

## **DESET KOT ENAJSTA ZAPOVED SODOBNEGA SVETA**

**Krištof Jacek Kozak**

Fakulteta za humanistične študije Koper, Koper

UDK 821.163.6–2.09Möderndorfer V.:27–428–242.6

Tradicionalna oblika družbe ima nekaj ključnih značilnosti, med katere spadajo predvsem prostor, zasebnost in javnost ter skupne vrednote. V sedanjem času so se prav te lastnosti ključno spremenile, med njimi tudi vrednote oziroma natančneje njihova aplikacija. Prav to pa je tema igre Vinka Möderndorferja *Deset*, ki predstavi popolnoma solipsistični in tudi egoistični svet, ki mu vlada zgolj samo še mamon. Gre za temeljni razkroj družbe in veliko vprašanje je, kaj bo ostalo po njej.

deset božjih zapovedi, Vinko Möderndorfer, vrednote, globalizacija, sodobni svet

The traditional form of society includes certain characteristics among which one should count space, its private and public qualities, as well as common values. In the present these properties, most visibly the values and their applications, have changed fundamentally. This is the theme of Vinko Möderndorfer's play *Deset* (Ten) that shows a solipsistic and egotistical world ruled only by the mammon. It describes the essential devolution of society and the question arises what will remain after its demise.

Ten Commandments, Vinko Möderndorfer, values, globalisation, contemporary world

Vse od svojega nastanka se človek srečuje z veliko težavo: ta težava je sočlovek, tekmeč v vseh njegovih prizadevanjih in željah, sledi ji še sobivanje (oziroma sodelovanje) z njim. Z ene strani je bilo človeku lažje preživeti s sočlovekom, a takoj ko se je neposredna nevarnost končala, je ta že predstavljal grožnjo. Dokler smo bili še v raj (če se analogno z osrednjo temo članka osredotočimo na kreacionistično teorijo), si ljudje tovrstnih težav nismo mogli niti predstavljati, ko pa smo se, opeharjeni, znašli na zunanji strani ograje, so naši medsebojni odnosi postali tako zapleteni, da je moral Mojzes takoj dobiti deset pravil, po katerih naj bi ljudje uravnavali svoje življenje. S tem je bil položen temeljni kamen za medčloveško obliko sobivanja, ki ji danes rečemo družba.

Družbene teorije so predstavljale enega osrednjih stebrov našega zanimanja, saj smo si sobivanje hoteli urediti čim boljše in pravilneje. Po vzpostavitvi kartezijskega samozavedajočega subjekta je enega izmed vrhov ponudila novoveška filozofija s Hobbesom, ki je odnose uzrla v nasprotujoči si belo-črni luči, kmalu nato pa še razsvetljenska teorija z Rousseaujevo družbeno pogodbo ter Kantovim kategoričnim imperativom. Ta razsvetljenski »projekt«, kakor ga imenujejo, se je dokončno sesedel l. 1989 s padcem doslej zadnje družbene utopije, komunizma. Odtlej naprej naj bi

človeštvo, odrešeno totalitarne more in prepuščeno zakonitostim samourejujočega se trga, stopalo le po poti blagostanja in napredka. Ekonomski liberalizem se je prelevil v neoliberalizem, ta pa je kritiziral predvsem državno (torej medčloveško) ureditev, saj naj bi stala na poti nadnaravno pravični moči trga: vsakomur toliko, kolikor zasluži. Minili sta dobri dve desetletji in uresničile so se Hobbesove najbolj črne napovedi: solidarnosti med ljudmi ni, ljudje smo drug drugemu volkovi in požrenejšim volkovom je družbena struktura napoti prav zaradi svojih zaščitnih mehanizmov. Prav to so začeli ugotavljati tudi teoretiki, kot so Gilles Deleuze, Félix Guattari, Harry Braverman, Cornelius Castoriadis, Noam Chomsky, Alexander Bard, Jan Söderqvist, Simon Head, če naštejemo le nekatere. Eden bolj izpostavljenih kritikov sodobne družbe pa je bil tudi Zygmunt Bauman.

