

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO

047184 11

UVOD 3

I FANTAZMA KOT OSNOVA IDEOLOŠKE IDENTIFIKACIJE

Držaba ne obstoji 11
Fantazma in teorija pravice 22

Mag. Renata Salecl

II PRAVO, NADZOROVANJE IN LEGITIMNOST VLASTI

Oblast - nadzorovanje in disciplina 25
Socializem 28
I D E O L O G I J A I N N A D Z O R O V A N J E 28
Demokracija in nasilje 27

Doktorska disertacija

III ZLOČIN KOT PROJEKCIJA
Kriminologija skozi psihoanalizo 114
Uzroč kot zahteva po zakonu 135
Patologija nezaletnosti 155

IV IDEOLOGIJA IN NADZOROVANJE V ROKROJU "REALNEGA
SOCIALIZMA"

Ideologija in "virginjejoči posrednik" 171
Normalizacija v socializmu 182
Dezartikulacija ideologije 205
in boj za novo hegemonijo 224
Ideološko nadzorovanje v post-socializmu 234

LITERATURA 253

II 431740

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO

II 431740

Mag. Renata Štefanič

PSYCHOLOGIA IN RAZISKOVANJE

Doktorska disertacija



21 FEB 1992

Mentor:

099200979

Dr. Braco Rotar

K A Z A L O

UVOD 3

I FANTAZMA KOT OSNOVA IDEOLOŠKE IDENTIFIKACIJE

Družba ne obstoji 11
Fantazma in teorija pravice 22

II PRAVO, NADZOROVANJE IN LEGITIMACIJA NASILJA

Oblast - nadzorovanje in disciplina 48
Socializacija prava in nadzorovanje 68
Demokracija in nasilje 87

III ZLOČIN KOT PROBLEM NADZOROVANJA

Kriminologija skozi psihoanalizo 114
Umor kot zahteva po zakonu 136
Patologija nedolžnosti 155

IV IDEOLOGIJA IN NADZOROVANJE V RAZKROJU "REALNEGA SOCIALIZMA"

Ideologija in "izginjajoči posrednik" 171
Normalizacija v socializmu 182
Dezartikulacija ideologije samoupravnega socializma
in boj za novo hegemonijo v Jugoslaviji 205
Ideološko nadzorovanje v post-socializmu 234

LITERATURA 253

UVOD

Ali je danes sploh še umestno govoriti o ideologiji? Sodobne teorije, ki izhajajo iz postmodernizma in poststrukturalizma, namreč o ideologiji ne govorijo več oziroma dojemajo koncept ideologije kot zastarel. Ob tem še posebno prednjačijo tiste smeri poststrukturalizma, ki posegajo v področje problematike družbenega nadzorovanja - smeri, ki poskušajo dati odgovor na vprašanje o razmerju med subjektom in oblastjo. Današnja obsedenost z zanikanjem pomena pojma ideologije lahko primerjamo z obdobjem t.i. "konca ideologije", ki je sledilo drugi svetovni vojni. Toda če je bilo takrat takšno stališče do ideologije možno dojeti kot travmatičen odgovor na zločine nacizma in stalinizma, pa danes takšno opravičilo ne obstaja - gre preprosto za to, da je današnje zaklinjanje o koncu ideologije povezano z dogajanjem na sodobni politični sceni, ko je prišlo do splošne krepitve desnice. Če so teoretiki "konca ideologije" dojemali koncept ideologije kot dogmatičen in nefleksibilen, pa postmodernistična misel teži k temu, da ga vidi kot "totalitarnega" in metafizično osnovanega. Tako se je npr. Foucault dosledno izogibal konceptu ideologije, kajti dojemal ga je kot še enega izmed preživelih marksističnih pojmov. Zdi se, da sta danes "nadzorovanje" in "disciplina" povsem nadomestila ideologijo: namesto njene "metafizičnosti" uvajata "materialnost" oblastnih bojev.

Tudi postmarksisti opuščajo govor o ideologiji; tako npr. Habermas poudarja, da so nekdanje "metafizične" oblike družbenega nadzorovanja danes nadomestile "tehnološke" oblike ter da v kapitalizmu koncept ideologije ni več aktualen, ker je sistem pričel "delovati sam zase" in ne rabi več nobenega

diskurzivnega opravičevanja. Sistemu naj ne bi bilo več treba "skozi zavest" ljudi, ampak zagotavlja svojo reprodukcijo z notranjo logiko, glede na katero so subjekti samo ubogljiv, podrejen učinek njenega delovanja. Po tej logiki kapitalizma ne zanima več, ali vanj verjamemo ali ne, kajti ne potrebuje več ideologije, ki bi sistem držala skupaj. Medtem ko za ideologijo velja prav to, da je vezana na pomen, da ljudi prepričuje o smislu, pa kapitalizem danes deluje po logiki nesmisla, čistega formalizma, tehnologije, uporabnosti. V takšnem kapitalizmu, kjer so subjekti zvedeni na čisti mehanični učinek sistema, tudi ni več neke subjektivnosti, ki je bila nujen element, na katerega se je vezala ideologija. Habermas to argumentacijo še nekoliko bolj zaplete, ko poudari, da je v kapitalizmu postala učinkovitost sistema njegova lastna ideologija. V kapitalizmu je opravičilo sistema postalo dejstvo, da dobro deluje: s tem, ko učinkovitost postane legitimacija sistema, na neki način sama prevzame vlogo ideologije. Tako tehnologija danes vlada svetu na način avtomatizma - ko sistem poganja sam sebe, ne glede na posledice, ki jih ima to za življenje ljudi. Ti se sploh niso več zmožni odločati o tem, kaj je zanje vrednota in kaj ne, kajti tehnologija vodi vsa področja življenja (vlado, ekonomijo itd.). Ideološki nadzor, ki ga izvaja tehnologija, pa nikakor ni vezan le na interese enega razreda, ampak je vse-prežemajoč.

Paradoksnost pade v glorifikacijo nadzorovanja tudi Terry Eagleton, ki je sicer v svoji zadnji knjigi *Ideology* posvetil reaktualizaciji koncepta ideologije. Odgovor na vprašanje, zakaj se lahko neka politična sila v demokraciji obdrži na oblasti, četudi se ljudje ne identificirajo z vrednotami, ki jih oznanja, najde Eagleton v t.i. "negativnem

družbenem nadzorovanju". Njegova teza je, da je treba omejiti vsemoč ideološkega prepričevanja, kajti vzrok tihe podpore določeni politični usmeritvi lahko najdemo v tem, da ljudi enostavno bolj zanimajo njihove vsakdanje tegobe kot pa ukvarjanje s politiko: "Če se ljudje ne borijo aktivno proti političnemu režimu, ki jih zatira, razlog morda ni v tem, da so pohlevno sprejeli njegove vladajoče vrednote, ampak prej v tem, da so preveč utrujeni od težkega dela, da bi imeli še kaj energije za politično udejstvovanje, ali pa, da so preveč vdani v usodo in apatični ter ne uvidijo smisla takšne aktivnosti... Vladajoči razred ima na voljo zelo veliko takšnih tehnik "negativnega nadzorovanja", ki so veliko bolj prozaične in materialne kot prepričevanje podložnikov, da pripadajo vodilni rasi, ali pa opominjanje, naj se identificirajo z usodo naroda." (1) Te teze so toliko bolj presenetljive, ker prav Eagelton nenehno poudarja, da ideologija ne zadeva le tega, da se identificiramo z neko politiko, ter da je tudi ciničen, ignorantski odnos do politike lahko še kako ideološki.

To navidezno tekmovanje med konceptoma ideologije in nadzorovanja je povezano s tem, da imata v družboslovni teoriji oba izjemno veliko različnih pomenov. Ko teoretiki govorijo o ideologiji, je navadno takoj jasno, da si pod tem konceptom vsak predstavlja nekaj specifičnega, nekaj, kar je sicer povsem nezdržljivo z drugimi konceptijami ideologije. Tako danes kot definicija ideologije obstajajo zelo različne teze: da gre pri ideologiji za skupek idej določenega razreda; za napačno zavest; za mišljenje, ki je motivirano z družbenimi interesi; za napačne ideje, ki pomagajo legitimirati politično oblast; za družbeno nujno iluzijo; za konjunkturo diskurza in oblasti; za nujno potrebno sredstvo, skozi katero individui

doživljajo svoj odnos do družbene strukture; za proces, v katerem je družbeno življenje dojeta kot naravna realnost, itd.

Za definicije družbenega nadzorovanja pa je v prvi vrsti značilno, da dojemajo nadzorovanje kot neko silo, vpliv oblasti, ki je ločena od ideologije. To počenjajo tako tisti, ki problematiko ožijo samo na področje kriminalitete in vidijo družbeno nadzorovanje prvenstveno v vlogi družbene reakcije na deviantnost, kot tudi tisti, ki družbeno nadzorovanje razumejo kot podrejanje družbenim normam, kot njihovo internalizacijo, ki poteka skozi socializacijo. Prvi problem, s katerim se soočajo teoretiki družbenega nadzorovanja, pa je razmejitev pojma družbeno nadzorovanje od pojmov, kot so oblast, moč, avtoriteta, nasilje. Tako nekateri avtorji vztrajajo pri tem, da je to, kar je specifično za nadzorovanje, uporaba prisile, medtem ko drugi zopet trdijo, da družbeno nadzorovanje izključuje prisilo, ker gre pri njem le za prepričljivo vplivanje na ljudi. Obstajajo tudi teze, da je za družbeno nadzorovanje bistveno, da je zavestno in usmerjeno, ter nasprotne teze, da je razlika med oblastjo in družbenim nadzorovanjem prav v tem, da je v nasprotju s prvo nadzorovanje nenameren vpliv. (2) Tovrstne dileme se pojavljajo, prav kolikor se poskuša družbeno nadzorovanje raziskovati ločeno od ideologije oziroma kolikor se zanika relevantnost pojma ideologija nasploh.

Teoretiki družbenega nadzorovanja, ki slednje vežejo na socializacijo, na oblikovanje podobe o sebi ali na manipulacijo oblasti s prebivalstvom, kaj hitro padejo v past, ko jim prav vse postane nadzorovanje. V isto past pa lahko pademo, če zagovarjamo tezo, da je vsak oblastni diskurz

ideološki. (3) Ko vse postane nadzorovanje ali ideologija, oba pojma postaneta neoperativna, zgubita smisel in izginejo kot prazna označevalca. Prav leвица si je na Zahodu s tezami, da je "vse ideologija" ali pa da je "vse politično", na nekinačin spodkopala teren, na katerem je stala, kajti takšne izjave so bile nadvse dobrodošle vladajoči politiki v njeni težnji po depolitizaciji političnega prostora.

Ne glede na ves govor o "koncu ideologije" in njeni nepotrebnosti za razumevanje sodobnega političnega dogajanja pa nič ne kaže na to, da ne bi ideologija tudi po "koncu ideologije" še vedno prav učinkovito delovala. Nič drugega ni treba, kot da se ozremo po sodobnem političnem prizorišču, pa vidimo, da so v Jugoslaviji nacionalistični spopadi, v katerih so ljudje pripravljani umirati za stare mitologije, da na drugem koncu Evrope nenehno oživlja moralna večina in spet drugod islamski fundamentalizem, samo če omenimo nekatera najbolj ideološka politična gibanja. Vse to postavlja na laž trditve, da ideologija danes ne deluje več, da je le "metafizični" konstrukt, kakršni naj bi bili vsi pojmi, ki imajo zvezo z marksizmom. "Ni dvoma, da je predsednik Ceausescu preživel svoje zadnje trenutke opozarjajoč svoje eksekutorje, da je revolucija zastarel koncept, da obstajajo le mikro-strategije in lokalne dekonstrukcije ter da je ideja 'kolektivnega revolucionarnega subjekta 'brezupno passé!'" (4) Zato pa so se njegovi nasledniki še kako oslanjali na ideologijo, ko so izpeljali "demokratični" preobrat, sklicujoč se na fiktivnega sovražnika (Securitate).

Pri vprašanju odnosa med ideologijo in nadzorovanjem gre za to, da pokažemo, kako najsubtilnejša oblast ne nadzoruje več prebivalstva z odkrito represijo ali z javnimi ideološkimi

govori, ampak s tem, da sproži mehanizme identifikacije: namreč tako, da se ljudje oblasti podredijo, ne da bi to sploh opazili, in podreditev dojemajo kot svobodno izbiro.

Vez med ideologijo in nadzorovanjem bomo v pričujoči disertaciji poskušali opredeliti s pomočjo koncepta fantazme, kot ga razume lacanovska psihoanaliza. Ideologijo bomo razumeli kot način, kako se družba spopada z nekim temeljnim antagonizmom, ki ji onemogoča polno konstitucijo. V prvem delu bomo pokazali, na kakšen način je polje ideološkega pomena kot poskusa simbolizacije antagonizma vselej podprto z nekim fantazmatskim ozadjem, ki deluje kot neizgovorjena podmena, s pomočjo katere se sproža identifikacija z določenim oblastnim diskurzom.

Vsaka družba skuša oblikovati mehanizme nadzorovanja, katerih naloga je utrjevanje določene ideologije, hkrati pa želi z nadzorovanjem posegati v procese socializacije. V drugem delu bomo najprej soočili Foucaultovo in Deleuzovo teorijo nadzorovanja in discipliniranja. Nato pa bomo obravnavali vez med nadzorovanjem in pravom - kakšne nadzorovalne učinke je uvedlo socialno pravo ter kako poteka legitimacija nasilja oblasti v demokraciji in totalitarizmu.

V tretjem delu bomo opozorili na dejstvo, da subjekt vselej na neki način uhaja nadzоровanju. Ta element "nenadzorljivosti" subjekta izraža prav zločin. Kateri mehanizmi so na delu v tem "izmikanju" subjekta nadzoru, bomo pokazali na eni strani skozi analizo nekaterih najbolj krutih zločinov in na drugi skozi obravnavanje nejasnega razmerja med krivdo in nedolžnostjo.

V zadnjem delu bomo najprej opozorili na vlogo "izginjajočega posrednika" - elementa, ki omogoča, da se en družbeni red prevesi v drugi. Značilen primer takšnega družbenega preobrata so družbe postsocializma. Vez med ideologijo in nadzorovanjem bomo najprej analizirali na primeru dveh načinov discipliniranja nasprotnikov socializma, ki jih označujeta pojma normalizacija in diferenciacija. Na koncu pa bomo ob primeru razpada Jugoslavije pokazali, kako je v obdobju dezartikulacije dotlej vladajoče ideologije fantazma nacionalne ogroženosti proizvedla nove točke identifikacije individuov z oblastnim diskurzom.

Opombe:

1) Eagelton, *Ideology - an Introduction*, s. 34.

2) Večina sodobnih avtorjev vidi družbeno nadzorovanje kot neke vrste manipulacijo oblasti. Tako npr. Gibbs definira družbeno nadzorovanje kot poskus enega individua (ali skupine), da preko nekoga tretjega usmerja obnašanje drugega. Primer mu je npr. Hitler, ki zmerja Žide, da bi pridobil naklonjenost nežidovskih Nemcev; ali pa otrok, ki pravi bratu "Daj mi bonbon, ali pa te bom zatožil mami." Dario Mellosi pa nadzorovanje povezuje z ustvarjanjem podob, s katerimi se ljudje v družbi identificirajo, kajti zanj je "nadzorovanje podob nadzorovanje družbenega sveta." To nadzorovanje pa lahko uporabi prisilo, cenzuro (kar je značilno za totalitarizem) ali pa poteka preko privolitve, skozi neko vrsto samo-nadzora (kar imamo v demokraciji). Oba, tako Gibbs kot Mellosi, vidita nadzorovanje kot neko aktivno delujočo silo manipulacije, ki se jo da jasno določiti in predvideti njene učinke. Odveč je pripomniti, da je problem obeh, da ob tem ne vidita pomena ideologije.

3) Problematične so tudi teze, ki ideologijo vežejo le na vladajočo politično oblast (kot npr. Thompson v *Studies in the Theory of Ideology*) in npr. ne vidijo ideološke narave opozicijskega diskurza ali alternativnih družbenih gibanj.

4) Eagelton, *ibid.*, s.XIII.

NEKAKA NE OBSTOJI

Danes, ko je konec komunističnih iluzij, ko oblast ne govori več o nekem liku (komunisti ali vsestransko razvite osebnosti), v katerih bi se morali ljudje identificirati, se je boj oblasti za identifikacijo z določeno politiko spremenil. Z reval velikih programov, komunističnih gesel se je preselil na raven skrite pobude. Prav se torej, da se pozareznik v to področje identificira, temelji uspeh vsakega političnega diskurza; lahko tudi rečemo, da se tem temelji oblikovanje celotne družbe. Vsekakor analiza delovanja mehanizmov nadzorovanja in ideologije zahteva odgovor na vprašanje: kako poteka identifikacija z določeno politiko?

I

FANTAZMA KOT OSNOVA IDEOLOŠKE IDENTIFIKACIJE

Se v svojih zgodnjih spisih je Lacan artikuliral performativno dimenzijo govora: to, kar imenuje "founding word", se sklada v tem, kar je bilo kdaj konceptualizirano kot "govorno dejanje" - beseda in izjavi dejanje izjavljajo vzpostavljajo novo intersubjektivno sveto, ki redefinira mesto govornika in sprejemnika. Ždi se, kaj se teorije govornih dejanj (Austin, Searle) s konceptom performativa - torej izjave, ki s tem, da je izrečena, se izvrši tako dejanje - ni naredila drugega kot elaborirala to zgodnjo lacanovsko intencijo o kreativni, strukturirajoči vlogi govora. Zaveda pa se med obema teorijama bistvena razlika: v teoriji govornih dejanj je govorno dejanje dejstvo kot zaprt celota, kjer se intencija ujema s samim dejanjem: "rečeno stane" s besedami", kolikor misli, kar reče, kolikor v besedah, da reče, kar reče, reči, itd. - v drugi teoriji, imenovani govorno dejanje

DRUŽBA NE OBSTOJI

Danes, ko je konec komunističnih iluzij, ko oblast ne govori več o nekem liku (komunista ali vsestransko razvite osebnosti), s katerim bi se morali ljudje identificirati, se je boj oblasti za identifikacijo z določeno politiko spremenil. Z ravni velikih programov, komunističnih gesel se je preselil na raven skrite podmene. Prav na tem, da se posameznik s to podmeno identificira, temelji uspeh vsakega političnega diskurza; lahko tudi rečemo, da na tem temelji oblikovanje celotne družbe. Vsak poskus analize delovanja mehanizmov nadzorovanja in ideologije zahteva odgovor na vprašanje, kako poteka identifikacija z določenim političnim diskurzom, zakaj ljudje pristajajo na določeno "politično linijo" - zakaj verjamejo enim besedam in ne drugim?

Že v svojih zgodnjih seminarjih je Lacan artikuliral performativno dimenzijo govora: to, kar imenuje "founding word", se sklada s tem, kar je bilo kasneje konceptualizirano kot "govorno dejanje" - beseda, ki skozi dejanje izjavljanja vzpostavlja novo intersubjektivno mrežo, ki redefinira mesto govorca in sprejemnika. Zdi se, kot da teorija govornih dejanj (Austin, Searle) s koncepcijo performativa - torej izjave, ki s tem, da je izrečena, že izvrši neko dejanje - ni naredila drugega kot elaborirala to zgodnjo lacanovsko intuicijo o kreativni, strukturirajoči vlogi govora. Seveda pa je med obema teorijama bistvena razlika: v teoriji govornih dejanj je govorno dejanje dojeta kot zaprta celota, kjer se intenca ujema s samim dejanjem: "delam stvari z besedami", kolikor mislim, kar rečem, kolikor sem v položaju, da rečem, kar hočem reči, itd. - z drugimi besedami, uspešno govorno dejanje

predpostavlja celo vrsto izpolnjenih pogojev: iskrenost moje intence, resničnost propozicionalne vsebine, upoštevanje pravil avtoritete, ki zagotavlja, da bo moja beseda dosegla svoj performativni namen (npr., da proglasim nekoga za moža in ženo, mora biti v moji pristojnosti, da to storim, ne smeta že biti poročena itd.).

Natanko ta aspekt teorije govornih dejanj je najbrž preprečil nadaljno "komunikacijo" med lacanovsko teorijo in teorijo govornih dejanj: kako namreč lahko združimo teorijo govornih dejanj, z njenim pojmom enotnega, nerazcepljenega subjekta, govorca, ki je popolnoma odgovoren za to, kar reče, in za to, kar naredi s tem, ko nekaj izjavlja, s temeljnim lacanovskim pojmom razcepljenega subjekta, subjekta, ki že per definitionem ne more obvladati intersubjektivnih učinkov tega, kar reče, subjekta, ki mu je pomen lastnega govora retroaktivno določen v drugem, razsrediščnem mestu? Vendar pa je sodobni razvoj v francoski lingvistiki in semantiki proizvedel novo verzijo teorije govornih dejanj, ki nam končno omogoča vzpostaviti vez med teorijo govornih dejanj in lacanovskim teoretskim aparatom: v svoji knjigi *Izrekanje in izrečeno* se Oswald Ducrot (1) zoperstavlja prav temeljni predpostavki klasične verzije teorije govornih dejanj, tezi, da je subjekt enoten, nase-osrediščen avtor dejanja, odgovoren za njegove učinke, tezi, ki jo je najjasneje razvil John Searle.

Izhodišče Ducrotove kritike je izključitev psihološke ravni, se pravi irelevantnost iskrenosti za ilokucijski učinek. Če na primer rečem "Obljubim ti, da bom prišel", ilokucijska moč te propozicije nikakor ni prizadeta, če si takrat, ko to govorim, hkrati mislim "Toda najbrž ne bom prišel, kajti nič me

dejansko ne obvezuje, da bi to storil " - to je nasprotno od Searla, za katerega je iskrenost govorceve intence konstitutivna za uspešno izvedeno govorno dejanje. Po Ducrotu pa je kontradiktorno oz. je pragmatično paradokсно samo, če odkrito rečem "Obljubim ti, da pridem, čeprav tega ne nameravam narediti." Tvrstni primeri so privedli Ducrota k temu, da je razcepil navidezno enotno entiteto govorca kot empirične osebe na tri različne dejavnike: na govorečega subjekta kot empiričnega individua na eni strani ter govorca in izjavljalca kot dva diskurzivna dejavnika na drugi strani. Individuum, ki govori, je empirično odgovoren za izjavo, toda irelevanten je za njeno semantično strukturo. Na ravni semantične strukture Ducrot vpelje razcep med govorcem (abstraktno entiteto, odgovorno za izjavljanje) in izjavljalcem (entiteto, katere stališče naj bi bilo izraženo v izjavi, središče perspektive izjave). Poudarek Ducrotove analize je prav na dejstvu, da lahko isti govorec v teku istega niza izjav privzame različne izjavljalne pozicije - to je bistvo njegove "polifonične" teorije pomena.

Najboljši primer te razlike med diskurzivnim govorcem in izjavljalcem je kajpak ironija: v ironični izjavi se govorec dela, kot da oponaša ali imitira pozicijo, pogled nekega drugega izjavljalca, s katerim se nikakor ne identificira - npr., če po dolgočasni zabavi rečem gostitelju "Hvala za ta čudoviti večer", je jasno, da oponašajoč prevzemam perspektivo navdušenega gosta.

Iz povedanega je jasno, da Ducrotovo razlikovanje med govorcem in izjavljalcem ustreza lacanovski distinkciji med subjektom izjavljanja (sujet de l'énonciation) in subjektom izjave (sujet de l'énoncé): govorec, subjekt izjavljanja, je prazno

mesto, izginjajoča točka brez kakršnekoli pozitivne identitete, ki lahko naknadno privzame serijo pozicij, se pravi, ki se naknadno identificira z določenimi liki, ki determinirajo perspektivo njegovega izjavljanja. Toda pri tem je bistveno, da Ducrot vpelje homologen razcep tudi na drugem, sprejemnem mestu: njegova teza je, da ilokucijski akt vselej referira na strogo določenega in definiranega poslušalca, na naslovnika kot diskurzivni lik in ne na njegovo empirično utelešenje, na empirično osebo poslušalca. Naslovnik je določena diskurzivna pozicija, konstruirana z ilokucijskim aktom, in dana empirična oseba (poslušalec) postane naslovnik šele, ko se prepozna kot tak, ko sprejme, privzame obvezo, ki mu jo vsiljuje ilokucijski akt. Na primer ukaz "Vrni mi denar!" vzpostavi določen intersubjektivni prostor, kjer je naslovnik postavljen v pozicijo dolžnika; od empiričnega poslušalca pa je odvisno, če se prepozna v tej poziciji (in uboga moj ukaz ali pa ga ne uboga, si izmisli kakšen izgovor itd.) ali pa ga preprosto ignorira, torej se obnaša, kot da ni naslovnik mojih besed. Bistveno je, da obligacija obstoji le v diskurzivnem univerzumu: zadeva naslovnika, lik, ki ga je oblikoval sam diskurz, ne pa empiričnega poslušalca. Diskurz se ne naslavlja na danega individua, ampak sam oblikuje mesto naslovnika in od sprejemnika je odvisno, če se prepozna na tem mestu.

Iz tega lahko vidimo, kako Ducrotova spremenjena verzija teorije govornih dejanj implicira razcepljeni, razdeljeni subjekt, prazno mesto, ki si prizadeva doseči pozitivno identiteto s tem, da se identificira z različnimi izjavljalnimi liki. In v tem je njena uporabnost za analizo političnega diskurza: ta konceptualni aparat nam namreč omogoča odgovoriti na vprašanje, kako se subjekt prepozna kot

naslovnik političnega diskurza in se tako identificira z določeno politično pozicijo. Na to bomo poskušali odgovoriti z referenco na še dva pojma, ki ju je razvil Ducrot: na pojem poznejšega diskurza in podmene govornega dejanja. Poznejši diskurz konstruira mesto subjektive identifikacije, medtem ko podmena deluje kot mesto za fantazmo.

Po Ducrotu mora biti dana izjava vselej opisana glede na svoje idealno nadaljevanje, se pravi, vselej konstruira neko idealno mesto svojega možnega nadaljevanja, ki ji za nazaj podeljuje pomen. Značilen primer "poznejšega diskurza" je vprašanje: naslovnika namreč obvezuje, da nanj odgovori na določen način, vnaprej načrtuje idealno, fiktivno mesto prihodnjih besed. "Poznejši diskurz" je tako simbolna fikcija, mreža, glede na katero sedanji diskurz samonanašajoče vzpostavlja vez med sabo in tem, kar sledi: če nekomu postavim vprašanje, s tem ne le določim vrsto govora, ki ga od naslovnika pričakujem, istočasno vzpostavim tudi določen diskurziven odnos med sabo in drugim, svoj lasten diskurz lociram v odnosu do drugega. V tem pomenu lahko rečemo, da pojem "poznejši diskurz" meri v isto smer kot "utemeljujoča beseda" v zgodnjih Lacanovih seminarjih, torej beseda, ki vzpostavlja novo simbolno realnost, novo intersubjektivno mrežo med govorcem in naslovníkom: "Ti si moja žena, moj gospodar, in tisoč drugih stvari. Takoj ko sprejemem ta "ti si", naredi iz mene nekaj drugega kot sicer sem." (2)

V političnem diskurzu je natančno "poznejši diskurz" tisti, ki določa mesto identifikacije: politični diskurz uspe takrat, ko se prepoznamo kot njegov naslovnik. Bistveno pri tem pa je razlikovanje med sedanjim in poznejšim diskurzom: "trik" uspešnega političnega diskurza ni to, da nam direktno ponuja

podobe, s katerimi se identificiramo, torej, da se nam dobrika z idealizirano podobo, z idealnim jazom, da nas slika na način, kot bi radi nastopali sami sebi, ampak da oblikuje simbolni prostor, mesto, s katerega smo lahko sami sebi všeč. Z drugimi besedami, politični diskurz mora oblikovati "poznejši diskurz" na način, da pušča odprt prostor, ki ga zapolnijo podobe našega idealnega jaza.

To lahko ponazorimo z uspehom thatcherizma v Veliki Britaniji. Ko Stuart Hall (3) analizira vzroke poraza laburistov na zadnjih volitvah, poudarja, da so se laburistični politiki neposredno obračali na tako imenovane realne interese in potrebe volilcev (nezaposlenost, zdravstvo, vzgojo, stanovanjsko politiko itd.), medtem ko je Thatcherjeva zelo dobro dojela, da niso bistvene dejanske potrebe in problemi sami po sebi, ampak način, kako so simbolizirani, način, kako je dojet njihov pomen. Njen prvi korak tako ni bil, da ponudi boljše rešitve za obstoječe probleme, ampak da radikalno redefinira status teh problemov. Izjava Thatcherjeve na konferenci konservativne stranke 1975 leta kaže njeno zavedanje tega dejstva: "Kolikor je ekonomski problem resen, sta politični in moralni prav tako resna in morda še bolj, kajti ekonomski problemi se nikoli ne začnejo z ekonomijo." Za kar gre, ni ekonomija kot taka, ampak način, kako je simbolizirana skozi ideologijo: čista ekonomija ne obstoji. Tako sta npr. nezaposlenost in revščina vsekakor težka problema, toda za kar gre v političnem boju, je način, kako sta dojeta, kako sta simbolno posredovana, strukturirana. Iz perspektive laburistov gre v tem primeru za odgovornost države, zato so ponudili izboljšanje države blaginje več državne kontrole, državno usmerjeno investiranje v nerazvitih predelih itd. Thatcherizem pa je na drugi strani preobrnil

perspektivo in predlagal kot svoj moto: "Nobene takšne stvari ni, kot je družba: so samo individui in njihove družine, polno odgovorni za svojo usodo." Glede na to, državno vmešavanje ne le da ni zdravilo, ampak je glavni vzrok bolezni - spodkopava agresivni, aktivni, tekmovalni duh individuov, njihovo prepričanje, da se morajo sami boriti za svoj uspeh in da niso odvisni od državne podpore. To je potemtakem thatcheristična simbolna reinterpretacija družbene realnosti, vzrokov ekonomske krize: kakšno imaginarno identifikacijo nam ponuja, ko jo sprejmemo, ko se simbolno identificiramo z njo?

Bistveno za ideološko učinkovitost thatcherizma je, da je peščici ljudi dejansko uspelo obogateti z individualnim podjetništvom - ti uspehi delujejo kot "majhen košček realnosti", ki daje vsem ostalim upanje, da bo nekega dne morda tudi njim uspelo. "Simbolna večina Thatcherjeve vključuje vse, ki se identificirajo s kulturo podjetništva kot načinom prihodnosti, ki vidijo sebe v svojih političnih imaginacijah kot tiste, ki bodo imeli srečo v naslednjem krogu. Ti oblikujejo 'imaginarno skupnost' okoli thatcherističnega političnega projekta." (4) Natanko ta "imeti srečo v naslednjem krogu" je mesto imaginarne identifikacije, zgrajene s poznejšim diskurzom - mesto, kjer bi subjekt rad bil viden.

Ta idealna podoba, ki jo ponuja neokonservativni diskurz, pa seveda ni dovolj za uspeh identifikacije: učinek pomena ideološkega diskurza mora vselej biti podprt s kakšnim okvirom fantazme, s kakšno neizgovorljivo uprizoritvijo fantazme, ki organizira njegovo ekonomijo uživanja. Mesto te fantazme ni zgrajeno s poznejšim diskurzom; da ga umestimo, moramo uporabiti drugo distinkcijo, ki jo je razvil Ducrot - razlike

med predpostavko in podmeno. Predpostavka je sestavni del govornega dejanja; odgovornost zanjo sloni na govorcu - govorec je tisti, ki z izjavljenjem določene propozicije jamči njene predpostavke. Če npr. rečem "Obljubim ti, da se bom maščeval za smrt tvojega očeta", s tem predpostavim celo mrežo simbolnih, intersubjektivnih odnosov in moje mesto znotraj njih, kot dejstvo sprejemem, da je bila očetova smrt rezultat neke krivice, predpostavim, da sem jaz v položaju, da jo poravnam, itd. Podmena pa je na drugi strani mesto vpisa naslovnika v izjavo. Naslovnik je tisti, ki prevzema odgovornost zanjo, je tisti, ki jo mora izpeljati iz tega, kar je bilo rečeno. Podmena se pojavi kot odgovor na vprašanje, ki si ga naslovljenec nujno postavi: "Zakaj je (govorec) govoril tako, kot je govoril? Zakaj je to rekel?" - zadeva način, kako mora naslovnik razvozlati pomen tega, kar je bilo rečeno. Zaradi tega se podmena nujno veže na fantazmo: v Lacanovem grafu želje je fantazma označena kot odgovor na "Che voui?", na vprašanje "Kaj je mislil s tem, kar je rekel?"

Za ponazoritev tega vzemimo primer iz sodobne jugoslovanske politične scene - pred leti izrečeno izjavo Slobodana Miloševića: "Moja noga ne bo stopila na Kosovo, dokler ne bo svobodno." Ta navidezno nevtralna izjava o nameri nekoga, da ne gre na Kosovo, dokler tam Srbi ne bodo osvobojeni albanske dominacije in represije, nosi jasno politično sporočilo: kliče k osvoboditvi Kosova izpod Albancev. To podmeno bo hitro prepoznal vsak srbski naslovnik, čeprav ni neposredno vsebovana v izjavi, čeprav ni njena predpostavka in ni del njene ilokucijske moči.

Ta razcep lahko posplošimo kot nujno distanco med poljem pomena ideološkega diskurza in med ravniyo fantazme, ki deluje

kot njegova podmena. Vzemimo spet primer iz Miloševićevega avtoritarnega populizma. Že na ravni ideološkega pomena je njegov dosežek, da mu je v istem diskurzu uspelo združiti elemente, ki so bili doslej dojeti kot nezdružljivi: vrnitev k stari stalinistični retoriki (močna partija kot garant interesov delavskega razreda), protofašistični elementi (nasilni nacionalistično populistično gibanje), ekonomski liberalizem itd. Toda ključ uspešnosti njegovega diskurza je previdno tehtanje med tem, kar reče, in tem, kar pusti neizgovorjeno. Na ravni ideološkega pomena Milošević govori za močno, enotno Jugoslavijo, kjer bodo vsi narodi živeli v enakopravnosti in bratstvu, svoje gibanje predstavlja kot novo "antibirokratsko revolucijo", kot široko demokratično populistično gibanje upora proti korumpirani državno-partijski birokraciji, kot poskus rešitve Titove dediščine itd.; toda za tem je še en nivo, še eno sporočilo, ki je hitro prepoznano s strani njegovih privrženecv kot odgovor na "Zakaj nam to govori?": prepoznali bodo, da meri na podreditev Albancev in njihovo ponižanje v državljane drugega razreda, da teži k poenotenju Jugoslavije pod srbsko dominacijo in k ukinitvi avtonomije drugih republik, da Srbe predstavlja kot edini narod, ki je zmožen jamčiti državno suverenost, da obljublja maščevanje za izkoriščanje, ki naj bi ga nad Srbijo izvajali Hrvaška in Slovenija, itd. Kot podmeno njegovega diskurza tako najdemo celo "brkljarijo" heterogenih elementov, od katerih vsak zadeva srbsko željo: oživitev starih srbskih mitov, glorifikacijo pravoslavne cerkve kot nasprotja intrigirajoče, anti-srbske katoliške cerkve, spolnih mitov o umazanih Albancih, ki se ves čas pariyo in posiljujejo srbska dekleta - na kratko, celo področje fantazem, iz katerih se napaja rasistični užitek. Bistveno pa je, da je ta fantazmatska opora

Miloševićevega populizma, četudi neomenjena in zunaj dosega ideološkega pomena, brez težav prepoznana kot podmena njegovega diskurza.

Isto lahko rečemo za vse ostale uspešne neokonservativne populistične ideologije, od thatcherizma do reaganizma: njihov uspeh temelji na distanci med ideološkim pomenom (vrnitvijo k starim moralnim vrednotam družine, "self-made-man" itd.) in nivojem rasističnih, spolnih fantazem, ki - četudi neomenjene - delujejo kot podmena in določajo način, kako naslovnik razbere pomen ideoloških izjav. Tako glorifikacija angleškosti, ki ji je Thatcherjeva pripisovala pomen starih viktorijanskih moralnih vrednot - vračanje k družini, boj za "law and order" in odgovornost za svoj uspeh -, temelji na vrsti neizrečenih fantazem: poudarjanje ponosne angleške države namreč med vrsticami sporoča, da lahko angleškost in viktorijanske moralne vrednote ohranimo samo tako, da se upremo prihodu tujcev, da imamo negativno stališče do homoseksualcev (zaradi strahu pred aidsom) ter se zavzemamo za konvencionalno spolnost ter tradicionalno družino. Šele s tem, ko neokonservativizem skozi podmeno ponuja fantazmo, ki organizira najbolj intimne želje, ko torej omogoča, da se za glorifikacijo angleškosti med vrsticami sporoča sovraštvo do tujcev, rasizem, mu uspeva, da se volilci identificirajo z njegovim programom. Ista fantazma je bila na delu tudi v Reaganovem poudarjanju "ponosni smo na to, da smo Američani" - tudi za tem je na delu cel scenarij boja proti temu, kar ta ponos ogroža: črnici, komunizem, moralni razkroj v nekaterih delih družbe itd.

Toda daleč od tega, da bi jo morali obžalovati, je ta distanca med poljem ideološkega pomena in njegovim

neizgovorjenim fantazmatskim ozadjem najbrž to, kar označuje razliko med neokonservativnimi populističnimi ideologijami, ki so še vedno vezane na demokratičen prostor, in t.im. totalitarizmom: za "totalitarizem" - vsaj v njegovi radikalni verziji - lahko rečemo, da neposredno in odkrito izreče to, na kar drugi samo merijo skozi podmeno (npr. Hitler je neposredno igral na rasistične, spolne idr. fantazme). Ena izmed običajnih samodoločitev politikov ekstremne desnice (npr. Le Pena v Franciji) je natanko to, da odkrito rečejo to, na kar drugi (njihovi kolegi iz zmerne desnice) namigujejo samo med vrsticami.

Ena izmed stvari, ki se je demokratična politika lahko nauči od lacanovske teorije, je torej, da je *politika brez fantazme, brez načina uživanja, manipuliranega na mestu podmene, iluzija*: kolikor "družba ne obstoji", kolikor je družbeno polje necelo, razcepljeno, prečeno z antagonizmi, ki se upirajo temu, da bi bili popolnoma vsrkani v ideološko simbolizacijo, kolikor je družbeno polje strukturirano okoli neke temeljne nemožnosti, bodo ti manjki, te praznine družbene strukture vselej izpolnjeni s fantazmami. Edino, kar lahko naredimo, je, da obdržimo distanco med poljem ideološkega pomena in fantazmo. In kot bomo pokazali v naslednjem poglavju, prav fantazma preprečuje oblikovanje družbe pravice, za katero se zavzema liberalna teorija.

FANTAZMA IN TEORIJA PRAVICE

Temeljni očitki utilitarizmu s strani liberalne politične teorije se nanašajo na tezo utilitarizma, po kateri je dovoljeno žrtvovati dobro nekaterih, če s tem prispevamo k dobremu večine oz. skupnosti kot take; v tem smislu je dovoljeno tudi kaznovanje nedolžnih. Utilitarizem poveže svojo maksimo, "da je najboljšše tisto dejanje, ki priskrbi največjemu številu največ sreče", z etiko koristi. Kot pravi Jacques-Alain Miller, gre za "korist zaradi koristi", kjer mora "sleherna stvar koristiti, se nanašati na nekaj drugega, služiti". (1) To drugo, na katero se moramo v zadnji instanci nanašati kot na to, kar usmerja naše delovanje in mu postavlja mejo, pa je Dobro. In sicer gre za Dobro skupnosti, ki pa smo mu predani na prav specifičen način: namreč tako, da maksimiramo lastno ugodje in minimaliziramo bolečino. Naloga družbe je le, da užitek v ugodju in trpljenje v bolečini preko panoptičnih mehanizmov nadzora usmerja in pravično razporeja. In ker je, kot pravi Bentham, "pravica neke vrste oblast, oblast pa neke vrste pravica", postane oblast tista, katere naloga je, da z nadzorom postavi ugodje posameznika v službo občega Dobrega. V utilitarizmu imamo tako etiko imaginarnega (2), kjer je Dobro enako ugodju, subjekt pa je, kolikor deluje v skladu z Dobrim, zmožen polnega užitka v ugodju.

Kot pravi Honderich, je "problem klasičnega utilitarizma, z eno besedo, nepoštenost". Da bi liberalni teoretiki odgovorili na to nepoštenost, ki zadeva žrtvovalno logiko utilitarizma, so poskušali formalizirati sistem "poštenosti" skozi postavitev formalnega sistema pravic, na katerih naj bi

temeljila sodobna liberalno-demokratska družba. Če je bil utilitarizem etika imaginarnega, pa je liberalizem oblikoval etiko simbolnega - gre za etiko simbolne pogodbe, formaliziranih družbenih pravil, ki naj posamezniku omogočajo, da jih napolni z vsebino, ki torej nasprotujejo imaginarni etiki skupnega dobrega in uvajajo svobodo posameznika, da si v okviru formalnih družbenih okovov, določenih z družbeno pogodbo, izbere lastno dobro. Proti nepoštenosti utilitarizma postavi liberalizem koncepcijo "pravice kot poštenosti", ki jo je utemeljil John Rawls v delu *Teorija pravice*.

Rawlsov odgovor utilitarizmu

Rawlsov namen je bil podati etično teorijo, ki bo poskušala dati odgovor na vprašanje, katere norme so v družbi splošno zelene in jih je hkrati možno realizirati. Pomen njegove teorije pravice je v določitvi principov, po katerih sicer v družbi intuitivno že postopamo, potrebno pa jih je formalizirati. "Dobra teorija pravice bo razložila in sistematizirala naš intuitivni čut za pravico na isti način, kot logika pojasnjuje naš čut za veljavnost in lingvistika naš čut za gramatičnost." (3)

V nasprotju z utilitarizmom Rawls postavi tezo, da družbe ne smemo organizirati okoli nekega skupnega principa dobrega, ampak pravice. Če dobro subjekta podreja interesom skupnosti, pa pravica vzpostavlja našo izhodiščno pozicijo kot pozicijo svobodno izbirajočih entitet. Pravica ni vezana na nobene posebne vrednote ali cilje niti ni podrejena seštevku družbenih interesov, ampak deluje kot "adut" individuov proti politiki, ki bi želela celi družbi vsiliti neko partikularno

vizijo dobrega. Liberalizem se je s svojo koncepcijo pravice na eni strani uprl utilitarizmu, na drugi strani pa se je zoperstavil tudi drugi veliki smeri v politični teoriji - komunitarizmu: v nasprotju s komunitarizmom, pri katerem gre za primarnost družbe pred posameznikom, liberalizem poudarja, da so pomembni le interesi individuov in ne interesi neke kulture ali skupnosti.

Rawls je za razlago tega, kako pridemo do principa pravice, predpostavil obstoj neke imaginarne strukture - izvirne pozicije (original position), v kateri se srečajo stranke bodoče družbene pogodbe. Te stranke niso nikakršna živa bitja, ampak imaginarne entitete, ki jih individui delegirajo kot svoje predstavnike v izvirno pozicijo. V slednji je izbrana temeljna struktura družbe, in sicer tako, da stranke v njej izbirajo med več različnimi temeljnimi strukturami, ki pa so določene z principi in ne z empiričnimi primeri. Ti principi morajo zadovoljiti določene splošne omejitve, ki jih Rawls imenuje "omejitve koncepta pravice" - tako morajo biti principi splošni po obliki, univerzalni v aplikaciji in javno prepoznavni. Temeljna struktura družbe ima dve značilnosti: prvič, da upravlja družbo ljudi v smislu pravice, ter drugič, da upravlja družbo, ki obstaja v tipičnih okoliščinah pravice.

Bistveno je, da so v izvirni poziciji stranke omejene s t.i. "tančico nevednosti" (veil of ignorance) - gre za to, da stranke družbene pogodbe ne smejo imeti vednosti o svoji družbeni poziciji (spolu, bogastvu ...), ko izbirajo pravico. Tančica nevednosti izniči vpliv določenih kontingentnosti, zaradi katerih npr. ljudje uporabljajo družbene in naravne okoliščine v svojo korist. Stranke v izvirni poziciji ne vedo

nič o svojih partikularnih željah, zato ne izberejo temeljne strukture družbe zaradi tega, ker zadeva njihove individualno različne cilje, ampak zaradi želja, ki naj bi jih imele ne glede na to, kdo so. Toda čeprav gre izvirni poziciji za brezinteresno situacijo in odsotnost vseh moralnih vezi, pa je tisto, kar združuje stranke v njej, poleg vzajemne nepristranskosti, še predpostavljena nagnjenost k določenim primarnim dobrinam. (Slednje ne zajemajo le materialnih dobrin, ampak tudi svobodo, priložnost /opportunity/ in osnove samospoštovanja.) (4)

V izvirni poziciji se dogaja izbira, dogovor med strankami, to, kar se te dogovorijo, pa so principi pravice. Ti principi, ki jih izberejo, so pravični, tako zaradi načina njihovega izbora kot zaradi tega, ker omogočajo pravično distribucijo družbenih primarnih dobrin: slednje morajo namreč biti enako razdeljene, razen če neenaka distribucija ne pomaga najslabše stoječim v družbi. Toda poleg tega, da principi pravice omogočajo enake možnosti vseh v družbi, morajo zagotoviti tudi temeljne individualne svoboščine (svobodo govora, združevanja, vere itd.).

"Dogovor v izvirni poziciji ne omogoča obligacije (vsaj ne neposredno), ampak principe pravičnosti. Principi pravičnosti vključujejo dve vrsti principov - 'principe za institucije', ki veljajo za temeljno strukturo družbe, in 'principe za individue', ki postavljajo dolžnosti in obligacije za osebe glede na institucije in drug drugega. Prvi določajo to, kar naredi neko institucijo ali družbeno prakso za pravično, medtem ko drugi specificirajo pogoje, po katerih so jih

individui dolžni spoštovati." (5) Bistveno pa je, da obligacija predpostavlja pravične institucije in tako npr. ni potrebno imeti obligacije do avtokratske oblasti.

Rawls nasprotuje temu, da je družba neka organska celota, in pravi, da se pravica lahko pojavi le v svetu, kjer je več individuov s svojimi nasprotujočimi si zahtevami. Utilitarizem pa vidi družbo kot racionalno izbiro za enega človeka oz. za en sam sistem želja, s tem pa spregleda kontingentnost okoliščin, v katerih ljudje živijo, njihovih želja in interesov. Utilitarizem namreč s tem, ko predpostavi eno dobro, oblikuje etiko, ki ne upošteva razlik med ljudmi.

Zakaj, po Rawlsu, ljudje sodelujejo in ali sploh obstaja nekaj, kot je "dobro skupnosti" kot take? Najprej je potrebno poudariti, da v nasprotju z delom liberalne teorije, ki vidi družbene vezi le kot nujno breme, sodelovanje v družbi pa povezuje le z uresničevanjem določenih nujnih ciljev ljudi, Rawls postavlja bolj "sentimentalno" koncepcijo, po kateri imajo člani družbe določene "skupne končne cilje" in gledajo na sodelovanje kot na dobro po sebi. Njihovi interesi niso nujno samo antagonistični, ampak v nekaterih primerih komplementarni in prekrivajoči se. Zato Rawls ne vidi skupnosti le kot nekaj zunanjšega interesom ljudi, ampak kot nekaj deloma notranjšega (vpliva namreč na čustva in občutke ljudi, ki so vanjo združeni). Dobro družbe pa je za Rawlsa lahko notranje le do te mere, da vpliva na namere in vrednote jaza, ne more pa biti tako prežemajoče, da bi seglo do motivacij subjekta.

V Rawlsovi teoriji je tako kot pravica tudi dobro osnovano v izbiri. Kot so principi pravice proizvod izbire v izvorni

poziciji, je koncepcija dobrega proizvod individualne izbire v realnem svetu. Po Sandelu ima pravica isti pomen kot Kantove apriorne kategorije: gre za to, da je pogoj izbire nek okvir, ki pa sam ni izbran, kajti "nekaj mora ostati pred izbiro (in jo tako omejiti), da je sama izbira lahko zavarovana." (6) Principi pravice zato niso podrejeni naši moči. Nasprotno pa velja za dobro: pri tem je vsak svoboden izbrati in sprejeti svojo koncepcijo dobrega. Lahko torej rečemo, da obstaja ena sama prava koncepcija pravice, ki jo mora vsak sprejeti, in množstvo koncepcij dobrega. Toda principi pravice imajo nekakšno moralno prioriteto pred dobrim: principi pravice namreč omejujejo koncepcijo dobrega, ki jo posameznik lahko izbere. Kjer "se vrednote osebe ne ujemajo s pravico, ima pravica prednost."

Po Humeu rabimo pravico zato, ker drug drugega ne ljubimo dovolj, po Rawlsu pa zato, ker drug drugega ne poznamo dovolj, da bi ljubezen lahko delovala: "Ljubezen je slepa - toda ne zaradi svoje intenzivnosti, ampak zato, ker je nejasno dobro, ki je objekt njenega zanimanja."

Libertarna in komunitarna kritika Rawlsa

Rawls je bil v dveh desetletjih od izida svoje knjige nenehno tarča kritike. Najodmevnejši sta bili kritiki, ki sta prišli iz vrst *libertarcev* in *komunitarcev*. V nasprotju z modernim liberalizmom, ki dovoljuje intervencijo države v regulaciji revščine, vzgoje itd., tudi za ceno določene omejitve svobode in lastninskih pravic, se libertarci uvrščajo v klasično liberalno teorijo, ki zagovarja minimalno državo in naravne pravice. Po njihovem je edina vloga države zaščita določenih

pravic državljanov, in sicer predvsem pravice do osebne svobode in zasebne lastnine. Najbolj znan zagovornik te smeri je Nozick, ki je tudi najbolj kritiziral Rawlsa prav zaradi tega, ker njegova teorija dovoljuje redistribucijo lastnine. Za Rawlsa so namreč družbene in ekonomske neenakosti dovoljene le, če pomagajo najrevnejšim. Po njegovem je redistribucija lastnine dovoljena takrat, ko pomaga iz neugodnosti najmanj premožnim in jim omogoči, da bodo lahko bolj pošteno tekmovali. Nozick pa vztraja, da nihče ne sme kršiti naše pravice do osebne lastnine, ker gre za naravno pravico. Njegov prvi očitek Rawlsu je, da napačno predpostavlja, da pridejo dobrine v svet kot nelastnina in so podvržene distribuciji na osnovi koncepcije pravice; drugi pa zadeva nevarnost, da bi država, kakršno predpostavlja Rawlsova teorija, nenehno posegala v življenja individuov.

Proti Rawlsovi teoriji pravice kot poštenosti Nozick postavi koncepcijo pravice, ki temelji na drugačnem pojmu posedovanja. Rawls namreč meni, da je "jaz po sebi razlaščen (dispossessed)" - jaz je čisti subjekt posedovanja, ločen od ciljev in atributov, ki jih poseduje, zato nima nikakršnih substancialnih lastnosti, ki bi lahko bile podlaga tega, da si nekaj "zaslužimo". Prav pojem zaslužiti je tisti, ki mu Rawlsova teorija najbolj nasprotuje: po Rawlsu nikoli nismo res lastniki, ampak le varuhi določenega premoženja in dobrin, zato tudi ne moremo reči, da si zaslužimo koristi. Rawls kritizira tudi t.i. naravno svobodo, zato ker dovoljuje ljudem, da nepravilno pridobivajo od naravne in družbene obdaritve, ki jim dejansko ne pripada v močnem, konstitutivnem smislu pripadanja, ampak le v slabem, kontingentnem smislu, da so naključno nekomu podeljene. Nozick pa zagovarja nasprotno tezo, po njem je naravna svoboda prav v tem, da si nekaj

zaslužimo in imamo do tega pravico (entitlement). Tako imamo lahko neko stvar, talent, zaradi česar si zaslužimo več kot drugi. (7)

Nozick opozarja tudi na problem nadzorovanja, ki je vezan na Rawlsovo teorijo. Njegova teza je, da vsak strukturni ideal pravice, ki naj bi reguliral družbo, nujno zahteva od države, da nenehno posega v dejavnost ljudi, kajti "noben tak ideal ne more biti nepretrgano realiziran, na da bi se nenehno vmešaval v življenje ljudi."

Na prvi Nozickov očitke lahko odgovorimo, da je subjekt, ki ga predpostavlja Nozickova teorija naravnih pravic, predkantovski. Nozick namreč govori o subjektu, ki še ni subjekt kogita - brezsubstancialen, prazen subjekt, ki je nenazadnje tudi temelj demokracije. Z drugim Nozickovim očitkom, ki se veže na problem nadzorovanja, nenehne intervencije države, ki naj bi bila vezana na Rawlsov model, pa se lahko strinjamo. Toda dodati moramo, da tudi Nozickova zahteva po minimalni državi ne uide tej nevarnosti. Libertarci namreč pozabljajo, da zagotovitev pogojev za njihov model minimalne države že predpostavlja državo, ki bo to omogočila. Zagotavljanje "naravnih pravic", za katero se zavzemajo, ni možno zunaj močnega državnega aparata (učinkovitih institucij, kulture, šolstva...). Šele prava država je pogoj, da se lahko borimo za liberalne pravice in z njimi povezano minimalno državo.

Komunitarci pa v nasprotju z libertarci ne najdejo pri Rawlsu le slabosti izpeljave problematike, njihovo nestrinjanje je globlje. Zadeva to, da si je po njihovem Rawls zastavil

napačno izhodiščno vprašanje. Tako kot vsem liberalcem tudi Rawlsu očitajo, da se preveč posveča temu, da bi našel izvor principov družbene pravičnosti, ki naj bi se jim podrejali vsi racionalni ljudje. Komunitarci očitajo liberalcem, da iščejo neke moralne standarde, iz katerih so lahko izpeljane družbene in politične institucije vsake družbe, ne vidijo pa, da praksa predhodi teoriji. Sprašujejo se, zakaj neki bi ljudje v dejanskih družbah upoštevali neke abstraktne principe, iz katerih naj bi bila družba izpeljana, ko pa je resnica v obratni smeri in je morala nekaj, kar izhaja iz prakse, in sicer prakse dejanskih skupnosti.

Za komunitarce pa družba, kakršno predpostavlja liberalizem in ki zadeva različne moralne tradicije ter jo uravnavajo norme, ki usmerjajo individualno obnašanje na način, ki ljudem pušča svobodo v izbiri lastnega načina življenja, sploh ni družba. Naprotujejo namreč temu, da je družba lahko vodena preko liberalnega koncepta pravice. Po njihovem je "družba lahko vodena le preko skrbi za skupno dobro, v katerem je dobro skupnosti same vzvišeno nad vsem". (8)

Sandel kot najpomembnejši predstavnik komunitaristov prične svojo kritiko pri Rawsluvi konceptiji subjekta, jaza, ki nastopa kot stranka v izvorni poziciji in ki je ločen od svojih interesov, ciljev. Seveda takšen nevezan jaz, ki je ločen od svojih interesov in jih lahko od daleč opazuje - v dejanskem svetu ne obstaja. To ve že Rawls, toda Sandel mu očita, da ne vidi, kako dejstvo, da ljudje sodelujejo, ni posledica narave njihove subjektivnosti, ampak družbenih okoliščin, zaradi katerih je sodelovanje nekaj nujnega in ne nekaj, kar ljudje izberejo. Ko Rawls stranke, ki sodelujejo v

oblikovanju družbene pogodbe, "očisti" interesov, oblikuje situacijo, ki dejansko v družbi ne obstaja. Po Sandelu je subjekt lahko le družbeni subjekt. Rawlsov sistem zgubi vsakršno veljavnost za družbo, prav kolikor tega ne vidi in predpostavlja nek deontološki jaz, neodvisen od stvari, interesov in ciljev v odnosu do drugih ter ločen od lastnih želja in ambicij.

Oboji, tako libertarci kot komunitarci, na nek način Sandel očita liberalcem, da predpostavljajo neko zmožnost subjekta, da se loči od samega sebe, da bi tako določil principe, glede na katere bi se potem svobodno ravnal. To predpostavlja neko zmožnost jaza, ki je ta nikakor nima, namreč to, da izbere moralo brez vedenja o sebi oz. svoji moralni izkušnji. Druga kritika liberalcev pa meri na to, da le-ti predpostavljajo, da je družba produkt združbe svobodnih individuov ter da se vrednost te družbe presoja po pravičnosti pogojev, glede na katere se individui združujejo. Liberalci po Sandelu ne vidijo, da sam obstoj individuov, ki so se zmožni združevati, predpostavlja obstoj skupnosti.

Odgovor kritiki komunitarcev bi bil v tem, da Rawls ve, da je *izvirna situacija le konstrukt*. Rawls namreč nikakor ne zanika tega, da vselej že živimo v družbi, da torej ne moremo izstopiti iz nje in postaviti neko teorijo družbe, družbeno pogodbo, po kateri bi nato družbo oblikovali. Za kar gre Rawlsu, je orisati shemo za razumevanje delovanje družbe. Da bi namreč družbo razumeli, moramo za nazaj proizvesti shemo, ki predpostavlja, kako je do družbe prišlo. Gre za zanzazajšnjo *rekonstrukcijo*, s katero se nenazadnje srečujemo tudi v freudovski psihoanalizi (spomnimo se le mita o primarnem očetu).

Je po prvih velikih vojnih v javnosti pojavil
predvsem v vlogi interakcije svoje lastne, toda v odgovorih na

Na očitek o radikalno razlaščenem subjektu pa lahko rečemo isto kot v odgovoru kritiki libertarcev, namreč to, da je subjekt, o katerem govori Rawls, kartezijanski subjekt, kot mesto čiste, ne-substancialne subjektivnosti, o katerem je že Hegel dejal, da je nujna predpostavka teorije, če ne želimo pasti v srednji vek.

Oboji, tako libertarci kot komunitarci, na nek način spodbijajo Rawlsovo "izvirno pozicijo". Libertarci s svojo tezo o naravnih pravicah predpostavljajo polni subjekt, zmožen posedovanja pred družbeno pogodbo, kar je v nasprotju ne le z Rawlsom, marveč tudi s Kantom, pri katerem je subjekt izvirno prazen. Komunitarci pa so pred-subjektivi, so namreč lažni heglovci, kajti v nasprotju s Heglom, na katerega se tako radi sklicujejo, ne ločijo med subjektom in substanco. Tako kot libertarci želijo tudi komunitarci iz subjekta zopet narediti substanco, toda če je pri libertarcih ta substanca absolutna individualnost, je pri komunitarcih to družba, subjekt kot čisti družben subjekt. Nasprotno pa je prav Rawlsov koncept subjekta, ki izključuje vso substanco pred družbeno pogodbo, v bistvu heglovski. Ko pravi Hegel, da je subjekt enako izpraznjenosti, misli namreč natanko to, da šele izpraznjenost subjekta omogoča absolutno pravico osebe. Ta pa se tiče tega, da mora subjekt svobodno sprejeti skupnost: subjekt ni kar vržen v družbo, kajti zanj je značilno, da tudi ko se podredi, mora to storiti svobodno. Subjekt moraš prepričati, da je podreitev razumska.

Rawlsova samokritika

Rawls se je po svoji veliki knjigi v javnosti pojavljal predvsem v vlogi interpreta svoje teorije, toda v odgovorih na

kritike, ki jih je bila knjiga nenehno deležna, je svojo teorijo tudi spreminjal. Rawls to spreminjanje razlaga kot razjasnjevanje stališč, ki naj bi bila v knjigi implicitno že prisotna, zadevajo pa prevsem delno odpoved Kantu in premik k Heglu. Rawlsovo pisanje v zadnjih letih pa lahko gledamo tudi kot neke vrsto samokritiko. Za kaj gre? Predvsem je bistveno, da je pričel Rawls poudarjati, da njegova teorija pravice nikakor ne želi dati nekega občega kantovskega modela morale, temelječe na apriornih kategorijah, ampak želi le artikulirati pravico, ki je intuitivno že prisotna v obstoječi družbi. In sicer gre tu za družbo ameriške liberalne demokracije. V teoriji pravice zato ne gre za neke univerzalne principe, marveč za principe, ki ustrezajo modernim družbam in so že latentno navzoči v zdravi pameti ljudi. Kot pravi Rawls, potrebna je teorija, ki bo priskrbela pravilne principe za to družbo, skozi upoštevanje koncepcije osebe in ideala dobrega družbe, implicitnega v njenem vsakodnevnem življenju. (9)

naklonjenosti pri Richardu Rortyju. Glede na je prav zadnji
V zadnjih tekstih pa gre Rawls še dlje od Kanta in poudarja, da je njegova teorija prej politična kot moralna doktrina ter da je bila koncepcija "pravice kot poštenosti" mišljena le kot politična koncepcija pravice. To, da najdemo to koncepcijo pravice, ki je že latentno navzoča v politični kulturi sodobne liberalne demokracije, nam bo pomagalo ohraniti stabilnost in enotnost družbe. Odpoved Kantu je šla pri Rawlsu celo tako daleč, da je izjavil, da Kantova stališča v sodobni demokratični družbi ne veljajo več. Rawls je zato tudi opustil zagovor liberalizma kot neke vsestranske moralne filozofije ter se zavzel le za politični liberalizem, za liberalizem, ki ni več odvisen od nobenega partikularnega moralnega ideala, kakršen je bil npr. avtonomija. Gre mu za liberalizem, ki

zagotavlja stabilnost in enotnost družbe in ki pravice ne povezuje z avtonomnostjo ali individualnostjo, marveč z redom. Prav stabilnost postane koncept, ki naj po Rawlsu ureja družbo ljudi z različnimi pogledi na dobro. In v zadnji instanci se Rawls zavzame za to, da s koncepcijo pravice najdemo praktične rešitve realnih političnih problemov, ne pa, da iščemo resnico o morali.

