political Consequences of Thinking. Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*. Albany: State University of New York Press.
- Rohde, David. 1997. *Endgame: The Betrayal and Fall of Srebrenica*. New York: Farrar Straus Giroux.

- Safranski, Rüdiger. 2008 [prva izdaja: Dunaj, 1997]. *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Sarajlić, Eldar. 2007. »Ground Zero. Bosna i Hercegovina između kulturnog fundamentalizma i političke deliberacije«. *Status: Magazin za političku kulturu i društvena pitanja*, št. 11, http://www.status.ba/novi_broj.html (dostop 15. november 2007).
- Sells, Michael A. 1998. *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Semelin, Jacques. 2003. »Toward a Vocabulary of Massacre and Genocide«. *Journal of Genocide Research*, let. 5, št. 2, str. 193–210.
- Semujanga, Josias. 2003. »Formes et usages des préjugés dans le discours social du Rwanda«. V: *Rwanda. Identité et citoyenneté* (ur. Rutembesa, F., Semujanga, J., Shyaka, A.). Center za upravljanje konfliktov. Butare: Editions de l'Université Nationale du Rwanda, str. 13–32.
- Snyder, Jack in Ballentine, Karin. 1996. »Nationalism and the Marketplace of Ideas«. *International Security*, let. 21, št. 2, str. 5–40.
- Sokoloff, Constantin. 2005. Denial of Citizenship: A Challenge to Human Security. http://dev.justiceinitiative.org/db/resource2/fs/?file_id=17068 (12. 09. 2006).
- Stoetzler, Marcel. 2007. »Anti-Semitism, the Bourgeoisie, and the Self-Destruction of the Nation-State«. V: *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (ur. King, R. H. in Stone, D.). London: Berghahn Books, str. 130–146.
- Stone, Dan. 2007. »The Holocaust and 'The Human'«. V: *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (ur. D. Stone in R. H. King). London: Berghahn Books, str. 232–249.
- Straus, Scott. 2006. *The Order of Genocide: Race, Power, and War in Rwanda*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Šumić Riha, Jelica. 1996. *Totemske maske demokracije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Taminiaux, Jacques. 1997. *The Thracian Maid and the professional Thinker. Arendt and Heidegger*. Albany: State University of New York Press.
- Tešanović, Jasmina. 2009. *Škorpioni – dizajn zločina*. Beograd: V.B.Z.
- Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press.
- Transitional Justice: EU War Crimes Policy in the Western Balkans. 2006. *HLC Newsletter*, št. 20, <http://www.hlc.org.yu> (12. 09. 2006).
- Vasović, Svetlana. 2007. »Izgon v smrt«. *Časopis za kritiko znanosti*, let. 35, št. 228, str. 171–176.
- Vejvoda, Ivan. 1994. »Hannah Arendt: Razumevanje politike«. Spremná beseda v: Hannah Arendt. 1994. *Istina i laž u politici*. Beograd: Filip Višnjić.

- Vetlesen, Arne J. 2000. »Genocide: A Case for the Responsibility of the Bystander«. *Journal of Peace Research*, let. 37, št. 4, str. 519–532.
- . 2005. *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villa, Dana. 1996. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2001a. *Socratic Citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2001b. »Apologist or critic? On Arendt's Relation to Heidegger«. V: *Hannah Arendt in Jerusalem* (ur. S. E. Aschheim). Berkeley: University of California Press, str. 325–337.
- Vlaisavljević, Ugo. 2007. »Politika utjelovljenja naroda«. *Buka online magazin*, 20. januar 2006, <http://www.6yka.com/do/da,267> (dostop 15. november 2007).
- Vollrath, Ernst. 1977. »Hannah Arendt and the Method of Political Thinking«. *Social Research*, let. 44, št. 1, str. 160–162.
- . 1995. »Hannah Arendt bei den Linken«. V: *Einschnitte. Hannah Arendt's politisches Denken heute* (ur. A. Grunenberg in L. Probst). Bremen: Edition Temmen, str. 9–22.
- Waller, James. 2002. *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*. Oxford: Oxford University Press.
- Waugh, Colin M. 2004. *Paul Kagame and Rwanda. Power, Genocide and the Rwandan Patriotic Front*. London: McFarland & Co.
- Weitz, Eric D. 2003. *A Century of Genocide: Utopias of Race and Nation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wilmer, Franke. 2002. *The Social Construction of Man, The State and War. Identity, Conflict and Violence in Former Yugoslavia*. New York, London: Routledge.
- Wolin, Richard. 2001. *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Young Bruehl, Elisabeth. 1982. *Hannah Arendt. For the Love of the World*. New Haven and London: Yale University Press.
- Zimmerer, Jürgen. 2001. *Deutsche Herrschaft über Afrikaner: Staatlicher Machtanspruch und Wirklichkeit im kolonialen Namibia*. Hamburg: LIT Verlag.
- Zorn, Jelka. 2007a. »'Mi, etno-državljeni etno-demokracije'. Nastajanje slovenskega državljanstva«. *Časopis za kritiko znanosti*, let. 35, št. 228, str. 17–33.
- . 2007b. »Borders, Exclusion and Resistance: The Case of Slovenia«. V: *International Social Work and the Radical Tradition* (ur. Lavalette, Michael in Ferguson). Birmingham: Venture Press.
- Žižek, Slavoj. 2001. *Did Somebody Say Totalitarianism: Five Interventions in the (Mis)use of the Notion*. London: Verso.
- . 2002a. *Welcome to the Desert of the Real*. London: Verso.

- . 2002b. *Die Revolution steht bevor. Dreizen Versuche über Lenin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2005a. »Against Human Rights«. *New Left Review*, št. 34, str. 115–131.
- . 2005b. »The Obscenity of Human Rights: Violence as Symptom of Human Rights«, <http://www.lacan.com/zizviol.htm> (dostop 21. 11. 2009).
- . 2005c. »Étienne Balibar in problem nasilja«. Spremná beseda v: Étienne Balibar. *Strah pred množicami*. Ljubljana: Studia humanitatis, str. 489–505.
- Žunec, Ozren. 1993. »Banalnost zla i usamljenost. Hannah Arendt: politička teorija sa snagom antropologije«. *Erasmus: časopis za kulturu demokracije*, let. 1, št. 2, str. 39–44.



BIBLIOGRAFSKA OPOMBA

Teksti-eseji, ki so bili osnova za poglavja v tej knjigi, so bili napisani od leta 2004 do leta 2009 in so zvečine rezultat dveh raziskovalnih projektov, ki jih je v teh letih sofinancirala Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije, in sicer *Politika in oblast v času terorja: misliti s Hannah Arendt* in *Nasilna križišča: dinamika družbenih in političnih elementov sodobnega kolektivnega nasilja in množičnih zločinov ter njene posledice – primera bivše Jugoslavije in Ruande*. Nekatero različico, bodisi daljšo ali krajšo, so pred tem izšle v nekaj tujih ali domačih zbornikih, knjigah ali revijah, in sicer v zborniku *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (2007. ur. D. Stone in R. H. King. London: Berghahn Books), v zborniku *Hannah Arendt, crises de l'Etat-nation : Penseés alternatives* (2007. ur. Anne Kupiec in drugi. Paris: Sense et Tonka), v revijah *Social Research* (let. 74, št. 4, zima 2007), *Časopis za kritiko znanosti* (let. 35, št. 228, 2007), *Tumultes* (št. 30, 2008) ter *Ars & Humanitas* (št. 4, 2009). Deli prvega in tretjega poglavja pa so bili objavljeni v *Human Rights Review* (november 2007) ter v spremni besedi h knjigi Hannah Arendt *Med preteklostjo in prihodnostjo. Šest vaj v političnem mišljenju* (2006. Ljubljana: Krtina). Angleške tekste so v slovenščino prevedli Barbara Bezec, Dušan Rebolj in Andrej Zavrl.