Tradicionalna oblika družbe, ki je trajala vse do sodobnega časa, torej malodane vso človeško civilizacijo, je imela nekaj značilnih karakteristik. Kot pravi Bauman v svoji knjigi *Globalization: The Human Consequences*, je prva med njimi načelo zaključenega prostora. Omejen geografski prostor vasi, mesta, kvečjemu še pokrajine, definira namreč tudi ljudi, ki na njem živijo. Ker so se ljudje prostorsko večinoma le stežka premeščali, je nastala precej trdno povezana skupnost, v kateri so njeni elementi v precejšnji meri odvisni drug od drugega. Enega od elementov in hkrati tudi porokov takšne tradicionalne skupnosti predstavlja tudi oblast, sicer »skrbnik« norm in zakonov, ki je neposredno vezana na svoje podanike. To pomeni, da jih od blizu nadzoruje, obenem pa s tem prevzema tudi odgovornost za njihov obstoj in s tem tudi obstoj družbe. Takšna družba omogoča ljudem pripadnost, s tem identiteto, z njo pa tudi (*hic!*) občutek varnosti. Prav slednja je namreč za bivanje vsakega posameznika v določeni skupnosti ključna. Seveda je res, da je določena omejitev prostora nudila tudi večjo koncentracijo (nasprotujočih si) interesov in s tem tudi večjo možnost konfliktov, kar je uporabila in pokazala tudi klasična tragedija, vendar je to še po določenih skupnostnih pravilih urejen svet. Vladajoči in vladani so bili združeni, pravi Bauman, v nekakšen gordijski vozle medsebojne odvisnosti in odgovornosti. Ta svet je pripadal ljudem, ki so v njem živeli. Zato tudi drži očitek apologetov sodobnih oblik družbe, da je bila tradicionalna družba toga, malo fleksibilna, zaradi česar naj bi v času svojega obstoja dosegla svoje meje. Nadaljnji razvoj je lahko potekal zgolj v smeri njene demontaže.

Po Baumanu je za tradicionalno družbo prav tako ključno razmerje med javnim in zasebnim, to pa zadeva vprašanje vrednot, po katerih se oboje uravnava. V tradicionalni družbi so bili ljudje njeni organski deli – pripadali so ji kot sestavni deli. Ljudje so tako rekoč bili družba, zato sta bili kategoriji zasebne in javne sfere jasni, pri čemer je bilo bistvo javnega v tem, da je pripadalo vsem. Vsi udje družbe so imeli dostop do mestne agore ali vaške lipe; vsi polnopravni deli družbe so imeli pravico do udeležbe v javnosti, ki je delovala v skladu z določenimi pogoji. To je imelo dvojne posledice: po eni strani so na tak način udeleženci kot posamezniki s podreditvijo svoje zasebnosti dobrobiti skupnosti prevzemali določeno odgovornost za delovanje skupnosti kot celote (praviloma so postavljali dobrobit skupnosti nad osebne koristi, saj je imel posameznik največ koristi prav od pripadanja tej skupnosti), po drugi strani pa jim je

prav ta podreditev omogočila, kot trdi Émile Durkheim v svoji družbeni filozofiji, da so se šele zares osvobodili: »Posameznik se podredi družbi in ta podreditev je pogoj za njegovo osvoboditev. Človekova svoboda je to, da se reši slepih, nepremišljenih fizičnih sil; to doseže tako, da se jim postavi po robu z veliko in razumno silo družbe« (Bauman 1998: 28). Smisel tradicionalne družbe je navezava posameznika na okolje in na ljudi okoli njega, torej »ureditev« njegovega sveta.

Prav navedeno pa je nova, postmoderna družba ovrгла z namenom, da bi se osvobodila omejevalnih »okovov in spon« (Bauman 1998: 10). V imenu »sproščanja zavor« (prav tam) je prihajalo do vse večjega odpiranja prostora (globalizacija) in vse večje deregulacije, liberalizacije in razkroja javnosti. Javnost je izgubila svoje prvenstvo. Prevzela ga je zasebnost. Na mesto javnosti je stopil absolutizirani posameznik, ki zdaj ni bil več zavezan skupnosti (odvezan je bil dolžnosti do soljudi v skupnosti), ter njegove pravice: v imenu človekovih in vseh iz teh izvedenih pravic je postal posameznik v moderni dobi sam sebi namen. Posamezniki niso bili več odgovorni za družbo, temveč je postala družba odgovorna za posameznika. Posameznikova dolžnost kot družbeno vezivo je s tem izgubila svojo moč, tradicionalna družba pa je začela razpadati.