Rawls je s tem obratom zelo razočaral svoje zagovornike in interprete, kajti prav koncepcija stabilnosti prinaša s sabo zelo vulgarno zavzemanje za družbeni red, brez neke teoretske poante. V zadnji instanci gre pač preprosto za to, da ljudi nadzorujemo ter jih ukrotimo, da spoštujejo pravila obstoječe družbe - torej predvsem ameriškega modela liberalne demokracije.

Presenetljivo pa je bil "pozni" Rawls deležen velike naklonjenosti pri Richardu Rortyju. Slednji je prav zadnji obrat Rawlsa izkoristil za kritiko komunitarcev ter za podkrepitev lastne teze o primatu politike pred filozofijo.

Rortyjeva podpora Rawlsu

Rorty vzame v precep predvsem tisti del komunitarcev (Sandel, Taylor), ki trdijo, da politične institucije predpostavljajo neko doktrino o naravi človeških bitij ter da mora takšna doktrina, v nasprotju z rasvetljenskim racionalizmom, razjasniti bistveno zgodovinski značaj jaza.

Rorty temu nasprotuje zato, ker je zanj bistveno, da sta tako religija kot filozofija ločeni od politike, kajti obe sta

"nejasna vseobsegajoča termina, ki se ju da prepričljivo redefinirati". Zavzame se za t.i. "filozofsko toleranco" - za to, da mora biti politika indiferentna do filozofskih razglabljanj o naravi jaza, bistvu človeške eksistence, kajti slednje je lahko le del osebnega sveta in ne političnih odločitev o organizaciji družbe. To stališče pa najde Rorty tudi pri "pozmem" Rawlsu, ki nenehno poudarja, da filozofija kot iskanje resnice o neodvisnem metafizičnem in moralnem redu ne more biti osnova za politično koncepcijo pravice v demokratični družbi. Rorty tudi brani Rawlsa pred Sandelom s tezo, da Rawlsova koncepcija jaza, ki je pred svojimi cilji, ni mišljena kot "jaz", ki je ločen od svojih verovanj in želja. Rorty namreč Rawlsov jaz vidi kot "razsrediščen, kot historično kontingentnost od začetka do konca. Rawlsu niti ni treba niti ne želi zagovarjati primarnosti pravice pred dobrim, kot jo je zagovarjal Kant, sklicujoč se na teorijo jaza, ki ga dela več kot nek 'empirični jaz', več kot 'radikalno umeščeni subjekt' (radically situated subject). On verjetno meni, da ima Kant prav o naravi pravice, moti pa se o naravi in vlogi filozofije."(10)

Kritike o naravi jaza, ki so jih Rawlsu izrekli komunitarci, so za Rortya popolnoma neustrezne, ker Rawlsa sploh ne zanima identiteta jaza, ampak le pogoji državljanstva v liberalni družbi, kajti zanj je prva demokratična politika, potem šele pride filozofija. Resnica, ki jo išče filozofija, namreč sploh ni relevantna za politiko. To pa tudi pobije tezo komunitarcev (npr. Sandela), da temelji družbena teorija liberalne države na napačnih filozofskih predpostavkah. Dejstvo, da je Rawls postavil pravico za prvo vrlino družbe, je ukinilo vsako potrebo po filozofski in religiozni legitimaciji politike kot

take. Zato se liberalci tudi izognejo temu, čemur mnogokrat podležejo komunitarci, namreč izražanju potrebe po vrnitvi k religiji, ali novim filozofskim refleksijam (iskanju skupnega dobrega), ki naj rešijo družbo propada. Rorty zato pravi, da četudi bo sodobna liberalna demokracija propadla, to ne bo dokaz za to, da potrebujemo neka skupna prepričanja o "našem mestu v univerzumu in naši misiji na zemlji".

Paradokсно pa je, da Rorty ob vsej hvali Rawlsa ne izpostavi njegovih pomankljivosti. Rawls je namreč ostal na ravni simbolnega univerzuma: oblikoval je sicer shemo družbe, ki vsakemu posamezniku dovoljuje izbor lastnega dobrega, ki torej v nasprotju z utilitarizmom in tudi komunitarizmom ne oblikuje nekega dobrega skupnosti, ki mu mora biti posameznik podrejen. Toda ta etika simbolnega pozablja na neko temeljno razsežnost subjekta - namreč na fantazmatsko razmerje, ki oblikuje njegov odnos do lastne želje in želje Drugega. Ne poznavajoč lacanovsko teorijo, je po drugi poti do tega prišel namreč prav Rorty v svoji teoriji o solidarnosti v družbi.

Izključitev fantazme

Najprej je potrebno poudariti, da takrat, ko Rorty opisuje, kakšna naj bi bila človeška solidarnost, še ostaja na ravni Rawlsa in njegovih dogovorov v izvorni poziciji. Rorty se namreč zoperstavi dojemanju človeške solidarnosti kot nečesa, kar je v vsakem od nas, kot nekakšno človeško bistvo, ki se odziva na prisotnost te iste stvari v drugih človeških bitjih. Te bistveno človeške lastnosti namreč niso nekaj stalnega, ampak so odvisne od zgodovinskih okoliščin: stvar konsenza je, katere lastnosti so normalne in katera dejanja so pravična ali

nepravična. Naš občutek solidarnosti je večji, ko je tisti, s katerim se solidariziramo, dojet kot "eden izmed nas", ker "mi" pomeni nekaj manjšega in bolj omejenega kot človeška vrsta.

Isto bi rekel tudi Rawls, če bi ga vprašali, kako pridemo do solidarnosti: izhajal bi iz tega, da so se stranke v izvorni poziciji dogovorile, kateri so principi pravice, in glede nanje lahko presojujemo solidarno delovanje. Poudaril bi še to, da je solidarnost v samem temelju koncepta pravice, ker se zavzema za to, da mora biti naše delovanje vselej takšno, da pomaga najslabše stoječim. Strinjal bi se tudi s tem, da ne moremo doseči solidarnosti s človeško vrsto kot tako, ampak z ožjo skupino, k temu pa bi še dodal, da solidarnost, temelječa na principih pravice, velja za liberalno demokratsko družbo in ne za družbo nasploh.

Toda razlika med Rawlsom in Rortyjem se zarisuje že ob Rortyjevi tezi, da je solidarnost dojeta kot "zmožnost videti vedno več tradicionalnih razlik (religijo, nagone, raso, navade) kot nepomembnih, ko jih primerjamo s podobnostmi glede na bolečino in ponižanje - gre za zmožnost misliti o ljudeh, ki so različni od nas, kot da so vključeni v vrsto 'mi'." (11) Rawls bi se strinjal s prvim delom stavka, da so religija, rasa, navade nepomembne za določitev principov pravice (in nanje nanašajoče se solidarnosti), problem identifikacije z bolečino drugega pa izpade iz njegovega konteksta. Kako se to kaže?

Najprej pogledjmo, kako definira občutljivost za bolečino drugega Rorty. Njegova teza je, da je hujše kot neko realno nasilje tisto, zaradi katerega se ti "razdre svet", ko se ti

zgodí nekaj takšnega, česar ne moreš opisati z besedami. Primer tega je opisan v Orwellovem romanu 1984. Uspeh torture je v tem, da izrečemo nekaj ali smo prisiljeni nekaj verjeti, zaradi česar kasneje ne moremo biti več ista oseba kot prej, zaradi česar se poruši naša subjektivnost. "Najhujše, kar lahko nekemu naredimo, ni to, da kriči v agoniji, ampak da uporabimo agonijo takšne vrste, da tudi, ko je je konec človek ne more rekonstruirati sebe. Mišljeno je, da izreče nekaj (vero, željo), za kar kasneje ne bo mogel dojeti, da je zares naredil... Za Winstona je to stavek, ki ga ne more iskreno izreči in še vedno ostati isti, 'Naredite to Juliji', in najhujša stvar na svetu postanejo podgane. Toda najbrž je vsak izmed nas v istem razmerju do nekega stavka ali do neke stvari. Če nekdo lahko odkrije ta ključni stavek, to ključno stvar, potem, kot pravi O'Brien, lahko raztrga svoj razum in ga sestavi na nov način, po lastni izbiri. Toda objekt vaje je zvok trganja in ne rezultat sestavljanja. Pomemben je zlom. Sestavljanje je le dodatna malenkost." (12)

Ta fantazmatska struktura, na katero je vezan vsak subjekt, namreč to, kako je v odnosu do neke stvari, stavka, zaradi katerega se mu lahko poruši svet, ko nikoli ne bo več isti kot prej, je tisto, kar mora nujno izpasti iz Rawlsove družbene pogodbe. Da Rawlsov projekt deluje, mora ostati na ravni simbolnega razmerja, in sicer za ceno tega, da izključi Realno, neko travmatično točko okoli katere je simbolno strukturirano. Rortyju pa uspe prav to, namreč da proizvede etiko Realnega, etiko, ki ve, da je travmatičen prav odnos do bolečine drugega.

Lacan postavi bolečino v razmerje z *das Ding*, s travmatičnim mestom, na katerega se vežejo subjektive fantazme. Tako za bolečino kot za fantazmo velja, da "na neki določeni meji dejansko ne preneseta razodetja v besedi." (13) Pri fantazmi gre za razmerje subjekta do objekta želje, in sicer za način, kako subjekt okoli nekega travmatičnega elementa organizira svojo ekonomijo uživanja.

Da Rawlsova distributivna pravica deluje, mora predpostaviti neko čisto željo subjekta, ki ni vezana na fantazmo in se jo da racionalno zadovoljiti oz. z družbeno pogodbo doseči, da bo zadovoljena s pravično razdelitvijo dobrin. Kolikor Rawls ostane na ravni simbolnega, mora nenehno proizvajati nova pravila, izumljati nove določbe, ki naj popolnoma zaobsežejo subjektov interes v izvirni situaciji. Zato mora npr. predpostaviti, da so stranke v izvirni poziciji racionalne in "vedo, da imajo raje več kot pa manj primarnih dobrin", kajti postopati bi morale kot racionalni človek, ki ve, da si z več dobrinami lahko zagotovi večji uspeh. Lacanovska psihoanaliza bi na to tezo odgovorila, da nikakor ni res, da subjekt teži k svojemu dobremu in zato tudi ni res, da obstoji neka obča želja po primarnih dobrinah. Tako kot psihoanaliza odgovori utilitarizmu, da ni nekega Vrhovnega dobrega, ko pokaže, da je vsako Vrhovno dobro prisotno le kot neko prepovedano dobro, odgovori tudi liberalizmu, ko pravi, da ni "drugega dobrega kot neko prepovedano dobro". Ko se je liberalizem odpovedal Vrhovnemu dobremu skupnosti, pa se ni odpovedal realizaciji dobrega vsakega posameznika. Rawlsov preobrat od etike imaginarnega k etiki simbolne družbene pogodbe še vedno ostaja na ravni zadovoljitve individualne želje po dobrem. To, česar takšen pristop ne vidi, je, da "se subjekt ne določi s tem, da

"izbere" svoje dobro..., temveč s tem, da izbere, da ne bo deloval na podlagi pogojev, ki opredeljujejo njegov prid, torej tako, da deluje v nasprotju z lastnim blagrom - celo do točke lastne smrti." (14) Odgovor Rawlsu bi torej bil, da *subjekt ni zmožen brez omejitev sprejeti svojega simbolnega mandata, da torej, ne glede na to, kako "pravične" in "koristne" dogovore sprejme, ne ravna v skladu z njimi.*

Zato tudi nikakor ni nujno res, da bi, kot predvideva Rawls, ljudje racionalno izbrali več dobrin, da bi si tako zagotovili večji uspeh. Kot je opozoril Lacan, ima lahko celo uničevanje dobrin neko posebno vrednostno funkcijo za skupnost. Primer tega je bila pri primitivnih družbah obredna ceremonija potlač, ko so pripadniki družbe načrtno uničevali dobrine, ki bi jih racionalno v družbi še kako potrebovali. Isto se je dogajalo tudi na nekaterih fevdalnih gostijah, ko je gospoda kar tekmovala v tem, kdo bo uničil več dobrin. In, kot pravi Lacan, se prav okoli uničevanja, kolikor je le-to vezano na vzdrževanje želje, "vrtita problem in drama ekonomije dobrega, njeni odboji in zavoji." (15) Psihoanaliza nam pokaže, da *še le fantazma daje konsistentnost naši želji - neki empirični predmet ali dobrina postaneta predmet želje šele takrat, ko vstopita v fantazmo.* Zato je za subjekt irelevantno, katere dobrine so po "družbeni pogodbi" izbrane kot primarne dobrine, če le-te ne zadevajo njegove želje.

Na isti način lahko ovržemo tudi Rawlsovo zahtevo, da mora biti iz izvorne situacije nujno izključena zavist. To Rawls opravičuje prvič, s tem, da bi zavist, če bi bila dovoljena v izvorni situaciji, omogočila, da bi bil izbran sistem, ki bi bil za vse stranke neugoden, in drugič, da je za sistem, ki je že izbran po pogodbenih kriterijih (torej sistem, ki ga določa

pravica), malo verjetno, da bi generiral močne občutke zavisti. (16) Rawls predpostavlja, da lahko zavist reguliramo (dovolimo ali ne) ter da je odvisna od sistema (in je je v pravičnem manj). Vendar pa je v dialektiki želje, kolikor je le-ta vselej intersubjektivna (v Lacanovi teoriji je namreč "želja vselej želja Drugega"), vedno na delu zavist. Subjekt želi neki objekt, ker je le-ta objekt želje Drugega. Ker ne obstaja neposreden odnos subjekta do objekta, ki ne bi bil posredovan skozi željo Drugega, ne more obstajati intersubjektivna pogodba, v kateri zavist ne bi bila prisotna.

Izključitev zavisti pomeni prav izključitev fantazme. Značilna rasistična fantazma, v kateri je prisotna zavist, je npr. mit o večji potentnosti črncev: belci radi opisujejo črnce kot polživali, ki še niso dosegle ravni kulture, ta živalskost pa naj bi se kazala tudi v njihovi "nenormalni" potentnosti. Vendar takšno opisovanje črncev ne izraža nič drugega kot sovraštvo do užitka Drugega, ki pa je, kot bomo pokazali na drugem mestu, vselej sovraštvo do lastnega užitka. (17)

Predpostavimo, s kakšno argumentacijo bi nastopil Rawls, če bi ga vprašali, ali lahko rasizem izključimo iz družbene pogodbe. Najbrž bi postopal enako kot pri zavisti in torej predpostavil, da mora biti rasizem izključen iz izvirne situacije, ker je nepravilčen, pristranski, medtem ko je bistveno za družbeni dogovor prav dejstvo, da so stranke v izvorni situaciji nepristranske. Toda karkoli se že stranke v izvorni situaciji dogovorijo, in tudi če rečemo, da je pravica, ki so jo izbrale, po definiciji nerasistična, moramo vendale reči, da Rawlsov model rasizma ne more implicitno obsoditi. Problem sicer lahko poskuša rešiti tako, da ga

izključi, to pa je tudi vse, kar lahko naredi. Rawls namreč še vedno ostaja na ravni razsvetljenstva, ko predpostavlja, da je možno oblikovati neki univerzalen znanstven model tega, kako je družba organizirana. Rawlsov subjekt je univerzalen in kot tak ločen od svojega mesta izjavljanja: zanj se predpostavlja, da ima nek nevtralen pogled na družbo. Bistveno pa je, da je rasizem prav reakcija na to univerzalnost, ki je vezana na znanost. Kot pravi Miller, znanost glede rasizma nikakor ni nedolžna, čeprav se mora, kolikor je univerzalna in torej drži za vse ljudi, predstavljati kot antirasistična, antinacionalna in antiideološka ter kot taka "vodi k univerzalni etiki, ki za bistveno, absolutno vrednoto postavlja razvoj". (18) Toda to ne more učinkovati, saj je ta univerzalni način znanosti omejen s tem, kar je strogo partikularno, kar ni "ne univerzalno niti ne vzdrži univerzalizacije" - gre za način užitka, za to, da je vsakdo "suženj imperativa uživanja". To, kar poskuša Rawls in kar je pred njim poskušalo že razsvetljenstvo, pa je prav poskus univerzalizacije načina uživanja.

Rasistična fantazma kot specifičen način organizacije užitka je to, kar Rawls poskuša izključiti iz družbene pogodbe, pa mu ne uspe - prav poskusi ameriške družbe (ki je Rawlsov model za teorijo pravice), da bi "izkoreninila" rasizem, se vedno znova izkažejo kot neuspešni. Rawlsa nikakor ne moremo obtožiti zavestnega rasizma, gre le za to, da se tej nevarnosti ne more izogniti, tudi če bi jo hotel kot obliko zavisti izbrisati iz svoje sheme družbene pogodbe. Opozorimo lahko le na to, da tudi liberalizem ne more biti po definiciji imun za rasizem, kajti ne da bi se zavedal, liberalizem velikokrat zabrede v rasizem, ko naredi sovražnika iz tistih, ki ne sprejemajo

domnevno univerzalnih liberalnih vrednot. Tako so npr. liberalci v Ameriki v boju za desegregacijsko politiko velikokrat dosegli prav nasprotne učinke, ker so predpostavljali, da je možno posegati v skupnost in jo v imenu nekih obćih vrednot spreminjati. Tipičen primer tega je bila v sedemdesetih letih politika mešanja otrok v šolah, ki je uvedla sistem prevažanja z šolskimi avtobusi (school-busing) za revne črnske in delavske otroke v šole v bogata obmestna naselja, in za otroke višjih slojev v revna mestna geta. Zamisel je bila v tem, da bi rasno mešane šole otrokom omogočile, da se prebijejo iz kroga revščine - tako bi ustvarili možnosti, da bi si nižji sloji skozi mešanje z višjimi pridobili nekaj več izobrazbe, spoznali druge navade, višji pa bi se v stiku z nižjimi osvobodili rasističnih predsodkov. Paradokso so se poleg belcev iz višjih slojev temu uprli tudi črncci in nižji sloji belcev, kajti oboji so na isti način občutili ukrep kot vsiljevanje nekkih tujih norm v njihovo skupnost. Ukrep, ki je bil iz liberalnega vidika mišljen kot pomoč nižjim slojem, je tako postal nova oblika prisile in državnega nadzora nad življenjem v določenih skupnostih. Predvsem nižji sloji so v tem ukrepu videli poskus države, da jim odtegne njihovo pravico do vzgoje otrok ter jih prepriča, da norme, ki veljajo v njihovi skupnosti, niso pravilne. Čeprav so liberalci ugovore proti prevažanju otrok videli le kot rasizem, pa je šlo predvsem za to, da si noben sloj ni pustil vzeti svojega načina življenja, ki zadeva specifične navade skupnosti, etnične rituale itd. (19)

Paradoksnii rezultat liberalne politike je, da - čeprav poskuša biti za vse najbolj ugodna - jo zaradi zavisti vsi čutijo kot neugodno. Bolj ko želi omogočiti svobodo in enake možnosti za

OPOMBE:

vse ljudi, jo le-ti čutijo kot poseg v svojo svobodo in zasebnost. Odgovor na to zagato pa daje prav fantazma - dokler bo liberalna teorija temeljila na izključitvi fantazme, zanikanju pravice do partikularnega načina, kako si ljudje organizirajo svoj užitek, se bo morala sprijazniti s tem, da je njena "dobrota" dojeta kot "sovražnost".

4) Ibid., s. 242.

Fantazma in teorije pravice

1) Miller, "Despotism korinčnega", s. 18-20.

2) Imaginarno je tukaj mišljeno v izjemnem pomenu trojica imaginarno, simbolno, realno.

3) Rawls, *Justice, Fairness, and a Theory of Justice and its Critics*, s. 7.

4) Rawls, *A Theory of Justice*, s. 104. Veljavnost izvirne pozicije ni dana empirično, ampak preko metode opravičevanja, imenovane reflektivno ravnotežje (reflective equilibrium). Principi pravice na eni strani odražajo intuicije, na katere se nanašajo v naših vsakodnevnih praksah, na drugi strani pa se pravice presojajo v neke naprednejše pozicije, ki se ločena od naše vsakdanje pozicije. Pri reflektivnem ravnotežju gre za neke vrste metodo preverjanja hipotez, ki se potrjujejo v dogodbeni situaciji in ki odražajo našo moralno temeljno strukturo družbe: reflektivno ravnotežje nam namreč pove, ali predlagani principi odražajo našo moralno temeljno strukturo. Reflektivno ravnotežje je "trajnostno samo, kar se konča s temi principi in odraža našo moralno temeljno strukturo, kar pomeni, katerikoli princip, ki ne odraža našo moralno temeljno strukturo, ni prav". (Rawls, *Ibid.*, s. 20; v tem delu Kraljica, s. 70)

5) Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 107, 110.

6) Ibid., s. 108.

7) Cf. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.

8) Rawls, *Justice, Fairness, and a Theory of Justice and its Critics*, s. 30.

9) Cf. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory".

10) Cf. Rawls, v *Rawls, Reading Rawls*, s. 232/3.

11) Rawls, *Justice, Fairness, and a Theory of Justice and its Critics*, s. 192.

OPOMBE:

Družba ne obstoji

- 1) Cf. Ducrot, Izrekanje in izrečeno.
- 2) Lacan, Les Psychoses, s. 315.
- 3) Hall, The Hard Road to Renewal.
- 4) Ibid., s. 262.

Fantazma in teorija pravice

- 1) Miller, "Despotizem koristnega", s.19,20.
- 2) Imaginarno je tukaj mišljeno v Lacanovem pomenu trojice imaginarno, simbolno, realno.
- 3) Kukathas, Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, s.7.
- 4) Rawls, *A Theory of Justice*, s. 304. Veljavnost izvirne pozicije ni dana empirično, ampak preko metode opravičevanja, imenovane reflektivno ravnotežje. (reflective equilibrium). Principi pravice na eni strani odražajo intuicije, na katere se nanašamo v naših vsakodnevnihih praksah, na drugi strani pa pravico presojujejo z neke nepristranske pozicije, ki je ločena od naše vsakodnevne pozicije. Pri reflektivnem ravnotežju gre za neke vrste metodo preverjanja hipotez, ki se proizvajajo v pogodbeni situaciji in ki zadevajo naravo najboljše temeljne strukture družbe: reflektivno ravnotežje nam namreč pove, ali se predlagani principi skladajo z našimi sodbami. Reflektivno ravnotežje je "ravnotežje zato, ker na koncu naši principi in sodbe sovpadajo, in je reflektivno, ker vemo, katerim principom naše sodbe ustrezajo in katere so premise njihovega izvora". (Rawls, *ibid.* s. 20; o tem tudi Kymlicka, s. 70)
- 5) Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 109,110.
- 6) *Ibid.*, s. 156.
- 7) Cf. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.
- 8) Kukathas, Pettit, *ibid.*, s. 95.
- 9) Cf. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory".
- 10) Cf. Rorty, v Malachowski, *Reading Rorty* s. 288/9.
- 11) Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, s. 192.

12) Ibid., s. 179.

13) O tem glej Scarry, *The Body in Pain*. Avtorica analizira bolečino, ki se je ne da izraziti v jeziku, bolečino, ki jo želi mučitelj izzvati pri žrtvi zato, da bi ji odvzel jezik in jo tako izločil iz družbe. To, kar mučitelj resnično želi doseči pri žrtvi, je namreč ponižanje in ne kričanje v agoniji. Krik je le eno ponižanje več.

14) Copject, "The Sartorial Super Ego", s. 65.

15) Lacan, *Etika psihoanalize*, s. 232.

16) Cf. Rawls, *The Theory of Justice*, s. 144, in 534-41.

17) Več o tem v zadnjem delu, v poglavju "Dezartikulacija ideologije samoupravnega socializma in boj za novo hegemonijo v Jugoslaviji".

Ob kritiki Rawlsa velja opozoriti na zanimivo teorijo Jean-Pierre Dupuyja, ki Rawlsovo teorijo pravice analizira skozi optiko Rene Girarjeve logike žrtvovanja ter pokaže, da Rawlsova teorija ne daje odgovora, kako ravnati v žrtvovalnih situacijah. Dupuy vzame kot primer roman "Sophie's choice" - situacijo, ko je v koncentracijskem taborišču poljska židinja postavljena pred izbiro, da izbere enega od svojih dveh otrok, ki bo preživel. V tem primeru nismo soočeni s klasično utilitarno žrtvovalno logiko, ki je predmet Rawlsove kritike; problem pa je v tem, da nam Rawlsova teorija pravice ne daje odgovora, ali je takšna vrsta žrtvovanja dovoljena. Dupuyjeva teza je, da Rawlsova etika ni "narejana" za žrtvovalne situacije, ter da mora Rawls vnaprej izključiti problem žrtvovanja, da je njegova teorija konsistentna. (Cf. Dupuy, "La Theorie de la Justice: une machine anti-sacrificielle".)

18) Miller, "Ekstimnost", s. 38.

19) Cf. Lasch, *True and Only Haven*, s. 487.

OBLAST - NADZOROVANJE IN DISCIPLINA

Foucault je preobrnil tok razprav o oblasti, ko se je zoperstavil dualizmu oblasti in subjekta ter temu, da se oblast dojema substancialno. Pred Foucaultom je bila oblast običajno dojeta kot vpliv nekega dejavnika (Boga, države, zakona ali razreda) na odnose v družbi ali pa kot strukturni koncept. Oblast je bila dojeta kot iz nečesa izvirajoča in kot zmožnost, sila, ki deluje tako, da na nekaj vpliva, izvaja prisilo in dominacijo. Takšno vzročno-posledično obravnavanje oblasti vidi tudi odnos med oblastjo in subjektom kot zunanji odnos: na eni strani imamo relativno avtonomni subjekt, na drugi strani pa oblast, katere vloga je bolj ali manj v tem, da to avtonomijo omejuje. Hkrati pa takšen pogled na oblast predpostavlja možno emancipacijo subjekta od oblasti - subjekt lahko uide njenemu nadzoru ali naredi ta nadzor humanejši.

Foucault pa nasprotno pravi: "Oblast ni niti institucija, niti struktura; prav tako ni določena moč, s katero smo obdarjeni; je ime, ki ga pripisujemo kompleksni strateški situaciji v določeni družbi." (1) Oblast opisuje predvsem preko tega, kaj ta ni. Zanj je oblast bolj ali manj organiziran, hierarhiziran in koordiniran skupek odnosov, za katerega pa je bistveno, da je ne predstavlja vladar ali pravno-politična oblast, ampak se izvaja na mikro-ravni odnosov med ljudmi. To razmerje oblasti na mikro-ravni, kjer se oblast dotika posameznika, njegovega telesa, diskurza, učenja in vsakodnevnega življenja, je relativno neodvisno od centralne oblasti. Oblast tudi ni nek privilegij, ki bi ga izvajal vladajoči razred, ampak učinek delovanja cele vrste strategij in taktik, ki se nenehno izvajajo, ne da bi bil njihov nosilec viden. Obstaja pa

določena vez med globalnimi in partikularnimi mehanizmi oblasti, "lokalno postaja globalno", kar pomeni, da spremembe na mikro-ravni delovanja oblasti določajo spremembe na njeni makro-ravni.

Foucault pa ni dal konsekventnega odgovora na vprašanje, ali je možna subverzija oblasti - ne eni strani imamo njegovo teorijo oblasti, ki nenehno govori o uporuh kot o imanentnem elementu oblasti, o nujnem prepletanju oblasti in upora, na drugi strani pa njegovo zadnje delo v grški etiki prepozna lik avtonomnega subjekta, ki postane možna točka upora oblasti. Ta paradoksnost Foucaulta postane še posebej zanimiva, če se vprašamo, kako se takšen avtonomni subjekt vklaplja v sodobno družbo nadzorovanja in ali je res subverziven.

Oblast in subjekt

V proučevanju oblasti je Foucaulta zanimala subjektivacija, način, kako so človeška bitja preoblikovana v subjekte. Oblast, s katero se srečujemo v sodobni družbi, "se nanaša na neposredno, vsakdanje življenje, ki individua kategorizira, zaznamuje ga z njegovo lastno individualnostjo, priklene ga na njegovo identiteto, vsili mu zakone resnice, ki jih mora prepoznati in ki jih morajo drugi prepoznati v njem. To je forma oblasti, ki individue naredi za subjekte. Beseda subjekt ima dva pomena: podložnik nekoga drugega - preko kontrole in odvisnosti; priklenjenost na lastno identiteto - preko vesti in vedenja o sebi. Oba pomena navajata na formo oblasti, ki podreja in proizvaja podložnike." (2) Pojem subjekt meri tako na subjektivnost (identiteto) kot na subjektivacijo (podreditev). Bistvena pa je prav Foucaultova

teza, da je oblast konstitutivna za oblikovanje identitete, kajti s tem se je zoperstavil predstavi o enotnem subjektu, ki je podvržen zunanji dominaciji. Ko postane oblast konstitutivna za oblikovanje jaza, se razblinita dualizma subjekt-objekt in notranje-zunanje: jaz, o katerem govori Foucault, namreč ni nek jaz-na-sebi, ki ga zunanost, oblast, omejuje, ampak je sam ta jaz vselej že določen z oblastjo.

Foucault poveže vprašanje odnosa med subjektom in oblastjo še z vprašanjem proizvodnje vedenja in resnice. Gre za to, da oblast in vedenje druga drugo implicirata, kajti "ni oblastnega razmerja, ne da bi se korelativno vzpostavilo neko polje vednosti, in ne vednosti, ki ne bi hkrati zahtevala in vzpostavljala oblastnih razmerij." (3) Pri odnosu oblast - vedenje ne gre za represijo oblasti nad vedenjem, ampak je oblast tista, ki vedenje proizvaja. To velja tudi za odnos oblasti do drugih družbenih entitet: Foucault vztraja na tem, da ti odnosi ne potekajo na relaciji zunanje-notranje, ampak je oblast tista, ki je hkrati imanentna in konstitutivna za vse družbene entitete.

Foucault razloži razliko med substancialnim in nesubstancialnim dožemanjem oblasti na primeru pravno-diskurzivne reprezentacije oblasti in delovanja oblasti kot discipline. Pravna konceptualizacija vidi oblast kot utelešeno v suverenu, naravi ali zakonu. Bistveno pa je, da je odnos med suverenom in subjektom zunanji, kajti identiteta obeh je dojeta kot apriorna postavka. Na to pa se vežejo tudi predpostavke o notranji in zunanji determinaciji subjekta: tako se vzpostavlja razlika med avtonomijo in ubogljivostjo

subjekta. Oblast je tisti element, ki zatira subjektovo domnevno avtonomijo, zato je v tej konceptualizaciji oblast dojeta predvsem kot element represije.

V teh terminih razumejo oblast liberalne in marksistične teorije - v obeh je oblast dojeta kot *nujnost* in hkrati kot *zlo*. Bistvo liberalnih pogledov na oblast pa je, da vežejo oblast na dogovor ter skušajo oblikovati sintezo med avtonomijo in ubogljivostjo - na ta način vzpostavljajo razliko, na eni strani med legalnostjo in legitimnostjo oblasti, ki je vezana na dogovor, pravila, in na drugi strani med nelegalnostjo in nelegitimnostjo tiste oblasti, ki ta dogovor krši in je zato zatiralska. Foucault temu nasprotuje, kajti po njegovem nek pogodbeni konsenz sicer izključi zatiranje, toda ta izključitev je vključena v njegovo identiteto, zato ne moremo reči, da je legalnost popolnoma ločena od ilegalnosti. Legalnost namreč ni nič drugega kot partikularna strategija zatiranja. Če sprejmemo to tezo, pa postane vprašljiva tudi predpostavka pravnega diskurza, da je oblast možno tako posedovati kot nadzorovati oz., da jo je možno podrediti pravu. Tako kot Foucault nasprotuje povezovanju oblasti s pravom ali drugimi "avtonomnimi" subjekti (suverenom, državo), nasprotuje tudi marksističnim predpostavkam o povezavi oblasti z razrednim bojem oz. njeni določenosti z "objektivnimi" družbenimi silami.

Nasproti pravno-diskurzivni predstavi oblasti se Foucault zavzema za analizo disciplinske oblasti, ki se je oblikovala s prehodom od kaznovanja k nadzorovanju in ki danes obvladuje vsa razmerja v družbi. Discipline so za Foucaulta metode nadzora dejavnosti telesa, ki so v 17. in 18. stoletju postale splošne oblike gospodovanja: "Zgodovinski trenutek disciplin

je trenutek, ko nastane umetnost človeškega telesa, ki pa si ne prizadeva zgolj povečati njegove spretnosti, niti ne poglobiti njegovo podložnost, temveč oblikovati razmerje, zaradi katerega bo v istem mehanizmu toliko ubogljivejši, kolikor uporabnejši bo, in narobe." (4) Delovanje disciplin poteka skozi obvladovanje podrobnosti, preko drobnih, na videz nepomembnih prisil, prav te neznatne tehnike mikro-oblasti pa omogočajo nadzorovanje.

Razvit disciplinski mehanizem podreja posameznika družbi, s tem ko omogoči, da postane posamezno telo element, ki je zamenljiv. Foucault pravi, da disciplina iz teles, ki jih nadzoruje, izdeluje štiri vrste individualnosti oz. individualnost s štirimi značilnostmi: "je celična (zaradi načina prostorske razdelitve), je organična (zaradi koordiniranja dejavnosti), je genetična (zaradi kumuliranja časa), je kombinatorna (zaradi sestavljanja sil). Da bi to dosegla, uporablja štiri velike tehnike: konstruira tabele, predpisuje premikanje, nalaga vaje, nazadnje pa še ureja 'taktike', da si zagotovi kombinacijo sil." (5) Foucault imenuje to "arhitekturo, anatomijo, mehaniko, ekonomijo" disciplinskega telesa.

Pri pojavu disciplin gre na kratko za to, da se je oblast buržoazije v 18. stoletju skrivala za nastankom formalno egalitarnega pravnega reda in za organizacijo parlamentarnega režima. Na zunaj je postal sistem formalno svoboden, v resnici pa so "discipline že v temelju zagotovile podreditev sil in teles". Če pravo na formalni ravni uvaja enakopravnost in splošen, enak red za vse, pa je naloga disciplin, da realno uvajajo nesimetričnosti: "medtem ko pravni sistemi

klasificirajo pravne subjekte glede na univerzalne norme, pa discipline posameznike karakterizirajo, klasificirajo, specializirajo, jih distribuirajo po lestvici, razvrščajo glede na normo, jih hierarhizirajo v njihovih medsebojnih razmerjih, v skrajnih primerih pa jih diskvalificirajo in razveljavljajo."(6)

Disciplinska narava oblasti oblikuje tudi pravo. Pravo namreč nikakor ni zunaj odnosov oblasti: nikoli ni jasna razmejitev med tem, kaj je legalno in kaj ne. Kot pravi Deleuze za Foucaulta, "pravo ni niti stanje miru, niti rezultat vojne, ki je bila dobljena: je sama vojna, in strategija te vojne, ki poteka, tako kot oblast, ni posedovanje, pridobljeno s strani dominantnih razredov, ampak je dejansko izvajanje (exercise) njenih strategij."(7) Nenehni boj poteka med tem, kaj je legalno in kaj ne, toda bistveno je, da se lahko pravo kot tako vzpostavlja le preko izključitve t.i. ilegalnosti ter preko tautologije, ki nalaga, da mora biti zakon spoštovan, ker je zakon.

Čeprav oblast v sodobni družbi ni locirana v državi, pa tudi ni od nje popolnoma ločena. Država je dojeta hkrati kot instrument in kot rezultat oblastnih bojov. Za državo velja isto kot za oblast: tako kot oblast ne obstoji kot neka substancialna entiteta, tudi "država ne obstoji", je le neka disperzna enota, katere kohezija je določena z odnosi oblasti. Bistveno pa je, da je država tisti element, ki hegemonizira in spravi v okviru institucij nenehno potekajoči boj oblasti. Toda, kot pravi Foucault, izogniti se moramo temu, da bi obravnavali problem oblasti le v terminih države, kajti to pomeni, da nadaljujemo z razumevanjem oblasti v terminih

suverena in suverenosti oz. v terminih prava. Takšen pogled na oblast pa slednjo dojema kot bazično represivno in glede na to tudi upor oblasti razume kot upor proti državnim aparatom. To je značilno predvsem za marksistično, "revolucionarno" kritiko oblasti.

Za delovanje oblasti v sodobni družbi sta bistveni značilnosti *individualizacija in totalizacija*. Prvo Foucault obravnava kot "politiko človeškega telesa", drugo pa kot "biopolitiko populacije". Kako sta ti dve značilnosti oblasti povezani ter kako se prepletata vedenje in oblast, Foucault pokaže skozi analizo delovanja krščanske "pastoralne oblasti"; njene značilnosti so namreč zelo podobne delovanju oblasti v sodobni družbi.

Pastoralna oblast ima štiri značilnosti; - Prva je *odgovornost*: med pastirjem in čredo obstaja kompleksna moralna vez, ko pastir prevzema odgovornost tako za individua kot za skupino kot celoto. Pastir gleda na vsakega individua posebej, presoja njegove grehe in zasluge. - Druga je *ubogljivost*: med pastirjem in čredo obstaja takšna vez, da se vsak individuum skozi akt volje in ne skozi racionalno prepričanje ali upoštevanje zakona podredi volji Boga. Tako razumljena podreditev je dojeta kot posebna vrednota, kajti gre za samopreizprašujočo se resnico, skozi katero se individuum konstituira. - Tretja zadeva *vedenje*: vedenje, ki obstaja med pastirjem in individuum, je takšno, da individualizira - preiskuje, usmerja, skozi samozavedanje in izpovedovalne prakse proizvaja zavest vsakega individua. Vse to predpostavlja popolno ubogljivost - podreditev in subjektivacijo. - Četrta pa zadeva *smrt*. Krščanstvo temelji na

tezi, da se mora individuum žrtvovati v tem življenju, da bo dosegel odrešitev v drugem svetu, po smrti. To žrtvovanje je čisto zasebne narave, gre za odnos med individuum in bogom, ne pa za žrtvovanje posameznika za skupnost, kot se dogaja v obliki oblasti, temelječi na suverenosti. (8)

Slednja v nasprotju s pastoralno oblastjo zahteva podreitev pravu in je v temelju represivna. Pravna oblast je namreč predvsem totalizirajoča: njen namen je samoohranitev suverenosti, nadzor nad teritorijem in prebivalci, pridržuje si pravico odločati o življenju in smrti in ima oblast nad smrtjo. V suvereni oblasti resnica ne zadeva "bistva" individua, ampak "skupno dobro"; to pa je vezano na zahtevo po pokornosti pravu. Pastoralna oblast pa ima nasprotno oblast nad življenjem in je usmerjena k vodenju življenja: preko tehnik izpraševanja subjekt individualizira in tako oblikuje njegovo identiteto. S tem ko zahteva pokornost krščanski morali, ga podreja in umešča v družbeni kontekst. V pastoralni oblasti postane duša mesto njene strukturacije: individualizacija, ki poteka preko iskanja duše, samoizpraševanja, je namreč iskanje resnice, oblikovanje vedenja. Zopet se potrjuje notranja vez med oblastjo in resnico, kajti oblast na eni strani predpostavlja vedenje, hkrati pa ga ona sama proizvaja.

Foucault poveže subjektivacijo, podreitev subjekta, z objektivacijo, kajti obvladovanje sebe - to, da je nekdo postal subjekt - je povezano z njegovo objektivacijo, ki poteka skozi vzpostavitev aparatov individualizacijskih tehnik. Zato po Foucaultu jaz ni nikoli identičen s sabo, ampak je oblikovan v in z oblastnimi strategijami.

Teorije, ki želijo osvoboditi subjekt nadzora, slednjega vidijo kot enotnega in transparentnega v resnici, po Foucaultu pa par resnica/oblast proizvaja subjekt. In če je oblast konstitutivna za subjektivnost, se na drugačen način kaže tudi problem odtujitve in emancipacije subjekta. V Foucaultovi teoriji individuum postane hkrati učinek oblasti in njeno sredstvo, zato ne moremo več govoriti o tem, da se lahko osvobodi vpliva oblasti, ali da je od oblasti odtujen. Kot pravi Foucault, je individuum, ki ga je oblast konstituirala, hkrati njeno sredstvo, "element njene artikulacije", - to pomeni, da je individuum, ki je sam oblikovan skozi kontingentno igro oblastnih strategij tudi v poziciji, da "izvaja" oblast nad drugimi subjekti. Toda to ne more nikoli potekati tako, da bi subjekt lahko načrtno izvajal oblast ali popolnoma nadzoroval njene učinke. Čeprav Foucault trdi, da so odnosi oblasti lahko intencionalni, pa hkrati poudarja, da je *oblast vselej nesubjektivna*, kar pomeni, da nikoli ni nadzorovana s strani določenega subjekta. Oblast je intencionalna samo v pomenu, da "usmerja možnost obnašanja in ga postavlja v red možnega rezultata". Toda to usmerjanje je nesubjektivno, noben posameznik ali skupina nima nadzora nad njim. Dogaja se skozi boj med silami oblasti. Vse to pa poteka na lokalni ravni, ki jo Foucault imenuje mikro-fizika oblasti.

Poulantzas kritizira Foucaulta, da zanemarja vlogo prava v organizaciji oblasti in da zato zanemarja tudi vlogo fizične represije v delovanju države, kajti če ima država monopol nad fizičnim nasiljem, je pravo sredstvo njegovega izvrševanja. (9) Pravo igra aktivno vlogo v oblikovanju dominacije, in sicer ne le skozi represijo, ampak tudi s tem, da daje koncesije vladajočim razredom, ker je namreč narava prava v kapitalizmu bistveno vezana na kapitalistične odnose proizvodnje.

Poulantzasova teza je tudi, da Foucault ne vidi vloge ideologije in državne represije v tem, da se ljudje podrejajo oblasti. Po njegovem ne moremo zadovoljivo razložiti te podreditve s sklicevanjem na delovanje disciplinskih oblasti in ponotranjanje represije, ki jo te skozi subjektivacijo sprožajo. Foucault bi na to odvrnil, da Poulantzas neupravičeno dojame oblast kot utemeljeno v neki strukturni nujnosti - kapitalističnem načinu proizvodnje. Bistvo Foucaulta pa je, da nasprotuje vsaki vrsti determinizma, še posebej razrednega. Foucault oblast vidi kot nujno prepleteno z uporom, oblast je namreč vselej konfrontacija različnih sil. Kot taka pa je oblast tako produktivna kot tudi represivna, in, kot smo že dejali, individuum hkrati subjektivira in podreja. Foucault ne zanika, da v tej represivni vlogi sodeluje tudi država, toda njegova poanta je, da država ne more biti zvedena na to vlogo. Kajti, kot pravi Rotar: "Država ni ne vselej in ne povsod, pravzaprav je čedalje manj zgolj represiven aparat - ne deluje zgolj s pomočjo pravosodja, vojske, policije itn. - ki zagotavlja družbeni red na potraten način." (10)

Problematičnost Foucaultove teorije pa se pokaže, če se vprašamo, ali se lahko oblasti upiramo od zunaj, tj. ali obstoji neka točka, ki ni vezana na notranji dualizem oblast-upor, ali z drugimi besedami, iz katere pozicije Foucault govori. Na eni strani Foucault ves čas eksplicitno poudarja, da ni možen nek zunanji upor proti oblasti, ker smo vselej že vpeti v mehanizme in odnose oblasti, ki jih kot njihov protipol vedno spremlja tudi množstvo odporov oblasti, ki so integralen del igre oblasti; sam posameznik je proizvod oblasti, zato se oblasti ne more upirati: edina možnost je kritična razgrnitev izvrševanja oblasti, ki naj pokaže točke

dominacije, itd. Na drugi strani pa vse Foucaultovo delo deluje kot upor proti dominaciji oblasti: celotno *Nadzorovanje in kaznovanje*, kljub temu da poudarja produktivno vlogo discipliniranja in dresiranja individua, izraža gnev nad oblastjo. Foucault torej ne reflektira te dvojnosti, ki prežema njegovo delo: ne reflektira mesta, od koder govori, ne pokaže, katero je tisto mesto svobode, ki ga predpostavlja kot izvzeto točko za analizo dominacije. Zato je tudi način, kako je Foucaultovo delo učinkovalo na družbenopolitično zavest (kot poziv posamezniku, naj najde nove poti upora strategijam oblasti), nerazložljiv iz njegove analize oblastnega polja. (11)

Ko Foucault pravi, da moramo "skozi zavrnitev tiste vrste individualnosti, ki nam je bila vsiljevana več stoletij, razvijati nove forme subjektivnosti" (12), pa pravzaprav že nakaže, katera je tista točka upora, ki je nejasna v njegovi teoriji oblasti. Gre za problem "razmerja do sebe", ki ga Foucault odkrije v antični morali in ki postane predmet njegovih zadnjih del o zgodovini seksualnosti.

Vrnitev k antični morali - možen upor proti oblasti?

Čeprav sta bila že v antiki navzoča strah pred seksualnostjo in zahteva po vzdržnosti, čeprav so se oblikovali neki splošni modeli seksualnega obnašanja in ideali moškega kot regulativnega ideala, pa antika ni poznala enotne, občeveljavne morale. Ob antiki je mogoče misliti konstitucijo subjektivnosti, prav kolikor v njej ni obstajala morala, ki bi se univerzalno naslavljalna na vse enako. Tako so bili v antiki moški dojeti kot etični subjekt, katerega ravnanja ne določajo

predpisi, ampak je njihova "subjektivnost povezana s samokonstitucijo", ko z "razmerjem do sebe" konstituirajo lastne norme, katerih bistvo je, da so lahko le individualne, ne pa zakonsko določene. Edina omejitev, ki še posebej zadeva seksualnost, je čut za "pravo mero", vendar slednja ni predpisana, vsak jo mora prepoznati kot mejo med zmernostjo in razvratom. Druga postavka njihove morale pa je razlikovanje aktivnosti od pasivnosti: kot aktivni so dojeti svobodni odrasli moški, ti so tudi tisti, za katere morala velja, pasivni (izvzeti iz problema moralnosti) pa so sužnji, ženske in dečki. Morala se v seksualnosti kaže v tem, da se mora odrasel moški znati obvladovati; seksualnost je namreč dojeta kot naravna sila, ki jo je treba uporabljati tako, da je podrejena subjektu, ne pa subjekt njej. Obvladovanje spolnosti pomeni prvič, da mora naravna potreba določati željo in ne obratno, drugič, izbrati je treba pravi trenutek, tako v dnevu kot v življenjskem obdobju, ko se je potrebno predajati seksualnosti, in tretjič, čim više je nekdo na družbeni lestvici, tem bolj se mora znati obvladovati. Tisti, ki se je najbolj sposoben obvladovati v zasebnem življenju, zasluži, da postane vladar v družbi. Samoobvladovanje pa ni nekaj, kar za večno dosežemo, ampak so potrebni nenehna vaja, nenehno samopreverjanje, prevsem pa predanost modrosti - želja po spoznavanju in ljubezen do resnice. Končni učinek samoobvladovanja mora biti, da je človek "močnejši" od samega sebe tudi takrat, ko izvaja oblast nad drugimi, torej da tudi v politiki prevlada "zmernost". Antika tako ne oblikuje zakonov, ki bi zatirali seksualnost, ampak moralo - dojeta kot izgradnjo takšnega odnosa do sebe, ki posamezniku omogoča postati subjekt moralnega obnašanja. (13)

Tretji del *Zgodovine seksualnosti - Skrb zase*, pa obravnava stoiško etiko, ki je vezni člen med antiko in krščanstvom. V stoi pride do postopnega propada antičnih vrednot in do povečane skrbi za seksualnost, do oblikovanja modela "skrbi zase", ki ga bo kasneje prevzelo krščanstvo. Skrb zase v stoi vsebuje premik k *univerzalizmu*: dolžni smo poskrbeti sami zase, toda ta skrb zase vedno vsebuje tudi dolžnost do drugih. Stoa se opira na vrsto antičnih nasvetov, kako naj ta skrb zase poteka, le da so ta navodila sedaj še bolj ostra. Skrb zase tako zahteva telesne in duhovne vaje (v abstinenici, v odpovedi dobri hrani), stalno samoizpraševanje (pod duhovnim vodstvom učitelja), otresti se je treba vseh odvisnosti (od dobrin, strasti in patoloških vzgibov) - le tako bomo prišli do samozadostnosti in do oblasti nad sabo. Veščina skrbi zase poudarja, da je "potrebno razviti vse postopke in vse vaje, s pomočjo katerih človek lahko obvladuje svoje nagone in na koncu pride do čistega uživanja v samem sebi. Spremembe v seksualni morali niso bile posledica okrepitve raznih oblik prepovedi nekaterih načinov seksualnega obnašanja, ampak jih je izzval razvoj veščine življenja, usmerjenega k vprašanju lastnega jaza, njegove odvisnosti in njegove neodvisnosti, njegove univerzalne oblike in vezi, ki jih lahko in jih mora vzpostavljati z drugimi ljudmi, kot tudi na postopke, s pomočjo katerih človek nadzoruje samega sebe, in na način, na kateri lahko vzpostavi polno, najvišjo oblast nad sabo." (14) Stoa je za Foucaulta zadnje obdobje v zgodovini, kjer imamo "univerzalnost brez zakona", brez prepovedi in kazni.

Vse to se v krščanstvu spremeni; slednje namreč preinterpretira stoične moralne kode in prične seksualnost dojemati kot greh, uvede univerzalen zakon (izhajajoč iz Boga), zahteva stalno preizpraševanje, spoved, skrb zase pa se

spremeni v odpoved sebi. Čeprav so na prvi pogled kasnejše etike podobne stoični, pa je to le površinska podobnost, kajti te etike določajo drug odnos do sebe: "v njih je etično bistvo osebnosti označeno izhajajoč iz človekove smrtnosti, padca in zla; posameznikovo podrejanje normam bo definirano kot njegovo pokoravanje nekemu občemu zakonu, ki obenem predstavlja tudi voljo boga, ki se dojema kot božanska oseba; definirani bodo tudi neka vrsta ukvarjanja s samim seboj, ki predpostavlja prodiranje v lastno dušo, razlaga želja, s pomočjo katere se iz njih odstranjuje vse, kar je razvratno, in neka oblika moralne uresničitve, ki teži k odrekanju sebe." (15)

Stoična "univerzalnost brez zakona" postane v krščanstvu pozabljena; namesto tega dobimo razcep med univerzalnostjo zakona in subjektom, ki se mu mora podrejati. Pravo mero v užitku zamenja nenehno odpovedovanje, kesanje za grehe, vera v onostransko življenje. Stoičen "užitek brez želje" zamenja užitek v odpovedi.

Preko antike se je Foucault nato vrnil k razsvetljenstvu, odkrivajoč pri tem kantovski koncept avtonomnega subjekta, ki ga vidi kot vrnitev k antični samokonstituciji subjekta. Tako tudi pravi, "ali ne bi mogli modernosti dojeti prej kot držo (attitude) kot pa zgodovinsko obdobje... Do neke mere nedvomno podobno tistemu, kar so Grki imenovali *etos*". (16) Drža je tukaj mišljena kot "način navezovanja na sočasno realnost", kot način mišljenja, vedenja, občutenja, delovanja - "kot prostovoljna izbira, ki jo naredijo določeni ljudje". Pri tem pa ne gre zgolj za razmerje do sedanjosti, ampak prevsem za "način razmerja, ki ga moramo vzpostaviti s seboj". In tukaj Foucault najde vez med antiko in razsvetljenstvom: v slednjem

se zopet pojavi askeza, jaz je dojet kot "predmet kompleksne in težavne izdelave", človek poskuša iznajti samega sebe - gre torej za konstitucijo sebstva kot avtonomnega subjekta.

Foucault ugotavlja, da sta bila veliko upanje in obljuba razsvetljenstva "pridobivanje zmožnosti in boj za svobodo", ki naj bi potekala skozi istočasno in sorazmerno rast individuov. Vez med rastjo zmožnosti in avtonomijo se je pretrgala s krepitvijo razmerij moči, ki so se pojavile z nastopom novih tehnologij, disciplin, postopkov normalizacije itd.

Foucaultovo razočaranje, da kantovski avtonomni subjekt ni preživel, se pokaže v drugi luči, če se vprašamo, ali Kantova teorija res implicira takšen subjekt. V lacanovski teoriji je bilo na več mestih pokazano, da kantovski zakon, ki si ga subjekt sam nalaga, nikakor ni mišljen kot "skrb zase", ampak je ta notranji zakon veliko bolj krut, obscen kot zunanji zakon. Notranji zakon je tisti, ki vselej ruši subjektovo avtonomijo in mu onemogoča samokonstitucijo. Foucault v avtonomnem subjektu, ki se "samoobvladuje" s "tehnikami sebstva" (pravo mero, vajo duha in telesa) in oblikuje svoje življenje kot umetnino, vidi način, kako obvladati razcep, na katerem temelji subjektivnost. In tukaj se pokaže Foucaultovo napačno branje Kanta, kajti "kantovski subjekt je, nasprotno, ime za tisti razkol sredi samokonstitucije, zaradi katerega mora vsaka "estetika eksistence" spodleteti, za izkušnjo, da se razcepa ne da zaceliti; subjekt je prav v tisti meri, kolikor vsaka zacelitev spodleti." (17)

Ta zadnja faza Foucaultovega dela je pokazala upravičenost kritike njegove teorije oblasti, ki se sprašuje, iz katerega mesta Foucault govori, ko je nejasen glede subverzije oblasti.

Videli smo, da kot možno točko upora Foucault odkrije antični avtonomni subjekt. Toda ali je ta subjekt res subverzija oblasti? Ali ni ta velika revolucija, vrnitev k antiki, v resnici samo novo ime za nadzorovanje? V odgovoru na to vprašanje bomo najprej pokazali neizrečeno kritiko Foucaulta, ki jo je podal Gilles Deleuze, ko je izpostavil razliko med pojmom discipline in nadzorovanja.

Nadzorovanje proti disciplini

Gilles Deleuze ugotavlja, da današnje družbe ne moremo več opisovati v terminih, ki jih je Foucault uporabil pri analizi disciplinske družbe. Po drugi svetovni vojni se je namreč pričela kriza disciplinske družbe, kot neuspešni so se izkazali vsi modeli zapiranja in discipliniranja, vse disciplinatorne institucije pa so postale predmet nenehnih reform. Tako se kar naprej reformira šola, odkriva nadomestek zapora, uvaja nove načine dela v vojsko itd., čeprav se vsak od novih načinov discipliniranja prej ali slej izkaže za pomanjkljivega. Tisto, kar danes nadomešča disciplinsko družbo, je po Deleuzu nadzorovalna družba (societe de controle). Razlika med internati, ki so bili institucija disciplinske družbe, in t.i. kontrolati, novimi institucijami nadzorovalne družbe, je v tem, da so prve "kalupi", druge pa "modulacije". Gre za "nekakšno samodefinirajočo se kalupljenje, ki bi se nenehno spreminjalo, ali za sito z različno prepustnostjo". Takšna modulacija je podjetje, v nasprotju s kalupom - tovarno. V podjetju obstaja nenehna modulacija delovnega mesta - stalna zamenljivost ljudi, tekmovanje, rivalstvo, izraz tega pa je tudi sistem nagrajevanja po zaslugah. Takšen način podjetniškega delovanja

se je prenesel tudi v šolo, kjer je nenehno preverjanje znanja nadomestilo izpite, na splošni ravni pa je samo šolo zamenjalo t.i. permanentno izobraževanje. Če se je v disciplinski družbi proces discipliniranja z vstopom v novo institucijo vedno znova začel, pa so v nadzorovalni družbi "podjetje, izobraževanje, usluge metastazna in koeksistentna stanja ene in iste modulacije, ki je kot neke vrste univerzalen deformatsor". Na kratko, v razliki med nadzorovanjem in disciplino gre za to, da je "nadzorovanje kratkotrajno in naglo se vrteče, hkrati pa tudi neprekinjeno in brezmejno, medtem ko so bile discipline dolgotrajne, neskončne in diskontinuirane".(18)

Deleuze ugotavlja, da je danes pretrgana tudi vez disciplinske družbe s pastoralno oblastjo, ki je zadevala na eni strani množico kot celoto, na drugi pa posamezne individue. Individua kot takega je v disciplinski družbi označeval podpis, njegov položaj v množici pa matična številka. V nadzorovalni družbi pa to dvoje zamenja šifra, geslo, ki ukine razmerje množica-individui. "Individui so postali *dividualni* (op. deljenci, deležniki) in množice so šablone, podatki, tržišča ali banke." Nadzorovalna družba namreč ni več družba aktivnosti, energije, ampak družba porabe, prodaje uslug. Tudi ni več družba, ki jo obvladuje denar na zlati podlagi, marveč delnice, kreditne kartice itd. Na to se vežejo tudi stroji, ki obvladujejo nadzorovalne družbe - računalniki, ki so zamenjali energetske stroje disciplinskih družb. "Družina, šola, vojska, tovarna niso več razna analoška okolja, ki konvergirajo proti lastniku, državi ali zasebni oblasti, marveč so šifrirane in preobrazbi zapisane figure enega in istega podjetja, ki ima samo še upravnike." V sodobnem kapitalizmu tudi ne gre več za

produkcijo, ampak za produkt, za prodajo in trg. V tej družbi je po Deleuzeu marketing postal instrument nove družbene kontrole in tvori novo nesramno raso naših gospodarjev. Če je bil v disciplinski družbi človek zapornik, pa je v nadzorovalni družbi postal zadolženec.

Če sprejememo Deleuzovo razlikovanje discipline in nadzorovanja, se nam v drugačni luči pokaže tudi Foucaultov pojem "samokonstituiranega subjekta". Problem je namreč v tem, da je ta subjekt, ki naj bi se upiral disciplinatorskim mehanizmom oblasti, natanko oblika subjektivnosti, ki ustreza poznemu kapitalizmu - "samokonstituirani subjekt" je prav subjekt, na katerem temelji družba nadzorovanja.

Ko Foucault govori, da je potrebno nenehno razvijati nove življenjske stile, ki niso podobni tistim, ki so že institucionalizirani, ko se zavzema za nenehno inventivnost v iskanju nove "estetike eksistence", s tem ne reče nič subverzivnega. Natanko isto nam govori sodobni kapitalizem - ta je daleč od tega, da bi odkrito vsiljeval neka pravila, kode, ampak od nas samih zahteva, da "začutimo" potrebo po samospreminjanju, po ukvarjanju s samim sabo; to tudi ni več kapitalizem, ki bi vsiljeval porabniške dobrine - posameznik sam mora "samoinciativno" priti do spoznanja, da nenehno rabi neki nov izdelek.

Po Foucaultu mora subjekt na vseh področjih življenja razbijati kode, "oblikovati svoje življenje kot umetnino", življenje mora, tako kot v antiki, postati stvar stila - gre za razvijanje stila obnašanja, za stilizacijo odnosov do sebe in do drugih. Eden od načinov rušenja kodov seksualnega

obnašanja je po Foucaultu homoseksualnost. Če se v heteroseksualnem odnosu energija usmerja predvsem v dvorjenje, pa v homoseksualnem odnosu pride do intenzifikacije samega spolnega akta kot takega, "razvije se nova umetnost seksualne prakse, ki skuša raziskati vse notranje možnosti seksualnega obnašanja". Po Foucaultu so velika homoseksualna okrožja v ameriških mestih postala nekakšni laboratoriji seksualne eksperimentacije, ki pa prinašajo nevarnost, da se bodo v njih, tako kot na srednjeveških dvorih, oblikovala stroga pravila in lastninska razmerja: "Ker je seksualni akt postal za homoseksualce tako zlahka dostopen, obstaja nevarnost, da hitro postane dolgočasen, zato je treba narediti vse, da se izumijo in oblikujejo variacije, ki bodo povečale užitek akta." (19)

Ali ne govori prav isto na drugi ravni tudi sodobni kapitalizem? Ali nas vsa ideologija porabništva, ki je danes na delu, ne prepričuje natanko na isti način - ali niso prav *yuppies* tisti, ki nenehno izumljajo, preoblikujejo svoje življenje, skrbno oblikujejo svoj *image*, ki so obsedeni od telesa itd. Kot da bi poslušali Foucaultov nasvet, je vsa njihova eksistenca postala stvar stila, nenehne mobilnosti; rutina, dolgočasje, ponavljanje istega pa največje zlo.