ZAHVALA

V letu 2004 mi je intenzivno branje in delo brez vsakdanjih menedžerskih obremenitev omogočilo študijsko bivanje na Oddelku za politične vede na Centralni evropski univerzi v Budimpešti in na Inštitutu za humanistične znanosti (IWM) na Dunaju. Za pomoč pri zbiranju nekaterih gradiv za raziskovanje, ki se nanašajo neposredno na nekdanjo Jugoslavijo in Ruando, se moram zahvaliti Jasminki Dedić, ki je v času poteka projekta *Politika in oblast v času terorja* kot mlada raziskovalka v dialogu z nekaterimi od pričujočih tekstov spisala disertacijo o konstrukciji kolektivnih identitet in genocidnih politikah v nekdanji Jugoslaviji in Ruandi, prav tako pa tudi Daši Duhaček in Moniki Perčić. Za branje različnih verzij tekstov, za pripombe in kritike, vprašanja in sugestije za izboljšanje, dolgujem zahvalo Danu Stonu, Richardu Kingu, Jerryju Kohnu, leta 2006 umrli Iris Marion Young, Martine Leibovici, Gorazdu Kovačiču, Savini Frangež, Jasminki Dedić, Jelki Zorn, hčerki Marji Kuzmanić ter mojemu mišljenjskemu in življenjskemu sopotniku Tončiju Kuzmaniću, ki nosita tudi odlikovanji za osebno podporo. Posebno spodbudo dolgujem Nuni Zvezdić in Athanasie Gahondogo, ki sta bili z mano pripravljene deliti svoje videnje vojne in genocidnega nasilja ter se pogovarjati o dilemah politične odgovornosti in krivde, pa tudi Jackline Murungi in članicam Ženskega centra Nyamirambo v Kigaliju. K mojim vprašanjem in razmislekom je veliko prispevala udeležba na srečanjih Regionalnih konzultacij za soočanje s preteklostjo in ugotavljanje dejstev o zločinih na področju nekdanje Jugoslavije od leta 2006 dalje, dve študijski potovanji, v Ruando in Tanzanijo (Arusha), ki so jih omogočila sredstva Agencije za raziskovalni projekt *Nasilna križišča* leta 2007 in 2008 ter razprave na konferenci ob stoletnici rojstva Hannah Arendt, z naslovom *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation. Pensées Alternatives*, na Univerzi Denise Diderot v Parizu leta 2006.

Izjemno inspirativna za kontekst te knjige je bila razprava, pravzaprav nekakšen skupinski proces mišljenja, ki sva ga s Tončijem vodila z udeleženci študijskega kurza o kolektivnem nasilju v nekdanji Jugoslaviji in Ruandi na Prvi regionalni mirovni akademiji v Sarajevu leta 2008, razprave s študenti Fakultete za podiplomski humanistični študij (Institutum Studiorum Humanitatis), na bralnih krožkih na Mirovnem inštitutu

v letih 2004–2006 ter vaje in bralna uprizoritev *Mišljenje brez oprijemalnih ograj*, ki sem jo pripravila skupaj z Rokom Vevarjem, Aldom Milohničem in skupino mlajših kolegov in kolegic v produkciji Mesta žensk leta 2006. Aldo ima ne samo vse zasluge za pridobitev subvencije za natis knjige, ampak tudi za izvrstno in ljubeznivo urednikovanje, ki si ga lahko vsak avtor ali avtorica le želi. Za nedorečenosti, pomanjkljivosti in druge napake sem seveda odgovorna sama.