Vse to pa je imelo pomenljive posledice tudi za človeka. Človek kot bitje, opozarja Bauman tudi na Diderotevo mnenje (prav tam: 29), je še bitje rutine. Rutina, bodisi religiozna, liturgična, bodisi vsakodnevna, eksistencialna, s svojim cikličnim ritmom vpeljuje nek red in z njim u-mir-jenost. Ozaveščenje pripadnosti tovrstne skupnosti in občutek urejenosti oziroma rutiniranosti sveta pa osvobajata. Osvobajata posameznika predvsem strahu pred neznanim in tudi nepričakovanim, torej strahu za njegovo existenco. Družba, ki temelji na zakonitosti, urejenosti, ponovljivosti in vrednotah, ki jih priznavajo in, kar je še pomembnejše, upoštevajo vsi, omogoča tisto raven, ki človeku odpravlja strah, ga sprošča in pravzaprav dela človeka. Zato tudi je »odsotnost ali le nejasnost norm – anomija – [...] najhujša usoda, ki lahko doleti ljudi v njihovem boju za obvladovanje svojih življenjskih nalog. Norme *omogočajo* s tem, da onemogočajo« (prav tam: 29; dovolj bi si bilo predstavljati promet brez prometnih predpisov). V svoji »osvobojenosti«, opozarja Bauman, se je sodobni človek izgubil. Izgubil je občutek trdnosti, ki mu ga je dajala urejena družba, pa tudi zavezanost normam in vrednotam, ki so začele propadati zaradi vse večje »fleksibilizacije« sveta (prav tam: 10).

Vrednote so predstavljale vezivno tkivo kakršnekoli skupnosti. Pomembne so bile od vsega začetka. Tako je, poleg babilonskega Hamurabijevega zakonika (približno 18. stol. pr. n. št.), predstavljal judovski etični kodeks (5 Mz 5, 2–17, tudi 2 Mz 20, 1–17), za razliko od ritualnega (2 Mz 34, 11–26), enega prvih seznamov družbenih pravil. Gre za seznam desetih zapovedi, katerega namen je prav zgoraj opisano: s predpisovanjem omogočati, z omejevanjem osvobajati, z vzpostavljanjem pogojev organizirati ritualno, harmonično, urejeno in mirno sožitje med ljudmi. Vrednote, na katerih temeljijo zapovedi, so absolutne, in sicer do te mere, da se Judje in kristjani strinjajo, da se je Mojzesu na gori Sinaj v obliki gorečega grma prikazal ter mu plošči z zapovedmi izročil sam Bog. Gre za enega najbolj neposrednih stikov Boga s človekom

v Stari zavezi, zaradi česar je rezultat tega stika še toliko pomembnejši. Absolutnost vrednot pomeni, da niso vprašljive, da v celoti veljajo za vse, so javne, zato ima njihovo kršenje dvojne posledice: ne gre samo za kršitelja, ki mora svoj prekršek seveda poravnati, temveč je mogoče hujše posledice ugotoviti pravzaprav za skupnost. S kršenjem katere od desetih zapovedi se zamajajo temelji njene (harmonične) eksistence. Individualni prekršek se torej intenzivira, »pomnoži« in pusti posledice na vsej skupnosti, zaradi česar je individualno upoštevanje desetih zapovedi tako pomembno za celoto.