"Samokonstitucija subjekta", ki jo Foucault vidi kot subverzivni odgovor na subjekt fiksne identitete, ki ga je oblast "zaznamovala z njegovo lastno individualnostjo, priklenila na njegovo identiteto", torej ni nikakršna subverzija subjektivnosti, s katero se srečujemo v sodobni družbi. Nasprotno, Foucaultova vrnitev k idealu antičnega subjekta označuje prehod od družbe discipline k družbi

nadzorovanja in ne odpira emancipatornih potencialov. Morda je prišel čas za oživitev Marxovega uvida, da je Kapital splošna sila "deteritorializacije" (kot bi rekla Deleuze in Guatari v Anti-Ojdipu), ki spodbija vsako fiksno identiteto, in da "pozni kapitalizem" dojamemo kot epoho, v kateri je postala tradicionalna fiksna ideoloških pozicij (patriarhalne avtoritete, fiksnih seksualnih vlog itd.) ovira razmahu porabniške družbe. In natanko v to družbo - ki jo lahko z Deleuzom imenujemo družbo nadzorovanja - se vmešča foucaultovski avtonomni subjekt. Vprašanje, na katerega bomo poskušali odgovoriti v naslednjem poglavju, pa je, kako je oblikovanje družbe nadzorovanja vezano na spremembe, ki so se zgodile v 19. stoletju z nastankom socialnega prava.

... in izkazje novih proizvodnih tehnik. ...

Prav v nadzorovanih tehnikah v 19. stoletju je nekaj ...

Oblikovanje družbe ...

SOCIALIZACIJA PRAVA IN NADZOROVANJE

Za razprave o spremembah v družbenem nadzorovanju nasploh je značilno, da prav v 19. stoletju vidijo konec pojmovanja subjekta kot odgovornega za svoja dejanja. V tem času namreč pride do konca t.i. protestantska etika, ki npr. v vzgoji vidi sredstvo discipliniranja, katerega rezultat je oblikovanje svobodnega, odgovornega individua, ki bo znal poskrbeti zase v svetu krutega ekonomskega boja. Podobno se je zgodilo na področju kaznovanja. Spreminjanje kazni v vzgojo, ki se je nakazovalo že v razsvetljenstvu, je popolnoma pometlo z retributivno teorijo kaznovanja; pod vplivom razvoja novih znanstvenih disciplin (sociologije, psihologije, kriminologije) postaneta glavni vprašanji kazni problem učinkovitega tretmaja in iskanje novih prevzgojnih tehnik. Subjekt neha biti odgovoren za zločin, zanj postane odgovorna družba.

Prelom v nadzorovalnih tehnikah v 19. stoletju je zajel tudi razprave o prelomu na polju prava. Ker je prav vez med družbenimi in pravnimi spremembami povzročila vrsto sprememb v delovanju nadzorovalnih mehanizmov in obratno, si bomo v tem poglavju ogledali, kakšen naj bi bil ta prelom in kakšne so njegove posledice za razumevanje problema nadzorovanja v družbi nasploh.

Oblikovanje družbe zavarovanja

Francois Ewald, učenec Michela Foucaulta, se je v knjigi *L'Etat providence* prvi resno lotil problema, ki se nakazuje že v Foucaultovem delu. Poskušal je namreč odgovoriti na

vprašanje, ali je možno foucaultovsko analizo uporabiti v analizi sodobnih pravnih institucij in kakšne posledice ima takšna analiza.

Ewald ugotavlja, da se kriza države danes kaže skozi krizo identitete in kot odgovor na nezaupanje v državo se v družbi pojavlja nekakšen neoliberalni veter, ki želi omejiti moč države in razširiti vpliv civilne družbe. Namen njegove analize je preizprašanje pozitivnih in negativnih lastnosti države in delovanja sodobnega pravnega sistema, ne želi pa dati odgovora ali napotka za novo reformo mehanizmov družbenega nadzorovanja. Njegovo delo je zato v foucaultovskem pomenu dosledno arheološko izkopavanje drugačne resnice oblikovanja in delovanja nadzornih mehanizmov sodobne družbe. Njegov namen je tako pisanje zgodovine sodobne države blaginje, in sicer ne na način zgodovine idej, marveč kot zgodovina tehnik, praks, ki oblikujejo sodobni družbeni prostor.

Najpomembnejši instrument za to analizo je analiza delovanja pravnega diskurza. Tako država blaginje, ki se je oblikovala v 19. stoletju, v času razmaha kapitalistične proizvodnje, ni preprosta korekcija liberalne države - zaradi bistveno drugačne pravne formacije namreč oblikuje popolnoma drugo logiko delovanja mehanizmov družbenega nadzorovanja.

Ewaldova teza je, da je pojem naključja nekakšen simptom, iz katerega lahko razberemo spreminjanje delovanja sodobne družbe. Tako v morali in religiji kot tudi v pravu je naključje sodobna prispodoba slabega - to slabo je predstavljeno kot družbeno slabo, deviantno nasproti

normalnemu. Enako kot naključje velja za slabo tudi tveganje; prav za preprečitev tveganja je država blaginje uvedla mehanizme zavarovanja.

Skozi pravni diskurz se najbolj jasno kaže to novo delovanje družbe kot družbe nadzorovanja (zavarovanja) nasproti družbi naključja, tveganja. Mesto reza, prehoda v sodobno družbo, predstavlja uvedba t.i. "socialnega" prava. (1) Ta nova razsežnost prava, ki naj bi predvsem ščitila ljudi, delavce, se je po Ewaldu kot nujnost nakazovala že v liberalizmu, ni pa še bila zakonsko formulirana. Zato novi pravni red, s katerim lahko zaznamujemo prehod iz liberalizma v državo blaginje, ni boljši ali slabši od pravnega reda, ki je deloval v liberalizmu, marveč je preprosto drugačen; novi normativni red je le izraz nove racionalnosti. Pravo, vedenje in logika delovanja oblasti se namreč razvijajo povezano in se po kapilarah razpredajo po celotnem družbenem mehanizmu.

Dejansko se je največji preobrat v logiki delovanja prava zgodil že v renesansi. Če je v antiki pravo temeljilo na spoznanju pravice, postane kasneje pravica posredovana (utemeljena) s pravom, kar pomeni, da prične pravo določati pravila objektivnosti. Naslednji ključni moment v razvoju prava pa predstavlja v liberalizmu uveden nov pojem odgovornosti, ki zadeva tako pravni kot moralni aspekt. Kako se je to kazalo, lahko pokažemo na primeru teorema "enakost". Poleg pravne in politične implikacije tega teorema je namreč bistveno, da ta teorem predpostavlja predvsem popolno odgovornost vsakega posameznika zase. To pomeni, da so za svoje stanje npr. odgovorni reveži sami, ne pa kake zunanje družbene okoliščine. Vsak je zato prisiljen poskrbeti najprej zase, kar pa izključuje kakršnokoli obliko legalne

usmiljenosti. Kot zanimivo pokaže Ewald, je na začetku 19. stoletja vsa dobrodelna dejavnost potekala na področju morale; zaščita revežev in dobrodelnost postaneta nekakšne vrste vzgoja - revežem je treba pokazati, kako lahko poskrbijo sami zase ter ustrezajo potrebam ekonomije. Prav preko dobrodelnih institucij pa se razvije tudi cel mehanizem nadzora, nekakšno "pokroviteljstvo", zaščitništvo, ki ga več ne zanima le ekonomska učinkovitost delavcev, marveč tudi njihovo zasebno življenje. *Odgovornost torej zamenja zavarovanje - to pa postane paradigma celotnega družbenega dogajanja.*

Ewald analizira to spremembo, prehod od odgovornosti k zavarovanju, na primeru nezgod. (2) Na celo vrsto nezgod, npr. bolezen, smrt, delovne nesreče itd., začne postliberalizem gledati v popolnoma novi luči kot prejšnja morala odgovornosti. Pred tem je bil za nezgodo odgovoren vsak sam. To je izhajalo iz same narave nezgod. Nezgoda ima namreč dve značilnosti: 1. zanjo je značilen princip enakosti; nezgoda lahko zadene vsakogar, brez diskriminacije; 2. možnost napredovanja, ponavljanja; da se obranimo tega, pa je potrebna previdnost in seveda s tem povezana individualna odgovornost. Zato je v začetku 19. stoletja pravo dosledno zahtevalo odgovornost ter je bila tudi vsaka nezgodna napaka pri delu kazniva. Toda trije zgodovinski dejavniki so pogojujili spremembo odgovornosti v zavarovanje: logika razvoja kapitalizma, začetki industrializacije in rojstvo sociologije. Kot pravi Ewald, je zavarovanje "hči kapitala" - sam razvoj kapitalizma je narekoval nove oblike solidarnosti in oblikovanje zaščitniške družbe. Povečanje števila nezgod pri delu, še posebno na gradbiščih in tovarnah, je na nov način postavilo problem nezgode. Teh nezgod ne moremo več umestiti v dispozitiv napake, ki je veljal pred industrializacijo. V

primerih delovnih nezgod je težko določiti krivca. Je to delavec ali morda lastnik? So krive slabe delovne razmere, preutrujenost ali nepazljivost?

V nekem trenutku družbenega razvoja so se znašli na kupu realni problemi delovnih nezgod, oblikujoča se razredna nasprotja (začetki delavskih uporov), oblikovanje nove teoretske paradigme kolektiva v sociologiji (Comte, Durkheim) - vse to pa je izdelalo novo idejo solidarnosti, ki sčasoma oblikuje celo novo strukturo mehanizmov zavarovanja. Značilno za ideologijo zavarovanja pa je, da nezgode ne definira več kot krivdo, temveč kot tveganje - zavarovanje se tako predstavlja kot "tehnologija tveganja" (3) Hkrati s tem pride do univerzalizacije kategorije tveganja in do splošnega zaščitništva družbe. Zavarovati se je potrebno povsod, vse postane tvegano: starost, invalidnost, bolezen, stres, smrt, avtomobilske nesreče... Danes pa smo priča vedno novim tehnološkim tveganjem: ogrožajo nas nuklearna, vojaška, ekološka nevarnost. Problem tveganja je tako postal vsakodneven eksistencialni problem. Nimamo več objektivnega kriterija, vprašljivo je, kaj je dobro in kaj slabo. Težko je denimo odgovoriti, ali je nuklearna energija dobra ali slaba; s tehnološkega vidika predstavlja velik napredek, z ekološkega pa veliko nevarnost. Danes se zato ne moremo sklicevati na kake objektivne pravne zakone, ki bi, izhajajoč iz naravnega prava, določali mejo med dobrim in slabim, ter vztrajati pri individualni odgovornosti. V odsotnosti objektivnih kriterijev je zato potreben nek družbeni konsenz, ki nima več ničesar skupnega z liberalno pogodbo; družbeni konsenz, ki jo je nadomestil, je namreč individualno odgovornost (krivdo) zamenjal s kolektivno, družbeno odgovornostjo. Z novo družbeno racionalnostjo solidarnosti smo se torej odvrnili od

liberalizma, kjer se pravo, morala in politika medsebojno omejujejo. Smo namreč v političnem redu, kjer "prakse ne ureja več neko objektivno pravilo pravičnosti". (4)

Prav spremembe v pravu so bile nujno povezane s temi družbenimi spremembami - pojav socialnega prava je vezan na nastanek družbe zavarovanja. Kot smo že pokazali, se je ta nova pravna logika oblikovala takrat, ko se je postavilo vprašanje delovnih nesreč in ko je kategorijo napake zamenjala kategorija tveganja. Ko je problem pravnega prestopka postal problem družbene solidarnosti, se je celotni pravni proces preoblikoval v neke vrste transakcijo, ki ne ureja več razmerij med enim in drugim, marveč med enim in vsemi (med posameznikom in družbo). Toda značilnost tega prava je, da je pravo koristi. Njegova naloga je, da pomiri socialni konflikt ter deluje kot posrednik in garant socialnega reda.

Toda razvoj socialnega prava ne pomeni oblikovanja nove zvrsti znotraj polja prava, ampak spremembo celotnega delovanja prava; na prehodu stoletja se je zgodila "socializacija prava", ki dejansko pomeni konec naravnega prava.

Liberalizem in terjatve do države

Problematičnost Ewaldove teorije, ki na prvi pogled preobrne celotno dosedanjo miselnost o zgodovini prava, je v tem, da Ewald preprosto pozabi na celotno problematiko, ki jo je razvilo razsvetljenstvo. Za Ewalda je začetek socialnega prava in s tem tudi nove družbene racionalnosti, nove organizacije države konec 19. stoletja, spregleda pa, da je celotna

problematika totalitete države, logike delovanja pravnih norm, razmerja med posameznikom in družbo anticipirana že v razsvetljenstvu (na primer pri Kantu).

Že v 18. stoletju se je pojavila problematika razmerja med državo kot nekakšnim elementom poenotenja in avtonomijo posameznih delov družbene organizacije. Celotna teorija liberalizma tako samo preobrbe Kantovo teorijo oz. nasproti Kantovim pesimističnim zaključkom, da mehanizmi urejanja celote prihajajo v konflikt s svobodo posameznih delov družbe, postavi optimistično teorijo, po kateri šele poenotenje in intervencija države prepreči ta kaos in nered posameznih delov družbe. (Enotni trg je tako prva oblika tega poenotenja.)

Pojav nove družbene organizacije v 19. stoletju potemtakem ni nekakšen popolni mejnik brez zgodovinskega ozadja. Ni oblikovanje nove paradigme družbene organizacije, marveč le nov način njenega delovanja, ki je obstajal že prej. Problem Ewalda je, da predpostavlja nekakšen imaginaren prelom med racionalnostjo liberalizma in postliberalizma. Tako tudi predpostavlja popolno razliko med pojmom enakosti v naravnem pravu in med novo obliko socialnega prava sodobne družbe. Naravno pravo, ki ga je uvedel liberalizem, je uvedlo enakost pred zakonom, ki je bila popolnoma formalna in je s svojo fiktivnostjo samo omogočala vzpostavitev pogodbe. Enakost je bila torej apriorni pogoj prava, ni pa zadevala dejanske neenakosti subjektov prava. Socialno pravo pa prelomi s to koncepcijo enakosti: enakost ni več le forma, ampak postane kategorija z dejansko vsebino. Enakost tako postane neka srednja mera, povprečje, ki ga določajo dejanska razmerja moči v družbi. Vsebina nove kategorije enakosti naj po Ewaldu ne bi bila več abstraktna, ampak konkretna in zgodovinska. Se pravi,

da se v postliberalizmu država čuti dolžno, da subjektom zagotovi določeno stopnjo materialnih pogojev za vsebinsko enakost: razvoj obveznega šolstva naj poskrbi, da bodo vsi subjekti deležni nekega minimuma izobrazbe, ki jim omogoča sodelovanje v javnem življenju in družbeni vzpon; razvoj široke zdravstvene mreže naj poskrbi, da bodo vsi subjekti zavarovani pred slabo higieno in nalezljivimi boleznimi; načrtna stanovanjska gradnja naj poskrbi, da bodo vsi imeli stanovanjski minimum, itd. Splošna ideja vseh teh ukrepov je, da mora država oziroma družba prevzeti odgovornost za minimalen življenjski standard in za čim večje izenačenje startnih možnosti subjektov: če standard pade pod minimum (lakota, neprimerne stanovanjske razmere itd.) oziroma če je nek sloj zaradi pomanjkljivega socializacijskega procesa (nepismenost ipd.) v bistveno slabšem položaju kot ostali glede na možnosti za družbeni vzpon, je to dojeta kot krivda družbe oziroma države.

Česar Ewald tu ne vidi, je, da je to nasprotje formalne simbolne enakosti, značilne za liberalizem, in vsebinske enakosti, značilne za postliberalizem, abstraktno, idealno-tipsko nasprotje, t.j., da nikoli nimamo opraviti s čistim prelomom, z jasnim prehodom od enega k drugemu. Na eni strani so bili elementi socialnega prava navzoči že v samih začetkih razsvetljenske liberalne ideologije enakosti, na drugi strani pa se postliberalno socialno pravo vsebinske enakosti ideološko opira prav na simbolno enakost: ker so vsi ljudje formalno enaki, mora družba zagotoviti tudi možnosti za njihovo vsebinsko izenačenje.

Ewald ima prav, ko ugotavlja, da socialno pravo vsebuje nove temeljne principe glede na prejšnje, staro civilno pravo, toda

moti se, ko trdi, da nova logika socialnega prava preprosto nadomesti stari normativni red. Ne vidi namreč, da je socialno pravo samo modifikacija (sicer bistvena) starega pravnega reda ter da so bili problemi, ki jih izpostavi socialno pravo (odgovornost, solidarnost itd.), navzoči že prej. V 19. stoletju je vsekakor prišlo do nekakšnega procesa "socializacije prava", ki je posegel na vsa področja normativne ureditve družbe, posebej pa še na področje civilnega prava. Tako se npr. z industrijskim razvojem družbe, oblikovanjem potrošnje, popolnoma preoblikujejo nekdanja pogodbeno razmerja. Toda te spremembe ne pomenijo popolne odprave pravnih principov, ki so obstajali že prej. Tradicionalne pravne norme nikakor niso bile zabrisane, ampak so se še naprej poučevale na fakulteti in prav tako so se še naprej uporabljale v sodnem diskurzu. Dejansko še danes obstaja nekakšna polemična koeksistenca dveh tipov pravne racionalnosti, o katerih govori Ewald: problem individualne odgovornosti subjekta še vedno ni preprosto zveden na kolektivno solidarnost, ampak se v sodobnem pravnem diskurzu prepletata. Bolje je, da namesto teze o zamenjavi enega prava z drugim, ene morale z drugo, poudarimo njuno prepletanje in polemičnost znotraj pravnega reda.

Toda kljub vprašljivosti temeljne Ewaldove teze (mesta prehoda v t.i. socialno pravo), je izjemno pomembna njegova zgodovinska umestitev točke zloma "liberalnega optimizma", ki predstavlja tudi nekakšen začetek antinomij sodobne politike. Liberalna vera v nekakšno harmonično zvezo med individualno svobodo in družbeno nujnostjo se je namreč zlomila prav na mestu pojmovanja nezgode. Dokler je bila nezgoda dojeta kot individualna nepazljivost, moment tveganja posameznika, je liberalna utopija lahko obstajala; vprašljiva pa je postala

takrat, ko je nezgoda dobila status proizvoda družbene organizacije dela in je postala predmet kolektivne odgovornosti. Tako je prejšnji liberalni optimizem zamenjal nekakšen novi pesimizem. Toda če je za Kantov pesimizem značilno, da vidi zlo v človekovi naravi in ne v družbi, je nasprotno za sodobni pesimizem značilno, da vzrok za zločin ne izhaja več iz človekove narave, marveč iz slabega funkcioniranja družbe. Izvor zla postane tako sama organizacija družbe, izničena je iluzija o harmoniji med človekom in naravo. Problem delovnih nezgod tako odpre tragično dimenzijo družbe. Konflikti, slabosti družbe postanejo krivec tudi za nezgode in tudi za zločin. Prav ta zlom liberalističnega optimizma je tako narekoval nastanek socialne države in socialnega prava.

Toda podobno kot Ewald zgreši v postavljanju točnega preloma med liberalizmom in postliberalizmom in, kot smo pokazali, ne vidi, da so tenzije med celoto in delom (npr. med simbolnimi in realnimi posamezniki v pravu) obstajale že znotraj liberalizma, spregleda, da je tudi problematika vloge države navzoča že prej. Tako liberalizem nikakor ni bil indiferenten do vprašanja vpliva države, njenih pristojnosti.

Ewald v poglavju o zavarovanju govori o treh etapah, v katerih je potekalo oblikovanje zaščitniške družbe skozi oblikovanje novih načinov zavarovanja. Najprej je zavarovanje (zaščita) predstavljeno kot instrument delovanja države. To je čas ustanavljanja hranilnic, organizacij za medsebojno pomoč, prvih oblik socialnega zavarovanja. Vse to pa naj bi bila nekakšna prva institucionalizacija dobrodelnosti in socialne pomoči, za katero je država sama po sebi zadolžena. V naslednji stopnji postane zavarovanje nekakšen avtentičen

projekt; zavarovanje postane splošen moto celotne politične organizacije. Tretja stopnja nastopi takrat, ko pride do organizacije stalnega sistema socialnega zavarovanja. (5) Ewald domneva, da je obstajala nekakšna kontinuiteta, stopenjska evolucija, katere končna oblika je politizacija zavarovanja, ko postane zavarovanje način družbene samoreprezentacije. Toda kot je opozoril Jean de Munck, ta razlaga razvoja zaščitniške družbe zamegljuje neki specifični politični rez, ki ga je v zgodovini predstavljal vpeljava pravic in terjatev. (6) Ne gre le za to, da preko oblikovanja cele vrste zavarovalnih strategij posameznik dobi nove pravice do države, marveč zahteva tudi vrsto terjatev od države. Ta prelom je tako političen kot pravni, zadeva odnos posameznika do države. Ewald ima prav, ko ugotavlja spremembo države nasproti posamezniku (oblikovanje institucionalizirane zaščite itd.), toda istočasno je prišlo tudi do institucionaliziranja, pravne in politične utemeljitve terjatev posameznika do države.

Vprašanje, ki se samo po sebi postavlja ob problemu razmejevanja med nekdanjo liberalno in sodobno zaščitniško državo, ki naj bi se oblikovala v 19. stoletju, je, ali je zgodovinsko "liberalna" država dejansko obstajala. To, kar naj bi bilo značilno za novi vek, je sistem enotne politike, centralizacija državne oblasti, katere težnja se je pojavila že v srednjem veku. Toda vprašanje je, ali je bil liberalni projekt države, o katerem govori Ewald, sploh kdaj dejansko zgodovinsko uresničen ali pa je to le vizija, ki jo postavljamo danes. Odgovor na to vprašanje bi seveda zahteval preizprašanje same teorije države, ki pa jo Ewaldovo delo pušča ob strani.

Dokaz, da je že v liberalizmu navzoča in realizirana teza, da je naloga države predvsem v zavarovanju, zaščiti državljanov, je tudi problematika pravice do dela. V Franciji je leta 1848 potekala velika diskusija med socialisti in liberalci o tem, da bi pravico do dela uvedli v ustavo. Takšni zakonsko utemeljeni pravici do dela je npr. zelo nasprotoval Tocqueville, ki je menil, da to neposredno nasprotuje načelom liberalistične ekonomije; če namreč pravica do dela postane ustavna pravica, to pomeni konec svobodne konkurence, ker bo postala država največji in edini organizator dela (lahko določa enotne plače, načrtuje proizvodnjo...). Po Tocquevillu je socialistična zahteva samo ponavljanje tega, kar je že bilo realizirano v srednjem veku. Srednji vek naj bi namreč razglašal tezo, da je vsa modrost v državi, da državljanji niso zmožni samostojnosti ter da je nujno regulirati proizvodnjo; vse to pa ustreza socialističnim zahtevam. (7) Zato je bila Tocquevillova zahteva, da se je potrebno vrniti k tradiciji iz leta 1789, ki je videla pomoč države kot *moralno nalogo* in ne kot *zakonsko obligacijo*. Naloga države naj bi bila zato samo organiziranje dobrodelne pomoči, ne pa pravno uravnavano skrbstvo nad posamezniki ali ekonomijo.

Toda socialisti so s svojo zahtevo uspeli in leta 1848 je pravica do dela v Franciji postala ustavna pravica. Prav to pomeni, da se poleg svoboščin, ki jih je doslej država zagotavljala, oblikuje tudi razmerje zahtev do države. Pred tem je bila zavarovalna vloga države le v "bratski pomoči", organiziranju dobrodelnih pomoči otrokom in revežem..., sedaj pa postane neka zahteva do države pravno formulirana. Znotraj liberalizma tako pride do dihotomije med svoboščinami in terjatvami, država ni več le garant svobode, marveč postane tudi naslovnik terjatev. To dvojno vsebino dobi tudi pojem

"človekovih pravic": poleg svoboščin je tu še pravica terjatve do države; zavarovanje s strani države postane obligatorno že v liberalizmu.

V sodobni družbi se danes obe vrsti pravic, pravice-svoboščine in pravice-terjatve, prepletata. Na eni strani se s pravicami-svoboščinami zahteva minimalna država, ki ne omejuje političnih pravic državljanov, kar je pogoj politične demokracije. Na drugi strani pa se zahteva oblikovanje zaščitniške države, ki bo z intervencijo v socialni sferi zagotovila boljšo razdelitev bogastva in popravila neenakost; ob politični enakosti se tako zahteva še enakost pogojev.

Ob tem pa je zanimivo, da npr. socialistične države na papirju sicer priznavajo oboje pravice, dejansko pa vztrajajo pri primarnosti socialnih pravic, torej pri nujnosti vmešavanja države, pri državni odgovornosti za socialno in ekonomsko varnost državljanov in ne priznavajo klasičnih političnih pravic ter svoboščin. Po socialistični ideologiji namreč ni več potrebe po zaščiti individualnih političnih svoboščin in pravic, kajti v socializmu je enakost zagotovljena, bistveno pa je le, da država regulira vse ravni proizvodnje, socialno varnost, vzgojo itd. Te pravice naj bi bile odveč zato, ker je v socializmu ukinjen razcep med državo in družbo - s prevzemom oblasti s strani proletariata in odmiranjem države ni več potrebe po zaščiti individua pred državo.

Velja se ozreti še na eno razliko med pravicami-svoboščinami in pravicami-terjatvami - pri Ferryju in Renautu je namreč razlika med njimi enaka razliki med razumom in umom v Kantovi filozofiji. Pravice-svoboščine pripadajo redu razuma; možno jih je dejansko realizirati; tako lahko z določenimi pravnimi

regulacijami omogočimo zaščito posameznika in demokratično politično odločanje. Nasprotno pa pravice-terjatve pripadajo redu uma; imajo vlogo regulativnih idej, tj. so tiste pravice, ki se jih ne da nikoli popolnoma realizirati, lahko se jim le postopoma približujemo. Ne morejo se uvrstiti v pozitivno pravo, kajti nikoli ne moremo doseči popolne socialne varnosti, popolne enakosti pri zaposlitvi, zadovoljevanju stanovanjskih, kulturnih potreb itd. Paradoks socialističnega prava je, da skuša realizirati prav te pravice - tako postane socialistično pravo program za doseg popolne družbene enakosti, v prizadevanju za realizacijo tega cilja pa odpravi politične pravice in svoboščine. Socializem se odpove razumu, pravicam-svoboščinam, ki jih je možno pozitivirati, in teži k udejanjanju nečesa, kar je lahko samo umna ideja.

Paradoks kritično-pozitivistične pravne filozofije

Osrednja tema Ewaldovega dela je problematika prava. Ewald poskuša po Foucaultovem vzorcu oblikovati novo analitiko pravnega izkustva. Njegov namen je, da prav s pomočjo foucaultovske genealogije in arheološkega izkopavanja izpod "večnih zgodovinskih resnic" odkrije prelomno mesto v pravu - Prehod k zaščitniškemu, socialnemu pravu. V ta namen Ewald postavi nov epistemološki koncept "pravilo sojenja" (*régle de jugement*), ki postane centralni pojem njegove teorije. V vsakem pravnem sistemu namreč obstaja nekakšno pravilo, ki postavlja pogoje možnostim objektivnega sojenja. To nepisano pravilo določa, kaj naj bi bilo pravično; prav ta pojem pravičnosti pa je tisto, na kar se sojenje vselej sklicuje. To pravilo je nekakšna epistemološka predpostavka celotne pravne strukture, ki seveda ni zapisana v nobenem posameznem zakonu, marveč je nezavedna predpostavka vse normativnosti.

Bistveno za ta pojem principa sojenja je, da ima dvojno vlogo. Na eni strani artikulira temeljne principe nekega danega pravnega sistema (določa njegova temeljna aksiološka načela) ter definira določeno vrsto razmerja med pravom in moralo. Na drugi strani pa pravni sistem postavlja v razmerje do polja vednosti in oblasti. T.i. pravilo sojenja torej izraža razmerje med pravom in družbo. Prav to pravilo, ki oblikuje polje prava, je na neki način učinek obstoječih socialnih praks in ideologije. Tako je pravo sicer na neki način avtonomno, hkrati pa je odvisno od celotne družbene strukture, katere del je. Prav pravilo sojenja, ki se npr. veže na diskurz t.i. socialnega prava, najbolje ponazarja delovanje tega mehanizma (pravila sojenja). To pravilo artikulira paradigmo zaščitništva, ki strukturira družbeno polje; prav preko tega pravila pa se tudi oblikujejo nove pravne kategorije in celoten pravni sistem. Ewaldova teza je, da je potrebno prav zaradi tega pravila sojenja, ki se pod vplivom družbenih sprememb venomer spreminja in v različnih družbenih dobah različno strukturira pravni sistem, skozi teorijo prava analizirati ta različna pravna razmerja. Temu naj bi služilo preizprašanje vloge prava iz različnih teoretskih pogledov, npr. z vidika sociologije, filozofije, psihologije prava. Tako naj bi psihologija prava obdelala proces subjektivizacije, ki je učinek pravnega izkustva, sociologija analizirala zgodovinske in družbene okoliščine oblikovanja prava, filozofija prava pa predvsem različne problematizacije prava, kakor so se pojavljale v zgodovini.

Paradoksnost Ewaldove teorije pa je, da se na neki način skuša izogniti sklicevanju na neko univerzalno bistvo prava, poudarjajoč, da je pravo samo "čista tehnika" brez kakega

filozofskega ozadja; toda ne vidi, da tudi omejevanje prava na čisto tehniko ni nič drugega kot univerzalna izjava, ki teži k temu, da bi izrekla resnico o kateremkoli pravnem sistemu.

Prav pojem sojenja, ki ga vpelje Ewald, nosi v sebi globlji pomen, kot ga razkriva Ewaldov historicizem. Značilnost tega pojma je, da je vselej hkrati univerzalen in partikularen. Sam pojem namreč presega Ewaldov pozitivizem - univerzalnost pravila sojenja je v tem, da meri na to, kaj utemeljuje samo pravo. Prav to pa nas vodi k zaključku, da filozofija prava kot čista dekonstrukcija različnih pravnih sistemov ni možna. Sam pojem pravila sojenja namreč kaže na to, da se ne moremo izogniti vprašanju narave same normativnosti, ki jih nakazujejo že preprosta filozofska vprašanja o smislu in pravičnosti pravnih norm, vprašanja njihovega razumevanja itd. S tem pa pridemo do temeljnega problema prava, namreč do vprašanja samega prava, do metateorije prava.

Paradoks pravnega pozitivizma je v tem, da ne vidi, kako so vsi pozitivni pravni sistemi samo odgovor na zagato samega prava - od kod pravica prava, kakšen je njen izvor, kateri je tisti temeljni rez, ki vpelje pravo... Pozitivizem sicer razgrne različne sisteme pravnih norm, opisuje različne tehnike itd., spregleda pa, da je samo pravo kot sistem norm vselej vezano na neko metanormo, namreč na vprašanje o pravu samega prava. Prav obstoj te metanorme je za pravo nujen in hkrati nemožen. Vsa logika delovanja prava venomer terja odgovor na vprašanje izvora prava, zahteva obstoj nekega pravnega metajezika, ki je seveda nemožen; tako kot je nemožno znotraj jezika dati odgovor na izvor samega jezika, je tudi nemožno znotraj prava najti odgovor na vprašanje izvora prava.

Zato je edini možni odgovor na zastavljeno vprašanje Kantova izjava, da je *prepovedano spraševati o izvoru prava*; vsak odgovor je namreč nemogoč. Kant tako pravi, da je edini možni izvor prava neko zlo, nek *prazločin*. Vsi odgovori na to temeljno vprašanje, ki iščejo izvor v bogu, naravi, družbi..., samo skušajo zapolniti travmatično točko samega prava. Odgovor na nemožno vprašanje, kako utemeljiti pravo samega prava, je zato lahko le predstava o pranormi kot nekem aktu čistega nasilja.

Prav odgovor na vprašanje "prava samega prava", o izvoru normativnosti, je tudi osrednji problem Kelsnove teorije prava. Za Kelsna namreč veljavnost neke določene norme lahko izhaja le iz neke druge norme in ne iz dejanja. Bistvo Kelsnove teorije je, da je po njegovem prav norma bistvena za pomen dejanja. Norme tako ne le kažejo pravni pomen, ampak ga tudi ustvarjajo, in sicer tako, da na eni strani pripisujejo pomen dejanju, ki se je zgodilo *pred* pripisom tega pomena, na drugi strani pa težijo k pripisovanju pomena prihodnjim dejanjem, ki bi lahko bila interpretirana z referenco nanje. Znotraj normativnega polja veljajo hierarhična razmerja sklicevanja ene norme na drugo, višjo normo. Vprašanje, ki se Kelsnu postavi samo po sebi, pa je, katera je tista končna norma, na kateri stoji to celotno hierarhično razmerje. Odgovarja, da obstaja neka *temeljna norma* (Grundnorm), ki je konstitutivna za celoten normativni sistem in kot takšna pogoj "objektivnega pomena". Ta bazična norma je pogoj našega dejanskega mišljenja o pravnem sistemu. Samo preko te norme pravna znanost lahko interpretira dejanja v luči pravnega sistema. Po Kelsnu tako vselej, kadar mislimo, da delujemo v skladu s pozitivnim pravom, nezavedno predpostavljamo obstoj

neke metanorme. Temeljna norma je torej, kantovsko rečeno, "transcendentalno-logični pogoj interpretacije", toda njena bistvena značilnost je, da nikakor ni mišljena kot univerzalna pravna kategorija, marveč je vselej vezana na partikularen pravni sistem. Tako jo je vselej potrebno razumeti v pomenu razumevanja dejanskega pravnega izkustva in je torej vedno vezana na partikularen pozitivnopravni sistem. Tako Kelsen pravi: "Da bomo razumeli naravo temeljne norme, si moramo zapomniti, da se vselej nanaša neposredno na specifično ustavo, dejansko osnovana z običajem ali z ustavodajnim aktom in indirektno na prisilni red, oblikovan glede na to ustavo..." (8)

Kot pravi Jackson, je bistveno za Kelsnovo temeljno normo, da predstavlja nekakšen pogoj obstoja jezikovnega sistema, znotraj katerega je red prisile dojet kot objektivno legalen. To pomeni, da je temeljna norma tista, ki podeljuje pomen vsej legalni strukturi. (9)

Kot smo pokazali, mora Kelsen večno navzoče vprašanje o izvoru prava zakrpati s temeljno normo kot bistvom vse normativnosti. Toda Kelsnov paradoks je, da poskuša ta metaprincip konkretizirati tako, da postavi tezo o partikularni naravi temeljne norme; nemožnost pravnega metajezika skuša rešiti tako, da bi mu dal konkretno vsebino. Da bi se izognil utemeljitvi prava, ki išče njegov izvor v bogu ali naravi, Kelsen proizvede temeljno normo kot kopromisno rešitev med neko univerzalno zunaj-legalno entiteto in spektrom pozitivnih pravnih norm.

Z drugimi besedami pa naredi isto tudi Ewald. Tudi njegovo pravilo sojenja skuša hkrati zasesti nemožno mesto metanorme

in jo aplicirati na konkretno pravno situacijo. Ewaldova drugačnost je le v tem, da ne želi omejiti prava samo na polje diskurza, marveč pod vplivom foucaltovske teorije postavlja pojem pravila sojenja kot nezavedni mehanizem, ki obvladuje tako diskurzivno kot nediskurzivno sfero pravnosti. Seveda je prav ta navidezni napredek od Kelsna dejansko padec pod njegovo raven. Vsa Kelsnova veličina je namreč v tem, da je dal poudarek analizi prava kot besedi (npr. njegova analiza ilokucijske moči pravnega diskurza).

Heglova definicija, po kateri je "pravo razmerje med ljudmi, kolikor so abstraktne osebe", je s socializacijo prava radikalno spremenjena; vsa težnja t.i. socializacije je ukinitvev abstraktnega subjekta, prehod h konkretnosti. Pravo tako poskuša spremeniti svojo lastno predpostavko - abstraktnost -, in sicer tako, da skuša zajeti človeka kot element konkretnih družbenih okoliščin, krivdo za zločin išče v človekovi življenjski usodi (družbenih okoliščinah). Kantovskega avtonomnega človeka, ki je zmožen razločiti med dobrim in slabim, zamenja "socializirani človek". Vprašanje, ki se ob tej spremembi v pravu zastavlja in na katerega bomo poskušali odgovoriti v naslednjem poglavju, pa je, kakšen je odnos med pravom in oblastjo; kako pravo legitimira nasilje oblasti?

DEMOKRACIJA IN NASILJE

Kako je Gorbačov legitimiral vojaški poseg v baltiških državah? Postopal je enako kot v znanem Freudovem primeru mož, ki ga je sosed obtožil, da mu je izposojen lonec vrnil v poškodovanem stanju. Obtoženi pa najprej odgovori, da je lonec vrnil nepoškodovan, nato trdi, da je lonec že imel luknjo, ko si ga je izposodil, in končno, da si nikoli ni bil izposodil lonca od sosedu. (1) Enako kotradiktorni so bili odgovori Gorbačova o svoji odgovornosti za pokole v Pribaltiku: najprej je trdil, da je za ohranitev enotnosti Sovjetske zveze nujna neposredna predsedniška oblast nad separatističnimi republikami (ta pa po potrebi vključuje tudi poseg vojske), nato je izjavil, da za poseg v Pribaltiku sploh ni vedel, ker je bil le-ta rezultat notranjih trenj v teh državah, končno pa je podal še tretjo tezo, da čeprav posega ni odobril, je pa le-ta bil upravičen. V Gorbačovovem primeru gre za legitimacijo - dajanje pomena nekemu konkretnemu, partikularnemu dejanju nasilja, toda to je le primer med mnogimi danes v Vzhodni Evropi. V zadnjem letu smo bili namreč prav v Vzhodni Evropi soočeni s celo vrsto oblik nasilja: na eni strani smo imeli revolucionarni naboj protikomunizma, ki je v večini držav za železno zaveso zrušil stari sistem, na drugi imamo obupan poskus starih komunističnih sil, da se z nasiljem obdržijo na oblasti tam, kjer še obvladujejo vzvode moči. V obeh primerih - v deželah, kjer je komunizem padel, in v tistih, kjer je še na oblasti - smo soočeni z vrsto mehanizmov legitimacije oblasti, - gre za dajanje pomena nekemu aktu nasilja, in sicer gre na eni strani za nujno nasilje, skozi katero se nova oblast, država, oblikuje, na drugi strani pa za ohranjanje neke stare oblasti. Kako to

nujno, konstitutivno nasilje, ki je navzoče ob vsaki vzpostavitvi oblasti, legitimira totalitarizem in kako demokracija? In predvsem, kako demokraciji v nasprotju s totalitarizmom uspe nasilje omejiti?

Legitimacija nasilja oblasti

Logika delovanja legitimacije oblasti se veže na problematiko osnovanja prava in države, ki je predmet razprave Walterja Benjamina v članku *Zur kritik der Gewalt*. Najprej je potrebno poudariti, da je Benjamin tekst objavil leta 1921, torej v času med obema vojnama, ko se je vedno bolj kazala kriza evropskega liberalnega modela parlamentarne demokracije. Gre za obdobje, ko so bile aktualne razprave o generalnem štrajku, smrtni kazni, pravici do kaznovanja, antimilitarizmu, torej kritike nekega realnega nasilja. Benjaminova kritika pa je želela opozoriti na neko drugo dimenzijo nasilja v pravu - na *nasilje, ki je prisotno v trenutku osnovanja prava, in na nasilje, ki se veže na njegovo ohranjanje.*

Benjamin izhaja iz teze, da je pravo vselej neka avtorizirana sila: sila, ki upravičuje samo sebe ali pa je opravičena z lastno uporabo, tudi če je to dojeta kot nepravilno in neopravičljivo. Na to silo, ki je prisotna v pravu, kaže že sam pojem "*uveljavljanje prava*", s katerim pravna praksa opisuje svoje postopke. Ko govorimo, da uveljavljamo pravo, s tem že predpostavljamo neko moč, silo, s katero bomo to storili. Ob tem pa ne gre samo za moč organov oblasti, ki bodo pravo uveljavili, ampak tudi za moč samega prava, za njegovo notranjo silo, ki to narekuje. (*Gewalt* je namreč oboje - nasilje in legitimna moč avtoritete.)

Glede legitimacije sile se ločita teoriji naravnega in pozitivnega prava. Za naravno pravo je sila naravna danost, po tej teoriji je dovoljena uporaba nasilnih sredstev takrat, ko gre za pravične cilje. Za pozitivno pravo pa je sila zgodovinski proizvod. Če naravno pravo presoja pravičnost ciljev, pa pozitivno pravo presoja pravno veljavnost sredstev. Naravno pravo razlikuje silo glede na pravične in nepravične cilje, pozitivno pravo pa zahteva od vsake sile potrditev o njenem zgodovinskem prazčetku - "hipotetično razdelitev sile je potemtakem potrebno utemeljiti v obstoju ali neobstoju splošnega zgodovinskega priznanja njihovih ciljev. Cilji, ki so oropani tega priznanja, se lahko imenujejo naravni cilji, ostali pa pravni cilji." (2)

V sodobnem evropskem pravu je navzoča tendenca, da se posamezniku kot pravnemu subjektu ne priznajo naravni cilji v primerih, ko bi se ti cilji lahko dosegli z nasiljem. "Splošna maksima evropskega zakonodajstva bi se lahko formulirala tako: vsi naravni cilji posameznika se morajo spopasti s pravnimi cilji, če se izvršujejo z večjo ali manjšo silo." (3) Pravo tako dojema silo v rokah posameznika kot nevarnost za pravni red.

Po Benjaminu se interesa prava za monopolizacijo sile proti posamezniku ne da razložiti z namero, da se zaščitijo pravni cilji, ampak s tem, da se zaščiti samo pravo. Vsaka sila preti, da bo postavila pravo (npr. dejanje velikega zločinca preti, da bo postavilo novo pravo), obstoječe pravo pa se temu izogne tako, da posameznika, ki teži k določenim naravnim ciljem, prizna za pravni subjekt in tako omeji. Podobno je z državo: slednja prizna npr. pravico do vodenja vojne, pravico

do stavke, ker se boji sile, ki bi lahko postavila novo pravo: s tem, ko npr. prizna pravico do stavke, pa to drugo silo omeji.

Benjamin loči med silo prava kot legitimne oblasti in nekim prvotnim izvornim nasiljem, ki je to avtoriteto osnovalo. Bistveno za to nasilje, ki je vezano na osnovanje prava, je, da ni avtorizirano z neko predhodno legitimnostjo, tako da v tem iniciacijskem trenutku ni niti legalno niti ilegalno oz. ni niti pravično niti nepravično. Lahko rečemo, da je v tem trenutku osnovanja prava prisotna performativna moč, ki je neodvisna od nekega predhodnega zakona. Poleg utemeljujočega nasilja, ki postavlja in osnuje pravo, pa Benjamin loči še nasilje, ki pravo ohranja, potrjuje in zagotavlja njegovo uveljavljanje. "Če se od sile, ki postavlja pravo, zahteva, da se potrdi z zmago, je druga omejena s tem, da si ne sme postavljati novih ciljev." (4) To pomeni, da sila, ki pravo ohranja, ne sme delovati na način, da bi osnovala novo pravo, ampak le tako, da ohranja že osnovano pravo.

Pri osnovanju prava imamo opraviti s pravno-simbolnim nasiljem, s performativnim nasiljem, ki šele določa interpretativno branje prava. Ta performativni akt je isti kot v primeru revolucije ali oblikovanja države: v vseh teh primerih gre za to, da jih lahko interpretiramo šele za nazaj. Nek interpretativni vzorec ni obstajal pred dejanjem (npr. pred osnovanjem prava, države), ampak je proizveden po njem, da bi dal pomen in predvsem legitimnost nasilju, ki je med drugim proizvedlo tudi sam ta interpretativni model. Pri osnovanju prava in tudi države imamo tako opraviti z nekim diskurzom samolegitimacije, ki opraviči akt nasilja, skozi katerega je bilo pravo (ali država) proizvedeno.

Ob performativnem aktu, ki postavlja pravo, gre za to, da subjekt tega akta postopa tako kot človek pri Kafki, ki ne more videti oz. razumeti zakona natanko zato, ker je prav on tisti, ki ga mora oblikovati. Z istim paradoksom imamo opraviti v pravu: nedostopna transcendenca zakona, pred katero "človek" stoji, se kaže neskončno transcendentna, prav kolikor je odvisna samo od njega, od performativnega akta, ki ga postavlja. Po Derridaju je zakon transcendenten, nasilen in nenasilen, ker je odvisen od tega, kdo je pred njim - in mu je zato predhoden -, od tega, kdo ga proizvaja, postavlja, avtorizira v absolutnem performativu, katerega prisotnost mu veselej uhaja. Pravo je transcendentno in teološko in zato mora vedno šele priti, vedno je obljubljeno, ker je imanentno, končno in zato vselej že preteklo. Samo to 'šele pride' (yet-to-come) bo ali proizvedlo inteligibilnost ali interpretativnost tega prava. (5)

Pravo mora po tem, ko je bilo osnovano, svoj obstoj ohraniti. Bistvo prava zato ni prepoved, ampak ohranjanje in potrditev lastne sile. Ob afirmaciji prava pa imamo na neki način opraviti z nasiljem brez osnove; to, da se neko pravo osnuje, namreč izhaja samo iz njega samega. "Zakoni niso niti legalni niti ilegalni v svojem trenutku osnovanja." Iz tega izhaja, da je njihova končna osnovanost po definiciji neosnovana. In prav zato je Kant prepovedal spraševanje o izvoru zakonov.

"Vloga sile v postavljanju prava je v tem smislu dvojna, ker postavljanje prava teži k tistemu, kar se utrjuje kot pravo, kot svojemu cilju s silo kot sredstvom, vendar se v trenutku utrjevanja cilja kot prava ne odreka sile, ampak jo šele sedaj, v strogem smislu, in to neposredno, postavlja kot

pravo, utrjuje kot pravo pod imenom moči cilj, ki namreč ni oropan sile in neodvisen, ampak nujno in globoko nanjo vezan. Postavljanje prava je postavljanje moči in kot tako dejanje neposrednega razodevanja sile. Pravičnost je načelo povsem božanskega postavljanja ciljev, moč pa je načelo povsem mitskega postavljanja prava." (6)

Pravo in pravica

Postavlja se vprašanje, kakšna je razlika med pravom in pravico, zakaj je postavljanje prava mitsko, postavljanje pravice pa božansko. Ali je pravo pravično? Filozofija prava, ki se je ukvarjala s temi vprašanji, je morala vselej priznati, da ni nekih definitivnih kriterijev, kako ločiti pravo in pravico. Tako Montaigne pravi, da zakoni niso v sebi pravični, ampak so pravični zato, ker so zakoni. Za Pascala pa je osnova pravičnosti navada, iz česar tudi on izpelje tezo o mistični osnovi avtoritete prava.

Bistveno je, da ohranimo razliko med pravom in pravico. Odločitev med pravico in nepravico namreč nikoli ni vezana na zakon. "Pravica se vselej naslavlja na singularnost, na singularnost drugega, četudi se poteguje za univerzalnost." (7) Za sodnikovo odločitev, da je pravična, ni dovolj le, da sledi črki zakona, ampak mora svojo veljavo potrditi skozi "reinstitucijski akt interpretacije". Ustvariti se mora iluzija, kot da zakon prej ni obstajal, kot da sodnik sam v vsakem primeru zakon na novo izumlja in na neki način deluje kot analitik, ko interpretira subjektov govor. Stanley Fish to imenuje trenutek "nove presoje". Za "novo presojo" je značilno, da kljub temu, da je utemeljena v nekem zakonu (in se na zakon sklicuje), v trenutku sodnikove interpretacije

zakon na novo potrjuje, izumlja. Čeprav sodnikova odločitev zakon ohranja, ga istočasno tudi ruši, da ga lahko znova izumi in upraviči.

Razlika med zakonom in pravico je enaka razliki med vednostjo (S2) in dejanjem (S1): pravica je odločitev, dejanje, ki ga nikoli ne moreš do konca utemeljiti. Kot takšna je pravica nemogoča: sodnik se mora v svoji sodbi opreti na zakon (vednost), toda pravičnost njegove odločitve je dejanje, ki se ne da zvesti na zakon, ampak je trenutek singularnosti in naključja. Zato, ker je pravica element nemožnega, nedoločljivega, ne moremo govoriti o pravičnih odločitvah.

Lahko rečemo, da je element pravice v pravu lacanovsko Realno: čeprav je vselej prisotno, se ga ne da interpretirati, določiti. Derrida to imenuje neke vrste norost, mističnost, ki je prisotna v "ideji pravice". Ta vrsta pravice, ki ni pravo, je zanj tisti moment dekonstrukcije, ki je na delu v pravu, v sami zgodovini prava ter v zgodovini nasploh.

In natanko to je lacanovsko Realno - neznosno mesto v simbolni strukturi, travmatična točka, ki dobi pomen šele iz simbolizacije. To mesto Realnega v pravu pa zavzema prav pravičnost. Za Realno je bistveno, da način njegove simbolizacije nikakor ni vpisan v samo Realno, marveč je vselej radikalno kontingenten. Tudi pravičnost je vselej prisotna kot nek neujemljivi moment prava in njena simbolizacija ne izhaja iz nje same. Kaj je pravičnost prava, je namreč vselej radikalno kontingentno. Pri Realnem imamo opraviti z neko dvojnostjo: kot smo že dejali, realnemu podeli pomen šele simbolizacija, je torej produkt simbolizacije,

hkrati pa na neki način predhodi simbolnemu, je namreč tisto, kar šele strukturira samo simbolno. Če se vrnemo k pravici, lahko rečemo, da na eni strani šele simbolizacija (pravo) pravici podeli pomen, toda na drugi strani pravica kot neki neartikuliran element predstavlja luknjo, okoli katere se strukturira samo pravo.

Nasilje v sodobni demokraciji

Performativni krog zanazajšnje legitimacije nasilja je v Benjaminovi teoriji povezan s problemom neuspeha sodobne demokracije. Za Benamina je prva slabost sodobne demokracije odsotnost meje med obema vrstama nasilja v pravu: osnujočim in ohranjajočim. To se najbolj kaže v vlogi sodobne policije - čeprav je naloga policije, da ohranja pravo, si sodobna policija vedno bolj lasti pravico, da zakone, pravilnike sama izumlja. Lahko rečemo, da je policija odpravila ločitev med osnujočim in ohranjajočim nasiljem prava s tem, ko je odpravila ločitev med postavljanjem zakonov in uveljavljanjem zakonov.

Po Benjaminu pomeni takšna vloga policije degeneracijo pojma nasilja v sodobnih demokracijah. Zakaj? V absolutnih monarhijah sta zakonodajna in izvršna oblast združeni, zato je v njih normalno, da policija uporablja tudi utemeljujoče nasilje, da npr. izumlja zakone, ker je to v skladu z idejo absolutne monarhije. Nasprotno pa tovrstno nasilje ni združljivo z duhom demokracije in je zaradi predpostavke o ločitvi med zakonodajno in izvršilno oblastjo nelegitimno, da policija, namesto da uveljavlja zakon, le-tega izumlja. Iz

tega po Benjaminu sledi dvoje: 1) demokracija je degeneracija prava in nasilja prava, 2) ni še nobene demokracija, vredne tega imena. *Če nekega postavlja pravo, pa drugi pa pravico, kot princip božjega postavljanja ciljev, in pravica, da...* *božanski*

Problem parlamentarne demokracije je, da pozablja, da je bila sama rojena skozi nasilje in skuša zanikati njegov pozitivni pomen. Po Benjaminu to ni psihološka slabost demokracije, ampak del njene strukture. Ker je nenasilna rešitev problemov možna le v zasebnem svetu, kjer gre za ljubezen, simpatijo, ne pa v družbi, demokraciji ne uspe rešiti političnih konfliktov s pomočjo nenasilnih govorov, dikusij, skratka skozi poskus narediti liberalno demokracijo učinkovito. "Pogodba, ki ne bi imela nasilja kot svoj izvor in rezultat, ne obstaja". Prav to konstitutivno vlogo nasilja pa skuša demokracija zanikati. "Če v pravni situaciji izgine zavest o latentni prisotnosti sile, potem ta propada. Primer tega so danes parlamenti. Ti nudijo znan beden prizor, ker niso znali ohraniti zavesti o revolucionarnih močeh, katerim dolgujejo svoj obstoj." (8)

ni tako nepojmljivo daleč, da bi bila vaše beseda proti pravi

Za razumevanje Benjaminove kritike nasilja v pravu je bistvena njegova teza o razliki med božanskim in mitskim v pravu. Tako pravi, da o upravičenosti sredstev in o pravičnosti ciljev nikoli ne odloča razum, ampak o prvem sila usode, o drugem pa bog. "Če mitska sila postavlja pravo, božanska uničuje pravo, če mitska postavlja meje, božanska brezmejno uničuje, če mitska sila obtožuje in nalaga spokoritev, božanska osvobaja od spokoritve, če mitska preti, božanska udarja, če je ta krvava, ona ubija brez krvi." (9)

do svojih bastardov s pravom." Benjamin božansko silo proglašal

Če je mistično nasilje tisto, ki postavlja pravo, pa je božansko nasilje element destrukcije v pravu. Zopet imamo opravka z razliko med pravom in pravico: tako je pravica na

ravni božjega, pravo pa na ravni mitičnega. Gre za dva neločljivo povezana principa: na eni strani imamo oblast kot princip mitičnega postavljanja prava, na drugi pa pravico kot princip božjega postavljanja ciljev. In pravica oz. božanski princip je tisti element, ki od znotraj daje pravo.

V zaključku eseja Benjamin pravi: "Kritika sile je filozofija njene zgodovine. 'Filozofija' te zgodovine zato, ker le ideja njenega porekla omogoča kritično, jasno in odvezujoče stališče do njenih zgodovinskih pojavov." Ob tem se takoj zastavi vprašanje, ali je pravo vezano le na nenehni tok svojega postavljanja in ukinjanja, ko ena sila zamenja drugo? Benjaminov odgovor bi bil, da je to sicer dejstvo, ki pa bo preseženo v "novem zgodovinskem obdobju". Slednje bo namreč zasnovano na "preboju tega kroga mitskih pravnih oblik, na ukinjanju prava skupno s silami, na katere je pravo napoteno kot tudi one nanj, torej nazadnje državne oblasti. Če je ta oblast mita ponekod v sedanosti že zlomljena, potem to novo ni tako nepojmljivo daleč, da bi bila vsaka beseda proti pravu oropana smisla. No, če je sili tudi z druge strani prava zagotovljena ureditev čiste neposredne sile, je to dokaz, da je in kako je možna revolucionarna sila, kar je ime najvišjega razodevanja čiste sile človeka." (10)

Benjamin tako pride do zaključka, da je potrebno ovreči vso mitsko silo, ki postavlja pravo, in tudi tisto silo, ki pravo ohranja, da bi lahko zavladata božanska sila. "Znova se božanski sili odpirajo vse večne oblike, ki jih je mit ponižal do svojih bastardov s pravom." Benjamin božansko silo proglasi za vladajočo, in sicer kolikor je "znamenje in pečat, nikoli pa sredstvo svete izvršitve".

Po Benjaminu je zgodovina prava propad od svojega izvora. In enako lahko rečemo tudi za parlamentarno demokracijo. V obeh primerih gre za pozabo - in sicer pozabo nasilja. (Ob tem je potrebno poudariti, da nasilju, ki postavlja pravo, ni treba biti neposredno prisotno v pravu, npr. v pogodbi. Prihaja namreč do zamenjave, namesto prisotnosti nasilja v pogodbi imamo tako le še predstavo /reprezentacijo/ nasilja.) Popolna pozaba nasilja pa po Benjaminu pomeni propad. In ta propad je danes na delu v parlamentarni demokraciji, ko je le-ta pozabila na nasilje, iz katerega se je rodila.

V zadnji instanci se Benjaminova kritika nasilja izteče v zahtevo po manifestaciji nasilja, ki ne bi bilo sredstvo za doseg cilja. Lahko rečemo, da mu gre za "pravico brez prava", za pravico kot cilj, ki ni več vezana na osnovanje prava. Gre mu za silo, ki ne bo več skušala osnovati države in novega prava - njegove sanje so nova politična era, ko politika ne bo vezana na državno kontrolo.

Benjaminova kritika sodobne demokracije seveda ne da odgovora na vprašanje, kaj je alternativa demokraciji, katera oblika družbene organizacije je "boljša". Benjamin namreč v klasični marksistični tradiciji še vedno predpostavlja neko silo, ki bo "prava", revolucionarna, ki bo preobrnila tok zgodovine, in ne vidi, da je bistvo demokracije prav v tem, da nikoli ni vredna svojega imena. Če zoperstavimo demokracijo totalitarizmu, vidimo, da ni problem v zanikanju konstitutivnega nasilja, ki vzpostavlja pravo ali družbo, ampak v prepoznanju in legitimaciji nasilja oblasti, ki je nenehno na delu v družbi kot taki. Ker demokracija v nasprotju s totalitarizmom prizna nevarnost nasilja oblasti, ji je uspelo vzpostaviti vrsto mehanizmov, ki to nasilje omejujejo.

V kakšnem razmerju je ta omejitev nasilja v demokraciji do performativnega kroga, s katerim neka oblast za nazaj legitimira nasilje, ki jo je vzpostavilo? Gre za nadaljevanje iste logike ali pa je omejitev nasilja v demokraciji prav omejitev performativne logike, s katero se nasilje naredi "nevidno" tako, da si priskrbi naknadno legitimacijo?

Samoomejitev oblasti

Da se mora zakonodajalec samoomejiti, je vedel že Spinoza, ko je zapisal, da si tudi kralji postavijo mehanizem zakonov, ki so jim zavezani in jih ne morejo kršiti, kot se jim zljubi. Kralj sicer postavlja zakon, toda ko je le-ta sprejet, ga mora spoštovati tudi sam. Spinoza kralja primerja z Odisejem, ki je naročil svojim tovarišem, da ne smejo popustiti in ga odvezati, ko jih bo, zaveden od Siren, to prosil: "V skladu z Odisejevim zgledom imajo tudi kralji navado naročati sodnikom, da delijo pravico ne oziraje se na katerokoli osebo, celo na kralja samega, če ta v določenem primeru ukaže nekaj, za kar sodniki vedo, da je proti obstoječemu zakonu. Kajti kralji niso bogovi, temveč ljudje, ki jih često premami pesem siren." (11)

Po Jonu Elstru je samoomejitev (self-binding) v tem, da "na posreden način dosežemo iste cilje, ki bi jih racionalna oseba lahko realizirala na neposreden način". (12) Človek je namreč v osnovi racionalno bitje, v pomenu, da premišljeno žrtvuje sedanji užitek za prihodnjega; toda v določenih situacijah pade v skušnjava, racionalna presoja mu odpove in postopa iracionalno. Bistvena značilnost njegove racionalnosti pa je, da lahko do neke mere predvidi lastno iracionalnost in tako

začrta prihodnje okoliščine delovanja, da iracionalno delovanje bolj ali manj onemogoči. Tudi Elster vzame primer Odiseja. To, da se je Odisej privezal na jambor in se na ta način zavaroval pred glasom siren, je strategija "vnaprejšnjega angažmaja" (precommitment) racionalne osebe, ki se s samoomejitvijo izogne iracionalnosti tako, da si fizično onemogoči, da bi podlegla skušnjavi. Drugi primeri takšnega vnaprejšnjega angažmaja so npr. javna zaobljuba (ko se posameznik pred prijatelji zaobljubi, da ne bo več kadil ali da bo shujšal), zahteva potratnežev, da so plačani dnevno in se tako zavarujejo pred tem, da bi porabili ves denar, itd. Če problem samoomejitve prevedemo v jezik psihoanalize, lahko rečemo, da "vnaprejšnji angažma" izraža razcepljenost subjekta: subjekt se mora boriti zoper svoje lastne "spontane" težnje tako, da si postavi neko simbolno zavezo.