IMENSKO KAZALO

- A
- Agamben, Giorgio 30, 31, 44, 60, 104, 161, 162, 164
- Amadiume, Ifi 130
- Améry, Jean 26
- Amin, Idi 140, 141
- Anders, Günther 19, 84, 148
- Anta Diop, Cheikh 135
- Anzulović, Branimir 67
- Appadurai, Arjun 101
- Arendt, Hannah 7, 10–13, 15–56, 58–66, 68, 72, 73, 75, 79, 82, 84, 86, 91–104, 113, 114, 116, 117, 120–129, 133, 142, 145, 147–185
- Aristotel 18, 39, 42, 45, 151
- Augstein, Rudolf 54
- Avguštin, Sv. 18
- B
- Badiou, Alain 44, 161, 162
- Balibar, Etienne 44, 61, 62, 68
- Ballentine, Karin 69
- Banac, Ivo 69
- Barnett, Michael N. 9, 77, 142, 144
- Bartov, Omer 62, 102
- Bauer, Yahuda 65
- Bauman, Zygmunt 31, 121, 122
- Beistegui, Miquel de 151
- Benhabib, Seyla 95, 159
- Benjamin, Walter 18
- Bernal, Martin 135
- Bernstein, Richard 10, 28, 32, 48, 62, 65, 151, 159
- Bettelheim, Bruno 26
- Beznec, Barbara 108
- Bjelić, Dušan I. 67
- Bley, Helmut 128
- Bloch, Ernst 150
- Blücher, Heinrich 20, 93, 158
- Blutmann, Rudolf 19
- Bogoeva, Julija 77
- Bojanić, Petar 161
- Bolaffi, Guido 73
- Boling, Patricia 164
- Both, Norbert 77
- Bourke, Joanna 80
- Brecht, Bertolt 18
- Bringa, Tone 70, 72, 74, 102, 115, 116
- Browning, Christopher 80
- Brunborg, Helge 77
- Buden, Boris 106
- Burns, James M. 126, 137

- C
- Campbell, David 101
- Canovan, Margaret 17, 18, 28, 37, 159, 166, 174
- Caputo, John D. 32
- Clément, Catherine 159
- Cohen, Richard I. 49, 65
- Cohen, Stanley 101, 146
- Collins, Robert O. 126, 137
- Cromer, Lord 122
- Č
- Čačinovič-Puhovski, Nadežda 148, 149, 151, 152
- Čolović, Ivan 79
- Čubrilović, Vaso 69
- Ć
- Ćosić, Dobrica 70, 71
- D
- Dallaire, Romeo A. 142
- Dedić, Jasminka 67, 73, 77, 102, 106, 108, 109, 113, 115, 120, 133, 144, 147
- Derrida, Jacques 44, 53
- Devic, Ana 90
- Dimitrijević, Nenad 91, 93, 100, 101, 154, 158, 160
- Dimitrijević, Vojin 87
- Disch, Lisa Jane 31, 159
- Drakulić, Slavenka 71, 77, 80, 160
- Drechsler, Horst 128
- Driberg, Jack Herbert 130
- Dubiel, Helmut 114
- Duhaček, Daša 147, 152, 156, 158, 160
- Đ
- Đilas, Milovan 150
- Đilas, Aleksa 67
- Đinđić, Zoran 75
- Đorđević, Mirko 71
- E
- Eichmann, Adolf 13, 14, 20, 21, 32, 34, 48, 49, 51, 53, 64, 66, 79, 84, 92, 95, 98, 144, 157, 160, 168–171, 174, 179, 180, 185
- Eltringham, Nigel 57
- Elyachar, Julia 122
- Erichsen, Casper 128
- Ettinger, Elżbieta 22, 43, 159
- F
- Fanon, Franz 15, 120, 128, 143, 146
- Fearon, James D. 78, 79, 81, 102, 104
- Fetcher, Caroline 77
- Fichte, Johann Gottlieb 150
- Fine, Robert 98
- Fleming, Marie 121
- Foucault, Michel 11, 30, 44, 47, 102, 124, 148, 164
- Fromm, Erich 150
- G
- Gadamer, Hans-Georg 148
- Gatwa, Tharcisse 136
- Gauss, Günter 45, 94

- Gayish, J. 128
 Gewald, Jan-Bart 128
 Gilroy, Paul 102
 Goebbels, Joseph 79
 Goffman, Erving 63
 Goldhagen, Daniel 59, 64
 Göring, Hermann 49
 Grassi, Ernesto 150
 Gray, Glenn 80
 Gretić, Goran 161
 Grunenberg, Antonia 22, 53, 91, 93, 151, 158
- H
- Habermas, Jürgen 11, 44, 53, 148
 Habyarimana, Juvénal 139, 140
 Hagen, William W. 58, 67
 Hailey, Lord 130
 Hardt, Michael 44
 Harrell, Peter 138
 Hatzfeld, Jean 119, 140, 144, 167
 Havel, Vaclav 94
 Hayden, Robert M. 67
 Hefti, Sebastian 37, 45
 Hegel, G. W. F. 18, 42, 47, 135, 149, 150
 Heidegger, Martin 11, 18, 19, 22, 31, 32, 38–40, 42, 43, 52, 54, 94, 149–151, 159–161, 163, 165, 168, 171, 174–176, 179–181
 Herzog, Annabel 93
 Heuer, Wolfgang 149
 Hill, Melvyn A. 18
 Hitler, Adolf 60, 79, 90, 96, 180
 Hobbes, Thomas 161
- Hochschild, Adam 131
 Hogbin, Ian 130
 Homer 18, 19
 Honig, Bonnie 93
 Honig, Jan Williem 77
 Huband, Mark 82
 Husserl, Edmund 19
- I
- Irvine, Jill A. 67, 74
- J
- Jalušič, Vlasta 18, 37, 41, 44, 83, 94, 104, 106, 108, 115, 123, 154, 160, 162, 164
 Jaspers, Karl 18–20, 37, 40, 41, 45, 49, 174, 176
 Jeoden-Forgey, Elisa von 134, 135
 Jones, Adam 77
 Judah, Tim 80
- K
- Kafka, Franz 18, 125, 173
 Kagame, Alexis 136
 Kagame, Paul 139, 141
 Kaldor, Mary 102
 Kallscheuer, Otto 149
 Kandić, Nataša 87, 88
 Kant, Immanuel 18, 19, 25, 31, 39, 42, 150, 161, 170, 176, 180
 Karadžić, Radovan 72, 115
 Kayibanda, Gregoire 139, 140
 Kierkegaard, Soren 150
 King, Richard H. 49, 65, 66
 Kogovšek, Neža 111, 112

- Kohn, Jerome 159
 Koštunica, Vojislav 152–154
 Kresal, Katarina 114
 Krivic, Matevž 113
 Krstić, Radislav 160
 Kučan, Milan 114
 Kurelić, Zoran 160
 Kuzmanić, Tonči 9, 50, 73, 123, 160, 164
- L
- Lacoue-Labarthe, Philippe 44
 Laitin, David D. 78, 79, 81, 102, 104
 Laqueur, Walter 11, 51, 52
 Lara, Maria Pia 10, 32, 49
 Lazare, Bernard 20
 Le Bon, Gustav 71
 Lee, Christopher J. 125, 128
 Lefèbvre, Henri 150
 Lefort, Claude 148, 150
 Leibovici, Martine 160
 Lenin, Vladimir Ilić 39, 155
 Lessing, Gotthold Ephraim 176
 Levi, Primo 79
 Lipovec Čebtron, Urša 108
 Lozowick, Yaacov 48, 53, 65
 Ludz, Ursula 38, 39
 Lukács, György 150
- M
- Maalouf, Amin 133
 MacDonald, David Bruce 67, 102, 103
 Machiavelli, Niccolò 18, 42
 Magaš, Branka 67
 Maine, Sir Henry Sumner 130
 Maistre, Joseph de 71
 Malinowski, Bronislaw 130
 Mamdani, Mahmood 57, 68, 70, 78, 99,
 101, 102, 119, 120, 126, 128, 129, 131–
 138, 140, 141, 143–146
 Marcuse, Herbert 150, 165
 Marković, Mihailo 155
 Marx, Karl 18, 23, 39, 42, 45–47, 54, 64,
 148–151, 155, 162
 Maurras, Charles 71
 McCarthy, Mary 64
 Mekina, Borut 106
 Mekina, Igor 108
 Melvern, Linda R. 57, 142
 Melville, Herman 163
 Mertus, Julie A. 67–69, 101, 103
 Mikulić, Borislav 151
 Miles, Robert 61
 Milosavljević, Olivera 69–72, 85
 Milošević, Slobodan 14, 34, 72–74, 78,
 86–88, 93, 99, 100, 103, 104, 154, 155,
 157, 158
 Mladić, Ratko 76, 77, 155, 160
 Mobutu, Sésé Seko 140, 141
 Moghalu, Kingsley C. 142
 Molnar, Aleksandar 160, 161
 Mommsen, Hans 49, 64, 65
 Morgenthau, Hans 18
 Moses, Dirk 55, 57, 64
 Motzkin, Gabriel 114
 Mueller, John 80, 81

N

Nancy, Jean-Luc 44
 Napoleon 135
 Ndadye, Melchior 138
 Negri, Antonio 44
 Neiman, Susan 10, 32, 49, 65, 66, 92
 Neumann, Franz 148
 Newbury, Catharine 139
 Nietzsche, Friedrich 18, 47, 163
 Njegoš, Petar Petrović 69
 Nzongola-Ntalaja, G. 131

O

Obote, Milton 141
 Osiel, Mark J. 49

P

Patočka, Jan 94
 Pažanin, Ante 148, 149, 160, 161
 Pečar, Zdravko 137
 Peče, Sašo 106
 Perčić, Monika 147
 Perović, Latinka 75
 Petritsch, Wolfgang 69
 Petrović, Gajo 150, 151
 Pignoni, Roberto 108
 Pindar 18
 Pitkin, Hannah 159
 Platon 18, 39, 40, 47, 180
 Plavšić, Biljana 160
 Posavec, Zvonko 160
 Power, Samantha 77
 Puhovski, Žarko 103, 104, 148, 149, 152,
 153, 156, 157, 159, 160, 166

R

Racković, Miodrag 159
 Radcliffe-Brown, Alfred Reginald 130
 Radić, Radmila 72
 Ramet, Sabrina P. 88
 Rancière, Jacques 44, 162
 Ricoeur, Paul 11
 Rieff, David 77
 Ring, Jennifer 49, 65, 184
 Ritter, Joachim 148
 Rohde, David 77
 Rousseau, Jean-Jacques 161

S

Safranski, Rüdiger 10, 11
 Sarajlić, Eldar 161
 Sarraute, Nathalie 18
 Savić, Obrad 67, 152
 Schelling, Friedrich W. J. 150
 Schiller, Friedrich 45
 Schmitt, Carl 41, 164
 Scholem, Gershom 82
 Sells, Michael A. 67, 69
 Semelin, Jacques 101
 Snyder, Jack 69
 Sokoloff, Constantin 109
 Sokrat 42, 168, 174, 176, 184
 Speke, John H. 135
 Stalin, Josif V. 39, 149
 Stoetzler, Marcel 122
 Stone, Dan 38
 Straus, Scott 133, 140

Š

Šumič Riha, Jelica 163

T

Taminiaux, Jacques 43, 151

Tešanović, Jasmina 87, 160

Tito, Josip Broz 58, 70, 103, 149, 150

Todorova, Maria 67

Tuđman, Franjo 74, 78

V

Varnhagen, Rahel 19

Vasović, Svetlana 108, 111

Vejvoda, Ivan 149, 152, 153

Vetlesen, Arne J. 10, 32, 77, 82, 93, 95, 97,
98, 101, 121, 145, 163

Villa, Dana 43, 49, 65, 93, 95, 97, 117, 151,
159, 174, 180, 183

Vlaisavljević, Ugo 160

Vollrath, Ernst 23, 27, 59, 149, 163

W

Waller, James 26, 101

Wallerstein, Immanuel 61, 62, 68

Waugh, Colin M. 141

Weitz, Eric D. 101

Wellmer, Albrecht 159

Wilmer, Franke 71, 100

Wittgenstein, Ludwig 150

Wolin, Richard 22, 43, 48, 65

Woolf, Virginia 182

Y

Young Bruehl, Elisabeth 18, 28, 37, 40,
41, 43, 44, 49, 65, 159

Z

Zimmerer, Jürgen 128

Zorn, Jelka 106, 108, 109, 112, 115

Ž

Žižek, Slavoj 11, 23, 44, 52, 53, 160–163

Žunec, Ozren 156