Povsem drugače pa se, opozarjata Bauman in Chomsky, vprašanje norm in vrednot postavi v sodobni družbi, kjer sta skupnost in javnost odrinjeni v stran, v ospredje pa stopi posameznik s svojimi čustvi, željami in občutji. Izkaže se, da norme, ki ne služijo več konsolidiranju skupnosti, temveč jih uporabi vsak posameznik v svojo korist, preidejo pravzaprav v svoje nasprotje in dobijo negativni izzven. Prav ta sodobna sprevrženost doslej absolutnih norm pa je tema, ki intrigira Vinka Möderndorferja v njegovi dramski pesnitvi, nekakšni drami postaj, *Deset* (aprila 2012 je bila nominirana za Grumovo nagrado). Möderndorfer je segel po originalno zapisanih desetih zapovedih iz 5. poglavja Devteronomija (5. Mojzesove knjige), s čimer se je ognil uporabi njihove instant katehetske različice iz katoliškega katekizma. Vseeno pa besedila – za razliko od na primer *Dekaloga* Kieslowskega – ni mogoče brati rutinirano in avtomatizirano tako kot katekizem, saj je avtor oblikoval več posebnosti, ki po načelu *V-Effekta* razbijajo avtomatizirano zaznavo. Izbranih 10 božjih zapovedi je namreč zapisanih v kompleksnejši obliki prepovedi z utemeljitvijo ter napovedjo oziroma razlago potencialnih posledic (vselej seveda kazni). Vsako od njih Möderndorfer predstavi v svojem gledališkem prizoru, le da niso razporejene po običajnem vrstnem redu, temveč v skladu z dramaturškim lokom, kakršnega narekuje okvirna zgodba. Za dramo *Deset* je obenem idiosinkratično tudi ponavljanje nekaterih izmed zapovedi – gre za po avtorjevem mnenju, ki ga je izrazil na diskusiji o svoji drami na Tednu slovenske drame letos v Kranju, danes najpogosteje kršene prepovedi – in sicer zapoved »ne kradi«, ki jo ponovi dvakrat, ter trikrat ponovljeno »ne ubijaj«.

A tudi to bi bilo navsezadnje še v mejah običajnega, če ne bi Möderndorfer vpeljal v besedilo še tretje »inovacije«, s katero zaobrne direktno in intuitivno razumevanje predstavljenih situacij in vrednot. Gre za etični obrat, ki v vsaki situaciji prikazovane javne klasične, tradicionalne vrednote uporabi kot njihovo nasprotje, jih prikaže s subjektivno aplikacijo, jih s tem pravzaprav zanika in naredi iz njih anti-vrednote. To ugotovitev nakaže tudi z motom, citatom Chomskega iz knjige *Profit pred ljudmi*: »Najhujši je padec angela vrednot. Vseh vrednot. Mladi ljudje ne bodo vedeli kam. Življenje bo nično. To se že dogaja. Tega nas je lahko strah. [...] Svet, kjer je edina vrednota denar, je mrtev svet.« (Möderndorfer 2012: 2.)

Dramske osebe predstavljajo trije pari: Mladenič in Mladenka, On in Ona ter Starec in Starka, ki s svojo tipskostjo predstavljajo slehernike, utelešajo torej tri generacije, vsako s svojimi željami, načrti in tudi antagonizmi. Möderndorfer tako omogoči sprehod skozi dinamiko celotne družbe, saj v vsaki od skiciranih zapovedi postavi dramske osebe v različne vrste medsebojnih odnosov. Prizore s posameznimi

zapovedmi in njim ustrežajočimi vrednotami vpne v okvirno zgodbo, ki je pravzaprav ogrodje iz medgeneracijskih konfliktov. Vsi trije pari sedijo okoli kvartopirske mize in želijo razčistiti skupni problem. Do zapleta pride takoj na začetku, saj se ne morejo dogovoriti pri oz. s kom bodo začeli. Zgodba se kot rdeča nit vije med prizori s posameznimi zapovedmi, na koncu pa se z njimi združi v krutem zaključku. Ta okvir brezšivno preide v prikaz prve simptomatične zapovedi, in sicer 8., »ne kradi«, s čimer se napove Möderndorferjev individualni model uporabe vrednot: med seboj iščejo krivca za občutek, ki ga imajo nekateri protagonisti, češ da so okradeni, okradeni za življenje. Tako zastavljena situacija izzove seveda pričakovan intuitivni odziv publike (kradejo seveda mladi brezposelni pridaniči), ki pa ga dramatik takoj zavrne. Izkaže se, da lopov ni Mladenič, ki ga sprva sumijo, pač pa, da so okradeni pravzaprav vsi. Okradeni so za čas, ki odteka, kar protagonisti egoistično občutijo kot krajo svojih življenj (Starec in Starka se zavedata, da sta okradena bolj kot na primer mladi par). Tudi drugič nastopi motiv zapoved »ne kradi« v podobni konstelaciji: s starko na smrtni postelji, ki verbalno zlorablja svojega moža ter mu očita, da jo je okradel za najboljša leta, še več, ogoljufal za življenje. Ko Starka naposled umre, jo mož, ki je ves čas vse njene izpade stoično prenašal, s solznimi očmi dolgo boža po glavi. V obeh primerih gre za individualno aplikacijo univerzalne vrednote, pri čemer pa ta – obrnjeno – postane opravičilo natančno za tisto, kar prepoveduje.