In za to gre tudi v demokratični družbi: da oblast ne bi podlegla totalitarni skušnjavi, si sama z "vnaprejšnjim angažmajem" postavi celo vrsto samoomejitev, ki jo zavarujejo pred tem. Demokratične samoomejitve oblasti danes prevzemajo različne oblike: država se omejuje preko ustave, neodvisnega sodstva, mednarodnih institucij itd.

Prva metoda samoomejitve v demokraciji so že volitve - te preprečujejo, da bi, kot bi rekel Lefort, nekdo trajno zasedel mesto oblasti. Toda, če bi bila družba urejena samo na način volje večine, ki se kaže v volitvah, bi bila družba nestabilna in nepredvidljiva. Kaj lahko bi se zgodilo, da bi oblast sprejela družbeno škodljive politične odločitve zaradi predvolilnega boja. Oblast se mora samoomejiti tudi zaradi t.i. dolgoročnih družbenih interesov. Mehanizmi, ki ji to

omogočajo, zajemajo ustavodajno skupščino, ločitev zakonodajne, izvršilne in sodne oblasti, neodvisen bančni sistem in predvsem neodvisnost medijev.

Če imamo na eni strani potrebo po samoomejitvi zaradi dolgoročnih družbenih interesov (in interesov prihodnjih generacij), ki se izraža na način omejitve sedanje oblasti, pa imamo na drugi strani tudi potrebo po tem, da zavežemo prihodnje generacije. "Paradoks demokracije lahko razložimo tako: vsak izvajalec želi biti svoboden, da lahko zaveže svoje naslednike, medtem ko ne želi biti vezan od svojih predhodnikov." (13) Odisejeva strategija, na delu v demokraciji, želi zavezati prihodnje generacije tako, da oblikuje ustavo s klavzulami, ki preprečujejo, da bi bila zlahkoto spremenjena (npr. tako, da se za spremembo ustave zahteva dvotretjinska večina).

Razlika med strategijo samoomejitve pri posamezniku in v družbi pa je v tem, da ima posameznik poleg lastnega vnaprejšnjega angažmaja še zunanje zakone, ki ga omejujejo in glede na katere uravnava svoja dejanja; v družbi pa ne obstoji nič, kar bi ji bilo zunanje - od nje same je odvisno, kakšno samoomejitev si bo naložila. Družbe namreč ne morejo tako kot posamezniki deponirati svojo voljo v strukture zunaj svojega nadzora in lahko vselej kršijo samoomejitev, če jo želijo. Država nima drugih mej kot tistih, ki si jih postavi v pravu, ki pa ga sama oblikuje. Zato se je potrebno vprašati: zakaj sploh samoomejitev?

Poskušajmo dati prvi odgovor z navezavo na Benjamina in njegovo tezo, da se država boji tistega nasilja, ki je zmožno spremeniti odnose prava in npr. osnovati novo pravo. V tej

luči je samoomejitev lahko način, kako to preprečiti - že ko na partikularni ravni država omeji nevarnost štrajka tako, da ga prizna in zakonsko regulira, se na neki način samoomeji. Samoomejitev je zato lahko način, kako država prepreči potencialno samodestrukcijo, kako prepreči nasilje, ki bi osnovalo novo pravo ali državo. Lahko celo rečemo, da samoomejitev prepreči, da bi demokracija požrla samo sebe. Kot smo že dejali, lahko npr. preprosto večinsko preglasovanje v parlamentu sproži nenehno nestabilnost države in nepredvidljivost njene politike. Samoomejitev zato ni dobrota države do drugih, ampak ljubezen do sebe: država omeji kaos naključja, ki bi jo lahko od znotraj razrušil.

Vendar je ta argumentacija prekratka, kot je prekratka tudi teza Monique Castillo, po kateri gre pri samoomejitvi za "misterij neke neizpodbitne volje, ki se omeji, da bi postala še bolj neizpodbitna, to pomeni še bolj močna." (14) To tezo lahko umestimo v polje foucaultovske teorije, po kateri je npr. sprememba načina kaznovanja (opustitev fizičnih kazni) le sprememba taktike oblasti - prehod k vseprežemajočemu prikritemu nadzorovanju. Foucault je bil namreč revolucionar, ki je gojil nezaupanje do demokracije: ta je bila zanj le lažna svoboda, le nasilje druge vrste - nadzorovanje na mikroravni. "Mož, ki je priklenjen in tepen, je podvržen sili, ki je uporabljena nad njim. Ne pa oblasti. Toda, če je lahko napeljan h govoru takrat, ko bi bil njegov edini izhod, da drži svoj jezik in da prednost smrti, je bil podvržen oblasti. Bil je podrejen vladanju." (15)

Ne glede na to, da v Foucaultovi teoriji ne zasledimo razprave o samoomejitvi oblasti, poskušajmo predpostaviti argumentacijo nekega imaginarnega foucaultovca o tem problemu. Sestojala bi

iz zatrjevanja tega, da je samoomejitev lahko le prehod od odkritega izvajanja oblasti h prikritemu delovanju na ravni mikrooblasti. V foucaultovski perspektivi se lahko samoomejitev demokracije pojavi le kot oblika sodobne totalitarne družbe nadzorovanja - oblast, ki se ne kaže več kot vsemogočna, je še veliko bolj vseprežemajoča.

Po Foucaultu "ne obstaja oblast brez potencialne odklonitve ali upora". (16) Toda ta upor, odklonitev, je za Foucaulta vselej notranji oblasti. Upori oblasti so integralni del oblasti, toda ne kot neka negativnost na delu v oblasti, ampak v vlogi pozitivne sile konstrukcije. Foucault nasprotuje negativni konceptiji oblasti, ki razumeva oblast kot izključitev ali represijo, kot silo, ki zatira. Zanj je oblast bistveno produktivna: oblast proizvaja realnost, domeno objektov in ritualov resnice, upori pa so del te produktivne konstrukcije. V tej luči bi bila tudi samoomejitev del te notranje igre oblasti: je zanikanje oblasti, ki pa je le nova produkcija oblasti, njena nova okrepitev. Naša teza pa je, da demokracija ni le nasilje druge vrste natanko zato, ker ima samoomejitev, kot odklon, upor, pomen negacije, ki je imanentna in konstitutivna za samo demokracijo. Kako se to kaže?

Demokracija proti totalitarizmu

Najprej je potrebno poudariti, da foucaultovski poziciji uide antagonizem, ki je na delu med zakonom, oblastjo, na eni strani in samoomejitvijo na drugi. Kot je opozorila Joan Copjec (17) se psihoanalitično pojmovanje zakona radikalno loči od foucaultovskega, ki zakon dojema kot normo, izhajajočo iz oblasti. Foucault zanika negativno silo zakona, ne vidi ga kot prepoved, cenzuro, ampak kot pozitivno silo

"konstrukcije". Po Foucaultu je negacija lahko le zunanja zakonu, za psihoanalizo pa nasprotno ni afirmacije brez negacije, ki ji je notranja. Tako je pri Foucaultu "negacija izvzeta iz procesa, ki vpeljuje subjekt v družbo": ta proces nima nikakršnih notranjih zavor in se vedno konča s svojo lastno realizacijo, v proizvodnji določenih lastnosti in pozicij. V psihoanalizi pa je ravno obratno: natanko negacija, v pomenu zanikanja lastne želje, je bistvena pri oblikovanju subjekta. (18)

Samoomejitev oblasti izraža ta antagonističen odnos med željo in zakonom. Demokratična oblast je soočena s paradoksom želje - namreč s tem, da ima željo ne imeti želje (po absolutni oblasti) - zato se omeji. Samoomejitev demokracije ni nasilje druge vrste ali okrepitev oblasti natanko zato, ker je demokratična oblast sama s sabo v antagonističnem odnosu. Demokratična oblast je namreč oblast, ki zavrača to, da bi bila absolutna oblast. In prav ta odpoved, negacija želje proizvaja prazno mesto oblasti, v pomenu, da je oblast v demokraciji čisto simbolno mesto, ki ne more biti reprezentirano (utelešeno v enem samem subjektu) in ki ga nihče ne more trajno zasesti.

Demokracija proti totalitarizmu

Od tod se lahko vrnemo k problematiki performativnega kroga, ki smo jo vpeljali ob problemu zanazajšnje legitimacije nasilja. Klasičen primer diskurza samolegitimacije najdemo že pri oktobrski revoluciji: Lenin je bil še pol leta preden se je zgodila prepričan, da bo revolucija šele stvar prihodnjih generacij. Po prevzemu oblasti pa jo je bilo potrebno za nazaj legitimirati kot nujen, popolnoma pričakovan produkt razmer v

takratni časih. Drug primer zanazajšnje legitimacije je nedavna "revolucija" v Romuniji. Kdo se ne spomni televizijskih posnetkov, ki so nenehno govorili o strašni Securitate, njihovih pobojih, skrivnih rovih, iz katerih napadajo ... Toda, kot se je kasneje izkazalo, je bil v revoluciji na delu razcep med realno in imaginarno Securitate: grozljiva, mistična Securitate, o kateri so govorili mediji, je bila imaginarna točka reference, proti kateri je sama "realna" Securitate organizirala udar. Securitate se je na neki način borila sama proti sebi: proti podobi sebe, ki jo je sama proizvedla, zato da je lahko obdržala oblast. Imeli smo perverzno situacijo, ko neka sila samo sebe predstavi kot čisti horror, zlo, organizira celo predstavo boja proti temu zlu, zato da se lahko sama pojavi kot sila, ki je narod rešila pred sabo, pred svojo lastno podobo ter retroaktivno interpretira ta zaigrani konflikt kot spontano ljudsko revolucijo (upor proti komunizmu). Danes, ko so v Romuniji zopet na oblasti komunisti (prebarvani v "demokrate"), je seveda ves govor o Securitate potihnil: še njen vodja je bil zaradi pomanjkanja dokazov oproščen sojenja.

V nedemokratični družbi vselej obstaja neki element, v imenu katerega je nasilje avtomatično legitimirano (tako nasilje osnovanja oblasti kot nasilje njenega ohranjanja). V totalitarizmu stalinskega tipa je bila ta točka reference prihodnost - gre za ideal bodoče brezrazredne družbe, v imenu katere se je zgodila revolucija in s pomočjo katerega Partija legitimira svoj teror. Tudi jakobinci so se sklicevali na voljo ljudstva - v njegovem imenu so z nasiljem ohranjali pridobitve revolucije. Skupna značilnost nedemokracije je torej zaprt performativni krog samolegitimacije, kjer je oblast zmožna brez vsakih omejitev za nazaj upravičiti svoja

dejanja. Bistveno za demokracijo pa je, da v njej ni ene velike legitimacije, da v njej ni nekega partikularnega elementa (naroda, prihodnosti), ki daje brezmejno legitimacijo nasilju oblasti. Lahko celo rečemo, da ima npr. prihodnost natanko nasproten pomen v demokraciji kot v totalitarizmu. V demokraciji namreč prav v imenu prihodnosti - prihodnje demokracije (npr. tega, da bo družba še bolj demokratična ali da se bo demokracija obdržala) omejujemo sedanje nasilje. Za demokratični univerzum je bistveno, da v njem performativni krog legitimacije nasilja ne deluje brez zadržkov: v demokraciji ne moremo vsega za nazaj legitimirati, ker obstajajo določena formalna pravila, ki postavljajo mejo temu, kar želimo upravičiti zaradi prihodnjih koristi; z drugimi besedami, demokracija je po svoji naravi anti-utilitarna.

Enako nasproten je v demokraciji in totalitarizmu odnos oblasti do ljudstva. Obe, demokratična kot tudi totalitarna oblast, trdita, da vladata v imenu ljudstva. Kot ugotavlja Lefort (19), v totalitarizmu izgine razlika med družbo in državo - oblast se deklarira kot družbena oblast, ki "predstavlja vse ljudstvo" ter je nad zakonom in edini generator vedenja o ciljih družbe. Zaradi te neposredne enotnosti oblasti in ljudstva, lahko totalitarna oblast legitimira vsakršno nasilje. Čeprav se tudi demokratična oblast sklicuje na ljudstvo, pa je hkrati ta oblast vezana na podobo praznega prostora, nemožnega zavzetja. V demokraciji ljudstvo ni dojeto kot organska totalnost ("Ljudstvo kot Eno"), ampak kot neka univerzalna, ne-substancialna entiteta. Natanko ta antagonizem, ki je bistven za demokracijo - namreč to, da oblast sicer izhaja iz ljudstva, toda je oblast nikogar, nihče ne more trajno zasesti njenega mesta - oblasti onemogoča, da bi bil v njej krog legitimacije zaprt. Zato

lahko rečemo, da je v demokraciji ljudstvo ime za samoomejitev oblasti: ime za tisti ne-substancialni X, ki oblasti preperečuje, da bi se stopila s katerokoli substancialno osnovo (vključno s samim "ljudstvom") in tako prisili oblast k ohranitvi dialektične napetosti z družbo, kot svojo konstitutivno zunanostjo, ki za vedno omejuje njeno izvrševanje. sploh prepornano kot nasilje. In razlika med totalitarizmom in demokracijo zadeva prav to, da slednja

Naslednji vidik te razlike med totalitarizmom in demokracijo zadeva njun odnos do zakona in pravice. Totalitarizem ve, da je zakon nepopoln, toda razcepu med pravico in zakonom se izogne tako, da prevlada pravica, in sicer kot intuitiven vpogled sodnika v obdolženčevo krivdo: sodnik za razsodbo dejansko ne rabi utemeljitve v zakonu. Zato so tudi zakoni v totalitarizmu pisani tako, da dovoljujejo poljubno interpretacijo. (20) V totalitarizmu se dejansko ukine razcep v pravu, zakon in pravica sovpadeta, vendar tako, da postane zakonito to, kar je pravično: totalitarizem lahko v imenu pravice izreče, da pozitivnih zakonov ni treba spoštovati. Tako so npr. nekateri predstavniki fašistične pravne teorije videli sodnikovo vlogo v tem, da z notranjim pogledom presoja o krivdi obdolženca. Pozitivna zakonodaja je v totalitarizmu le formalnost, bistven je vpogled - šele ta omogoča presojo v luči pravičnosti. Demokracija pa vzame v zakup razliko med zakonom in pravico: sprejme dejstvo, da je pravica "nemogoča", da je dejanje, ki ga nikoli ne moreš do konca utemeljiti v "zadostnih (pravnih) razlogih". Ve tudi to, da natanko ta razcep ne omogoča popolne legitimacije zakona v smislu njegove pravičnosti. Lahko celo rečemo, da je zakon po sebi nepravilen - toda prav kot nepravilen pušča odprt prostor demokracije.

Nevarnost, s katero se srečujemo v novih družbah, ki nastajajo
na področju realsocializma. ###

Kot smo pokazali, demokracija omejuje "prosti tek"
legitimaciji nasilja oblasti preko samoomejitve. Toda potrebno
je poudariti še to, da lahko neko nasilje omejimo šele potem,
ko je bilo sploh prepoznano kot nasilje. In razlika med
totalitarizmom in demokracijo zadeva prav to, da slednja
prepozna nasilje tam, kjer ga totalitarizem ne. Tako je npr. v
Jugoslaviji JLA še vedno pripravljena z vsemi sredstvi (tudi z
vojaško silo) poseči v reševanje sporov med republikami v
imenu ohranitve socializma; svojega dejanja, ki ga napoveduje,
seveda sploh ne vidi kot nasilje, ampak, po stari totalitarni
logiki, kot nujno žrtev za ohranitev pridobitev "avtohtone
socialistične revolucije".

Prav "realni socializem" je značilen primer družbe brez
formalne samoomejitve. Zato je bil paradokсно hkrati močnejši
in šibkejši: na eni strani je bila vsemoč države brez
omejitve, ki je nenehno samolegitimirala svoje postopke, na
drugi strani pa se je ta moč pokazala kot čista nemoč, ko se
je pričel sistem rušiti kot hiša iz kart. Paradoks demokracije
pa je, da bolj ko se samoomeji, bolj močna je, kajti
samoomejitev ji daje legitimnost. V nedemokratičnih režimih je
samoomejitev le stvar fakcitate: vladar, ki je moder, se
samoomeji, ni pa to nujen pogoj delovanja sistema. Tako v
realsocializmu v času liberalnejšega vodstva oblast malo
popusti, toda to še ne pomeni, da ima sistem samoomejitev v
svojem principu - gre le za spoznanje vodstva, da
performativni krog legitimacije, kadar deluje brez omejitev,
vodi k samouničenju države.

OPOMBE:

Nevarnost, s katero se srečujemo v novih družbah, ki nastajajo na pogorišču realsocializma, je, da ne bodo dojele tega konstitutivnega elementa samoomejitve demokracije. Nacionalna evforija, vsakovrstno iskanje sovražnikov (v podobi komunistov, Židov ali pripadnikov drugih narodov) kaj lahko pripelje do tega, da bo oblast uporabila staro totalitarno logiko legitimacije nasilja v imenu naroda ali celo v imenu ohranitve "demokracije", kar bi bilo le drugo ime za ohranitev lastne oblasti. Obstaja namreč nevarnost, da bo nova oblast uporabila staro totalitarno logiko dveh faz: socializem je v imenu prihodnje komunistične družbe uvajal teror nad prebivalstvom, v novih demokracijah pa se kaj lahko zgodi, da se bodo ravnale po načelu, da je potrebno v imenu prihodnje demokracije omejiti demokratičnost sedanje družbe. Vse bolj pogosto se namreč v Vzhodni Evropi pojavljajo teze, da je sedaj šele prehodna faza demokracije, medtem ko "prava" šele pride, in v imenu tega je potrebno danes potrpeti, združiti vse sile, se odreči kritiki nove oblasti, kajti le-ta pač v prehodnem obdobju potrebuje večja pooblastila, nacionalno enotnost itd. Ni potrebno posebej poudarjati, da tovrstna argumentacija še kako spominja na "prehodno obdobje" socializma.

11) Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, s. 119.

12) Cf. Foucault, *L'Histoire de la sexualité 3*.

13) Foucault, *L'Histoire de la sexualité 3*, s. 247.

14) *Ibid.*, s. 258.

15) Foucault, "Kaj je razvlečenost?" s. 44.

16) Dolan, "Sprema beseda" v *Foucault, Politika, Filozofija, Subjekt*, s. XXXIV.

17) Cf. Deleuze, *Foucault*, s. 219.

18) Foucault, *Politika, Filozofija, Subjekt*, s. 222.

OPOMBE:

Oblast - nadzorovanje in disciplina

- 1) Foucault, *L'Histoire de la sexualite 1*, s. 93.
- 2) Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, s. 106/7.
- 3) Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, s. 32.
- 4) Ibid., s. 137.
- 5) Ibid., s. 164. Disciplina najprej točno določi mesto posameznika v prostoru. Organizira zaprt, urejen prostor, kjer je možen popoln nadzor nad posameznikom. Panoptična arhitektura s celičnim, urejenim prostorom ustvari pogoje za delovanje nadzorovalnih dejavnosti, ko posameznik nikoli ne ve, kdaj ga oblast gleda. Drug pomemben mehanizem je točno določena časovna organizacija (urnik opravil, urejen sistem ponavljanja). V šolskem sistemu vidimo primer takšnega disciplinskega mehanizma s točno določenim urnikom, sistemom vaj in ponavljanj telesnih in psihičnih operacij.
- 6) Foucault, *ibid.*, s. 219.
- 7) Deleuze, *Foucault*, s. 38.
- 8) Cf. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*.
- 9) Cf. Poulatzas, *State, Power, Socialism*, s.77 in 82.
- 10) Rotar, *Risarji : učenjaki*, s. 16.
- 11) Cf. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*.
- 12) Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, s. 110.
- 13) Cf. Foucault, *L'Histoire de la sexualite 2*.
- 14) Foucault, *L'Histoire de la sexualite 3*, s.267.
- 15) Ibid., s. 268.
- 16) Foucault, "Kaj je razsvetljenstvo?", s.42.
- 17) Dolar, "Spremna beseda" k Foucaultu, *Vednost, oblast, subjekt*, s. XXXIV.
- 18) Cf. Deleuze, *Pourparlers*, s. 243.
- 19) Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, s. 298.

Socializacija prava in nadzorovanje

- 1) Pojem socialno pravo je dobeseden prevod Ewaldovega termina "droit social" in ne pomeni vpeljave neke nove pravne zvrsti, marveč označuje težnjo "socializacije" prava, prehod iz abstraktnih kategorij v konkretne, oblikovanje prava kot mehanizma zavarovanja...
- 2) Po Ewaldu označuje v Franciji mesto preloma v pravu - vzpostavitev socialnega prava - zakon o zaščiti delavcev v primeru delovnih nesreč, ki je bil uveden 9. aprila 1898.
- 3) Ewald, *L'Etat providence*, s. 173.
- 4) Ibid., s. 386.
- 5) Ibid., 197.
- 6) de Munck, s. 21.
- 7) Več o tem glej v: Ferry in Renaut, *Des droits de l'homme a l'idee republicane*, s. 133-135.
- 8) Kelsen, *General Theory of Law and State*, s. 240.
- 9) Jackson, *Semiotics and Legal Theory*, s. 239.

Demokracija in nasilje

- 1) Freud, "The method of Interpreting Dreams: an Analysis of a Specime Dream", s. 197.
- 2) Benjamin, "Critique of Violence", s. 286.
- 3) Ibid, s. 287.
- 4) Ibid, s. 292.
- 5) Cf. Jacques Derrida, "Force of Law: The 'Mistical Foundation of Authority'", s. 993. "V samem pravu je to, kar suspendira pravo. Prekinja utemeljeno pravo zato, da bi osnovalo drugo. Ta trenutek suspenza, ta epohe, ta utemeljujoči ali revolucionarni trenutek prava, je trenutek ne-prava v pravu. Takšna je cela zgodovina prava. Ta trenutek se vedno zgodi in se nikoli ne zgodi. Je trenutek, v katerem utemeljitev prava obvisi v praznem ali nad breznom, suspendirana s čistim performativnim aktom, ki mu ne bo treba nikomur ali pred nikomer odgovarjati." (ibid.)
- 6) Benjamin, *ibid*, s. 299.

- 7) Derrida, *ibid.* s. 993.
- 8) Benjamin, *ibid.* s. 293.
- 9) *Ibid.*, s. 300. In še: "Ukinjanje pravne sile se zveja na okrivljanje samega naravnega življenja, to nedolžnega in nesrečnega človeka izročča spokoritvi, ki "spokorjuje" njegovo krivdo - in osvobaja krivca, toda ne krivde, ampak prava. ... Mitska sila je krvava sila nad čistim življenjem zaradi same sebe, božanska je čista sila nad vsakršnim življenjem zaradi živega človeka. Prva zahteva žrtve, druga jih jemlje." (s. 300/1.)

Zanimiva je tudi Benjaminova kritika sodobnega pojma svetosti življenja, ki zadeva vse življenje (človeka, živali, rastlin). Po Benjaminu je namreč "lažno in nizko, če samo obstajanje stoji nad pravičnim obstajanjem, če obstajanje ne pomeni nič drugega kot golō življenje". Teza zagovornikov svetosti življenja namreč predpostavlja, da je "neobstoj človeka nekaj strašnejšega kot še-neobstoj pravičnega človeka". Pri človeku sveto ne more biti njegovo telesno življenje, sveta je lahko le pravica v njegovem življenju. Tisto, kar naredi iz živega bitja človeka, je njegov potencial pravice, potencial človeka, ki je zavezan pravici. Lahko bi tudi rekli, da ni človeka brez prava in zato svetost ne more izhajati iz golega življenja. Benjamin opozarja, da je to, kar se po novem proglašča za sveto - namreč golo življenje - po starem mitskem pojmovanju označeno za izvor krivde.

- 10) *Ibid.* s. 303.
- 11) Spinoza, *Dve razpravi*, s. 80.
- 12) Jon Elster, *Ulysses and the Sirens*, s. 36.
- 13) Elster, *ibid.*, s.94. Glej tudi Elster, *Salomonic Judgements*.
- 14) Castillo, "La question de l'autolimitation de l'Etat", s. 99.
- 15) Foucault, "Politics and Reason", v Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, s.84.
- 16) *Ibid.*
- 17) Cf. Copjec, "m/f, or Nor Reconciled".
- 18) Kot ugotavlja Močnik, je temeljni problem Foucaultove teorije prav "odsotnost teorije subjekta kot subjekta želje". (Cf. Močnik, "Spremna beseda", v Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*.) O tem več v poglavju "Množični in serijski morilci v luči psihoanalize".

19) Cf. Lefort, "The Logic of Totalitarianism", v Lefort, *The Political Forms of Modern Society*.

20) Tudi samoupavni pravni sistem je temeljil na poljubni pravni interpretaciji, ko je oblikoval t.i. programsko pravo, katerega značilnost ni, da prepoveduje oz. določa, kaj je zakonito in kaj ne, ali da oblikuje pogodbeno razmerja ampak, da služi graditvi bodoče komunistične družbe. Več o tem v Kanduč, "Težave s pravom - težave v pravu".

III

ELOČIN KOT PROBLEM NADZOROVANJA

KRIMINOLOGIJA SKOKI PSIHOPANALIZO

V Dallasu je bil leta 1976 ubit policist. Ki je ob kontroli
 prometa po naključju ustavil avto, v katerem pa je bral
 vroka streljača namaj. Edina priča zločina, policistke, ki je
 bila oddajena nekaj ur po ubitju, ni videla avta, ni
 pa videla morilca. Preiskovalci so bili razočarani, ker so
 lastnika avtomobila Mandella Dale Adamsa spoznali, da ni
 in ga obsojili po martno kazno. Adams je vse čas vtrajal, da
 je nedolžen, vendar je preiskovalci dejali, da je "zločinški
 individual", kljub pomanjkanju materialnih dokazov o storjenem
 dejanju, pripeljala do obsoja. Dejstvo, da je preiskovalci,

III

ZLOČIN KOT PROBLEM NADZOROVANJA

karerata preiskovalca je bil "Dr. Death". V filmu The Thin
 Red Line in vrsto intervjujev in rekonstrukcije dogodkov
 dokazuje, da je Adams nedolžen, ker je resnično zločinca
 zločinca, Adamsa prijatelj, ki je v procesu nastopal kot
 glavna obrambna priča. V filmu tudi vidimo, da je Adams
 "vedel", da je Adams nedolžen in da ni poskušal dokazati
 nekaj drugega. Če so kot morilca prepovedali Adamsa. Po
 zaslugi tega filma je bil obsojenec po dvajsetih letih ječe
 pred kratkim spet na prostosti.

Zato je ta tragika spet razlog za kriminološki
 Preiskovalci so videli, da Adamsa prepovedali
 raziskovalci spet in spet in spet in spet in spet
 in spet in spet in spet in spet in spet in spet in spet

KRIMINOLOGIJA SKOZI PSIHOANALIZO

V Dallasu je bil leta 1976 ubit policist, ki je ob kontroli prometa po naključju ustavil neki avto, voznik pa je brez vzroka streljal nanj. Edina priča zločina, policistka, ki je bila oddaljena nekaj deset metrov, si je zapomnila vozilo, ni pa videla morilca. Pravici je bilo kmalu zadoščeno, ko so lastnika avtomobila Randalla Dale Adamsa spoznali za krivega in ga obsodili na smrtno kazen. Adams je ves čas vztrajal, da je nedolžen, vendar je psihiatrova ocena, da je "zločinski individuum", kljub pomanjkanju materialnih dokazov o storjenem dejanju, pripeljala do obsodbe. Dejstvo, da je psihiater, katerega psevdonim je bil "Dr. Death", s svojo metodo ugotavljanja zločinske osebnosti pripomogel že k celi vrsti smrtnih obsodb, je napeljalo režiserja Errola Morrisa, da je posnel dokumentarni film o Adamsovemu primeru. Film *The thin blue line* z vrsto intervjujev in z rekonstrukcijo dogodkov pokaže, da je Adams nedolžen ter da je resnični zločinec mladoletnik, Adamsov prijatelj, ki je v procesu nastopal kot glavna obremenilna priča. V filmu tudi vidimo, da je sodišče "vedelo", da je Adams nedolžen in je celo podkupilo domnevne naključne očividce, da so kot morilca prepoznali Adamsa. Po zaslugi tega filma je bil obdolženec po dvanajstih letih ječe pred kratkim spoznan za nedolžnega.

Zakaj je ta tragična zgodba zanimiva za kriminologijo? Predvsem odpira dve temeljni vprašanji zločina: vprašanje socialnega pomena kazni in vprašanje zločinskega individua ter s tem povezano vlogo psihiatrije v sodnem procesu. V tem poglavju se bomo ukvarjali predvsem z drugim, z zgodovinsko

razsežnostjo pojma "nevarni individuum" in njegovim pomenom za rojstvo kriminologije. Naš namen je pokazati neustreznost foucaultovskega enačenja nadzorovalne vloge psihoanalize in psihiatrije, kajti prav psihoanalitična teorija subjekta nam lahko ponudi drugačen pogled na penalno prakso kot psihiatrija.

Ob prvem vprašanju pa je treba poudariti naslednje: navidez absurdno sojenje nedolžnemu človeku ni preprosta sodna zmeta, pokaže namreč, da za delovanje pravnega sistema problem ni v tem, da najde realnega krivca, ampak tudi, da najde "ustreznega" krivca. V navedenem primeru ni šlo za nikakršno zaroto sodstva: nedolžnega človeka so obsodili zato, ker je "ustrezal" - bil je namreč polnoleten, realni krivec pa ne in ga zato ne bi bilo mogoče kaznovati s smrtno kaznijo. Sodišče je s svojim "izborom" zadovoljilo neki fantazmi, želji, da je storilec krutega zločina enako kaznovan. Navadna zaporna kazen oz. popravni zavod, ki bi doletela mladoletnega storilca, bi bila v primeru umora policista premalo, zato je bilo potrebno najti ustreznejšo osebo. To potrjuje tudi izjava nekega sodnika v filmu: "Vsak tožilec lahko doseže, da obsodijo krivega človeka, samo velik tožilec pa lahko doseže, da obsodijo nedolžnega."

Upošteva je Freudovo teorijo bi lahko rekli, da je bila v tem primeru na delu neka premestitev, ki naj bi olajšala pot povračilu, sprostivti, ki jo predstavlja kazen. Tako Freud pravi: "Rank je pred nedavnim (1913) pokazal lepe primere tega, kako so nevrotične maščevalne akcije naperjene proti napačnim osebam. Pri takem obnašanju nezavednega takoj pomislimo na neko anekdoto, ki sicer ne velja za komično - da bi naj namreč

bil obešen eden od treh vaških krojačev, ker je edini kovač v vasi zagrešil zločin, ki zahteva smrtno kazen; kazen pač mora biti izvršena, četudi ne doleti samega krivca." (1)

Se bolje pa lahko sodnikovo iskanje "ustreznega krivca" ponazorimo z znano anekdoto o norcu, ki išče svoj kovanec na pločniku ponoči pod svetilko. Približa se policaj in mu ponudi pomoč. Čez nekaj časa, presenečen nad tem, da ni ničesar našel, policaj vpraša, če je denar zagotovo izgubil tukaj. "Ne, odgovori norec, "tam nasproti sem ga, toda bolje je iskati tukaj, bolje se vidi."

Tako kot norec išče tam, kjer se bolje vidi, kjer pa ni najti iskanega, postopa tudi sodišče, ko pograbi kateregakoli krivca, da zadovolji svoji fantazmi. "Vsi ti ljudje, ki nekaj iščejo tam, kjer tega ni najti, nimajo v resnici nobene želje (razen morda, v določenih primerih, privatne in perverzne) po najdenju. Še več, če se že pretvarjajo, da iščejo, je to bolj zato, da prevarajo, da odvrnejo pozornost, da zapeljejo na krivo sled, medtem ko s tem dosežejo, da se stvari res ne da več najti, kar še dokažejo s primeri." (2) Zakaj je tudi sodišče norec, ki išče samo pod lučjo? Tisto, kar sodišču manjka, pa zato obupano zakriva, je pomen: to, da sodnik presodi dejanje v luči pravnih norm, ni nikoli neka povsem transparentna aplikacija zakonov: vselej namreč ostaja za dejanjem nekaj, kar je več kot samo dejanje, skriti element, ki naj bi odkrival pomen. Sodišče prav s tem, da "išče samo pod lučjo", da torej v našem primeru obsodi Adamsa, četudi "ve", da ni kriv, skuša obupano zakriti svojo nezmožnost odkriti resnico zločina, najti pomen dejanja. Kot pravi Lacan, je "cilj (v juridičnih zadevah), da bi se priznal užitek, in

lye
užitke
kriminalcev?

to prav kolikor se ga ne da priznati". Vse, kar ostane sodišču, je, da s svojim diskurzom krpa to nezmožnost spoznati užitek zločinca - torej tisti vzvod, ki ga je potegnil v dejanje.

Prav ta užitek pa se navezuje na travmatično mesto vsega proučevanja zločina, na problem t.i. nevarnega individua. V omenjenem filmu odpira to vprašanje "strokovna" ugotovitev psihiatra, ki iz ocene zločinskih potencialov Adamsove osebnosti sklepa: "... zagotovo bo zopet ubijal." Ta preroška napoved, ki jo sodniku sporoči "strokovnjak" za zločince, skuša dati odgovor na večno vprašanje kriminologije, kako spoznati zločinca oz. kako napovedati zločin; kot bomo pokazali, pa je iskanje znanstvenega odgovora na to vprašanje botrovalo rojstvu kriminologije.

bi zagotovo
zopet
ubijal

Morilska monomanija

S tem, ko konec 19. stol. v sodni praksi ni več dovolj, da zločinec prizna zločin, ampak postane bistvo kaznovalne politike preiskovanje njegove osebnosti, zločinčeva izpoved, kesanje itd., dobi psihiatrija novo področje delovanja. Psihiater postane sodni izvedenec, znanstvenik, ki obvlada tisto misteriozno področje zločinčeve osebnosti, ki bo dalo odgovor na zagate prava - ne le da bo ta vednost dala vsebino formalni naravi prava, odgovorila bo tudi na problem racionalnosti penalne prakse. Tako ima prevlada zločinca nad zločinom namen približati pravo družbeni realnosti in vpeljati smisel v kaznovanje - s spoznanjem zločinčeve osebnosti naj bi oblikovali učinkovitejše prevzgojne metode v zaporu.

Kot je bilo v ideologiji sistema "laissez-fair" kaznovanje samo stvar prava (zločin, njegovi vzroki in kazen so bili

stvar pravnih kategorij), je bil tudi prestopnik dojet kot pravni subjekt, državljani s pravicami in dolžnostmi, enak pred zakonom in predvsem odgovoren za svoje dejanje. Zločin je bil dojet kot dejanje racionalne, odgovorne osebe, kazni pa kot povračilo za kršitev zakona. Tudi država, ki kaznuje, nima neke vnaprejšnje superiorne pravice posegati v posameznikovo osebnost, ampak je čisto instrumentalen mehanizem, ki izvaja zakon in nastopa kot varuh svobodnega trga in pravnega reda, utemeljenega na družbeni pogodbi.

O neprištevnosti zločinca se je v tem obdobju govorilo samo takrat, kadar je bila njegova norost očitna, hitro prepoznavna. Norost (in s tem odgovornost) zločinca pa postane problem ob čisto iracionalnih zločinih, ko je zločinec na videz normalna osebnost, brez vzroka pa zagreši krut zločin. Primer takšnega zločina, ki se največkrat pojavlja v prvih kriminoloških učbenikih, je primer mlade služkinje Henriette, ki je v Parizu leta 1825 brez razloga z nožem odsekala glavo gospodaričini devetnajstmesečni hčerki. Iracionalnost tega dejanja je bila tem večja, ker je bilo znano, da je imela Henrietta malo deklico zelo rada. Ob zasliševanju je bila njena razlaga umora najprej: "Prešnila me je ta ideja", nekoliko kasneje pa je dejala: "Nameravala sem jo ubiti."

Ta dogodek velja za značilen primer zločina brez motiva, brez racionalne razlage in očitne vzročnosti. Podobni zločini (večinoma so to umori), ko npr. sicer popolnoma prišteven človek nenadoma na cesti ubije neznanca ali ko ženska brez vzroka zadavi sosedovega otroka, so dobili ime "monomanija". To naj bi bili ljudje, ki se vedejo popolnoma normalno, v nekem trenutku pa "znorijo" in storijo iracionalen zločin.

Psihiatri so konec 19. stol. postavili teorijo, da gre v teh primerih za zlom enotnosti psihe, ko je "želja ločena od čustev, razum od želje, čustva od razuma". Po tej teoriji bi šlo v takem primeru prej za "patologijo strukture kot vsebine", kajti vsak zase delujejo posamezni deli psihe sicer normalno, to, da ne delujejo sinhronizirano, pa naj bi povzročilo razne vrste monomanij (poleg morilske še erotomanijo, infanticidalno monomanijo, theomanijo - videnje sebe kot boga, itd.) (3)

Prav ti zločini brez motiva in koristi, pri katerih norost ni vidna in jih ne moremo napovedati, odpirajo psihiatriji novo področje delovanja. Kot ugotavlja Foucault, je psihiatrija s pojmom morilska monomanija izumila fiktivno entiteto, "zločin, ki je norost, ki ni nič drugega kot norost, norost, ki ni nič drugega kot zločin". (4) Ob tem pa psihiatriji ni šlo za to, da razišče vidne znake norosti pri navadnih zločinih, marveč da razišče nekakšno prikrito norost, ki se kaže le v nenavadnih zločinih, ter s tem pokaže enačaj med to "potuhnjeno" norostjo, ki lahko tiči v povsem normalnem človeku, in zločinom. Izum morilske monomanije je za družbeni vpliv psihiatrije izjemno pomemben, daje ji namreč legitimiteto, da postane instanca, ki bo strokovno napovedovala zločin ter tako postala pomočnica prava.

"Velik interes s strani psihiatrije za velike zločine 'brez razuma' ne kaže na željo po zavzemu področja kriminalitete, ampak na željo opravičiti svojo funkcijo - nadzorovanje nevarnega, skritega v človekovem vedenju. Za kar gre v tem velikem primeru morilske monomanije, je vloga same psihiatrije." (5) Ob tem se samo po sebi postavi vprašanje, kako in zakaj je psihiatrija prišla v pravo. Psihiatrija je

prišla v pravo zato, ker ji je to odprlo novo polje oblasti - skrb za "ljudsko higieno" se je tako razširila še na področje penalne prakse; bolj problematičen pa je odgovor na vprašanje, zakaj je pravo sprejelo psihiatrijo za sogovornico.

David Garland v analizi angleškega penalnega sistema prejšnjega stoletja ugotavlja, da je v prehodu iz liberalizma v t.i. družbo blaginje, ko pride tudi do spremembe pravnega subjekta in posameznik ni več odgovoren za zločin, prišlo do velike krize v penalnem sistemu. Sprememba kaznovalnega sistema, ki vključuje različne vrste tretmana, individualizacijo, kategorizacijo, je privedla do tega, da pravo ni bilo več edini diskurz v penalni praksi, temveč je iskalo pomoč v drugih znanostih. Prav sprememba načinov kaznovanja, ki so povezani s spremembo pravnega subjekta, je dala psihiatriji mesto v pravu. Ko je vzrok zločina narekoval način kaznovanja, se je namreč postavilo vprašanje, kako kaznovati v primerih zločina brez vzroka, torej pri monomaniji. Od psihiatrov se je pričakovalo, da bodo odkrili motivacijo za zločin in pomagali zaporu, da uvede primeren tretman. Monomanija je tako postala mesto, kjer so se stikale potrebe psihiatrije in prava: psihiatrija je v njej videla potrditev teze, da je norost vedno nevarna, pravo pa je v psihiatriji našlo rešitev za svojo nemožnost odkriti motiv za zločin.

Nevarni individuum

Pojem morilske monomanije se je hitro pokazal preozek za vso globino problema zločinske norosti, zato so ga še pred koncem 19.stoletja ovrgli. Monomanija je pomenila predvsem manjko

razuma, zavesti, to pa je bilo za psihiatrijo premalo. Nova dognanja o mentalni bolezni so namreč vztrajala pri tem, da obstajajo norosti, ki napadajo čustva, instinkte, spolno obnašanje, obenem pa ostane razum neprizadet. Ko psihiatrija izumi celo vrsto pojmov, kot so "moralna norost, instinktivna norost, perverzija, spolna deviacija", ter razvije idejo degeneracije in kompleksne, polimorfne mentalne bolezni, postane monomanija preozek pojem. Ko dobijo pomen instinkti, lahko v vsakem navadnem zločinu vidimo njihov vpliv, vsak navaden zločin dobi element prikrite norosti. Če nekoliko posplošimo, lahko rečemo, da fascinacija z monomanijo zamre takrat, ko postane vsak navaden zločin monomanski.

Lahko rečemo, da je prav koncept monomanije narekoval rojstvo posebne znanosti o zločinu - kriminologije. Odkritje skrite norosti, katere rezultat je lahko najbolj grozljiv zločin, je namreč narekovalo nastanek posebne znanosti, ki bo z znanstvenimi metodami omogočila napoved zločina. Tako kriminologija (še posebej kriminalna antropologija) nadaljuje tam, kjer je psihiatrija začela, toda hkrati mora načrtovati ustrezen sistem t.i. "prevencije", nadzora nad potencialnimi družbenimi nevarnostmi.

Bistvo kriminologije s konca 19. stoletja dobro opredelita Rusche in Kirchheimer, ko pravita, da je bila "znanost o zločinu v bistvu znanost o družbi". Ob tem ne mislimo na banalne ugotovitve o družbeni naravi zločina, o ločevanju med normalnim in patološkim itd., marveč na "pragmatično" naravo kriminologije, ki je vezana na velike družbene spremembe tega obdobja. Cela vrsta družbenih konfliktov, uporov, revolucija 1848, pariška komuna itd. je zahtevala oblikovanje posebnega

nadzora nad uporniki - že takrat je prišlo do tega, da so politične upornike, z namenom, da jih diskreditirajo, obravnavali enako kot navadne zločince. Kot ugotavlja Foucault, se je že takrat oblikovala "podoba sovražnika družbe, ki je lahko tako revolucionar kot morilec, kajti vsi revolucionarji včasih ubijajo".

V drugi polovici 19.stoletja dobi kriminaliteta mesto v časopisih, vedno več je tudi romanov o zločinu. Vse to pa napeljuje k mnenju, da se je pred zločinom treba zavarovati, ga preprečiti. To je tudi obdobje prosperitete policije in na drugi strani večne krize penalnega sistema. Rešitev za vse te nakopičene probleme pa se je iskala v kriminologiji. Od nje se je zahtevalo, da izdela metodo, s pomočjo katere lahko ugotovimo stopnjo družbene nevarnosti posameznika in možnost njegovega spreminjanja.

V kriminološki teoriji se tako na prelomu stoletja prične pojavljati pojem "nevarni individuum", pojem, ki nadomesti monomanijo zato, ker je splošnejši in ni več vezan le na norost. V klasifikaciji nevarnih individuov se tako monomanija pojavlja le kot ena izmed oblik v paleti nevarnosti, kamor sodijo še: degeneriranost, perverzija, nekrofilija, kleptomanija, ekshibicionizem, pederastija, sadizem..., pa seveda tudi uporništvo, klateštvo itd. Naloga kriminologije tako postane odkriti kriminalnost individua, predvideti njegovo potencialno nevarnost ter pred le-to oblikovati mehanizme družbene zaščite.

Zanimivo vprašanje je, kako je kriminologiji uspelo prodreti v pravo, kako ji je uspelo spremeniti ne le sodno prakso, marveč

tudi kazensko pravo, ki je bilo dolgo nespremenljivo. Foucault daje zanimiv odgovor, da je kriminologiji uspel prodor v pravo skozi civilno in ne kazensko pravo.

Kot smo pokazali v prejšnjem poglavju, se je s spremembo odnosa do delovnih nesreč v 19. stoletju zgodila bistvena sprememba v civilnem pravu. To, da za delovno nesrečo ni več odgovoren posameznik, ampak družba (delovne razmere, organizacija dela itd.), daje nov pomen elementu tveganja. Naloga prava postane, da z zakonskimi predpisi tveganje zmanjša in zaščiti delavce.

Za zaščito pred elementom tveganja pa gre tudi pri nevarnem individuu. Če za nekoga ugotovimo, da je "rojen zločinec" ali pa da "vse njegovo vedenje kaže na to, da lahko postane zločinec", je označen za nosilca tveganja tudi, če ni ničesar storil. V tem primeru namreč odgovornost ni pomembna, kot ni pomembno kaznovanje: šteje le odstranjevanje, reduciranje "zločinstva" v njem. Italijanska šola kriminologije je šla v tem odstranjevanju tako daleč, da je izdelala celo tipologijo: tako je zločin možno odstraniti popolno, začasno (s pomočjo tretmana) ali pa samo delno (s sterilizacijo, kastracijo).

Lombrosov učenec Ferri je z naslednjimi besedami opisal "zločinski individuum" (*homo criminalis*): "Oseba, ki stori zločin, je zločinec, to je oseba, ki zaradi svoje psihične in moralne konstitucije ni normalna; nima smisla iskati vzrok njegovega dejanja, kajti vzrok za njegov zločin je natanko njegova kriminalnost." (8) Za Ferrija je zločinec po naravi divjak, družbeno pa je nenormalen, kajti ne misli kot "normalen in pošten človek", lahko celo rečemo, da sploh ne misli. Etiologija zločina, ki je iskala vzroke "nevarnega

individua", je vztrajala pri nasprotovanju teoriji "svobodne volje" in z njo povezani retributivni kaznovalni politiki. Za novo penalno teorijo je bistveno, da dokaže, kako je družba tista, ki je napadena s strani zločinca, ne pa pravo. S tem lahko razložimo spremembo diskurza o zločinu: par "zločin in kazen" nadomestita pojma "napad na družbo" (social offence) in "družbena zaščita" (social defence) - kaznovanje namreč služi zavarovanju pred nevarnostjo, ki grozi družbenemu življenju. (9) Tako družba postane tisto, kar daje podlago za kaznovanje, pravo pa postane sekundarno, odvisno od družbenih interesov. "Za novi penalni red pa družba ne bo le izvor pravice kaznovanja, marveč tudi neposreden izvor vseh pravic, vsega prava in tudi kriminalitete." Element nevarnosti se z individua prenese na družbo. Pri tem pa družba dobi moč nekakšne vseobsegajoče substance, ki je hkrati izvor zločina, prava in t.im. resocializacije (vrnitve zločinca v družbo). Za teorijami o družbeni pogojenosti zločina pa se skriva tudi iluzija, da je družba entiteta, ki z racionalno organizacijo ne bi več proizvajala zločina.

Psihoanaliza in zločin

Eden izmed danes prevladujočih komentarjev opisanega razvoja vpletanja psihiatrije v pravo je "foucaultovsko" stališče: genealoško raziskovanje zgodovine penalne in sodne prakse ima namen pokazati vedno nove oblike nadzorovanja, discipliniranja individua. Tako je po Foucaultu prav psihiatrija tista, ki v svojem boju za oblast nad "ljudsko higieno" odkrije v pravu možnost za svoj razmah. Prestižno mesto, ki ga psihiatrija kot reakcija na nevarnost v družbenem telesu dobi v začetku 19. stoletja, je s prodorom v polje kriminalitete še okrepljeno.

Vedno nove oblike nadzorovanja, ki se iz psihiatričnih institucij in zaporov razširijo na celotno organizacijo družbe, pa po Foucaultu postanejo z nastopom psihoanalize še bolj sofisticirane, prikrite. Tisto, kar počenja psihiatrija preko prisilnega, institucionalnega nadzora nad nevarnimi individui (zahteva po izpovedi, medicinsko zdravljenje itd.), je ponovljeno v psihoanalizi - navidezen "svoboden vstop" v analizo samo kaže na to, kako je cela družba prepletena z ideologijo nadzorovanja in discipliniranja.

Po Foucaultu je v psihoanalizi na delu ista prisila po izpovedi, nadzoru nad osebnostjo, ki je na delu od krščanske spovedi do priznanja na sodišču, spreminjanja v zaporu in psihiatrični bolnici - povsod gre za oblikovanje vrste mehanizmov nadzora nad individui. (11) Tako Foucault z izrazom izpoved pojmuje vse tiste postopke, ki spodbujajo subjekt, da proizvede diskurz resnice o sebi (svoji seksualnosti, motivih za zločin itd.), ki lahko učinkuje na sam subjekt.

Foucault predpostavlja, da obstoji neka mreža družbene vednosti, nekakšen svet vnaprejšnjih norm, pravil, glede na katera potem umestimo subjektovo izpoved. Tako naj bi izpoved pacienta v psihiatriji umestili v korpus psihiatrične vednosti, zločinčevo priznanje oz. razlago dejanja v pravno in kriminološko vednost itd. Lahko rečemo, da je podoben svet vnaprejšnje vednosti predpostavljala tudi psihiatrizirana psihoanaliza, ki je subjektovo izpoved umeščala v jasno določeno mrežo psihoanalitičnih pojmov, kot so Ojdipov kompleks, analna faza itd., ter klasificirala njegovo bolezen. Freudovska psihoanaliza pa temelji prav na tem, da ne obstoji neka zadnja resnica, glede na katero lahko subjekt presojava,

kajti subjekt mora resnico sam "izumiti". Tako v analitični situaciji subjekt, kolikor je vpet v transfer, predpostavlja, da analitik ve, v resnici pa analitik ničesar ne ve in je subjekt tisti, ki skozi analizo proizvede resnico lastne želje.

Za psihoanalizo tudi ni možno odkrivati resnice preko priznanja, izpovedi, saj "resnica nikoli ni vsa", vselej "imamo z njo opravka le v spodrseljajih, zatikanjih, vrzelih, simptomih, paradoksih, na robu, in jo torej zadeva neko temeljno neujemanje". (12)

Drugačen pogled psihoanalize na zločin lahko pokažemo na primeru, ki ga opisuje Foucault ob analizi delovanja logike nadzorovanja zločinčeve osebnosti na sodišču. Foucault navaja primer iz sodobne sodne obravnave v Franciji, ko je zločinec preprosto priznal zločin, ni pa ga želel komentirati oz. razložiti osebnih vzrokov, zakaj ga je storil. To je sodnika povsem zmedlo in je odkrito zahteval, naj se obsojeni spomni kakšne travme iz otroštva, socialnih vzrokov, osebne izkušnje, nečesa, kar bi ga lahko napeljalo k zločinu. Ob vztrajanju obsojenca, da je kriv, nima pa namena govoriti o sebi, o vzrokih itd., je ogorčeni sodnik izjavil: "Obsojenci res morajo nekaj povedati o samem sebi, če želijo, da se jim sodi." Iz tega primera Foucault izpelje potrditev teze, da je za sodobno sodno prakso zločinec pomembnejši od zločina in zato sodišče sploh ne more več delovati brez preiskovanja osebnosti, izpovedi, razlage zločina. Sodišče zato zahteva, da obsojenec pove svojo resnico, šele potem bo lahko izbralo ustrezno kazen. Zločinec je tako zveden na objekt, ki ga je treba preiskovati, kategorizirati.

Foucault misli, da tudi psihoanaliza sodi v to vrsto preiskovanja, izpovedi, ki zločinca jemlje kot objekt. Dejansko pa je za psihoanalizo to, da zločinec ne želi na sodišču govoriti o svoji osebnosti, notranjih vzrokih za dejanje itd., natanko znak, da je subjekt. Dejstvo, da sodišče ne more več delovati brez vednosti o zločinčevi osebnosti, pa ni posledica vdora psihoanalize v sodno prakso, marveč samo odgovor na temeljno nemožnost prava, da spozna zločinčev užitek. S tem, da sodišče želi delovati kot analitičen odnos, skuša samo zakrpati ta manjko.

Irealizirati zločin, ne da bi dehumanizirali zločinca

Za znanstveno proučevanje zločina in predvsem zločinca, ki se je, kot smo pokazali, pričelo z monomanijo in nadaljevalo z oblikovanjem posebne znanosti - kriminologije, je bistveno, da zločin irealizira. Pojav zločina razloži z vrsto zunanjih, družbenih vzrokov (družinske okoliščine, revščina, vpliv kulture, medijev itd.) in na drugi strani z značilnostmi zločinčeve osebnosti, njegovimi travmami, instinkti, ki naj bi bili v njem na delu, in podobnim. Za to irealizacijo pa je bistveno, da zločinca hkrati dehumanizira: pokaže ga kot neodgovorno entiteto v igri družbenih in nezavednih psihičnih mehanizmov. V proučevanju zločina, psihiatričnih ekspertizah in predvsem v sodnem procesu tako prestopnik ni več subjekt, ampak le igračka teh notranjih in zunanjih mehanizmov. Vsa naloga ekspertov in sodišča je, da te mehanizme odkrije ter v skladu z njihovim vplivom ugotovi stopnjo krivde.

Nasprotno tej irealizaciji zločina pa lacanovska psihoanaliza vztraja na irealizaciji, ki ne dehumanizira zločinca. V čem je razlika? Tudi psihoanaliza priznava, da je zločin razložljiv z

vrsto vzrokov: tako je umor lahko odgovor na psihozo, majhne tatvine na pomanjkanje ljubezni ali travme iz otroštva itd. Toda odgovor psihoanalize je, da so tovrstna dejanja določeni načini subjektivacije, so določen odgovor, s katerim subjekt skuša razrešiti svoje zavore, travme. Ko npr. irealiziramo tatvino in rečemo, da je posledica pomanjkanja ljubezni ali vračilo za nekakšen simbolni dolg, jo s tem na drug način osmislimo - tatu torej ne dehumaniziramo, zvedemo na preprosto orodje v igri teh mehanizmov, marveč pokažemo, da se je subjekt s "prehodom k dejanju", v našem primeru s tatvino, na nov način subjektiviral. Bistvena je prav ta vloga, ki jo tatvina igra v libidinalni ekonomiji tatu.

Psihoanaliza tako obravnava zločin kot "prehod k dejanju", kot tisto mesto, ko so se notranje napetosti razrešile z nekim dejanjem. Zakaj razrešile? Odgovor na to moramo poiskati v freudovski razlagi vloge Nadjaza.

"Vlogo očeta v nadaljnem razvoju otroka so prevzeli učitelji in avtoritete; njihove zapovedi in prepovedi so obdržale svojo moč v idealu Jaza in sedaj kot zavest izvajajo moralno cenzuro. Napetost med zahtevami zavesti in tem, kar uspeva Jaz narediti, se doživlja kot občutek krivde." (13) Prav ta napetost med Jazom in Nadjazom, ki proizvaja občutek krivde, je bistvena za posameznikovo funkcioniranje v družbi. Kot ugotavlja Freud, je prav premočan, nezaveden občutek krivde mnogokrat vzrok, da človek postane zločinec. Tako je občutek krivde motiv in ne posledica zločina. Premočan občutek krivde, ki je posledica krutega, kaznovalnega Nadjaza, namreč najde v zločinu olajšanje, prav kolikor se je ta nezavedni občutek

krivde lahko navezal na realno in se sprostil. Psihoanalitična koncepcija krivde tako obrne podobo o krivdi kot posledici zločina v krivdo kot njegov vzrok.

Ko Freud govori o nezavednem občutku krivde, poudarja, da lahko v tem primeru uporabimo tudi pojem "potreba po kaznovanju". Tako ugotavlja, da so otroci velikokrat poredni zato, da bi jih kaznovali, po kazni pa so mirni in zadovoljni. Med kriminalci deluje kazen podobno pri tistih, ki so storili zločin zaradi premočnega občutka krivde. Tega učinka pa ni pri tistih, ki so storili zločin brez občutka krivde, pri tistih, ki ali ne posedujejo nikakršne moralne inhibicije ali pa se čutijo pooblašcene, da z zločinom stopajo v boj proti družbi. (14)

Lacan je izdelal tipologijo zločinov, v kateri govori o zločinih Jaza, ki so zločini iz čiste koristi, zločinih sebstva kot čisto nagonskih zločinov, ki so reakcija na neko agresijo ("subjekt želi ubiti svojo bolezen") ter - za psihoanalizo edino zanimivih - zločinov Nadjaza. (15) Pri slednjih je namreč prisotna neka razcepljenost v subjektu (med Jazom in Nadjazom), ki se lahko razreši z zločinom. Pri zločinovih Nadjaza Lacan loči paranojo zahteve in paranojo samokaznovanja, za obe pa je značilna kaznovalna intenca. Paranoja samokaznovanja je manj nevarna: v tem primeru skuša kaznovalna intenca (se pravi socializirana agresivna pulzija) preprečiti agresivno pulzijo nezavednega v subjektu in je torej usmerjena k sebi; to dejanje navadno ne uspe, zato ni nevarno. V paranoji zahteve pa je ta socializirana agresivna pulzija usmerjena navzven: subjekt percipira, da nekdo od njega nekaj zahteva, pred to zahtevo pa se brani z agresijo

navzven. Tu je tveganje, da se bo končalo z zločinom, večje. Razliko med tema dvema paranojama lahko razložimo s primerom, ko ima določen subjekt neko agresivno, zanj nesprijemljivo željo (npr. sovraštvo do drugega). Psihoza, ki je oblika obrambe pred to željo, se v primeru paranoje samokaznovanja kaže tako, da se subjekt bori proti lastni želji s tem, da skuša uničiti sebe. V primeru paranoje zahteve pa subjekt svojo željo projicira v drugega: lastno sovraštvo se mu kaže kot sovraštvo drugega, kot zunanja agresija, pred katero se mora braniti - sredstvo pa je v tem primeru lahko tudi zločin.

npr. Reiss, Alexander, Melanck, Klein, Ferenc, Lacan, ...
Značilen primer zločina Nadjaza je zločin sester Papin, o katerem je bila napisana vrsta knjig, različnih teorij, katerih analiza lepo pokaže razliko med pristopom psihiatrov - izvedencev in psihoanalizo. Zgodba je taka: sestri Papin, Christina (28 let) in Lea (22), sta bili služabnici pri družini Lancelin, kjer so po njunem lastnem pripovedovanju zanju lepo skrbeli. Leta 1933 sta brez vsakega vzroka umorili gospodarico in njeno hčer. Gospodarica je baje Christino vprašala, ali je že zlikala perilo - v vprašanju je bil podton groznje, Christina pa je planila nanjo, jo udarila s posodo po glavi ter ji izruvala oči. Pridružila se ji je Lea, prinesla kuhinjski nož ter pomagala ubiti še gospodaričino hčer. Sestri sta telesi popolnoma zmaličili, razkosali, po opravljenem delu pa odšli spat. Ko je prišla policija, sta zločin mirno priznali, na sodišču pa je Christina izrekla mistični stavek: "Odločili sva se, ne da bi se odločili."

...
Na procesu so psihiatri, ki jih je najelo sodišče, vztrajali, da sta sestri popolnoma prištevni in norost le simulirata. Psihiater, ki ga je najela obramba, pa je trdil nasprotno, da sta nenormalni, sadistični, homoseksualni itd., skratka

neprištevni in neodgovorni za zločin. Sodišče je upoštevalo mnenje, da sta bili prištevnici, ter ju obsodilo na smrtno kazen. Christina, ki je v zaporu zapadla v popolno apatijo, se na izrečeno kazen ni želela pritožiti in je po nekaj letih v zaporu umrla naravne smrti. Lei so po pritožbi kazen spremenili v dosmrtno ječo, po desetih letih pa je bila izpuščena iz zapora in je odšla v samostan.