Sledi 6. zapoved, »ne nečistuj«. Prizor predstavi družino pri kosilu, kjer avtomatično pričakujemo patriarhalno razdeljene vloge in zato zlorabo zakonskega zaupanja s strani moškega. Presenetljiv obrat pa se zgodi, ko žena obvesti sicer čisto dovolj ljubečega moža, da ga bo zapustila in se odselila k bodočemu možu. Ostra je tudi njena lakonična ugotovitev, da mu glede otrok ne bo delala težav. V tem primeru ne gre niti toliko za vprašanje emancipacije, saj je to vsaj od Ibsenove *Nore* odveč, pač pa bolj za hladnokrvno in preračunljivo kršitev zapovedi v imenu zgolj lastne koristi ne glede na ljudi in svet naokoli.

»Ne želi svojega bližnjega blaga« je 10. zapoved, ilustrirana z mladeničem, ki opravlja akvizitersko delo pod grozljivimi izkoriščevalskimi pogoji. Kljub dejstvu, da dela malodane zastonj, prosi lastnika podjetja, naj ga obdrži. Po tem, ko ta verbalno napade mladeniča in ga obtoži nergaštva, postane jasno, da je delodajalec tisti, ki je izgubil objektivnost norme spred oči in jo uporablja izključno za svoje bogatenje, saj izkorišča mladeniča ter mu v bistvu jemlje krvavo zasluženi denar in ne obratno, kot bi lahko pričakovali. Mlada generacija se izkaže za žrtev prekernosti in brezskrupulozne, subjektivne zlorabe sprevrženih vrednot, ki spet branijo tisto, kar v bistvu prepovedujejo.

Med zapovedmi, ki se posebej vtisnejo v spomin, pa je tudi 2.: »kajti jaz, gospod, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog, ki obiskujem krivdo očetov na sinovih, na tretjih in na četrtih, tistih, ki me sovražijo, toda izkazuje dobroto tisočem, tistim, ki me ljubijo in izpolnjujejo moje zapovedi.« Ta prizor ima za Slovence posebno konotacijo, saj avtor govori o mladeniču, ki je od »dela«, ki ga opravlja, že na smrt utrujen. Ne more več nadaljevati, vendar njegovi nadrejeni od njega to zahtevajo. Seveda publika mladeniču iskreno sekundira in želi, da bi mladenič vendarle zmogel še zadnji napor, vendar ji kri

zalezeni v žilah, ko se izkaže, da je fant krvnik in morilec nedolžnih ljudi na gozdni jasi. Politična aluzija na povojno izvensodno likvidacijo domobrancev je seveda več kot očitna. Vojna je seveda najbolj očitna kršitev te zapovedi, še posebej, če poteka v božjem imenu.