Kaj je o tem primeru rekla psihoanaliza? Zanimivo je, da so na ta zločin referirali vsi znani psihoanalitiki tistega časa, npr. Reik, Alexander, Melanie Klein ter Lacan. Iz analize pisem, ki jih je sestrama pisala njuna mati, je postalo razvidno, da se mati paranoično boji tega, da ji bo hčeri kdo odvzel. V bojazni, da sta sestri preveč religiozni in bosta odšli v samostan, kot njuna starejša sestra Emilia, venomer blati religijo, hkrati pa ju nagovarja, da zapustita družino Lancelin. Gospa Lancelin je sestri vzela v bran pred materjo tako, da njunega zaslužka ni več dajala materi, kot je bil običaj, marveč njima samima. Sestri sta tri leta pred zločinom popolnoma pretrgali stike z materjo ter razvili materinski transfer do gospodarice. Zanimivo pa je, da je kmalu po tej prekinitvi z materjo tudi Christina pričela kazati znake paranoje: ni prenesla nobenega opazovanja, nadzora, nekoč se je pritožila županu, da jo preganjajo, s sestro nista imeli nobenih stikov z drugimi ljudmi, komunikacijo z družino Lancelin sta omejili na najmanjšo možno mero. Lacanova analiza je pokazala, da je bil prehod k dejanju (zločin) poizkus osvoboditve materinskega transferja, ki ju je vezal na gospodarico. Vprašanje prehoda k dejanju po Lacanu ne zadeva tega, kaj je prehod k dejanju realiziral, ampak na kaj se veže kot izničenje neke neznosne napetosti. "Prehod k dejanju ni

neka strahota, ampak je njena omejitev (skuša biti njena rešitev). Prehod k dejanju je odgovor in ne vprašanje, odgovor, s katerim ignoriramo vprašanje." (16)

Reik in Alexander sta zločin sester Papin vezala na potrebo po kaznovanju. Priznanje zločina je zaradi te potrebe že delna nagrada. Podobno je npr. v primeru, ko nekdo daje napačno priznanje in napačno samoobtožbo - tudi tukaj gre za nezavedni občutek krivde in za poizkus njegove razrešitve. Lacanova teza pa je, da je v zločinu sester Papin na delu odsotnost samokaznovanja, tega velikega občutka krivde, ki izvira iz instance Nadjaza.

Psihoanaliza je prav ob tem primeru postavila kot vprašljive nekatere postulate, na katerih še danes temelji psihiatrija: namesto ugotavljanja prištevnosti si ob zločinu postavi vprašanje: *Razrešitev česa je bil prehod k dejanju in za kakšno ceno?* Za odgovor na ti vprašanji pa ni dovolj samo opis bolezni, kajti sama bolezen, delirij, je del nekega pomenskega univerzuma. Zato se je treba izogniti razlikovanju med nekakšnimi umsko koherentnimi norostmi, kjer še obstaja neka koherenca misli, in psihozami, kjer tega skladja ni več. Tako pri paranoičnem deliriju nikakor ni nujno, da gre za nekoherenco misli. Lacan poudarja, da delirij ne izolira subjekta od zunanjega sveta, ampak nasprotno "delirij je to, s pomočjo česar lahko s polnimi jadri vstopimo v domeno intersubjektivnosti." (17)

Lacan imenuje odnos med materjo in Christino z izrazom, znanim iz psihoanalize, "norost v dvojem" (folie a deux); delirij matere, njeno paranoično nasprotovanje religiji, je prevzela

tudi Christina, le da si do prehoda k dejanju ni upala oblikovati svojih preganjalskih idej. Za materin delirij lahko rečemo, da je bil delirij ljubosumja (želela je zapleniti hčerki, ki sta ji še ostali ob Emilijinem odhodu v samostan); Christinin delirij pa je poskus iztrgati se iz te zaplembe, ki je ne more tolerirati. Zato pretrga stike z materjo in želi oditi v samostan. Nasprotno pa je odnos med Christino in Leo samo psevdonorost v dvoje: Lea namreč prevzame psihozo, ki ni njena, pade pod vpliv. Materinski transfer, ki ga Christina razvije do gospodarice, potem ko se ta zavzame zanju, vodi v to, da Christina dojemata gospodarico kot mater - njen poskus pretrganja tega transferja pa je vodil v dejanje - zločin. Materinski transfer je vplival tudi na odnos med sestrama: Christina je dojemala Leo kot otroka, za katerega mora v očeh gospodarice skrbeti. S tem, ko je prehod k dejanju ukinil transfer do gospodarice, je hkrati ukinil tudi ljubezen Christine do Lee, ker ni bilo več pogleda, zaradi katerega je obstajala.

Kaj lahko psihoanaliza ponudi kriminologiji?

Za Lacana je kriminologija iskanje resnice v polju prava: kriminologija združuje v sebi dva obraza, in sicer išče resnico zločina v policijskem smislu ter resnico zločinca v antropološkem smislu. (18) Vrsta kriminoloških teorij meni, da bo s spoznanjem te resnice lahko dala napotek penalni praksi za subjektovo reintegracijo v družbeno skupnost. Kajti, kot pravi Conklin: "Ideja, da mora biti prestopnik reintegriran v skupnost, je v najboljšem primeru odgovor na problem zločina." (19) Da takšna načrtovana reintegracija ne uspe, kaže vsa zgodovina penalnih reform, toda vedno nove prevzgojne

tehnike še vedno iščejo nove metode spreminjanja prestopnikov. Prav na tej točki pa lahko psihoanaliza spremeni pogled na zločin, in sicer prav s tem, da, kot smo že dejali, ne dehumanizira zločinca.

Danes imamo vrsto kriminoloških teorij, ki skušajo pojasniti zločin in dati napotek praksi za delo s prestopniki. Tako se poleg zunanjih, družbenih, ekonomskih vzrokov, išče odgovor tudi v biologiji, nevrologiji in seveda psihologiji. Iskanje zunanjih in notranjih vzrokov zločina pa teži k temu, da bi dalo splošno formulo, odgovor, ki bi omogočal sistematizirati in splošno določiti značilnosti prestopnikov in njihovega ravnanja. Tako se psihoanalitičnemu pogledu na zločin velikokrat očita, da se njegovih dognanj ne da preveriti in da ne upošteva psiholoških značilnosti cele populacije. "Dokler nimamo evidence o psiholoških značilnostih celotne populacije, ne moremo vedeti, ali se prestopnik psihološko razlikuje od drugih ljudi. Zagovorniki psihoanalitične perspektive redko zbirajo dejstva o psihološkem stanju celotne populacije, ker so običajno bolj zavzeti s terapijo kot z testiranjem teorij." (20) Psihoanaliza bi na to Conklinovo pripombo odgovorila, da se moramo izogniti prav temu posplošenju, če ne želimo dehumanizirati zločinca: če namreč vztrajamo na nekih obcih notranjih ali zunanjih vzrokih "prehoda k dejanju", moramo predpostavljati, da obstajajo neke stalne lastnosti osebnosti ali enake okoliščine, zaradi katerih bi človek enako ravnal, prav s tem pa izključimo subjektovo nezavedno in subjekt zvedemo na objekt.

Isto velja tudi za vse t.i. prevzgojne tehnike, ki naj bi rehabilitirale zločinca: tudi te morajo v svoji ideologiji

humanosti zvesti subjekt na objekt, na katerega je moč vplivati z vrsto metod skupinske terapije in podobnim. Že v začetku stoletja je pedagog in terapevt August Aichhorn pri svojem delu z delinkventno mladino ugotovil, da je možno popravljati značaj (skupek identifikacij) delinkventa samo s transformacijo njegovega Nadjaza. "Toda sam vzgojitelj je glavni objekt, ki mora nadomestiti manjkajočo identifikacijo." Vrnitev k zločincu kot subjektu tako odpira tudi problem transferja. Ob tem se seveda postavlja vprašanje, ali je možna analiza v zaporu. Odgovor je preprost: možna je, kolikor jo zapornik sam izbere, kolikor torej ni le ena izmed obveznih "prevzgojnih" tehnik.

UMOR KOT ZAHTEVA PO ZAKONU

Dejanja množičnih morilcev so vselej vznemirjala javnost. Spomnimo se samo "velikega" morilca Jacka Razparača, o katerem so napisali na desetine knjig in čigar identiteta še vedno buri duhove raziskovalcev. Ali pa slovenskega serijskega morilca Metoda Trobca in skrivnostnega Pintariča, ki je moril na Hrvaškem. Množični umori so nenehno polnili stolpce časopisov. Ob pojavu domnevnega množičnega morilca vedno zavlada preplah, a je videti, kot da ves spektakel temelji bolj na fascinaciji ljudi z mislijo, da si morilec "upa" na nek sprevržen način kršiti družbeni zakon. Znanost namreč za te pojave ne kaže posebnega posluha, tako da v kriminološki in psihološki literaturi najdemo le redke poskuse razčlenitve serijskega in množičnega umora. (1)

Najprej je treba poudariti, da kriminologija ločuje med serijskim in množičnim umorom. (2) Pri serijskem umoru gre za več umorov, storjenih v daljšem obdobju, medtem ko gre pri množičnem umoru za umor več ljudi naenkrat ali v časovnem zamiku nekaj ur. Po Lundeju (3) je serijski morilec sadist, ki je sposoben svoja dejanja ponavljati; množični morilec pa je vselej psihotik, ki izbira neznane žrtve, toda te imajo zanj določen simbolni pomen. Nettler pa ugotavlja, da je "bistvena značilnost sadističnih morilcev, da storijo 'mesarski umor', ne da bi bili psihotiki. Glede na pravna merila so v stiku z realnostjo. Ne ubijajo pod vplivom prevare (delusion)." (4) Ena izmed zanimivosti serijskega umora je tudi, da ni znan noben primer ženske serijske morilke, medtem ko množične morilke obstajajo.

Namen tega poglavja je podati psihoanalitično razlago množičnih in serijskih morilcev ter pokazati meje tradicionalnega kriminološkega pristopa k obravnavanemu problemu. Sele s psihoanalizo namreč lahko odgovorimo na vprašanja, kdo ubija in zakaj, katero žrtev bo izbral, kaj bo morilec z dejanjem razrešil itd., kar je še posebno pomembno za to, da vemo, kako naj se družba odzove na umor.

Množični morilci ali problem očetomora

Mlad vojaški oficir Denis Lortie je 8. maja 1984 vdrl v parlament Quebeca z namenom, da ubije vlado. Preden je prišel v dvorano, kjer zasedajo poslanci, je na hodniku streljal z avtomatsko puško na mimoidoče ter ubil tri ljudi, osem pa ranil. Ko je ugotovil, da je dvorana prazna in da poslanci tega dne niso zasedali, se je usedel na mesto predsednika parlamenta. Po dolгих prepričevanjih je odložil orožje in se predal policiji. Na vprašanje, zakaj je storil ta zločin, je Lortie odgovoril: "Vlada Quebeca je imela obraz mojega očeta." (5)

Pravna praksa je ta dogodek obravnavala kot klasičen primer množičnega umora, ko morilec brez razloga ubije neznane ljudi. Toda če bi ta primer obravnavali psihoanalitično, lahko rečemo, da gre dejansko za očetomor. Za razlago tega je treba najprej odgovoriti na vprašanja, kdo je oče in kaj je očetomor.

V Lacanovski psihoanalizi je oče tisti, ki subjekt podredi principu zakona, ki ga vpelje v zakon simbolnega reda. Oče poruši imaginarni odnos med materjo in otrokom, da bi otroka

vpeljal v red jezika in tako omogočil oblikovanje subjekta. Toda ko Lacan govori o vlogi očeta, ne misli na resničnega očeta, ampak na to, kar imenuje "Ime očeta" oz. "očetovska metafora". "V *Imenu očeta* moramo videti prenašanje simbolne funkcije, ki od začetka zgodovine identificira njegovo osebo z likom zakona." (6) Da Ime očeta deluje, ni potrebno, da je dejanski oče navzoč, dovolj je npr. materin odnos do simbolnega očeta. Če pa je dejanski oče navzoč, je bistveno, kako se pojavlja v materinem diskurzu, kako je preko nje posredovan: kot vsemogočna, prepovedujoča oseba, ki postavlja kot vprašljivo in prepoveduje željo matere, postavlja zakon in zahteva identifikacijo s seboj kot z nekom, ki ima falos. (7)

Ojdipski oče ima normativno funkcijo: kot tisti, ki ima falos, regulira željo matere kot vsemočnega Drugega in vpelje subjekt v simbolno kastracijo. Preko identifikacije z očetom se v subjektu oblikuje Ideal jaza. Bistveno pa je, da je ta oče, ki v Ojdipu prejme simbolno funkcijo, vselej mrtvi oče. Oče, ki prepoveduje užitek z materjo, mora biti ubit. Za Freuda je zato prvi, osrednji zločin, očetomor. Vsak subjekt je kriv za ta zločin.

Lacanova teza je, da je mrtvi oče čisti označevalec - Ime očeta. Naloga tega simbolnega očeta je, da subjektu preko tega, da ga zaveže zakonu, omogoči dostop do želje, in sicer tako, da željo podredi zakonu.

Ze pri Freudu je vloga očeta ambivalentna. Na eni strani je ojdipski oče, ki je sam podrejen zakonu in to prenaša na otroke. Na drugi strani pa imamo očeta prvobitne horde, o katerem govori Freud v *Totemu in tabuju*; to je oče z absolutno

močjo, lastnik vseh žensk, oče, ki ni podvržen zakonu. Ta lik očeta je oče užitka, ki ni podrejen nobenemu transcendentnemu redu. Njegova smrt ni osvoboditev za sinove, ampak nasprotno, njegova moč prepovedi se z njo še poveča. Ta drugi, kruti, obsceni oče je hrbtna stran zakona.

Ojdipski oče, ki subjekt zaveže zakonu, deluje na ravni Ideala jaza, obsceni oče prvobitne horde pa deluje na ravni nadjaza, krute, obscene instance, ki zaveže subjekt užitku. Nadjaz namreč ni "ponotranjanje" zakona, ni regulator želje, ampak "dispozitiv zaslužnitve subjekta imperativu užitka". (8)

Ta opozicija med ojdipskim očetom in očetom užitka se veže na antinomijo med željo, zavezano zakonu, in užitkom, ki se zakonu ne pokori. "Če Drugi kot nosilec zakona - to, kar se imenuje Ime očeta - utemeljuje in legalizira željo v faličnem okviru, Drugi užitka temu zakonu deloma uhaja. Ta Drugi, ki uhaja, zaradi manjka označevalca užitka zato 'ne obstaja'." (9) Prvobitni oče je za Freuda poskus utelesiti ta manjko označevalca, ki ga Lacan imenuje objekt a.

Za Lacana je freudovski oče simptom - poskus rešitve antinomije med željo in užitkom. Na to Lacanovo tezo se navezuje Silvestre, ko pravi, da se ojdipski oče pojavi kot vrnitev (simptom) potlačenega prvobitnega očeta. Uboj očeta prvobitne horde se vrne kot metafora v obliki Imena očeta. "Mit primarnega očeta ojača ojdipski mit, ki ni zmožen uskladiti subjekt z realnim njegove nagonске biti." (10) Po Silvestru je subjekt pred izbiro: ali oče ali objekt a. Gre za izbiro med simptomom in objektom želje. Nevrotik je tisti, ki

izbere objekt želje. Lahko rečemo, da pri nevrotiku objekt želje uteleša prav fantazma praočeta kot posedovalca izgubljenega užitka.

S to fantazmo nevrotika imamo opraviti v primeru Lortie. V Lortijevi družini je oče deloval kot perverzni oče prvobitne horde. Bil je izjemno krut, družino je ustrahoval ter imel incestuozno razmerje s hčerami. Ko je bil Lortie star deset let, je njegovi sestri oče zaplodil otroka. Zaradi spolnega zlorabljanja otrok je bil nekaj časa zaprt, nato pa je izginil neznano kam. Ko je Lortie sam postal oče dveh otrok, je bil obseden od bojazni, da ne bi postal tiran, kot je bil njegov oče.

Tako kot pri Freudovem mitu o očetu prvobitne horde se tudi v Lortijevem primeru srečamo s položajem, ko je ob odsotnosti očeta njegova moč še večja. Podobo tiranskega, vsemočnega očeta dobi za Lortieja najprej njegov nadrejeni, ko mu nekoč odkloni dopust. Lortiju zato najprej pride na misel, da mora ubiti šefa in njegovo družino. Ko pa nekoč po televiziji gleda predsednika, se mu porodi ideja, da bo ubil njega in tako vse prebivalce Quebeca rešil tiranskega vladarja, ki je takšen, kot je bil njegov oče. Svoje dejanje vidi Lortie kot nekaj, kar mora storiti, nekaj, kar mu nalaga notranji zakon. Vidi se kot Kristus, ki se mora žrtvovati za ljudi. To ponazarja njegova izjava na sodišču: "Kar sem storil, nisem storil zase, ampak za svet, ki prihaja."

Legendre v analizi primera Lortie izhaja iz teze, da je Oče prenašalec načel neke absolutne Reference, logičnih principov, po katerih je družba organizirana. Gre za institucijo izvirne prepovedi, ki opredeljuje celotno družbeno polje. Absolutna

Referenca pa je utemeljitelj in porok te prepovedi. Preko Freudovskega mita lahko dojamemo vlogo te Reference: umor Očeta je mit, ki omogoča prenesti v govor resnico o zakonu. Vsako kriminalno dejanje pa to prepoved zamaje, s tem pa postavi kot vprašljiv tudi sam princip legalnosti. Zato lahko rečemo, da zločin napada logične principe, po katerih živimo. Legendre meni, da je ob primeru Lortijevega umora potrebno "analizirati umor Reference, nezaslišan atentat, ki je preko umorjenih žrtev želel udariti sam izvor zakonov, princip, po katerem ravnajo, Zakon zakonov."(11) V Lortijevem primeru namreč ne gre za uboj nedolžnih žrtev, ampak za napad na živo podobo Reference. Pri živi podobi gre za nekoga (pri Lortiju je to vlada), ki predstavlja Referenco. Po Legendru kriminologija ne more dati ustreznega odgovora na problem umora prav zato, ker ne vidi vezi med umorom in Referenco. Ker kriminologija ne vidi mehanizmov oblikovanja subjekta, vedno znova pada v desubjektivacijo (iskanje socialnih vzrokov zločina itd.) in zato tudi ne more dojeti umora kot napad na Referenco.

Naša teza pa je, da je za razlago Lortijevega odnosa s šefom in kasneje z vlado potrebno vpeljati Lacanov pojem imaginarnega očeta. Gre za podobe očeta, ki se pojavijo kot rezultat nesoglasja med realnim očetom in njegovo simbolno funkcijo, ki je v zagotavljanju pravilnega delovanja Imena očeta.

Umor avtoritete (vlade Quebeca v primeru Lortie) ima lahko pomen ločitvenega dejanja v neki ekonomiji. Tako sin ubija, da bi se izognil identifikaciji s terorističnim očetom, ki mu je podvržen, toda preko tega dejanja hkrati išče očeta. Pri Lortijevem dejanju gre dejansko za zahtevo po očetu, in to za

vsako ceno. Lortie zahteva, da se mu postavi meja. Njegov umor je dejansko *ponovni umor prvobitnega očeta*, je zahteva, da se smrt prvobitnega očeta vrne v obliki Imena očeta.

Z umorom zločinec zahteva neko instanco, ki ga bo prepoznala kot subjekt. S svojim zločinom pričakuje, da mu bo Drugi odgovoril tako, da mu bo dodelil neko identiteto, ki je do takrat ni imel. Na ta klic Drugemu se odzove sodnik - njegova kazen je zato velikokrat olajšanje za subjekt. Predstavlja namreč priznanje subjekta. Vloga sodnika kot posrednika med pravom in subjektom ni le, da interpretira pravni zakon, ampak tudi, da interpretira dejanje za sam subjekt.

Pri Lortiju je vlogo interpreta prevzel video. Umor so v parlamentu snemale varnostne kamere, posnetke pa so kasneje uporabili na sodišču. Ogled teh posnetkov je bil za Lortija neznošen. Z videom mu je bilo njegovo dejanje namreč prvič predstavljeno kot umor. Na to se je odzval kot na najhujšo grozo, z vpitjem, zahteval je prekinitev predvajanja, hkrati pa je izjavil: "V sebi nisem kriv."

Lortijevo dejanje je bil dolgo pripravljn in do potankosti izdelan spektakel. Z velikim dejanjem je hotel razgaliti avtoriteto - njegovo dejanje je bilo sicer uboj prvobitnega očeta, ker le ta ni bil "vselej že mrtev", toda kot tako je bilo tudi napad na pravo - na oblast. Lortie je moral ubiti imaginarnega očeta - oblast, da bi dobil instanco, ki ga bo priznala kot subjekt. Zato umor ni bil izvedel v tajnosti, ampak vsem na obeh - kot da bi vnaprej zahteval, da mu mora pravo soditi. Pravna sodba bi bila lahko za Lortija olajšanje, če bi mu priznala, da je očeta res ubil. V tej luči se mu zastavlja tudi problem krivde: Lortie želi biti kriv pred

avtoriteto - toda kriv želi biti natanko za umor očeta. Z videom pa se mu to zadoščenje sprevrže - ko Lortie vidi svoje dejanje kot umor naključnih žrtev, podvomí, ali je očeta res ubil. Njegovo izjavo "v sebi nisem kriv", lahko zato beremo kot grozo pred tem, da je morda oče še živ.

Lortie je tipičen primer množičnega morilca, psihotika, ki zaradi odsotnosti instance Imena očeta stori neko "veliko" dejanje, da bi prišel do zakona, do instance, ki bi ga priznala za subjekt. Lahko celo rečemo, da ima vsak psihotični množični umor značaj očetomora, kajti problem psihotika je, da pri njem oče kot simbolna funkcija ne deluje, ker ni bil "ubit", zato ga morilec skuša umoriti v dejanskosti.

Serijski umor ali umor matere

Če smo ob Lortiju videli, da ima lahko množični umor pomen očetomora, bomo pokazali še na vez med serijskim umorom in umorom matere. Kot primer bomo vzeli dogajanje v filmu "Henry: potret serijskega morilca" (12). Zgodba je taka:

Henry živi s prijateljem Otisom, bivšim zapornikom, navidez normalno proletarsko življenje. Medtem ko Otis ob večerih popiva, ima Henry navado, da od časa do časa brez razloga ubije žensko. Umori so za Henryja nekakšna rutinska dolžnost, žrtve izbira po naključju, edino pravilo pri umoru pa je različnost dejanja - vsak umor se mora po tehniki razlikovati od prejšnjega (eno žensko zadavi, drugo ustrelí, itd.), tako da policija ne more posumiti, da so delo istega storilca. Normalen tok življenja zmoti prihod Otisove sestre. Med Henryjem in njo se splete zavezništvo: Henry jo brani pred

bratovimi vulgarnimi izpadi, do nje se obnaša kavalirsko. Dekle se v Henryja zaljubi in se mu prične ponujati. Henry sicer pokaže, da ni ravnodušen do nje, vendar se vztrajno izmika kakršnemukoli spolnemu stiku. Dekletove ljubezni ne odvrne niti spoznanje, da je Henry nekoč v preteklosti ubil svojo mater. Henry ji pove, da je bila njegova mati prostitutka, ki je zavrгла njegovega očeta. Od Henryja je zahtevala, da jo gleda, medtem ko občuje z moškimi. Ker tega ni več prenesel, jo je v nekem trenutku, ko jo je moral opazovati med spolnim odnosom, ubil.

V prvi polovici filma so Henryjevi umori žensk njegova zasebna stvar, za katero nihče ne ve. Vse se spremeni, ko se nekoč Henry in Otis skupaj zabavata z dvema prostitutkama. Tik pred spolnim odnosom Henry svojo partnerico ubije. Otis, ki opazuje umor, misli, da je to pač zabava, in še sam ubije svoje dekle. Po tem dogodku se med Henryjem in Otisom razvije perverzno razmerje, ko prične Otis za zabavo ubijati ženske, Henry pa ga med tem snema z video kamero, da se lahko kasneje Otis naslaja nad lastnimi umori. Otis si želi, da bi spolno zlorabil ženske, ki jih ubija, vendar mu Henry to vedno znova prepreči. Ko nekoč Otis skuša posiliti svojo sestro, ga Henry pred njenimi očmi ubije. Z dekletom skupaj pobegneta, prenočita v nekem motelu, zjutraj pa Henry sam nadaljuje pot. Vidimo, kako ob cesti odloži kovček, iz katerega se pocedi kri.

V filmu gre seveda za nerazrešen Ojdipov kompleks. Henry ni vzel nase prepovedi incesta. Imamo perverzno mater in odsotnega očeta - situacijo, v kateri nihče ne predstavlja Imena očeta, ki bi otroka podredil simbolnemu Zakonu. Zaradi odsotnosti Imena očeta je Henry ostal zavezan oblasti preojdipskega materinskega nadjaza, ki ni podvržen Zakonu.

Umor matere je zato poskus rešiti se materinskega nadjaza. Lahko rečemo, da je tudi ta umor zahteva po Zakonu, zahteva po vzpostavitvi instance Imena očeta, ki bo subjekt vpeljala v kastracijo.

To zahtevo Henry nenehno ponavlja skozi umore naključnih žensk. Ker Henry ni podvržen prepovedi incesta, zanj ni razlike med materjo in žensko. Dejstvo, da nikoli ni spolno občeval z ženskami, kaže, da je zanj vsak spolni akt incest. Vse zahteve žensk po spolnem odnosu se mu kažejo kot incestuozne zahteve matere.

Umori so za Henryja srečanje z nekim neznosnim užitkom - užitkom, ki ga projicira v ženske. Gre za to, da je zaradi odsotnosti prepovedi incesta za Henryja užitek preveč dosegljiv. Strah pred spolnim odnosom je zanj strah pred tem, da bi ga ženski užitek požrl. Ko Henry reče "si ali ti ali one", pove, da je umor edina pot, da se reši tega užitka, ki ga posedujejo ženske. Ker mu mati ni dala distance, je edini način, da jo vzpostavi - umor. Umor je zanj zahteva po Zakonu, po prepovedi incesta. In zato lahko rečemo, da je njegov umor matere v bistvu zahteva po očetu, ki bi mu preprečeval dostop do matere.

Pri Lortiju smo imeli obscenega očeta, ki preveč uživa in sinu preprečuje dostop do užitka. Lortie mora nosilca "podobe očeta" ubiti zato, da bi se dokopal do užitka. Nasprotno pa se Henry spopada z užitkom, ki mu je preveč dostopen - umor je zanj obramba pred tem, da bi ga užitek ugonobil.

Henryjevi umori kažejo zanimiv odnos morilca do prava kot reda družbenih norm. Gre za odnos do prava, ki je čisto

instrumentalne narave: Henry se prava zaveda samo kot instance, ki mu nalaga, da mora vedno ubiti drugače. V njegovem odnosu do reda družbenih norm ne gre za občutek krivde ali za zavest o nepravilnosti dejanj, ampak za zunanjo instanco, ki od njega zahteva, da ubija na prav poseben način (da je previden, da menja tehnike itd.). Bistveno pa je, da Henry pri svojih umorih ne rabi spektakla: umori so njegova skrita, zasebna stvar, skoraj rutina. Če je bil pri Lortiju ves pomen njegovega dejanja v javnosti, spektakularnosti umora, pa imamo pri Henryju serijo "privatnih" zločinov, ki nimajo namena razkrinkati avtoritete - prava. Lortie se upira pravu - oblasti, zato se pri njem pojavi občutek krivde, pri Henryju pa vprašanja krivde ni, ker njegovi umori prava sploh ne postavljajo pod vprašaj. Henry jemlje zunanjo avtoriteto kot dano, v nasprotju z Lortijem od nje ne zahteva nikakršnega priznanja ali olajšanja. Lahko celo rečemo, da za Henryja avtoritete kot take sploh ni, edino, kar ga obvladuje, je oblast ženskega užitka.

Henry predstavlja že kar stereotipnega serijskega morilca, podobne motive namreč srečujemo v večini biografij znanih morilcev. Bistveno pa je, kot smo dejali že na začetku, da gre pri serijskih morilcih za sadizem in ne za psihozo. V psihoanalitični teoriji je sadizem povezan s perverzijo. Perverzneži so v večini primerov moški, kar potrjuje dejstvo, da so serijski morilci le moški. Ker gre v perverziji za nadvlado materinskega nadjaza in za nerazrešenega Ojdipa, so umori za serijskega morilca poskus "umora matere", kot poskus rešitve pred ogrožajočim ženskim užitkom.

Zakon in krivda

Freud je v *Totemu in tabuju* pokazal, da je v zločinu izvor univerzalnega zakona. Na prepovedi dveh zločinov, incesta in očetomora, temelji tako oblikovanje moralnega zakona, ki obvladuje subjekt v njegovi notranjosti, kot družbenih pravnih zakonov. Vprašanje je, v kolikšni meri se oba reda normativnosti - subjektov in družbeni - pokrivata. Kakšna je razlika med zakonom, ki od znotraj obvladuje subjekt, in nivojem pravnih norm, ki jim je zavezan od zunaj? Naš namen bo pokazati, da - ob ambivalentni naravi tega notranjega zakona - zunanji zakon ne deluje kot omejitev "morale" v nas, ampak nasprotno, deluje lahko kot olajšanje neznosnega pritiska, ki ga subjektu nalaga njegov notranji zakon, ali pa kot čista instrumentalna instanca, katere prisotnosti subjekt sploh ne čuti kot oviro. (Kot smo pokazali, je zunanji zakon olajšanje za množične morilce, za serijske pa je le instrumentalna instanca.) Ker se vsak umor, ne le množični ali serijski, vpisuje v odnos med "notranjim" in "zunanjim" zakonom, je za kriminologijo bistveno, da poskuša odgovoriti na zastavljeno vprašanje o razmerju med njima.

V odgovoru na to vprašanje se v teoriji običajno daje prednost enem ali drugemu: tako obstajajo teze, da je zunanji, socialni zakon, samo omejitev pravega, notranjega (svetega) zakona, ali pa nasprotno teze, da notranji zakon ni nič drugega kot ponotranjenje zunanjih pravnih norm.

Na drugem mestu (13) smo opozorili na to, da se psihoanalitično pojmovanje zakona radikalno loči od Foucaultovega, ki zakon vidi kot pozitivno silo "konstrukcije" in ne kot notranjo blokado subjekta. Za Foucaulta zakon ne

prepoveduje želje, ki že obstaja (npr. incestuozno željo), ampak deluje tako, da nas spodbudi h govoru o incestu in preko tega k oblikovanju želje, ki je prej ni bilo. Na prvi pogled reče isto tudi psihoanaliza, ko postavi željo za produkt zakona. Kot pravi Lacan v *Etiki psihoanalize*: "Za stvar vem le preko zakona. Dejansko si je ne bi želel, če mi Zakon ne bi rekel - ne želi je. - Brez zakona je stvar mrtva... Zaradi razmerja med željo in zakonom se naša želja razplamti šele v nanosu na zakon, s čimer postane želja smrti." (14) Toda dejansko gre v psihoanalizi za nasprotno tezo od Foucaultove: subjekt, ki je proizveden preko zakona, ni nekdo, ki preprosto ima željo, ki si npr. želi incest, ampak nekdo, ki istočasno ima željo ne imeti želje, ki zavrača svojo željo. Psihoanaliza vključuje v proces konstrukcije negacijo, ki jo Foucault izpušča, in ta negacija se kaže v proizvajanju protislovnosti med subjektom in njegovo željo. Četudi je želja učinek zakona, pa ni realizirana z zakonom. (15)

Psihoanaliza zato postavi zločin v bistven odnos z zakonom in ne s pravom. Kršitev prava je namreč za subjekt samo obrobne pomena, dokler prava ne poveže z zakonom. Na drugi strani pa lahko obstaja zločin, ki je za subjekt realen, ni pa zanimiv za pravo. Gre za imaginarne zločine, ko subjekt vidi sebe kot zločinca, ne da bi bil od drugih kot tak prepoznan, ne da bi dejansko storil zločin.

Razliko med zakonom, ki mu je podvržen subjekt, in družbenim zakonom, pravom, skuša pravo nenehno zmanjševati, če ne celo popolnoma odpraviti. Za pravo je namreč edini možni subjektov zakon internalizacija družbenih pravnih norm. Pravo ne vidi, da je zakon, ki zavezuje subjekt, razpet med Idealom jaza

(ponotranjenim očetovskim zakonom) in nadjazom, kruto, obsceno instanco, ki je druga, hrbtna stran zakona. Družbeni zakon, pravo, ima za subjekt le vlogo zunanjega elementa, ki subjektov notranji zakon omejuje s tem, da ga podreja družbenim normam. (16)

Po Freudu subjekt teži k temu, da bi našel zadovoljitev v ravnotežju načela ugodja, da najde Objekt svoje želje. V tej luči ima družbeni zakon vlogo delilca užitka v skupnosti, gre za nekakšno polje sublimacij Dobrega, ustrezajočega subjektu; preko tega polja je plačan davek državi kot poroku kolektivnega pakta med individuom in družbo. Takšno vlogo organizatorja različnih užitkov naj bi danes prevzelo civilno pravo. (17)

Podobna je teza utilitarizma: zanj subjekt teži k čim večjemu ugodju in k čim manjši bolečini. Naloga družbe pa je, da v imenu skupnega Dobrega te težnje usklajuje. Za utilitariste je človek vodljiv. Po Benthamu je dolžnost družbe, da človekov lastni interes podredi skupnemu Dobremu tako, da omogoči največjo srečo največjemu številu ljudi.

Odgovor lacanovske psihoanalize pa je radikalno drugačen: "Za psihoanalizo moralni red ni vzpostavljen zaradi pokorščine nekemu razumskemu ali sočutnemu ukazu, da naše ugodje žrtvujemo državi, ampak zato, ker smo zgroženi pred nasiljem in obscenostjo nadjazovega spodbujanja k brezmejnemu in agresivnemu uživanju." (18) Kot smo pokazali v prvem delu disertacije, utilitarizem ne vidi razsežnosti nadjaza, ne vidi, da subjekt ne deluje v skladu z svojim lastnim interesom in da so njegova dejanja v nasprotju z lastnim Dobrim.

"Moralna prepoved temelji na nekem nemožnem objektu (ne gre, tako kot v utilitarizmu, za nek dejanski objekt, ki bi ga sicer lahko posedovali), materi, ki je nemožna zato, ker je vedno že nedosegljiva. Ker je dobri objekt vselej že izgubljen, želja pa je vselej že zatrta, zakon prepoveduje dostop do njega. To pomeni, da je zatrta želja vzrok in ne posledica moralnega zakona." (19)

Tako kot očetovski zakon je tudi pravo sistem subjektivacije. Ko očetovska beseda neha delovati, prične delovati pravni zakon kot točka, meja, na katero se orientira subjekt. Za subjekt prevzame pravo vlogo mrtvega očeta, ki zavezuje k zakonu. Bistveno je, da pravo deluje proti subjektovemu nadjazu: njegova vloga je namreč v tem, da subjektu omeji neznosni užitek, in ne, kot menijo utilitaristi, da mu ga omogoči.

Pojem krivde predstavlja most med družbenim redom normativnosti in normativnim redom subjekta. Subjekt je namreč kriv pred dvema "sodnikoma": pred družbo in instanco v njem samem - nadjazom. V prejšnjem poglavju smo pokazali, da pri subjektu proizvaja občutek krivde napetost med jazom in nadjazom ter da je premočan, nezaveden občutek krivde mnogokrat vzrok, da človek postane zločinec. Pri ljudeh, ki trpijo za neznosnim občutkom krivde, ki mu ni videti izvora, namreč ta pritisk popusti, ko storijo resnični zločin. S tem dejanjem namreč postane občutek krivde vezan na nekaj - krivi postanejo za zločin, ki so ga res storili. (20)

"Ta neznani občutek krivde izhaja iz Ojdipovega kompleksa in je reakcija na dve veliki zločinski nameri - ubiti očeta in

imeti spolne odnose z materjo. V primerjavi s tema dvema zločinoma predstavlja zločin, ki je storjen zato, da bi na nekaj vezal občutek krivde, olajšanje za trpečega." (21)

Kako je občutek krivde vezan na prvotni zločin - umor očeta, je Freud pokazal ob primeru Dostojevskega. Pisatelja so od rane mladosti mučili epileptični napadi, ki so spominjali na smrt, tako da je bil v času napadov videti kot truplo, brez znakov življenja. Po Freudu takšni napadi, ki so podobni smrti, kažejo na identifikacijo z neko mrtvo osebo, z nekom, ki je res mrtev, ali pa z nekom, ki je še vedno živ, a mu subjekt želi smrt. Ti primeri imajo vrednost kaznovanja: nekdo želi smrt drugi osebi, pa je zato sam mrtev. Oseba, ki ji želi smrt, je običajno oče; zato je epileptični napad samokaznovanje za željo po smrti osovraženega očeta. Gre za jazovo identifikacijo z očetom, kar nadjaz dopušča kot samokaznovanje. "'Želiš ubiti svojega očeta, da bi sam postal svoj oče. Sedaj si svoj oče, toda mrtev oče... Sedaj tvoj oče ubija tebe.' Za jaz je simptom smrti fantazmatska zadovoljitev moške želje in istočasno mazohistična zadovoljitev; za nadjaz pa je kaznovalna zadovoljitev - to je sadistična zadovoljitev. Oba, jaz in nadjaz, igrata vlogo očeta." (22)

In za to je šlo pri Dostojevskem: njegovi epileptični napadi so bili vezani na občutek krivde zaradi želje po umoru očeta. Potem ko je njegov oče dejansko umrl nasilne smrti in je njegova "fantazma postala realnost", se mu je bolezen še poslabšala: identifikacija z očetom kot kaznovalno instanco je povzročila grozljive napade, podobne očetovi strašni smrti. Presenetljivo pa Dostojevski ni imel epileptičnih napadov, ko je bil kazensko pregan v Sibirijo - kot da ni potreboval

samokaznovanja takrat, ko je bil dejansko kaznovan. Čeprav je bil obsojen po nedolžnem, je kazen sprejel kot nadomestek za kaznovanje, ki ga je zaslužil za greh proti svojemu realnemu očetu. Namesto da bi se sam kaznoval, so ga kaznovali očetovi delegati. (23)

Preko občutka krivde subjekt od Drugega zahteva, da odgovori: da ukrepa in ga kaznuje. (24) Ta odgovor Drugega je lahko dejanska kazen, ki deluje kot zadovoljitev, ker nadomesti samokaznovanje, lahko pa subjekt sam prevzame odgovor Drugega, tako da Drugega zvede na Ideal jaza, s tem pa se depresija še poveča.

Silvestrova teza je, da poskuša občutek krivde Drugega zavesti. Subjekt, ki je storil neko dejanje in se zato čuti krivega, je dejansko izpeljal zvijačo, da bi prikril svojo pravo izvirno krivdo, ki se veže na prvotni zločin - uboj očeta. Občutek krivde je tako dejansko zvijača, preko katere Drugi "s tem, ko sankcionira napako, ki mu jo je subjekt predlagal, ne reče nič o njegovi pravi krivdi... Subjekt Drugemu predlaga napako, za katero mu ni treba biti kriv, da lahko sam nadaljuje z nepriznavanjem resnice svoje krivde." (25)

Toda če sprejmemo Lacanovo tezo, da je oče vselej že mrtev in da prvobitnega očeta nikoli ni bilo, ker je le nevrotikov simptom, se v drugi luči pokaže tudi problem krivde. Izvirna krivda bi bila potemtakem le poskus prikriti dejstvo, da je oče "že bil mrtev" (v pomenu, da je brez moči, avtoritete), ne pa, da ga je sin ubil. Sin prevzame krivdo zato, da bi preprečil očetu spoznanje grozljive resnice, da je nemočen, impotenten. S prevzemom krivde nase skuša ohraniti podobo

očeta kot predstavnika zakona. Lahko celo rečemo, da je že sama želja ubiti očeta zvijača, katere namen je prikriti očetovo impotentnost.

Subjekt vzame krivdo nase, da bi Drugemu prihranil vednost o njegovi nekonsistentnosti, nemoči. Krivda prikrije dejstvo, da veliki Drugi ne obstaja, da je le subjektova predpostavka nekega idealnega reda, mesta, ki zagotavlja pomen in konsistenco subjektovega delovanja.

Enako je pri prevzemu krivde pred pravom. Priznanje krivde potrdi, da je pravo koherentno, celo, in ne le skupek predpisov, ki se nenehno spreminjajo in katerih razlaga je vselej drugačna. S tem, da priznamo krivdo, predpostavimo vsemoč prava, njegovo celost; pravo postavimo kot instanco, ki daje našemu dejanju pomen. S tem smo seveda ujeti v krog: s prevzemom krivde priznamo pravo kot instanco, ki nas že vnaprej prizna kot zmožne prevzeti krivdo - torej kot subjekte. Lahko rečemo, da nas pravo postavlja kot subjekte, da ga lahko nato sami prepoznamo kot zakon in mu s tem damo legitimnost.

Če se vrnemo k množičnim in serijskim morilcem, vidimo, da je v ta krog vključen le množični morilec - on rabi pravo, zato se pravo običajno tudi sam "nastavi", da ga kaznuje. Kot smo pokazali, je njegovo dejanje spektakel - psihotična zahteva po zakonu. Serijski morilec pa je "onstran" prava, zunanjega zakona ne vidi - kot perverznejš je neprizadet do tega, kako se bo pravo nanj odzvalo.

Precej resnice je v Eggerjevi tezi, da medije (vsaj v ZDA) umor zanima predvsem zaradi tega, ker obstaja serijski umor:

posamezni nerazrešeni umori namreč vselej lahko pomenijo
možnega serijskega morilca. (26) Odkrivanje verige umorov je
namreč tisto, kar še posebej privlači interes medijev. Ta
interes pa lahko povežemo prav s perverzijo morilca: medije
privlači dejstvo, da je morilec brezbrizen do prava in krivde.
Serijski morilec ruši opisano razmeje med "notranjim" in
"zunanjim" zakonom - predmet naše fascinacije je natanko to,
da negira samo logiko delovanja prava.

PATOLOGIJA NEDOLŽNOSTI

V pravni teoriji ima posebno mesto problem napačne obtožbe. Ob vprašanju, kaj pomeni kaznovanje nedolžnega, se že od nekdanj krešejo kopja utilitaristov in retributivistov. Prvi vidijo ta problem kot sekundaren in so pripravljeni zamižati na eno oko, če bi kazen koristila preprečevanju drugih zločinov, drugi pa problem obtožbe nedolžnega postavljajo v središče svojega ugovora utilitaristom. Tako je za retributiviste "meja med krivdo in nedolžnostjo enaka meji med upravičenim in neupravičenim kaznovanjem", za utilitariste pa je "kaznovanje upravičeno in mora biti naloženo takrat, ko je uporabno, ne glede na to ali je kaznovana oseba kriva ali nedolžna; neupravičeno in nedopustno pa je takrat, ko ni uporabno, ne glede na to, ali imamo opravka z nedolžno ali krivo osebo." (1) Toda če je kaznovanje nedolžnega še možno razložiti z brezbriznostjo sodstva in njegovo logiko iskanja "kateregakoli" krivca, samo da je zakon zadovoljen, pa se stvar veliko bolj zaplete takrat, ko nedolžen človek sam prevzame krivdo za zločin, ki ga ni storil. V tem poglavju bomo pokazali na še en vidik nedolžnosti in prevzema krivde. Primer, ki ga bomo vzeli za ilustracijo, je resnična zgodba, pomagal pa nam bo potrditi tezo, da tako kot sama logika dejanja zločina tudi problem krivde uhaja poskusom oblikovanja neke obče teorije, kar pa postavlja kot vprašljive tudi poskuse nadzorovanja deviantnosti oz. njenega preprečevanja.

Hitchcocka je v filmu *Napačni mož* očitno pretresla resničnost zgodbe o "navadnem človeku", glasbeniku Balestreru, ki mu napačna obtožba podre mirni družinski svet, ga vpelje v

kafkijanski spopad z državno birokracijo in kot rezultat vsega hudega mu znori še žena. Da bi poudaril to resničnost, je bil film posnet v psevdo-dokumentarnem slogu - črno-bel, sneman v resničnem okolju, s ponavljajočim se hrupom podzemske železnice, podobami sestopanja v temo itd. Kot napove Hitchcock v svojem nastopu na začetku filma, je zgodba "žalostna in zastrašujoča, tako zaradi svoje 'resničnosti' kot zaradi svoje 'mračnosti'". Problemi interpretacije pa se začnejo prav pri tem odnosu (objektivne) resničnosti in (subjektivne) mračnosti.

Da bi dosegel učinek mračnosti, je Hitchcock optiko pogleda na dogajanje postavil v nedolžnega Mannyja; dokumentarnost filma se prepleta s subjektivnim pogledom Mannyja na grozljivost okoliščin, v katerih se znajde. Hitchcockova kamera v prvi polovici filma ustvarja situacijo subjektive izgubljenosti v oblastnem stroju. Spomnimo se samo prizorov, ko Mannyja pripeljejo na policijsko postajo: kamera najprej pokaže Mannyja, kako stopa iz avta, nato pa v velikem planu, od spodaj navzgor, Mannyjev pogled na grozeče poslopje policije. Gledalci ob tem prizoru začutimo težo te ustanove, za katero je videti, kot da se bo zrušila na Mannyja. Podobni so prizori v zaporu, kjer kamera najprej pokaže Mannyjev izgubljen izraz obraza in potem iz njegove perspektive raziskujoč pogled na utesnjujočo celico.

Tu pa naletimo na prvo enigmo *Napačnega moža*: kljub takšni uporabi subjektivnega pogleda, ki ga še stopnjujejo grozeča glasba, rožljanje z lisicami, hrup ob zapiranju zaporniških vrat itd., nas film pusti hladne. Čeprav vemo, da je Manny nedolžen, in bi se zato morali še toliko bolj identificirati z

njim, z njegovim dožemanjem situacije, identifikacija spodleti. Z drugimi besedami, v *Napačnem možu* Hitchcock ne uspe doseči zanj značilnega učinka scen, posnetih iz subjektivnega zornega kota, ko imamo občutek, "da pogled osebe ne odkriva stvari, da ga njegov korak ne vodi k stvarem, temveč da ga stvari same gledajo, da ga nevarno privlačijo, ga grabijo in ga bodo pogoltnile, kot se to eksemplarično zgodi v *Psihu*, ko se detektiv Arbogast vzpenja po stopnicah? Volja ni nikoli svobodna, subjektivnost je zmeraj prisiljena in ujeta." (2)

V *Napačnem možu* pa je videti, kot da kljub grozljivim okoliščinam Mannyjeva volja ostane prosta prisile, kajti očitno je, da Mannyja vse dogajanje notranje ni prizadelo; subjektivni pogled zato ne more biti "njegov". Če na eni strani Hitchcock uporablja postopke, ki naj bi proizvedli identifikacijo gledalcev z žrtvijo, se na drugi strani žrtev vede, kot da je prikazana groza ne zadeva, kot da je njen neprizadeti opazovalec.

V Hitchcockovih filmih, ki se vrtijo okoli "prenosa krivde", t.j. krivo obdolženega nedolžneža, gre zmerom za to, da slednji nikoli ni preprosto nedolžen. Kljub temu, da ni kriv za dejanje, za katerega ga dolžijo, napačna obtožba sproži vprašanje o neki drugi krivdi: četudi je nedolžen na ravni dejstev, je kriv na ravni želje. V *Izpovedujem se* oče Logan ni kriv za umor; kljub temu pa je pravi morilec realiziral njegovo željo, kajti umorjeni je izsiljeval Ruth zaradi njenega nekdanjega razmerja z Loganom. Enako je tudi v *Tujca na vlaku*, ko je Guy sicer pred zakonom nedolžen glede umora svoje žene, ni pa s tem izvzet subjektivni krivdi - Brunov

umor mu je prišel kot naročen glede na njegove težave z ženo. V *Napačnem možu* pa nasprotno napačna obtožba ne sproži nobenega občutka krivde - Manny preprosto vztraja, da je nedolžen, in ves potek dogodkov, tudi ženin padec v norost, ga niti za ped ne omaja v tem, ne sprožijo se mu nikakršni dvomi o samem sebi.

Na kratko, Manny je daleč od karkijanskega junaka, ki ga oblastna mašinerija performativno vselej naredi za krivega: do konca zgodbe ostane pri njem krivda naprtena od zunaj in ne zadene jedra njegove biti. Spomnimo se scene na policijski postaji: ponavljajoči se subjektivni posnetki Mannyjevih rok in nog dajejo vtis njegove zadrege in občutka sramu; nato vidimo madeže črnila, ki ostaneju na Mannyjevih rokah po jemanju prstnih odtisov, in nas seveda spominjajo na kri: "Znamenje krivde je na njem; toda bila mu je naprtena in je nič bolj ne zasluži kot obtožbo za rop, s katero je bil prav tako omadeževan." (3) Čuden učinek tega prizora je zopet, kot da subjekt, ki naj bi se čutil krivega in osramočenega, ni Manny. Kdo bi potem lahko bil ta subjekt? Film sam ponudi odgovor: subjekt, ki voljno prevzame krivdo nase in zato znori, je Mannyjeva žena Rose. Kateri mehanizem jo do tega privede? Navidez prepričljiv odgovor da sama Rose, ko pravi:

"Moja krivda je, da se ti je to zgodilo. To je modrostni zob. Vedela sem, da ti ne bi smela dovoliti iti na Zavarovalnico sposoditi si denar zame, in vse to je padlo nate. Že prej smo bili zadolženi, ker jaz nisem vedela kako ravnati s stvarmi... ker jaz nisem znala varčevati. Resnica je, jaz sem te razočarala, Manny. Jaz nisem bila dobra žena."

Ali lahko verjamemo tej Rosini razlagi? Kot smo pokazali v prejšnjem poglavju, je ena osnovnih lekcij lacanovske psihoanalize, da je bistvo subjektovega občutka krivde to, da skuša subjekt Drugega zapeljati, ujeti v past: subjekt, ki se čuti krivega za storjeno dejanje, s tem prikrije svojo pravo izvorno krivdo. (4)

Z lahkoto lahko prepoznamo tovrstno zvijačo v Rosini pripravljenosti, da prevzame krivdo; v njenem naglem priznanju, da je bil vzrok vseh Mannyjevih težav to, da ni bila dobra žena, in še posebej njen boleči zob (Manny je bil namreč prepoznan kot ropar, ko ga je poslala sposoditi si denar za zobozdravnika). Toda resnico o njeni krivdi moramo iskati drugje: v njenem vpogledu v to, kaj se skriva za Mannyjevo popolnostjo.

Manny je v filmu predstavljen kot ideal moža: kot ljubeč družinski oče, ki trdo dela, da preskrbi družino; otroci ga obožujejo, zelo je navezan na mater (takoj ji priskoči na pomoč, ko ga ta pokliče), je zanesljiv, vselej pride domov ob isti uri, ljubi svojo ženo in ji pomaga po najboljši moči (vidimo, kako briše posodo, se ukvarja z otroki). To idilo potrди prizor, ko se otroka prepirata, ker želi starejši igrati klavir, mlajši pa ga moti z igranjem harmonike. Scena se razreši, ko pride Manny in sinova utiša z obljubo, da bo vsak dan vadil z vsakim posebej. Po pomiritvi Manny izpove svojo temeljno držo, ko reče sinu, da bo uspel le, če bo verjel vase. Ta scena in scena "čudeža" ko Manny moli pred Kristusovo sliko in se slika Mannyja počasi prekrije s sliko pravega roparja, sta navadno vzeti kot ključni za potrditev Mannyjeve močne vere vase in v Boga. Prav to naj bi bilo tisto, kar ga reši, da se ne zlomi in ne pade v norost. (5)

Rose pa podvomi v družinsko idilo že na začetku filma, ko ob ugotavljanju, da nimajo denarja za zobozdravnika, Manny pravi: "Mi smo precej srečni ljudje, draga." Rose pa ga z dvomom vpraša: "Ali smo?". Ta tleči dvom je predpostavka izbruha psihične katastrofe: naključna napačna identifikacija je pripeljala do tako katastrofalnih posledic, ker je v navidez srečni Mannyjevi družini travma že insistirala, četudi še ni eksistirala. Kot pravi Lacan, se Realno ponovi "s pomočjo realnosti" (6): da travma vdre, zadošča nekizunanjji sprožilec, npr. napačna identifikacija v *Napačnem možu*. Zato je ironija filma v tem, da je njegova "dokumentarnost", "realističen" aspekt, v strogem pomenu past: realnost služi zgolj kot sprožilo, prek katerega vdre zatrta fikcija, v kateri je strukturirano travmatično realno. V čem je ta travma?

Prvi odgovor lahko dobimo, če primerjamo Rosino reakcijo z značilnim obnašanjem obsesivnega nevrotika: Rose vzame krivdo nase, ker je to zanjo edini način, da reši videz Mannyjeve popolnosti. Le tako, da je za vse, kar se je zgodilo, okrivila sebe, se je lahko izognila dejstvu, ki je postalo tako neznosno očitno v vsem zapletu z Mannyjevo napačno identifikacijo, dejstvu, da Mannyjeva popolnost, delavnost, skrbnost... niso nič drugega kot maska za njegovo impotentnost in pasivnost:

"Zares se lahko vprašamo, če ni ideja živčnega zloma, ko mora biti žena hospitalizirana, napačna predstava družinskih napetosti in če ne bi bilo to bolj razvidno, ko bi mož začutil, da je bilo nekaj pasivnega v njegovi osebnosti in ne njegovo delovanje delno krivo za njen zlom ter da se je prav po njegovih molitvah zanjo ona popolnoma zlomila." (7)

Mannyja: "Ti sam nisi popoln. Kako naj vem, da nisi kriv?" Saj
Vendar je Mannyjeva pasivnost veliko bolj radikalna, dojeta
mora biti kot znak njegove psihotične drže. Resnica izza
njegove podobe popolnosti ni le tem, da je Manny nemočen,
ampak zaradi odsotnosti vsakega občutka krivde *psihotično*
indiferenten. Ta indiferentnost dobi zloslutno razsežnost v
številnih prizorih, ko je Manny ravnodušen ob Rosinih
izbruhih, ki jih opazuje z isto neprizadetostjo kot lastno
zagato. Sama vera vase in v Boga, ki naj bi Mannyja rešila
pred padcem v norost, je tako dejansko izraz njegove norosti,
ki je, na kratko, v tem, da je Manny *zunaj* temeljne,
"ontološke" krivde", ki je konstitutivna za status človeka kot
"bitje jezika" (parletre). V ortodoksnih Freudovih pojmi se
tej krivdi kajpada reče *očetomor*: samo dejstvo, da govorimo,
implicira, da smo ubili očeta, se pravi, da oče zavlada kot
mrtev, kot svoje *Ime*. Mannyja kaskijanska mora, v katero pade
po naključju, ne kulpabilizira, se pravi, Drugega ne skuša
prevarati tako, da bi mu namesto izvirne krivde ponudil neko
drugo, ker se sploh ne nahaja v dimenziji krivde oziroma
simbolnega dolga: *krivda pri njem ni le potlačena, ampak je*
izključena. Zato lahko igra popolnega očeta, središče
družinske idile (8) - in je kot tak zapečaten v vlogi
psihotika, saj je pogoj "normalnega" funkcioniranja očeta v
tem, da člani družine v empiričnem očetu vidijo
pomanjkljivosti, da torej opazijo razmik med Imenom-Očeta kot
prazno simbolno funkcijo in nosilcem, ki jo zapolni. Psihotik
je oče, ki ne vzame v zakup tega razmika - je oče, ki dejansko
"misli, da je oče". (9)

Kako potemtakem Mannyjeva psihotična indiferentnost izzove
padec Rose v delirij prevzete krivde? Spomniti se moramo, da
se ta padec zgodi kot reakcija na njen besni izbruh zoper

Mannyja: "Ti sam nisi popoln. Kako naj vem, da nisi kriv? Saj mi ne poveš vsega, kar delaš!" V tem prizoru Rose sedi v temni sobi ob namizni svetilki, ki ne osvetljuje Rosinega obraza, ampak meče grozeče sence po sobi. Ko Rose vstane in se približa Mannyju, vidimo, kako se njuni veliki senci razpotegneta po zidu v monstrozno obliko. Rose se pred ogledalom ustavi, zgrabi žičnato krtačo in jo vrže v Mannyja, od katerega se krtača odbije v ogledalo. Kamera najprej pokaže ranjenega Mannyja, nato pa počeno ogledalo in v njem razcepljen Mannyjev obraz, katerega grozljiva popačenost spominja na kubistične portrete. V naslednjem prizoru se zopet pojavi Mannyjev obraz, tokrat z nedolžnim izrazom; poskuša se dotakniti Rose, ona ga najprej z agresivno kretnjo zavrne, nato pa se njen izraz na obrazu spremeni v otopelost, ki kaže njeno resignacijo. Mannyja objame z odsotnim pogledom, ko reče: "Res je nekaj narobe z mano. Moral jim boš dovoliti, da me spravijo nekam. Ljudje so imeli zaupanje vame, in jaz sem jih razočarala... Jaz sem bila kriva." *Če bi* Rose, ki ga kaže kot *guzzo spako, je tieta podoba Mannyja, ki jo vidi luč - to pa* Udarec s krtačo je trenutek, ko bi Rose lahko izrazila svoj bes nad Mannyjevo pasivno-impotentno držo in ostala normalna. Toda v trenutku se zlomi in vzame krivdo nase - zakaj? Česa se ustraši? Odgovor na to nam da slika Mannyja v počenem ogledalu. Kar v njej za trenutek vidimo, je druga stran Mannyjeve podobe popolnega očeta: počen klovnovski obraz obscenega norca. (10) Vprašanje pa je, kdo, kateri pogled lahko dejansko vidi ta odsev? Pogled, ki vidi to podobo, nikakor ne more biti Mannyjev, kajti Mannyja v prizoru prej in po tem vidimo v profilu pred ogledalom, torej se Manny ne more naravnost videti v njem. Tudi Rose ni neposredno obrnjena k ogledalu; in tudi če bi bila, bi v primeru, da bi v ogledalu

videla monstrozno spačen obraz, morala ob njem videti tudi sebe. Edina možna točka pogleda prihaja iz smeri svetilke.

Iz lacanovske teorije vemo, da vsaka slika realnosti vsebuje neki konstitutivni "madež", znamenje tega, da je iz polja realnosti nekaj moralo *izpasti*, da bi to polje lahko dobilo svojo konsistentnost; ta madež se pojavi kot prazno mesto, ki ga Lacan označi z objektom a. To je točka, ki je jaz (subjekt) ne morem videti: izmika se mi, prav kolikor je točka, s katere mi slika "vrača pogled", me gleda, torej točka, na kateri je v polje vidne realnosti vpisan sam pogled. - Bistveno za psihozo pa je, da v njej objekt a NI izključen: v psihozi se pogled v realnosti materializira, utelesi in postane viden - denimo v obliki preganjalca, ki terorizira paranoika in ki "vse vidi in vse ve". V *Napačnem možu* je tovrsten objekt, ki materializira pogled, ponazorjen z namizno svetilko, izvorom svetlobe. Kot pravi Lacan v *Seminarju XI*: "To, kar je svetloba, me gleda." Mannyjev ranjeni obraz v razbitem ogledalu, ki ga kaže kot gnusno spako, je tista podoba Mannyja, ki jo vidi luč - to pa je neznosna podoba, ki je Rose ne more integrirati v simbolni red. Ob tem se moramo spomniti na klasično Lacanovo definicijo psihoze: v psihozi se "to, kar je izključeno iz simbolnega, vrne v realnem", denimo kot halucinacija. Ker Rose ne more prenesti pogleda na Mannyjevo spačeno podobo in je ne more integrirati v simbolni red, se ta pogled materializira v luči kot halucinatornem objektu. (12)

Napačni mož tako kljub temu, da Rose pade v psihozo, Manny pa ostane zdrav, potrjuje Bellourjevo tezo, da so v Hitchcockovih filmih vselej moški tisti, ki so podvrženi psihozi, ženske pa postanejo psihotiki le po napaki ali refleksiji. (13) Rosina

psihoza je dejansko refleksija Mannyjeve: ko ona prevzame krivdo in znori, Mannyju omogoči, da ohrani svojo psihotično indiferentnost - ker ona prevzame vlogo napačne ženske, vlogo bitja, obteženega s krivdo, lahko on vztraja kot pravi mož, prost vsake krivde. Ker se ona postavi v vlogo "javno" nore ženske, lahko njegova norost še naprej nosi javno masko normalnosti.

Iz realnega socializma je znana sovjetska šala, ko radio Erevan na vprašanje "Je Rabinovitch res na loteriji v Moskvi zadel avto?" odgovori "Načelno da, le da ni šlo za avto, ampak za kolo, poleg tega pa kolesa ni zadel na loteriji, ampak so mu ga ukradli!" Podoben obrat v feministični smeri velja narediti glede na običajno branje *Napačnega moža* kot filma o junaku, ki je po naključju ujet v kolesje karkijanske mašinerije in po krivem obdolžen, pa zadevo zaradi svoje moralne trdnosti prestane nepoškodovan, njegova žena pa zaradi feminilne slabosti svojega značaja pritiska ne vzdrži in pade v norost: načelno je to res, le da on preizkušnjo prestane nepoškodovan, ker je že od začetka nor. Tisto, česar njegova žena ne vzdrži, pa ni pritisk okolja, ampak pogled na obsceno spako, ki je pravo lice njenega moža.

Ob filmu *Napačni mož* smo pokazali vso paradoksnost razmerja med krivdo in nedolžnostjo, kot potrditev več, da se vprašanja zločina ne moremo lotevati brez psihoanalize. V naslednjem delu pa se bomo z istim aparatom lotili "patologij", s katerimi se srečujemo ob razpadu socializma.