Sprevrženemu utelešenju zapovedi sledijo tudi tri različice 5. zapovedi, »ne ubijaj«. Prva prikaže dekle in fanta na kliniki za odpravo nosečnosti. Dekle je nesrečno in avtomatična reakcija bi bila obtožba fanta, da je prisilil dekle v splav, da ne bi imela tako mlada težav. Möderndorfer v miniaturni obrne položaj tako, da se izkaže, da je dekle pravzaprav tisto, ki si želi poseg, saj ji ga je naročil njen oče, in da bi si fant želel otroka celo obdržati. Oče pa je hčerki zaukazal splaviti, ker je mu je žal, da tega ni naredil tudi sam, ko je bil v enaki situaciji. V drugi različici zapovedi ne upošteva mladenič, ki v daljšem monologu opiše svoje življenje kot sicer polno vseh dobrin, a prazno in zato nepotrebno. Posledično dvigne roko nadse iz pravzaprav popolnoma neustreznega razloga: predvsem zaradi zdolgočasnosti, morda tudi najstniške izgube smisla. Tretja skica zapovedi »ne ubijaj« pa, skladno z začetkom, združi zapovedi z zgodbo rdeče niti. V zapoved vstopijo torej sami protagonisti, ki zdaj ne utelešajo drugih dramskih oseb, temveč sami sebe, s čimer Möderndorfer sproži dokončni krog propada protagonistov. Če je rdeča nit okvirne zgodbe namenjena iskanju načina, kako pravzaprav prelistati krajo življenja, se izkaže, da je edini izhod, da nam življenja ne ukradejo, prav uničenje samega življenja, torej smrt. Smrt lahko prelistamo le tako, da nanjo ne čakamo, temveč umremo že zdaj. Zato se odločijo, da bodo ubili drug drugega, saj je bilo starcema ukradeno več, mlajšim manj, a vse čaka ista usoda. Prva zadavljena umreta Starec in Starka. Kradel jima res ne bo nihče ničesar več. Nadaljnje slike predstavljajo le še dokončanje zdaj združene zgodbe. 1. zapoved, »ne imej drugih bogov poleg mene«, se izteče s smrtjo One. V naslednji, 3., »spominjaj se sobotnega dne in ga posvečuj«, umreta še On in Mladenič. V zadnji sliki, naslovljeni »in je puščava na svetu«, tako ostane le Mladenka, ki se v zaključnem monologu zave: »Sama sem. Eva brez Adama na vsem svetu. V vsem vesolju.« (Möderndorfer 2012: 65.) Vendar, če pogledamo поблиže, to ne velja le zanjo, pač pa za nas vse: odpovedali smo se skupnosti, družbo smo individualizirali do te mere, da je v današnjem svetu vsak sam in vsak vselej okraden. Kot posamezniki izgubljam tisto, za kar si najbolj prizadevamo. Smo »muhe enodnevnice (prav tam), še posebej v primerjavi s planetarnimi katastrofami. Mladenka to izpove z naslednjimi besedami:

In je treščil planet v drugi planet in je bilo konec. V sanjah. Na filmu. V trenutku konec vsega. Deset zapovedi. [...] Konec vsega. Ne samo človeka. Vseh ljudi. In smrt vseh ljudi je resničen nič. Nobenega nadaljevanja. Nobene morale. Nobenega Boga, ki bi jokal. Nikomur v vesolju ne bo žal za nami. Kdo? Kaj? Bitje? Bit? Nič. Trpljenje? Nič. Nič. In smisel? Sporočilo? Tisto, kar ostane. Če ostane. Ne ostane. Kaj ima smisel, če je na koncu tema. In bo tema. Večna. Ko preštejem do deset, bo tema. (Möderndorfer 2012: 66.)

Möderndorferjev zaključek je v kozmičnih razsežnostih res apokaliptičen in tak ostane tudi, ko ga prenesemo na mikro, torej družbeni nivo. Sprevrženosti vrednot se