OPOMBE:

Kriminologija skozi psihoanalizo

- 1) Freud, "Metapsihološki spisi", s.343.
- 2) Abelhauser, "O manjku v dojemanju: zgodovina nekega procesa", s.61.
- 3) During, "The Strange Case of Monomania: Patriarchy in Literature, Murder in Middlemarch, Drowning in Daniel Deronda", s.86.
- 4) Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, s.132.
- 5) Ibid., s.135.
- 6) Garlandova teza je, da so se nove penalne prakse (normalizacija, kategorizacija, klasifikacija zločincev) v Angliji oblikovale šele okoli l. 1895, torej precej kasneje kot v Franciji, ugotavlja Foucault. Garlandov očitek Foucaultu je, da oblikovanje t.i. družbe nadzorovanja ne izhaja iz sprememb zaporniškega režima, marveč obratno, šele spremembe v družbi, pravu itd. privedejo do sprememb v zaporu. Več o tem - Garland, *Punishment & Welfare*.
- 7) Foucault, *ibid.*, s.140.
- 8) Pasquino, "Criminology: the birth of a special savoir", s.18.
- 9) Ibid., s.23.
- 10) Ibid., s.26.
- 11) Isto tezo razvija Jaques Donzelot v delu *The Policing of the Families*, kjer psihoanaliza nastopi kot nov mehanizem družbene normalizacije družine ter vpeljevanja novih družbenih norm (npr. preko spolne vzgoje) v šolo. Po njegovem naj bi prav psihoanaliza uvedla nove metode nadzorovanja posameznika, ker združuje ekspertizo in izpoved; to naj bi vplivalo tudi na oblikovanje nove podobe t. i. "srečne družine", odstopanja od tega ideala pa so dobila oznako patološkosti.
- 12) Groznik, "Vedenje, oblast in spol?", s. 138.
- 13) Freud, "Das Ich und das Es", s. 291.
- 14) Freud, "Some character-types met with in psychoanalytic work", s. 135.

- 15) Dupré, *La "solution" du passage à l'acte: la double crime des soeurs Papin*, s. 235.
- 16) Ibid., s. 179.
- 17) Ibid., s. 248.
- 18) Lacan, "Introduction théoretique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie", s.125.
- 19) Conklin, *Criminology*, s. 454.
- 20) Ibid., s.158.

Umor kot zahteva po zakonu

- 1) Egger ugotavlja, da je problemu množičnih morilcev posvečeno začuda malo prostora v akademskih knjigah, hkrati pa je majhen tudi interes policije, čeprav se število množičnih umorov nenehno povečuje. V ZDA je že več kot 20% umorov storjenih brez motiva, ko morilec ubije naključno, njemu neznano osebo. Ni pa podatkov, koliko teh umorov je delo množičnih morilcev, ker večinoma prav umori brez motiva ostanejo nerazrešeni. Policijo običajno samo naključje pripelje do tega, da najde storilca. Čeprav je videti, kot da se v primeru množičnih morilcev ne da nič storiti (ker ni motiva, policija zelo težko odkrije storilca, in ker je lahko kdorkoli možna žrtev, je zelo težko delovati preventivno), pa bi lahko z interdisciplinarnim raziskovanjem dosegli določen napredek. Več o tem glej Egger, "A Working Definition of Serial Murder and the Reduction of Linkage Blindness".
- 2) Obstajajo različna mnenja o tem, kako pogosto mora nekdo moriti, da je označen za serijskega morilca. Tako obstajajo teze, da je serijski morilec tisti, ki je ubil vsaj štiri ali pet ljudi, in to ne naenkrat. Cf. Jenkins, *Mit and Murder*.
- 3) Cf. Lunde, *Murder and Madness*.
- 4) Nettler, *Killing one another*, s.131.
- 5) Zgodbo primera Lortie povzemamo po: Legendre, *Le crime du corporel Lortie*.
- 6) Lacan, *Ecrits*, s. 67.
- 7) cf. Benvenuto, Kennedy, *The Works of Jacques Lacan - an Introduction*, s. 134.
- 8) Silvestre, *Demain la psychanalyse*, s. 93.

- 9) Lacan, *ibid.*, s. 826.
- 10) Silvestre, *ibid.*, s. 101.
- 11) Legendre, *ibid.*, s. 17.
- 12) *Henry: a Portrait of a Serial Killer*, režija John McNaughton, igrajo: Michael Rooker, Tom Towles, Tracy Arnold; Mavljack Production 1989.
- 13) Cf. Poglavlje "Demokracija in nasilje".
- 14) Lacan, *Etika psihoanalize*, s. 231.
- 15) Cf. Copject, "m/f or Not Reconciled". Zaradi nekonsistentnosti samega Foucaulta nekateri vidijo, kot da on predpostavlja upor oblasti, drugi pa, kot da to zanika. Tako nas odprava negacije sili ali k branju negacije kot zunanje ali pa k temu, da vsako negacijo beremo kot afirmacijo tega, kar zanika, vsako oporekanje kot priznanje, vsak upor zakonu kot drugo možnost za njegovo postavljanje.
- 16) O razliki med Zakonom, ki mu je podrejen subjekt, in družbenim zakonom pri Kantu, glej Dolar, "Kant in konec razsvetljenstva".
- 17) Razcep med zakonom in pravom imamo tudi pri narkomanih. Narkoman se podreja zakonu užitka, ki mu zapoveduje uživanje drog, objekta želje. Družbeni zakon, pravo, pa to prepoveduje. Prisilno zdravljenje narkomanov je zato paradokсна situacija. Terapevt se spopada z dvema zakonoma - z zakonom, ki zavezuje subjekt in ki zahteva toksičen objekt, in sodnikom, za katerega je ta subjektova zahteva v nasprotju z družbenimi normami. Sodnik zahteva od terapevta, da subjektov zakon podredi redu družbenih norm. cf. Smail Hadjadj: "La place du sujet dans l'injonction thérapeutique ou la toxicomane, le juge et le thérapeute".
- 18) Copject, "The Sartorial Super Ego", s. 78.
- 19) *Ibid.*, s. 79
- 20) Cf. Freud, "Das Ich und das Es", s. 291.
- 21) Freud, "Some character-types met with in psychoanalytic work", s. 318.
- 22) Freud, "Dostoevsky and parricide", s. 450, 451
- 23) *Ibid.*, s. 452
- 24) Da je kazen olajšanje za neznosni občutek krivde, ve tudi Guy v romanu *Tujca na vlakcu*: "Tesnoba je bila vselej v njem, njegov boj proti samemu sebi, takšno mučenje, da bi nemara

raje sprejel intervencijo zakona. Družbeni zakon je bil ohlapen v primerjavi z zakonom zavesti. Nemara bo šel k pravu in priznal, toda priznanje je bilo videti postranska stvar, zgolj gesta, celo neki lažji izhod, izognitev resnici. Če ga bo zakona kaznoval, bo to zgolj gesta." (Patricia Highsmith: *Strangers on a Train*, s.161.)

25) Silvestre, *ibid.* s. 264

26) Egger, *ibid.*

Patologija nedolžnosti

1) Primoratz, *Justifying Legal Punishment*, s. 24,26.

2) Narboni, "Sever-severozahod", v *Alfred Hitchcock*, s. 202.

3) Brill, *The Hitchcock Romance*, s. 115.

4) Cf. Silvestre, *Demain la psychanalyse*.

5) Tukaj je Hitchcock bistveno spremenil "resnično zgodbo", objavljeno v reviji *Life*: v filmu je Manny prikazan kot nestrahopeten, zmožen spoprijeti se z realnostjo, medtem ko je bil resnični Manny tako bojazljiv, da se je njegov odvetnik bal, da bo tudi on, enako kot Rose, med procesom doživel zlom.

6) Lacan, *Stirje temeljni koncepti psihoanalize*, s. 81.

7) Durgnat, *The Strange Case of Alfred Hitchcock*, s. 277.

8) Ob tem se velja spomniti, da je bil že oče Schreberja, znamenitega psihotika, čigar spomine je analiziral Freud, v podobnem smislu "popoln": po vsej Nemčiji znani pisec uspešnic o telovadbi in pravilni telesni dresuri otrok.

9) Kot pravi Lacan, ni norec le berač, ki misli, da je kralj, ampak tudi kralj, ki misli, da je kralj, se pravi, ki se neposredno identificira s svojo vlogo kralja.

10) Izbor Henryja Fonde za Mannyja dobi pomen, če se spomnimo njegovih filmskih vlog v drugih filmih. V svojih prejšnjih filmih je Fonda igral pozitivne like: toda prav zaradi njihove popolnosti so ti liki izžarevali nekakšno neobčutljivost, hladnost in monstruoznost. (Na ta vidik Fondovih filmskih likov je bilo prvič opozorjeno s strani avtorjev *Cahiers du cinema* v njihovi znani analizi Fondovega Mladega gospoda Lincolna, cf. "Young Mr. Lincoln" de John Ford /texte collectif/, v *Cahiers du Cinema* 1970, št. 223.) Gledano za nazaj, je to, kar odkriva Fondov kasnejši uspeh z vlogo negativnega lika v filmu Sergia Leoneja *Nekoč je bil divji*

zahod, natanko ta značaj, ki v njegovih filmskih likih tli že od vsega začetka in se za trenutek osvetli v *Napačnem možu* kot Mannyjev obraz v razbitem ogledalu.

11) Jacques Lacan, *Stirje temeljni koncepti psihoanalize*, s.129.

12) Ta svetilka, materializacija pogleda, ki vidi tisto, kar je bilo izključeno, se ponovno pojavi v prizoru pri psihiatru. Kamera prikazuje Rose, kako sedi za mizo, na kateri je velika namizna svetilka, ki kot velik svetel obroč obkroža njeno glavo; v ozadju slišimo psihiatrov glas, ki Rose sprašuje o njenih strahovih. Psihiatrovo osebo pa vidimo le občasno, stoječo za svetilko, torej natanko za mestom pogleda, ki je tukaj ponovno postal viden in ki kot tak - kot pravi psihiater - meče "monstruozne sence, ki izrekajo odvratne stvari".

13) Raymond Bellour, "Psychosis, Neurosis, Perversion", v *A Hitchcock Reader*, s. 321.

IDEOLOGIJA IN NADZOROVANJE V
RAZKROJU "REALNEGA SOCIALIZMA"

IDEOLOGIJA IN "IZGINJAJOČI POSREDNIK"

Fredric Jameson (1) je v svojem eseju o Maxu Webru ob Webrovi teoriji o vlogi protestantizma v vzponu kapitalizma vpeljal pojem "izginjajočega posrednika" (vanishing mediator). Webrova teorija se običajno bere (in tako je bila mišljena tudi s strani Webra samega) kot kritika marksistične teze o primarnosti ekonomske strukture: temeljna Webrova teza namreč je, da je bil protestantizem pogoj za kapitalizem. (2) Nasprotno pa Jameson Webrovo teorijo interpretira kot popolnoma združljivo z marksizmom: kot dognanje dialektične nujnosti, s pomočjo katere je v prehodu iz fevdalizma v kapitalizem obrnjeno "normalno" razmerje med "bazo" in "nadstavbo".

V čem natančno obstoji ta dialektična nujnost? Z drugimi besedami, kako je protestantizem oblikoval pogoje za pojav kapitalizma? Nikakor ne na način, kot bi pričakovali, namreč z omejevanjem dosega religiozne ideologije, z spodkopavanjem njene vseprežemajoče navzočnosti, značilne za srednjeveško družbo, ampak nasprotno, z univerzalizacijo njenega dosega. Luther je nasprotoval samostanom in cerkvam kot posebnim institucijam, ločenim od ostale družbe zato, ker je hotel, da krščanska drža prežame in določi vse naše posvetno vsakodnevno življenje. Nasproti tradicionalni (pred-protestantski) drži, ki omejuje pomen religije predvsem na cilje, h katerim moramo težiti, medtem ko pušča sredstva - domeno posvetne ekonomske dejavnosti - navadni, ne-religiozni presoji, pa protestantska "delovna etika" dojema samo posvetno dejavnost (ekonomsko pridobitništvo) kot področje razkrivanja božje milosti. Ta

premik lahko ponazorimo s spremenjenim mestom askeze: v tradicionalnem katoliškem univerzumu je askeza zadevala sloj ljudi (svetnike, menihe), ki so ločeni od vsakodnevnega posvetnega življenja in so posvečeni, da predstavljajo v tem svetu njegovo onostranstvo (nebesa na zemlji); protestantizem pa od vsakega kristjana zahteva, da deluje asketsko v svojem posvetnem življenju - da kopiči bogastvo, namesto da ga troši, da živi skromno in zmerno, skratka, da je "v mislih z bogom", ko izvršuje svojo ekonomsko dejavnost. To tudi pomeni, da je asketizem kot zadeva nekega posebnega, ločenega sloja ljudi postal odvečen. Ta univerzalizacija krščanske države, njena pomembnost v posvetni ekonomski dejavnosti, proizvaja attribute "protestantske delovne etike" (prisila dela in kopičenje bogastva oz. odpoved potrošnji kot cilj v samem sebi). Nevede in nenamerno pa vzporedno, sledeč "zvičajnosti uma", odpre pot razvrednotenju religije, njenemu zapiranju v intimnost zasebne sfere, ločene od države in javnih zadev. Protestantska univerzalizacija krščanske države je potemtakem zgolj prehodna stopnja na poti k "normalnemu" stanju buržoazne družbe, kjer je religija zvedena na "sredstvo", na medij, ki omogoča subjektu, da najde novo moč in vztrajnost v ekonomskem boju za preživetje.

Seveda je lahko zavzeti nekakšno ironično distanco do protestantske iluzije in poudarjati, kako je bil končni rezultat protestantskih poskusov po ukinitvi vrzeli med religijo in vsakdanjim življenjem ponižanje religije na "terapevtsko" sredstvo; veliko teže pa je, če poskušamo dojeti protestantizem kot "izginjajočega posrednika" med srednjeveškim korporativizmom in kapitalističnim individualizmom. To, česar ne smemo spregledati, je, da ni

možen neposreden prehod od "zaprte" srednjeveške družbe k buržoazni družbi brez posredovanja protenstanzizma kot "izginajočega posrednika". Prav protestantizem je namreč s pomočjo univerzalizacije krščanstva pripravil teren za njegov umik v sfero zasebnosti. (3) Na ravni politike je podobno vlogo odigralo jakobinstvo, ki ga celo lahko označimo za "politični protestantizem": jakobinstvo je namreč na isti način univerzaliziralo demokratični politično-ideološki projekt, ko le-tega ni dojelo zgolj kot formalni politični princip brez neposrednega vpliva na ekonomske, družinske itd. odnose, ampak je poskušalo demokratično-egalitarni projekt narediti za načelo, ki strukturira celoto družbenega življenja. Toda tudi jakobinstvo je padlo v isto past: nevede je njihov politični radikalizem pripravil pot za svoje nasprotje, za buržoazni univerzum egoističnih in grabežljivih individuov, ki jih niti najmanj ni zanimal egalitaristični moralizem. Tudi tukaj je lahko zavzeti ironično distanco in pokazati, kako so jakobinci s pomočjo svoje nasilne redukcije družbene totalnosti na abstraktno načelo enakosti nujno končali v terorju, kajti tej redukciji se zoperstavlja razvejana mreža konkretnih odnosov, ki označujejo civilno družbo (o čemer govori Heglova klasična kritika jakobincev v Fenomenologiji duha). Veliko teže pa je pokazati, zakaj ni bil možen neposreden prehod od *ancien regime* k egoističnemu buržoaznemu vsakodnevnemu življenju, zakaj so bili jakobinci, prav zaradi svoje iluzorne redukcije družbene totalnosti na demokratični politični projekt, nujni "izginjajoči posrednik". V jakobincih je namreč zelo enostavno prepoznati korenine in prvo obliko sodobnega "totalitarizma", veliko teže pa je dojeti dejstvo, da brez jakobinskega "ekscesa" ne bi bilo "normalne" pluralistične demokracije.

Iluzija, v katero sta ujeta protestantizem in jakobinstvo, je potemtakem bolj zapletena, kot se zdi na prvi pogled: ne sestoji preprosto samo iz naivno-moralistične univerzalizacije krščanstva ali egalitarnega-demokratskega projekta, iz spregleda konkretnega bogastva družbenih odnosov, ki se upirajo takšni univerzalizaciji. Njena iluzija je veliko bolj radikalna: gre za isto naravo iluzije kot pri vseh zgodovinsko relevantnih političnih utopijah, za iluzijo, na katero je Marx opozoril ob Platonovi Državi, ko je poudaril, da Platon ni videl, kako to, kar je dejansko opisoval, ni bil ne-realiziran ideal, ampak sama temeljna struktura takratne grške države. Z drugimi besedami, utopije niso "utopične" zato, ker upodabljajo nek "nemožni ideal", sanjski svet, ampak ker spregledajo način, kako je njihovo idealno stanje vselej že realizirano v njihovi osnovni vsebini ("v njihovem pojmu", kot bi rekel Hegel). Protestantizem postane odvečen in lahko izgine kot posrednik v trenutku, ko je sama družbena realnost strukturirana kot "protestantski univerzum". Pojemovna struktura kapitalistične civilne družbe je svet atomiziranih individuov, določenih s paradoksom "pridobitniškega asketizma" ("več imaš, bolj se moraš odpovedovati potrošnji"): gre za strukturo protestantske vsebine brez njene pozitivne religiozne forme. In enako velja za jakobinstvo: kar so spregledali, je dejstvo, da je bil Ideal, h kateremu so težili, v svoji pojemovni strukturi že realiziran v "umazanih" pridobitniških aktivnostih, ki so se jim kazale kot izdaja njihovih visokih Idealov. Vulgarno, egoistično buržoazno vsakodnevno življenje je dejanskost svobode, enakosti in bratstva: svoboda proste trgovine, formalna enakost v očeh Prava itd. Iluzija, ki ustreza "izginjajočemu posredniku" - protestantom, jakobincem - je natanko iluzija Heglovske "lepe

duše": korumpirane realnosti, nad katero se pritožujejo, nočejo prepoznati kot končno konsekvenco svojega lastnega dejanja ali, kot bi rekel Lacan, kot svoje lastno sporočilo v njegovi resnični, obrnjeni obliki. In nič manjša ni iluzija nas, "treznih" dedičev protestantizma in jakobinstva: te "izginjajoče posrednike" dojemamo kot odklon ali eksces, ne videč pri tem, kako nismo nič drugega kot "jakobinci brez jakobinske forme", nič drugega kot "protestanti brez protestantske forme".

Ta vrzel med formo in njeno pojmovno vsebino nam nudi ključ za razumevanje *nujnosti* "izginjajočega posrednika": prehod od fevdalizma k protestantizmu ni iste vrste kot prehod od protestantizma k buržoaznemu vsakodnevnemu življenju z njegovo privatizirano religijo - prvi prehod zadeva "vsebino" (pod krinko ohranjanja religiozne forme ali celo njene krepitve se zgodi bistven premik - potrditev asketsko-pridobitniške drže v ekonomskih aktivnostih kot domeni manifestacije Milosti), drugi prehod pa je čisto formalen akt, sprememba forme (tako je protestantizem realiziran kot asketsko-pridobitniška drža, se lahko razpusti kot forma). "Izginjajoči posrednik" se potemtakem pojavi, kolikor v dialektičnem procesu forma zaostaja za vsebino: najprej se bistven premik zgodi znotraj mej stare forme in se celo kaže kot njena nova potrditev (univerzalizacija krščanstva, vrnitev k njegovi "pravi vsebini" itd.); potem pa, ko "tiho tkanje duha" (Hegel) konča svoje delo, lahko stara forma odpade. V tem dvojnem procesu lahko na konkretnem primeru vidimo obrabljeno formulo "negacije negacije": prva "negacija" je v počasni, podtalni, nevidni zamenjavi substancialne vsebine, ki se paradokсно zgodi v imenu svoje lastne forme, potem pa, ko forma zgubi

svojo substancialno pravico, je sama forma negacije negirana, ali, če uporabimo klasične Heglove besede, sprememba, ki se zgodi "na sebi", postane "za sebe".

Toda to podobo lahko še bolj zapletemo : podrobnejši pogled razkrije v prehodu od fevdalizma k buržoazni politični strukturi prisotnost dveh "izginjajočih posrednikov": absolutno monarhijo in jakobinstvo. Prva je utelešenje paradoksnega kompromisa: je politična forma, ki je omogočila nastajajoči buržoaziji, da z zlomom ekonomske moči fevdalizma, njegovih gild in korporacij, okrepi svojo ekonomsko hegemonijo; ob tem pa je paradokсно dejstvo, da si je fevdalizem "izkopal svoj lastni grob" natanko z absolutizacijo svoje lastne vrhovne točke, tj. s tem, da je dal absolutno oblast monarhu. Rezultat absolutne monarhije je bil potemtakem politični red, "ločen" od svojih ekonomskih temeljev. In ista "ločitev" označuje jakobinstvo: splošno znano je označevanje jakobinstva kot radikalne ideologije, ki je "vzela dobesedno" buržoazni politični program (enakost, svobodo, bratstvo), toda ta politični program so poskušali realizirati ne oziraje se na konkretno artikulacijo civilne družbe. Oboji so "plačali" za svojo iluzijo: absolutni monarh je prepozno spoznal, da ga je družba častila kot vsemogočega samo zato, da je dovolil enemu razredu, da razlasti drugega; tudi jakobinci so postali odvečni, ko je bila opravljena njihova naloga razrušenja aparatov *ancien regime*. Oboje je pogubila iluzija avtonomije politične sfere, oboji so namreč verjeli v svojo politično misijo: eni v nevprašljivost kraljevske avtoritete, drugi v upravičenost svojega političnega projekta. - Ali lahko, na drugi ravni, rečemo isto tudi za fašizem in komunizem oz. realni socializem? Ali ni tudi fašizem neke vrste inherentna

samo-negacija kapitalizma, poskus "spremeniti nekaj tako, da se realno nič ne spremeni", s pomočjo neke ideologije, ki podreja ekonomijo ideološko-političnemu področju? In ali ni leninistični "realni socializem" neke vrste "socialistično jakobinstvo", poskus podrediti vse družbenoekonomsko življenje neposredni politični regulaciji socialistične države? Oba sta "izginjajoča posrednika", toda med čem? Običajni cinični odgovor "od kapitalizma nazaj h kapitalizmu" se zdi nekoliko preprost...

Kot smo pokazali, "izginjajoči posrednik" predstavlja obrat "normalnega" odnosa med "vsebino" ("ekonomsko bazo") in njeno ideološko "formo", "osvoboditev" forme od njene vsebine. Tako npr. razkol protenstanzizma s srednjeveško cerkvijo ne "odraža" nove družbene vsebine, ampak je *kritika stare fevdalne vsebine v imenu radikalizirane verzije njene lastne ideološke forme*. Ta "emancipacija" krščanske forme od lastne družbene vsebine je to, kar odpre prostor za postopno transformacijo stare v novo (kapitalistično) vsebino. To omogoča Jamesonu, da pokaže, kako Webrova teorija o bistveni vlogi protestantizma za pojav kapitalizma ni anti-marxistična. Lahko rečemo, da je Webrova teorija združljiva z *dialektiko "baze" in nadstavbe*, glede na katero prehajamo od ene do druge družbene formacije preko "izginjajočega posrednika", ki obrne odnos "baze" in "nadstavbe": preko emancipacije od svoje lastne "baze" stara "nadstavba" pripravi teren za transformacijo "baze". Klasična marxistična zgradba je potemtakem rešena, "emancipacija" ideološke forme je pojasnjena iz notranjega antagonizma same "baze": ta se pojavi, ko ti antagonizmi postanejo tako nasilni, da ne morejo biti več legitimirani s svojo lastno ideološko formo.

njihovo delo upravljena, jih je "vzpostavila" (Novi
V tej "emancipaciji" ideološke nadstavbe je neka notranja
tragična etična dimenzija: predstavlja namreč enkratno točko,
na kateri ideologija "vzame samo sebe resno" in preneha
delovati kot "objektivno-cinična" (Marx) legitimacija
obstoječih oblastnih odnosov. Omenimo lahko drug, sodobnejši
primer: "nova družbena gibanja" v Vzhodni Evropi, gibanja, ki
jih pooseblja *Novi forum* v bivši Vzhodni Nemčiji: gre za
skupine razvnetih intelektualcev, ki so "vzeli socializem
zares" in bili pripravljene vse žrtvovati za to, da bi uničili
stari režim ter ga nadomestili z utopično "tretjo potjo" med
kapitalizmom in "realnim socializmom". Njihovo iskreno
verovanje in vztrajanje pri tem, da se niso borili za
restavrancijo zahodnega kapitalizma, se je seveda izkazalo kot
neosnovana iluzija. Toda lahko rečemo, da je bila ta iluzija
natanko kot taka (kot iluzija brez osnove) v strogem smislu
neideološka: ni "odražala" (v obrnjeni ideološki formi)
nobenih dejanskih odnosov oblasti. Na tej točki moramo
popraviti vulgarni marksizem: nasprotno od znanih tez, po
katerih ideologija postane "cinična" (sprejme razkorak med
"besedami" in "dejanji", ne "verjame več vase") in ni več
dojeta kot resnica, ampak sebe dojame kot čisto legitimacijsko
sredstvo oblasti v obdobju "dekadence" neke družbene
formacije, lahko rečemo, da natanko obdobje "dekadence"
družbene formacije odpre vladajoči ideologiji možnost, da
"vzame sebe resno" in se dejansko zoperstavi svoji lastni
družbeni bazi (v protestantizmu se je krščanska religija
zoperstavila fevdalizmu kot svoji družbeni bazi, enako pa je
bilo z *Novim forumom*, ki se je v imenu "pravega socializma"
zoperstavljal obstoječemu "realnemu socializmu"). Na ta način
so nevede osvobodili sile svoje lastne destrukcije: ko je bilo

njihovo delo opravljeno, jih je "zgodovina povozila" (Novi forum je dobil 3% glasov na volitvah) in nastopili so "novi" časi - na oblast so prišli ljudje, ki so med komunistično represijo večinoma molčali, potem pa so Novi forum oblatili kot "kripto-komuniste"...

Isti paradoks je bil na delu v Sloveniji. Če je bil kdo "tragična" figura ob dezintegraciji socializma v Sloveniji, so bili to komunisti, ki so izpolnili svojo obljubo, da bodo omogočili miren, nenasilen prehod v pluralno demokracijo. Od vsega začetka so bili ujeti v freudovski paradoks nadjaza: bolj ko so popuščali pod zahtevami (takratne) opozicije in sprejemali demokratična pravila igre, bolj jih je opozicija obtoževala zaradi njihovega totalitarizma in jih sumila, da sprejemajo demokracijo "le v besedah", medtem ko dejansko pripravljajo zaroto proti njej. Paradoks teh obtožb se je jasno pokazal takrat, ko je končno (po dolgem obdobju obtoževanja, da njihovega govora o demokraciji ni jemati zares) postalo jasno, da so komunisti mislili resno. Opozicija je, daleč od tega, da bi se zmedla, preprosto spremenila obtožbo in napadla komuniste zaradi njihovega nenačelnega obnašanja: kako je mogoče zaupati nekemu, ki je brez sramu izdal svojo staro revolucionarno preteklost in sprejel demokratsko obnašanje? Zahteva opozicije, ki jo lahko razberemo skozi ta paradoks, je ironično ponavljanje dobre, stare stalinistične zahteve, ki je bila na delu v monsturoznih procesih - obtoženi so bili prisiljeni priznati svojo krivdo in zahtevati najvišjo kazen: za anti-komunistično opozicijo bi bil edini dober komunist tisti, ki bi najprej organiziral svobodne volitve in potem sprejel vlogo žrtve kot predstavnik totalitarnega terorja, ki ga je treba uničiti... Skratka, od

komunistov so pričakovali, da bodo prevzeli nemožno pozicijo čistega meta-jezika in rekli: "priznavamo, smo totalitarni, zaslužimo poraz na volitvah", tako kot žrtve stalinskih procesov, ki so priznale krivdo in zahtevale najhujše možno kaznovanje. Enigmatična pa je bila sprememba javnega dojemanja komunistov: do točke, "s katere ni vrnitve", na poti k demokraciji je javnost trepetala zanje, zaupala, da bodo vzdržali pritisk odkritih anti-demokratičnih sil (JLA, srbskih populistov, partijskih trdorokcev itd.) in organizirali svobodne volitve - toda ko je postalo jasno, da se bodo svobodne volitve res zgodile, so naenkrat postali Sovražniki: za to, da so omogočili volitve, so bili poplačani z vlogo izmečka zgodovine.

Bistven pa je ta premik od "odprtih" pogojev pred volitvami k "zaprtju" po volitvah, premik, ki ga zopet lahko razložimo s pomočjo Jamesonovega termina "izginjajoči posrednik". Sistem doseže svoje ravnotežje, sinhrono totalnost, ko, Heglovske rečeno, "postavi" svoje zunanje predpostavke kot svoje notranje vzgibe in tako zabriše sledi svojega travmatičnega izvora. Iz tega paradoksa lahko razvijemo temeljno problematiko socialne filozofije, problem napetosti med "odprto" situacijo, ko se oblikuje nov družbeni dogovor, in njegovo poznejše "zaprtje": krog je zaprt, ko se novi družbeni pakt vzpostavi v svoji Nujnosti in naredi nevidno svojo "možnost", tj. odprt, nedoločen proces, ki ga je povzročil. V vmesnem času, ko je bil socialistični sistem že v fazi dezintegracije in še preden se je novi režim stabiliziral, smo bili priče neke vrste odprtju: stvari so bile za trenutek vidne, nato pa so postale nevidne. Grobo rečeno, tisti, ki so sprožili proces demokratizacije in bili najtežje bitke, niso

tisti, ki danes uživajo sadove - ne le zaradi preproste uzurpacije in prevare s strani zmagovalcev, ampak zaradi globlje zgodovinske logike. Ko je enkrat proces demokratizacije dosegel vrhunec, je pokopal svoje povzročitelje. Kdo je potemtakem res sprožil ta proces? Nova družbena gibanja, punk, nova levica - vse te gonilne sile so po zmagi demokracije nenadoma enigmatično izgubile tla pod nogami in bolj ali manj izginile s prizorišča. Sama kultura se je radikalno spremenila: od punka in Hollywooda se je zanimanje obrnilo k nacionalnim pesmim in kvazi-nacionalni komercialni glasbi. Kar smo imeli, je bila prava "primitivna akumulacija" demokracije: punkerji, študentska združenja, odbori za človekove pravice itd: ti so dobesedno postali nevidni v trenutku, ko se je nov sistem vzpostavil in s tem oblikoval svoj mit Izvorov. Isti ljudje, ki so pred nekaj leti napadali nova družbena gibanja z mest partijskih trdorokcev, so jih potem - kot člani vladajoče anti-komunistične koalicije - obtoževali pro-komunizma. Ideologija, ki jih pri tem vodi, se pravi ideologija, katere prezenca naredi "izginjajoči posrednik" neviden, pa je nacionalizem.

ki poteka skozi NORMALIZACIJA V SOCIALIZMU njegovi seksualnosti, norosti, odklončnosti itd. in preko vedno novih oblik discipliniranja. Skratka pa se je oblikovala tudi predstava o Pojem normalizacija pomeni v socialističnem političnem besednjaku ureditev razmer, in sicer ureditev nenormalnih razmer, ki so jih povzročili raznovrstni notranji in zunanji sovražniki. Toda dejansko normalizacija ne pomeni odprave izrednih razmer, ki so nastale v boju z nasprotniki sistema, ampak, kot je pokazal Mastnak na primeru Kosova, konsolidacijo, utrditev izrednih razmer, nasilno pomiritev situacije z belim, administrativnim terorjem - pomeni namreč normalnost stanja brez demokracije. (1) Ko uradna politika govori, da je treba pričeti z normalizacijo razmer, s tem povezuje vrsto ukrepov, preko katerih naj bi to izvedla - povečala naj bi ideološko propagando v šolah, izvedla t.im. diferenciacijo, odstranila vsakovrstne sovražnike itd.; gre torej za uporabo predvsem "nenasilnih" sredstev in ideološkega prepričevanja.

Drugačen pomen pa je dal pojmu normalizacija Foucault : zanj je normalizacija mehanizem disciplinske oblasti, ki je vpeljan preko nenormalnosti, deviacije od norme. Oblastni mehanizmi sodobne družbe po Foucaultu namreč delujejo prav preko normalizacije, discipliniranja in nadzorovanja posameznika, in predvsem preko oblikovanja vednosti o njem. S foucaultovskim arheološkim izkopavanjem partikularnih dogodkov, navidezno nepomembnih dejstev izpod naplavin tradicionalne zgodovine je bilo doslej raziskano delovanje odnosov oblasti na področju kaznovanja, norosti, seksualnosti itd. Preko tega se je oblikovala predstava o tem, kako je sodobna zahodna družba organizirana kot družba prikritega nadzorovanja posameznika,

ki poteka skozi oblikovanja vednosti o njegovi seksualnosti, norosti, odklonskosti itd. in preko vedno novih oblik discipliniranja. Hkrati pa se je oblikovala tudi predstava o realnem socializmu, kjer je nadzorovanje državljanov sicer veliko bolj kruto in temeljito kot na zahodu, toda vzvodi oblasti so jasnejši: represija je bolj vidna, imamo odkrito maltretiranje disidentov, gulage, procese itd.

Naš namen je pokazati, kako je politično deklarirana normalizacija v realnem socializmu pomenila prav spremembo od odkrite represije k prikritemu, "civiliziranemu" nasilju. Oba pomena normalizacije - foucaultovski in uradni - se v tem primeru zanimivo prepletata. Tako deklarirana normalizacija dejansko deluje preko vzpostavitve mehanizmov disciplinske oblasti, vendar pa to ne poteka spontano na ravni mikro-oblastnih razmerij, kot je za sodobno družbo menil Foucault, ampak je vodena iz mesta makro-oblasti - partije. Toda uspeh normalizacije je odvisen prav od odnosa med mikro in makro oblastnimi razmerji: tako nikoli ni mogoče doseči zelenih političnih ciljev samo s partijsko deklariranimi programi, ampak je bistveno, kakšna razmerja se v družbi neopazno sprožajo na mikro-nivoju, da ljudje pristajajo na "novo linijo": kako npr. delovanje tajne policije sproža strah, kako potekajo nevidni pritiski na delovnem mestu ali v šoli na otroke, kako je pristajanje na samocenzuro, poslušnost, povzročeno preko zavesti, da je vsak lahko potencialni sovražnik, itd. V splošnem bi lahko rekli, da je uspeh normalizacije v tem, da četudi ne verjamemo oblastnemu diskurzu, s cinično distanco nanj pristajamo; seveda pa se postavlja vprašanje, kako oblasti to uspeva, kateri so tisti vzvodi, ki omogočajo identifikacijo s politiko, do katere imamo racionalno distanco?

Kot ukinjanje neobrazmerij v zastoparstvu češke in slovaške Preobrat od "prevzgajanja" v gulagih k veliko bolj prefinjenim mehanizmom pacifikacije prebivalstva in odklanjanja kritikov sistema se je prvič zgodil v obračunu s praško pomladjo, zato bomo na tem primeru prikazali, kako je potekal. Ker se je tovrstna normalizacija, ki ne uprizarja več javnih sodnih spektaklov proti disidentom in tudi ne ustanavlja več gulagov itd., pokazala kot veliko bolj uspešna, je v različnih oblikah postala glavno orožje boja proti socializmu tako nevarni "kontrarevoluciji": tako "civilizirano" nasilje danes "normalizira" stanje na Kosovu, na Kitajskem itd.; z njim smo se v različnih oblikah srečevali v vseh socialističnih družbah in ga, prav kolikor je prikrito, velikokrat nismo niti opazili.

Kako obnoviti red v realnem socializmu?

Leto 1968 je bilo za Češkoslovaško prelomnica, ki je državo popeljala nazaj v "mirne vode" realnega socializma. Pred sovjetsko intervencijo je bila demokracija v polnem razcvetu: liberalizacija v partiji je vplivala na nastanek vrste opozicijskih glasil, uradni mediji so odkrito kritizirali socializem, ljudje so podpisovali protisovjetske peticije itd., to, liberalno, Dubčkovovo linijo partije pa je podpiralo kar devetdeset odstotkov ljudi. Ves ta razcvet demokracije je bil s prihodom sovjetske vojske zaustavljen, toda ne s pomočjo odkrite represije, ampak z veliko učinkovitejšo prikrito restavracijo reda. Kako je to potekalo? Bistven je bil Husakov prihod na čelo partije in odstranitev Dubčka: toda ta zamenjava ni potekala v obliki javnega napada na Dubčka, njegova odstranitev iz partijskega vrha je bila predstavljena

kot ukinjanje nesorazmerij v zastopanosti češke in slovaške narodnosti v vodstvu partije. Na podoben način so bili neopazno iz partijskih oblasti odstranjeni vsi liberalci, zamenjali pa so jih poslušni nižji funkcionarji, ki so pravočasno podprli sovjetsko intervencijo. Najbolj grozljivo dejstvo pa je, da so se mnogi nekdanji uporniki, organizatorji stavk, demonstracij, (pisci) kritiki oblasti čez noč spremenili v najbolj poslušne podanike novega reda. Postavlja se vprašanje, kako je oblasti to uspelo, ko je vendar prej skoraj celotni državni aparat podpiral liberalno usmeritev partije, ko so bili mediji zoper sovjetsko intervencijo in ko je večina prebivalstva odkrito podpirala demokracijo *praške pomladi*. Še bolj neverjetno pa je dejstvo, da je oblasti uspelo vzpostaviti novi red brez odkrite represije; ni se posluževala nikakršnih javnih procesov, množičnega zapiranja opozicije in ustanavljanja taborišč. Nova ideologija je utišala opozicijo in disciplinirala prebivalstvo s pomočjo prefinjenih psiholoških pritiskov, zastraševanja, odpuščanja z delovnih mest, onemogočanja šolanja itd., uporabila je torej veliko učinkovitejša sredstva t.im. normalizacije, kot je odkrita represija. V nasprotju s čistkami v prejšnjih obdobjih je bilo vse izpeljano na vljuden način.

Milan Šimečka imenuje to obdobje čas "*restavracije reda*". Za realni socializem je namreč red nekaj najbolj svetega, nujen pogoj njegovega obstoja. (2) Gre za nekakšen formalni red, ko je vse na svojem mestu, ko država na vseh področjih prosperira in pluje v obljubljeni komunizem. Država plačuje ogromno število uslužbencev, katerih naloga je obvarovati ta formalni politični red, pušča pa popoln nered v vsakdanjem življenju, v

ekonomiji, državnih institucijah, poslovnih odnosih itd. Simečka ugotavlja, da so spremembe v zunanjih znakih tega reda vselej pokazatelj globokih družbenih sprememb. Tako so bile pred sovjetsko intervencijo najbolj očitne prav spremembe v partijskih ritualih: uradni govori funkcionarjev so postali zanimivi, vsebinski, pravo nasprotje prejšnjih monotonih, vselej istih litanij, spremenilo se je poročanje medijev, obstajale so javne diskusije, polemike, ljudje so v vrstah stali pred kioski in kupovali po pet različnih glasil itd. Predvsem pa se je spremenila podoba partije: namesto klasične realsocialistične partije, ki mora imeti leve in desne sovražnike, se je oblikovala partija, ki je imela dejansko podporo naroda, kar je za realsocialistični red nezamišljivo in nevarno.

Restavracija reda je potekala v več fazah. Nujno je bilo, da je bil red vzpostavljen najprej v vrhu partije; ko so bili iz vodstva odstranjeni vsi nevarni ljudje, se je lahko začelo čiščenje članstva. Posebej ustanovljeni odbori so pričeli s preverjanjem in izključevanjem "nevarnih elementov". Bistvena je bila organizacija teh odborov: v njih so bili predstavniki zdravega jedra partije, člani, ki so se potegovali za kakšno napredovanje, vedno pa so postavili v odbor tudi člane, ki so se morali bati za lasten položaj. To so bili člani, ki so kdaj odkrito podpirali demokratične spremembe ali podpisali kakšno peticijo. Njihov greh je bil odpuščen le tako, da so v odboru postali največji inkvizitorji, da so naredili sovražnike iz svojih prijateljev, jih ovajali itd.. Za te odbore pa niso bila pomembna dejstva o "napakah" posameznega člana, ampak ugotavljanje njegove osebnosti: znebiti se je bilo treba najbolj aktivnih, idealističnih in neodvisnomislečnih članov.

Cenjene so bile ubogljivost, lojalnost, povprečnost, predvsem pa previdnost in moralna slabost. Člani odborov so izbirali ljudi po intuiciji, najslabše pa se je godilo tistim, ki so bili izobraženi, ki so govorili tuje jezike, imeli visoka moralna načela ter imeli lastno mnenje in bili pogumni. Zelo negativni znaki so bili tudi humor, poudarjena individualnost v obnašanju ter dolgi lasje. Takšnih "sojenj" je bilo na tisoče, rezultat pa je bila izključitev več deset tisoč članov ter popoln red v partiji, ki postane mesto mediokritete, ubogljivosti in strahu.

Čistke v medijih

Za restavratorijo reda je zelo pomembna čistka v medijih in popoln nadzor informacij. Na televiziji se red kaže skozi monotona realsocialistična poročila, ki se začnejo s prikazovanjem državnih obiskov, branjem pozdravnih telegramov, nadaljujejo s prikazovanjem traktorjev in kombajnov, tovarn ter z govorjenjem o uspešnosti proizvodnje, izpolnitvah plana, končajo pa s prikazom revščine kapitalizma, poudarjanjem porasta nezaposlenosti in kriminalitete na gnilem Zahodu. Vse, kar uradni mediji predstavljajo, mora imeti vzgojno vsebino, predvsem pa mora dajati vtis, da je vzpostavljen red. Četudi v realnem socializmu nihče ne verjame medijem, pa oblast s takšnimi poročili učinkovito pasivizira prebivalstvo: mediji namreč jasno pokažejo, kaj je dovoljeno in kaj ne, za kaj država nagrajuje in za kaj kaznuje, pokaže, kdo so prijatelji in kdo sovražniki, kaj je črno in kaj belo, in seveda pri prebivalstvu doseže učinek strahu in "previdnosti".

Reorganizacija tiska se je na Češkoslovaškem pričela tako, da je partija ustanovila poseben *Komite za tisk in informiranje* ter preko tega organa prevzela popoln nadzor nad časniki: določala je teme, o katerih je treba pisati, posredovala glavne zgodbe, ki so jih morali časniki samo dopolniti s primeri iz vsakdanjega življenja, npr. iz dela sindikatov, mladine, kmetov, vojske. V času od 1969-70 je bilo ukinjeno na desetine časopisov in revij ter vse literarne revije. S tem se je oblast izognila pošiljanju inteligence pred sodišča zaradi "napačnih" stališč, kajti le-ta ni imela kje objavljati. Hkrati pa je ukinitvev časnikov povzročila množično izgubo delovnih mest za novinarje - novinarji so postali čistilci oken, vozniki tovornjakov, fizični delavci, kar je bilo opomin preostalemu izobraženstvu - učiteljem, znanstvenikom, gledališčnikom itd.. "Postavitev nekaterih na črno listo je doseglo lojalnost in ubogljivost drugih, tistih, ki so preživeli čistke, predvsem pa tistih novih, nedolžnih, neznanih, ki so nadomestili one na listi." (3)

Preverjanje in izključitev iz partije je učinkovito sredstvo normalizacije, prav kolikor hkrati pomeni napad na posameznikovo eksistenco in ogroža njegov položaj. Na Češkoslovaškem je namreč oblast prvič v zgodovini realnega socializma množično uporabila sredstva ekonomske prisile. Poleg izključenih iz partije, ki so avtomatično izgubili delo, je brez dela ostalo tudi ogromno število nepartijcev; neuradni podatki govorijo, da je celotno število doseglo okoli 100 000 ljudi. Kjer obstaja popolna državna kontrola nad ekonomijo, je namreč lahko ekonomska represija tista, ki daleč uspešneje pacificira prebivalstvo kot odkrita represija z orožjem in sodnimi procesi. Ker so v totalitarni državi vsi državljani

njeni uslužbenci, jih ni problem "potiskati po lestvici gor ali dol - nagraditi dobre in kaznovati slabe." (4) Prednost ekonomskih pritiskov pa je tudi v tem, da potekajo nevidno, brez javnih odločitev in spektaklov, in država se s tem zavaruje tudi pred napadi mednarodne javnosti. (5)

Bistveno pa je, da je tudi ta operacija potekala na "vljuden" način: nihče ni bil prisiljen k stradanju, ampak je bil kaznovan tako, da mu je bilo prepovedano izobraževati se in opravljati delo, za katero je bil usposobljen. Pravi uspeh normalizacije pa je bilo dejstvo, da so s črnimi listami in premeščanjem ljudi na delovnih mestih držali ljudi v strahu in stanju negotovosti. Brez neposrednega fizičnega pritiska so tako ljudi prisilili k samoponiževanju, pisanju samokritik, odpovedi lastnim stališčem in drugim prošnjam za milost.

Inteligenca - najhujši notranji sovražnik socializma

Socializem se deklarira kot sistem, kjer je na oblasti delavski razred oz. od njega izbran in njega zastopajoč partijski organ. V izpolnitvi svojega poslanstva - prehodu v komunizem, torej v neposredno vladavino ljudstva - se socializmu tudi inteligenca kaže kot nevaren element. Permanentno se pojavljajo obtožbe o njeni desni usmerjenosti, premajhni zagnanosti v graditev socializma, ločevanju od delavskega razreda itd. V socializmu je edini dobri intelektualec partijski intelektualec, zato je socialistični režim obseden od pravilne partijske linije na univerzah, raziskovalnih institucijah, v znanstvenem tisku. Ob restavraciji reda je zato izjemna pozornost posvečena nadzoru

nad inteligenco, odstranjevanju tistih, ki so podpirali "kontrarevolucijo", predvsem pa so "prečiščeni" profesorji na univerzi. *Inteligence* pripravali splošni pregledanja njihovih kolegov. Tudi to je potekalo na vpluden način. Zanimivo je, da je po praški pomladi tudi boj proti inteligenci prevzel obliko "civiliziranega nasilja": v nasprotju s prej uveljavljenimi metodami javnih sojenj, gulagov itd., je odstranjevanje "nevarnih intelektualcev" potekalo na veliko bolj subtilen način. Obstajala je cela hierarhija odstranjevanja "desnousmerjenih kolovodij" med inteligenco: za novinarji so bili prvi na vrsti družboslovci (univerzitetni profesorji, literarni kritiki in gledališčniki), naslednji so prišli pod udarec naravoslovci in tehnična inteligenca ter učitelji in uslužbenci. Preprečiti je bilo namreč treba njihov vpliv na javnost, na mladino in druge kolege. V teh čistkah so se najbolj izkazali ljudje, ki so pretendirali na višji položaj. Inteligenca se je izključevala iz sfere javnosti predvsem s črnimi listami, ki so urednikom prepovedovale objavljati določena imena, obstajala so tajna navodila, komu je treba onemogočiti znanstveno delo, pojavljanje na filmu, javno nastopanje, katere knjige morajo izginiti iz knjižnic. Bistveno pa je bilo, da nikoli ni bilo javno znano, s kom se ne smeš družiti, katere literature ne smeš brati; prav tako nikoli ni bilo javno prepovedano pisanje peticij, pritožb. Toda vsi so vedeli, da pomeni druženje z nevarnimi intelektualci subverzijo, da posedovanje določene literature in pisanje peticij pripelje v zapor. Učinek tega, ko ni nič prepovedano javno, vsi pa vedo, kaj ni dovoljeno, je bila najbolj prefinjena terorizacija inteligence. Inteligenca je bila namreč učinkovito utišana prav s tem, ko je morala vselej uganjevati željo oblasti. Tako je postala samocenzura

pogoj preživetja: bolje je ničesar storiti, kot izpostaviti se z ugibanjem, kaj je prepovedano in kaj ne. Največ pa je k pacifikaciji inteligence prispeval spektakel preganjanja njihovih kolegov. Tudi to je potekalo na vljuden način: žrtve nihče ni teroriziral s silo, na zaslišanjih so jih sprejeli prijazno, z nasmeškom, policija jih ni zbudjala sredi noči, vsak se je imel možnost rešiti se z ovajanjem drugih, pisanjem samokritike, v zaporih so z intelektualci ravnali po pravilih, brez pretepanja, nekateri so imeli možnost biti izgnani iz države itd. Toda učinek tega civiliziranega nasilja je bilo skoraj popolno utišanje inteligence.

Če je bila neposredna uporaba sile v realnem socializmu nekaj naravnega ob protestih v petdesetih letih, pa se vloga policije po *praški pomladi* bistveno spremeni. Tako je bila tajna policija v petdesetih letih misteriozen mehanizem, ki v svojem poslanstvu, ohranjanju socialističnih vrednot, po potrebi uporablja tudi najbolj drastične repesivne ukrepe, in javnost je na nek način njeno vlogo podpirala, kajti bila je v službi izgradnje boljše prihodnosti. V sedemdesetih letih pa je njena avreola izginila, za ljudstvo je postala tajna policija parazitska organizacija, katere naloga je bila nadzorovanje in strašenje prebivalstva.

"V realnem socializmu se vsi državljani zavedajo, da so storili kakšen zločin proti Državi - če že niso klevetali sistema ali provocirali, pa so vsaj malo goljufali. Prisiljeni so bili vtakniti prst v masivno tatvino državne lastnine, tako da so si pomagali do takšne ali drugačne stvari, ki je državna last, da so bili plačani za nedelo, da so bili odgovorni za

vsaj enega od milijontih ponarejenih listin, itd."(6) To, da ni nihče nedolžen pred državo in nikoli ne more biti popolnoma prepričan, da mu ne morejo česa očitati, mu soditi, je bistven element ohranitve reda. Ljudje vedo, da bo tisti, ki je priveden pred sodišče, vselej tudi obsojen - se bo že našla kakšna obtožba, ki je kazniva - kajti država, ki sodi, si ne more privoščiti, da bi se zmotila.

Kult otroka

Glede na to, da je socializem vselej usmerjen v prihodnost in živi od iluzije, da bo težko življenje danes nagrajeno z lepo, bogato prihodnostjo, so posebne pozornosti deležni otroci - oni so namreč tisti, ki naj bi živeli v prihodnosti. Že površna primerjava med Vzhodom in Zahodom pokaže privilegij otroka v socializmu: porodniški dopust je v socialističnih državah dolg tudi do tri leta, na Zahodu največ nekaj mesecev, v ZDA celo manj kot mesec, enako je v socializmu poskrbljeno za varstvo otrok - celodnevni vrtci, družine dobijo za otroke finančno pomoč, vsem otrokom je zagotovljeno šolanje do petnajstega leta. Seveda pa si država pridržuje vso pravico do izobraževanja - ona je tista, ki ima monopol nad šolstvom, oblikuje učne programe, polne politične propagande, otroke včlanja v pionirske in druge "komsomolske" organizacije.

"Otroci so ljubljenci Države delno zato, ker so prilagodljivi in ubogljivi, delno pa zato, ker ne predstavljajo nobene nevarnosti za obstoječi sistem... Dejansko so najbolje organiziran del družbe. Vsako jutro so navzoči, lepo porazdeljeni v razrede. Kadarkoli je treba postaviti vrsto

srečnih državljanov, je dovolj samo poklicati ravnatelje v nekaj šolah." (7) Restavracija reda mora prav zato posvetiti posebno pozornost šoli: tako se ideološka propaganda v šolah v procesu normalizacije še poveča, oživljajo se stari socialistični ideali, dela prepovedanih avtorjev izginjajo iz učbenikov in knjižnic, piše se nova zgodovina, imena nekaterih politikov izginjajo itd.

Otroci pa imajo v realnem socializmu še eno pomembno vlogo: so namreč mehanizem za nadzorovanje obnašanja staršev. Nepisano pravilo je, da je otrokovo izobraževanje, njegov vstop v srednjo šolo, še posebej pa na univerzo, povezano z odnosom staršev do oblasti. Vsi vedo, da otroci disidentov nikoli ne dobijo mesta v dobri šoli ali na univerzi. Otroci tako v realnem socializmu postanejo odločujoč dejavnik pri odločitvah staršev, da se odpovejo kritiki režima in postanejo poslušni spoštovalci reda. Prav s tem, da politična lojalnost odloča o vpisu v srednje šole in univerze, dobi država "poplačano" svojo dobroto brezplačnega osnovnega šolstva in posebne skrbi za otroke. Adolescenca je tisto obdobje, ko dobrota države ni več namenjena vsem, ampak le "izbrancem".

Postavlja se vprašanje, zakaj si starši v realsocializmu tako zelo želijo, da bi njihovi otroci imeli izobrazbo, ko je dejansko intelektualno delo zelo slabo cenjeno in velikokrat navaden fizični delavec po plači presega univerzitetno izobraženega. Ljudje tudi vedo, da se največ zasluži z različnimi vrstami uslužnostnih dejavnosti, obrtništvom, kjer izobrazba ni potrebna. Prav tako je jasno, da so intelektualci prvi pod udarcem ob političnih čistkah. Simečka meni, da glavni razlog ni prestižnost oz. tekmovanje z drugimi, ampak "nezavedno in

ne preveč jasno prepričanje med starši, da bo izobrazba njihovim otrokom na nekinačin omogočila boljšo zaščito pred pritiski družbene manipulacije, skozi katero se sami prebijajo. Čutijo, da bodo njihovi otroci dobili samozavest, ki njim samim manjka: da bo izobrazba njihovim otrokom omogočila izogniti se zmedenosti, s katero sami spremljajo družbene vstaje in zamenjave enega režima z drugim: da bodo njihovi otroci nekako razumeli proces, "ki je bil zanje vselej misterij." (8)

Zakaj pristajanje na normalizacijo?

Samo po sebi se postavlja vprašanje, zakaj se ljudje ne uprejo normalizaciji, zakaj npr. po zatrtju *praške pomladi* ni prišlo do ponovnega upora, zakaj se ob očitnih kršenjih človekovih pravic ljudje niso organizirali v protest. Dejstvo je, da po *praški pomladi* ni bilo organizirane opozicije, realne sile, ki bi se lahko uprla oblasti. Toda poleg tega je za Šimečko bistveno tudi to, da so bili ljudje "nekje globoko v sebi" že nekako navajeni na realsocialistični red. Razlog tega pa naj bi bil v "prilagoditvenem dejavniku", v zmožnosti ljudi, da se prilagodijo omejitvam vsakodnevnega življenja in enostavnosti, razvidnosti socialističnega sistema, kjer je v nasprotju s komplicirano kapitalistično ureditvijo samo ena resnica, ena partija in nobene potrebe po izkazovanju na delovnem mestu. Seveda je res, da so se prebivalci Češkoslovaške v tridesetih letih socializma na sistem prilagodili tako, da so razvili celo vrsto mehanizmov, s pomočjo katerih so si omogočili znosno življenje: očitnim absurdostim sistema in še posebej ekonomije so se izognili z majhnimi prevarami in nedelom,

razvili so celo mrežo "zvez in poznanstev", ki omogočijo ugodnosti ter iznajdljivost v pomanjkanju potrošnih dobrin. Desetletja dolga socialistična "vzgoja" jih je naučila, katera nepisana pravila je treba ubogati, kaj zahteva oblast, vsi so vedeli, da je potrebna le popolna lojalnost do oblasti in odpoved kritiki. Res je tudi, da je pogoj "uspešnega" delovanja realsocialistične oblasti to, da država pusti državljanom "svobodo" v njihovem privatnem življenju - da jim pusti drobna vsakodnevna prekupčevanja, korupcijo, črni trg ter možnost nedela na delovnem mestu. Predanost partiji je pač pomembnejša od ekonomske uspešnosti, zato lahko ljudje delajo, kar jih je volja, in kršijo pravila, ne da bi bili kaznovani, samo da so politično lojalni.

Toda pristajanja na normalizacijo vseeno ne moremo razložiti samo s prilagojenostjo na sistem: cinično dejstvo je, da bi se ljudje, če bi imeli izbiro, veliko raje privadili na zahodni način življenja, četudi zahteva večje napore na delovnem mestu in ima več političnih "resnic". (To se je iskazalo tudi po dokončnem razpadu socializma v Vzhodni Evropi, ko so ljudje čez noč sprejeli večstrankarstvo in so se pričeli pospešeno "učiti" kapitalističnih pravil igre.) Uspeh normalizacije je treba iskati v gradnji *novega družbenega simbolnega reda*, ki poteka preko opisanih mehanizmov prikritega nadzorovanja. To pa se veže na oblikovanje fantazmatskega scenarija sovražne, protisocialistične dejavnosti - gre namreč za to, da se mora *vsak posameznik prepoznati kot potencialni sovražnik*.

Normalizacija - gradnja nove identifikacije

V realnem socializmu obstaja predstava o družbi kot nekakšni amorfni masi, ki jo je možno racionalno organizirati ter preko

cele vrste mikro-organizacij preprečiti nevarnost dezorganizacije in kaosa. Družba se kaže kot samotransparentna organizacija, kjer je vse določeno in ima jasen razvoj - "bleščečo prihodnost", za katero je treba žrtvovati sedanost. Čeprav so politični organi tisti, ki posedujejo vso vednost, se ta vednost predstavlja kot vednost družbe o sami sebi. Kot ugotavlja Lefort, pa je prav ta transparentnost družbe nujno povezana s skritostjo, skrivnostjo. Skrit mora ostati center reprezentacije oblasti, tako da ustvarja negotovost vsakega posameznika, vsakega birokrata, uslužbenca itd. glede odločitev na vrhu in mej lastne avtoritete. (9) Prav zaradi te skrivnostnosti, ki je komplementarna popolni transparentnosti družbe, *totalitarna družba nujno potrebuje kot svoj ideal tajno policijo.*

Lefort ugotavlja, da je v totalitarizmu na delu podoba Ljudstvo-kot-eno, nekakšen univerzalen razred, ki je povezan z Oblast-kot-eno, eno partijo, enim vodjem, ki uteleša vse ljudstvo in vso državo. Ljudstvo-kot-eno pa se lahko vzpostavlja le preko fantazme sovražnika ljudstva, ki je v službi tujih imperialističnih sil ali pa je ostanek starega reda. Ko je zanikana razlika med državo in družbo, je namreč nujno, da je na nivoju fantazme afirmiran razcep med nami in drugimi - sovražniki. Če sovražnika ni, si ga je treba izmisliti, kajti identiteta takšne "homogene" družbe je možna samo preko boja z njim. Šele izključitve, preganjanje nasprotnikov namreč lahko ohranjajo idealno podobo enotne družbe brez razcepa, na kateri totalitarizem temelji.

Lahko rečemo, da sta prav sovražnik in tajna policija bistvena elementa v procesu normalizacije. V tem procesu gre namreč za

oblikovanje novih točk identifikacije, za gradnjo nove subjektivnosti. Da to uspe, je bistveno delovanje oblasti na dveh ravneh: na ravni uradne ideologije in ravni tajne policije. Uradna ideologija mora slikati podobo sovražnika ljudstva, ki je tuj, zunanji element, nasprotnik socializma, v službi tujih sil, sovražnik naroda itd. Naloga tajne policije pa ni, da tega sovražnika preprosto najde in javno pokaže, marveč da ustvarja situacijo, ko sovražnik nikoli ni jasno viden, je pa vseprisoten. Prav to, da normalizacija ne poteka preko javnih sojenj, eksekucij, ampak da so ljudje "slučajno" odstranjeni, premeščeni, prestrašeni, je ustvarjanje situacije sovražnikove misteriozne vseprisotnosti. Normalizacija namreč zahteva, da vsak posameznik sam spozna "sovražno delovanje" - da preko posledic interpretira njihov vzrok. Ob tem je bistvena reartikulacija pojmov odstranitvev, izključitev v oblastnem diskurzu : zamenjave ljudi v partiji, izključitve iz nje in odpuščanje delovnih mest postanejo slučajne zamenjave, nepomembne reorganizacije delovnih mest, spremembe pravilnikov - na opazovalcih (kolegih izključenega, zamenjanega) pa je, da njegovo dejavnost prepoznajo kot sovražno, da torej sami razpoznajo vzrok.

S tem lahko odgovorimo na vprašanje, zakaj ljudje pristajajo na normalizacijo, čeprav oblasti nihče ne verjame, t.j., čeprav vsi vedo, da govor o sovražnikih nima realne podlage, da je gradnja komunizma iluzija itd. Uspeh normalizacije je tako prav v posebnem mestu sovražnika v identifikaciji državljanov z vladajočim diskurzom: lahko rečemo, da oblast želena identifikacijo ljudi s podobo "dobrega državljana, neizmerno predanega stvari socializma" doseže prav preko tega, da lahko vsak samega sebe prepozna kot potencialnega

sovražnika družbe. Prav to, da nihče dejansko ne verjame oblastnemu diskurzu, namreč vzpostavlja občutek krivde, slabe vesti, ki poganja v tek identifikacijo z mestom sovražnika, z mestom, ki mora ostati skrito in hkrati vseprisotno. Bistveno je namreč prav to, da se sovražnik naenkrat pojavi v podobi tvojega kolega, soseda, žene itd., na tebi pa je, da ga kot sovražnika prepoznaš in se zaveš, da boš morda sam naslednji.

Tako imamo dve identifikaciji. Prva je *idealna identifikacija*, identifikacija s podobo idealnega državljana, druga pa je *fantazmatska identifikacija*, identifikacija s potencialnim sovražnikom v vsakem posamezniku. Ta druga identifikacija je pogoj prve. Polje Zakona, ki obvladuje javni diskurz oblasti (idealizirana podoba graditve socializma itd.), se lahko vzdržuje le tako, da so hkrati posamezniki izpostavljeni pritisku nadjaza, fantazmatske vsemočne instance, ki "vse vidi in vse ve", v vsakem od njih prepozna potencialnega sovražnika in jih tako kulpabilizira.

Ta občutek krivde pa je hkrati globoko dvoznačen. Ne gre le za to, da je v luči oblasti vsak kriv (vsak je korumpiran, ne verjame oblasti, goljufa itd.), ampak je v procesu normalizacije vsak tako ali drugače umazan - npr. tako, da je denunciral druge, pisal samokritiko ali preprosto molčal ob očitnih kršenjih pravic. Ne gre le za to, da rečemo "oblast je svinja" in se čutimo nemočne ob njenem terorju zaradi terorja samega, tisto, kar poraja nemoč, je občutek krivde, da smo sami umazani - moralno te zlomi to, da veš, da si za rešitev lastne kože pristal na kako neetično ravnanje, bil poslušen iz strahu itd. Moč normalizacije je prav v tem, da se vsak lahko ujame na kakšno umazano podrobnost.

Samoupravna represija

Če se je ob obračunu s *praško pomladjo* pokazala veliko večja učinkovitost prikritega nasilja nad odkritim terorjem za ohranitev socialističnega režima, pa je "antibirokratska revolucija", s katero smo se srečali v Srbiji, ponudila še bolj prefinjeno obliko represije nad prebivalstvom, ki jo lahko imenujemo nadzorovanje v imenu ljudstva ali pa samoupravna represija. (10)

"Antibirokratski" oblasti namreč ni bilo potrebno ohraniti videza nevtralnosti, lahko je odkrito uporabila metode stalinskih čistk in javno zahtevala obračun z nasprotniki sistema, prav zaradi "pridobitev" samoupravljanja. Ne glede na to, da so "antibirokrati" za zablode Jugoslavije krivili predvsem tvorca samoupravnega socializma Kardelja, pa so bili dejansko sami največji kardeljanci. Ne le da so vztrajali na ideji neposredne vladavine naroda, v veliko pomoč so jim bili tudi izumi družbene samozaščite, samoupravne delavske kontrole, disciplinski postopki v tovarnah itd. "Antibirokrati" so obilo izkoriščali samoupravno definicijo represije, po kateri za razliko od realsocializma, kjer je v prvi vrsti oblast tista, ki izvaja represijo, samoupravljanje teži k temu, da postane ljudstvo samo tisto, ki se ščiti, ki odstranjuje sovražnike, podružblja kaznovanje itd. Iz te ideje izvirajo vse samoupravne pogruntavščine o podružbljanju obrambe, policije, zaporov, ko ljudstvo nadzoruje samo sebe in je ukinjena distanca med njim in represivnimi aparati oblasti.

Prav zaradi uveljavljenih metod samoupravnega odkrivanja in obračunavanja z nasprotnikom je lahko oblast odkrito

odstranjevala ljudi, ki niso na pravi liniji. Paradokсно se je tako samoupravni socializem preko podružbljanja represije približal nabolj mračnemu obdobju realsocialističnih metod - političnim procesom, odkriti represiji - metodam torej, ki so jih, kot smo pokazali na primeru Češkoslovaške, same realsocialistične države že pred desetletji zamenjale z metodami "civiliziranega" nasilja. Če se je namreč post-stalinska realsocialistična oblast ob obračunavanju z nasprotniki morala skrivati za masko čistosti in delovati z metodami "prikritega" nasilja, pa je bila prav ta maska čistosti samoupravni oblasti nepotrebna - če je oblast v rokah delavcev, potem so pač oni tisti, ki izvajajo diferenciacijo in odstranjujejo nasprotnike, partijski birokrati so le uganjevalci njihove želje, so tisti, ki glasno povedo to, kar ljudstvo ve.

Samoupravna ideologija tudi dopolni lik sovražnika, ki ga nujno potrebuje vsak socialistični projekt: običajnemu sovražniku socializma, ki je v službi meščanske desnice, tujih obveščevalnih sil, doda še sovražnike samoupravljanja, kot so birokrati, politokracija in sovražniki federalne ureditve - avtonomaši, iredentisti, separatisti. Veliko večjo težo od zunanjega dobi notranji sovražnik - metode za njegovo odstranitev pa zadevajo poleg političnega onemogočanja predvsem njegovo izključitev iz delovnega procesa, torej iz svetega mesta samoupravne oblasti.

Razliko med delovanjem realsocialistične prikrite represije in samoupravne odkrite najlažje pokažemo ob primeru razlikovanja med t.i. idejno-politično in delovno diferenciacijo. Ob

čistkah v realnem socializmu je bilo jasno, da pomeni izključitev iz partije - ali kot bi pri nas rekli - idejno-politična diferenciacija, tudi izgubo delovnega mesta, onemogočeno šolanje, zaposlitev na manjvrednem delovnem mestu, v drugem kraju itd. Toda bistvo je v tem, da čeprav so vsi to vedeli, oblast tega ni javno govorila: oblast je zamenjavo na delovnem mestu predstavila kot slučajno reorganizacijo, napredovanje je bilo onemogočeno iz neznanih vzrokov itd.. Slo je torej za to, da je bila "delovna diferenciacija" v uradnem diskurzu prikrita ter da - čeprav so vsi vedeli, da imajo politične sankcije za posledico materialne sankcije - oblast tega ni javno predstavila kot cilj.

Samoupravna oblast pa nasprotno postavi delovno diferenciacijo kot edino pravo kazen. Ob tem je zanimivo, kako se je spreminjal diskurz diferenciranja Albancev na Kosovu: po demonstracijah leta 1981 je oblast venomer ponavljala, da so neredi posledica premajhne politične dejavnosti pokrajinske partije, da je premalo jugoslovansko usmerjenih ljudi v pokrajinskem vodstvu itd. Potem ko je bila politokracija na Kosovu že popolnoma diferencirana, pa so poudarjali, da je politična diferenciacija premalo, prava je šele delovna diferenciacija - šele z njo lahko sovražnika resnično onemogočimo. Da je medtem delovna diferenciacija že ves čas potekala, pa kaže že preprost podatek, da je na Kosovu zaposlen vsak četrti Srb, vsak tretji Črnogorec in samo vsak dvanajsti Albanec.

Po zmagi "antibirokratov" se je značilni socialistični besednjak boja s kontrarevolucijo dopolnil z izrazi, kot so normalizacija, diferenciacija, izolacija itd. Pričelo pa se je

množično obračunavanje z nasprotniki preko sodnih procesov proti Albancem na Kosovu, izolacij potencialnih nasprotnikov sistema do odstranjevanj ljudi z delovnih mest, uporabe metod prikritih pritiskov, izsiljevanj. Odstranitve in izolacije seveda niso bile vezane na nikakršno pravno sodbo, zato se jim tudi ni bilo možno upreti s pravnimi sredstvi. Tem bolj absurdno je zato dejstvo, da se je uradna "antibirokratska" politika na eni strani zavzemala za človekove pravice in demokracijo, na drugi strani pa je izumljala vedno nove načine, kako te pravice kršiti.

Lahko rečemo, da je "antibirokratska" politika delovala na ravni dveh nezdružljivih diskurzov - prvi je poudarjal borbo za človekove pravice, svobodo združevanja, stavk, demokratične volitve itd., drugi pa se je zavzemal za jasno določene čistke, diferenciacije, strogo represijo proti drugače mislečim. Pri tem ta drugi diskurz ni bil nekiprikrit, tajen, ampak javno postavljen politični cilj. Vezi med tema diskurzoma politika ni predstavljal tako, da bi postavila prvi diskurz kot cilj, drugi pa kot trenutno sredstvo za dosego tega cilja, kot pripravo pogojev zanj, ampak sta oba diskurza nastopala kot komplementarna, kot eno. Točko njune združitve pa so predstavljali prav pojmi samoupravnega novoreka - diferenciacija, izolacija, normalizacija itd.

Diferenciacija ima dva pomena: na ravni denotacije meri na demokratične samoupravne rituale razčiščevanja, določitve "prave" linije skozi demokratični dialog itd., na ravni konotacije pa pomeni odkrito represijo, odstranitve, izključitve, odsotnost vsakega dialoga in pravne logike - je

namreč preprosto kazen za drugače misleče. Paradoks je v tem, da čeprav nihče ne skriva terorja, ki ga diferenciacija sproža, se jo hkrati predstavlja kot metodo demokracije in ne represije. (11) Podobno je s pojmom izolacija: tudi tukaj gre za na videz demokratično politično odločitev, da se začasno omeji gibanje določenih ljudi, jasno pa je, da je takšen ukrep najbolj groba kršitev človekovih pravic. Enako pojem normalizacija v denotaciji pomeni umiritev razmer, njegova konotacija pa meri na (predvsem represivne) ukrepe, s katerimi se to doseže. Kot smo pokazali, odgovor na vprašanje, zakaj lahko oba nezdružljiva diskurza sploh delujeta skupaj kot eno, najdemo prav v specifičnosti samoupravljanja, kajti v realnem socializmu to ni mogoče, tam vselej obstajata dva ločena diskurza, uradni, ki se npr. zavzema za človekove pravice, in tajni, vezan na represijo, ki ga skuša oblast čim bolj prikriti.

Vse to kaže le na to, da so pojmi, kot so *človekove pravice, demokracija itd., lebdeči označevalci*, za katere ne moremo reči, da imajo neki imanentni pomen, ampak je le-ta odvisen od simbolne mreže, v katero so vpeti. Kot bi dejal Laclau, venomer poteka boj za njihovo artikulacijo, za to, da jih vključimo v določen politični diskurz. Proti srbskim obtožbam se zato ne bomo ubranili z ugotovitvami, da je dejansko Srbija tista, ki na Kosovu z nezamišljivo represijo krši človekove pravice ali z državnim terorizmom posega po hrvaški zemlji, kajti v njihovi simbolni strukturi predstavljata represija na Kosovu in napad na Hrvaško prav največji doprinos k borbi za človekove pravice. Kot smo pokazali, pa jim je dalo prav *samoupravljanje tisti ideološki okvir, s katerim so lahko*

DEKARTIKULACIJA IDEOLOŠIJE SAMOURAVNENJA SOCIJALIZMA IN BOJ ZA
legitimiral *represivne prakse, tako da so le-te dobile pomen boja za demokracijo in človekove pravice.* Prav s sklicevanjem na podružbljanje represije je lahko antibirokratska revolucija odkrito izrekla absurdno tezo, da predstavlja diferenciacija največji doprinos k demokratizaciji družbe. Ki so v ljudeh zabrisala večino tradicionalnih identifikacij. Ljudem se zdaj, ko hočejo zavzeti nekavalski položaj v državi, ne smajo več iskati pozitivne opore, kot njim referenčna točka panuje nacionalna istovetnost. Tudi v bojih za ideološko hegemonijo, ki potekajo ob razpadu jugoslavske je nacionalna identifikacije ključni element. Tako na eni strani služi nacionalna identiteta kot podloga pri oblikovanju specifične oblike "moralne večine" (v Sloveniji in na Hrvaškem), ki vidi v krščanskih vrednotah "cement", ki drži skupaj narodi; na drugi strani pa npr. Miloševićeva partija v Srbiji prevzema avtoritarno populistični diskurz in tako proizvede specifično mešanico ortodoksnih komunističnih elementov, ki so običajno povezani s fašizmom: nacionalno gibanje s karizmatičnim vodjo, usmerjeno proti enotnemu in notranjemu sovražniku itd. Tudi se je danes pojavila nacionalna dogmatika, ki postavlja etnično identifikacijo kot temelj vsega političnega in kulturnega življenja. Vse to kaže na to, da se v današnji Evropi odvijata dva različna procesa: na eni strani se oblikuje nova politična identiteta, na drugi pa se razpada stara. V Sloveniji je to proces, ki ga vodijo liberalni demokrati, ki se zavedajo, da je treba ustvariti novo politično identiteto, ki bo temeljila na vrednotah, ki so značilne za slovensko kulturo. Na Hrvaškem pa se oblikuje nova politična identiteta, ki temelji na nacionalnih vrednotah, ki so značilne za hrvaško kulturo. V Srbiji pa se oblikuje nova politična identiteta, ki temelji na fašističnih vrednotah, ki so značilne za srbsko kulturo.

DEZARTIKULACIJA IDEOLOGIJE SAMOUPRAVNEGA SOCIALIZMA IN BOJ ZA
NOVO HEGEMONIJO V JUGOSLAVIJI

Sedanji izbruhi nacionalizma v deželah realnega socializma so reakcija na dolga leta partijske vladavine, ki so v ljudeh zabrisala večino tradicionalnih identifikacij. Ljudem se zdaj, ko hočejo zavzeti neko distanco do vladajočega univerzuma, ko hočejo najti neko pozitivno oporo, kot edina referenčna točka ponuja nacionalna istovetnost. Tudi v bojih za ideološko hegemonijo, ki potekajo ob razpadu Jugoslavije, je nacionalna identifikacija ključen element. Tako na eni strani služi nacionalna identiteta kot podlaga pri oblikovanju specifične oblike "moralne večine" (v Sloveniji in na Hrvaškem), ki vidi v krščanskih vrednotah "cement", ki drži skupaj narod; na drugi strani pa npr. Miloševićeva partija v Srbiji prevzema avtoritarno populistični diskurz in tako proizvaja specifično mešanico ortodoksnih komunističnih elementov in elementov, ki so običajno povezani s fašizmom (nasilno nacionalno gibanje s karizmatičnim vodjo, usmerjeno proti zunanjemu in notranjemu sovražniku itd.). Toda če je danes postala nacionalna ogroženost najmočnejša identifikacijska točka, na katero stavijo tako stare, v demokrate prebarvane komunistične sile kot tudi nova post-socialistična oblast, pa se je dejanski boj za novo hegemonijo začel že pred izbruhom nacionalizma, v času "razcveta" samoupravnega socializma. V tem poglavju ni naš namen podati zgodovino bojev v Jugoslaviji, zanimalo nas bo le, na eni strani, kako je potekala dezartikulacija ideologije samoupravljanja, kako je sam sistem proizvedel točke svojega razkroja, in na drugi strani, kako delujeta na prvi pogled

popolnoma različni ideologiji nacionalne ogroženosti - moralna večina in Miloševićev populizem - na katero fantazmatsko strukturo se naslanjata.

Dezartikulacija ideologije samoupravnega socializma

Za titovsko Jugoslavijo, ki se je oblikovala po drugi svetovni vojni, je bilo značilno, da je bila koherentna tvorba, kolikor je ideologija samoupravljanja, bratstva in enotnosti, neuvrščenosti, ki jo je simboliziral predsednik Tito, opravljala funkcijo "cementa" družbene vezi. Samoupravljanje je v tej ideologiji veljalo za največjo stopnjo demokracije, daleč pred participacijo delavcev v kapitalizmu, neuvrščenost je bila dojeta kot najboljše možno preseganje blokvske razdelitve sveta, Tito pa je bil tisti vezni člen, ki je zagotavljal enakopravnost vseh jugoslovanskih narodov in obljubljen prosperitet družbe (visok standard, odprtost do sveta itd.). Po njegovi smrti je prišla najprej streznitev - da namreč jugoslovanski gospodarski čudež temelji na visoki zadolženosti v tujini, s pomočjo katere je država krpala zgrešene naložbe v industriji. Vzporedno z gospodarskim polomom je prišlo do velikih mednacionalnih trenj, najprej med Srbi in Albanci na Kosovu, nato pa še med drugimi jugoslovanskimi narodi.

Ob jugoslovanskem ekonomskem in političnem kaosu se je zopet potrdila Althusserjeva teza o ideoloških aparatih države: ideologija niso samo fraze o samoupravljanju in komunizmu, bistveno je, da je ta ideologija materializirana v celotni organizaciji družbe. Zato lahko rečemo, da je npr. samoupravna teza o "razpolaganju s presežno vrednostjo neposrednih

proizvajalcev" utopija, toda ta utopija je bila materializirana v organizaciji socialističnih podjetij, tako kot je bila tudi utopija o "samoupravni neposredni demokraciji" materializirana v zapletenem delegatskem sistemu ali ideja o "ljudski samozaščiti" v razvejani mreži tajnih predpisov in organov, ki so prežemali sleherno celico "samoupravno organizirane" družbe.

Značilnost obdobja, ko se je začel razpad te družbe, je bilo poleg mednacionalnih sporov tudi rastoče delavsko nezadovoljstvo zaradi padca standarda in grozeče brezposelnosti. Toda ti upori delavcev so imeli globoko konservativen značaj: delavci so zahtevali večje plače, boljše delovne razmere, zelo redko pa politični pluralizem in neodvisne sindikate. Za stavke in mitinge je bila značilna odsotnost pozitivnega programa političnih sprememb: ljudje niso zahtevali spremembe sistema, ampak zamenjavo ljudi, vodstva, ki naj bi izdalo ideološke temelje sistema (socializem, interese delavskega razreda itd.). V znamenju stare stalinske modrosti, da "o vsem odločajo kadri", so se tudi jugoslovanski delavci zavzemali za "prave ljudi na pravih mestih".

To lahko razložimo s pomočjo teze sociologa Josipa Zupanova, da je bila osnova jugoslovanskega sistema pakt med vladajočo politokracijo in nižjim (obratno-manuelnim) delavskim razredom: ta sloj delavskega razreda je bil dejanska opora oblasti, politokraciji je dal vso oblast, v zameno pa dobil eksistenčni minimum s socialno varnostjo in "pravico do nedela", t.j. sicer nizek standard, a varen položaj in pravico, da mu ni treba zares trdo delati. Zaradi ekonomske krize vladajoča

politokracija ni bila več sposobna izvršiti svojega dela obveznosti iz pakta in v tej luči je treba gledati delavske proteste: kot obupan poziv politokraciji, naj se drži svojega dela pakta. Ena izmed sestavin Miloševićevega vzpona je bila prav ta, da se je znal postaviti na to mesto, da se je prepoznal kot naslovnik delavskih zahtev in jim obljubil, da bo, za razliko od starih partijskih birokracij, kolikor bo dobil oblast, izpolnil svoj del socialnega pakta,

Razkroj ideologije samoupravljanja je v Jugoslaviji potekal v treh fazah. Prva kritika samoupravljanja se je oblikovala v šestdesetih in sedemdesetih letih, ko so teoretiki iz kroga revije "Praxis" napadali uradno ideologijo v imenu "pravega" (kritičnega, ustvarjalnega) marksizma. Očitali so, da zaradi "etatistično birokratskih" razmerij v družbi še ni "pravega samoupravnega socializma"; zato je potrebno čim prej ukiniti razliko med idejnim in dejanskim, torej v celoti realizirati idejo samoupravljanja. Ta opozicija je tako kritizirala vladajočo birokracijo v imenu njene lastne ideologije.

Druga faza razkroja samoupravne ideologije se je pričela v začetku osemdesetih let z oblikovanjem novih družbenih gibanj. Za to obdobje je značilen proces dezintegracije tako uradne ideologije kot opozicije. Dezartikulacija oblastnega diskurza se je kazala tako, da se oblast ni več legitimirala z neko homogeno ideološko zgradbo, ampak je pričela v svojem ideološkem diskurzu uporabljati celo vrsto heterogenih, nezdružljivih elementov: samoupravljanje in družbeno lastnino je poskušala združiti s tržnim gospodarstvom, na zahteve po neodvisnem novinarstvu je odgovarjala v realsocialističnem slogu, da "svoboda tiska nikjer ne obstoji" itd. Oblastni

diskurz se je skušal rešiti iz krize z reartikulacijo elementov kapitalistične, realsocialistične in samoupravne ideologije. Podobna dezartikulacija se je dogajala na strani opozicije. Oblikovala se je pluralna scena opozicijskih subjektov (feministično gibanje, mirovniki, ekologi itd.), ki so v imenu boja za civilno družbo postavljali kot vprašljive same temelje socialističnega sistema in predvsem vlogo države v njem. Za to opozicijo je bila značilna ideološka različnost in apolitičnost - ni se organizirala v stranke, ampak je oblikovala vrsto neformalnih gibanj, ki so preko javnih manifestacij izvajale pritisk na organe oblasti.

Tretja, končna faza razkroja samoupravne ideologije pa se je pričela konec osemdesetih let, ko so se opozicijske skupine preoblikovale v formalne politične stranke in napovedale boj za oblast. To je pripeljalo do tega, da se je tudi oblast morala vsaj v besedah odpovedati svojemu posvečenemu mestu in priznati, da je partija le eden izmed političnih subjektov ter da lahko oblast vsak trenutek izgubi. Diskurz uradne ideologije se je v tem obdobju pričel odpovedovati samoupravljanju in marksizmu v imenu socializma s kapitalističnim obrazom. Zaradi vedno močnejše opozicije je bil uradni diskurz prisiljen vključiti elemente opozicijskega diskurza: tako je pričel poudarjati boj za človekove pravice, svobodo misli, pravno državo, trg itd. Njegova moč pa je bila v tem, da je, kljub spremenjenemu diskurzu, oblast lahko delovala po starem, ker so državna struktura, vojska in tajna policija ohranile svoj položaj. (1)

Boj za novo hegemonijo

Ob razpadu ideološke zgradbe se je pričel boj za to, kateri Točko, ko se je začel razkroj ideologije samoupravnega socializma, lahko natančno opredelimo. Glavni ideolog samoupravljanja, Edvard Kardelj, je v sedemdesetih letih postavil tezo o nujnosti "pluralizma samoupravnih interesov" kot elementa samoupravne družbe. Nekaj, kar se na prvi pogled zdi le kot še ena izmed floskul samoupravnega besednjaka, ki venomer poudarja, da je delavec edini lastnik delovnih sredstev, edini, ki lahko odloča o proizvodnji in dohodku, pravo samoupravljanje pa odpravlja vsako odtujitev, je nenadoma postalo mesto različnih interpretacij in s tem mesto radikalne kontingentnosti. "Pluralizem samoupravnih interesov" je bilo namreč možno interpretirati kot nekaj, kar se izmika partijski monolitnosti - partijska ideologija nikoli ne uporablja pojma pluralizem mnenj, idej ali interesov, ampak vztraja pri enotnosti za vsako ceno. V trenutku, ko začnemo govoriti o pluralizmu interesov, pa to pomeni nasprotje enotnosti; udejanjanje pluralizma interesov namreč meri tudi k političnemu pluralizmu. Neka navidezno balastna sintagma je tako postala tisto mesto, kjer se je sistem pričel lomiti. V tem mestu lahko iščemo trenutek, ko, rečeno v terminologiji Ernesta Laclaua, so se elementi, ki so dotlej tvorili ideološke zgradbe, osamosvojili in pričeli bloditi kot "lebdeči označevalci", pričakujoč novo artikulacijo. Pričel se je tipično hegemonistični boj za to, kdo bo ta pojem uveržil v svojo serijo ekvivalenc. Tako je uradna partijska ideologija skušala dati pojmu "pluralizem samoupravnih interesov" postranski pomen, tudi sam avtor ga je kasneje opustil, toda prepozno, kajti sam pojem je že zaživel kot element ideološkega boja in postal zastavek organiziranja alternativnega, opozicijskega gibanja.

Ob razpadu ideološke zgradbe se je pričel boj za to, kateri element jo bo znova prešil, kateri diskurz bo znova artikuliral množstvo heterogenih elementov. Čeprav so si zvezne oblasti in JLA obupano prizadevali za ohranitev titovske Jugoslavije, pa je bilo dejstvo, da retorika "bratstva in enotnosti", sklicevanja na revolucijo in NOB, ni več predstavljala identifikacijske točke, ki je štirideset let držala skupaj jugoslovanski simbolni univerzum. Konec osemdesetih let se je oblikovala vrsta novih, pretežno nacionalnih identifikacijskih točk, preko katerih se je v Jugoslaviji pričel boj za novo hegemonijo med zelo različnimi diskurzi; ta boj je v posameznih republikah prevzel različno obliko, tako da lahko govorimo o treh blokkih, okoli katerih so se konec osemdesetih let polarizirali različni koncepti oblikovanja bodoče družbe.

Najbolj razvpit je bil populistični srbski blok s svojo koncepcijo enotne države, z močno partijo, s centralizirano oblastjo pod srbsko dominacijo. Temu bloku nasproten je bil slovenski blok, ki se je najprej zavzemal za asimetrično federacijo, za večjo samostojnost republik ter za pluralistično, večstrankarsko ureditev družbe, nato pa za popolno samostojnost Slovenije in Hrvaške oz. za zvezo "suverenih držav". Oblastno najmočnejši pa je bil vsekakor t.i. blok status quo, ki so ga sestavljali armada, BiH, Makedonija ter del zvezne uprave, tajne službe in z vojsko povezana industrija. Ta blok se je v svojih okoljih ohranjal z represijo, pot iz krize pa je videl v kozmetičnih spremembah v slogu "kako nekaj spremeniti, tako da se nič ne spremeni". V želji po ohranitvi obstoječega je zato nasprotoval obema

drugima blokoma. Načelno se je zavzemal za tržno gospodarstvo, vendar je bil gospodarsko neučinkovit in neperspektiven. (2)

Nacionalizem

V jugoslovanski uradni politiki sta ob izbruhu nacionalnih sporov prevladovala dva pogleda na nacionalizem. Prvi je skušal ločiti "dobre" (neagresivni, obrambni, civilni) od "slabega" (napadalnega, iščočega sovražnika, usmerjenega k vzpostavitvi homogene narodne skupnosti); drugi pa je bil mnenja, da so nacionalna trenja le način, kako vladajoča politokracija ohranja razcepljenost med narodi in tako preprečuje, da bi se le-ti združili proti pravemu sovražniku, njej sami. Vsakemu narodu ponuja mit o tem, kako jo izkoriščajo ostali, da bi tako prikrila dejstvo, da sama izkorišča vse. Takšna podoba je bila le sprevrnjena različica starega dobrega stalinskega mita o poštenem, nedolžnem delovnem ljudstvu, ki nikoli ni protisocialistično; v Jugoslaviji bi potemtakem obstajala nedolžna, poštena demokratična javnost, ki nikoli ni nacionalistična. V nacionalistične izpade jo z manipulacijami potiska le korumpirana politbirokracija. Kot je "pošteno delovno ljudstvo" dejansko obstajalo le za pogled partije in je bilo mitična referenčna točka, katere edina vloga je bila, da legitimira oblast Partije, tako je bil tudi mit nedolžne, nenacionalistične javnosti le legitimacijsko sredstvo določene oblasti.

Nacionalizem namreč ni nekaj, kar bi ljudstvu vsiljevala oblast, ni ideja, s katero bi voditelji zastrupljali "pošteno" ljudstvo - ljudstvo samo se še s kakšnim užitkom prepušča tej

"manipulaciji", ko svojo najbolj intimno identiteto organizira skozi nanos na "nacionalistične mite". Zato je nacionalizem ideološki način, kako individui doživljajo svoje najbolj vsakdanje, konkretne tegobe, način, kako zanje najdejo krivca. Svojo moč gradi na ustvarjanju specifičnih fantazem nacionalne ogroženosti - predstavlja se kot zaščitnik tistega, "kar je v nas več kot smo mi sami" - namreč to, da smo del naroda.

Najprej je potrebno poudariti, da se pri vseh narodih, in ne le v deželah realnega socializma, odnos do naroda dojema kot odnos do "naše vrste" - Reči, ki je drugi nimajo, ki "nas" loči od "njih". Nacionalna identiteta je namreč tisto, kar preprečuje, da bi bila družbena organizacija čista simbolna skupnost. Mesto, ki ga ima narod v družbeni organizaciji, lahko razložimo z mestom lacanovskega Realnega v simbolni mreži. Realno je nekaj, kar se upira simbolizaciji, točka, ki je vselej manjkajoča, pa se nenehno vrača, čeprav jo skušamo nevtralizirati in inkorporirati v simbolni red. Kolikor si simbolni red prizadeva za homeostatično ravnotežje, mu to vselej spodleti prav zaradi tega tujka, travmatičnega elementa v njegovem osrčju.

Pri narodu je lacanovsko Realno prav ta "naša vrsta" - Stvar, na katero se veže užitek, in fantazma tega, kako nam jo Drugi poskuša odvzeti. Nacionalna identifikacija z "našo vrsto" namreč vselej temelji na fantazmi sovražnika, tujka, ki se je vrnil v našo družbo in nas nenehno ogroža s svojimi navadami, diskurzom, rituali, ki niso "naše vrste".

Karkoli ta Drugi "dela", nas ogroža že s samim obstojem. Fantazma tega, kako "Drugi" živi na naš račun, lenari,

izkorišča itd., se vedno znova oblikuje v skladu z našo željo. Tako je npr. večer očitok priseljencem, da so lenuhi, brez delovnih navad itd., hkrati pa se jim očita, da kradejo naša delovna mesta. Še posebno nevaren pa je "Drugi", ki dela zagnano - to je samo način, da bi nas prelisičil in se inkorporiral v "našo" skupnost. Podobno je tudi z njihovo asimilacijo: običajno se tujcem očita, da ohranjajo svoje čudne navade, so necivilizirani itd., toda če sprejmejo naše navade, jih dojemamo, kot da želijo ukrasti "našo stvar".

Moti nas torej natanko to, da je Drugi Drugi, da ima svoje navade, ob katerih se čutimo ogrožene. Kot pravi Jacques Alain Miller, gre ob sovraštvu do Drugega za *sovraštvo do užitka v Drugem*, in sicer do partikularnega načina, kako Drugi uživa. Ko so tako Nemci ogorčeni nad tem, da turški delavci jedo česen, ali ko Angleži ne morejo prenesti načina, kako se zabavajo črnici, gre prav za ogroženost pred tem, da Drugi ne uživa enako kot mi. Kajti: "Svojega bližnjika rade volje prepoznamo v Drugem, a le s pogojem, da ni naš sosed. Pripravljeni smo ga ljubiti kot sami sebe, a le, če je daleč, če je odmaknjen... Ko se Drugi preveč približa, ko se pomeša z vami, kot pravi Lacan, vzniknejo nove fantazme, ki zadevajo zlasti presežek uživanja pri Drugem... Slo je seveda za to podtikanje pretiranega uživanja. Nekaj takega bi lahko bilo na primer to, da bi Drugi užival v denarju na način, ki bi presegal sleherno mero. Dobro vemo, da lahko ta presežek užitka pomeni, da Drugemu pripišemo neutrudno delovanje, pretirano veselje do dela, kakor tudi to, da mu pripišemo pretirano lenobnost in zavračanje dela, ki je torej le druga plat presežka, za katerega gre. Zabavamo se lahko ob ugotovitvi, s kakšno naglico so pri tem prešli od očitkov v

zvezi z odklanjanjem dela do tistih v zvezi s krajo dela. Vselej pa je konstantno to, da vam Drugi odvzame delež užitka, ki vam pripada.

Vprašanje strpnosti in nestrpnosti sploh ne meri na subjekt znanosti in njegove človekove pravice. Umešča se na raven strpnosti oziroma nestrpnosti do užitka Drugega. Drugega kot tistega, ki v bistvu kraje moj lastni užitek... Ko tehtamo in računamo, ali bo (Drugi) moral opustiti svoj jezik, svoje prepričanje, svoj način oblačenja in govorjenja, gre pravzaprav za to, da bi zvedeli, v kolikšni meri bo ali ne bo opustil svoj drugi užitek." (3)

Konservativni angleški pisec John Casey pravi za črnske priseljence: "Oni preprosto ne morejo predstavljati dela "naše" skupnosti ali pripadati "naši vrsti", kajti njihovo vedenje sramoti "naš" čut o tem, kakšen bi moral biti angleški način življenja in kako naj se Angleži obnašajo do določene avtoritete". (4) To, da Drugi sramoti "naš" čut, kakšna naj bo naša nacija, pa kaže na to, da je Drugi Drugi v moji notranjosti in da je koren rasizma prav sovraštvo do lastnega užitka. Drugi namreč sramoti naš čut za lastno nacijo, prav kolikor sami ne vemo, kakšen naj ta čut bo. Prav kolikor smo nenehno obsedeni s tem, da bi ugodili želji Drugega v nas - organizirali užitek kot "naša vrsta", delali bolje kot tujec, bili bolj kulturni - , s tem izražamo sovraštvo do lastnega užitka.

Pred razpadom realsocializma je obstajala predstava o demokratičnem naboju, ki bo eksplodiral, ko bo pokrov partijskega terorja odkrit. Danes pa se dežele Vzhodne Evrope

srečujejo z nacionalističnimi spopadi, antisemitizmom, antifeminizmom, fašistoidnimi populističnimi gibanji itd. Zdi se, kot da sedaj svobodni narodi Vzhodne Evrope na nek način nočejo uživati svobode, kot da jim neka notranja blokada preprečuje pot v demokracijo. Gre seveda prav za sovraštvo do lastnega užitka. To, da narodi Vzhodne Evrope iščejo nove sovražnike, da obsesionalno oživljajo stara nacionalna sovraštva, je samo izraz tega dejstva, da je Drugi vselej Drugi znotraj nas in da je sovraštvo do Drugega v zadnji instanci sovraštvo do lastnega užitka. Nestrpnost do užitka Drugega, pa naj bo to Zid, priseljenc ali pa celo predstavnik istega naroda, npr. birokrat, proizvaja fantazme, skozi katere predstavniki določene nacije organizirajo svoje lastno uživanje.

Mitologija Miloševićevega populizma

Srbski avtoritarni populizem je proizvedel celo mitologijo boja proti zunanjemu in notranjemu nacionalnemu sovražniku. Prvi sovražniki so bili Albanci, ki da želijo odcepitev srbske avtonomne pokrajine Kosovo, s tem pa naj bi kradli srbsko zemljo in kulturo. Drugi sovražnik je bila odtujena birokracija, ki ogroža oblast ljudstva; odtujena je od naroda, zato od znotraj spodjeda srbsko nacionalno identiteto. Tretji sovražnik pa so postali Hrvati, ki da s svojo "genocidno" politiko izganjajo srbsko prebivalstvo iz "zgodovinskih" srbskih ozemelj na Hrvaškem. Vse predstave sovražnika so temeljile na specifičnih fantazmah. V srbski mitologiji so bili Albanci dojeti kot čisto Zlo, tisto nepredstavljivo, ne da se jih subjektivirati, narediti iz njih ljudi, ker so radikalno Drugo. Svoj boj z njimi so Srbi opisovali kot boj

"ljudi z ne-ljudmi". Drugi sovražnik - birokrat - pa je bil predstavljen kot ne-Srb, izdajalec lastnega naroda, in kot ne-moški. Hrvati so bili orisani kot "Goebbelsovi nasledniki", zverinski ustaški klavci, ki preganjajo trpeče srbsko ljudstvo, katerega usoda se primerja s tragedijo Kurdov v Iraku.

Toda poleg Albancev so za Srbe postali nacionalni sovražniki tudi Slovenci, ki naj bi podpirali Albanski separatizem in omejevali moč Srbije. Kaj dobimo, če ta dva sovražnika združimo? Spomnimo se, da so Albanci predstavljeni kot umazani, nasilni, primitivni, posiljevalski itd., medtem ko so Slovenci neproduktivni trgovci, ki izkoriščajo trdo delo Srbov, antijugoslovanski, nepatriotski intelektualci itd. Če obe podobi združimo, dobimo običajno antisemitsko podobo Zida - umazanega, izkoriščevalskega, hkrati pa abstraktnega, intelektualnega, neproduktivnega trgovca... Združitev Albanca in Slovenca torej proizvede Zida. (5)

Zanimivo pa je, da je sovražnik v srbski mitologiji predstavljen kot impotenten. Kako se to kaže? Podobno kot angleški konservativci opisujejo nevarnost priseljencev, predvsem črncev, za Anglijo kot "posilstvo angleške rase", tudi Srbi predstavljajo Albance kot tiste, ki kradejo srbsko nacionalno identiteto in jih posiljujejo s svojo kulturo. Toda ta figurativna predstava posilstva je pri Srbih podkrepljena z domnevnimi dejanskimi poskusi posilstev srbskih deklet. Ob tem je pomembno, da gre vedno le za poskuse posilstev. Ustvarja se podoba sovražnika, Albanca, ki sicer poskuša posiliti srbska dekleta, pa tega dejansko ni zmožen. Ta fantazma namreč

temelji prav na tem, da pokaže sovražnikovo impotentnost - sovražnik skuša napasti, posiliti, toda ostane poraženec, impotentnež, pravo nasprotje junaškega Srba.

Mitologija novega srbskega populizma nenehno poudarja razliko med pravimi moškimi - delavci, ljudmi iz ljudstva - in poženščenimi moškimi - birokrati. Birokrat je v tej mitologiji prikazan kot mešanica fevdalnega gospoda in kapitalista z belimi rokavicami, cilindrom in kravato, ki je "zunaj čist in znotraj umazan", pravo nasprotje delavca, človeka naroda, ki je "zunaj umazan in znotraj čist". Bistveno pa je, da birokrat ni pravi moški - je poženščen, mehkužen debeluh, ki pije viski in je ananas, pravo nasprotje mačističnega delavca, ki je tradicionalno narodno hrano in je oblečen v delavski kombinezon ali narodno nošo. Birokrati niso moški prav zaradi svoje odtujitve od tradicije, zaradi izdaje junaškega srbskega ljudstva. (6)

Da bi pokazal svojo povezanost z narodom, srbski populizem uporablja mrtva telesa nacionalnih junakov. V mitologiji novega srbskega populizma se sedanji borci za srbsko suverenost nenehno primerjajo s srbskimi junaki, ki so pred 600 leti bojevali boj s Turki. Posebno mesto v tej identifikaciji z junaško srbsko zgodovino imajo kosti. Srbski populizem je s prenosom kosti carja Lazarja na Kosovo ponovno oživel stare pravoslavne rituale. Bistveno pa je, da je ritual prenašanja kosti med samostani označil novo rojstvo simbolne skupnosti. Kostni so namreč tisto Realno, tisto nekaj več, kar označuje simbolno skupnost srbskega naroda - prav v kosteh pride na dan nacionalna stvar. Tako so Lazarjeve kosti Realno, ki se je vrnilo na svoje mesto - njihova vrnitev na Kosovo je simbolno potrdila, da je bilo Kosovo vedno zibelka srbstva.

Kot pravi Lacan, raso vzpostavlja način, kako se v redu nekega diskurza ohranjajo simbolna mesta. Isto lahko rečemo tudi za nacionalno skupnost - in v primeru Srbije ima vlogo ohranjanja simbolnih mest tudi nesmiseln ritual prenašanja kosti. Na racionalni ravni gre sicer le za nepomemben kup kosti, za katere niti ni zanesljivo, da so dejansko carjeve, ki imajo morda kakšno vrednost za arheologijo ali antropologijo, toda v družbi kot simbolni skupnosti delujejo kot tisti košček Realnega, ki to skupnost karakterizira. Na primeru Srbije so kosti tudi tisto, kar nam sovražnik nenehno želi odvzeti, tisto, kar moramo posebej varovati. Nacionalni konflikt med Srbi in Albanci ter tudi med Srbi in Makedonci je zato vselej uporabljal tudi simboliko kraje kosti iz srbskih grobov. Oblikovala se je mitologija, po kateri naj bi Albanci prekopavali grobove srbskih otrok, Makedonci pa naj bi za poučevanje na medicinski fakulteti uporabljali kosti srbskih vojakov, ki so padli med prvo svetovno vojno. V času vojne na Hrvaškem pa so dobile poseben pomen kosti Srbov, ki so jih med drugo svetovno vojno pobili ustaši; ponovili so se obredi prenašanja kosti in slovesni pokopi z ideološkimi govori.

Nacionalizem in boj za hegemonijo

Nacionalizem je imel v Srbiji bistven pomen v boju za novo hegemonijo. Ta se je pričel s prisvojitvijo problema izseljevanja Srbov s Kosova s strani Miloševićeve politike, nadaljeval pa z odkritimi zahtevami po oblikovanju "Velike Srbije".

Boj za hegemonijo je v Srbiji temeljil na tem, da je populističnemu gibanju uspelo združiti dva navidez

nezdružljiva elementa: neostalinistično partijsko politiko s t. i. civilno družbo v njeni nacionalistični podobi. Prvič se je zgodilo, da je dobil nek neostalinski projekt, ki postavlja partijo nad državo, dejansko podporo ljudstva. To je Miloševiću uspelo, prav kolikor je uspel v svojem populistično-nacionalističnem projektu združiti celo vrsto heterogenih elementov, od stalinizma, protofašističnega desnega populizma, etatizma do boja za meščansko demokracijo, človekove pravice in tržno gospodarstvo. Kar je to heterogeno zmes držalo skupaj, je bila figura močnega Vodje in jasen lik Sovražnika.

Vendar pa ta heterogenost ni bila Miloševićeva nemoč, marveč njegova moč. Miloševiću je - če naj uporabimo terminologijo Laclaua in Mouffove - uspelo vzpostaviti učinkovito serijo ekvivalenc, t. j. v enotno polje proti zvezni status quo birokraciji homogenizirati stalinsko retoriko trde roke, arhaični nacionalizem, civilno retoriko človekovih pravic itd.

Miloševićev populizem pa je temeljil tudi na tem, da je interpeliral posamezne segmente družbe (delavce, inteligenco, tehnokracijo, partijske birokrate itd.) tako, da je nevtraliziral njihov potencialni antagonizem. Kot pravi Ernesto Laclau, je "osnovna metoda te nevtralizacije v spreminjanju vseh antagonizmov v preprosto razliko. Znotraj dominantnega diskurza poteka artikulacija popularno-demokratskih ideologij tako, da vsrka vase vse, kar je preprosta razlikujoča se partikularnost in zatire tiste elemente, ki težijo k spreminjanju partikularnosti v znak antagonizma." (7)

Srbsko populistično gibanje je potrdilo, da noben element po naravi ne pripada določeni ideologiji. Tako npr. ne moremo reči, da je fanatična privrženost množice vodji po naravi del fašistične ideologije, totalitarni projekt močne partije nad državo pa stalinistične. Prav Milošević je pokazal, da lahko elementi, za katere se predpostavlja, da so del določene ideologije, z reartikulacijo dobijo popolnoma nov pomen. Druga značilnost Miloševićevega populizma pa je, da ne moremo določiti, kateri element ima v njem vodilno vlogo. S tem vprašanjem se nenehno ukvarjajo esencialisti: eni trdijo, da se je v Srbiji nacionalizem uporabil komunistično ideologijo, da bi se lahko izrazil; drugi pa zagovarjajo nasprotno tezo, po kateri je stalinistično-komunistični projekt uporabil nacionalizem zato, da bi preživel. Tovrstno vpraševanje je v temelju napačno: ne upošteva tega, da se pozicija elementov oblikuje šele skozi artikulacijo.

Kako je potekal ta boj za novo hegemonijo? Pomembno je bilo oživljanje starih mitov, ljudskih pesmi, pripovedi, ki opisujejo zgodovinske boje srbskega in črnogorskega ljudstva s Turki. Srbska mitologija, ki slavi voditelje uporov proti Turkom pred več kot 600 leti in jim daje status svetnikov, je vselej predstavljala bistveno točko nacionalne identifikacije. Tako je kosovska bitka, kjer so l. 1389 Srbi izgubili boj s Turki, postala izvor cele vrste asociacij z današnjimi boji srbskega naroda z Albanci; Miloševića so npr. primerjali z nekdanjim junakom Obilićem, Azema Vllasija pa s sovražnim turškim sultanom Muratom. Simbolna identifikacija z mestom, ki ga imajo ljudski junaki v srbski mitologiji, je dala novim vodjem poseben položaj: ne le da so dobili avreolo svetosti ljudskih junakov, omogočeno jim je tudi bilo, da za nazaj

popravijo zgodovinsko krivico, ki se je zgodila z izgubljeno kosovsko bitko. Diskurz antibirokratske revolucije se je vračal v čas turških bojev, prav kolikor je želel poudariti, da so Miloševićevi vojščaki edini, ki lahko končajo šeststoletno vazalstvo srbskega naroda.

Milošević je z reartikulacijo starih mitov naredil iz uradnega političnega diskurza *mitsko pripoved*, s katero se ni bilo težko identificirati, prav kolikor je postala *zamenjava za žargonski socialistični diskurz birokratov*. Samoupravljanje je namreč uvedlo specifičen žargon. Ko je npr. podjetja preimenovalo v "organizacije združenega dela", delavce v "neposredne proizvajalce", direktorja v "poslovodni organ", naj bi se samoupravljanje pokazalo kot res neposredna oblika demokracije. Uspeh "antibirokratske revolucije" je bilo spoznanje, da sta tako retorika narodnoosvobodilnega boja kot retorika samoupravljanja že zdavnaj preživeli in je potemtakem veliko učinkovitejša vrnitev k starim narodnim epom, zanemarjenim v nadnacionalni socialistični ideologiji. Stari epi in junaške pesmi so model učinkovite retorike, kratkih, jasnih stavkov, zanesenih poudarkov, ki so pravo nasprotje suhoparnih političnih govorov.

Boj za novo retoriko antibirokratske revolucije je boj za hegemonijo, ko mora diskurz oblikovati *referenčno točko*, okoli katere se strukturira. Glavna referenčna točka titoistične ideologije je bila NOB, ki je predstavljala zmago nad okupatorjem in hkrati zmago socialistične revolucije. Nekakšna "*utemeljujoča beseda*" tega diskurza pa je bilo Titovo geslo "bratstvo in enotnost je treba varovati kot zenico očesa". V primeru antibirokratske revolucije pa je postala točka, na



katero je nenehno referiral diskurz, dejanje, ko je pri črnogorskem kraju Žuta Greda milica pretepla stavkajoče delavce, status "utemeljujoče besede" pa je dobilo Miloševićevo geslo: "Niko nema pravo da bije narod!"

Ob primeru Žute Grede se je nov diskurz konstituiral tudi z nanašanjem na starega, titoističnega NOBejevskega: mesto, kjer je milica zaustavila delavce, je namreč v neposredni bližini mesta, kjer so v drugi svetovni vojni potekali partizanski boji in je obeleženo s spomenikom padlim borcem. Diskurz antibirokratske revolucije je iz tega naključja izvedel sklep, da so delavci danes dobili udarce od oblasti, za katero so borci v vojni umirali.

Na odnos oblasti do ljudstva se nanaša tudi Miloševićeva "utemeljujoča beseda": ko je namreč Milošević preprečil obračun s srbskimi demonstranti na Kosovu s slavnim "Nihče nima pravice pretepati ljudstva", je s to izjavo utemeljil antibirokratsko revolucijo. Ne le da je ta izjava postala referenčna točka vseh ostalih poskusov zaustavitve mitingaških pohodov srbskega in črnogorskega naroda, postala je predvsem mesto, ki je na eni strani dalo za nazaj pomen heterogenim elementom antibirokratskega diskurza v fazi njegove artikulacije, na drugi strani pa se je prav skozi to homogenizacijo odprla pot njegovi ekspanziji - priključevanju vedno novih diskurzov, reartikulaciji tradicionalnih vzorcev itd. "Nihče nima pravice pretepati ljudstva" dobesedno pomeni zlizano floskulo "ljudstvo je edina oblast", toda njen dejanski pomen je v tem, da daje popolno legitimnost vsem oblikam boja tega ljudstva, ki jih simbolizira "antibirokratska revolucija". Ljudstvo postane, enako kot v

vseh komunističnih projektih, spet tisti imaginarni nosilec revolucije, v imenu katerega si partija jemlje oblast, le da gre tokrat za boj ene komunistične oblasti proti drugi, ali, kot bi rekli antibirokrati, za "resnično delavsko oblast proti odtujeni". (8)

Izjemno pomemben element nove retorike je bil tudi proces zamenjave starega vodje z novim, Tita z Miloševićem. Najprej je potrebno poudariti, da Milošević nikoli ni neposredno referiral na Tita, četudi je včasih uporabljal titovske formulacije, hkrati pa je simptomatično dejstvo, da Tita nikoli ni neposredno napadel ali kritiziral, čeprav je bil celoten antibirokratski projekt naperjen proti titoistični ideologiji in njegovi zasnovi federacije. Zanimivo je, da je antibirokratska retorika zamenjala Tita z Miloševićem na dva izključujoča se načina: na eni strani se je poudarjalo, da je Milošević edini pravi Titov naslednik, torej novi sin velikega vodje, o čemer pričajo verzi prvih novokomponiranih ljudskih pesmi: "Slobodane, ime ponosito, dobro te je naučilo Tito". Na drugi strani pa imamo veliko močnejšo tezo, po kateri je šele nastop Miloševića rešitev za titovsko zlo, in verze, ki pravijo: "Slobodane, ime ponosito, ti si nama bolji nego Tito". Navidez kontradiktoren odnos se da razložiti z dejstvom, da se je zaradi mitskega mesta, ki ga je Tito še vedno imel v očeh naroda, miloševićevski projekt moral pokazati kot navidezno nadaljevanje in hkrati kot preraščanje titoizma. (9)

Miloševićev populizem je brkljarija heterogenih elementov, in ko so se v nekem trenutku posamezni elementi začeli osamosvajati, se je pričela njegova dezartikulacija. Zdelo se

je, da bo Milošević sam proizvedel svoj konec: ko so se namreč pojavili politični subjekti, ki so izrekli odkrito nacionalistične fantazme, na katere je Milošević meril le v podtonu, je to proizvedlo novo, radikalnejšo nacionalistično ideologijo in poskus postavitve novega vodje.

Elementi Miloševićevega diskurza, na eni strani njegov nacionalizem in na drugi njegove zahteve po demokraciji, človekovih pravicah, pravni državi, so dobili nov pomen, ko so se oblikovale opozicijske skupine, ki sicer niso odkrito nasprotovale Miloševiću, so se pa zavzele za večstrankarski sistem in parlamentarno demokracijo. Kolikor je bil Miloševićev sistem vselej v osnovi realsocialističen, z močno Partijo nad državo, ni mogel zahtev po večstrankarski demokraciji artikulirati tako, da bi nevtraliziral njihovo razdiralno moč. To bi lahko naredil le z odpovedjo komunistični ideologiji; s tem pa bi priznal partikularnost svojega projekta ter se tako odpovedal svoji nadzgodovinski vlogi. Paradokсно je namreč Milošević dobil dva noža v hrbet - tako radikalno nacionalistične stranke kot demokratske stranke so zahtevale odpoved komunizmu in s tem posredno odpoved Miloševićevemu projektu. Ne glede na nezdružljivost nacionalističnih strank, ki zahtevajo "Veliko Srbijo" in vrnitev kralja, z demokratskimi strankami pa jih je združil antikomunizem - s tem, ko je postal boj proti oblasti partije njihov skupen cilj, so nujno postali opozicija Miloševićevi oblasti. Prav politični pluralizem je postal najhujši sovražnik antibirokratske revolucije. Vendar kolikor Milošević zahtev po večstrankarstvu ni mogel odkrito napasti, pa je lahko dosegel zmago na volitvah - na eni strani z vzbujanjem

nacionalne ogroženosti in strahu pred izrednimi razmerami in na drugi z grožnjo ekonomskega kaosa, do katerega naj bi prišlo v primeru zmage opozicije.

Moralna večina in fantazma nacionalne ogroženosti

Na nestrpnost do užitka Drugega se vežejo tudi nacionalne identifikacije in z njimi povezane fantazme moralne večine, s katero se srečujemo v Sloveniji in na Hrvaškem, pa tudi v drugih državah post-socialistične Vzhodne Evrope. Za to moralno večino ne moremo reči, da ima isti pomen kot na Zahodu. Po strukturni vlogi je bila moralna večina v socializmu demokratska in antitotalitarna, njen glasnik pa je bila opozicija. V njeni kritiki oblasti je prevladoval moralični upor proti realsocialistični vladavini. Tako se ji je razlika med civilno družbo (v imenu katere je govorila) in totalitarno državo artikulirala kot razlika med moralno in korumpiranostjo. Vrnitev h krščanskim vrednotam, družini, "pravici do življenja" itd. je predstavljala upor proti nemoralnosti realsocialistične oblasti, ki si je v imenu ideje komunizma dovoljevala vsakovrstne posege države v zasebnost državljanov.

Paradokсно pa je moralna večina na Vzhodu prej socialistična kot konservativna v primerjavi z moralno večino na Zahodu. Za slednjo je namreč značilna antisocialna, tržna ideologija, kjer je v prvi vrsti vsak sam odgovoren zase in država ni tutor nad njegovim blagostanjem. Nasprotno pa socialistična moralna večina v imenu organske, nacionalne ideologije uporabi perverzen spoj z dediščino socializma: ko se zavzema za krepitev nacionalne pripadnosti in krščanskih vrednot, hkrati

poudarja, da se ne smemo prepustiti brezdušnemu kapitalizmu, da moramo oblikovati državno podprte nacionalne programe itd.

Razlika med Zahodno in socialistično moralno večino se kaže tudi ob problemu abortusa. Tradicionalna moralna večina, kot jo poznamo v zahodnih državah, se proti abortusu ne bori zaradi nacionalne ogroženosti, marveč v imenu krščanskih vrednot o svetosti življenja, božjem pomenu spočetja itd., iz česar izpelje tezo, da je abortus umor. Za moralno večino v socializmu pa se ti ugovori proti abortusu povežejo še s tezo o nacionalni ogroženosti. Dejstvo, da se je podobi abortusa kot zločina nad človekom pridružila še podoba ogroženosti naroda, pa proizvaja nevarno ideologijo, po kateri pomeni biti proti abortusu tudi biti za narod. Ko je bivša hrvaška opozicija zapisala, da je "tudi fetus Hrvat", je s tem jasno pokazala, da je zavzemanje stališč o abortusu zavzemanje stališč o prihodnosti naroda.

Ideologija nacionalne ogroženosti istočasno proglasi ženske tako za krivca kot za žrtev. Tako je npr. Hrvaška demokratska skupnost v predvolilnem boju za krivce tragedije hrvaškega naroda razglasila: ženske, pornografijo in abortus. "Ta trojica mori ali pa preprečuje, da bi se rodili majhni Hrvati, svetinja, ki jo bog daje družbi in domovini." Za hrvaško moralno večino ženska, ki ni rodila vsaj štirih otrok, ni ženska, ampak "ženski ekshibicionist", kajti ni izpolnila "svoje edine svete dolžnosti". Tiste ženske, ki so se zaradi kateregakoli razloga odločile za splav, so razglašene za morilke in smrtne sovražnice naroda, medtem ko so ginekologi, ki so jim pomagali pri tem morilskem dejanju, mesarji. (10)

Toda ženske so krive prav kolikor so žrtev liberalne zakonodaje o abortusu. Zakaj? Ideologi socialistične moralne večine izhajajo iz stališča, da je človekova neodtujljiva pravica, da svobodno odloča o tem, koliko otrok bo imel, hkrati pa ima vsak narod suvereno pravico določati svojo populacijsko politiko in s tem dolžnosti in obveznosti družbene skupnosti, da ljudem omogoči imeti želeno število otrok. Po njihovem je pravica do abortusa enostranska, ker država istočasno ne omogoča uveljavljanja pravice imeti želeno število otrok. In prav zato so po njihovem prave žrtve ženske. "Vztrajati samo pri svobodi abortusa... pomeni ne le omalovaževanje zdravstvenih, etičnih, religioznih, demografskih, nacionalnih in starševsko-človeških razlogov, čustev in posameznika, ampak tudi pretvarjanje žensk v žrtve, žrtvovanje njihovega zdravja, duševnega miru in materinskih čustev, dopuščanje tega, da so podvržene življenjski nevarnosti zaradi zadovoljevanja nagonov in zahtev nekoga drugega. To je v bistvu teza o ženski kot o sredstvu, ki ga moški lahko uporabljajo in zlorabljajo, jo neodgovorno oplojujejo, potem pa ji je dovoljeno, da se svobodno podvrže telesnemu in duševnemu trpinčenju, da potlači svoja etična in verska prepričanja, materinsko čustvo in da obremeni svojo vest s tem, da prekine začeto življenje svojega otroka in ga nasilno odstrani iz svojega telesa in srca".(11) Ta fantazma ženske kot žrtve temelji na podmeni, da sta ženska želja in želja naroda isti - roditi otroka. Če žensko opredeljuje materinstvo, je abortus napad na njeno bistvo. Kot je tudi napad na bistvo naroda - kajti narodno skupnost po tej ideologiji opredeljuje prav narodna materinska želja po ekspanziji.

Argumentacija ideologov nacionalne ogroženosti pa vsebuje isto logiko kot odgovor Ceausescuja na vprašanje novinarja, ali ni prepoved potovanja Romunom v tujino kršitev človekovih pravic. Ceausescujev odgovor je bil, da je glede na to, da je najpomembnejša človekova pravica pravica živeti v svoji domovini, prepoved potovanja v tujino v službi te pravice. Tako je tudi za ideologe nacionalne ogroženosti omejitev pravice do abortusa v službi človekove pravice imeti želeno število otrok. Enako kot je Ceausescu s prepovedjo potovanja v tujino ljudem "pomagal", da ne bi kršili pravice živeti v svoji domovini, da ne bi zatrli te svoje najgloblje želje, tudi ideologi nove moralne večine varujejo človekova nacionalna in materinska čustva. Ob tem pa postopajo enako kot njihovi največji sovražniki - komunisti: oboji nastopajo kot "ljudje posebnega kova", nenehno v boju proti sovražniku. Če so bili za komuniste kapitalisti in "meščanska desnica" tisti, ki so jim kradli užitek, pa so to za ideologe nacionalne ogroženosti ženska. Zanje je ženska sovražnik, prav kolikor njeno uživanje ogroža "našo vrsto".

Ideologija nacionalne ogroženosti pa je pred volitvami na Hrvaškem proizvedla tudi specifično obliko antisemitizma, ki se povezuje z nacionalnim nasprotjem med Hrvati in Srbi. Najprej je potrebno poudariti, da se Srbi v svoji mitologiji dojemajo kot Judje, izbrani narod Jugoslavije. Po srbskem filozofu Jovanu Raškoviču je "bil srbski narod vselej narod tragične usode, neke vrste božji narod", ki je na Kosovu izgubil "sveto državo". Srbi zato dojemajo kosovski problem kot boj za svojo sveto zemljo, zibelko srbskega občestva. Albanske prebivalce zato nenehno predstavljajo kot priseljence, čeprav naj bi se ta priselitev zgodila že v srednjem veku. (12)

Tezo o judovstvu srbskega naroda skuša podkrepiti tudi opisovanje Albancev kot teroristov. Ker je bilo mirne demonstracije Albancev, ki vzklikajo "Hočemo demokracijo!", težko označiti za klasični terorizem, so morali srbski mediji proizvesti fantazmo tajne organizacije teroristov, ki boj za demokracijo uporablja le kot pretvezo. Ob tem je zanimivo, da so Srbi Albance poimenovali s teroristi šele po razpadu realsocializma v Vzhodni Evropi, prej so bili namreč proglašeni za kontrarevolucionarje. Govor o teroristih pa je tudi veliko bolj učinkovit: v svetu skuša ustvariti vtis, da ima srbski boj proti Albancem isti pomen kot npr. boj Zahoda z Gadafijevim terorizmom ali boj Judov z Arabci. Prav ta srbska predstava o sebi kot o Judih Jugoslavije pa je tisto, kar je okrepilo hrvaški antisemitizem. V njegovi mitologiji Judje in Srbi skupaj izvajajo zaroto proti hrvaškemu narodu; tradicionalni antisemitski fantazmi Juda, sebičnega izkoriščevalca, premetenega goljufa, ki živi na račun tujega dela, se je pridružila še podoba Srba kot nacionalnega sovražnika. Dejstvo, da se da antisemitizem popolnoma arbitrarno uporabiti v nacionalnih bojih, potrjujejo sami Srbi: če se na eni strani Srbi proglašajo za Jude Jugoslavije ter s tem krepijo tudi hrvaški antisemitizem, pa so na drugi strani prav Srbi tisti, ki konstruirajo sovražnika na način antisemitizma (kot smo že pokazali: če združimo obe njihovi podobi Sovražnika - Albanca in Slovenca - dobimo Juda).

Razpad ideologije - razpad države

Paradoks Jugoslavije je, da je še pred kratkim ves njen politični ugled temeljil na razkolu s Stalinom leta 1948 in

kasnejši uvedbi samoupravljanja kot nasprotja realsocialističnim sistemom Vzhodne Evrope, danes pa so jo prav te države prehitete v boju za demokracijo. Ta zaostanek Jugoslavije v rušenju socializma ima dva vzroka.

Prvi vzrok je v sami logiki delovanja samoupravne ideologije. S tem, ko se je samoupravna ideologija artikulirala kot čisto nasprotje realsocialistične ideologije, hkrati pa je prevzela njene temeljne postavke (partija kot garant sistema, boj za dejanske proti formalnim svoboščinam, obračun s sovražniki sistema itd.), si je odprla možnost veliko učinkovitejšega utišanja kritikov sistema kot realsocializem. Za samoupravni sistem je namreč bistvena imanentna revolucionarnost in samokritika. Tako samoupravljanje nenehno spreminja sistem, ga "revolucionira" z vedno novimi pravnimi normami, nenehnim spreminjanjem ustave, vedno znova odpravlja pomanjkljivosti sistema, ki baje ovirajo neposredno upravljanje delavcev itd., ob tem pa dejanski izviri oblasti (partija, državna organizacija, tajna policija) ohranjajo enak položaj, kot ga imajo v klasičnih realsocialističnih sistemih. Prav zaradi svoje "revolucionarnosti" lahko samoupravna ideologija nevtralizira opozicijske kritike sistema tako, da poudarja, kako se sama spopada z istimi težavami. Tako je npr. ideologija samoupravljanja lahko odgovorila na zahteve "antibirokratov", da tudi sama teži prav k odpravi odtujenih birokratskih struktur in se bori za neposredno vladavino delavcev. Resnična nevarnost so bili za samoupravno ideologijo šele tisti kritiki sistema, ki so odkrito napadli samo idejo samoupravljanja; slednji so bili zato označeni za najhujše notranje sovražnike.

Drugi vzrok za zaostanek demokratičnih sprememb v Jugoslaviji za Vzhodno Evropo pa je nacionalizem. Lahko rečemo, da je vzpon srbskega avtoritarnega populizma tista velika tragedija, ki bo, ne glede na razplet, vse narode v Jugoslaviji drago stala in bržkone povzročila, da bodo zamudili vlak v Evropo. Ob sedanjih mednacionalnih sporih je povsem pozabljeno, da se je v začetku osemdesetih let po vsej Jugoslaviji, predvsem pa med Slovenci in Srbi, že začela oblikovati enotna demokratična fronta intelektualcev: slovenska alternativna glasila so podpirala srbski boj za človekove pravice in obratno, obstajalo je aktivno sodelovanje med novimi družbenimi gibanji po vsej državi, organizirani so bili skupni protesti proti političnim procesom. V tem so bile kali vsejugoslovanske demokratične fronte, ki bi se nemara lahko skozi leta razvila v silo, ki bi - tako kot leta 1989 v Vzhodni Evropi - izsilila prehod v demokracijo. Vsega tega je bilo po Miloševićevem prihodu na oblast konec: ljudje, ki so prej ves svoj moralni kapital in kariero zastavili za to, da so javno branili ogrožene kolege v drugi republiki, se po tem niso z njimi niti pogovarjali več.

Stična točka obeh predstavljenih ideologij - "avtoritarno populistične" in nacionalne moralne večine - je, da obe ponujata kolektive fantazme in med vrsticami sporočata "mi smo edini branilci naroda". Resnični demokratični preobrat v deželah post-Jugoslavije pa lahko pričakujemo šele takrat, ko bo postalo vodilo "vsakomur svojo fantazmo". To ne pomeni ne

IDEOLOŠKO NADZOROVANJE V POST-SOCIALIZMU

Politika je od nekdaj vezana na nadzorovanje prebivalstva - na to, da ga ideološko podreja in disciplinira. Za vsako oblast je še posebej bistveno, da ima vpliv na vzgojo otrok v šoli ter da nadzoruje tudi vzgojo doma, kajti oblast še kako zadeva to, kako starši vzgajajo mladino, katere vrednote jih uče. Posebna pozornost oblasti je zato namenjena tudi ženskam - kot rojevalkam otrok in njihovim prvim vzgojiteljicam. Če je bilo značilno za komunizem, da so vrednote deklarirano vsiljevali, pa je značilnost delovanja ideologije v demokraciji, da oblast posamezniku ne ukazuje, kakšen je moralni ideal človeka, ki ga želi vzgojiti, ampak organizira vrsto praks, ki privedejo do tega, da se posameznik neopazno in nevede identificira z določenim idealom.

Problem oblasti v postsocialističnih družbah je, da tega načina delovanja ideologije ne pozna in še vedno deluje na star način, podedovan od komunistične oblasti - ljudi prisiljuje v pokorščino, odvzema jim pravico, da bi se dojeli kot svobodno misleči posamezniki. Prav s tem pa sproža mehanizem odpora, nezaupanja ljudstva v oblast, torej natanko nasproten učinek od želenega. Gledano iz perspektive ljudstva je to nezaupanje pozitivno, ohranja se namreč nujna kritična distanca do oblasti. Problem je le v tem, da obstaja nevarnost, da bo tudi postsocialistična oblast ob nezaupanju nasilno poizkušala prepričati ljudi v svoj prav in da bo svojo krivdo - ker ni dovolj uka, da bi ji uspelo neopazno zapeljati ljudi v svoje ideološke mreže - , prevrgla v krivdo ljudstva.

Kako netaktna je lahko oblast v pokoritvi ljudstva, najlepše kaže zavzemanje slovenske postkomunistične oblasti za večje discipliniranje otrok (pouk ob sobotah, hora legalis) in predlogi za prepoved abortusa. Oglejmo si, kje je oblast v svoji ideologiji moralne večine zgrešila ter kako bi po zgledu ameriške moralne večine morala delovati, če bi hotela ljudi prepričati v svoj prav.

Nadzorovanje vzgoje

Prva napaka postkomunistične šolske oblasti je bila, da je diskusijo o problemih šole omejila samo na področje morale - ljudi je pričela zasipati s predlogi o uvedbi verouka v šole, z razmišljanji o potrebnosti hore legalis ter staršem med vrsticami sporočala, da niso sposobni sami vzgajati svojih otrok. Da bi to dokazala, si je dobila oporo v dosedaj malo znani znanosti - bioritmologiji. Na to znanost se je namreč skliceval šolski minister, ko se je zavzel za uvedbo pouka ob sobotah, in sicer na njene ugotovitve, da je "dvodnevna prekinitev pouka škodljiva". (1) Po bioritmologiji je namreč dvodnevno prenehanje delovnega ritma ob koncu tedna neustrezno, ker "moti učinkovitost, zmanjšuje napor in sili k lenobnosti." (2) Ali, kot pravi šolski zdravnik, bioritmolog dr. Ščuka: "Dvodnevni počitek ob koncu tedna je koristen, toda ne odtehta enakomernega ritma dela in počitka, ki sta razporejena v še vzdržnih odmerkih prek vsega tedna. V državah, kjer je delo odtujeno od človeka, delavec tega dela ne občuti kot ustvarjalni proces, ob katerem bi osebno zorel, temveč ga doživlja kot breme in želi od njega čimprej pobegniti. Tako kot v industriji dela delavec za zaslužek in ne za kvaliteto izdelka, tako se otroci v šoli učijo za oceno

in ne zato, da bi kaj vedeli. Prvi pogoj za uvedbo šestdnevnega delovnega tedna je torej ljubezen do dela in šestdnevni delovni teden za odrasle... Za zdaj lahko rečem le to, da je za otroke koristneje preživeti dve kvalitetni uri družinskega življenja vsak dan in imeti manj skoncentriran pouk, kot pa zaradi običajno brezdelnega in nekreativnega sobotnega dopoldneva preživljati pet dni v šoli in ob knjigah." (3)

Sklicevanje na bioritem se na prvi pogled zdi zgledovanje po neki objektivni vednosti, ki je neodvisno od realne družbene prakse (petdnevnega delovnega tedna) ugotovila, da človeško telo deluje drugače in zato dobrohotno predlaga spremembe v delovnem ritmu. Toda kot je pokazal že Foucault, gre pri sklicevanju oblasti na neko nevtralno vednost za to, da se skuša oblast s tem legitimirati: prav oblast namreč skonstruira to nevtralno vednost, da bi s tem potrdila svoje delovanje. Kako to deluje, je Foucault pokazal na primeru seksualnosti: oblast v odnosu do seksualnosti ne deluje tako, da bi zatirala neko naravno seksualnost, ampak jo sama šele proizvede. Spolnost je bila npr. proizvedena šele v 17. in 18. stoletju, ko je spol postal predmet znanstvene in medicinske analize. Šele takrat se je namreč proizvedel govor o spolu, in sicer zato, da bi družba uvedla nadzor nad reprodukcijo. Enako je z bioritmom: ne moremo reči, da je bioritem nekaj naravno danega, nekaj, kar je znanost le odkrila: šele znanost ga je namreč proizvedla, ko je postalo telo predmet njenega proučevanja. Sklicevanje na bioritem, ko želimo spreminjati delovni in učni proces, pa ima natanko iste nadzorovalne učinke, kot jih je imel nekoč govor o spolnosti.

Realna osnova za nastanek strategij nadzorovanja spolnosti je bila pomnožitev prebivalstva in ekonomska nujnost kapitalizma, da proizvede uporabno in poslušno delovno silo. Po Foucaultu je s tem življenje postalo primarno področje delovanja oblasti. Z razvojem disciplinske družbe se je oblikovala "politična tehnologija življenja", ko je npr. seksualnost postala "predmet političnih operacij, ekonomskih posredovanj... ideoloških bojev v izgrajevanju morale ali odgovornosti; njej se pridaja pomen pokazatelja moči neke družbe, pokazatelja, ki odkriva tako njeno politično energijo kot njeno biološko krepost." (4) V luči Foucaultove teorije oblasti postane telo zgodovinski konstrukt, investiran z odnosi oblasti in dominacije. Foucault zato nasprotuje teorijam, po katerih je telo sredstvo osvoboditve človekovega bistva, kajti šele oblast je tista, ki proizvaja funkcionalno telo. Oblast pa je po Foucaultu vzročno-posledično povezana tudi s produkcijo vedenja o subjektu: mehanizmi oblasti določajo, omejujejo in sploh konstituirajo vednost, aparati vednosti pa proizvajajo nova sredstva nadzora. V našem primeru je ta vednost o telesu, ki je postala nov mehanizem nadzora, bioritem. Ko se šolska oblast sklicuje na to domnevno "nevtralno" vednost, nikakor nima namena prilagoditi človekov delovni ritem njegovemu biološkemu, ker je prvič jasno, da ne obstaja nekaj, kot je objektivni bioritem, in drugič, ne glede na to, da govori o prostovoljnosti dela in učenja, je tudi oblasti jasno, da sta delo in pouk nujno prisila in se tako npr. tudi ob ugodnejši časovni razporeditvi učenci ne bodo podajali v šolo iz notranjih vzgibov, ampak zato, ker "morajo". Oblast se zato

sklicuje na bioritem, kolikor ga vidi kot sredstvo delovanja ideologije, in sicer specifične ideologije, s katero se srečujemo že od komunizma naprej.

Prva značilnost te ideologije je, da izhaja iz predpostavke, da mora delo vselej biti dojet kot "ustvarjalni proces", kot "neodtujeno od človeka", človek ga ne sme doživljati kot "breme" ali le kot sredstvo za doseg zaslужka. Ko nas o tem prepričujejo novi šolski ideologi, se nam zdi te besede nadvse znane, kajti vsa leta marksizma smo se učili o neodtujenem delu, ki ga imamo v socializmu, in o pridobitniškem, od človekovih notranjih, ustvarjalnih vzgibov ločenem delu v kapitalizmu. To govorjenje pa je bilo predvsem v službi tega, da ljudi prisili k delu, čeprav le-to ne prinaša zaslужka. (5)

Demokracija se od totalitarizma loči po tem, da je delo odtujeno, da torej ne obstaja instanca (Partija), ki te uči "ljubezni do dela". Hkrati pa demokracija nikogar neposredno ne sili k delu, delo ni "partijska dolžnost", ampak nekaj, kar "prostovoljno" izbereš. Ne glede na to, da je izbira dejansko izsiljena, je bistveno, da formalno še vedno ostane izbira. Druga razlika med demokracijo in totalitarizmom pa je pravica do lenobe. Če tvoje delo ni dojet kot "nujen prispevek h gradnji socializma", ampak kot osebna izbira, državni oblasti tudi ni treba usmerjati prostega časa z dekreti, kot so pouk v soboto ali hora legalis. Kajti v govoru o šestdnevnem delovniku ne gre za nič drugega kot za ideološki nadzor. Nedemokratično oblast pač najbolj skrbi, kaj njeni podaniki delajo v prostem času, kako se predajajo nevarnemu "razvratu". Logična posledica takšne drže je pridiga našega predsednika

vlade, ki jo je objavila Mladina: namesto obljube o boljšem življenju, ki ga bo prinesla sprostitvev gospodarskih potencialov, imamo v prav tako sumljivi biologiji utemeljeno priporočilo k stradanju, slavljenje moralne moči posta... - se sploh zavedamo, kako tuja je takšna logika kapitalizmu, za katerega se "uradno" zavzema današnja oblast?

Prav socializem je prostemu času posvetil posebno pozornost: če so bili odrasli zaposleni s partijskim in drugimimi oblikami idejnega dela, pa je bil prosti čas otrok organiziran v raznih krožkih, mladinskih in pionirskih organizacijah, delovnih brigadah. Isto počenja tudi postsocialistična oblast, ko se zavzema za horo legalis in hkrati pravi, da bi se mladi "moralni ukvarjati s športom, kulturo, ne pa da polpijani kolovratijo po ulicah...To ni mladost." Ne le da so se z istimi argumenti že komunisti zavzemali za horo legalis in jo tudi vpeljali, ista je bila tudi njihova argumentacija glede tega, kaj je mladost in kaj mora mladina početi. In prav nekdanja oblast si je zadala nalogo, da to določi. Tako šport ni smel biti vsak šport, s katerim se bo mladina ukvarjala, ampak tisti, ki "prispeva h gradnji novega človeka", ki "učijo socialistično solidarnost, ne pa tekmovalnost".(6) Tudi kultura ni bila vsaka kultura, oblast se je čutila poklicana, da mladino pouči o "pravi kulturi", da določi, katere knjige so "vzgojne", kaj je šund in škodljiva literatura.(7)

Z vsemi temi mehanizmi nadzorovanja otrok (verouk, hora legalis, pouk ob sobotah) pa oblast ne kaže le svoje "dobrote" do otrok, skrbi za njihovo moralo, ampak predpostavi, da so jih starši nesposobni vzgajati. Država se namreč čuti dolžno, da se v vzgojo nenehno vpleta, da otrokom pusti čim manj

prostega časa, ki bi ga lahko preživel v morda škodljivem okolju družinske vzgoje. S tem dušebrižništvom nad vzgojo pa oblast dosega natanko nasproten učinek od zelenega: ljudi ni prepričala v nujnost morale, ki naj jo šola privzgaja, ampak je sprožila dvom v svoje namene.

Neuspeh slovenske moralne večine

Če bi oblast s svojo ideologijo moralne večine želela na svojo stran pridobiti nižje sloje, bi morala spremeniti tudi svoj govor o prepovedi abortusa. Kot so že zdavnaj ugotovili ideologi moralne večine, na Zahodu ljudi ne prepričajo v napačnost abortusa s poudarjanjem svetosti življenja, ampak s tem, da pri ljudeh vzbudijo moralne pomisleke proti pridobitniški logiki kapitalizma, ki vidi otroka kot strošek in je zato zanjo rojstvo nujno povezano s planiranjem. Moralna večina igra na karto ljubezni do otroka - in predvsem nižje sloje ji uspe prepričati, da je pomembneje, če otroku nudimo moralni zgled ter ga vzgojimo v dobrega človeka, kot pa če mu "dobro posteljemo".

Toda ne glede na to, da v ideologiji moralne večine tezi o "svetosti življenja" in "pravici do življenja" ne igrata ključnega pomena, je učinek teh tez v ustvarjanju podmene, da je življenje nek absoluten, večno veljaven koncept. Toda kot smo pokazali ob primeru spolnosti, je po Foucaultu življenje zgodovinski koncept, ki je dobil pomen šele, ko je postal predmet medicinsko-socialnih vednosti ter preko njih ekonomskega in političnega odločanja. Isto velja za problem abortusa: tudi nasilna smrt nerojenega otroka ni nekaj, kar je npr. krščanstvo že od začetka preganjalo; to se je zgodilo

šele v 17. stoletju. Vendar takrat, ko so se evropske cerkvene avtoritete lotile vprašanja abortusa, cerkvi ni šlo za kršitev fetusove pravice do življenja, ampak je omejila svojo skrb na otrokovo dušo. Cerkev je zanimalo, ali je umrli otrok dobil poslednji zakrament in pravilen pogreb, kajti fetusu ni priznavala duše. Duša je prišla v otrokovo telo šele s krstom, zato cerkev tudi ni dovoljevala pokopa nekrščenih otrok na cerkvenih pokopališčih. *Skrb cerkve je bila usmerjena v ureditev prepovedane zunajzakonske spolnosti: "S tega vidika sta mrtvi otrok ali abortirani fetus pomembna samo kot dokaz za takšno aktivnost... Glavna točka v tej zgodnji razmejitvi problema abortusa je nebitvenost fetusovega 'življenja'. Problem abortusa je bil tu izrecno lociran v seksualnem registru, kot problem prvega cerkvenega koncipiranja spolnosti."* (8) Od takrat naprej skrb cerkve nikoli ni bila toliko v ohranitvi življenja po sebi kot v tem, da prepreči ločevanje spolnosti od reprodukcije.

Do zanimivega obrata v ideologiji moralne večine je prišlo v 19. stoletju, ko je družba pričela propagirati zakonsko zvezo in je v njen pomen skušala prepričati nižje sloje. Zakonska zveza je takrat zgubila pomen svetega zakramenta in je postala predvsem sredstvo socialne regulacije. Šlo je za to, da se s propagiranjem odgovornosti za družino doseže, da ljudje ne bi množično živeli na račun podpore za reveže ter bi se tudi spolno omejevali in tako zmanjšali število otrok. Ista protiblaginjska ideologija pa je značilna tudi za sodobno moralno večino na Zahodu: moralno življenje jo skrbi predvsem zato, da ljudje ne bi bili odvisni od državne podpore.

"Če niti cerkvena politika niti filantropi niso zaskrbljeni za fetusovo 'življenje', je torej jasno, da je edino, kar ima

'Gibanje za pravico do življenja' skupnega s svojimi religioznimi-političnimi predniki, želja po vmešavanju v seksualno vedenje ljudi." (9) V luči tega je za nasprotnike abortusa njihov boj za življenje vselej končan z rojstvom otroka, zelo malo jih namreč zanima kvaliteta življenja otroka ali matere, njihove socialne razmere, ne zanima jih izguba življenj v vojni in zato nimajo nikakršnih pacifističnih pretenzij, kot tudi večinoma ne nasprotujejo smrtni kazni.

Moralna večina poveže nasprotovanje abortusu z antifeministično tezo, da mora biti ženska najprej mati, šele nato delavka. In prav na tem polju je dobila ideologija moralne večine največ privrženec v postsocialističnih družbah. Na eni strani so idejo, da bi bila ženska doma, podprle prav delavke, ker imajo dovolj socialistične prisile k polni zaposlenosti in opravljanju dveh služb (na delovem mestu in doma), na drugi strani pa se ob tem sproža tudi nostalgija po topli družinski skupnosti, boljši vzgoji otrok itd.

Kako moralna večina vidi problem ženske kot matere in delavke, dobro ilustrira pismo bralca v reviji *Družina* (gre za odgovor na polemiko matere štirih otrok, ki ugotavlja, da je materinstvo ne zadovoljuje povsem in zato želi tudi delati). Bralec se potem, ko najprej ugotavlja, da gre v bistvu za "pošteno mater, ki je sprejela štiri otroke" in "ceni vsako spočeto življenje", sprašuje: "Kaj pa njena služba? Prav tukaj vidim krizo materinstva. Z neko feministično ihto namreč zahteva pravico do službe, čeprav jo doma čakajo štirje otroci. Kar tragično mi zvenijo njene besede: 'Otroci so velika sreča... Toda čisto pa ne zadoščajo.' Komu ne zadoščajo? Materi? Ali ambiciozni feministki? Mislím, da je

normalno, da žena, ki je mati štirih otrok, naj bo najprej mati, torej doma pri otrocih, vsaj dokler malo ne odrastejo. 'Nikoli končano pospravljanje, pranje, kuhanje' (navajam njene besede) je neznosno samo ženi, ki ima raje svojo osebno kariero kakor pa svoje materinstvo." (10)

V odgovor na takšne zahteve porajajoče se moralne večine seveda lahko najprej rečemo, da je *zavzemanje za to, da ženske ostanejo doma, v prvi vrsti antikapitalistično*. Ob tej trditvi se ne moremo istočasno boriti za tržno gospodarstvo: sodobna kapitalistična proizvodnja in vsa ideologija potrošnje, ki je nanjo vezana, namreč temelji prav na tem, da se mora povečevati standard srednjega in nižjega sloja. Zato je npr. ne glede na to, kako se je reaganizem naslanjal na ideologijo moralne večine, ki seveda vidi primarno mesto ženske doma, njegov ekonomski uspeh temeljil prav na dejstvu, da so ženske bolj kot kdajkoli postale delavke. Rast srednjega sloja na Zahodu in prevsem rast njegovega standarda je v zadnjih letih prav posledica tega, da se družina ne more več preživeti z enim dohodkom.

Toda ta razsvetljenska logika kot tudi feministični odgovor o enakopravnosti spolov, o temeljni pravici ženske, da dela, da izide iz okovov družine, našega pisca ne bi prepričala. Pomen njegove teze leži v zaključku pisma, ko pravi: "Edina svetla točka upanja je morda v gibanju 'Vrnimo življenje v slovenske vasi'. Upam namreč, da bo mladim kmečkim materam 'zadoščalo' biti le matere in ne tudi še delavke ali uslužbenke. Upajmo!" Kaj naš bralec upa? Poleg tega, kar reče - namreč, da želi, da so ženske doma -, meri njegova teza še na to, da upa, da se bo ohranila tradicija vaških skupnosti, kjer je bilo to samoumevno.

In prav ta pomen, ki ga ima za nižji srednji sloj *tradicija*, je tisto, kar je uspelo uveržiti v svoj diskurz moralni večini. Za kaj gre? Z vrsto raziskav so na Zahodu pokazali, da ima za nižji srednji sloj, katerega življenje je od nekdaj organizirano okoli družine, cerkve in soseske, največji pomen ohranitev skupnosti in njenega načina življenja. Tako ima tudi solidarnost skupnosti, ohranitev obstoječega, večji pomen kot pa individualni uspeh oziroma napredovanje po družbeni lestvici. Ali, kot običajno zgroženo ugotavljajo ameriški sociologi, "zdi se, da delovni ljudje nimajo ambicij, ne postavljajo si daljnjih ciljev, želijo si le ohraniti svojo trenutno rutino, tako da bi si malo izboljšali življenjske razmere in imeli več svobode." (11)

Natanko ta logika odnosa do prihodnosti pa je na delu pri njihovem antifeminizmu in nasprotovanju abortusu. Kot ugotavlja Lasch, v njihovem nasprotovanju abortusu ne gre za to, da bi verjeli v nesmrtnost embrijeve duše, ampak za to, da ne dojemajo na isti način tudi pojma kvalitete življenja in nanj vezano načrtovanje prihodnosti. Zanje je 'načrtovanje na dolgi rok' povezano s podreditvijo etičnih in čustvenih interesov ekonomskim: "Verjamejo, da otroci bolj kot ekonomske ugodnosti potrebujejo etično vodilo. Materinstvo ni bilo v njihovih očeh 'veliko delo' zato, ker vsebuje finančno načrtovanje na dolgi rok, ampak zato, 'ker si kolikor se le da odgovoren, da jih učiš in vzgajaš ... v tem, kar verjameš, da je prav - v moralnih vrednotah in dolžnostih ter pravicah.'" (12) Raziskava Kristin Luker je pokazala, da gre pri etiki delavskih razredov, v nasprotju z razsvetljsko etiko tekmovalnega uspeha, za etiko meje, ki se kaže v želji po

ohranitvi obstoječih vrednot in v nasprotovanju obsedenosti s prihodnostjo. V tej luči se drugače pokaže tudi njihov bes nad feminističnim posmehovanjem gospodinjstvu in materinstvu. Tisto, čemur nasprotujejo, je "ideja, da so družinske dolžnosti - vzgoja otrok, vodenje doma, ljubezen in skrb za moža - nekakšna degradacija za ženske." (13)

Zanimivo je, da se je v Ameriki desnica najbolj okrepila, ko je v odgovor na neoliberalizem sedemdesetih let prevzela retoriko in simboliko populizma. Ko so neoliberalci govorili o pomenu ekonomske rasti, izobraževanja, svoboščin itd., je desnici uspelo s sklicevanjem na simbole - družinske vrednote, zastavo, zvestobo, "ameriški sen" - pridobiti prav nižji srednji sloj. Tako je Reagan dobil podporo volilcev prav s tem, da je nasprotoval "valu hedonizma", se zavzemal za "duhovni preporod, ponovno podreditev moralnim smernicam, ki so nas vodile v preteklosti". (14) Desnici je uspelo na svojo stran pridobiti nižje razrede tudi tako, da so t.im. "novi razred" liberalnih delavcev ("belih ovratnikov" - birokratov, upravljalcev, ekspertov) prikazali kot razred, ki poskuša uvesti iste mehanizme kontrole nad zakonskim stanom, spolnostjo, vzgojo otrok, kot so jih vnesli v proizvodnjo. Ta novi razred namreč ni verjel v družinsko stabilnost, opiral se je na množico ekspertov, propagiral permissivno vzgojo, skliceval se je na državno pomoč itd.

Ljudje sploh niso opazili, da jih je prav ekonomija reaganizma prisilila v to, da sta se morala zaposliti oba zakonca. Reagana so namreč podprli, prav kolikor so se prepoznali v njegovem govoru o morali, ohranitvi skupnosti itd. Desnica je v Ameriki uspela tam, kjer je naša zgrešila: ljudi je

prepričala, da so sposobni sami poskrbeti zase, da ne rabijo državnega nadzora. Edino vodilo na njihovi poti mora namreč biti morala. In desnici je uspelo ljudi prepričati, da to ni morala, ki jim jo ponuja oblast, ampak morala, ki jo "imajo v srcu", morala njihove skupnosti. Uspeh moralne večine v Ameriki je natanko v tem, da na eni strani v besedah nasprotuje nadzorovanju prebivalstva s strani države in v svoji protiblaginjski logiki od vsakega posameznika zahteva, da poskrbi zase, na drugi strani pa ljudi dejansko ideološko povsem podreja svojim idealom morale, jim prepisuje, kaj je dobro in kaj ne, se vtika v njihove najbolj intimne odločitve itd. Njen uspeh je v tem, da ta druga stran ostane prikrita in ni dojeta kot zunanja prisila, ampak kot nujna, notranja prisila, ki jo posameznik najde v sebi, ko "odkrije" moralo.

To, kar se mora vsak politični diskurz naučiti od moralne večine, je spoznanje o vezanosti ljudi na skupnost in njene moralne vrednote. Neuspeh levice na Zahodu v zadnjih letih tiči prav v tem, da tega ni videla, da ni videla, da se ljudje o podpori neki politiki ne odločajo po tem, ali ponuja rešitve za njihove realne probleme, ampak po tem, ali se lahko v njeni ideologiji prepoznajo kot avtonomne osebnosti, ki v svojem vsakodnevnem življenju ne rabijo vodstva države. Moralni večini uspe ustvariti iluzijo, ki je pogoj delovanja vsake ideologije, namreč to, da se ljudje dojemajo kot svobodni, nevpeti v ideologijo, ter da svojo skupnost vidijo kot nekaj, kar je potrebno ohraniti, zaščititi, in ne kot nekaj, kar je - kot jim govori neoliberalizem - treba posodobiti, spremeniti. Kot ugotavlja Lasch, "v enaindvajsetem stoletju zahteva enakost prepoznanje mej, tako moralnih kot materialnih, kar pa najde malo podpore v progresivni tradiciji." Danes smo priče

OPOMBE:

koncu ideologije progressa: ekologija, vojne, padec komunizma, vse to je spremenilo pogled na družbo kot na nekaj, kar se lahko neskončno razvija. S tem pa je tudi konec logike, da je potrebno nenehno spreminjati življenjske navade, modernizirati lokalne skupnosti, z državo posegati v domačo vzgojo, ljudem predpisovati moralo itd. Če bosta tako levica kot liberalizem želela politično preživeti, bosta morala upoštevati prav to dejstvo o koncu ideologije progressa, kar pa na drugi strani zahteva tudi, da vključita v svoj diskurz elemente "desnega" populizma (vezanosti ljudi na skupnost itd.). Vsak političen diskurz, ki bo želel prevzeti vodilno vlogo v postsocialističnih družbah, se bo moral najprej odpovedati nezaupanju v ljudi, v njihovo sposobnost, da sami poskrbijo zase, da se sami odločajo o tem, kaj je dobro zanje in njihove otroke.

3) Smečka, *Ibid.*, s. 61.

4) *Ibid.*, s. 71.

5) Podobne tehnike normalizacije uporablja kubanski socialistični režim: v vsaki soseski delujejo posebni komiteji za obrambo revolucije, ki nadzorujejo vsakdanje življenje ljudi, njihova negativna očena pa ima za posledico tudi odpustitev z delovnega mesta.

6) *Ibid.*, s. 101.

7) *Ibid.*, s. 109.

8) *Ibid.*, s. 114.

9) Lefort, *The Political Form of Modern Society*, s. 239.

10) Pojem "antibirokratska revolucija" je treba vzeti dobesedno - torej priznati, da je šlo v Srbiji z Miloševićevim prihodom na oblast res za revolucijo, za novilo spreminjanje nekakega stanja (preoblikovanje Jugoslavije v "levo glavo" in vzpostavitve nacionalističnega sistema). V primeru te revolucije je jasno, da ima pridovnik "antibirokratska" zgolj

OPOMBE:

Ideologija in "izginjajoči posrednik"

- 1) Cf. Jameson, "The Vanishing Mediator; or, Max Weber as Storyteller" (1973), v Jameson, *The ideologies of Theory 2*, s. 3-34.
- 2) Cf. Weber, *Protestantska etika in duh kapitalizma*.
- 3) Jameson tako pravi, da je "paradoksnost religionalizacija sama postala glavni dejavnik v procesu popolne sekularizacije." Cf. Jameson, s. 21.

Normalizacija v socializmu

- 1) Mastnak, T., "Normalizacija", *Mladina*, 21.4.1989.
- 2) Simečka je bil profesor na univerzi v Bratislavi, leta 1970 pa je po izključitvi iz partije izgubil mesto na univerzi ter pričel delati kot šofer in zidarski delavec. V knjigi *The Restoration of Order* je, opirajoč se na lastne izkušnje, pokazal, kakšni vrsti prikritega nasilja so bili v procesu "normalizacije" ljudje podvrženi v vsakodnevnem življenju.
- 3) Simečka, *ibid.*, s. 61.
- 4) *Ibid.*, s. 71.
- 5) Podobne tehnike normalizacije uporablja kubanski socialistični režim: v vsaki soseski delujejo posebni komiteji za obrambo revolucije, ki nadzorujejo vsakdanje življenje ljudi, njihova negativna ocena pa ima za posledico tudi odpustitev z delovnega mesta.
- 6) *Ibid.*, s. 101.
- 7) *Ibid.*, s. 109.
- 8) *Ibid.*, s. 114.
- 9) Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, s. 289.
- 10) Pojem "antibirokratska revolucija" je treba vzeti dobesedno - torej priznati, da je šlo v Srbiji z Miloševićevim prihodom na oblast res za revolucijo, za nasilno spreminjanje nekega stanja (preoblikovanje Jugoslavije v "Srbo-slavijo" in vzpostavitev nacionalsocialističnega sistema). V primeru te revolucije je jasno, da ima pridevnik antibirokratska zgolj

ideološki pomen poudarjanja borbe za "neposredne" delavske interese, nasproti odtujeni politokraciji. Srbska revolucija je morala na eni strani s poudarjanjem svojega ljudskega - splošnojugoslovanskega značaja zakriti nacionalistični namen, na drugi strani pa je morala prikriti svoj realsocialistični program z okrasjem boja za demokracijo, trg, človekove pravice.

11) Kakšne so bile dejanske razsežnosti diferenciacije po zmagi antibirokratov v Srbiji in Črni Gori, najbrž ne bo nikoli znano, kajti gre za odpuščana iz partije in z delovnih mest, ki niso potekala preko velikih sodnih procesov ali javnih političnih obračunavanj. Gre namreč za tisoče malih ljudi, ki so bili kaznovani, ker niso pravilno dvigovali rok, ker so dvomili v edino pravo resnico ali pa so se po naključju znašli na napačnem mestu. Tako so Vojvodinci pričakali prvo obletnico "jogurtne revolucije" z bilanco 20 000 ljudi, ki jih je val čistk odplaknil iz političnih in gospodarskih položajev zaradi t.i. avtonomaške politike, več kot tisoč ljudi pa so izključili iz ZK. Tomislav Marčinko ugotavlja, da so tem ljudem vzeli tudi osnovne državljanske pravice: "Veliko tako imenovanih avtonomašev je izgubilo stalno zaposlitev, marsikaterega so poslali v rojstni kraj, podobno kot je Brežnjev ravnal s Saharovom in drugimi disidenti, izdanih je bilo na desetine nalogov za izselitev avtonomašev iz stanovanj, ki so jih zakonito dobili v minulih desetih letih. Vojvodina ne pomni tako grobega in neusmiljenega obračuna še iz časov Informbiroja." (Delo 23.9.1989) Na Kosovu grede številke diferenciranih v stotisoče. Potem ko so Albanci izgubili vse pravice in predvsem delo, se je oblast lotila tudi posebne diferenciacije v šolah, ko naj bi učenci sami izločili sošolce, ki so sodelovali v demonstracijah ali pa so sumljive njihove družine.

Dezartikulacija ideologije samoupravnega socializma in boj za novo hegemonijo v Jugoslaviji

1) V Sloveniji je bil prav "boj za oblast" sintagma, s katero je alternativa odprla prostor demokratičnega političnega boja. V socialistični ideologiji je tisti, ki se bori za oblast vselej označen kot sovražnik, kot tisti, ki spodkopava oblast delavskega razreda. Tudi odkrito izrečena teza, da se bori za oblast, ki jo je v Sloveniji prva izrekla ZSMS, je bila najprej označena kot nevarno, sovražno dejanje, toda že s tem, ko je bila javno izrečena, je na novo strukturirala polje političnega boja.

Ključni doprinos alternative je bil, da je uspela na nov način interpretirati razmerje med družbenim in političnim. Vsa logika samoupravnega socializma je namreč temeljila na zanikanju političnega. Laclauvova ugotovitev, da je v

marksizmu "politično le dopolnilo družbenega", še toliko bolj velja za ideologijo samoupravljanja. Slednja je namreč, z idejo neposredne demokracije, popolne oblasti delavcev nad proizvodnjo in kolektivnega vodenja, do konca realizirala projekt podreditve političnega družbenemu. Na drugi strani pa so na primatu družbenega pred političnim vztrajale tudi prve oblike opozicijskega organiziranja v novih družbenih gibanjih. Ti niso zanikali političnega, zavzeli so se za ločitev civilne družbe in države, kot odgovor na popolno zbirokratiziranost, do katere je pripeljalo samoupravljanje. Toda svoj boj proti oblasti so videli predvsem v obliki zunajsistemskega pritiska javnosti na organe oblasti. Prav z izrekom sintagme "boj za oblast" pa so se lahko zahteve novih družbenih gibanj artikulirale v politični diskurz: postale so predmet razprav v parlamentu in počasi si jih je pričel prisvajati tudi oblastni diskurz.

2) Opiramo se na opis političnih blokov, ki sta ga podala J. Janša in I. Bavčar v *Sobotni prilogi Dela*, 29. 6.1989.

3) J.A. Miller, "Ekstimnost", s. 42.

4) Parekh, "The 'New Right' and the Politics of Nationhood", s. 36.

5) Cf. M. Dolar, 'Kdo je danes Žid?', *Mladina*, 3.11.1988.

6) Cf. I. Zanič, "Bukvar antibirokratske revolucije", *Start*, 30.9.1989.

7) Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, s. 173.

8) Bilo je pričakovati, da se bo Miloševićev sistem zrušil, ko je tudi on pričel "pretepati ljudstvo" in je nasilno zatrl študentske demonstracije, toda razcepljenost in ideološka nemoč opozicije sta mu omogočila, da je ljudstvo udarce kmalu "pozabilo".

9) Cf. Zanič, *ibid.*

10) D. Martinović, "V senci konservatizma", *Dnevnik*, 26.2.1990.

11) A. Vukasović, "Zavarovanje žene", *Danas*, 27.3.1990.

12) Podobno danes Srbi dojemajo t.i. SAO Krajino.

Ideološko nadzorovanje v post-socializmu

1) *Neodvisni dnevnik*, 30.3.1991.

2) *Jana*, 3.4.1991.

3) *Ibid.*

4) Cf. Foucault, *L'Histoire de la sexualite I.*

5) Z najčistejšim primerom, kako je delo vezano na oblastne mehanizme, se ne nazadnje srečujemo v nadzorovalni instituciji par excellence - zaporu. Kaj je ideologija prevzganja v zaporu drugega, kot pokoravanje zapornikov na način privzganja "ljubezni do dela". Ves namen terapije v zaporu je proizvesti normalnega delovnega človeka, ki ne bo imel več želje priti do dobrin na z zakonom prepovedan način, ampak z delom. V tej vzgoji za delo pa v zaporu postane delo prav specifičen mehanizem discipliniranja. Tako je najhujša kazen to, da ne smeš delati (npr. ko je zapornik kaznovan z samico), in to, da ne smeš delati tega, kar želiš (politične zapornike - intelektualce npr. nenehno onemogoča, da bi delali v svoji stroki, zanje je vzgojno le fizično delo).

6) V prvih letih gradnje nove Jugoslavije so komunistični ideologi izjemno pozornost posvečali "pravilni idejni naravnosti športa", predvsem pa so se borili proti nazadnjaškim tezam, da je "treba šport gojiti zaradi športa", kar naj bi se dogajalo v kapitalizmu. Tako pravijo: "Šport v stari Jugoslaviji, kot v vseh ostalih kapitalističnih državah, ni služil interesom ljudstva, temveč je bil uperjen proti njemu.. V športnih organizacijah se je razvijal skrajni individualizem, čigar glavni namen je bil: postati močan, da si boš mogel podvreči slabše. Gojila se je kultura mišic, toda preprečevala se je kultura duha." V novi družbi pa mora biti fiskultura pomoč državi, "pomoč pri vzgoji novih rodov, ki ne bodo odtrgani od življenja in borbe svojega naroda, temveč se bodo s fiskulturo približali borbi in se za njo usposobili." (*Mladina*, 7.2.1947)

7) Socializem je še posebno pozornost namenjal kulturi, in sicer so imele politične organizacije dolžnost, da mladino pravilno usmerjajo, ali kot pravijo: "ljubezen do knjige je /mladinec/ že od nekdanj gojil, organizacija sama pa mu je pokazala, kakšno knjigo naj čita, da bo v njej našel zadovoljstvo in se iz nje učil." Naloga mladinske organizacije je bila, da mladino odvrne od "slabe" kulture: "To, da en del naše mladine še vedno gleda slabe filme, čita slabe knjige, igra banalne skeče itd., nam kaže, da mora naša organizacija neprestano potom tiska, potom predavanj in potom individualnega dela voditi borbo s temi pojavi, da mora neprestano govoriti mladini, kaj je lepo, kaj je grdo, kaj je dobro in kaj je slabo, kajti estetska vzgoja je nerazdružno povezana z idejnopolitično in moralno vzgojo." (*Mladina*, 25.1.1947)

8) Minson, *Genealogies of Morals*, s.170.

9) Ibid.

10) *Družina*, 12.3.1991

11) Cf. Warner, *American Life: Dream and Reality*.

12) Lasch, *The True and Only Haven*, s.489.

13) Cf. Luker, *Abortion and the Politics of Motherhood*.

14) Lasch, *ibid.*, s.515.

Althusser, L.: *Four Marx*. Paris, Maspéro, 1965.

Austin, J. L.: *How To Do Things With Words*. Oxford University Press 1962.

Beard, R.H., Rosenbaum, S.E. (Eds.): *Philosophy of Punishment*. Buffalo, Prometheus Books 1988.

Bollnow, R.: "Psychosis, Neurosis, Perversion". V: *A Hitchcock Reader* (Eds.: H. Dachtelbaum, L. Poague, Ames, Iowa University Press 1966, s. 311-331).

Berjamin, W.: "Critique of Violence". V: *Reflections - Walter Benjamin, Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* (Ed.: E. Schweitzer, New York, Schocken Books 1986).

Berman, J.: "Panopticon". V: *The Works of Jeremy Bentham*. New York, Russell & Russell 1971, s. 35-45.

Bertrando, A., Kennedy, K.: *Who Killed My Jewish Lover - an Introduction*. London, Pluto Press 1988.

Bernstein, J. L.: *1968 - The Year of the Earthquake*. Cambridge, Polity Press, 1978.

Borch-Jorgensen, M.: *Jesus, The Impossible Master*. Stanford University Press 1984.

Bowie, A.: *Isaac Newton*. Oxford Press 1991.

Bracher, K.: "The Dark Side of Nazi Discourse". V: *Prose Studies*. London, Methuen 1988.

Brill, G.: *The Dark Side of Science*. Princeton University Press 1988.

Bruckner, F.: *La Melancolie desopercative*. Paris, Seuil 1990.

LITERATURA

- Abelhauser, A. (1986): "O manjku v dojemaju: zgodovina nekega procesa", v: *Razpol*, Ljubljana (1986) 2, s. 58-61.
- Abortion - the International agenda*, *Feminist Review*, London (1988) 29 special iss., s. 3-105.
- Abrahamsen, D.: *The Murdering Mind*. New York, Harper & Row, 1973.
- Althusser, L.: "Ideologija in ideološki aparati države". V: *Ideologija in estetski učinek*, Ljubljana, Cankarjeva založba 1980, s. 35-100.
- Althusser, L.: *Pour Marx*. Paris, Maspero, 1965.
- Austin, J.L.: *How To Do Things With Words*. Oxford University Press 1962.
- Baird, R.M., Rosenbaum, S.E. (Eds.): *Philosophy of Punishment*. Buffalo, Prometheus Books 1988.
- Bellour, R.: "Psychosis, Neurosis, Perversion". V: *A Hitchcock Reader* (Eds.) M. Deutelbaum, L. Poague. Ames, Iowa University Press 1986, s. 311-331.
- Benjamin, W.: "Critique of Violence". V: *Reflections - Walter Benjamin, Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* (Ed.) P. Demetz. New York, Schocken Books 1986.
- Bentham, J.: "Panopticon. V: *The Works of Jeremy Bentham*. New York, Russell & Russell 1971, s. 37-66.
- Benvenuto, B., Kennedy, R.: *The Works of Jacques Lacan - an Introduction*. London, Free Association Books 1986.
- Bernstein, R.J. (Ed.); *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1985.
- Borch-Jacobsen, M.: *Lacan: The Absolute Master*. Stanford University Press 1991.
- Bowie, M.: *Lacan*. London, Fontana Press 1991.
- Bracher, M.: "Lacan's Theory of Four Discourses". V: *Prose Studies*, London 3 (December 1988).
- Brill, L.: *The Hitchcock Romance*. Princeton University Press 1988.
- Bruckner, P.: *La melancolie democratique*. Paris, Seuil 1990.

- Burkert, W., Girard, R., Smith, J.Z.: *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford University Press 1987.
- Cadava, E., Connor, P., Nancy, J.-L. (Eds.): *Who Comes After the Subject*. London, Routledge 1991.
- Cahill, T.: *Buried Dreams: Inside the Mind of a Serial Killer*. New York, Bantam 1978.
- Carlen, P., Collinson, M. (Eds.): *Radical Issues in Criminology*. New York, Barnes and Noble Books 1980.
- Cassidy, J.H.: *The Quality of Murder*. New York, The Julian Press 1958.
- Castillo, M.: "La question de l'autolimitation de l'Etat". *Cahiers de philosophie politique et juridique*. Caen (1988) 13.
- Cohen, S.: *Images of Deviance*, London, Penguin Books 1971.
- Cohen, S.: *Visions of Social Control*. Cambridge, Polity Press 1985.
- Cohen, S.: *Against Criminology*. New Brunswick, Transaction Books, 1988.
- Cohen, S., Scull, A. (Eds.): *Social Control and the State*. Oxford, Basil Blackwell 1983.
- Conklin, J. E.: *Criminology*, New York, Macmillan 1986.
- Copject, J.: "The Sartorial Super Ego". *October* 50, New York 1989, s. 58-72.
- Copject, J.: "m/f or Not Reconciled", V: *The Woman in Question* ur. (Eds.) P. Adams, E. Cowie. London, Verso 1990, s. 3-21.
- Cousins, M., Hussain, A.: *Michel Foucault*. London, Macmillan 1984.
- Dahrendorf, R.: *Law and Order*. London, Stevenson and Sons 1985.
- Derrida, J.: "Force of Law: The 'Mistical Foundation of Authority'". V: *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York, Cardozo School of Law, 1989.

- Dixon, D.J.: "On the Criminal Mind: An Imaginary Lecture by Sigmund Freud". *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, Portland 30 (1986) 2, s. 101-110.
- Dolar, M.: "Kant in konec razsvetljenstva". *Vestnik IMS*, Ljubljana (1987) 1, s. 67-81.
- Dolar, M.: "Užitek brez želje, univerzalnost brez zakona". *Problemi*, Ljubljana (1989) 2-3, s. 81-95.
- Dolar, M.: "Spremna beseda". V: Michel Foucault: *Vednost, oblast, subjekt*. Ljubljana, KRT 1991.
- Donzelot, J.: *The Policing of Families*. New York, Pantheon 1979.
- Dreyfus, H.L., Rabinow, P.: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton, The Harvester Press 1982.
- Druckner, H.: "Zur Bedeutung der Psychoanalyse für Schuldbegutachtung, Behandlung und Kriminologie". *Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform*, Köln (1988) 6, s. 381-390.
- Ducrot, O.: *Izrekanje in izrečeno*. Ljubljana, Studia humanitatis 1988.
- Dupré, F.: *La "solution" du passage à l'acte: la double crime des soeurs Papin*. Paris, Littoral 1984.
- Dupuy, J.-P.: "La Theorie de la Justice: une machine anti-sacrificielle". *Critique*, Paris (1989) 505/6, s. 466-480.
- Durgnat, R.: *The Strange Case of Alfred Hitchcock*. London, Faber and faber 1974.
- During, S.: "The Strange Case of Monomania: Patriarchy in Literature, Murder in Middlemarch, Drowning in Daniel Deronda". *Representations*, Berkeley (1988) 23, s. 86-104.
- Dworkin, R.M.: "Liberalism". V: S. Hampshire (ur.), *Public and Private Morality*. Cambridge University Press 1978, s. 113-143.
- Eagleton, T.: *Ideology: An Introduction*, London, Verso 1991.
- Egger, S.A.: "A Working Definition of Serial Murder and the Reduction of Linkage Blindness". *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 12 (1984) 3, s. 348-357.

- Elster, J.: *Ulysses and the Sirens*. Cambridge University Press 1984.
- Elster, J.: *Salomonic Judgements*, Cambridge University Press 1989.
- Elster, J.: *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge University Press 1989.
- Ferry, L., Renaut, A.: *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, (philosophie politique 3). Paris, PUF 1985.
- Ferry, L.: *Rights - The New Quarrel between the Anciens and the Moderns* (Political Philosophy 1). Chicago, The University of Chicago Press 1990.
- Foucault, M.: *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana, Delavska enotnost 1984.
- Foucault, M.: *Vednost, oblast, subjekt*. Ljubljana, KRT 1991.
- Foucault, M.: *La volonté de savoir* (L'histoire de la sexualité 1). Paris, Gallimard 1976.
- Foucault, M.: *L'usage de plaisirs* (L'histoire de la sexualité 2). Paris, Gallimard 1984.
- Foucault, M.: *Le souci de soi* (L'histoire de la sexualité 3). Paris, Gallimard 1984.
- Foucault, M.: *Power/Knowledge* (Selected Interviews and Other Writings 1972 - 1977) (Ed.) C. Gordon. London, The Harvester Press 1984.
- Foucault, M.: *Foucault: A Critical Reader* (Ed.) D. Couzens Hoy. Oxford, Basil Blackwell 1986.
- Foucault, M.: *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984* (Ed.) L. D. Kritzman. London, Routledge 1988.
- Foucault, M. (Ed.): *I Pierre Riviere, having slaughtered my mother, my sister, and my brother ... (a case of parricide in 19 th century)*. London, Bison books 1982.
- Freud, S.: "Das Ich und das Es". V: *Studienausgabe*, Bd. 3. Frankfurt a/M, Fischer Verlag 1982.
- Freud, S.: "Some character-types met with in psychoanalytic work". V: *The Pelican Freud Library Vol.14*. London, Penguin Books 1988.

- Freud, S.: "Dostoevsky and parricide". V: *The Pelican Freud Library*. Vol. 14, London, Penguin Books 1988.
- Freud, S.: "The method of Interpreting Dreams: an Analysis of a Specime Dream". V: *The Pelican Freud Library*. Vol. 4. London, Penguin Books 1976.
- Garland, D.: *Punishment & Welfare: A History of Penal Strategies*. London, Gower 1985.
- Garland, D., Young, P. (Eds.): *The Power to Punish: Contemporary Penalty and Social Analysis*. London, Heinemann Educational Books 1983.
- Gibbs, J. P.: *Social Control: Views from the Social Sciences*. London, Sage Publications 1982.
- Girard, R.: *La violence and the sacré*. Paris, Grasset, 1972.
- Girard, R.: *La route antique des hommes pervers*, Paris, Grasset 1985
- Goodrich, P.: *Legal Discourse*, London, Macmillan 1987.
- Greenberg, D.F. (Eds.): *Corrections and Punishment*. London, Sage Publications 1977.
- Groznik, I. (1981): "Vedenje, oblast in spol?" *Problemi*, Ljubljana (1981) 6/7, s. 135 - 142.
- Habermas, J.: *Der phildsophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a/M, Suhrkamp 1985.
- Habermas, J.: "Technology and Science as 'Ideology'". V: *Toward Society*, Boston 1970.
- Hadjadj, S.: "La place du sujet dans l'injonction thérapeutique ou la toxicomane, le juge et le thérapeute". V: *La sujet et la loi - le petit deliquance*. Toulouse, Editions Eres 1988.
- Hall, S.: *The Hard Road to Renewal*. London, Verso 1988.
- Hegel, G.W.F.: *Die Phaenomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner 1952.
- Highsmith, P.: *Strangers on a Train*. London, Penguin Books 1974.
- Hirst, P.Q.: *Law, Sociqlism and Democracy*. London, Allen & Unwin 1986.
- Hirst, P.Q.: *On Law and Ideology*. London, Macmillan 1979.
- Honderich, T.: *Punishment: The Supposed Justifications*. Harmondsworth, Penguin 1976.

- Honneth, A.: *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a/M, Suhrkamp 1989.
- Jackson, B.S.: *Semiotics and Legal Theory*. London, Routledge 1985.
- Jameson, F.: "The Vanishing Mediator; or, Max Weber as Storyteller (1973)". V: Jameson, *The Ideologies of Theory, Essays 1971-1986, Vol. 2. Syntax of History*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1988, s. 3-34.
- Jenkins, P.: "Myth and Murder: The Serial Killer panic of 1983-5". *Criminal Justice Research Bulletin*, Huntessville 11 (1988) 3.
- Kanduč, Z.: "Težave s pravom - težave v pravu". *Razpol* Ljubljana (1988) 4, s. 102-110.
- Kant, I.: *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd. 8. Frankfurt a/M, Suhrkamp 1989.
- Kelsen, H.: *General Theory of Law and State*. Cambridge 1945.
- Kelsen, H.: *The Pure Theory of Law*, Berkeley, University of California Press 1970.
- Kerševan, M.: *Razredna analiza in marksistična družbena teorija*. Ljubljana, Delavska enotnost 1980.
- Kolenda, K.: *Rorty's Humanistic Pragmatism: Philosophy Democratized*. Tampa, University of South Florida Press 1990.
- Kukathas, C., Pettit, P.: *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Cambridge, Polity Press 1990.
- Kymlicka, W.: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford University Press 1990.
- Lacan, J.: *Stirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana, Cankarjeva založba 1980.
- Lacan, J.: *Etika psihoanalize*. Ljubljana, Analecta 1988
- Lacan, J.: *Ecrits*, Paris, Seuil 1966.
- Lacan, J.: *Les Psychoses*. Paris, Seuil 1988.
- Laclau, E.: *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London, Verso 1977.

- Laclau, E., Mouffe, C.: *Hegemonija in socialistična strategija*. Ljubljana, Analecta 1987.
- Lasch, C.: *The True and Only Haven: Progress and its Critics*. New York, Norton 1991.
- Lefort, C.: *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge, Polity Press 1986.
- Lefort, C.: *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1988.
- Legendre, P.: *Le crime du corporel Lortie*. Paris, Fayard 1989.
- Levin, D.M. (Ed.): *Pathologies of the Modern Self*. New York University Press 1987.
- Luker, K.: *Abortion and the Politics of Motherhood*. Berkeley, University of California Press 1984.
- Lukes, S. (Ed.): *Power*. Oxford, Basil Blackwell 1986.
- Lunde, D.T.: *Murder and madness*. San Francisco, S.F. Book Co. 1976.
- Nettler, G.: *Killing one another*. Cincinnati, Anderson 1982.
- Maeder, T.: *Crime and madness*. New York, Harper & Row 1985.
- Malachowski, A.R. (Eds.): *Reading Rorty*, Cambridge, Basil Blackwell 1990.
- Mai, L.: "Le droits des peres et la culpabilite des fils". V: *La sujet et la loi - le petit deliquance*, Toulouse, Editions Eres 1988.
- Marx, K.: *Kapital I*, Ljubljana, Cankarjeva založba 1961.
- Matthews, R.: "Taking realist criminology seriously, v *Contemporary Crisis*, Dordrecht 4 (1987), 11, s. 371-401.
- Matthews, R., Young, J.: *Confronting Crime*. London, Sage Publications 1986.
- Melossi, D.: *The State of Social Control*. Cambridge, Polity Press 1990.
- Miller, J-A.: "Despotizem koristnega". *Problemi*, Ljubljana (1981) s.17-35.
- Miller, J-A.: "Ekstimnost". *Razpol*, Ljubljana (1989) 5, s. 33-43.

- Minson, J.: *Geneologies of Morals* (Nietsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Etics). London, Macmillan 1985.
- Močnik, R.: *Beseda, besedo*. Ljubljana, Založba SKUC 1985.
- Močnik, R.: "Spremna beseda". V Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana, Delavska enotnost 1984, s. 307-24.
- Muller, J.P., Richardson, W.J.: *Ouvrir les Ecrits de Jacques Lacan*, Toulouse, Littoral 1987.
- Narboni, J.: "Sever-severozahod". V: *Alfred Hitchcock*. Ljubljana, Analecta 1985.
- Neustatter, W.L.: *The Mind of The Murderer*, London, Christopher Johnson 1957.
- Nozick, R.: *Anarchy, State, and Utopia*. New York, Basic Books 1974.
- Orwell, G.: *Nineteen Eighty-Four*. London, Secker and Warburg 1949.
- Parekh; B.: 'The 'New Right' and the Politics of Nationhood'. V: *The New Right*, London, The Runnymede Trust 1986.
- Pasquino, P.: "Criminology: the birth of a special savoir". *Ideology & Consciousness*, London (1980) 7, s. 17-32.
- Pateman, C.: *The Problem of Political Obligation - A Critique of Liberal Theory*. Cambridge, Polity Press 1985.
- Pecheux, M.: *Language, Semantics and Ideology*. London, Macmillan 1982.
- Pecheux, M.: "Diskurz in ideologija(e)". V: *Ideologija in estetski učinek*. Ljubljana, Cankarjeva založba 1980, s. 101-142.
- Pečar, J.: *Formalno nadzorstvo*. Ljubljana, Delavska enotnost 1988.
- Pečar, J.: *Neformalno nadzorstvo*. Radovljica, Didakta 1991.
- Peters, E.: *Torture*. Oxford, Basil Blackwell 1985.
- Pogge, T.W.: *Realizing Rawls*. Ithaca, Cornell University Press 1989.
- Postema, G.J.: *Bentham and the Common Law Tradition*. Oxford, Clarendon Press 1989, 490 s.

- Poster, M.: *Foucault, Marxism and History*, Cambridge, Polity Press 1984.
- Poulantzas, N.: *State, Power and Socialism*. London, New left Books 1978.
- Poulantzas, N.: *Political Power and Social Classes*, London, New Left Books 1973.
- Poulantzas, N.: Note de recherche sur l'Etat et la société. *Revue internationale des sciences sociales*, Paris 32 (1980) 4, s. 647-655.
- Primorac, I.: *Prestup i kazna*. Beograd, Mladost 1978.
- Primorac, I.: *Justifying Legal Punishment*. London, Humanities Press 1989
- Rawls, J.: *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press 1971.
- Rawls, J.: Kantian Constuctivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy* (1980) 88, s. 515-572.
- Rawls, J.: Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs* (1985) 17, s. 223-251.
- Rawls, J.: The Domain of the Political and Overlapping Consensus. *New York University Law review*. 64 (1989) 8, s. 233-55.
- Reik, T.: *Myth and Guilt: The Crime and Punishment of Mankind*. New York, George Braziller 1957.
- Rizman, R.: Razumevanje človekovih pravic v sociološki teoriji. *Filozofski vestnik*, Ljubljana (1989) 1, s.155-160.
- Rorty, R.: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press 1989.
- Rorty, R.: *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge University Press 1991.
- Rorty, R.: *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press 1991.
- Rose, G.: *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law*. Oxford, Basil Blackwell 1984.
- Rotar, B.: *Risarji : učenjaki*. Ljubljana, Delavska enotnost 1985.

- Rusche, G., Kirchheimer, O.: *Punishment and Social Structure*. New York, Russell & Russell 1939.
- Salecl, R.: *Disciplina kot pogoji svobode*. Ljubljana, KRT 1991.
- Sandel, M.J.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press 1982.
- Scarry, E.: *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press 1985.
- Sen, A., Williams, B, (Eds.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press 1982.
- Silvestre, M.: *Demain la psychanalyse*. Paris, Navarin 1987.
- Smart, B.: *Michel Foucault*, London, Tavistock Publications 1985.
- Spinoza, B.: *Dve razpravi*. Ljubljana, Analecta 1990.
- Steinert, H.: "Beyond crime and punishment". *Contemporary Crises, Dordrecht* 10 (1986) 1, s. 21-38.
- Sumner C.: *Reading Ideologies*, London, Academic Press 1979.
- Simečka, M.: *The Restoration of Order*. London, Verso 1984.
- Thompson, J. B.: *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge, Polity Press 1984.
- Warner, L.: *American Life: Dream and Reality*. New York 1953.
- Weber, M.: *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana, Studia humanitatis 1988.
- Wilson, J.Q., Herrnstein, E.; *Crime and Human Nature*, New York, Simon and Schuster 1985.
- Wolf, F.: "Nul n'est censé ignorer la loi". *Ornicar?*, Paris (1983) 26-27, s. 45-56.
- Wuthnow, R., Davidson Hunter, J., Bergesen, A., Kurzweil, E. (Eds.): *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jurgen Habermas*. London, Routledge 1984.
- Zupanov, J.: *Delavski razred in družbena stabilnost, Teorija in praksa*, Ljubljana (1986) 11, s. 1150-65.



Narodna in univerzitetna knjižnica
v Ljubljani

431740