v sodobnem svetu zaradi njihove subjektivne uporabe ne moremo ogniti. Ponovno si moramo zastaviti vprašanje o današnjem svetu ter o ljudeh, ki v njem živijo. Seveda so metafore kot *memento mori* ali *danse macabre* vselej opozarjale na enakost vseh pred poslednjo sodbo (kar kaže na večno neenakost za časa našega bivanja v tej *vallis lacrimosa*), vendar še nikoli ni bil svet tako individualiziran, s tem pa tudi tako relativen. Zrelativizirale so se tudi vrednote, saj ne veljajo več za vse, temveč zgolj za tistega, kakor pravi Möderndorfer, ki jih izreka in uporablja. To pa niso več vrednote. Današnja družba je pripeljala do razkroja ljubezni do bližnjega in v sodobnem človeku zanetila neko drugo »ljubezen«, ljubezen do sebe. Sodobna civilizacija temelji namreč na egoizmu, lastnem interesu in predvsem iskanju lastne »sreče«, zato je tudi subjektivna uporaba absolutnih norm logična. Tako se ponovno osmisli omenjeni črnogledi Hobbesovski model *homo homini lupus*, torej vojna vsakogar zoper vse. Živeti – tudi pri Möderndorferju – pomeni, da nam nekdo krade čas življenja, ne pa, da mi s svojimi življenji sodelujemo pri (so)ustvarjanju nečesa večjega od nas samih, na primer naše skupnosti. Vsak posameznik deluje le zase, tako izolirani posamezniki pa so toliko lažji plen ne-več-ulovljivih vzvodov moči, s katerimi upravljajo odločevalci nekje na drugem koncu sveta.

Sodobni družbi ljudje organsko ne pripadajo več. Niso njen strukturni del, temveč jih moderna družba, kot opozarja Bauman (1998: 41), »opredeljuje kot člane.« To pomeni, da je pripadnost tako rekoč volonterska in ne več organska; lahko smo člani ali pa tudi ne. Prej družba ljudi ni mogla kar tako izvreči, jih izločiti. Danes je to vprašanje ustreznosti, vprašanje izpolnjevanja »klubskih« pogojev. Tiste pa, ki jim zaradi takšnih ali drugačnih razlogov preneha »članstvo« v klubu, opisuje Giorgio Agamben v svoji knjigi *Homo sacer*. To so napol sveti in napol prekleti ljudje, katerih eksistenca nič ne velja in dovoljeno jih je odstraniti. Današnji globalizirani svet se je razvil tudi zaradi »radikalnega taljenja okovov in spon« (prav tam: 10), ki je poleg pozitivnih posledic prineslo tudi negativne. Vstopili smo v svet »tekoče moderne« (kar je proslula sintagma Baumana). Tisti, ki jim je ta razkroj tradicionalne družbene strukture po volji, imajo že novi cilj: »razpustitev sil, ki so znale ohranjati vprašanje reda in sistema na politični agendi« (prav tam: 11). Ljudem pa, ki so objekt izvajanja te moči, se spodmikajo tla pod nogami, grabi jih strah, oprijemajo se vsega, kar je le mogoče, da bi se rešili iz oceana dvoma in splezali vsaj na krpico kopnega. Zaradi panike pa je »dobrodošlo [...] vse, kar obljublja, da bo prevzelo odgovornost za gotovost« (Erich Fromm, *Fear of Freedom*, citirano po Bauman, prav tam: 29). Obenem toliko bolj nagibajo norme v svojo korist in toliko bolj hlastajo po hipnih izpolnitvah svojih želja in (morda tudi namišljenih) potreb. Oboje vodi posameznika v še večjo izolacijo, kar pa spet povzroči, da se začne panično iskanje varnosti in gotovosti. To iz posameznika dela de Tocquevillov negotov in agresivni individuum, ki je zaradi tega največji sovražnik strukturirane družbe (prav tam: 47), v kateri zasebno kolonizira in uzurpira javni prostor (prav tam: 52), katerega razkroj Möderndorfer jasno riše. To pa je prag, ki si ga ne bi smeli želeti prestopiti, vendar, ali nam je sploh še kaj do tega?

### **Literatura**

- AGAMBEN, Giorgio, 2004: *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba.
- BAUMAN, Zygmunt, 1998: *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press.
- BAUMAN, Zygmunt, 2002: *Tekoča moderna*. Ljubljana: Založba / \*cf.
- BAUMAN, Zygmunt, 2008: *Does ethics have a chance in a world of consumers?* Cambridge, London: Harvard University Press.
- CHOMSKY, Noam, 2005: *Profit pred ljudmi: neoliberalizem in globalna ureditev*. Ljubljana: Sanje.
- MÖDERNDORFER, Vinko, 2012: *Deset*. Rokopis.
- Sveto pismo. Slovenski standardni prevod* (osnovna izdaja, peti, pregledani natis), 2006. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije.