



SOCIAL PSYCHOPATHOLOGY AND PARANOIA

EDITORIAL

- 7 **Boris Vežjak:** Psychopathology in the social area: from normality to pathology and back
- 17 **Rok Plavčak:** Paranoid Thinking as a Socio-Political Phenomenon
- 34 **Andrej Naterer:** "Everything the country stands for!": The crisis and its impact on the development of paranoid perceptions among 104 Slovenian interviewees
- 48 **Veronika Bajt:** Nationalism as paranoia
- 61 **Peter Klepec:** What is overlooked by the "theory of conspiracy"?
- 75 **Kaja Poteko:** Happiness and health – a contemporary epitaph on living bodies
- 93 **Sandi Abram:** Spectre in Tracksuits: Fascistic Discourse, Paranoid Style and Paranoid Excess in the Case of *trenirkarji*
- 106 **Marisa Žele:** Topology of the End and Eschatological Uncertainty
- 118 **Tibor Rutar:** The Mechanisms of Dominance Without Coercion: Subordination, Consent, Resistance
- 131 **Boštjan Nedoh:** Political psycho-patho-economy of narcissism: From human capital to social aggression
- 145 **Tatjana Greif:** Pathology of the ecclesiastic-political discourse of the right of same-sex marriage and the role of the media
- 163 **Ana Marija Sobočan in Senja Pollak:** Manifestations of moral panic in media images of the Act Amending the Marriage and Family Relations Act
- 188 **Darij Zadnikar:** Psychopathology of politics
- 202 **Svetlana Slapšak:** Pronoia, perinoia, paranoia: Genre, terms and historical semantic
- 208 **Boris Vežjak:** Europe and its enemies: Paranoid elements of fear of Islam and the means of justifying it

REVIEWS

- 225 **Antonija Todić:** Structural inability of women emancipation in capitalism
- 228 **Lilijana Stepančič:** What does the regulation and closure of the Balkan route tell about us
- 233 **Mirna Berberović:** The past is never a matter of the past

DRUŽBENA PSIHOPATOLOGIJA IN PARANOJA

UVODNIK

- 7 **Boris Vezjak:** Psihopatologija v območju družbenega: od normalnosti k patološkosti in nazaj
- 17 **Rok Plavčak:** Paranoidno mišljenje kot družbenopolitični fenomen
- 34 **Andrej Naterer:** »Za vsem stoji država!«
- 48 **Veronika Bajt:** Nacionalizem kot paranoja
- 61 **Peter Klepec:** Kaj spregleda »teorija zarote«?
- 75 **Kaja Poteko:** Sreča in zdravje – sodobni epitaf na živih telesih
- 93 **Sandi Abram:** Prikazen v trenirkah
- 106 **Marisa Žele:** Topologija konca in eshatološka negotovost
- 118 **Tibor Rutar:** Mehanizmi nadvlade brez prisile: podrejenost, privolitev, upor
- 131 **Boštjan Nedoh:** Politična psiho-pato-ekonomija narcizma: od človeškega kapitala do družbene agresivnosti
- 145 **Tatjana Greif:** Patologija cerkveno-političnega diskurza o pravici do istospolne zakonske zveze in vloga medijev
- 163 **Ana Marija Sobočan in Senja Pollak:** Manifestacije moralne panike v medijskih podobah novele družinske zakonodaje
- 188 **Darj Zadnikar:** Psihopatologija politike
- 202 **Svetlana Slapšak:** Pronoja, perinoja, paranoja: žanri, termini in zgodovinska semantika
- 208 **Boris Vezjak:** Evropa in njeni sovražniki: paranoidni elementi strahu pred islamom in načini njegovega upravičevanja

RECENZIJE

- 225 **Antonija Todič:** Strukturna nemožnost emancipacije žensk v kapitalizmu
- 228 **Lilijana Stepančič:** Kaj nam regulacija in zaprtje balkanske rute pove o nas
- 233 **Mirna Berberović:** Preteklost ni nikoli stvar preteklosti

UVODNIK

Psihopatologija v območju družbenega: od normalnosti k patološkosti in nazaj

Razprava o psihopatologiji družbenega bistveno prej kot tista na običajni ravni individualnega trči ob številne meje. Ne samo zato, ker je sfera družbenega v svoji večplastnosti težje ulovljiva in jo je mogoče analizirati na številne heterogene metodološke načine, ne le, da se lahko analizi družbe približamo s pomočjo zelo različnih in medsebojno nasprotujočih si orodij, s številnimi družboslovnimi ali humanističnimi znanji, težava je predvsem že v jedru teze. Se pravi: O kakšni psihopatologiji vendar govorimo, na kakšen opis z njo merimo? Mar ne velja tudi pri družboslovni metodi načelo »nič človeškega mi ni tuje«, *nihil humani a me alienum puto*, s pomočjo katerega je sleherno vrednotenje človekovih ravnanj lahko že nevaren ideološki precedens, če že ne metodološka napaka? Mar ni patologizacija, ko govorimo o družbenem, takšen sumljiv napačen korak, ki se lahko sprevrže v poskus vrednostne diskvalifikacije in nadvlade neke ideologije nad drugo? Kje se začne naloga proučevalcev človeka in družbe, na kateri točki analiza sme ali spontano postane vrednostni okvir in kakšne vatlje sme pri tem uporabiti? Je pravilna tista razlaga, ki se želi osvoboditi spon ujetosti v družbenoekonomska razmerja, je morda natančnejša tista druga, ki pravi, da takšni ujetosti nikoli ni mogoče ubežati, s tem pa bo tudi patološkost postala nekako odvečen, nelegitimen opis družbenih stanj?

Psihopatologijo družbe razumemo v nasprotni smeri: ne kot motnjo v duševnosti posameznika ali delovanju človeških možga-

nov, abnormalnosti človekovega stika s svetom in dojemanju samega sebe, deviantnosti njegovega obnašanja, odvisnosti, samomorilnosti, kriminaliteti, temveč kot razvoj takšnih stanj, če so kolektivna in izrazito družbeno pogojena – če so stvar družbenega odklona, kjer je odklon družbeno stanje v ravnanju kolektiva. Čeprav so naše predstave in prepričanja o meji med normalnim in patološkim kulturno in družbeno senzitivne, obstajajo norme, vrednostni sistemi in končno zakoni, ki regulirajo sprejemljive vzorce obnašanja. Abnormalnost vselej determinira kontekst aktualnih družbenih norm. Philip Zimbardo, raziskovalec človekove nagnjenosti k zlu in k temu, zakaj se prej moralno neoporečni ljudje v posebnih okoliščinah hitro prelevijo v brezvestne akterje najbolj nečloveških ravnanj, je govoril o ločenih indeksih družbene in individualne patologije. Številna ravnanja je pripisal prvi.

Največji del razprav o psihopatologiji v vseh njenih pestrih fenomenalnih oblikah je verjetno izraz neke potrebe, da bi družbene pojave razložili ali celo kodificirali. Ali povedano natančneje, razložili določene kulturne in družbene pojave z drugimi. V tej gesti še ne moremo zaslediti nikakršne zlorabe. Ko zaznavamo nastop konflikta, sovraštva in nevarnih razmer v družbi, kajti ena pogostejših tem v njej je verjetno prav razprava o fenomenih, kot so nastop kolektivnega sovraštva, strahu, paranoja ali z njimi povezani rasizem, ksenofobija in nestrpnost, sklepamo na pravila človeške psihologije. Zato razprave o psihopatologiji po navadi v prvem koraku za seboj povlečejo psihologizacijski moment, ekstrapolacijo znanj in vedenj, kakršna poznamo v osebni psihologiji ali psihologiji množic. Kaj je v človeški psihologiji, da daje takšno veljavo sovraštvu, nevarnosti in konfliktu? Kako je mogoče, da množica drugače duševno zdravih ljudi sledi očitno paranoičnemu posamezniku? Zakaj je pesem siren sovraštva vedno znova tako privlačen mobilizacijski dejavnik v ljudstvu?

Če se ustavimo pri zadnjem, kolektivni psihozi in histeriji sovraštva, njegovem generičnem bistvu, ki ga razbiramo v odnosu do Drugega, sovraštvu do tujega in tujcev, sredi aktualne begunske krize nadvse razširjeni ideologiji islamofobije, potem prejkone vidimo, da nekateri biologiji naklonjeni avtorji govorijo celo o bioloških temeljih: kot vrsta smo ljudje ustvarjeni tako, da se bojimo sovražnika, da smo pretirano pozorni na bližnjo nevarnost in da smo nezaupljivi. V kultnem delu *Essays on Human Evolution* (1946) je škotski antropolog Arthur Keith že daleč nazaj zapisal, da sta »od samih začetkov človeške evolucije ravnanje vsake lokalne skupine uravnavala dva kodeksa moralnosti – kodeks prijateljstva in kodeks

sovraštva«. Tudi za potrebo po pomoči in sodelovanju med nami kot pripadniki vrste obstajajo nevrobiološki razlogi; tako v živalskem kraljestvu sobivata nasprotujoči si nagnjeni tekmovanja in sodelovanja. Vendar so v boju med tistimi, ki oddajajo »iskrene« in neskrite znake, in tistimi, ki oddajajo varljive, uspešnejši tisti, ki znajo varati. Biti naivno zaupljiv ima lahko nenadoma smrtonosne posledice. Z vidika strahu pred tujci ali Drugim in obrambne agresivnosti do njih je psihobiološka reakcija nekaj, kar ostaja biološko zakoreninjeno v najbolj primitivnih in refleksnih vidikih človeških možganov. Brutalen biološki svet je namreč poln plenilcev in sovražnikov. Medtem ko smo ustvarjeni tako, da sodelujemo z bližnjimi, smo hkrati nezaupljivi do tujcev in na preži za nevarnostmi, ki nam grozijo v tem za nas vselej nevarnem svetu.

Na ravni družbene metode bi lahko našteali veliko primerov poskusov razlage tistega, kar lahko dovolj nevtralnno in z veliko mero konsenza označimo za psihopatološka stanja v družbi, toda če že sprejmemo koncept in njegovo sporočilo, je veliko vprašanje, ali jih najbolj ustrezno pojasnimo predvsem s psihološkimi in biološkimi razlagami. Predvsem je videti, da se družbena psihopatija lahko hitro sprevrže v hoteni ali nehoteni poskus racionalizacije – pod določenimi pogoji bi torej takšnih stanj, njihovega nastopa, pravzaprav ne mogli šteti za patološkega. Kaj je tisto, kar jih potem dela patološka, posledično za družbeno nesprejemljiva, in ali smo se morda v naših temeljnih ocenah zgolj ujeli v prehitro presojo, v poskus diskvalifikacije nečesa, česar ne znamo ali ne želimo pojasniti? So naše pojasnitvene strategije morda tudi v območju družboslovnih analiz analogne psihologističnemu ali biologističnemu pristopu in utegnejo končati na enak način: z racionalizacijsko gesto, ki nam bo pojasnila družbene razmere, zaradi katerih jih bomo končno poskušali »depatologizirati« in razumeti kot smiselne in v sebi racionalne procese? Glede katerih, v končni instanci, niti ne želimo izvajati presoje, s pomočjo katerih bi vnašali v razumevanje svoj vrednostni sistem, temveč jih predvsem ustrezno razložiti in razumeti?

Vamik Volkan v svoji vplivni knjigi *The Need to Have Enemies and Allies* (1988) opisuje svoje poreklo turškega Ciprčana. Spominja se, kako so ga učili, da naj se dobro počuti v bližini mošeje, okoli ljudi, ki so oblečeni po turško in da naj ima rad turško hrano, medtem ko naj mu bo neprijetno v bližini grške ortodoksne cerkve, okoli ljudi, ki se oblačijo na grški način in ob grški hrani. Pogojevanje ugodja z obzorjem znanega, bližnjega in sorodnega na politični ravni vodi do nacionalizma; pogojevanje strahu s tujim in projiciranje sovraštva

na druge ustvarja sovražnike. Odraščajočemu otroku so primerne tarče za njegovo povnanjenje osebe, ki igrajo v njegovem življenju pomembno vlogo: to so starši, učitelji in sovrstniki. Toda nato sledi preobrat, poanta avtorja je na koncu presenetljiva in šokantna: sovražnike moramo ceniti in ohraniti. So ključnega pomena za našo osebno samoopredelitev, identiteto; in izguba sovražnikov je lahko zelo nevarna. Cena je visoka: posledica tega procesa samoopredelitve je svet, poln skupin, ki gojijo različne stopnje sovraštva, pretiranega samospoštovanja in strahu pred drugimi.

Če Volkanovo izhodišče vzamemo zares, ni mogoče ubežati tezi o psihološki neizogibnosti konstrukcije sovražnika: zato utegne biti naš boj proti družbeni psihopatologiji in paranoji ničn, če privolimo v tezo, da je ustvariti sovražnike neizogiben del pridobitve jasne identitete v otroštvu; tako kot identiteta se v adolescenci utrdi tudi nekakšna politična identiteta. Zrel posameznik se nauči, da je »sovražnik« zgoj nasprotnik, s katerim ne čuti povezanosti. Toda vse prepogosto, še zlasti pod stresnimi vplivi, se zgodi, da postane naš »sovražnik« tisti, ki se ga bojimo, sovražnike pa je treba uničiti, drugače bodo oni uničili nas.

Predpostavili smo, kar je morda nevarno dejanje, da notranje in globoko zakoreninjene težnje po idealiziranju lastne skupine in demoniziranju tuje skupine ali skupnosti ni mogoče izkoreniniti. In ko je naša skupnost v nevarnosti, se lahko ta dinamika paranoje sprosti. V reakcijah na teroristični napad 11. septembra 2001, verjetno novodobnem svetovnem emblemu travmatičnega dogodka, ki sproža strah in paranojo, so Američani prepoznavali napad na simbol svoje nacionalne identitete. Sledila je obrambna okrepitev domoljubja, povsod so vihrale ameriške zastave. Državljanji so se začeli oklepiti vseh, ki so bili njim podobni, toda hkrati so se začeli poglobljeno bati vseh, ki so drugačni. In tako so povsem lojalni arabski Američani postali predmet strahu in tarča napadov, ki jih je gnala jeza napadenega naroda.

Vzemimo zgodovinski primer Poljske, v kateri tako rekoč ni več Judov, toda vseeno je bila medijska in »javna« domišljija obsedena z judovsko navzočnostjo v vladi, parlamentu, tisku, na televiziji in drugod, zato je takšno stanje mogoče označiti za »antisemitsko paranojo«. Pred drugo svetovno vojno je bila Poljska središče svetovnega judovstva, saj je tam živelo več kot tri milijone Judov. V holokavstu jih je umrlo najmanj 2,9 milijona. Leta 1991 je Poljska štela 38 milijonov prebivalcev, od tega samo 10.000 Judov. Uničenje judovstva je bilo še posebej hudo v prestolnici Varšavi. Pred vojno je bilo približno trideset odstotkov prebivalstva Varšave judovskega,

po holokavstu pa je v mestu ostalo samo od tristo do štiristo Judov. Toda četudi jih je znotraj njenih meja ostala le še peščica, je Poljska ohranila spomin na tradicionalne sovražnike. In ko po izginotju komunističnih gospodarjev nista takoj nastopila mir in blaginja, je bil za poljske težave okrivljen v veliki meri neobstoječi Jud. Psihiater Jerrold Post (2005) opisuje dogodek, ko je pred dogovorjenim intervjujem z vodilnim poljskim sociologom imel priložnost obiskati koncentracijsko taborišče Auschwitz-Birkenau: kraj najhujših pobojev med holokavstom in spomenik človeške nehumanosti in zverinskosti do sočloveka. Po vrnitvi v Varšavo je pred sestankom s sociologom obiskal še spomenik borcem iz varšavskega geta, na katerem je bil svež grafit: »Samo mrtev Jud je dober Jud.« Post je pozneje tistega popoldneva pod vtisom groze zaradi tega svežega dokaza tlečega antisemitizma vprašal sociologa, kako je mogoče, da je še vedno prisoten tako močan antisemitizem, ko pa na Poljskem pravzaprav ni več Judov. Nalahno je odvrnil: »Ah, temu pravimo platonski antisemitizem.« Njegovo čudenje, na kaj meri s tem, je pripeljalo do pojasnila: »Če je platonska ljubezen ljubezen brez seksa, potem je platonski antisemitizem antisemitizem brez Judov.«

Če je paranoja eden klasičnih in prepoznavnih psihopatoloških vzorcev, s pomočjo katerega lahko preprosto razložimo moč, ki jo pripisujejo Judom antisemiti, in v navedenem primeru odraža nemoč, ki jo čuti poljski narod in da zato potrebuje nekoga, na katerega lahko zvrne vso krivdo, kot takšna ni vedno kolektivno stanje. Standardni primeri razlage družbenega dogajanja začenjajo s prepoznanjem posamične individualne paranoje posameznika, ki prevzame oblast, uvede avtorski nadzor nad družbo in jo nato preoblikuje tako, da ustreza njegovi mentalni sliki in potrebam. Analitik in politični svetovalc Zbigniew Brzezinski opisuje fenomen Stalina tako, kot da je v zarot polnem Kremlju človek moral biti do neke mere paranoičen, da se je zavedal nevarnosti okoli sebe. Toda Stalinova paranoja se je čedalje bolj širila in danes ocenjujemo, da je pripeljala do smrti od 20 do 40 milijonov resničnih in namišljenih sovražnikov. Ti so življenje izgubili v njegovih čistkah, sredi tridesetih let dvajsetega stoletja pa je zaradi velike lakote umrlo več milijonov ukrajinskih kmetov. Ključni vidik dinamike, ki vodi paranoika do oblasti in ga ohranja na njej, je ta, da se s tem, ko se pobijanje namišljenih sovražnikov čedalje bolj širi, ustvarja resnične sovražnike, ki vedno znova in še močneje potrjujejo zle slutnje paranoičnega voditelja po načelu samouresničujoče se prerokbe.

O tem, da danes govorimo o psihopatskih vodjih in politikih,

obstaja dovolj velik konsenz. Videti je, da manj omahujemo uporabljati klinične izraze takrat, ko so posledice dejanj posameznikov tragične in grozljive. Danes, ko se številni ob izvolitvi Donalda Trumpa za novega ameriškega predsednika sprašujemo o morebitnem vzponu ne samo novih oblik ksenofobije, neprikritega rasizma in sovraštva, temveč o novi obliki protofašizma, so pogoste tudi primerjave z Adolfom Hitlerjem. Te so dejansko prisotne ves čas in namenjene obojemu: nečemu, kar je videti kot strašenje (*fear-mongering*) in obenem očitku, da politični in ideološki nasprotniki takšno strašenje uporabljajo. Dejanski obrazec tega, kar se je zgodilo v dvajsetih in tridesetih letih dvajsetega stoletja, v dogodkih, ki so vodili do druge svetovne vojne, pa ostaja enak: ranljivemu in ogroženemu prebivalstvu lahko voditelj, ki podpihuje nacionalistično, rasistično ali kakšno drugo mržnjo, ponudi sovražnika v obliki skupnosti in jo okrivi za svoje težave.

Toda iz česa se razvija ta potreba po identifikaciji sovražnika? Največkrat pravzaprav iz projekcijske potrebe: Robert G. Waite navaja prepričljive dokaze, da je Hitler najverjetneje verjel v to, da je bil sam eno četrtino Juda. Njegova obsedenost s tem, da Judje kvarijo čistost arijskega prebivalstva, je bila njegova osebna obsedenost, ki jo je razširil in projiciral na obseg vsega naroda. Analiza njegovih govorov, ki jo je opravil Richard Koenigsberg (1975), je pokazala, da je silno rad uporabljal številne medicinske metafore: »Jud je bacil tuberkuloze, ki je okužil arijsko državo«, »Jud je strup, ki zastruplja arijski narod«, »Jud je rak, ki ga je treba izrezati iz arijskega naroda«. Govorica, ki je vlivala pogum nemškemu narodu, ki se je čutil ponižanega zaradi posledic strogih pogojev versajske pogodbe. Politična retorika je bila predvidljiva in vedno podobna: ne mi, oni, Judi, so krivi za naše težave. Z njihovo odstranitvijo bo naš narod spet užival zaslužen ugled. In ko so bili tako razčlovečeni, kot jih je razčlovečil Hitlerjev učinkovit propagandni stroj in končno fizična likvidacija in pobijanje, razčlovečenost in sovražstvo hitro postanejo moralni imperativ.

Čeprav si danes prizadevamo iskati družbene razloge za nastanek vojn, recimo za vzpon radikalnega islamizma, in zanj vidimo začetek v neupravičenih vojaških intervencijah Zahoda v muslimanskem svetu, kar je pripeljalo do krepitve radikalnih muslimanskih teženj in nastopa radikalnih islamistov, se ne smemo slepiti, da postopki paranoidizacije tečejo na obeh straneh; fanatičnost in agresivnost, širjenje vere z ognjem in mečem ni le nekaj, kar kot najbolj travmatično izkušnjo pripisujem islamu in se ga neskončno bojimo, celo v obliki islamizacije Evrope, ampak velja tudi naspro-

tno: radikalni islam na popolnoma enak način dojema krščanstvo. Ne le, da je danes terorizem na Zahodu prejkone posledica razvoja fanatičnega islamizma zato, ker je bil islam, gledano zgodovinsko, vselej religijsko in politično stigmatiziran, odrivan in potlačen, spirala sovraštva in paranoje se izmenično odvija z obeh smeri, s strani napadalca in napadenega. Zato je nemogoče razumeti vzpon etničnega sovraštva, katerega koli nastopa ksenofobije, rasizma ali antisemitizma, če obenem ne razumemo dovzetnosti ranjenega prebivalstva na paranoidni dispozitiv s strani voditeljev, ki podpihujejo mržnjo. Nemogoče je razumeti mikavnost nasilne poti terorizma, če ne upoštevamo tudi dinamike paranoje, ki nastopi v kontekstu viktimizacije in sovraštva, v katerem pride do razcveta tovrstnih gibanj. Potreba po oblikovanju sovražnika je globoko zakoreninjena v človeški psihologiji; ko dobiva zunanjo spodbudo v obliki radikalnih voditeljev in gibanj, lahko mobilizira čustva in pripelje do nastanka sovražnih množičnih gibanj ali do najbolj zloveščih trenutkov človeške zgodovine.

Če kaj, je razumevanje psihopatoloških stanj v družbi oziroma vsaj njihovo ustrezno »prevajanje« v dihotomijo med normalnim in patološkim ključnega pomena v sodobnih teorijah. Kakorkoli že lahko takšna stanja depatologiziramo, jih poskušamo osmisliti in pojasniti, tega ne moremo storiti s podcenjevanjem sofisticiranih oblik družbene teorije, ki so omajale načela liberalnega individualizma. Če se znova vrnemo k paranoji kot zgolj nekemu partikularnemu fenomenu abnormalnosti družbenega: dejansko je neverjetno razmerje med splošno paranojo in resno družbeno teorijo pred kratkim spodbudilo precejšen znanstveni interes za vprašanja glede prve. Ali, povedano drugače: v kritičnem vzdušju, v katerem prevladujejo takšni avtorji, kot so Louis Althusser, Jacques Lacan in Michel Foucault, se trditve, da smo žrtve nevidnih sil, nič več ne zdijo tako zelo nore, saj spominjajo na poststrukturalističen vpliv politične moči na ideologijo, jezik in znanstveni diskurz.

Pozitivističen, ali bolje rečeno nepatološki pogled na zgolj domnevno družbeno psihopatijo opozarja na dejstvo, da smo že prestopili točko, ko lahko začnemo razlikovati med paranojo in čim drugim, kar je pomensko v nasprotju z izrazom. Občutek, da nekdo manipulira z nami in nas nadzira, ne more biti lažen, ker smo resnično žrtve razmerij nedoumljive in neizogibne manipulativne moči političnih elit in velikih korporacij; niti ne more biti resničen, ker bi to pomenilo korak nazaj v mit o popolnosti metafizičnega diskurza, ki je eden od učinkov politične oblasti same. Velike teorije zarote, ki največkrat poganjajo paranojo, danes predvidevajo, da je obstoječi

svetovni red zgolj fasada, za katero ne potrebujemo nikakršnih političnih ali socialnih razlag, še manj pa teorij o mogoči gospodarski preobrazbi držav ali celo sveta. Ne merijo le na politično teorijo v njenem relativno ozkem klasično-liberalnem pomenu, saj je zarota, katere namen je skrivni nadzor vlade, le eden od vidikov njihove razlagalne moči.

Zato se večina sodobnih akademskih interpretacij teorij zarote, ali vsaj morda večina tistih do kulturnega preobrata, ki je na področju študij teorij zarote nastal v poznih devetdesetih letih 20. stoletja, osredinja na njihovo politično plat, se pravi na njihove vzroke, ki naj bi imeli korenine v »spopadu ideologij«, na njihove učinke na politične sisteme in politiko določenih zgodovinskih obdobj ter pomen za splošno razumevanje politike. Richard Hofstadter v svoji kulturni knjigi *Paranoidni slog v ameriški politiki* (1967) opozarja na vzporednost med klinično in družbeno perspektivo paranoika. Prvi v odnosu do sveta in družbe ravna na pretiran, sumničav, agresiven način, vidi ga skozi optiko grandioznosti in apokalipse predvsem kot nekaj, kar se je zarotilo ravno proti njemu; na drugi strani nekdo, ki uporablja to, čemur on pravi »paranoidni slog« in ga ne razume v klinični perspektivi, svet razume na bolj neosebni ravni, kot zaroto proti narodu, kulturi in načinu življenja, katerega usoda posledično ne zadeva le njega samega, temveč tudi milijone drugih. Družbena psihopatija je, gledano skozi tradicionalne razlage, velikokrat opredeljena skozi zaznavo zarote v običajnih družbenih dogodkih: političnih konfliktih, policijskih preiskavah, pravnih postopkih, korporacijskih manevrih, zveznih pobudah, predsedniških volitvah – celo v samem ustroju družbe, za katero se včasih zdi, da je namerno oblikovana tako, da nadzoruje določene sloje prebivalstva zaradi koristi drugih slojev. Vprašanje je, ali nismo morda z nastopom begunske krize tudi v Evropi dobili podobnega momenta, kot ga je opisala ameriška vojna proti terorizmu zadnjih let, nevrvalgične točke družbene percepcije zunanjega sovražnika v podobi islama, proti kateremu je treba na tisoč načinov strniti vrste. Politične in ekonomske agende, ki temu sledijo, videvajo v konstrukciji sovražnika nenehen vir legitimacij za svoje nelegitimno ravnanje.

Zato se pričujoča tema v tej številki *Časopisa za kritiko znanosti* poskuša skozi različne perspektive, avtorske zaznave in teoretske utemeljitve približati ravno tej v evropski znanstveni literaturi manj navzoči dimenziji mišljenja družbene abnormalnosti: kaj jo oblikuje, kaj legitimira, od kod črpa svojo prepričljivost? In, ne nazadnje, kaj legitimira naš diskurz o njej in kaj ga naredil za ustreznega, če ga naredi? Ne domišljamo si, da nam je uspelo razpreti nove dimenzije

proučevanja v odpiranju problematike. Domišljamo si zgolj, da smo opozorili nanje.

Literatura

- BRZEZINSKI, ZBIGNIEW (1989): *The Grand Failure: The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century*. New York: Charles Scribner's Sons.
- HOFSTADTER, RICHARD (1996): *The Paranoid Style in American Politics, and Other Essays*. Cambridge: Harvard UP.
- KEITH, ARTHUR (1946): *Essays on Human Evolution*. London: Watts & Co.
- KOENIGSBERG, RICHARD A. (1975): *Hitler's ideology: A study in psychoanalytic sociology*. New York: Library of Social Science.
- POST, JERROLD (2005): When Hatred is Bred in the Bone: Psycho-Cultural Foundations of Contemporary Terrorism. *Political Psychology* 26(4): 615–636.
- WAITE, ROBERT G. L. (1977): *The Psychopathic God: Adolf Hitler*. New York: Basic Books.

Paranoidno mišljenje kot družbenopolitični fenomen

Abstract

Paranoid Thinking as a Socio-Political Phenomenon

Paranoia and paranoid are two concepts, which have become liberated from their clinical framework and have passed into journalistic, humanistic and sociological use in recent decades. In this paper we attempt to conceptualise and define the notion of collective "paranoid thinking" and its manifestations in the form of paranoid theories or ideologies. Reviewing historical cases of paranoid ideologies (with an emphasis on Italian fascism and German nazism), we identify their common paranoid traits, genesis, structure and content. Moreover, we develop a new historiographical approach to the so-called Sonderweg question and indicate some possibilities for its application in other disciplines. A heuristic concept of paranoid thinking enables a recognition of ideologies that are most dangerous to democratic societies and indicates a possibility of effectively opposing them.

Keywords: paranoid thinking, paranoia, delusion, ideology, fascism, nazism, historiography, holocaust

Rok Plavčak is a writer, a critic and a reviewer. His fields of interest are philosophy and the humanities. (rok.plavcak@gmail.com)

Povzetek

Paranoja in paranoidno sta koncepta, ki sta se v zadnjih desetletjih osvobodila kliničnega okvira in prešla v publicistično, humanistično in družboslovno rabo. V prispevku poskušamo na novo koncipirati in opredeliti pojem kolektivnega »paranoidnega mišljenja« in njegovih manifestacij v obliki paranoidnih teorij oziroma ideologij. Iz zgodovinskih primerov paranoidnih ideologij – s poudarkom na italijanskem fašizmu in nemškem nacizmu – razberemo vsem skupne paranoidne poteze, genezo, strukturo in vsebino. Naprej razvijemo nov historiografski pristop k tako imenovanemu *Sonderweg* vprašanju in pokažemo nekaj možnosti njegove aplikacije v drugih disciplinah. Hevristični koncept paranoidnega mišljenja omogoča prepoznavanje za demokratične družbe najnevarnejših ideologij in nakazuje možnost, kako jim učinkovito nasprotovati.

Ključne besede: paranoidno mišljenje, paranoja, blodnja, ideologija, fašizem, nacizem, historiografija, holokavst

Rok Plavčak je pisec, kritik in recenzent. Področji njegovega zanimanja sta filozofija in humanistika. (rok.plavcak@gmail.com)

Uporaba termina »paranoja« oziroma njegovih izpeljank »paranoičen« in »paranoiden« za označitev nekaterih družbenopolitičnih fenomenov se je v zadnjih desetletjih izrazito povečala. Zasluga za to gre bržkone Richardu Hofstadterju, zgodovinarju, ki je skoval frazo »paranoidni slog mišljenja«, da bi označil »lastnosti razvnetega pretiravanja, sumničavosti in zarotniške fantazije« (Hofstadter, 1996: 3) v političnem delovanju. A nov koncept paranoje, osvobojen kliničnega okvira, se ni uveljavil toliko v humanističnih in družboslovnih vedah, kot se je v dnevno-političnem komentarju, kjer je njegova uporaba dostikrat odvisna od ohlapnih, samoumevnih pojmovanj vsakokratnih piscev. Upal bi si trditi, da tukaj ni bistvene razlike med publicistično in občo rabo pojma: vemo, kaj je paranoja, znamo prepoznati paranoidna politična gibanja ali paranoidno retoriko – kaj je *tisto*, zaradi česar je neki družbeni fenomen paranoiden, pa ne vemo natančno (sumničavost, občutek preganjanja, nezaupljivost ...). Poglavitni vzrok za to je dejstvo, da se konceptu paranoje ni uspelo prebiti čez obrobja družboslovja in humanistike.¹

Kljub sodobnim težnjam po destigmatizaciji duševnih motenj oziroma bolezni ostaja paranoja t. i. *thick concept*, se pravi tako deskriptiven kot evalvativen pojem, in to z izrazito slabšalnim pomenom, zato je verjetno, da se uporabi primarno za *medikaliziranje nestrinjanja*. Že sama označitev namreč zbuja komprimirajoče prepričanje, da so sogovorčeva stališča, s katerimi se ne strinjamo, posledica njegove psihološke motnje ali kar norosti oziroma, ko gre za družbenopolitične entitete, posledica neke kolektivne patologije, to pa hitro postane povsem zadostna utemeljitev, da jih brez argumentov in brez vzpostavitve dialoga ovržemo. Zato novokoncipirani termin razločim od kliničnega *terminusa technicusa* tako, da se od njega oddaljim s prenosom žarišča z ravni individualnega na raven občega, od posameznikovega notranjega sveta k družbenemu svetu in, rečeno nekoliko barthesovsko, od avtorja k besedilu. Termin »paranoidno mišljenje« koncipiram skozi sintezo klinične slike in analogonov, prepoznanih v družbenih pojavih, ki jih imenujem paranoidne ideologije; s primarnim poudarkom na (nemškem) nacizmu, sekundarno na (italijanskem) fašizmu in teorijah zarote. Nov termin bo ob dodatni utemeljitvi mogoče uporabiti med drugim kot hevrističen koncept za prepoznavanje potencialno nevarnih ideologij.

¹ Upoštevanja vredno mesto je zasedel le v delih nekaterih avtorjev s področij teoretske psihoanalize, poststrukturalizma, literarne teorije oziroma estetike (Lacan, Deleuze, Guattari, Žižek, Jameson, Barthes in Breton), zunaj teh polj, kjer je njegova raba najintenzivnejša, pa ostaja v splošnem nereflektiran. Ker je Freudovo razumevanje paranoje, po katerem ta nastane kot rezultat potlačitve homoseksualnosti, klinična stroka zavrgla kot nerelevantno in celo »banalno« (Munro, 1999: 15, 18, 64, 66), mu ne namenjam pozornosti. Tudi Lewis v svojem zgodovinskem pregledu paranoje Freuda ne umešča k avtorjem, ki so pripomogli k »vprašanju paranoje«, medtem ko Kraepelinu, ki je naša orientacijska točka, priznava osrednje mesto (Lewis, 1970).

Definicija paranoidnega mišljenja

Na prvo zagato, deloma odgovorno za množino raznovrstnih pojmovanj paranoje zunaj psihiatrične sfere delovanja,² naletimo že pri samem poskusu definicije, saj psihopatologija razpolaga z različnimi zgodovinskimi teorijami paranoje, njene simptomatike in etiologije. K večji zmedi pripomore dejstvo, da psihiatrična stroka ne govori izrecno o motnji ali bolezni, imenovani paranoja, saj jo je leta 1987 nadomestila diagnostična opredelitev »blodnjava motnja« (Munro, 1999: 45). Prav tako je stroka leta 2013 popolnoma opustila diagnostični kriterij »paranoidna shizofrenija« za poimenovanje samostojne motnje, ki jo po novem obravnava le še kot podtip shizofrenije. V povezavi s paranojo prepozna psihiatrična stroka *paranoidno osebnostno motnjo*, za katero so značilni sumničavost, zamerljivost, ljubosumnost in sovražnost (DSM-5, 2013: 649–650), kar le v zelo omejeni meri pojasnjuje paranoidne manifestacije, kot so nacizem, fašizem in teorije zarote. Največja interpretativna pomanjkljivost paranoidne osebnostne motnje je odsotnost konstitutivnega psihotičnega jedra, tj. blodenj, te so za njihovo razumevanje bistvenega pomena. Ne glede na nozološke diskrepance jemljem za izhodišče konceptualizacije paranoidnega mišljenja blodnjavo motnjo s preganjalno vsebino. Ne bodo me zanimale psihopatografske interpretacije, ki neko družbeno pojavnost skrčijo na psihopatologijo njenega vodilnega akterja (nacizem je posledica Hitlerjeve norosti), kot tudi ne sociopsihopatografske, ki jo pojasnjujejo s psihopatološkimi lastnostmi določene skupine, skupnosti, naroda. V eni takšnih profilacij, še posebej popularnih v medvojnem času, »izvemo« o Nemcih, »da imamo opravka z narodom, ki trpi za paranoidnimi nagnjenji« (Murray, 1943: 47). Sociopsihopatograf postavi na pacientovo mesto družbeno entiteto, družbenopolitična paranoja ni tako nič drugega kot na množice, ljudstvo, narod ali skupnost prenesena duševna motnja, kar pa je v primeru nacizma poznejše interdisciplinarno raziskovanje prepričljivo ovrglo, saj »začetnih poskusov, s katerimi so holokavst razlagali kot grozoto, ki naj bi jo zagrešili rojeni kriminalci, sadisti, norci, družbeni izmečki ali kako drugače pokvarjeni moralni posamezniki, resnična dejstva niso potrdila« (Bauman, 2006: 48). Večina Nemcev v tretjem rajhu ni trpela za duševnimi motnjami – nasprotno – s prisilno sterilizacijo teh, ki so, si je nacistična evgenika prizadevala za njihovo »odpravo« (Lifton, 2000: 25–29). Novejše raziskave so pokazale, da bi celo med pripadniki nacistične organizacije SS, neposredno odgovorne za najgrozljivejše in najokrutnejše zločine proti človeštvu, našli največ deset odstotkov takih, ki bi jih lahko označili kot »nenormalne«, in tudi iz svojih vrst so izključevali »vse, še posebej

² Hofstadter povezuje paranojo z nacizmom, makartizmom, Populistično stranko, nativizmom, protikatoliškim in protiprostožidarskim gibanjem, Frank L. Britten z judaizmom, Peter Molloy s komunizmom, Frederick L. Schuman z nacizmom, Deleuze s fašizmom, Stanley Schneider s fundamentalizmom, Noam Chomsky in Timothy Melley s sodobno ameriško kulturo, Leonid Bershidsky s prepovedjo igre Pokemon Go, Jesse Walker s teorijami zarote, John L. Jackson s prikritim rasizmom etc.

navdušene, čustvene, ideološko pretirano zagnane posameznike« (Bauman, 2006: 46, 49). Holokavst je bil skrbno organiziran, natančno birokratiziran in na splošno racionalno izvajan (ibid.: 30–47), ravno zato je bil mogoč v takšnem obsegu. Nacizem nedvomno je *blazna ideologija* (Benedikt XVI. v Whitlock, 2005), a samo v določenem, nekliničnem pogledu; ni posledica kakšne domnevno skupne duševne bolezni njenih privržencev, niti njenih ideologov. Hitler je, »četudi, je imel psihične težave, prišel do vrhovne oblasti v Nemčiji kljub tem težavam in ne zaradi njih« (Walters, 2006: 43). To dobro ponazarja Nietzschejev aforizem, da je blaznost »pri posamezniku nekaj redkega – pri skupinah, strankah, ljudstvih, včasih pa pravilo« (Nietzsche, 1988: 81), pri čemer je treba razlikovati med dvema blaznostma, individualno-klinično in družbenopolitično (metaforično, analogno) blaznostjo, ki ni vsota individualnih, niti ni z njimi kavzalno povezana.³ Družbenopolitična blaznost, če ostanem pri tem splošnem izrazu, je blaznost ideologije, teorije, družbenega mišljenja, blaznost tega, kar poganja ter usmerja skupine, stranke in množice, združene v političnih entitetah. Tako obstaja pomembna razlika med trditvama, da so paranoidni nacisti in da je paranoidna nacistična ideologija, saj prva implicira klinično diagnozo določene populacije in spada na področje socialne psihologije oziroma socialne psihopatografije, druga, ki je ena od tez tega prispevka, pa označuje tip strukture, genezo in vsebino določene miselnosti ter se približuje kritično-diskurzivni in ideološki analizi.

Družbenopolitična paranoja, strogo gledano, ne obstaja v delovanju kolektiva, marveč, kot nakazuje tudi ime *pará* (pri, zraven) + *nóos* (um), v kolektivnem *mišljenju* – pri čemer gre »kolektivno« razumeti identično Durkheimovemu pojmovanju »kolektivne zavesti«, kjer pridevnik označuje zgolj to, da ima neka skupnost oz. kolektiv *ista* prepričanja, verovanja, ideje, nazore. Raje kot o družbeni paranoji, s katero bi lahko označili skupek splošnih karakteristik (simptomatiko) paranoidnega kolektivnega mišljenja, zavesti, mentalitete in delovanja, govorim o *paranoidnem mišljenju* in o *paranoidnih teorijah/ideologijah*,⁴ ki jih to mišljenje, delujoče po določenih zakonitostih in na določen način, producira. Medtem ko paranoidno mišljenje označuje aktiven, dinamičen, produktiven miselni proces, pomeni paranoidna teorija *specifično povezano miselno konstrukcijo razlagalnega tipa*; najočitnejše tovrstne teorije so – če sledimo Hofstadterjemu namigu – teorije zarote.

³ Reprezentativni primer, ko ideološka analiza zapade v psihologizacijo, je Kiševa interpretacija nacionalizma kot kolektivne paranoje, ki ni »nič drugega kakor skupek individualnih paranoj, priveden do paroksizma« (Kiš, 1978: 29); to drzno trditev pa bi tudi najohlapnejša psihološka testiranja težko podprla z empirijo.

⁴ Tukaj uporabljana pojma paranoidna teorija in paranoidna ideologija se deloma prekrivata; ideologija je teorija, ki se je osvobodila teoretičnosti in prešla v družbeno zavest ter v politično prakso; ideologijo konstituira več teorij in prepričanj, drž; paranoidna teorija je teorija, ki pojasnjuje delovanje sveta; paranoidna ideologija je ideologija, osredinjena v paranoidni teoriji.

Vsebina in slog paranoidnega mišljenja

Paranoidno mišljenje *the besedilo* v posebni osnovni vezavi, zato imajo vse paranoidne teorije istovrstno *teksturo*, ki variira od teorije do teorije, podobno pa se tudi vsebina ponavlja v spremenjenih tematskih niansah. Zato je Hofstadterjeva uporaba termina »slog« oziroma »stil« za opredelitev paranoidnega mišljenja zavarajoča, saj tega poleg dikcije, izbire izraznih sredstev oz. elementov ter načina, kako so ta strukturirana, (kar slog je) najprej določa ravno vsebina. Paranoidno mišljenje vselej pripoveduje v prvi osebi o nas, o veliki nevarnosti, ki nam grozi, in o drugih, ki ta nevarnost so. Protagonist te *velike pripovedi* je grandiozni, kolektivni »mi«, ki se postavlja v vrednostno središče sveta. Hofstadter preudarno zariše razliko med paranoidnim politikom in kliničnim »paranoikom«: pacient dojema »sovražen in zarotniški svet« usmerjen proti njemu samemu, politik pa proti svojemu »narodu, kulturi, načinu življenja« (Hofstadter, 1996: 4). Kolektivni »mi«, navadno združen v politični entiteti, je vedno središče družbenopolitične paranoidne naracije in to v dvojnem pomenu: je subjekt, ki ustvarja naracijo, in žrtev, proti kateri je sovražno dogajanje (naracija) usmerjeno. *Mi, oni* in *velika nevarnost* so trije lajtmotivi, povezani v paranoidni trikotnik, brez katerega ne more biti paranoidne teorije. Ti trije motivi, ki jih vsak paranoidni kolektiv kulturizira svojim okoliščinam, času in prostoru ustrezno, so konstruirani v blodnjo, ki jo lahko definiramo kot *neomajno in irealno prepričanje v nekaj, česar ni*, in ga je skoraj nemogoče korigirati oziroma odpraviti. V primeru paranoje je vsebina blodnje preganjalna, kar pomeni, da obstaja kot pletež umišljenih prepričanj o obstoju disproporcionalno velike življenjske ogroženosti, o izvoru te katastrofične nevarnosti (»oni«) in o kolektivnem subjektu (»mi«). Tako je nacizem govoril o *Deutsche Volk*, judih in nevarnosti judovskega boljšeizma; fašizem o italijanskem narodu, združenem v fašistični Državi, liberalističnih in komunističnih sovražnikih ter o propadu civilizacije;⁵ islamofobična gibanja opredeljuje motivika zahodnjakov, muslimanov in popolnega opustošenja Zahoda, nacionalizme pa narod, imigranti ter ekonomski, kulturni in nacionalni razkroj. Teorije zarote, ki nevarnost prepoznajo v vzpostavitvi *novega svetovnega reda*, največkrat ne razvijejo resne politične moči, v njih pa najdemo ljudstvo in elite ter svetovno prevlado, vsiljeno pokorščino oziroma zaslužjenost človeštva.⁶ V vseh teh epskih zgodbah so »oni« antagonist, ki uteleša nepreklicno grožnjo uničenja kolektivnega subjekta, njegove kulture, načina življenja, druž-

⁵ Najbolj koncizno podana ideja fašizma je Mussolinijev esej *La dottrina del fascismo*, ki je leta 1932 izšel v izdaji *Enciclopedia Italiana*. Prvo polovico eseja je napisal fašistični filozof Giovanni Gentile, drugo pa Mussolini (Gregor, 2001: 63).

⁶ Avtorji tovrstnih teorij zarot Alex Jones, Avro Manhattan, Alberto Rivera, Bat Ye'or, David Icke, Jim Marrs, Pat Robertson, Mark Dice, Nesta H. Webster, William G. Carr prepoznajo različna gibanja, ki si prizadevajo za svetovno prevlado: iluminati, prostozidarji, skupina Bilderberg, katoliška cerkev, ZOG, vlade različnih držav, trilateralna komisija, Skull and Bones. Večina avtorjev izhaja iz ZDA, njihove teorije pa prihajajo v širše zahodno kulturno območje.

benega reda ali sveta *in toto*. Paranoidni subjekt oblikuje to gmotasto entiteto po svoji vrednostno inverzni podobi in vanjo kopiči vsako posamično družbeno nevarnost in tegobo. Umišlja večni boj dobrega in zla, pri tem pa nasprotnike opisuje s pejorativno nabitimi pomenskimi označevalci (barbarstvo, umazanost, zajedavstvo, pogoltnost, zloba, krutost, fanatizem, nehumanost, animaličnost itd.), jih demonizira, dehumanizira ter oropa statusa moralnega subjekta in objekta, s tem pa očisti še zadnje mentalne ovire za razrešitev svoje napetosti. Nacistična propagandna podoba juda zajema skoraj vse oznake,⁷ postreže tudi z bizarno, a pomenljivo upodobitvijo judov kot strupenih gob,⁸ menažeriji izrazja tako pridoda strupenost in glivičnost. Rasizem in etnicizem temeljita na kontrastu umazanega in čistega: primarno na (ne)čistosti krvi (Alfred Ploetz je 1883 skoval termin *Rassenhygiene*, ki je postal središčni koncept nacistične evgenike), sekundarno na čistoči: nedavni primer nazorne ilustracije je javno zgražanje ob posnetkih smeti, ki so jih za sabo pustile skupine beguncev. Ameriška medvojna propaganda je Japonce prikazovala s prevelikimi zobmi, z glodači in zloveščimi podočniki, v nekaterih primerih pa v podobah podgane, kače, leteče opice in gnide.⁹ V Ickovi teoriji zarote so zarotniki *reptiljanci*, plazilec podobni metamorfi, ki pijejo človeško kri (Dice, 2010: 306). Retorika nas proti njim, degradacija nasprotnika in načrtno zbujanje strahu so temeljne značilnosti ideološkega vidika ruandskega genocida (Hauschildt in Lower, 2014) in bi ga lahko deloma označili za rezultat paranoidnega mišljenja.

Paranoidno mišljenje ustvarja ozračje izrednega stanja, zbuja občutenje splošnega strahu, ob tem pa prestraši misleči – in čuteči – paranoidni kolektivni subjekt. Tako poraja enormne količine mobilizacijskega potenciala,¹⁰ ki ga vpreže, da razreši lastno napetost, kar pa je mogoče le s fizično odstranitvijo nevarnosti, ki izhaja iz sovražnega »oni«. Na tej stopnji postane paranoidno mišljenje belicistično in ker je vojna rešitev, tudi soteriološko. A preden se lahko realizira kot organizirano nasilje, se mora opogumiti in konsolidirati kolektiv. Gosto ozračje silovitih čustev, afektivnosti, razburjenja, gorečnosti, ekstaze; glasni vzkliki, udarne parole, bojni kriki, odločna dikcija, plemenite ideje, paradiranje množic, triumfi, razkazo-

⁷ S pomenljivo izjemo fanatizma, ki je v govorici tretjega rajha pomenil »presežek pojmov, pogumen, požrtvovalen, vztrajen« (Klemperer, 2014: 70).

⁸ Gre za široko distribuirano otroško knjigo *Der Giftpilz* iz leta 1938, ki jo je izdal založnik antisemitskega tabloida *Der Stürmer*, Julius Streicher.

⁹ Nenaden napad na Pearl Harbor je bistveno določil tako ameriško propagando kot politiko, ki je ameriške državljane japonskega rodu vključila v paranoidni trikotnik in jih vse – več kot 127.000 – zgolj na podlagi etničnega kriterija »relocirala« v internacijska taborišča.

¹⁰ Komplementarno razlago mobilizacijskega mehanizma, ki ne deluje po načelu strahu, poda Sloterdijk, ki pokaže, da mobilizacije množic ne smemo presojati izključno z »erotičnega« vidika (kamor umeščamo strah), temveč s »timotičnega« (kopičenje resentimenta, jeze zaradi ranjenega ponosa, odvzete časti, nespoštovanja, zatrtih ambicij in nepriznavanja, kar se akumulira v kolektivni srd, ki eksplodira v proteste, upore, revolucije, vojne), glej Sloterdijk, 2009.

vanje moči, teatralnost, »slavoloki zmage«, monumentalna arhitektura, slavnostni nagovori, prazniki, slovesnosti in ceremoniali, prapori in insignije, emblemi, simbolika, kult herojstva, zgodovina, večnost, karizma, poklicanost, usoda, numinozno, vzvišeno ... , vse, kar zbuja občutja veličanstvenosti in megalomanije, kar raztaplja prestrašenega posameznika v opogumljani »mi« in kar kolektiv napoji s psihično močjo, potrebno za spoprijem z usodnim sovražnikom, je lahko indikacija paranoidega mišljenja in njegovega napredovanja.¹¹ Udeleženci nürnberških kongresov stranke so poročali o doživljanju močnih estetskih občutkov (Lepenes, 2015: 56); uradni arhitekt nacizma Albert Speer pa je opravičeval svoja dela kot nenacistična, češ da je bila vse, kar so zahtevali od njega, »le monumentalnost« (ibid.). Nacistična skorajšnja obsedenost z uniformami in vojaškimi čini, pretirano ustanavljanje vojaških, paravojaških in političnih organizacij, oddelkov in pododdelkov (v nacizmu in fašizmu), simbolnost svastike, germanskih run in liktorskega svežnja, tisočletnost tretjega rajha, preporod Novega Rimskega cesarstva, futuristična svetost vojne, propagandna moči, severnokorejske vojaške parade in Reaganova Strateška obrambna iniciativa, obljube zlate dobe so samo nekateri zgodovinski primeri konkretizirane grandomanije, ki indicirajo paranooidno mišljenje.

Morfologija paranoidega mišljenja

Kraepelin je opisal paranojo kot »zavraten razvoj permanentnega in neomajnega blodnjavega sistema [...], ki ga spremlja popolna ohranitev urejenega mišljenja, volje in delovanja.« (Kraepelin, 1921: 212) Paranooidno mišljenje strukturira teorijo/ideologijo v obliki blodnjavega sistema. Paranooidno mišljenje ni racionalno, a to drži le v omejenem smislu: po svoji vsebini namreč ni bizarno, magično ali nadrealistično, z vidika kompozicije ni dezorganizirano, asociativno, abruptno ali nekoherentno, miselne naracije ne iztirjajo intruzivni elementi, mišljenje reagira na dražljaje okolja, kar pomeni, da jemlje snov iz dejanskega okolja, pomen, ki ga mišljenje pripisuje rečem, je določen in trajen.¹² Blodnja je

¹¹ Za nacizem je Klemperer zapisal, da je »vse heroično [...] pripadalo edinole germanski rasi« (Klemperer, 2014: 16), da je zgodovinsko »beseda, s katero je bil nacionalsocializem od začetka do konca nadvse razsipen« (ibid.: 55), in da je »tretji rajh [...] poznal samo praznike – lahko bi rekli, da je bolehal za pomanjkanjem vsakdanjosti, da je bil na smrt bolan« (ibid.).

¹² Ti simptomi bi po vzporednici s kliničnim konceptom shizofrenije opredeljevali shizofreno mišljenje.

trajno »sistematizirana«, mentalno dodelana in uniformno povezana, brez očitnih notranjih kontradikcij. [...] Nejasne plati in kontradikcije so odmaknjene, kolikor je mogoče vstran, in prikrite s težaškim mišljenjem, tako da vstane blodnjava zgradba, ki kljub vsej neverjetnosti in negotovosti svojih temeljev ponavadi ne vsebuje očitnih absolutnih nemogočosti. (Kraepelin, 1921: 221)

Na tem mestu je treba načrtovati ostro ločnico med kliničnim paranoidnim mišljenjem in kolektivnim, kajti če kolektivno paranoidno mišljenje ni posledica psihopatoloških motenj ideologov in privržencev in če ni hipostazirano, da bi se lahko od nekod pojavilo in ustvarilo preganjalno blodnjo, se njuni razmerji med temeljno blodnjo in paranoidnim mišljenjem bistveno razlikujeta. Ko gre za mentalno motnjo, je paranoidno mišljenje (motnja sama) tisto, kar ustvarja preganjalno blodnjo in gradi blodnjava zgradbo. Nasprotno pa je v družbenopolitičnem pogledu to, kar smo opredelili kot preganjalno blodnjo, tisto, ki »ustvarja« kolektivno paranoidno mišljenje. Povedano preprosteje, ko dovteten kolektiv ponotranji preganjalno blodnjo, ga ta pripravlja do načina mišljenja (in čutenja ter delovanja), podobnega klinični preganjalni blodnjava motnji. Ker se družbena realnost ne ujema z iracionalno vsebino blodnje, si ob neizogibni konfrontaciji nujno nasprotujeta, posledično mora paranoidni subjekt vlagati enormne količine napora (tudi racionalnega), da zaščiti trdnost blodnje, ki je podstat in vir umišljene paranoidne realnosti. Pri tem paranoidno mišljenje koncentrično in samonanašalno razširja blodnjava zidovje tako, da vsak dogodek in dejstvo, ki nasprotuje njeni vsebini, interpretira kot potrditev vsebine, sogovorce pa spreminja v nasprotnike kolektiva, v zarotnike, sovražnike ali v njihove pomagače. Zato je paranoidno mišljenje po svoji samoohranitveni naravi ekstenzivno, »krog preganjalcev postopoma razširja dlje in dlje« (Kraepelin, 1921: 227) in ker vsak »normalni« in izkušeni *noûs* s svojo racionalnostjo in kritičnostjo demaskira njegovo blodnjo, je tudi antiintelektualistično. V idealnih razmerah je zmožno zajeti vse: ko trči ob opozicijo znanosti in racionalnosti, ju suspendira in producira psevdovednost, pogosto v vulgarnih, rudimentarnih oblikah, ali pa apropiira že obstoječo. Paranoidno mišljenje, ki je v vsej zgodovini človeštva razvilo najkompleksnejšo strukturo, največjo intenziteto in se najobsežneje družbenopolitično materializiralo oziroma doseglo »dovršeno zmagoslavje« (Hofstadter, 1996: 7), je gotovo nacizem. Da je gradilo ideološko trdnjavo tretjega rajha, je med drugim vsrkalo Gobineaujev in Lapougejev »znanstveni rasizem« (Painter, 2010: 314), uvedlo evgeniko, nacistično arheologijo, rasno etnologijo, kranometrijo, na nordijski mitologiji zasnovalo politično-religiozni gibanji, v politično-vojaško misel implementiralo geopolitiko in geostrategijo, na podlagi rasnih kriterijev zavrnilo »judovsko fiziko« ter zasnovalo »arijsko fiziko«. Vse to grajenje »blodnjave zgradbe« so poskusi utrjevanja temeljne blodnje in če sklepamo po analogiji, pomenita večja razvejenost in kompleksnost paranoidne ideologije večjo silovitost paranoidnega mišljenja oz. kolektiva.

Pogoji paranoidnega mišljenja: metafizika, iracionalizem, *gnósis*

Interpretacija sveta, značilna za paranoidno mišljenje, je gledanje očitnega z namenom, da bi videli skrito, gledanje pod površje, čeprav tam ni ničesar. Sorodno pojmovanje paranoje je prevzela literarna teorija, ko govori o paranoidnem pisanju in branju, o literarnih delih, kjer prvo zastavlja in nastavlja drugemu uganke, kode, napačne sledi, indice ter ključne tako, da bralca postavi v položaj razbiralca skritega smisla, dešifranta kriptograma, ubijalca sfinge – s to razliko, da se tukaj (takšna klasična žanra sta detektivka in srhljivka) pod videzom očitnega skriva dejanska resnica, ki jo bralcu po prebrani knjigi uspe razvozlati. Morilca so odkrili, zaroto so razkrinkali, nedoumljivo je postalo jasno. Zato bo paranoidno mišljenje gledalo pod površje, kar pomeni, da bo prevzemalo ali celo ustvarjalo posebne metafizične razlage sveta, po katerih se pod resnico materialne vsakdanjosti nahaja skrita resnica, skrita realnost. Paranoidno mišljenje je metafizično naravnano, obe, paranoja in metafizika, prislušujeta nečemu, česar ni tukaj, toda le paranoidno uho sliši grozljive in moreče glasove. O metafizičnih temeljih nemške politike je Dewey dejal, da je v Nemčiji pozivanje k vojaški pripravljenosti »okrepljeno z aluzijami na Kritiko čistega uma« (Dewey, 1915: 35), Max Rychner pa, »da mora vsaka diplomatska nota med vrsticami vsebovati tudi drobec metafizike« (Rychner v Lepenies, 2015: 52). Paranoidno mišljenje se pred naskoki racionalnosti in empirije zavaruje tako, da ustvarja svojsko metafiziko, ontologijo in gnoseologijo, zadnje pa je treba razumeti prek starogrške besede *gnósis*; ta označuje vednost, ki jo posameznik pridobi sam, na podlagi osebne izkušnje. Gre torej za subjektivno, nepreverljivo vednost, mistično, intuitivno, spiritualno, pridobljeno z »uvidom« (Rudolph, 1987: 2), kakršno najdemo pri karizmatičnih voditeljih, političnih vizionarjih, verskih prerokih in pri fašističnem misticizmu. Vera, ne razum, je »osnova fašistične epistemologije« (Payne, 1995: 215), isto pa je mogoče trditi tudi za nacistično, kar najvidneje izraža prav apoteoza firerja, »[k]ultno čaščenje Hitlerja, žareča religiozna megla okoli njegove osebe« (Klemperer, 2014: 127). »Fašistično pojmovanje življenja je religiozno« (Mussolini, 1935: 12), po katerem je narod »organizem, ki ima po svoji moči in trajanju cilje, življenje in sredstva višja, kakor jih imajo razcepljeni ali združeni posamezniki, ki ga tvorijo« (Statut narodne fašistične stranke, 1943: 19). Ta absolutna in transcendentna superentiteta »se integralno realizira v Fašistični Državi« (ibid.), a se mora za svoj obstoj nenehno boriti proti liberalizmu, demokraciji, socializmu in masonstvu (Mussolini, 1935: 25). »Človek ne obstaja zunaj zgodovine« (ibid.: 13), zunaj Države ni ničesar (ibid.: 14) oziroma natančneje, vsemu, kar je zunaj nje, napoveduje fašizem totalno vojno. Tudi nacistična ideologija izhaja iz iste domene; rasa je »metafizična kategorija« (Patterson, 2015: 146), argumentacija njenega najeminentnejšega teoretika, Alfreda Rosenberga, pa gre nekako tako, da ima vsaka rasa svojo *Rassenseele* (rasno dušo), ki določa osebnost ter način mišljenja celotne rase. Judovska rasna

duša, ki v vseh judih povzroča nevarni, »talmudski« način mišljenja, je v osnovi sovražna arijski rasni duši, je strupena za arijski *Geist*. Zato je *Giftpilz* premišljena alegorija nacističnega metafizičnega pojmovanja judovskega duha; na izraz »črna smrt«, rečeno z malce posploševanja, »bomo pri Hitlerju naleteli, kadar koli govori o judih, torej v vseh njegovih govorih in nagovorih« (Klemperer, 2014: 190), ideja o judovski strupenosti in zastrupljanju nemškega naroda, pa prežema tudi »biblijo nacizma«, *Mein Kampf*. Ker ne spreobrnitev ne asimilacija in niti preselitev ne morejo trajno odpraviti judovskodušne smrtne nevarnosti za Vsenemce – duša je v krvi, zato so judje že »na podlagi svojega rojstva del mednarodne zarote proti nacistični Nemčiji« (Goebbels, 1998) –, je edina dokončna rešitev, kot so nacisti nazadnje ugotovili, popolno iztrebljenje judov (Patterson, 2015: 146–148). To je povsem racionalen sklep, izpeljan iz teoretsko izražene metafizičnega jedra osnovne blodnje paranoidnega mišljenja, okrog katere sta zgrajeni celotna nacistična ideologija in politika. Vsem oblikam paranoidnega mišljenja je skupno konstruiranje metafizično predružačenega sveta, v katerem gledajoči pod površje najdejo nevarnost. Deloma pa je mišljenje mogoče opisati kot ontološki kolektivizem, ki svet dojema z metafizično obloženimi kategorijami skupnosti (Država, tretji rajh, Deutsche Volk, arijska in judovska duša).

Na tem mestu dobi podani koncept paranoidnega mišljenja relevantno historiografsko aplikativnost na področju zgodovinskih *Sonderweg* študij, ki poskušajo nemško zgodovino pojasniti s teorijami, po katerih »je Nemčija stopila z 'normalne' zahodne poti razvoja in se podala v katastrofo nacizma« (Lepenes, 2016: 13). Nemško »posebno pot«¹³ prehoda iz novega veka v moderno dobo utemeljujejo različni avtorji z zgodovinskimi dejavniki, kot so prisotnost močne birokratizacije, velika depresija, »neparlamentaren značaj nemške 'ustavne monarhije'« (Kocka, 1988: 3), »način graditve države [...] od zgoraj« (ibid.: 12), razširjenost neliberalnih in nepluralističnih prepričanj, ohranitev junkerske politične moči, povečanje pomena države in kulture v škodo družbe in civilizacije (Dewey, 1915: 61) itn., a merodajna kritika povzame, da te »svojskosti [...] veliko več pripomorejo k pojasnitvi šibkosti in zgodnjega propada prve nemške republike kakor k pojasnitvi nacionalsocializma« (Kocka, 1988: 13). Berlin, Dewey, Lukács in Santayana podajo pomenljivo podobne intelektualno-zgodovinske razlage nemškega razvoja. Berlin, da je za nemško predvojno miselnost značilna protirazsvetljenska drža, ki jo opredeljuje zavračanje ali vsaj odpor do razuma in racionalnega mišljenja, namesto tega pa pred vse postavlja »pojem nepredvidljive volje človeka ali skupine, ki se prebija naprej na način, ki ga je nemogoče organizirati, napovedati in racionalizirati« (Berlin, 2012: 152); to implicira gnoseologijo verovanja, vizionarstva, mističnega stika, karizme, volje, inkarnirane v političnemu geniju, in metafizično razlago sveta. Dewey med dejavniki navede nemško »nagnjenost k misticizmu« (Dewey, 1915: 32)

¹³ Odlično in koncizno pregledno študijo najpogostejših *Sonderweg* razlag in njenih kritikov opravi Kocka, 1988.

in nemški idealizem (ibid.: 28–130) ter intuicijo kot primarni spoznavni odnos do sveta (Dewey, 1979: 426). Lukács utemeljuje, da je »Hitlerjeva politika [...] v praksi uresničila iracionalistično filozofijo« (Lukács, 1960: 642) in Santayana opozori na to, kar poimenuje »egotizem«, ki zajema »subjektivnost v mišljenju in svojevolskost v morali« (Santayana, 1916: 6) ter idealizem, ki »zanika, da materialni svet obstaja, razen kot ideja, nujno porojena v umu« (ibid.: 15).¹⁴ Vsi ti raznorodni avtorji so enotni v opisovanju intelektualne atmosfere, v kateri prevladujejo metafizično dojetje sveta, odklon od racionalnega mišljenja ter *gnósis* kot spoznava, to pa so bistveni *pogoji* za vznik in diseminacijo paranoidnega mišljenja – in obenem že njegovi bistveni *atributi*, potrebna je le še prisotnost dovolj močne kolektivne preganjalne blodnje, da jo tako dozeten kolektiv ponotranji. S to hevrstiko je mogoče dopolniti mehkejše različice *Sonderweg* teze in jih prek prepoznave rastišča paranoidnega mišljenja v nemškem miljeju močneje potisniti »k pojasnitvi nacionalsocializma«. Tudi v nepredvidljivem *delovanju* nacizma, kot so nena(va)dni ekspanzivni apetiti, je mogoče videti paranoidno uresničevanje zaščite vsenemškega naroda pred izumrtjem, prav tako pa v množičnem iztrebljanju judov celo potem, ko je bilo povsem jasno, da je vojna izgubljena (Longerich, 2012: 418). Vojna, ki so jo bíli Nemci, je bila, kot so to sami vztrajno ponavljali, najprej in predvsem »judovska vojna«, vojna proti judom (Klemperer, 2014: 188–198; Patterson, 2015: 153). Enako je z razreševanjem paranoidne napetosti kolektiva mogoče pojasniti odprtje vzhodne fronte, kajti »operacija Barbarosa je bila, kot je rekel [Hitler], vprašanje preživetja, *Lebensfrage*« (Kay in dr., 2012: 189), zato namesto da v antisemitski blodnji vidimo instrument naknadne ideološke legitimizacije nacističnega vojnega delovanja – to po nekaterih razlagah ni nič drugega kot »evropski kolonializem, pripeljan domov v Evropo« (Young, 2004: 39) –, zaobrnelo pogled in v nacistični ekspanziji razpoznamo konsekvenco preganjalne blodnje.

Paranoidna soteriologija in rešitev pred paranoidnim mišljenjem

Ko je Schopenhauer odkril skrivnostni Kantov *noumenon*, ki leži »pod površjem« sveta pojavnosti, videza, navideznosti – »stvar na sebi [...] ni nič drugega kot volja« (Schopenhauer, 2008: 190) –, je razglasil svojo filozofijo za »rešitev enigme sveta« (Schopenhauer v Murray, 2004: 1016), s tem pa tudi več kot le koincidenčno opisal soteriološko klico v jedru paranoidnega mišljenja. Paranoidni svet je strukturiran kot uganka, v katerem stvari niso takšne, kot se nam kažejo – tisto nevidno pa je

¹⁴ Dewey in Santayana sta zgodovinsko analizo razvoja nemške miselnosti opravila med prvo svetovno vojno in z mislijo na Nemško cesarstvo. Leta 1942 je izšla nespremenjena izdaja Deweyjeve *German Philosophy and Politics* z dodanim esejem, v katerem avtor za razvoj nacizma poudari še večji pomen idealizma in intuicije (Dewey, 1979: 421–446).

zavratna (navidezno nenevarna) nevarnost, prežeča izza lažnivega videza sveta. Dejstvo, da drugi grožnje nevarnosti ne prepoznajo, pomeni, da je ta še v *latentnem* stanju oziroma da nimajo potrebnega gnostičnega aparata (intuitivnosti, vere, zaupanja, mističnega stika, vizionarstva, »zdrave pameti«, domoljubja), a ker je *perniciozna*, je nujno takojšnje ukrepanje. Paranoidno mišljenje je edino, ki lahko reši uganko sveta, ali rečeno v priljubljenem sredstvu paranoidne metaforike, medicinskem izrazju, edino, ki lahko poda pravilno diagnozo družbene, *politične bolezni* in ki pozna pravo etiologijo; drugi tipi mišljenja »so poskušali zdraviti bolezen [bedo nemške družbe] z odpravljanjem simptomov, za katere so mislili, da so vzroki. Toda nihče ni prepoznal ali hotel prepoznati pravega vzroka bolezni [tj. judov]« (Hitler, 1943: 171). Hitlerjeva retorika je tako nasičena z medicinsko metaforiko, da ga Koenigsberg nekoliko ironično poimenuje »politični zdravnik« (Koenigsberg, 2016).¹⁵ A podobno bi lahko rekli za samo paranoidno mišljenje, saj epistemski sumničavosti (spoznavi, temelječi na sumu, kar se kaže kot neutemeljeno in animozno iskanje skritega in skrivnega) in pokvarjeni etiologiji (prepoznavanje vzrokov tam, kjer jih ni) sledi postopek nujnega političnega zdravljenja bolezni. Rešitvi uganke sveta sledi odrešitev sveta (*soteria*). Ta pa se – kot nas uči zgodovina – konča s smrtjo milijonov. Razdalja med blodnjo in holokavstom je resda velika, a ker je kolektivno paranoidno mišljenje po naravi blodnjavo (kar pomeni, da paranoidnega kolektiva ni mogoče prepričati, da bi opustil ali spremenil temeljna animozna prepričanja) in paranoidno (povzročča občutja intenzivnega kolektivnega strahu in predvidoma srda,¹⁶ pripravna za mobilizacijo kolektiva), bo iz noetične sfere posegalo v realno, pri tem pa skušalo zdrobiti vsako opozicijo tujega mišljenja in delovanja. Zaradi teh lastnosti se je namreč nezmožno ustaviti, vse dokler ne bo odpravilo lastne napetosti, nastale s kopičenjem strahu, tega pa ne more storiti drugače, kakor da dokončno odpravi tisto, kar verjame, da je izvor strahu. Iz tega je mogoče dokaj prepričljivo izpeljati sklep, da bodo ksenofobni nacionalizmi, verski fundamentalizmi ali druga politična gibanja – ki poudarjajo veličino lastnega kolektiva (»mi«) na škodo drugih (»oni«) in strašijo z umišljeno grožnjo, ki jo ti drugi pomenijo (uničenje kulture, načina življenja, religije, družbenega reda, etnije, naroda) –, če ne bodo zaustavljeni, kulminirali v delovanje, sorodno nacističnemu, v preganjanje namišljenih sovražnikov, a povsem dejanskih ljudi. Povrhu paranoidni kolektiv dojema vsako kritiko svojega mišljenja ali delovanja kot sovražen poskus sabotaže, kot persekucijo, kot del zarote, zato je možnost vzpostavitve učinkovitega racionalnega dialoga kvečjemu zelo vprašljiva, če ne kar nična.¹⁷ Družba,

¹⁵ Več o pregledu izrazja, uporabljenega v *Mein Kampf*, glej Koenigsberg, 1975.

¹⁶ Razmerja med kolektivno prestrašenostjo, samopoveličevanjem, opogumljenjem in timotiko bi bilo treba podrobneje raziskati.

¹⁷ Podobno neuspešna je konfrontacija s trpečimi za preganjalno blodnjavo motnjo (Munro, 1991: 131).

temelječa na dediščini humanizma in razsvetljenstva, bi tako morala v kolektivnem paranoidnem mišljenju razbrati posebej veliko potencialno nevarnost, ki se od nevarnosti protidemokratskih »mišljenj« drugačnih tipov razlikuje v tem, da je ni mogoče ublažiti s konsenzom, delegiranjem, izplačevanjem, s politično asimilacijo, toleriranjem ali s popuščanjem zahtevam, saj paranoidnemu kolektivu ne gre za dosego nekih partikularnih želja, za moč, vpliv, bogastvo ali za oblast kot tako, temveč za uničenje prividne grožnje. In ker pregnjalne blodnje navadno ležijo na osiščih patriotizma, šovinizma, ksenofobije in rasizma, so po svojem bistvu globoko protidemokratske ter nasprotujoče načelu spoštovanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Njihova realizacija pomeni *de facto* konec demokratičnega družbenega reda, kulture, načina življenja in v skrajni konsekvenci obstoja neke skupine – paranoidno naracijo je treba brati inverzno: pripovedni »oni« so tisti, ki so v resnici v potencialni življenjski nevarnosti in z njimi vsi, ki stojimo napoti. In ker tendence paranoidnega mišljenja po razrešitvi napetosti blodnje niso kontingenca, temveč inherentna gotovost paranoidnega mišljenja samega, je v nevarnosti kolektivno racionalno mišljenje kot tako. Lekcija, ki bi se jo lahko naučili, je, da racionalno mišljenje ne more *prepričati* paranoidnega mišljenja, da opusti temeljno in nevarno blodnjo, lahko ga samo onemogoča, to pa predvsem tako, da nasprotuje samoukinjanju demokracije¹⁸ in ne dopušča, da politiki ali volivci odločajo o ukinjanju pravic in temeljnih svoboščin drugih.¹⁹ Demokratične družbe morajo še posebej nasprotovati splošnemu prepričanju, da svoboda izražanja misli pomeni neomejeno izražanje, kajti pregnjalna blodnja, ki se sprva širi z retoriko strahu, bo na neki točki razvoja prevzela retoriko sovraštva – blodnjo, da muslimani predstavljajo veliko grožnjo nekemu kolektivu, ta kolektiv kmalu razreši z nadgradnjo, da je treba nasprotovati, odstraniti, uničiti vzrok grožnje –, zato je nasprotovanje sovražnemu govoru najnujnejši imperativ nevtraliziranja paranoidnega mišljenja. Tako je vprašanje preprečevanja diseminacije paranoidnega mišljenja prepleteno z vprašanji definiranja, preprečevanja in sankcioniranja sovražnega govora, obenem pa nakazuje na potrebo po reviziji naših prepričanj o dejanski (ne)nevarnosti sovražnega govora.

S pomočjo nekaterih prepoznanih soodnosnosti je mogoče začrtati možnosti preventivnega delovanja zoper nastanek paranoidnih blodenj. Prvič, ker je paranoidno mišljenje v osnovi metafizično, so zanj dovezetnejša »metafizicirana« družbena območja, kot so verske skupnosti, religiozni kulturi in druga kulturna okolja, v katerih prevladujejo mistični, iracionalistični, protirazsvetljenski, spiritualistični, antiinte-

¹⁸ Takšen primer je sprejetje zakona Acerbo v Italiji leta 1924, ki je 25-odstotni fašistični večini v parlamentu prisodil 2/3 sedežev, in je prvi v seriji zakonov, ki so odpravili parlamentarizem in konsolidirali fašizem (De Grand, 1995: 26).

¹⁹ Npr. nürnberški rasni zakoni v nacistični Nemčiji.

lektualistični, praznoverski in protidemokratični sentiment, ²⁰ zato je uveljavljanje načel racionalizma, sekularizma, demokratičnosti in humanizma v javnem, družbenem in političnem življenju najboljša zaščita. Drugič, ker temelji na zmotnih prepričanjih, nedostopnih korekciji, je učenje kritičnega mišljenja bistvenega pomena za posameznikovo odpornost nanj. In tretjič, ker je paranoidno mišljenje tribalistično, bo težje uspevalo v kozmopolitskih kulturnih okoljih. ²¹

Sklep

Sodeč po analogiji z nacizmom lahko sklenem, da ko dovezetna skupina posameznikov ponotranji takšno trdoživo preganjalno blodnjo, ta povzroči razvoj kolektivnega mišljenja, ki je *podobno* mišljenjskim in emotivnim *procesom* pri pacientih s preganjalno blodnjavo motnjo. V družbah, v katerih so močno prisotni dejavniki (in prepričan sam, da je med njimi naša), ki smo jih prepoznali, obstaja resna nevarnost, da se iz paranoidne blodnje razvije teorija in iz nje politična ideologija, ki eskalira v obsežno politično nasilje in preganjanje ranljivih družbenih skupin (manjšin, beguncev, priseljencev, pripadnikov druge veroizpovedi ali spolne usmerjenosti itn.). Vsekakor pa so potrebne nadaljnje raziskave, ki bi korelacijo ovrgle oziroma podkrepile in tako pripomogle k aplikaciji tega hevrističnega koncepta. Če se izkaže, da je korelacija trdna, je njegova uporaba mogoča ne le v historiografiji in ne le pri interpretacijah vidikov nacizma, temveč tudi širše v družboslovju, humanističnih vedah in v javnem diskurzu. V tem primeru je najpomembnejši prispevek koncepta možnost, da po značilni vsebini in obliki ter zunanjih manifestacijah prepoznamo, ali neke ideologije oz. družbenopolitična gibanja izhajajo iz preganjalne blodnje in ali indicirajo lastnosti kolektivnega paranoidnega mišljenja, ter kako so razvita; v tem primeru so bistveno nevarnejša, kot se nam kažejo na prvi pogled – podobno kot se je precej nenevarna kazala neka obskurna münchenska skupina, ki pa je v dveh desetletjih iz temeljne blodnje »zgradila« do tedaj nepredstavljivo »industrijo smrti«. Pravočasna prepoznava in zavedanje dejanske nevarnosti bi lahko pripomogla k pravšnemu ukrepanju. Holokavst ni preživet in neponovljiv dogodek, »[č]e je to, kar se je zgodilo judom, enkratno, potem se je zgodilo zunaj zgodovine, postalo misteriozni dogodek, na glavo obrnjen čudež tako rekoč, dogodek verskega pomena v tem smislu, da ga ni ustvaril človek, kot se to navadno razume. Po drugi strani, če ni enkraten, kje so vzporednice in precedensi« (Bauer v Dobkowski in Wallimann, 1987: 153). Vzporednice so v kolektivnih paranoidnih

²⁰ Krščanska skupnost in inkvizicija; protirazsvetljenstvo in rojstvo žanra teorije zarote (Augustin Barruel: *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism* (1797) in John Robison: *Proofs of a Conspiracy* (1797)), fašistični mysticizem, nacistična metafizika, *new-age* in teorije zarote.

²¹ Kar sovпада z dejstvom, da je imel nacizem neprimerno več podpore v ruralnih okoljih in manj v urbaniziranih, glej Geary, 1998.

mišljenjih, nacizem je zgolj eno od njih, ki se je najsiloviteje realiziralo in razrešitev lastne napetosti izpeljalo najdlje.

Literatura

- BAUMAN, ZYGMUNT (2006): *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Študentska založba
- BROEDEL, H. PETER (2003): *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester: Manchester UP.
- COOPER, A. ASHLEY, EARL OF SHAFTESBURY (2011/1737): *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Zv. 2, D. den Uyl (ur.). Dostopno na: <http://oll.libertyfund.org/titles/1851> (24. avgust 2016).
- DAVISON, M. CAROL (2004): *Anti-semitism and British gothic literature*. New York: Palgrave Macmillan.
- DE GRAND, J. ALEXANDER (1995): *Fascist Italy and Nazi Germany: The 'fascist' Style of Rule*. New York: Routledge.
- DEWEY, JOHN (1915): *German Philosophy and Politics*. New York: H. Holt.
- DEWEY, JOHN (1979): *The Middle Works, 1899–1924*. Carbondale, Illinois: SIU Press.
- DIAGNOSTIC AND STATISTICAL MANUAL OF MENTAL DISORDERS (2013): *DSM-5*. Washington, D.C.: American Psychiatric Association.
- DICE, MARK (2010): *The New World Order: Facts & Fiction*. San Diego, CA: Resistance.
- DOBKOWSKI, N. MICHAEL IN ISIDOR WALLIMANN (1987): *Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*. New York: Greenwood.
- GEARY, DICK (1998): Who Voted for the Nazis? *History Today* 48(10): 8–14.
- GOEBBELS, JOSEPH (1998): *The Jews are Guilty!* Dostopno na: <http://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/goeb1.htm> (9. september 2016).
- GREGOR, A. JAMES (2001): *Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- HAUSCHILDT, THOMAS IN MATTHEW LOWER (2014): *The Media as a Tool of War: Propaganda in the Rwandan Genocide*. Dostopno na: <http://hscentre.org/wp-content/uploads/2014/05/ML-TH.-Hardcopy-Rwanda-Propaganda.-Final.pdf> (23. september 2016).
- HITLER, ADOLF (1943): *Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band Ungekürzte Ausgabe*. München: Franz Eher Nachfolger GmbH.
- HOFSTADTER, RICHARD (1996): *The Paranoid Style in American Politics, and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- KIŠ, DANILO (1978): *Čas anatomije*. Beograd: Nolit.
- KLEMPERER, VICTOR (2014): *LTI Lingua Tertii Imperii (govorica tretjega rajha): filologova beležnica*. Ljubljana: Založba *cf.
- KOENIGSBERG, RICHARD, A. (1975): *Hitler's ideology: A study in psychoanalytic sociology*. New York: Library of Social Science.
- KOENIGSBERG, RICHARD, A. (2016): *Hitler as a Political Physician*. Dostopno na: <https://>

- www.libraryofsocialscience.com/newsletter/posts/2016/2016-07-11-rak-h1.html (6. september 2016).
- KOCKA, JURGEN (1988): German History before Hitler: The Debate about the German Sonderweg. *Journal of Contemporary History* 23(1): 3–16.
- KRAEPELIN, EMIL (1921): *Manic-depressive insanity and paranoia*. Edinburgh: Livingstone.
- LEPENIES, WOLF (2015): *Zapeljivi čar kulture v nemški zgodovini*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- LEŠER, IZTOK (1999): *Blodnjava motnja*. Dostopno na: http://psihiater-leser.com/dusevne_motnje/blodnjava_motnja/ (4. september 2017).
- LEWIS, AUBREY (1970): Paranoia and Paranoid: A Historical Perspective. *Psychological Medicine* 1: 2–12.
- LIFTON, R. JAY (2000): *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*. New York: Basic.
- LUKÁCS, GYÖRGY (1960): *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MELLOR, CLIVE (2007): Schizo-affective, paranoid and other psychoses. V *Seminars in General Adult Psychiatry*, G. Stein in G. Wilkinson (ur.), 187–201. London: Gaskell.
- MILLON, THEODORE, SETH GROSSMAN IN SARAH E. MEAGHER (2004): *Masters of the mind: Exploring the story of mental illness from ancient times to the new millennium*. Hoboken, NJ: Wiley.
- MUNRO, ALISTAIR (1999): *Delusional Disorder: Paranoia and Related Illnesses*. Cambridge, UK: Cambridge UP.
- MURRAY, C. JOHN (2004): *Encyclopedia of the Romantic Era 1760–1850*. New York: Fitzroy Dearborn.
- MUSSOLINI, BENITO (1933): *The Political and Social Doctrine of Fascism*. London: Hogarth Press.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1988): *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti; H genealogiji morale: polemični spis*. Ljubljana: Slovenska matica.
- PAINTER, N. IRVIN (2010): *The History of White People*. New York: W.W. Norton.
- PATTERSON, DAVID (2015): *Anti-Semitism and Its Metaphysical Origins*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- PAYNE, G. STANLEY (1995): *A History of Fascism, 1914–1945*. Madison: University of Wisconsin.
- RUDOLPH, KURT (1987): *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR (2008): *Svet kot volja in predstava*. Ljubljana: Slovenska matica.
- SLOTERDIJK, PETER (2009): *Srd in čas: politično-psihološki poskus*. Ljubljana: Študentska založba.
- SMITH, D. WOODRUFF (1989): *Ideological Origins of Nazi Imperialism*. Oxford: Oxford UP.

- STATUTO DEL P. N. F. = STATUT NARODNE FAŠISTIČNE STRANKE (1943). Lubiana:
Federazione dei fasci di combattimento.
- WALTERS, D. GLENN (2006): *Lifestyle Theory: Past, Present, and Future*. New York: Nova
Science.
- WHITLOCK, CRAIG (2005): *Pope Notes »Insane« Ideology of Nazis During Synagogue
Visit*. Dostopno na: [http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/
article/2005/08/19/AR2005081900456.html](http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/08/19/AR2005081900456.html) (16. september 2016).
- YOUNG, ROBERT (2004): *White Mythologies: Writing History and the West*. London:
Routledge.

»Za vsem stoji država!« Kriza in njen vpliv na razvoj paranoidnih percepcij med 104 slovenskimi intervjuvanci

Abstract

»Everything the country stands for!«: The crisis and its impact on the development of paranoid perceptions among 104 Slovenian interviewees

The focal point of this article is the influence of the crisis on the development of paranoid tendencies and perceptions among 104 interviewees in Slovenia. The analysis focuses on paranoid perceptions on a *macro*, *mezzo* and *micro* level. For the purpose of the analysis, the model developed by Kramer and Schaffer (2014) was adopted. Results show that, as a result of the crisis, on a *macro* level interviewees developed paranoid perceptions of the state as a personified, selfish and malicious entity, which on a *mezzo* level utilises institutions and officials as an extension of itself and negatively influences interpersonal relationships and the subjective well-being of citizens. Results also show that the crisis enabled the development of a particular kind of mistrust and transformed traditional networks of social cooperation into competitive groups.

Keywords: economic crisis, paranoia, paranoid perceptions, mistrust, crisis in Slovenia, qualitative research

Andrej Naterer is an Assistant Professor in the Department of Sociology at the Faculty of Arts in Maribor. His research interests include childhood and youth, marginalised groups and deviancy. (andrej.naterer@um.si)

Povzetek

Članek se osredinja na vpliv krize na razvoj paranoidnih tendenc in percepcij pri 104 intervjuvancih v Sloveniji. Analiza obravnava paranoidne percepcije intervjuvancev na *makro*-, *mezo*- in *mikroravni*, za potrebe analize razvoja teh percepcij pa je bil uporabljen model Kramerja in Schafferjeve (2014). Rezultati kažejo, da se med intervjuvanci kot posledica krize na *makroravni* pojavljajo paranoidne percepcije države, kot personificirane, sebične in zlonamerne entitete, ki na *mezoravni* uporablja institucije in njihove zaposlene kot svoj podaljšek, in na *mikroravni* negativno vpliva na medosebne odnose in blagor posameznika. Podatki kažejo tudi, da je kriza pri intervjuvancih vplivala na razvoj posebne oblike nezaupanja in transformirala tradicionalne socialno kooperativne mreže v kompetitivne skupine.

Gljučne besede: ekonomska kriza, paranoja, paranoidne percepcije, nezaupanje, kriza v Sloveniji, kvalitativno raziskovanje

Andrej Naterer je docent na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete v Mariboru. Raziskovalno se ukvarja z mladino in otroštvom, marginalnimi skupinami ter deviantnostjo. (andrej.naterer@mu.si)

Uvod

Svetovna kriza iz leta 2008 je na vseh ravneh družbenega življenja povzročila izjemno škodo in enotnega razumevanja končnih posledic za zdaj še ni. Kljub temu pa so zabeleženi nekateri njeni negativni učinki na ekonomskem, političnem in socialnem področju. Glede na to, da je v pričujočem članku v ospredju vpliv krize na posameznika, se bomo osredinili zgolj na *mikroraven*. Negativni učinki krize na *mikroravni* so številni in po mnenju veliko avtorjev ne vključujejo le poslabšanja kakovosti življenja, slabšanja zdravja, rasti števila samomorov, zasvojenosti in okužb z virusom HIV (prim. Clemens in Moss, 2005; Karanikolos in dr., 2013). Kriza je globoko posegla tudi v medosebne odnose ter resno omejila zmožnost najožje skupnosti (npr. družine), da opravlja svoje osnovne funkcije materialne, socialne in psihološke opore (prim. McLloyd, 1990). Številni avtorji poudarjajo tudi pomen psihološke in socialne škode (prim. Latif, 2010), saj je kriza povzročila tudi očitno povečanje številnih oblik psiholoških, mentalnih in vedenjskih motenj (prim. Gili in dr., 2012).

Študije, ki se ukvarjajo s povezavo med recesijo in mentalnim zdravjem (prim. Wahlbeck in McDaid, 2012), dokazujejo, da se v času krize pri posameznikih, ki jo izkušajo neposredno, občutno dvigne stopnja prisotnosti depresije, socialnega samoizključevanja in drugih simptomov, za katere je mogoče skleniti, da so del paranoidne matrice. Ko je govor o paranoji, se ta koncept po večini nanaša na klinično stanje bolnika z diagnozo. Simptomi vključujejo različne oblike anksioznosti in izpostavljenosti, iracionalni strah, skrajne oblike nezaupanja, sumničavosti in polarizirane fiksacije in druge psihotične motnje. Kljub obsežnemu naboru kliničnih raziskav pa nekateri avtorji (prim. van Prooijen in van Lange, 2014) zagovarjajo stališče, da obstajajo tudi blažje oblike paranoje, in sicer med običajnimi ljudmi in v povezavi z vsakdanjim življenjem. Te oblike je mogoče prepoznati v iracionalnih oziroma zmotnih percepcijah, ki jih poganjajo paranoidni simptomi, še zlasti pa nezaupanje in sumničavost do drugih. Poleg tega da tovrstna oblika medosebne paranoje temelji na psihološkem sklepu, da so motivi drugih na splošno zlonameri, je na individualno kognitivni in posledično tudi kolektivni ravni velikokrat povezana s teorijami zarote (prim. Swami in Furnham, 2014; Sutton in Douglas, 2014).

Pričujoči članek se osredinja na analizo paranoidnih elementov, ki so posledica trenutne ekonomske krize med respondenti v Sloveniji. Za analizo razvoja teh elementov je uporabljen model Kramerja in Schafferjeve (2014), elementi pa so analizirani na treh ravneh:

- *makroraven* – elementi paranoje, ki se kažejo v odnosu posameznika do obče družbe (npr. države),
- *mezoraven* – elementi paranoje, ki se kažejo v odnosu posameznika do institucij in družbenih formacij, s katerimi ima posameznik relativno neposredne stike (npr. vladne službe, nevladne organizacije) in
- *mikroraven* – elementi paranoje, ki se kažejo v odnosu posameznika do drugih posameznikov.

Podatki za potrebe pričujoče analize so bili privzeti iz dveh raziskovalnih kontekstov (projekt SCOPES in serija intervjujev o vplivu krize 2010–2016) in so temeljili na kombinirani kvalitativni metodi:

1. delno standardizirani intervju (Flick, 2010) z 51 respondenti, opravljeni med letoma 2010 in 2016 (intervju v dveh etapah, z grafično reprezentacijo in validacijo ter glavnim poudarkom na vplivu krize na življenje intervjuvancev);
2. delno strukturirani intervjuji (Flick, 2010) s 30 respondenti, opravljeni v letih 2015 in 2016, osredinjeni na ekonomsko stanje in preživitvene strategije intervjuvancev;
3. fokusne skupine (Flick, 2010) s 33 predstavniki gospodinjstev, opravljene spomladi 2016 in so bili osredinjeni na ekonomsko stanje in preživitvene strategije gospodinjstev.

Vzorec intervjuvancev je bil heterogen in je vključeval tudi predstavnike naslednjih ranljivih skupin: Romov, prejemnikov socialne pomoči, brezposelnih, upokojencev in malih kmetovalcev. Zbrani podatki so bili obdelani z računalniškim programom QDA Miner. Za potrebe analize je bilo izpeljano tristopenjsko kodiranje (odprto – fokusirano – aksialno kodiranje).

Izvor paranoidne kognitivne sheme

Zaupanje ima osrednjo vlogo pri oblikovanju kooperativnih odnosov med člani družbe (prim. Barber v Kramer, 2001), zato je nezaupanje razumljeno kot socialno destruktivna sila (Giordano in Kostova, 2002). Nezaupanje je v družboslovju konceptualizirano kot psihološko stanje, ki odraža posameznikova negativna prepričanja in pesimistična pričakovanja do drugih posameznikov, predvsem tistih, s katerimi so v odnosu soodvisnosti (Kramer v Kramer in Schaffer, 2014). Sumničavost je ena ključnih kognitivnih komponent tovrstnega stanja. Tradicionalno prevladuje prepričanje, da se tovrstne negativne drže pojavljajo bodisi kot racionalne, torej temelječe na predhodnih negativnih izkušnjah (prim. Rotter, 1971), bodisi kot iracionalne, rigidne »težnje delovati sumničavo, ne glede na položaj oziroma posledice tovrstnega delovanja« (Deutsch v Kramer in Schaffer, 2014: 202). Sumničavost in nezaupanje sta iz tega zornega kota pomembna elementa paranoidne kognitivne sheme, ki pa je v sodobni družbi pogost pojav, še zlasti tedaj, ko se posamezniki počutijo socialno ogrožene (Kramer in Schaffer, 2014). Kramer in Schaffer (2014) poudarjata, da tovrstne kognitivne sheme niso omejene na posameznika in se velikokrat predstavljajo kot gonilna sila paranoidnih percepcij in odnosov v medskupinskih kontekstih. Na tej ravni se paranoidne težnje kažejo kot posledica specifičnih skupinskih kognicij v odnosu do drugih soodvisnih skupin, pa tudi kot posledica asimetrične strukture soodvisnosti med njimi (npr. razlike v moči in statusu med temi skupinami). V kontekstu resničnega življenja se ta asimetričnost

največkrat nanaša na nizko stopnjo moči oziroma visoko stopnjo odvisnosti ene od skupin, kar pa ima za člane te skupine serijo negativnih posledic, kot so občutki ranljivosti, izpostavljenosti, strahu in anksioznosti v odnosu do članov drugih skupin, še posebno tistih, od katerih so odvisni.

Po modelu Kramerja in Schafferjeve (2014: 206) se »paranoja do drugih« (*out-group*) razvije, ko se posameznik znajde v položaju, ki ima dve osnovni značilnosti:

1. visoka stopnja dejanske/percipirane odvisnosti od druge skupine – pri tem je treba poudariti, da odvisnost samodejno ne pomeni ovire, saj ima številne pozitivne učinke (npr. spodbujanje vzajemnosti in kohezije), problematična pa postane tedaj, ko pripomore k izgubi nadzora in moči tistega, ki je v odvisnosti v podrejenem položaju;
2. negotovost, povezana z zaupanjem do »drugih« (*out-group*).

Ko obe značilnosti sovpadata tako, da zbudjata občutke anksioznosti, izpostavljenosti oziroma grozeče zunanje nevarnosti, se pri posameznikih iz odvisne skupine razvijejo percepcije in aktivnosti, in sicer v smeri oblikovanja hiperpozornosti in distrofičnega procesiranja informacij. Hiperpozornost je v tem kontekstu (ibid.: 207) razumljena kot modus socialnega, velikokrat pretiranega procesiranja informacij, vezanih na intence ali akcije drugih (*out-group*), medtem ko samo procesiranje teh informacij pod vplivom strahu in anksioznosti dobi nezaupljiv, pesimističen in konspiratorni ton. Kramer in Schaffer kot posledico navajata tri glavne oblike izkrivljene percepcije (ibid.: 208–210):

1. pretirano personalistična konstrukcija interakcij (*inter-group*) (npr. interpretacija akcij drugih kot zlonamernih in usmerjenih osebno na člana skupine);
2. pretirano pripisovanje zlonamernega biasa (*outer-group*) (npr. pretirano poudarjanje zlonamernih atributov in motivov drugim);
3. pretirana percepcija zarotniških intenc (npr. interpretacije relativno nepovezanih akcij drugih kot dobro koordiniranega zlonamernega kolektivnega cilja).

Skladno z modelom Kramerja in Schafferjeve (2014) te izkrivljene percepcije privedejo do serije paranoidnih obnašanj, še posebno v oblikah motenj vedenja, socialnih anksioznostih in socialni samoizključitvi. Tovrstna paranoidna vedenja imajo tudi ključno vlogo pri oblikovanju samoizpolnjujočih vzorcev nezaupanja, saj lahko izzovejo različne vzporedne negativne reakcije članov druge skupine, torej tistih, proti katerim so usmerjena. Ko na primer član druge skupine zazna nezaupanje, tudi sam postane nezaupljiv, skozi povratno zanko pa takšna interakcijska dinamika ohranja vzajemno antipatijo.

Kriza in njen vpliv na razvoj paranoidnih percepcij

Zbrani kvalitativni podatki kažejo, da je imela kriza številne negativne učinke, ki jih je mogoče opaziti pri vseh respondentih oziroma njihovih gospodinjstvih. Na splošno velja, da je kriza povzročila padec porabe, porast varčevanja in samooskrbovalnih aktivnosti, večjo odvisnost od formalne in neformalne pomoči, dvig ekonomsko motivirane regionalne in mednarodne mobilnosti ter močan ekonomski, socialni in psihološki stres. Intervjuvanci so relativno enotni tudi glede splošno negativnega vpliva krize na družbo, pri katerem izstopata padec zaupanja in slabši medosebni odnosi.

Kriza je relativno močno vplivala tudi na razvoj paranoidnih zaznav, saj je po modelu Kramerja in Schafferjeve (2014: 206) vplivala na razvoj zaskrbljenosti, nezaupanja, sumničavosti in strahu (Tabela 1: Razvoj paranoidnih tendenc). Tabela v levem stolpcu prikazuje opis faze razvoja paranoje po predvidenem modelu, v desnem stolpcu pa izsledke iz intervjujev, ki se nanašajo na naše respondente.

Tabela 1: Razvoj paranoidnih tendenc

Opis faze po modelu	Ključni izsledki iz vzorca intervjuvancev
Visoka stopnja odvisnosti in zaskrbljenost glede zaupanja do drugih skupin	Kriza je prizadela predvsem socialno in ekonomsko šibke in je povzročila večjo odvisnost od formalnih in neformalnih struktur pomoči: - formalno: povečanje odvisnosti od socialnih transferjev, - neformalno: povečanje odvisnosti od posameznikove socialne mreže.
Percepcije ranljivosti in izpostavljenosti	Kot posledico krize je pri vseh respondentih opaziti zmanjšanje porabe, socialne in ekonomske izpostavljenosti, dvig stresa in številnih kompenzacijskih aktivnosti (npr. samooskrba, mobilizacija potencialov in ekonomske migracije), iz česar izhaja tudi, da se je dvignila stopnja ranljivosti in izpostavljenosti.
Strah in anksioznost	Strah in anksioznost sta pri intervjuvancih prisotna kot ena posrednih posledic krize. Strah je povezan predvsem s skrbjo za družino, medtem ko se anksioznost nanaša na oblike eksistenčnih področij (npr. napetosti glede sposobnosti plačevanja položnic, napetosti zaradi potencialne izgube službe, napetosti zaradi potencialne zahteve po vračilu že prejete socialne podpore).

<p>Hiperpozornost in distrofično procesiranje informacij</p>	<p>Hiperpozornost in distrofično procesiranje informacij je pri intervjuvancih opaziti v odnosu do politike, in sicer na podlagi dnevnih informacij iz medijev. Na podlagi tega oblikujejo stališča o delovanju formalnih institucij na <i>makro-</i> in <i>mezoravni</i> in ta imajo pogosto značilnosti paranoidne percepcije. Hiperpozornost je usmerjena tudi v delovanje nekaterih nevladnih organizacij (npr. Rdeči križ), medtem kot distrofičnega procesiranja informacij na tem področju ni zaznati.</p>
<p>Pretirano personalistična konstrukcija interakcij, pripisovanje zlonamernega biasa, percepcije zarote</p>	<p>Pretirano personalistični konstrukciji interakcij, ki ju je mogoče razumeti kot paranoidne, se kažeta predvsem na <i>makro-</i> in <i>mezoravni</i>. Na <i>makroravni</i> jo je mogoče zaznati v personaliziranem razumevanju države, medtem ko na <i>mezoravni</i> prevladuje percepcija, da so uslužbenci direktna materializacija institucije, ta pa je podaljšek države. Na obeh ravneh je prisoten sebičen in velikokrat tudi zlonamerni bias (država je mačehovska in sebična, sodniki so zlonamerni in uporabljajo sistem za realizacijo osebnih teženj), prav tako pa je v teh primerih prisotna tudi percepcija zarote (»Za vsem stoji država!«). Tudi v odnosu do neformalnih skupin je mogoče opaziti nekatere tovrstne elemente, vendar je težišče na formalnih institucijah.</p>
<p>Paranoidna vedenja in socialni umik</p>	<p>Paranoidna vedenja je mogoče opaziti v izrazitem nezaupanju do formalnih in neformalnih organizacij in skupin. Na formalni ravni se kaže v nezaupanju v uradne postopke (npr. davčna politika, sistem socialne podpore), sumničavost do uradnih oseb (npr. delovanje sodnikov) in splošni averziji do politike (npr. ignoriranje volitev, saj bi naj bili kandidati že dogovorjeni). Paranoidnih vedenj do neformalnih skupin (npr. prijatelji, sorodniki), je nekoliko manj, saj te še vedno delujejo kot varnostna mreža in je tudi zaupanje v te očitno večje. Težnje po socialnem umiku so sicer manj prisotne, jih je pa opaziti pri nevladnih organizacijah (npr. v umiku iz cerkvene skupnosti zaradi nezaupanja Cerkev) in v primerih, ko so posamezniki zaradi krize izgubili službo, kar pa je posledično pomenilo tudi, da so s tem (samo)izključeni iz socialnih mrež, povezanih z delovnim mestom.</p>

<p>Odziv drugih na paranoidna vedenja</p>	<p>Jasni povratni odzivi na paranoidna vedenja niso evidentni – problem je predvsem metodološki, saj raziskovalni načrt ni vključeval analize stališč <i>drugih</i>.</p>
---	--

Posebno uničujoč učinek krize je mogoče opaziti v primerih »realističnih konfliktov« (Sherif, Harvey in White v Kramer in Schaffer, 2014), ko so dolgotrajni odnosi zaupanja transformirani v odnose nezaupanja:

... mi smo nule in nič nimamo ... Socialne [pomoči] nam ne dajo ... Nihče ne pride do naših vrat, ampak ko grem tja, na center [Center za socialno delo] in prosim za podporo, ... mi rečejo (drugi Romi, ki čakajo v vrsti za oddajo vloge za socialno pomoč): »Hej, zgini ... pa nisi ti moj problem. Ti imaš samo enega otroka, mi pa imamo tri ali štiri ... čuj glej, res si pravi Cigan!« ... Ampak moraš dokazat, da nisi Cigan, da si Rom. Ne vem ... ne vem, kaj naj rečem več. (Informant R0-07)

Izsek iz intervjuja je ilustracija paranoidne percepcije »realističnega konflikta«, v obliki skrajne oblike nezaupanja, ki se kot rezultat krize pojavlja med Romi. Iz intervjujev z Romi izhaja, da sta solidarnost in vzajemna pomoč v tej skupini tradicionalno relativno visoka tako v materialni pomoči (npr. brezplačna oddaja stanovanja med sorodniki), vzajemnih uslugah (npr. varovanje otrok, manjša vzdrževalna dela članov romske skupnosti) in celo denarni pomoči družinskih članov in prijateljev iz tujine. Zaradi ekonomske krize in dodatnega stresa, ki je posledica zaostrovanja socialne politike v Sloveniji, so viri, na katerih temelji preživetvena strategija Romov (npr. socialna podpora in otroški dodatki), postali omejeni. Tako je preživetje postalo ogroženo in skupina, ki je prakticirala visoko stopnjo vzajemnosti in uživala kohezivnosti, se je razdelila na kompetitivne podskupine.

Podoben je položaj tudi med malimi kmetovalci, kjer skupnost temelji na vzajemni pomoči, največkrat v obliki fizičnega dela, storitev in strojnih uslug. Tovrstne oblike vzajemnosti so razumljene kot pomoč, ki se ne plačuje, vseeno pa vključujejo obligatornost, recipročnost in socialnost. Kriza je negativno vplivala predvsem na male kmetije, ki so se hitro modernizirale in specializirale (prešle s široke proizvodnje na ozko in ciljno proizvodnjo). Ta proces je največkrat poganjalo kreditno financiranje in ko se je EU-politika glede malih kmetij spremenila (zniževanje subvencij, preusmerjanje pridelovalnih aktivnosti, tržno oblikovanje cen pridelkov), je to povečalo stres pri kmetovalcih. Da bi zagotovili dovolj finančnih sredstev za odplačevanje posojil, so bili prisiljeni uporabiti lastno kooperativno socialno mrežo in sovaščanom začeli zaračunavati storitve, ki se tradicionalno opravljajo brezplačno. To je v skupnosti povzročilo socialni razkol, izolacijo, padec kohezivnosti (predvsem neformalnih mrež in aktivnosti v lokalnih društvih) in je imelo za celotno skupnost negativne učinke.

Makroraven paranoidnih percepcij – »Za vsem tem pa stoji država!«

Na *makroravni*, torej na ravni družbe, države oziroma EU, intervjuvanci relativno enotno izkazujejo visoko stopnjo nezaupanja in izvor oziroma »glavnega krivca« za nastanek trenutne krize locirajo ravno na to raven. Glavni krivec je država:

In tukaj pravim, da ima naša država popolnoma zgrešeno politiko. Verjetno nisem edina. Ste se že z marsikom pogovarjali. (Informantka DK)

Ravno tukaj mislim, da je glavni problem. Pri malih ljudeh, malih podjetnikih država jemlje nekaj, da zakrpa svojo luknjo. In zato nas zategujejo, male podjetnike. Poznam primer, ko je inšpektorica kaznovala podjetnika, saj je ocenila, da ni mogel preživeti s prikazanim prometom, sklepala je, da dela na črno. Rekla mu je: vas male lahko zategnemo, saj vemo, da se boste borili! Mene je stečaj rešil, nisem pa edini. Ogromno znancev imam, ki so imeli svoje firme in so razglasili osebni stečaj. Najprej so prepisali vse na svoje bližnje, potem pa se rešili s stečajem. (Informant ML)

Jaz sem marsikdaj izpostavil, sem tudi povedal, da za to je kriva naša država. Definitivno je kriva! (Informant BZ)

Za vsem tem pa stoji država! (Informant CP)

Po mnenju intervjuvancev se na *makroravni* skrivajo tudi glavni razlogi za slabo ekonomsko in socialno stanje na *mikroravni*. Ta racionalizacija izhaja iz njihovega prepričanja, da je država odgovorna za delovanje celotnega sistema, in sicer na vseh ravneh, kar velikokrat vključuje tudi subjektivni blagor posameznika. Paranoidni občutki intervjuvancev, vezani na državo, se kažejo predvsem v nezaupanju v državo in sumničavosti v postopke, ki se odvijajo na tej ravni. Poleg nezaupanja in sumničavosti se pri respondentih porajajo tudi občutki globokega razočaranja nad delovanjem države, saj ta po njihovem mnenju ne opravlja naloge, ki jo razumejo kot njeno osnovno poslanstvo – zagotavljanje preživetja državljanom. Razočaranje velikokrat preraste v srdito zamero, še zlasti zato, ker je država že načeloma zaznana kot slaba, zlonamerna in kaznovalna:

Kar se tiče tega dela poleg socialne pomoči, sem jo že lani prejela, pa sem delala nekaj malega še prek študenta ... in sem zaslužila, mislim, da sem imela dve nakazili po 100 evrov in nekaj, in so mi znižali socialno pomoč za točno ta znesek, in sicer do konca tega, ko mi je odločba veljala. Tako da sem dobila manj denarja, ker sem delala, kot pa če sploh ne bi delala ... V bistvu me je država kaznovala, da sem dobila še manj, ker sem šla delat. (Informantka TM)

V takšni racionalizaciji intervjuvanci velikokrat personificirajo državo in ji pripišejo fizične in psihične lastnosti dejanske osebe, pri čemer ohranjajo implicitno predpostavko, da so motivi te osebe sebični, zlonamerni in za državljane škodljivi:

Država je rekla, da bomo šli na evropsko raven. S tem da oni so šli na evropsko raven s cenami izdelkov, osnovnih izdelkov, so šli na raven Evrope, plače pa ne, plače so pa šle dol. To ni v redu. (Informant DK)

Najbolj me moti to, ker država ne prisluhne in v isti koš daje tiste, ki lažejo, in tiste, ki ne lažejo ...

Manj pravil, bolj ohlapno, bolj prepuščeno temu, da kupec izbira kvaliteto, ne pa da država ves čas kupcu govori: »Ti si bebec, ti ne veš, kaj ješ, bomo ti mi povedali, kaj je v redu.« (Informant TP)

Tisto, kar intervjuvanci državi posebej zamerijo, je tudi, da na invaziven način posega na medosebno raven in krši tradicionalna in neformalna pravila in prakse, ki med ljudmi veljajo že od nekdaj in delajo človeško družbo to, kar je. Še posebno to velja za solidarnost in vzajemnost:

Recimo, da boš ti zdaj sosedu pomagal, pa te bo država zaradi tega opeharla, ker si pomagal sosedu, ali pa revežu kakšnemu, ne ... (Informant F; odlomek iz skupinskega intervjuja)

Ključ do razumevanja paranoidne razsežnost te percepcije je v strukturirani percepciji države:

1. *država* je entiteta, ki ima lastnosti osebe, torej fizično, socialno in psihološko razsežnost, in zato jo je mogoče oziroma treba obravnavati kot osebo;
2. *motivi* države so sebični, zlonamerni, uperjeni proti državljanom, njen psihološki ustroj je fundamentalno slab in zato državi ni mogoče zaupati.

Mezoraven paranoidnih percepcij – »Javne institucije so nujno zlo«

Na *mezoravni*, torej tisti ravni socialnega življenja, na kateri intervjuvanci prihajajo v stik z vladnimi in nevladnimi organizacijami ter drugimi socialnimi skupinami, je največ nezaupanja in sumničavosti zaznati pri organizacijah, ki so blizu državnemu aparatu. Največ elementov paranoidne percepcije je izraženih v odnosu do sodstva, policije in dobrodelnih organizacij:

V Sloveniji imamo s tem problem. Institucijam pa sploh ne moreš zaupati. Najhujši so sodišče, policija in Cerkev. (Informant ML)

V sodstvo in policijo ne zaupam. Ne bom razlagal, zakaj, preskočiva to vpra-

šanje. Imeli smo neko situacijo v družini in se ne bom spuščal v to. Šlo je za nepravilno sodbo. Samo toliko bom rekel, da je pri nas sodstvo postalo način, kako lahko človeku uničiš življenje. Ne bom zdaj rekel, kdo, ampak pokojna višja sodnica mi je rekla, da se na našem višjem sodišču ne najde pravice, temveč pravo. (Informant K)

Rdečemu križu sploh ne zaupam, ker je državna institucija in vse, kar je državno, je avtomatično kompromitirano. (Informant DT)

Javne institucije so nujno zlo ... (Informant SV)

Entitete na tej ravni so v paranoidni percepciji podaljšek države in tako je njihov namen, da se škodljive in zlonamerne težnje države realizirajo v vsakdanjem življenju posameznika. V nasprotju z državo, ki je v paranoidni percepciji personificirana, pa te entitete niso personificirane. Namesto tega so v ospredje postavljeni uslužbenci teh institucij:

Ampak, kar se pa tiče sodišča ... V glavnem imam občutek, da je bolj nastrojeno proti, kakor da bi ti pomagalo. Ko prideš tja, te pogledajo, ko da si ... res ... »samo 5 cm te je« in govorijo tudi tako s tabo. Pokvarjena država. (Informant K)

Če me vprašaš, ali zaupam lenarški občini, je enako, kot če bi me vprašala, ali zaupam Kanglerju. Še noben župan ni bil reven in še noben ni dal svoje plače za reveže, tako da ne. Mi v Lenartu imamo to srečo, da imamo tako nesposobnega župana, da vsaj škode ne more narediti. (Informant DT)

Videti je, da pri zaupanju v institucije vlada načelo, po katerem frekventnost in neposredni stiki z institucijo vplivajo na zaupanje posameznikov v to institucijo: več neposrednih stikov – manj paranoidnih percepcij. Ta trditev delno razlaga paranoidne percepcije v odnosu do vladnih in političnih organizacij, saj se je večina respondentov opisala kot apolitične. Če sprejmemo tezo o pozitivni povezanosti frekvenca in neposrednosti stika z visokim zaupanjem, lahko razumemo tudi izsledek, da se je večina respondentov opredelila kot fizično in psihično zdrave, hkrati s tem pa izrazila globoko nezaupanje v zdravstvo:

E (izvajalec intervjuja): Kaj pa recimo bolnicam zaupata? D (intervjuvanec): Jooj ... Ptuj je klavnica. E: (smeh) Jaz tudi ne. D: Ptuj je klavnica. Ne, za mene. To ni bolnica, to je klavnica. E: Kaj pa ti (partnerki)? A (intervjuvanka): Tudi. (Odlomek iz skupinskega intervjuja)

V prid ugotovitvi o tej povezavi govori tudi visoka stopnja zaupanja, ki so jo intervjuvanci izrazili do druge skupine organizacij. To so organizacije, ki uživajo relativno visoko stopnjo zaupanja, verjetno zato, ker imajo intervjuvanci neposredno izkušnjo participacije, prisotne so tradicionalno, in glede na to, da

so umeščene neposredno v lokalno okolje, so stiki z njimi relativno frekventni. Med vsemi organizacijami v zaupanju močno prednjačijo gasilci:

E (izvajalec intervjuja): Kaj pa gasilcem zaupata? A (intervjuvanec): Ja. D (intervjuvanka): Gasilcem najbolj. A: Oni so prvi, ko jih potrebuješ ... Nekateri pravijo – »ne bom dal za gasilce niti evra« – nimajo prav. Jaz vsako leto kupim koledar – 20 evrov dam za koledar. Jaz jih cenim. Zato, ker nikoli ne veš. Pride poplava – lahko te rešijo ... (odlomek iz intervjuja)

V bistvu gasilcem, pa tudi veliko sosedov je pri gasilcih, tako da, ker smo majhen kraj, se poznamo in vemo, da bi v primeru kakih naravnih nesreč ali kakorkoli takega ... takoj pristopili na pomoč, in to tudi lahko povem, pristo-voljni prispevek mi nikoli ni problem dati gasilcem. (Informant MČ)

Kot negativni učinek krize je na tej ravni opaziti tudi težnjo po socialnem samo-umiku, ki je ena ključnih značilnosti paranoje. Ta se kaže v novem prepoznanju, da je posameznik sam odgovoren zase in za svoje bližnje in da mu institucije na tem področju ne bodo pomagale:

Ja! Še manj je mogoče zaupati institucijam. Policija in sodstvo ... Vse to gre po svoje. Kriza se pozna vsepovsod. Glede Cerkev pa ne vem, jaz ji ne zaupam. Koliko vsak sam v sebi najde mir, toliko miren si. Cerkev tega ne daje. Če npr. vem, da če bom sama poskrbela za vse in da bom preživela, potem bom mirna in zadovoljna, in tukaj mi nihče ne more pomagati. (Informantka BL)

Posebej je treba poudariti, da med intervjuvanci tudi glede na krizo ni opaziti izrazitejših paranoidnih percepcij, vezanih na druge socialne skupine. Kot primer lahko navedemo, da je zaupanje do Romov ostalo nespremenjeno, medtem ko so do beguncev in priseljencev celo izrazili čustva empatije:

Malo me je strah, saj ne morejo vseh sprejet. Bog ne daj, da pride kakšen Hitler, da se najde en fanatik ... Saj se ti zasmilijo, ampak, ne vem, kam bi dali vse ... (Informant MO)

Za elemente paranoje na *mezoravni* lahko sklenemo, da so omejeni na neza-upanje in se nanašajo predvsem na vladne organizacije in službe ter nekatere humanitarne organizacije. Tovrstne paranoidne percepcije temeljijo predvsem na prepričanju intervjuvancev, da so te organizacije podaljšek države in da na pod-lagi tega delujejo v nasprotju z njihovim osnovnim poslanstvom – služiti blaginji državljanov. Glede na to, da so tovrstne percepcije vezane na institucije, s katerimi imajo intervjuvanci relativno malo stika, in da na drugi strani organizacije, s katerimi so stiki pogosti in neposredni, uživajo visoko zaupanje, vse kaže, da so te percepcije iracionalne in imajo paranoidno naravo.

Mikroraven paranooidnih percepcij: »... kriza je spremenila ljudi ...«

Na ravni neposredne interakcije med posamezniki so stališča različna. Vsekakor se kot rezultat krize tudi na tej ravni kažejo značilnosti paranooidne percepcije:

Mislim, da kriza je spremenila ljudi. Hujša ko je, slabše je. Danes vsi vidijo samo denar, vse se vrti okoli tega ... Jaz sem delal doma, pred tem so mi vsi ponujali pomoč, potem, ko pa sem dejansko začel delati, pa ni bilo nikogar. (Informant SB)

Intervjuvanci pogosto izražajo tudi zaskrbljenost, saj naj bi kriza spremenila ljudi, in sicer tako, da jim ni več mogoče zaupati. Izrazito paranooidna čustva, kot sta strah in sumničavost, na tej ravni niso prisotna. Pogosto pa so izražena čustva razočaranja, tako nad člani širše socialne mreže kot tudi sorodnikov in celo partnerjev, saj je kriza posegla tudi v to sfero:

Ne morem se obrniti na prijatelje, ker so sami v krizi. (informant FK)

[Odgovor na vprašanje zaupanja] Mogoče niti ne več toliko družinskim članom, kot se je lahko včasih. Mislim pa, da je ta krog vedno manjši, ker smo tudi večji del časa v službi, pa bi si tam morda kdo lahko iskal zavetje. (Informant M)

Kaj pa vem, sosedom npr. ne morem zaupati. Skozi nezadovoljstvo ljudi se vidi, kdo je (pravi) sosed ... Včasih smo se več pogovarjali, zdaj pa smo zaprti in ne poznamo se več. Včasih je bilo npr. več obiskovanja, in kavic in sproščenih pogovorov, danes pa tega ni več, samo jamranja je več. (Informant AN BL)

V zvezi s tem je pomembno poudariti, da je to tudi stična točka z *mezo-* in *makroravnjo*, torej točka, na kateri intervjuvanci pridejo v stik s posamezniki z dveh ravni, ki sta že *a-priori* nagnjeni k paranooidni percepciji. Zanimivo je, da tedaj, ko je stik med posamezniki pristen, oseben in neposreden, to po navadi povzroči redefinicijo stališč in velikokrat transformira paranooidno percepcijo v manj patološko razumevanje:

... Navadni policaji so v redu, jaz vsaj vem, ker delam v stavbi z njimi, pa tudi slišim marsikaj, tako da prav vsak policist ni bavlav. (Informant M)

Jaz osebno (zaupam) samo socialnim delavkam. Vidim, da so se zelo angažirale, da poskušajo pomagati in reševati situacije ljudi, ki so iskreno res padli v neko stisko, pa se ne znajo sami izkupati iz nje. (Informantka H)

Sklep

V članku smo pokazali, da je imela kriza pomembno vlogo pri oblikovanju paranoidnih percepcij med našimi respondenti. Te percepcije se kažejo v nezaupanju, sumničavosti in strahu in so prisotne na *makro-*, *mezo-* in *mikroravni* njihovega življenja. Nikakor pa ni mogoče sklepati, da je vpliv krize oziroma pojav teh paranoidnih percepcij izključno negativen. Iz intervjujev izhajajo sicer posredni, a vseeno relativno pozitivni vidiki paranoidnih percepcij:

- paranoidne percepcije na *makroravni* imajo kohezijsko moč na *mikroravni*: »Ljudje si ne zaupajo oziroma zaupajo si, če prepoznajo neke skupne točke, če se (dva) najmeta kot žrtvi, če se vidijo, kot da jih je država zajebala ...« (Informant SG)

- paranoidne percepcije nezaupanja imajo moč transformacije solidarnosti iz posredne v neposredno: »Tudi dobrodelnim organizacijam, kot sta Rdeči križ in Karitas, ne zaupam preveč. Ker se mi zdi, da je sploh Rdeči križ takšen sistem, kjer se marsikdo okorišča. Zato sem bolj za te naše variante, ko se v vasi kaj organizira in zbira, kadar so potresi, poplave ... « (Informant CP)

Treba je poudariti tudi, da paranoidne percepcije opravljajo pomembno pozitivno psihološko funkcijo za posameznika – razumeti jih je mogoče kot serijo psiholoških obrambnih mehanizmov, največkrat zanikanja, projekcije in premestitve, ki posameznikom dajejo občutek nadzora situacije, saj delujejo kot del stabilizacijskega sistema in omogočajo, da posamezniki lažje shajajo z vsakodnevnimi preživetvenimi izzivi.

Vsekakor pa izsledkov pričujočega članka ne smemo razumeti kot splošna spoznanja, temveč kot ilustracijo nekaterih vidikov vpliva krize na psihosocialni položaj v Sloveniji. Poleg očitnih metodoloških pomanjkljivosti, kot so majhen vzorec, časovna nekonsistentnost in neciljno fokusiranje raziskovalnega aparata, je treba poudariti tudi, da paranoidne percepcije niso izključni rezultat krize. Sumničavost do države in institucij je namreč splošna značilnost demokratičnih socialnih sistemov in je trenutno krizo treba razumeti kot negativni dinamizator teh percepcij. Vsekakor bo treba tudi v prihodnje presečišču krize in razvoju paranoidnih percepcij nameniti še več raziskovalnih prizadevanj.

Literatura

CLEMENS, MICHEL IN TODD MOSS (2005): *Costs and Causes of Zimbabwe's Crisis*.

Center for Global Development. Dostopno na: https://www.researchgate.net/profile/Michael_Clemens5/publication/238766296_Costs_and_Causes_of_Zimbabwe's_Crisis/links/5452e42b0cf2cf51647a4d58.pdf (25. avgust 2016).

FLICK, UWE (2010): *Introduction to Qualitative Research*. London: Sage.

GILI, MARGALIDA, MIQUEL ROCA, SANJAY BASU, MARTIN MCKEE IN DAVID STUCKER

(2012): The mental health risks of economic crisis in Spain: evidence from primary

- care centres, 2006 and 2010. *The European Journal of Public Health* 23(1): 103–108.
- GIORDANO, CHRISTIAN IN DOBRINKA KOSTOVA (2002): The social production of mistrust. V *Postsocialism: Ideals, Ideologies, and Practices in Eurasia*, C., M. Hann (ur.), 76–92. New York: Routledge.
- KARANIKOLOS, MARINA, PHILIPA MLADOVSKY, JONATHAN CYLUS, SARAH THOMPSON, SANJAY BASU, DAVID STUCKER, JOHAN P. MACKENBACH IN MARTIN MCKEE (2013): Financial crisis, austerity, and health in Europe. *The Lancet* 381(9874): 13–19.
- KRAMER, RODERICK, M. (2001): Organizational paranoia: Origins and dynamics. *Research and Organizational Behavior* 23: 1–24.
- KRAMER M., RODERICK IN JENNIFER SCHAFFER (2014): Misconnecting the dots: origins and dynamics of out-group paranoia. V *Power, Politics and Paranoia: Why People are Suspicious of their Leaders*, J. W. van Prooijen in P. A. M. Lange (ur.), 199–217. Cambridge: Cambridge University Press.
- LATIF, EHSAN (2010): Crisis, unemployment and psychological wellbeing in Canada. *Journal of Policy Modeling* 32(4): 520–530.
- MCLLOYD, VONNIE, C. (1990): The Impact of Economic Hardship on Black Families and Children: Psychological Distress, Parenting, and Socioemotional Development. *Child Development* 61(2): 311–346.
- ROTTER, JULIAN, B. (1971): Interpersonal trust, trustworthiness, and gullibility. *American Psychologist* 35: 1–7.
- FNSNF (2016): *SCOPES (Scientific Co-operation between Eastern Europe and Switzerland)*. Dostopno na: <http://www.snf.ch/en/funding/programmes/scopes/Pages/default.aspx> (7. september 2016).
- SUTTON, ROBBIE M. IN KAREN M. DOUGLAS (2014): Examining the monological nature of conspiracy theories. V *Power, Politics and Paranoia: Why People are Suspicious of their Leaders*, J. W. van Prooijen in P. A. M. Lange (ur.), 254–273. Cambridge: Cambridge University Press.
- SWAMI, VIREN IN ADRIAN FURNHAM (2014): Political paranoia and conspiracy theories. V *Power, Politics and Paranoia: Why People are Suspicious of their Leaders*, J. W. van Prooijen in P. A. M. Lange (ur.), 218–236. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAN PROOIJEN, JAN-WILLEM IN PAUL A. M. VAN LANGE (2014): The social dimension of belief in conspiracy theories. V *Power, Politics and Paranoia: Why People are Suspicious of their Leaders*, J. W. van Prooijen in P. A. M. Lange (ur.), 237–253. Cambridge: Cambridge University Press.
- WAHLBECK, KRISTIAN IN DAVID MCDAID (2012): Actions to alleviate the mental health impact of the economic crisis. *World Psychiatry* 3(11): 139–145.

Nacionalizem kot paranoja

Abstract

Nationalism as paranoia

Analysing nationalism as paranoia, the article examines the concept of "Dangerous Others". This serves as a convenient mechanism to divert attention from systemic inequalities and in this way to maintain the position of the ruling elites and the existing system. Nationalism is understood as a collective and individual paranoia. Theoretically based on existing research in social psychology and theories of nationalism, the text analyses the processes of social construction of national identities in relation to so-called "Significant Others", which it then supplements with the concept of "Dangerous Others". These are constructed as scapegoats that conveniently mobilise people for the idea of the alleged need for protection of "our own" people from outsiders. Such processes of creating paranoia through construction of fears of the "Other" suit governmental political actors, facilitating their adoption of a series of extreme measures. Nationalist fears of losing one's own identity are creating and deepening fissures among the population, which could otherwise unite against predatory neoliberal elites and demand social change. The article applies its understanding of nationalism as paranoia to the example of the so-called refugee crisis and accompanying Islamophobia in the period from the second half of 2015 in Slovenia.

Keywords: Nationalism, paranoia, Significant Other, Dangerous Other

Veronika Bajt is sociologist, and works as a researcher and project leader at the Peace Institute, Ljubljana. Her fields of interest include migration and integration, nationalism, racism, xenophobia and hate speech. (veronika.bajt@mirovni-institut.si)

Povzetek

Članek skozi analizo nacionalizma kot paranoje v razpravo vnaša razdelavo zlorabe pojma »nevarnega Drugega«. Ta je priročen mehanizem za preusmerjanje pozornosti od sistemskih neenakosti in tako za ohranjanje *statusa quo* vladajočih elit in obstoječega sistema. Nacionalizem je obravnavan kot kolektivna in individualna paranoja. Teoretska izhodišča temeljijo na spoznanjih socialne psihologije in teorijah nacionalizma, ki omogočajo razumevanje procesa konstrukcije nacionalnih identitet v odnosu do t. i. pomembnih Drugih, kar članek nadgradi s konceptom »nevarnih Drugih«. Nevarni Drugi so skonstruirani kot grešni kozli, kar prikladno mobilizira ljudi za idejo »zaščitite lastnega naroda« pred poljubno definiranimi *outsiderji*. Tovrstni procesi ustvarjanja paranoje v smislu kreacije strahov pred Drugim ustrezajo vladnim političnim akterjem, ki jim je tako olajšano sprejemanje niza ukrepov, ki spadajo na področje ekstremnih razmer. Nacionalistično strašenje z izgubo lastne identitete namreč pogloblja razpoke med prebivalstvom, ki bi sicer združeno lahko nastopilo proti plenilskim neoliberalističnim elitam in zahtevalo družbene spremembe. Članek razumevanje nacionalizma kot paranoje aplicira na primer t. i. begunske krize in spremljajoče islamofobije v času od druge polovice leta 2015 v Sloveniji.

Ključne besede: nacionalizem, paranoja, pomembni Drugi, nevarni Drugi

Veronika Bajt je sociologinja in raziskovalka in vodja projektov na Mirovnem inštitutu. Teme njenega zanimanja vključujejo migracije in integracijo, nacionalizem, rasizem, ksenofobijo in sovražni govor. (veronika.bajt@mirovni-institut.si)

Uvod

Kako razumeti procese sodobne paranoje proti begunkam in beguncem ter strahu pred migracijami oziroma krepitev ksenofobnih stališč v Evropi in širše? Pričujoči članek poskuša osvetliti te trende skozi obravnavo vprašanja pozicije in vloge nacionalizma kot ideologije v času usihanja moči, celo krize tradicionalnih ideologij modernosti. Medtem ko čedalje bolj dominanten neoliberalizem nado-mešča gibanja in ideologije, ki so sicer kritično naslavljale *status quo*, nacionalizem uhaja definiciji, a hkrati ohranja svoj položaj tudi v globaliziranem svetu. Paradoksalno povezan tako z demokratičnimi cilji politične reprezentacije kot s populističnimi skrajno desničarskimi oblikami, nacionalizem ostaja močna sila, ki zmore mobilizirati ljudi. Zato je nacionalizem morda uspel prav tam, kjer drugim ideologijam ni uspelo: »potuje teoretično lahkotno, brez odvečne prtljage, in ima zato večjo mobilizacijsko moč.« (Schwarzmantel, 2008: 91)

Literatura o nacionalizmu je obsežna, a analiz, ki bi pojav, za katerega velja, da je zaznamoval 19. in 20. stoletje, povezovala s konceptom paranoje, pravzaprav ni. Lahko bi sicer trdili, da se posredno s tem vprašanjem ukvarjajo vse študije nacionalizma, ki analizirajo prakse binarnega razločevanja (»mi/oni«) v konstrukciji nacionalnih identitet, a konkretno je nacionalizem in paranojo povezala le peščica avtorjev, pa še to le v esejistiki (glej npr. Kis, 1996). Pričujoči članek izhaja iz predpostavke, da je nacionalizem mogoče razumeti tudi kot vrsto kolektivne paranoje. Ob tem ne zanika prevladujočih in v literaturi pogostejših interpretacij, ki nacionalizem analizirajo in konceptualizirajo kot, na primer, politično gibanje oziroma ideologijo (npr. Gellner, 1983; Breuilly, 1994), diskurz ali sistem kulturnih reprezentacij (Anderson, 1991; Bhabha, 1990; Özkırımlı, 2005). Nasprotno, nacionalizem je vse to in še več ter tudi zaradi neujemljivosti v eno samo definicijo oziroma prilagodljivosti vsakokratnim specifičnim okoliščinam še vedno ohranja svojo moč in pozicijo tudi v postnacionalnem globaliziranem svetu. Skozi analizo nacionalizma kot paranoje se članek loteva razdelave zlorabe pojma »nevarnega Drugega« za ohranjanje *statusa quo* vladajočih elit in obstoječega sistema. Izključevanje, strah pred »nevarnim Drugim« in politike sovraštva na eni strani ter konkretna realnost družbeno-ekonomskih stisk namreč še okrepijo moč kolektivne paranoje, ki se usmerja v grešne kozle. Prav to je mobilizacijski mehanizem, ki ga pogosto za doseganje svojih političnih in ideoloških ciljev zlorablja tako vladajoče elite kot tudi obstranski politični akterji, ki si tako s populističnim strašenjem pred Drugimi nabirajo volilne glasove in javno podporo. Teoretska izhodišča temeljijo na spoznanjih socialne psihologije in teorijah nacionalizma, ki omogočajo razumevanje procesa konstrukcije nacionalnih identitet v odnosu do t. i. Pomembnih Drugih, iz česar članek izpelje pojem Nevarnih Drugih.

Pregled prevladujočih teorij nacionalizma pokaže, da je v razumevanju naroda obstoj Drugega implicitna predpostavka, medtem ko razmerje med dominantnim narodom in Drugimi še vedno ostaja v veliki meri neraziskano. S

kompleksnostjo vzpostavitve in fluidnosti razmerja med dominantnim narodom in t. i. pomembnimi Drugimi se ukvarjajo le redke sodobne študije nacionalizma (npr. Triandafyllidou, 1998; 2002). In vendar je na splošno sprejeto, da nacionalna identiteta ni opredeljena le od znotraj, v procesih samokategorizacije, ki opredelijo našo umestitev v socialne skupine, ampak nujno tudi od zunaj, v procesu razpoznavanja in razlikovanja lastnega naroda od drugih. Nacionalna identiteta postane smiselna le z razlikovanjem, prav pomembni Drugi pa pogojujejo nastanek ali vodijo k preoblikovanju identitete lastne skupine, tj. *in-group*. Pojem Drugega je namreč neločljivo povezan s konceptom nacionalne identitete, ki pomen dobi šele v soočenju z Drugimi, saj ima občutek pripadnosti relativno vrednost. Gre predvsem za pomembne Druge, ki so lahko *notranji* ali *zunani* Drugi (Triandafyllidou, 1998). Pripadniki naroda si niso bolj ali manj podobni, gre za to, da se počutijo, kot da so si med seboj vendarle *bliže* v primerjavi z Drugimi. Nacionalna identiteta tako nima pomena sama na sebi, pomen pridobi šele v soočenju z drugimi narodi.

Primer Slovenije odlično ilustrira potrebo po dekonstrukciji ideje nacionalne identitete kot nadnarodne, torej državljske, saj so deprivilegirane manjšine oziroma različno definirani *outsiderji* izključevani po nacionalistični logiki nepripadnosti. Najbolj ilustrativen primer tega je bila logika izključanja izbrisanih iz avtomatične pridobitve slovenskega državljanstva, še dodatno pa to potrjuje izključujoč odnos Slovenije kot nacionalne države in Slovenk/cev kot njenega večinskega naroda do muslimank in muslimanov, Rominj in Romov, migrantk in migrantov itn. Vzrok za to vsekakor izhaja tudi iz poznega vzpostavljanja nacionalne države, saj politične elite niso utegnile udejanjiti procesa državljske homogenizacije po vzorcu »starih« nacij (ki so v današnji perspektivi lahko »neproblematične« zgolj zaradi časovne oddaljenosti teh večinoma nasilnih procesov), temveč so se poenotenja »nacionalnega telesa« lotile nacionalistično usmerjene kulturne in politične elite na koncu 20. stoletja, ko so bile nacionalne identitete že ustvarjene na podlagi »etničnih« jeder. Povedano drugače, Slovenija se je v skladu z nacionalistično matrico vzpostavljanja nacionalnih držav udejanjila kot država Slovencev in za Slovence (prim. Brubaker, 1996), ne pa kot teritorialna država *vseh* prebivalc in prebivalcev. V tem ni izjema, saj je nacionalna država idealen tip vseh nacionalističnih gibanj, ki težijo k načelu, naj ima vsak narod svojo državo. A problem se zariše pri razumevanju oziroma definiranju nacije, saj le-to opredeljuje vprašanje »pripadnosti«: »našosti« in »tujosti« vseh tistih Drugih, izključenih.

Članek se loteva razdelave razumevanja nacionalizma kot kolektivne paranoje skozi prikaz konstrukcije nacionalnih identitet v razmerju do pomembnih Drugih. S pomočjo dognanj socialne psihologije najprej povzame kompleksnost vzpostavljanja medskupinskih razlik in na tem temelječih procesov (samo)kategorizacije, ki omogočajo ohranjanje nacionalističnih idej o narodih kot medsebojno različnih skupnostih notranje povezanih kolektivitet. Sledi izpeljava koncepta nevarnih Drugih, ki so prikladno skonstruirani za promocijo kolektivne paranoje v smislu strahu in sovraštva do domnevno drugačnih kultur, religij, civilizacij. Čeprav tovr-

stni procesi niso nič novega, članek poudarja nevaren potencial, ki ga ima lahko nacionalistična kolektivna paranoja v odnosu do »tujcev«, še zlasti kadar prežema vladne politike in tako vpliva na izključevalne in rasistične politike neenakosti. Zato sledi kratek prikaz nacionalizma kot paranoje na primeru t. i. begunske krize in spremljajoče islamofobije v času od druge polovice leta 2015 v Sloveniji.

Nacionalizem kot paranoja

Danilo Kiš je pisal, da je nacionalizem paranoja; kolektivna in individualna paranoja (Kis, 1996: 13). Kot kolektivna paranoja ima korenine v strahu in zavisti, a je predvsem posledica izgube vesti. Kolektivna paranoja je torej nekakšen izbruh seštevka množice individualnih paranoj. Paranoja v ožji psihološki definiciji mentalne motnje, t. i. preganjalna motnja, pomeni strah, da ti drugi želijo škodovati, da so ti nevarni, te ogrožajo (glej npr. Pregelj in dr., 2013). Izhajajoč iz tovrstnega razumevanja individualne paranoje pričujoči članek vleče vzporednice med kolektivno paranojo in nacionalističnimi praksami ustvarjanja nevarnega Drugega kot tistega protipola lastni skupini oziroma skupnosti, ki »nas« kot pripadnice in pripadnike naroda najpomembneje definira. Še več, kot nevarni Drugi naj bi »našo« identiteto, narod, kulturo celo ogrožal. Tu je zanimiva ločnica, ki jo med dejansko grožnjo in strahom poudarja Langman (2006: 75); anksioznost je namreč odziv na grožnjo, ki ni jasno razvidna. Gre za pradavno in močno čustvo, ki izhaja iz strahu pred uničenjem, smrtjo. Ko analiziramo pojem Drugega, namreč raziskujemo odnos med resničnostjo in izmišljijo (Wingfield, 2005: 1). Gre za vzpostavljanje ločnic, meja in različnosti med skupinami, ki je nujno za vsakršno samoidentifikacijo in idejo o ekskluzivnosti in zgodovinski izbranosti lastnega naroda. Ideja naroda kot pomembne zgodovinske tvorbe modernosti se v kontekstu nacionalizma namreč vzpostavi in vedno znova obnavlja skozi mit o specifičnosti, ločenosti in unikatnosti lastne skupnosti.

A klasične teorije nacionalizma so večinoma slepe za prepoznavanje procesa nacionalistične konstrukcije različnosti kot nikoli končanega, tj. nenehno razvijajočega se, saj omejujejo teoretski pogled na proces graditve nacionalne države, le-ta pa je po navadi analiziran kot končan, tj. kot stvar preteklosti. Dejstvo namreč je, da tudi v sedanosti nacionalne države še vedno vlagajo v nacionalistične konstrukcije ločenih nacionalnih zgodovin, simbolov in identitet. In kot je poudaril že Eric Hobsbawm (1983), kar postane nacionalna tradicija, je velikokrat delno ali celo v celoti izmišljeno, a še vedno tako smiselno skonstruirano, da uspešno krepí nacionalno identiteto in občutek povezanosti ter homogenosti. Zgodovina je polna primerov raznarodovalnih praks, ki so skozi procese administrativnega državnega delovanja izrinjale znake večetničnosti, večkulturnosti. Politike nasilne homogenizacije nacionalnih držav še vedno ustvarjajo mite o eni nacionalni zgodovini, kulturi, jeziku, kar tudi institucionalizirajo. Vzpostavitev države se celo neposredno

povezuje s »patološko homogenizacijo«, saj ta vedno temelji na konstrukciji članov (*insiders*) in nečlanov (*outsiders*). Vzpostavitev nečlanov je politični proces, v katerem »različnost« postane »drugačnost«, torej Drugost, ki pomeni grožnjo, te pa se je treba tako ali drugače znebiti (Rae, 2002: 3). Proces oblikovanja nacionalne države v večini primerov dejansko pomeni proces uničevanja narodov, saj so države »ubijalski stroji, ki jih vodi majhna skupina z namenom, da bi kradla večini« (van den Berghe, 1992: 1068–1069). Tako kot je Francija izirnila »lokalne« identitete Alzačanov, Bretoncev in drugih narodov za vzpostavitev ideje enotne francoske nacije (gl. Weber, 1976), tako je tudi Slovenija država različnih poskusov umetnega ustvarjanja nacionalne enotnosti. Vznik nacionalističnih čustev se torej povezuje s procesi državne mobilizacije različnih razredov in slojev za boj proti skupnemu sovražniku, ne pa kot izhajajoč iz etnične ali jezikovne skupnosti (Giddens, 1991).

Skupni sovražnik je namreč tisti, ki »nas« združuje. Skupni sovražnik vsebuje stereotipizirano podobo Drugega, po navadi gre tudi za dehumaniziran odnos do *out-group*. V tem kontekstu narod živi v svetu strahu, kjer nenehna pripravljenost na prihod sovražnika pomeni paranoidno nenehno iskanje subtilnih namigov o preteči nevarnosti. Zato je sumničavost ena glavnih sestavin razmišljanja paranoidnega sindroma, poleg občutka večvrednosti, sovražnosti, strahu pred izgubo avtonomije, projekcij in prividov (Robins in Post, 1997). In čeprav tovrstno razmišljanje po navadi označimo za blodnjavost, kadar gre za posamezno osebo, se nekonsistentnost v stališčih nacionalističnih skrajnežev vsekakor odlično vklaplja v nabor ksenofobnega repertoarja, kadar gre za skupinsko dinamiko. Paranoja tako postane del nacionalističnega gibanja, osmišlja delovanje proti Drugemu in omogoča poenotenje znotraj kolektivitete.

T. i. paranoidna kultura je povezana tudi z zamišljanjem zarot, saj so teorije zarote del paranoidnega mišljenja in odnosa do sveta. A ne gre le za to, da zarote obstajajo in pomembno vplivajo na naša življenja, temveč paranoja zarotam poda vlogo ključne sile v zgodovini in osrednje mesto organizacijskega principa v vseh politikah. Zato je zarota prikazana kot že zdaj močna in moč ji hitro še narašča, saj daje poudarek pomanjkanju časa: le redki so tisti, ki to prepoznajo in so pripravljeni ukrepati; gre za spopad do smrti, tu ni prostora za mediacijo ali kompromis (Robins in Post, 1997: 37). Pri tem pa je posameznica ali skupina brez odgovornosti, saj verjame, da je žrtev zarote.

Socialna kategorizacija in vzpostavljanje nacionalne specifičnosti v odnosu do Drugega

Nacionalne identitete so vedno spretno vtakane v življenjske rutine, ki sicer nenehno opozarjajo na nacionalnost, a ta proces poteka pretežno na ravni nevidnega v smislu nezavednega. Opozorila o »naši« nacionalni identiteti so namreč tako domač del družbenega okolja, so tako znormalizirana, da delujejo nezavedno,

npr. vsakodnevni opomini na to, kdo »smo« skozi diskurzivne prakse zaimkov, kot so »tukaj«, »mi«, »nas« ipd., ki vsebujejo idejo o določeni nacionalni skupnosti (Billig, 1995). Gre za konstruiranje nacionalne skupnosti skozi politično razmejevanje od sosednjih držav na ravni teritorialnih meja in za poudarjanje ločene zgodovine naroda skozi javen kolektivni spomin, ki ga replicirajo mediji, šolski sistem, literatura itn., opredeljujoč izbrane simbole, mite in vrednote kot »nam« lastne in zato ekskluzivistične, torej različne. Nacionalna identiteta namreč ne obstaja preprosto zato, ker je skupina ljudi od zunaj definirana kot nacija. Da bi nacionalna identiteta lahko obstajala, morajo ljudje skozi dejanski psihološki proces ustvarjanja osnovne identifikacije z nacijo. Hkrati pa mora biti izkušnja tega stika ugodna za nas v smislu psihološke varnosti. Obstajajo dokazi, da medskupinska diskriminacija povečuje članom skupine dobro mnenje o njih samih (Oakes in dr., 1994). Ta poudarek je pomemben, saj omogoča kontekstualiziranje nacionalizma kot paranoje v negotov čas, zaznamovan z naraščajočo brezposelnostjo, prekarizacijo in negotovo prihodnostjo, ter predvsem v kontekst t. i. begunske krize. Mehanizem razločevanja tako omogoča npr. pozitivno samoovrednotenje »pravih Slovencev« v nasprotju s poljubno definiranimi Drugimi, ki so primarno dojeti kot »ne-mi«, torej kot tisti del »zunaj nas«, ki je slabši od »naše« skupnosti.

V skupinski zavesti občutek različnosti in razlikovanja v odnosu do drugih skupin pogosto prevlada nad občutjem podobnosti znotraj skupine. Lahko bi celo postavili vprašanje, ali občutek skupinske pripadnosti temelji bolj na občutku povezave z drugimi pripadniki lastne skupine ali bolj na občutku, da se le-ti razlikujejo od pripadnikov drugih skupin. Narodi vsekakor skušajo definirati svojo identiteto na negativen način s primerjavo ali razlikovanjem: »Srečanja s 'tujim' – z drugačnim jezikom, religijo, običaji in političnimi sistemi, povzročajo, da se začnejo ljudje bolj zavedati skupnih vezi, vrednot in vsega tistega, kar omogoča lažje sporazumevanje s svojimi ljudmi kot pa s tujci.« (Alter, 1991: 233–234) Rezultati študij o medosebni privlačnosti so potrdili, da imajo ljudje raje tiste, ki so jim bolj podobni, kot pa tiste, ki so od njih drugačni. Od tod se je sklepalo, da bodo v medskupinskem kontekstu podobne *out-groups* bolj privlačne od drugačnih in tudi na splošno dokazi potrjujejo, da podobnost v statusu in mišljenju povzroča privlačnost med skupinami. A temu nasprotno je načelo teorije socialne identitete, da socialne skupine težijo k pozitivni drugačnosti od drugih socialnih skupin in (da bi to dosegle) kažejo diskriminacijo navzven in znotrajskupinsko pristranost. Nepodobne *out-groups* so že dojete kot drugačne in je zato potrebnega le zelo malo razlikovanja. Bolj ko pa je druga skupina podobna lastni skupini, bolj se je treba truditi za vzpostavitev razlike med njima in večja bo medskupinska diskriminacija in znotrajskupinska pristranost. V razumevanju predsodkov do migrantk in migrantov skozi socialnopsihološke razlage se torej soočimo z vprašanjem, ali ti temeljijo na domnevno očitni različnosti/drugačnosti prišlekov, ali pa gre za strah pred Drugim, ki nam je dejansko zelo podoben, in ga zato skonstruiramo kot fundamentalno drugačnega – npr. kot »nevarnega muslimana«, tj. barbara? Nedavna

t. i. begunska kriza je ravno na primeru begunk in beguncev iz Sirije pokazala na to dimenzijo, saj njihova sekularnost, postmodernost, izobraženost in urbanost uhaja tako paradigmi »ubogega« begunca kot tudi razkrinka umanjkanje fiksnosti kakršnekoli »evropske identitete«, ki jo prav dejstvo, da je večetnična, večkulturna sestavljanka, od Drugega lahko loči le po primordialno rasistični liniji umetnega razločevanja civilizacija/barbarstvo oziroma krščanstvo/islam.

Fredrik Barth piše o izključevalnosti čustev skupinske identitete, ki po njegovem mnenju velja vedno in povsod; »kako skupina ali skupnost razume samo sebe, je odvisno od značilnosti, ki jih pripisuje drugim, nečlanom (*outsiders*)« (Barth v Giddens, 1991: 365). Skupina bo torej samo sebe razumela vedno v odnosu do Drugega, socialna identiteta nas namreč postavlja v odnos s socialno kategorijo, socialnim položajem ali statusom. Še zlasti relevantna so strukturna razmerja moči, saj socialne identitete »obstajajo in so pridobljene, zahtevane in dodeljene znotraj odnosov moči« (Jenkins, 1996: 25). V okviru razumevanja procesov nacionalizma je pomembno vzpostavljanje meja oziroma demarkacij nacije. Barthovo vzdrževanje etničnih meja – oziroma ograjevanje naroda – namreč nujno vsebuje situacije socialnega stika med ljudmi »različnih kultur«; narodi torej obstajajo kot pomembne enote zgolj, če kažejo opazne razlike v obnašanju oziroma kulturne razlike (Barth, 1996: 79). Poudarek, da nacionalistična logika ustvarja tovrstne razlike še posebej tam, kjer niso dovolj vidne, pomaga razumeti procese ksenofobije in rasističnega sovražnega govora do Drugih.

Pomembni Drugi kot Nevarni Drugi

Zgodovina vsakega naroda je zaznamovana s prisotnostjo t. i. Pomembnih Drugih; gre za druge skupine, ki vplivajo na razvoj nacionalne identitete s svojo navdihujočo ali strah zbujujočo prisotnostjo. Pojem Drugih igra pomembno vlogo, saj pomeni to, kar *in-group* ni. Lahko so vir navdiha za doseganje nacionalne veličine, lahko pa se dojemajo kot ogrožajoči v odnosu do domnevne etnokulturne čistosti in/ali neodvisnosti naroda. V primerih, ko so značilnosti pomembnih Drugih ocenjene negativno, lahko narod celo spremeni svojo lastno identiteto, tako da se načrtno razloči od pomembnih Drugih (Triandafyllidou, 1998). V spet drugih primerih pa se lahko značilnosti pomembnih Drugih visoko vrednotijo in si nekatere zato prizadevamo vključiti v svoje tradicije in identitete. Skozi čas ima vsak narod več različnih pomembnih Drugih, a kljub temu je nujno razumevanje razmerja med narodom in pomembnimi Drugimi v smislu interakcije med dvema nasprotnima poloma, tj. med *in-group* in *out-group* (Triandafyllidou, 2002). Ob tem pomembni Drugi niso nujno močnejši in večji narodi, ključna je namreč tesna navezava na občutek narodove identitete in edinstvenosti.

Raziskave v socialni psihologiji so pokazale, da bo določena skupina sodelovala v primerjavah le z ustreznimi *out-groups*. Pomembni Drugi so lahko izziv, ki prevza-

me značaj nevarnosti, to pa je treba preprečiti, se boriti proti sovražniku in drugo skupino, če je potrebno, tudi uničiti. To še posebej velja tedaj, ko Drugi predstavlja vse, kar narod zavrača in prezira: takrat lahko govorimo o nevarnih pomembnih Drugih. Ta grozeča *out-group* je razumljena, kot da izpodbija narodovo neodvisnost, lahko gre za Druge, ki so v konfliktu z *in-group* zaradi ozemeljskega ali ekonomskega spora. Lahko gre tudi za skupino, ki domnevno grozi, da bo zbrisala razlikovalni učinek *in-group*. Poudariti želim, da se nacionalistična konstrukcija Drugega ne ukvarja s tem, kaj dejansko je – dovolj je ideja o nevarnosti. Ta vidik je v sedanji situaciji hujskanja proti migracijam v Evropi in t. i. zahodnem svetu še posebej aktualen, saj se vse »nezahodno« oklasificira kot grozeča nevarnost islama in nedemokratičnih vrednot. Značilno je obilno poudarjanje domoljubja ob hkrati izrazitem zanikanju kakršnegakoli rasizma *in-group*, vendar negativen odnos do večkulturnosti pogosto dejansko izraža nacionalistični sovražni govor. Pri tem je treba razločevati vsaj tri vidike nacionalistične paranoje: kaj (re)producirajo tradicionalni mediji – analize se po navadi usmerijo predvsem na ta vidik; kaj se pod okriljem svobode govora izraža kot javno mnenje na digitalnih družbenih platformah; in kaj je politični diskurz vladajočih elit, ki imajo moč ustvarjanja politik.

Vzemimo za primer sedanjo t. i. begunsko krizo, ko so se v drugi polovici leta 2015 povečale migracije v Evropo zlasti iz Sirije in Iraka, tudi Pakistana in Afganistana. Tragične zgodbe o utopljenih brezimnih ljudeh, ki jih je predvsem na poti iz Afrike v Evropo pogoltnilo Sredozemsko morje, so se umaknile iz središča medijskega zanimanja za »migracijsko problematiko«, mediji pa so sprožili reprodukcijo migracij kot nevarnosti za narod in za družbo, s čimer so delovali kot propagandno orodje v službi elitnih političnih in korporativnih interesov v okviru »postdemokracije« (Pajnik, 2016). Tako na ravni širšega evropskega (medijskega) prostora kot tudi na konkretnem primeru Slovenije lahko identificiramo tipične mobilizacijske momente, ki odražajo nacionalistično paranojo: pozive k zaščiti »naših« žensk, torej strah pred tujci kot posiljevalci, in svarjenje pred izginotjem »naše kulture«, nacionalne identitete, civilizacije ipd. Skupni imenovalac za sovraga je islam oziroma »druga(čna) kultura«. To je še posebej razvidno na primeru teorij zarot, kjer se v času t. i. postresničnosti, ki jo omogoča neregulirano spletno okolje »novih« medijev, prepletajo dejstva in dezinformacije oziroma fikcija (Amon Prodnik, 2016).

Na Facebook strani javne skupine *Slovenija Zavaruj Meje* so se v drugi polovici leta 2015 pod pretvezo ohranjanja miru in lastne kulture širile skrajne oblike sovražnega govora, uperjenega proti begunkam in beguncem, ki so bili obravnavani ponižujoče, celo kot živali, katerih cilj naj bi bil genocid nad evropskimi narodi. Objavljeni so bili na primer komentarji: »Upam, da stopijo na čim več min.« ali »Trebalo bo poseči po strelnem orožju, ker drugo ne zaleže.« (Svet za odziv na sovražni govor, 2015: 3) Prav tako vsebina objav na javnih Facebook straneh skupin *Radikalna Ljubljana*, *Slovenska milica* in *Gorenjska je proti migrantskemu centru* z vizualnim gradivom in sporočili tudi v letu 2016 še vedno širi sovražnost, zavrača

idejo sobivanja, enači begunke in begunce s pripadniki Islamske države in nasiljem ter jih predstavlja kot grožnjo slovenskemu narodu (glej tudi Svet za odziv na sovražni in diskriminatorni govor, 2016: 7). Paranoja pred begunci in migranti v Evropi se po navadi širi pod krinko domoljubja in varovanja slovenske države in kulture. Tako se poziva k združevanju Evropejcev za ohranitev »lastne identitete«, ki jo domnevno ogroža »množično priseljevanje iz Afrike in Azije, širjenje islama po Evropi, sistematično posiljevanje 'naših' hčera, napad na 'našo družino'« (Svet za odziv na sovražni govor, 2015: 3). Zgovorne so tudi objavljene fotografije, ki migrantke, migrante in begunke, begunce reducirajo na homogeno hordo, ki v Evropo domnevno prinaša nasilje. Kljub formalnim opozorilom administratorjev, da skupine ne podpirajo in ne pozivajo k nasilju, so dejanske objave in komentarji jasno izkazali skrajno izključevalna nacionalistična in islamofobna stališča, ki k nasilju vsekakor implicitno pozivajo z izjavami, kot je na primer: »Naša zadnja bitka se je začela.« (ibid.)

Razprava o vlogi islama v Evropi se je še bolj zaostrila po silvestrskih napadih na ženske v Kölnu in drugih mestih v Nemčiji, ki se kot domnevna grožnja dojema tudi v Sloveniji. Teoretizacija spola in nacionalizma je zelo nazorno pokazala na konstrukcijo t. i. nacionalistične ženske, ki simbolno predstavlja celoten narod. Kategorija »ženske« je skonstruirana na način, ki služi nacionalistični agendi; ženska je namenjena za biološko, kulturno in simbolno reprodukcijo naroda, ženska najbolj jasno reproducira meje naroda in v sebi nosi njegove domnevno specifične značilnosti (Yuval-Davis, 1997). V nacionalistični mitologiji je moški seveda branitelj naroda, »naših« žensk in »naših« meja, iz česar izhaja tudi navezava homofobije na nacionalistično izključevanje Drugega. Moški in ženski princip sta jasno ločena in njuna nadrejena in podrejena oziroma aktivna in pasivna vloga jasna. Zato je posilstvo »naše« ženske penetracija naroda, poseg v narodovo telo, to pa se kaže v omadeževanju in zato v simbolnem pomenu vsakršno »mešanje« vodi v izgubo narodove čistosti, izgubo lastne specifičnosti, kulture. Paranoja pred Drugim – predvsem (mladim samskim) moškim – je zato del nacionalističnega repertoarja.

A tovrstni diskurz ne spremlja le t. i. desničarskih skupin in medijev, nujno ga je prepoznati kot del ustroja vseh nacionalnih držav. Vsakič, ko je kakšna politična osebnost spregovorila o beguncih kot o »resni varnostni grožnji« – kar se je redno dogajalo v času med avgustom in decembrom 2015 – so bili prisotni mediji, ki so tovrstni diskurz reproducirali (Pajnik, 2016). Nacionalistični diskurz je tako spremljal tiskovne konference o povečanem nadzoru na mejah, bil je del uvajanja politik militarizacije meja in družbe s povečanjem moči vojske ter sekuritizaciji meje s postavitvijo rezalne žice, pa tudi govorov v ljubljanskem in bruseljskem parlamentu ali na konferenci Organizacije združenih narodov (ibid.).

Ob hkratnem umanjkanju javnega reagiranja pristojnih na hujskaške pozive proti beguncem je tudi sovražni govor postal normaliziran, politični diskurz o »ekonomskih migrantih« pa je zlahka preusmeril pozornost prebivalstva od stisk

beguncev na razprave o domnevnem pritisku migracijskih procesov na že tako omejene naravne vire, socialne pravice in državo blaginje. Pri tem se javni razpravi povsem izogne – oziroma ostaja na medijski in javnomnenski margini – kakršnokoli problematiziranje obstoječih družbenih razmerij moči in vloge neoliberalizma, ki dejansko pleni pridobitve socialne države. Najšibkejši družbeni sloji postanejo priročni grešni kozli za razpad sistema: Romi in prosilci za azil domnevno izčrpavajo socialne transferje, homoseksualci in (samske) ženske brez otrok neposredno povzročajo izumiranje naroda in demografsko katastrofo, migranti na splošno pa prinašajo terorizem in propad zahodne civilizacije. Tako nacionalizem kot kolektivna paranoja postane zadnji branik »našega«, saj ne privoli v razčlenjevanje dejanskih vzrokov za nastali položaj, temveč na instantne recepte, ki rešitev krize vidijo v strogem razmejevanju od Drugega, celo v njegovem uničenju. Prav retorika o »rekah« beguncev in strašenje pred tem, da bodo Evropo »preplavili valovi migracij«, omogočata mobilizacijo ljudi na podlagi kolektivne nacionalistične paranoje. Ideja nevarnih Drugih, katerih kultura je razumljena kot fundamentalno različna, omogoča zaostrovanje azilne politike, kršenje človekovih pravic begunk in beguncev ter militarizacijo družbe.

Zato nas oktobra 2016 podani predlog sprememb Zakona o tujcih, ki ga je pripravilo ministrstvo za notranje zadeve, ne bi smel presenetiti. Med drugim predvideva uvedbo »spremenjenega stanja«, to pa je evfemizem za izredno stanje, ki je potrebno, ko želi država omejiti določene človekove pravice. Če bi bile te spremembe sprejete, bi Slovenija lahko zaprla mejo za vse, ki nimajo urejenih dokumentov. Tudi za tiste, ki bi v Sloveniji nameravali zaprositi za azil. Nevladne organizacije in strokovnjaki so nemudoma opozorili, da bi z ukrepi, ki jih je predlagalo ministrstvo, država kršila vrsto človekovih pravic, ki izhajajo iz mednarodno-pravnih obveznosti in slovenske ustave. Z njimi bi spodkopali najbolj temeljna načela zaščite ljudi, ki bežijo pred vojnami in preganjanjem. Posegli bi v pravico do učinkovitega in poštenega azilnega postopka, prepoved kolektivnih izgonov in prisilnega vračanja, v prepoved vračanja in pravico do učinkovitega pravnega sredstva. Gre za pomembne človekove pravice in nepopravljive posledice. Tovrstni procesi ustvarjanja paranoje v obliki kreacije strahov pred Drugim torej ustrezajo vladnim političnim akterjem, ki jim je s tem olajšano sprejemanje niza ukrepov, ki spadajo na področje ekstremnih razmer. Strašenje pred izgubo »našega« namreč preusmerja gnev prebivalstva od »naše« (vladajoče, neoliberalistične) elite in namesto zahtev po družbeni pravičnosti omogoča obrat proti vsakršnim Drugim, ki prikladno postanejo grešni kozli za sistemske probleme in družbene krize.

Sklep

Članek je poskus analize nacionalizma kot patologije, ki še posebej pride do izraza v negotovem času, zaznamovanem z naraščajočo brezposelnostjo, prekarizacijo in negotovo prihodnostjo, ter predvsem v zvezi s t. i. begunsko krizo. Da bi nacionalna identiteta lahko obstajala, morajo ljudje skozi dejanski psihološki proces ustvarjanja osnovne identifikacije z nacijo, hkrati pa mora biti izkušnja tega stika ugodna v smislu psihološke varnosti. Zato je v članku predlagano razumevanje nacionalizma kot kolektivne paranoje skozi prikaz konstrukcije nacionalnih identitet v razmerju do nevarnih Drugih. Ti so skonstruirani za promocijo kolektivne paranoje v smislu strahu in sovraštva do domnevno drugačnih kultur, religij in civilizacij. Gre za nevaren potencial, ki ga ima lahko nacionalistična kolektivna paranoja v odnosu do »tujcev«, še zlasti tedaj, ko prežema vladne politike in tako vpliva na izključevalne in rasistične politike neenakosti.

Širši kontekst, v katerega je umeščen članek, pa ne zaobjema le »begunske krize« in z njo povezanih globalnih razprav o migracijah, vprašanju integracije, grožnji terorizma in čedalje bolj prevevajočem varnostnem diskurzu in militarizaciji, temveč se nanaša tudi na procese globalnega neokolonialnega izkoriščanja in demontaže celotnih držav in regij t. i. globalnega juga, ki se duši v vojnah, nasilju, pomanjkanju. Gre torej za kompleksne procese, ko posledične strahove in probleme čedalje bolj uspešno povzemajo populistična gibanja s preprostimi formulami, ki svet režejo na dva pola, na »nas« in »njih«, na »našo« in »njihovo« kulturo, še več: na »našo« civilizacijo in »njihovo« barbarstvo.

Nevarni Drugi so tako skonstruirani kot grešni kozli, ki prikladno mobilizirajo ljudi za idejo »zaščite lastnega naroda« pred poljubno definiranimi *outsiderji*. Gre za procese ustvarjanja paranoje v smislu ustvarjanja strahov pred Drugim. Ti pa ustrezajo tako vladnim političnim akterjem, ki jim je s tem olajšano sprejemanje niza ukrepov za ohranjanje svojega privilegiranega položaja, kot tudi obstranskim političnim akterjem, ki si tako s populističnim strašenjem pred Drugimi nabirajo volilne glasove in javno podporo. Nacionalistično strašenje pred izgubo lastne identitete namreč pogloblja razpoke med prebivalstvom, ki bi sicer združeno lahko nastopilo proti plenilskim neoliberalističnim elitam in zahtevalo družbene spremembe.

Literatura

- ABRAMS, DOMINIC IN MICHAEL A. HOGG (UR.) (1990): *Social Identity Theory: Constructive and Critical Advances*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- ALTER, PETER (1991): Kaj je nacionalizem? V *Študije o etnonacionalizmu*, R. Rizman (ur.), 221–237. Ljubljana: Krt.
- ANDERSON, BENEDICT (1991): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and*

- Spread of Nationalism*. Dopolnjena izd. London: Verso.
- AMON PRODNIK, JERNEJ (2016): Zakaj je papež podprl Trumpa. *Večer*, 21. november. Dostopno na: <http://www.vecer.com/zakaj-je-papez-podprl-trumpa-6277588> (23. november 2016).
- AUGOUSTINOS, MARTHA IN IAIN WALKER (1996): *Social Cognition: An Integrated Introduction*. London: SAGE Publications.
- BARTH, FREDRIK (1996): Ethnic Groups and Boundaries. V *Ethnicity*, J. Hutchinson in A. D. Smith (ur.), 75–82. Oxford: Oxford University Press.
- BHABHA, HOMI (UR.) (1990): *Nation and Narration*. London: Routledge.
- BILLIG, MICHAEL (1995): *Banal Nationalism*. London: SAGE Publications.
- BREUILLY, JOHN (1994) [1982]: *Nationalism and the State*. 2. izd. Chicago: University of Chicago Press.
- BRUBAKER, ROGERS (1996): Nationalizing States in the Old 'New Europe' - and the New. *Ethnic and Racial Studies* 19(2): 411–437.
- GELLNER, ERNEST (1983): *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GIDDENS, ANTHONY (1991): Nacionalna država, narod, nacionalizem. V *Študije o etnonacionalizmu*, R. Rizman (ur.), 365–370. Ljubljana: Krt.
- HOBBSAWM, ERIC J. (1983): Introduction: Inventing Traditions. V *The Invention of Tradition*, E. J. Hobsbawm in T. Ranger (ur.), 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.
- JENKINS, RICHARD (1996): *Social Identity*. London: Routledge.
- KIS, DANILO (1996): On Nationalism. *Performing Arts Journal* 18(2): 13–17.
- LANGMAN, LAUREN (2006): The Social Psychology of Nationalism: To Die for the Sake of Strangers. V *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*, G. Delanty in K. Kumar (ur.), 66–83. London: SAGE.
- OAKES, PENELOPE J., ALEXANDER S. HASLAM IN JOHN C. TURNER (1994): *Stereotyping and Social Reality*. Oxford: Blackwell Publishers.
- ÖZKIRIMLI, UMUT (2005): *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- PAJNIK, MOJCA (2016): Migration in the Mirror of Mediatized Anti-politics. V *Razor-Wired. Reflections on Migration Movements through Slovenia in 2015*, N. Kogovšek Šalamon in V. Bajt (ur.), 63–70. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- PREGELJ, PETER, BLANKA KORES PLESNIČAR, MARTINA TOMORI, BOJAN ZALAR IN SLAVKO ZIHERL (UR.) (2013): *Psihijatrija*. Ljubljana: Psihijatrična klinika.
- RAE, HEATHER (2002): *State Identities and the Homogenisation of Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROBINS, ROBERT S. IN JERROLD M. POST (1997): *Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred*. Yale: Yale University Press.
- SCHWARZMANTEL, JOHN (2008): *Ideology and Politics*. London: SAGE.
- SVET ZA ODZIV NA SOVRAŽNI GOVOR (2015): 4. javni odziv Sveta za odziv na sovražni govor. Dostopno na <http://www.mirovni-institut.si/govor/> (22. november 2016).
- SVET ZA ODZIV NA SOVRAŽNI IN DISKRIMINATORNI GOVOR (2016): *Javni odziv Sveta za*

- odziv na sovražni in diskriminatorni govor*. Dostopno na <http://www.mirovni-institut.si/govor/> (22. november 2016).
- TRIANDAFYLLIDOU, ANNA (1998): National Identity and the 'Other'. *Ethnic and Racial Studies* 21(4): 593–612.
- TRIANDAFYLLIDOU, ANNA (2002): *National Identity Reconsidered. Images of Self and Other in a 'United' Europe*. Lampeter: Edwin Mellen Press.
- VAN DEN BERGHE, PIERRE L. (1991): Biologija nepotizma. V *Študije o etnonacionalizmu*, R. Rizman (ur.), 79–107. Ljubljana: Krt.
- WEBER, EUGEN (1976): *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870–1914*. Stanford: Stanford University Press.
- WINGFIELD, NANCY M. (2005): Introduction. V *Creating the Other: Ethnic Conflict and Nationalism in Habsburg Central Europe*, N. M. Wingfield (ur.), 1–18. New York: Berghahn Books.
- YUVAL-DAVIS, NIRA (1997): *Gender & Nation*. London: SAGE.

Kaj spregleda »teorija zarote«?

Abstract

What is overlooked by the "theory of conspiracy"?

The article points out some of the abstract features of "conspiracy theory" (belief in conspiracy, erring illusion, sense and meaning, intersubjectivity, cynicism and enjoyment) and considers them from the perspective of Jacques Lacan's conception of fantasy. The final move consists in showing the roles of enjoyment and the object of desire in "conspiracy theory", which for Lacan are always already inevitably and structurally lost, whereas "conspiracy theory" blames the Other for this loss of the object and for the "theft of enjoyment" the (hidden) Other. In this sense the "theory of conspiracy" is a fantasy which opens our eyes and at the same time covers up its own impasse. One can therefore play on the double entendre of the Slovenian word "spregled": on one hand one suddenly sees into/sees through, gets to know and to see what it is all about (the Other is stealing our enjoyment/our object of desire), on the other hand one overlooks, deludes himself, does not see, that the enjoyment/object as such is structurally lost. By pointing at hidden and "true" Master "theory of conspiracy" overlooks again that this hidden Master is its own illusion, its own fantasy hiding and covering its inclusion in real antagonisms and in real relations of power.

Keywords: conspiracy theory, seeing through/not seeing, the place of the subject, Lacan, fantasy, enjoyment

Peter Klepec is researcher at the Institute of Philosophy at the Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. (peter.klepec@zrc-sazu.si)

Povzetek

V članku je obravnavanih nekaj abstraktnih potez »teorije zarote« (verovanje v zaroto, blodna iluzija, smisel, intersubjektivnost, cinizem in užitek), ki so najprej umeščeni v Lacanovo pojmovanje fantazme, na koncu pa poudarja problem užitka in objekta želje, ki sta za Lacana vselej nujno in strukturno izgubljeni, medtem ko »teorije zarote« za to izgubo objekta in za »krajajo užitka« obtoži (skritega) Drugega. V tem pogledu je »teorija zarote« fantazma, ki nam odpre oči in ki nam obenem prikrije lastno zagato. Gre za spregled v dvojnem pomenu besede: po eni strani naenkrat uvidimo, spoznamo in spregledamo, za kaj »v resnici gre« (Drugi nam krade užitek/objekt želje), po drugi pa ne vidimo, se zaslepimo, ne opazimo, ne upoštevamo, da je užitek/objekt strukturno izgubljen. S tem ko »teorija zarote« ponudi »resničnega« in »skritega« Gospodarja, se zaslepi v tem, da je »skriti Gospodar« vselej njen umislek, fantazma, ki prikrije lastno vpetost v prave antagonizme in v prava razmerja moči/oblasti.

Ključne besede: teorija zarote, spregled, mesto subjekta, Lacan, fantazma, užitek

Peter Klepec je raziskovalec na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU. (peter.klepec@zrc-sazu.si)

Težko bi danes kdorkoli zanikal, da živimo v obdobju vesplošne tesnobe, strahu in preganjavice. Živimo, kot pravijo, v obdobju negotovosti, prekarnosti, »družbe tveganja«, v družbi, v kateri nas nenehno od vsepovsod »nekaj« ogroža, kjer nevarnosti prežijo na vsakem koraku in kjer ne zaupamo nikomur več. Takšna situacija v zgodovini ni nekaj izjemnega (prim. Delumeau, 1990; 1993), kakor tudi ni nekaj izjemnega njen nujni spremljevalni pojav, ki nas bo zanimal na tem mestu: vznikanje novih in novih »teorij zarote«. Če k vsemu skupaj dodamo še neoliberalno mantro, po kateri se mora vsakdo nenehno dokazovati na trgu in smo si vsi predvsem tekmeči (»vsakdo proti vsakomur«, *Alle gegen Alle*, kakor pravijo Laibach in Hobbes), kjer je vsakdo »sam proti vsem«, ali, kjer smo še bolj kot po navadi, »mi proti njim«, potem se zdi, da tistim, ki so na oblasti, takšna konstelacija še kako ustreza v slogu *divide et impera*. Na neki načelni ravni je seveda mogoče govoriti o pravcati politiki ali o politikah strahu (prim. Massumi, 1993), pri čemer velja morda še posebej poudariti, da je bilo to v pravkar omenjenem zborniku zapisano še pred panikami pred nastopom novega tisočletja, pa tudi pred 11. septembrom 2001, »vojno proti terorju« in današnje vesplošno vojno proti terorizmu. Na drugi ravni je seveda vprašanje, ali je sploh mogoče razdružiti politiko in strah, da o institucijah, kot sta država in demokratični sistem, ne izgubljam besede.

Gre, skratka, za kompleksna vprašanja, ki daleč presegajo okvire pričujočega spisa in ki se jih je vedno treba lotevati konkretno. Enako velja za »teorijo zarote«, o kateri je bilo sicer že veliko napisanega, hkrati pa na tem mestu seveda puščamo ob strani ne nepomembno dejstvo, da »se je teorija zarote, tako kot vse drugo, skozi čas spreminjala in razvijala« (Gulyas, 2016: 14). Ob strani puščamo tudi različne tipe »teorije zarote« (Barkun, 2003: 5), od zarote ob nekem (travmatičnem) dogodku (v ZDA bi bil to denimo Kennedyjev umor, pri nas recimo Depala vas, afera Patria), systemske zarote (židovska zarota, udbomafija), do zarote nad zarotami, kjer sta obe prvi prepleteni v eno samo (Murgle). Vse to na tem mestu puščamo ob strani, saj bomo skušali najprej opozoriti na nekaj abstraktnih potez »teorije zarote«, zatem pa jih bomo osvetlili skozi perspektivo Lacanove psihoanalize. To ne pomeni, da bomo s tem imeli na voljo »ključ« za razlago sleherne »teorije zarote«, temveč šele izhodišče, ki je potrebno za vsakokratno konkretno analizo tega, kako je neka določena teorija zarote vpletena v konkretne politične in razredne boje ter historična razmerja moči in oblasti. Strinjamo se namreč, da »strahovi in aspiracije, ki jih utelešajo različne teorije zarote, ponujajo vpogled v politične, družbene in kulturne vidike časov in krajev, v katerih izvirajo in v katerih uspevajo.« (Gulyas, 2016: 15) Ta vpogled in vpletenost v konkretne politične in razredne boje sta po našem mnenju nekako v »sleherni teoriji« zarote reflektirana na način spregleda. Ne gre samo za to, da je sleherno spoznanje in prepoznanje obenem tudi napačno, zmotno spoznanje/pripoznanje v smislu *méconnaissance*,¹

¹ Za osnovni pomen prim. prevajalčevo opombo na strani 762 v Lacan (2005): *Écrits. The First Complete Edition in English*. Delo je prevedel Bruce Fink v sodelovanju z Héloïse Fink in Russellom Griggom.

kot o njem govori zgodnji Lacan,² kjer gre predvsem za to, da nečesa ne opazimo, se za to ne zmenimo, to ignoriramo, ne vemo – Lacanova poanta je pač v tem, da ego, jaz, s svojim pripoznanjem v lastni podobi ne uvidi, prezre, v kakšno dialektiko se je zapletel in da resnica, ker pač vselej povemo več, kot rečemo, vselej vznikne iz »sprevida«, »*la vérité surgit de la méprise*« (prim. Lacan, 1975: 287–299; Lacan, 1987: 4–12), do nje pa je mogoče priti na Drugi sceni, Drugem prizorišču. Če je v čem zanimivost »teorije zarote«, potem je prav v tem, da na nekako paradoksen način že vnaprej izhaja iz nekakšne Druge scene ter nam ponudi interpretacijo tega, »za kaj v resnici gre« na način »spregleda« še v nekem drugem pomenu, ki ga ima beseda »spregled« v slovenščini, to, da na lepem uvidimo, razumemo, ugotovimo, spoznamo, »zaštekamo« in »štekamo«, za kaj »v resnici gre« (skriti Drugi vleče niti in nam tako krade užitek/objekt želje). »Teorija zarote« tako v nekem pomenu sedi na dveh stolih hkrati, že vnaprej nam s tem, ko nam ponudi verovanje v »resničnega« in »skritega« Gospodarja, zaroto, onemogoči preprosto racionalno interpretacijo, ki se opira na dejstva in vednost. Še več, domnevno nam ponuja vpogled, spregled tako samih dejstev kot situacije, v kateri smo. Seveda pa to ne pomeni, kot bomo skušali pokazati v nadaljevanju, da se sama pri tem ne zaslepi, da ne »spregleda« v pomenu napačnega, zmotnega videnja, za to, da je »skriti Gospodar« vselej njen umislek, njena fantazma, ki prikrije njeno lastno vpetost v prava razmerja moči/oblasti.

Kaj je »teorija zarote«?

S pravkar povedanim pa že posegamo v samo razpravo o tem, kaj sploh »teorija zarote« je. Pogosto je razumljena drugače, pejorativno, ali pa je preprosto diskvalificirana kot blodnja ali celo paranoja, ki beži stran od politike. Takšen vidik je v svojem pionirskem delu *The Paranoid Style in American Politics* iz leta 1964 zastopal Richard Hofstadter, ki je tudi poudaril, da »paranoidni govorec vidi usodo zarote v apokaliptičnih terminih« (Hofstadter, 1964). Čas teorije zarote je krizni, apokaliptični čas, čas zadnje sodbe, čas usodnega prevrata – zdaj, zdaj bo počilo. Hofstadter, za katerega so »teorije zarote« predvsem desničarske, tudi poudarja, da gre za odtujitev od samega političnega procesa ter za umanjkanje vednosti ter razumevanja, kako politični sistem in svet sploh deluje. Tisti, ki zagovarja »teorijo zarote«, je obstranec, *outsider*, »oropan za dogodke, ki bi ga razsvetlili, in se v vsakem primeru upira razsvetljenju« (ibid.). Videti je, da smo tako pri stari razsvetljenski temi: več vednosti, dejstev, spoznanja bo pregnalo temo in nevednost – Hofstadter bi se ne

² Prim. Lacan, 1975: 64, 190; Lacan, 1966: 91–92, 99, 114, 165, 178–184, 249–250, 337, 346, 352, 374, 667–683. Na strani 832 pravi: »Edina homogena funkcija zavesti je v imaginarnem zajetju jaza s strani njegove podobe v zrcalu in v funkciji nespoznanja [*méconnaissance*], ki temu ostaja zavezana.«

mogel bolj motiti. Nobena vednost namreč ne more omajati verovanja, na katerem temelji sleherni »teorija zarote«, ki je prav v tej točki tudi najzanimivejša in najmočnejša. Razcep med vednostjo in verovanjem se izkaže za nepremostljivega, naj še tako nizamo dejstva in spoznanja, pa prepričanja in verovanja »v tiste temne sile zadaj« ne moremo omajati. S tem, da nekoga ožigosamo za obstranca ali paranoika, še zdaleč ne pojasnimo, za kaj v resnici gre. Tako kot je za Freuda bolezen pravzaprav poskus zdravljenja, je – naj se sliši še tako paradoksnost – »teorija zarote« racionalni poskus pojasnitve kompleksne situacije, kognitivno kartiranje, ki skuša z lociranjem »krivca« ali »krivcev«, »zarote«, kompleksno situacijo pojasniti, ne da bi jo zares razrešila ali količkaj radikalno pretehtala. Čeprav sama podaja razlago, »kaj in kdo vse se skriva zadaj in skrivoma vleče niti«, je njen pravi cilj v resnici prej ohranjanje obstoječih razmerij moči in oblasti, ne pa njihovo spreminjanje. Na deklarativni ravni teorija zarote sicer deluje v imenu vednosti, »prave« vednosti, a je ta vednost vselej vednost »tistih, ki so spregledali«, njena prava osnova sta prav skupno verovanje in verjetje v »tiste zadaj«. Zato številni interpreti poudarjajo, da je v »teoriji zarote« vse povezano z vsem, da nastopajo kavzalne povezave tam, kjer jih pravzaprav ni in kjer jih racionalno, logično gledano, tudi ne more biti.

To zlepljenje kavzalnih povezav, nasilno vzpostavljanje »manjkajočih členov«, tam, kjer jih ni, pa je drugo ime za sam subjekt. V lacanovski teoriji je eno od imen subjekta prav *missing link*, manjkajoči člen, manjkajoča povezava: »Subjekt je vključen v samo strukturo vzročnosti. Subjekt kot manjkavi, kot manjkajoči člen, je vključen v strukturo vzročnosti *versus* legalnosti.« (prim. Miller, 2001: 23) V tem pomenu bolj kot o tistih zadaj, o tistih v ozadju, teorija zarote priča o tistih, ki se je poslužujejo in vanjo verjamejo. Z Marxom rečeno, *de te fabula narratur*, o tebi govori zgodba. Gre za poanto, ki jo na različnih ravneh najdemo najprej pri Heglu v *Fenomenologiji duha*, pa potem pri Althusserju in Lacanu, in še kje. Najbolj na kratko rečeno gre za to, da je odgovor tistemu, ki se sprašuje, kaj je zadaj (kaj je onstran pojavov; kaj je substancialnost onstran pojavnega sveta; kaj je zadaj za zastorom), da zadaj za pojavom ni nič: pojav prikriva le neki nič, praznino, ki je lastno mesto subjekta (prim. Dolar, 1990: 128).³ Zadaj, v ozadju si ti, ki se sprašuješ, kaj je v ozadju, ti in tvoje dileme, tvoje spraševanje, tvoje zagate. Zadaj si ti, tvoj način vpisa v samo zgodbo, tvoja želja in tvoj užitek. Enako logiko lahko znova najdemo pri Heglu v *Fenomenologiji duha*, in sicer ob tako imenovani dialektiki gospodarja in hlapca, ki se skozi lacanovsko branje izteče v naslednje: »Gospodar je hlapčev umislek.« (Dolar, 1992: 31 in nasl.) Predstava o gospodarju kot nekom, ki hlapcu preprečuje njegovo »pravo« identiteto, ki mu preprečuje, da bi ta bil/postal on sam, to, kar je po »svojem bistvu«, da bi užival (življenje) brez ovir, je hlapčeva iluzija in fantazma, ki hlapcu priskrbi njegov način uživanja in ki ga natanko ohranja – kot hlapca. Tako je Gospodar ime za neko zunanjo oviro, ki pa je v resnici

³ Podobno poanto najdemo pri Lacanu ob omembi dveh grških tekmecev v slikarstvu, Zeuksisa in Parraiosia, glej Lacan, 1996: 97.

notranja, lastna ovira in dilema samega hlapca.

K temu prepletu iluzije in užitka se v nadaljevanju še vrnemo, morda pred tem še nekaj opomb glede osnovnih potez sleherne »teorije zarote«. Brez pretenzij po kakšni posebni izčrpnosti ali poznavanju sicer zelo obsežne sekundarne literature o »teoriji zarote« se nam zdi, da je mogoče navesti nekaj osnovnih poudarkov, potez, elementov, ki nastopajo v sleherni »teoriji zarote«. Interpreti⁴ tako poudarjajo naslednje: teorija zarote je neutemeljeno, v ničemer utemeljeno prepričanje, verovanje, *belief*, ki navaja neko zaroto, zarotnike, ki svetu ali nam iz ozadja vladajo in krojijo naš vsakdan bolj, kot si vsi skupaj po navadi predstavljamo. Že iz tega je razvidnih nekaj pomembnih potez. Prvič, poudarek na *verovanju*, ki nima podlage, ki je sicer lahko povsem ali čisto neutemeljeno, ni pa nujno povsem brez zveze z »resničnimi« ali splošno priznanimi dejstvi. Teorija zarote, kot rečeno, pogosto med seboj povezuje protislovna dejstva, imaginarne, namišljene teze in hipoteze, ki pogosto niso (povsem) resnične in ki nimajo zagotovila. Gre za kombinacijo bolj ali manj preverjenih dejstev, ki jih skupaj drži prepričanje, da so kot celota resnični in veljavni. Hofstadter (1964) poudarja, da gre »sam fantastični značaj sklepanj [teorije zarote] skupaj s herojskim naporom po 'evidenci', ki naj bi pokazal, da je neverjetno [*unbelievable*] edino, v kar lahko verjamemo«. Prav tega neverjetnega verovanja samega pa ni mogoče omajati z racionalnimi argumenti in dejstvi, kar pa še ne pomeni, da sama »celota« ni racionalna in logično povezana. Nasprotno. Kar je fascinantno pri sleherni teoriji zarote, kakor tudi pri sleherni blodnji, je prav racionalna povezanost, kjer je vse smiselno, kjer vse »*makes sense*«, kjer je skorajda vse razumljivo, logično in razumno, seveda ob predpostavki, da sprejmemo samo izhodiščno prepričanje. Tega pa ni mogoče ovreči, je, kot pravi Michael Barkun (2003: 6), »*unfalsifiable*«, »prepričanje v teorijo zarote prej postane stvar vere [*faith*], ne pa dokaza«. Sami bi rekli, da trdnost tega prepričanja ali verovanja izhaja iz tega, kar je nezavedno v psihoanalitičnem pomenu besede. Barkun tudi navaja tri načela, ki jih najdemo v sleherni teoriji zarote: *nič se ne dogaja po naključju; nič ni tako, kot se zdi; vse je povezano* (ibid.: 3–4), končni rezultat je »fantazija [...], ki je veliko bolj koherentna od realnega sveta« (Robin in Post, 1997: 39–40). Po tej plati vse skupaj spominja na blodnjo – ne umislek ali fiksno idejo enega, temveč blodnjo, ki je skupna. Prvi učinek pripadnosti določeni teoriji zarote je tako smisel, osmišljanje, raven smisla – vse je jasno, vse razumljivo. Drugi učinek je intersubjektivnost, povezanost, v teorijo zarote verjamejo somišljeniki, ki jih ravno to povezuje skupaj. Gre za množično tvorbo, toda množično tvorbo izbrancev, ki ne verjamejo več temu, kar po navadi velja oziroma nastopa v običajnih medijih in ki se nimajo za del preprostega folka, raje, poslušnih in neumnih ovc. Gre za zmes cinizma do etablirane politike in množičnih medijev ter za osmišljanje lastne želje in užitka. Tretji učinek tako prek narcizma udeleženih priskrbi užitek v zgodbi, ki si jo pri-

⁴ Tu se opiramo na že zgoraj navedena dela Hofstadterja, Gulyasa in Barkuna.

povedujejo. Temeljne poteze sleherne »teorije zarote« so tako po našem mnenju: verovanje v zaroto, blodna iluzija, smisel, intersubjektivnost, cinizem in užitek.

Fantazma (o zaroti)

Glede na vse opisane poteze je skorajda nemogoče spregledati vzporednice s tistim, kar psihoanaliza imenuje *fantazma*.⁵ Že za Freuda je fantazma neki imaginarni scenarij, predzavestna ali nezavedna predstava, ki skozi eno ali več oseb na bolj ali manj preoblečen način uprizarja željo. Lacan, ki je svoj celotni seminar XIV posvetil logiki fantazme, se je pogosto loteval fantazme. V VI. seminarju, denimo, jo je opredelil kot »os, dušo, središče, temeljni kamen želje« (Lacan, 2016: 20) in obenem poudaril tudi njeno nenavadnost: »Skrivnost fantazme, kolikor je neke vrste zadnji člen želje, je v tem, da se vselej predstavlja v bolj ali manj paradoksnih oblikah. Zato so v antiki razsežnost fantazme zavrnil kot nekaj, kar pripada redu absurdnega.« (ibid.: 104) Fantazmo, ki je po pravilu nezavedna, je Lacan zapisal z matemom ($\$ \diamond a$): »Subjekt je v fantazmi navzoč, in objekt – ki je objekt želje edino po tem, da je člen fantazme – zavzame kraj, bi rekel, tistega, kar je subjektu simbolno odvzeto.« (ibid.) Z drugimi besedami, »($\$ \diamond a$) kot taka pomeni naslednje – kolikor je subjekt prikrajšan za nekaj od njega samega, kar je zadobilo vrednost samega označevalca njegove odtujitve – to nekaj, to je falos –, kolikor je subjekt prikrajšan za nekaj, kar se drži samega njegovega življenja, da bi zadobilo vrednost tistega, kar ga pripoji označevalcu, toliko neki partikularni objekt postane objekt želje.« (ibid.: 122) Fantazma tako prinaša artikulacijo dveh ravni, $\$$, simbolne, in a , imaginarne oziroma realne, artikulacijo besede in telesa, nezavednega in Onega, označevalca in užitka. Fantazma je opora želje in temeljna opora realnosti, v tem smislu je okno, okvir, ki uokvirja naše samorazumevanje, naše želenje in uživanje, obenem pa tudi zaslon, zastor do vsega tega: »Fantazma je prvotna oblika naracije, zgodbe, ki je namenjena zakritju neke izvirne zagate.« (Žižek, 1997: 18) Na podoben način kot ideologija pri Claudu Lefortu se tudi fantazma »izmika kriterijem racionalnosti«, »se prilagodi, ali bolje, se napaja iz protislovja; misel uklešči tako, da jo zdaj podredi načelu, ki je onstran vsakega dvoma, zdaj njegovemu nasprotju«. (Lefort, 1999: 102) Drugače rečeno, »fantazma priskrbi racionalo za notranjo zagato želje«, ponudi scenarij, ki osmisli to zagato in jo obenem maskira, prikrije in zakrije. Poudariti pa velja, da fantazma predvsem ni maska, ki prikriva Realno za njo, pač pa *fantazma o tistem, kar je skrito za masko*. Za masko, za zastorom pa, kot smo že poudarili, ni ničesar, ali bolje, se nahajam sam, moje lastno mesto v svetu v razmerju do drugih. Temeljna narava vsake fantazme je namreč intersubjektivna, ključno vprašanje v vsaki fantazmi je v tem,

⁵ Širše o tem Žižek, 1997: 9–50; Miller, 1986: 32–34.

'kdo, kje, kako je (fantazirajoči) subjekt vpisan v fantazmatsko pripoved?' [...] tudi če znotraj zadevne pripovedi nastopa sam subjekt, to ni avtomatično točka njegove identifikacije, tj. subjekt se nikakor nujno ne identificira 'sam s seboj'. Veliko pogostejša je identifikacija z Idealom-Jaza, s pogledom, za katerim – glediščem, s katerega – sem si v svoji dejavnosti, ki jo upodablja fantazmatska pripoved, vseč. (Žižek, 1997: 15)

Gre torej za to, kako v nas samih vidi »nekaj več«. Ta »nekaj več« je pri Lacanu tisti objekt, ki v nekem pomenu *je* sam subjekt,

agalma, skriti zaklad, ki jamči minimum fantazmatske konsistence subjektove biti. Drugače rečeno, *objekt a* kot objekt fantazme je tisto 'nekaj v meni več kot jaz', zaradi česar se zdim sam sebi 'vreden želje Drugega'. Vseskozi moramo imeti pred očmi, da želja, ki jo 'realizira' (uprizori) fantazma, ni subjektova lastna želja, temveč želja *drugega*: fantazma, fantazmatska tvorba je odgovor na uganko 'Che vuoi?', 'To mi govoriš, toda *kaj hočeš v resnici s tem reči?*', ki izraža subjektovo prvotno, konstitutivno pozicijo. Izvorno vprašanje želje ni neposredno 'Kaj hočem?', temveč 'Kaj hočejo *drugi* od mene? Kaj vidijo v meni? Kaj sem za druge?'. (ibid.: 17)

Sem za druge predmet ljubezni ali sovraštva? Ravno tu velja poudariti »napestost, ki se nahaja v samem jedru fantazme: na eni strani fantazma v svoji blagodejni, *stabilizirajoči* razsežnosti, sanje o stanju brez motenj, zunaj dosega človeške izprijenosti; na drugi strani fantazma v svoji *destabilizirajoči* razsežnosti, katere osnovna oblika je zavist« (ibid.: 14). Zavisti bi mirno lahko dodali tudi še tesnobo, strah, paniko, ta, kot koncizno pravi Freud, vedno zavlada tedaj, »ko se razleže krik, da sta prestol in oltar v nevarnosti« (Freud, 2012: 404).

Freud tu sicer meri na problem kastracije, nevarnosti kastracije, ki grozi realnemu organu, penisu, medtem ko je Lacan fantazmo opredelil kot subjektovo razmerje do nečesa, kar je ta domnevno izgubil, za kar je bil domnevno prikrajšan. To nekaj je pozni Lacan imenoval užitek, *jouissance*. In medtem ko je bil zgodnji Lacan prepričan, da je »užitek prepovedan tistemu, ki kot tak govori, oziroma ga je mogoče izreči le med vrsticami« (Lacan, 1993: 298), medtem ko je igral na francosko besedno igro *interdit* (prepoved) – *inter-dit* (povedan vmes, med vrsticami), medtem ko je bil obenem prepričan, da ima kastracija svojega agenta, dejavnika, izvršitelja, Ime-Očeta ali očetovski lik, je pozneje optiko spremenil, saj je uvidel, da je izguba užitka strukturna – takoj ko vstopimo v govorico in jezik, takoj ko smo govoreča bitja, strukturno nujno nastopi iluzija, da smo nekaj, užitek, izgubili, četudi ga, kot rečeno, nikoli nismo imeli. Logika, ki jo pri paradoksu zasleduje Lacan, je torej nasprotna logiki, ki jo predstavlja »teorija zarote« – gre za predpostavko, da nam drugi/Drugi preprečuje dostop do nečesa. Prav v tej točki mrgolenja teorij zarot je, kot nekje pripominja Frederic Jameson, danes prva naloga kritične teorije

in prakse »depersonalizacija« – pokazati, da »problem« niso posamezniki ali skupina posameznikov (Drugi), temveč je problem globlji, kompleksnejši, sistemski in strukturen, obenem pa nas same veliko bolj notranje zadeva, kot smo si sami zmožni priznati. Antagonizem, protislovje, zagato, problem, ki preči nas same, vržemo ven in projiciramo v Drugega – drugi je kriv, da mi sami nismo, tisto, kar bi radi bili ali postali, Drugi nam, o tem več pozneje, »krade užitek«. O tem »teorija zarote« nenehno govori in to nenehno postavlja na plan – v tem je, mimogrede, razlika do fantazme, s kakršno ima opravka psihoanalitično zdravljenje, saj o svoji fantazmi raje molčimo, fantazma nam je v zadrego, ne nazadnje prav kolikor je »vir ugodja, povzročča ugodje« (Miller, 1986: 32). Zakaj »teorija zarote« o zaroti, fantazmi, spregovori na glas? Nemara zato, da bi tudi drugi spregledali in se pridružili. Iluzija sleherne teorije zarote je namreč v tem, da je mogoče z odstranitvijo določenih skupin, oseb ali ras, vse omenjeno razrešiti in dobiti nazaj. A tudi če bi bilo to res, bi do tega ne mogli priti, saj teorija zarote nikoli ne dvomi o lastni zagati, svojem mestu in vlogi pri razmerjih moči in oblasti. Hkrati se naloga uničenja domnevno zunanje ovire – kot nas uči zgodovina fašizma in stalinizma – izkaže za neskončno: sovražnikov nikoli ne zmanjka, če ni zunanjih, so pa notranji.

Prešitje

Prav tu je treba opozoriti na temeljno ideološko operacijo, ki jo izvede »teorija zarote«. Namesto da bi bili prepuščeni tesnobi, ki je, kot je znano, signal pred neko neznano nevarnostjo, v nasprotju s strahom, ki je vselej strah pred nečim, je temeljna operacija »teorije zarote« v tem, da nas nekako »osvobodi«, da vse mogoče strahove in bojzani »prešije« z enim samim – z grožnjo, ki jo pomeni zarota. To ne pomeni, da strahu in tesnobe ni več, nasprotno, vse strahove – in ni ravno malo tega, česar vse se lahko danes bojimo, kot dokazuje panikologija⁶ – obarva, »prešije« verovanje o zaroti. In če ena teorija zarote ne zadošča, so takoj pri roki druge – prav to, da so zagovorniki ene teorije zarote pogosto tudi zagovorniki še kakšnih drugih teorij zarot, tudi poudarjajo interpreti.

Takšno stanje, ki je za psihoanalizo strukturno, je seveda mogoče izrabljati v nedogled. Če drži teza, da je danes »populacija kontrolirana s pomočjo strahu« (Siegel, 2005: 21), je s stališča »teorije zarote« takoj pri roki vprašanje – *kdo* je tisti, ki upravlja ta proces, *komu* najbolj koristi ozračje strahu? Odgovor seveda ni enoznačen, a prav gotovo imajo od tega velikanski dobiček farmacevtska industrija (prim. *ibid.*: 88–104), vojaška industrija, določena vrsta politike, promotorji zdravega načina življenja, sekte, religije in še bi lahko naštevali. Vsekakor je mnogim v interesu, da je prebivalstvo ustrahovano, pa vendar je pretirano reči, da se s

⁶ Prim. šaljivo delo Briscoe in Aldersey-Williams, 2008.

strahom zgolj in samo manipulira, ali bolje, da se ga zgolj umetno ustvari. Če za hip pustimo psihoanalizo ob strani, kje interpreti vidijo vzroke za to? Marc Siegel, denimo, vidi problem v tem, da »strah ni nekaj notranje patološkega, temveč tudi reakcija na patologijo našega časa« (ibid.: 21). Toda o tej *pathology of our times* bi bilo mogoče povedati marsikaj. Nujno vsaj dvoje. Prvič, kdaj se začno ti »naši časi«? Joanna Burke (2005) svojo knjigo o strahu začenja sicer z omembo tistega, kar je nedavno najbolj zaznamovalo sodobnike, z 11. septembrom 2001, kljub temu pa svojo zgodbo o strahu in sodobnosti umešča v začetek devetnajstega stoletja, ko se začenja panika pred tem, da bi bili živi pokopani, o čemer pričajo tudi Poejeve zgodbe, panika, ki traja do prve svetovne vojne, ta pa seveda precej premeša karte. Preplet negotovosti, iracionalnosti in medijsko odmevnih katastrof od potopa Titanika do čikaškega požara leta 1903 je značilen za kulturno zgodovino »naše dobe«. Čeprav Joanna Burke, mimogrede, noče razlikovati med strahom in tesnobo ob eksplicitni polemiki s Freudom (ibid.: 189), ta ju seveda razlikuje, je zanimivo, da se v okviru istih časovnih koordinat, ki jih raziskuje Burke, sploh prvič pojavi tema tesnobe, ki poteka prek Kierkegaarda in Heideggerja do Freuda. Bi bilo treba tako strah, s tem pa tudi »teorijo zarote«, razumeti historicistično, kot rezultat nekega zgodovinskega ozračja, neke kulture? Če že, potem bi morali ob tem poudariti, da Freud ne govori o patologiji, temveč o »nelagodju v kulturi« (prim. Freud, 2001). Pri tej opredelitvi se kaže kopica težav, saj nelagodje, *Unbehagen*,

ni kakšen izmed temeljnih psihoanalitičnih konceptov, natančneje vzeto sploh ni koncept. Ni definicije nelagodja in je tudi ne more biti – je kvečjemu 'razpoloženje', ki naj služi kot prvi in na moč zasilni pokazatelj nečesa drugega. Freud je celo do kraja nihal in najprej zapisal *das Unglück* – nesreča, nesrečnost v kulturi. Izbranemu terminu je lastno to, da je njegovo pomensko polje zabrisano in raztegljivo. (Dolar, 2001: 98)

Vse to pa preprosto pomeni, da se človek pač ne počuti dobro in lagodno v »svoji koži«. Že od Hamleta naprej radi rečemo, da je »*world out of joint*« (prim. Lacan, 2016: 143–144) in prav v to »štimumgo« iztirjenosti in nelagodja bi bilo treba umestiti historične, kulturne vzroke za vznikanje »teorij zarote«.

Paranoja, blodnja, užitek

Vsakaršna omemba »patologije našega časa« bi morala biti torej vsaj malce previdna in zadržana. Enako velja za uporabo kategorije paranoje. Seveda je svet »teorije zarote« paranoidni svet, svet preganjavnice, blodenj, celo delirija in seveda bi marsikateri privrženec spadal na kliniko, vseeno pa zadeve niso tako premočrtne. Problem je v tem, da zunaj same kategorije paranoje kot klinične kategorije obstaja določena raven preganjavnice, halucinacije, ki je tako rekoč inherentna sami

želji in človeku kot želečemu bitju. Najbolj zgodnji Lacan, Lacan »zrcalnega stadija«, se je tega dobro zavedal, ko je ob dejstvu, da se človeški mladič v starosti 6–18 mesecev zaplete v dialektiko s svojo podobo v zrcalu, izpostavil prav boj na življenje in smrt, tisti »ti ali jaz«, ki ga privzame razmerje s podobnikom in ki ga je Lacan razumel skozi zgoraj omenjeno Heglovo dialektiko gospodarja in hlapca. Raven imaginarnega je raven agresije, zavisti, preganjavice, da me skuša podobnik izriniti, zasesti moje mesto in mi odvzeti, ukrasti moj objekt želje. V tem pogledu obstaja kontinuiteta do najbolj poznega Lacana, ki je v tem smislu podal naslednjo izjavo: »*Tout le monde est fou, c'est à dire délirant.*« (»Vsi so nori, se pravi, delirantni.«) (Lacan, 1979: 278) Vsi smo nori, vsakdo je nor na sebi lasten način, kolikor je ravno bitje želje in užitka. Na vsakdanji ravni si namreč pogosto rečemo – oh, jaz pa ne bi tako ..., kako nekdo zmore, zdrži ..., kako se mu/ji dá ..., kaj vidi ona/on v tem ... itn. Način, kako drugi uživa, je za nas vselej enigma, saj Drugi uživa in želi v lastnem, ne pa našem telesu. Poudarek omenjene Lacanove izjave je malce drugačen od poudarka Lacanovega XXI. seminarja *Les non dupes errent* (Neprevarani blodijo) iz nekaj let pred tem (1973–1974), kjer skuša Lacan z igranjem na homofonijo (*noms du père*, imena očeta) poudariti, da tisti, ki se ne pusti prevarati simbolni instanci, nujno konča v blodnji. Blodnja, *errance*, ni zmeta, *erreur*, ki je lokalna, saj zadeva načela, strukturo, usmeritev – *errance* pomeni dobesedno hoditi brez konca in cilja. Toda če je to za Lacana najprej usoda »neprevaranih«, pozneje Lacan to usodo posploši na vse. Rek »vsi so nori« (ali v našem primeru *tout le monde*) pa poudarja logični paradoks, ki za Lacana pomeni, da je pri logiki Celega ali Vsega vselej na delu izjema, x, ki zaokroži celoto v smislu Epimenidovega paradoksa (»Neki Krečan pravi: Vsi Krečani lažejo.«) in brivčevega paradoksa (»V neki vasi obstaja dobro obrit brivec, ki brije vse prebivalce vasi, ki se sami ne brijejo.«). Čeprav bi to lahko pomenilo, da so vsi nori in delirantni, le jaz, ki to izjavljam, (domnevno) nisem, ni tako: nikogar ni, ki ne bi bil nor/deliranten na svoj način. Ob tem velja poudariti troje. Najprej, da sam izraz *délirant* ne pomeni samo nečesa, kar je povezano z delirijem, temveč nekaj, kar je na meji delirija, neki občutek delirija, neko skrajno razdraženost in razburjenost. Deliranten pomeni fantazmatski, nekaj, kar je povezano z željo in užitkom. Naprej pa to, da Lacan uporabi izraz *folie*, ni naključno, saj je ta zanj povezana s *croyance délirante* (Lacan, 1966: 46), z delirantnim verovanjem, prepričanjem, verjetjem, ki je po drugi strani povezano z nekim sistematičnim nespoznanjem, *méconnaissance systématique* (ibid.: 165). To verovanje pa ni daleč od tistega, kar dandanašnji cinični človek edino verjame – kot sta pokazala Peter Sloterdijk v svoji *Kritiki ciničnega uma* (2003) in za njim tudi Slavoj Žižek, cinik namreč verjame zgolj v svoje telo oziroma v svoj užitek. In tretjič, prav na užitek, *jouissance*, meri Lacan z omembo norosti in delirantnosti, ne nazadnje užitek v sebi zgošča občutek delirija, skrajno razdraženost in razburjenost – fraza »*tout le monde est fou de quelque chose*« lahko v francoščini pomeni, da so vsi znoreli za nečim, da jim je močno do nečesa. Do česa? Predvsem do užitka.

Seveda pa je vprašanje, kaj sploh užitek je. Užitek je ena osrednjih kategorij pri

Lacanu, edina substanca, s katero ima psihoanaliza opravka: »Dovolj sem vam že povedal o njem, da veste, da je užitek neskončna naloga in da ko enkrat stopimo vanj, ne vemo, do kod se bo to nadaljevalo. Začne se pri ščegetanju in se konča z divjimi plameni. Vse to je užitek.« (Lacan, 2008: 81) Samo pojmovanje užitka pri Lacanu se skozi čas spreminja, Jacques-Alain Miller je izpostavil nič manj kot šest paradigem užitka (prim. Miller, 2001: 177–217). Kaj izhaja iz teh paradigem? Prvič, to, da je užitek nekaj, kar je lastno človeškemu bitju kot govorečemu bitju: »Označevalec je vzrok užitka.« (Lacan, 1985: 23) Drugače rečeno, instanca govornice, poseg govornice nekaj proizvede, proizvede neki ostanek, ki se ga nenehno skuša znebiti, si ga prisvojiti, ga obvladati, a mu to ne uspe. Lacan tako na začetku v prvi in drugi paradigmi užitek razume kot imaginarno oviro, kmalu zatem pa užitek naredi za nedosegljivega – kot je mogoče razumeti iz tretje paradigme užitka, ki temelji na seminarju VII – užitek in transgresija gresta skupaj, užitek je prepovedan govorečemu kot takemu, vseeno pa ga je mogoče doseči med vrsticami. A problem ni v tem, da do užitka ne moremo, ker naj bi bil izgubljen in prepovedan, po svoje se mu sploh ne moremo izogniti in odpovedati. Ne nazadnje je prav zato Lacan na koncu svojega poučevanja postavil aksiom: je užitek, *il y a jouissance*. Užitek je zavezan ponavljanju, hkrati pa nikoli ne moremo do vsega užitka, temveč zgolj do drobnih koščkov užitka, *lichettes*, ali pa do presežnega užitka, ki ga Lacan primerja z Marxovim pojmom presežne vrednosti: »Od določenega dne naprej se presežni užitek šteje, knjiži, sešteva.« (Lacan, 2008: 207) Naj naredimo tako ali drugače, užitek je vselej tukaj. Ravno zato Lacan v *Spisih* na nekem mestu govori o tem, da smo v psihoanalizi za vse odgovorni: »Zaradi položaja subjekta smo vedno odgovorni.« (Lacan, 1993: 308) To ne pomeni samo eksistencialistične doktrine, temveč napoti na to, da smo za svoj užitek odgovorni, četudi ga ne poznamo, če je neveden, ali celo, če ga nočemo, če nam škodi. Užitek, ta nebodigatreba, nekaj, kar ne koristi ničemur, ni prepovedan, temveč je naravnost zapovedan: »Nič ne sili kogarkoli k uživanju, razen Nadjaza. Nadjaz je imperativ užitka – *Uživaj!*« (Lacan, 1985: 7) Prav na ta Še! meri naslov XX. seminarja, pri čemer je seveda sam izraz *encore* mogoče tudi razumeti kot *en-corps* – užitek je vselej užitek v lastnem telesu.

Kraja užitka

Lastnega užitka, ki ga nenehno štejemo, knjižimo in seštevamo, konec koncev ni mogoče z ničimer primerjati, kar vnese še dodatno razsežnost – uživamo dovolj? Uživamo tako kot drugi ali ti uživajo bolj kot mi? Še več, mar ne uživa Drugi na naš račun, mar ni prav Drugi kriv za to, da sami ne uživamo (dovolj). Tu nastopi sovraštvo do Drugega in kot je pokazal Jacques-Alain Miller, je to sovraštvo do Drugega sovraštvo do partikularnega načina, kako Drugi uživa:

Nekaj takega bi lahko bilo na primer to, da bi Drugi užival v denarju na način, ki bi presegal sleherno mejo. Dobro vemo, da lahko ta presežek užitka pomeni, da Drugemu pripišemo neutrudno delovanje, preveliko 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 kakršno naglico so pri teh pripisovanjih prešli od očitkov v zvezi z odklanjanjem dela do tistih v zvezi s krajo dela. Pri tem je vselej konstantno to, da vam Drugi odvzema delež užitka, ki vam pripada. Vprašanje strpnosti ali 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 krade moj lastni užitek. Mi pač vemo, da je temeljni status objekta ta, da ga je Drugi vselej že izmaknil. Prav to krajo užitka skrajšano zapišemo z *-phi*, z matemom kastracije. Problem je na videz nerešljiv, saj je Drugi Drugi v moji notranjosti. (Miller, 2001: 232)

Natanko na to točko pa se po našem mnenju nanašajo tako »teorije zarote«, kakor tudi na splošno kultura in politika strahu. Strukturno in vnaprejšnjo neizogibno izgubo užitka, »krajo užitka«, »teorija zarote« naprti Drugemu, zaroti. Tako je verovanje v zaroto hrbtna plat verovanja v lastni užitek. Iluzija je tako ne le v tem, da nam ga Drugi/zarota krade, omejuje in izmakne, temveč v tem, da bi, če bi se tega Drugega znebili, lahko prišli do polnega in neomejenega užitka, do razvoja svojih polnih potencialov itd. Prav zato je »teorija zarote« fantazma – po eni strani nam »odpre oči«, naenkrat nam je »vse jasno«, obenem pa nam prikrije prave vzroke za naš položaj. Kot smo že omenili, je »fantazma prvotna oblika naracije, zgodbe, ki služi zakritju neke izvorne zagate« (Žižek, 1997: 18). Zagata, slepa ulica užitka, je v tem, da je izvorno izgubljen, medtem ko narativizacija fantazme to zabriše, »narativizacija zabriše ta paradoks, ko opiše proces, v katerem je objekt [oziroma užitek, op. P. K.] najprej dan in nato izgubljen.« (ibid.: 20) V tem smislu je »teorija zarote« spregled, v dvojnem pomenu, ki ga ima ta beseda v slovenščini – po eni strani naenkrat uvidimo, razumemo, ugotovimo, spoznamo, »zaštekamo« in »štekamo«, za kaj »v resnici gre« (Drugim nam krade užitek/objekt želje), po drugi strani pa ne vidimo, se zaslepimo, ne opazimo, ne upoštevamo, da je užitek/objekt strukturno izgubljen. S tem ko »teorija zarote« ponudi »resničnega« in »skritega« Gospodarja, zaroto, ga obenem naredi močnejšega, kot ta v resnici je, podeli mu moč, ki mu v resnici ne pripada, zaslepi se, spregleda pa, da je »skriti Gospodar« vselej njen umislek, fantazma, ki prikrije lastno vpetost v prave antagonizme in v prava razmerja moči/oblasti.

Literatura

- BARKUN, MICHAEL (2003): *A culture of conspiracy: apocalyptic visions in contemporary America*. Los Angeles: University of California Press.
- BOURKE, JOANNA (2005): *Fear. A Cultural History*. London: Virago Press.
- BRISCOE, SIMON IN HUGH ALDERSEY-WILLIAMS (2008): *Panicology. What's There to be Afraid of?* London: Penguin.
- DELUMEAU, JEAN (1990): *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident (XIII^e – XVIII^e siècles)*. Paris: Fayard.
- DELUMEAU, JEAN (1993): *La peur en Occident : (XIV^e – XVIII^e siècles): une cité assiégée*. Paris: Fayard.
- DOLAR, MLADEN (1990): *Heglova fenomenologija duha I*. Ljubljana: DTP, Analecta.
- DOLAR, MLADEN (1992): *Heglova fenomenologija duha II*. Ljubljana: DTP, Analecta.
- DOLAR, MLADEN (2001): Spremna beseda. V *Nelagodje v kulturi*, S. Freud (avt.), 96–142. Ljubljana: Gyrus.
- FREUD, SIGMUND (2001): *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
- FREUD, SIGMUND (1927/2012): Fetišizem. V *Metapsihološki spisi*, E. Bahovec Dolar (ur.). Ljubljana: Studia Humanitatis.
- GULYAS, AARON JOHN (2016): *Conspiracy Theories: The Roots, Themes and Propagation of Paranoid Political and Cultural Narratives*. Jefferson (North Carolina): McFarland and Co.
- HOFSTADTER, RICHARD (1964): *The Paranoid Style in American Politics*. Dostopno na: <http://harpers.org/archive/1964/11/the-paranoid-style-in-american-politics/> (8. september 2016).
- LACAN, JACQUES (1966): *Écrits*. Paris: Seuil.
- LACAN, JACQUES (1975): *Séminaire, Livre I.: Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil.
- LACAN, JACQUES (1979): Journal d'Ornicar. *Ornicar* 17/18: 278.
- LACAN, JACQUES (1985): *Še. Seminar, knjiga XX*. Ljubljana: DTP, Analecta.
- LACAN, JACQUES (1987): Resnica vznikne iz sprevida. *Razpol 3, Problemi XXV* (9/10): 4–12.
- LACAN, JACQUES (1993): *Spisi*. Ljubljana: DTP, Analecta.
- LACAN, JACQUES (1996) *Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar, knjiga XI*. Ljubljana: DTP, Analecta.
- LACAN, JACQUES (2005): *Écrits*. (The First Complete Edition in English). London, New York: W. W. Norton.
- LACAN, JACQUES (2008): *Hrbtna stran psihoanalize. Seminar, knjiga XVII*. Ljubljana: DTP.
- LACAN, JACQUES (2016): *Hamlet*. Ljubljana: DTP, Analecta.
- LEFORT, CLAUDE (1999): *La complication. Retour sur le communisme*. Paris: Fayard.
- MASSUMI, BRIAN (UR.) (1993): *Politics of Everyday Fear*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- MILLER, JACQUES-ALAIN (1986): Simptom-fantazma. *Razpol 2, Problemi-Razprave XXIV*(10/11): 32–34.
- MILLER, JACQUES-ALAIN (2001): *O nekem drugem Lacanu*. Ljubljana: DTP, Analecta.

- ROBINS S., ROBERT IN JERROLD M. POST (1997): *Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred*. New Haven: Yale University Press.
- SIEGEL, MARC (2005): *False Alarm. The Truth About the Epidemic of Fear*. New Jersey: Wiley and Sons.
- SLOTERDIJK, PETER (2003): *Kritika ciničnega uma*. Ljubljana: Študentska založba.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (1997): *Kuga fantazem*. Ljubljana: DTP, Analecta.

Sreča in zdravje – sodobni epitaf na živih telesih

Abstract

Happiness and health – a contemporary epitaph on living bodies

The starting point of the present paper is the assumption of the contemporary moral imperative that dictates happiness on the one hand and the concern for physical health on the other. Modern western society under the premise of freedom seemingly paves the individual's path to happiness and pleasure, but turns out to be the most effective obstacle in this pursuit. Even more, when the demands for physical well-being and positive thinking are framed as moral imperative, wider social problems become depoliticised and individualised. Such a framework is regarded as one that nurtures the neoliberal ideology as ideology which, in pursuing its objectives, favours (economic) rationality and individualism. The rational subject in this context is one on whom economic criteria are applied and one who tries to silence the fundamental discovery of psychoanalysis, i.e. the category of unconscious. It is the conceptual apparatus of the theoretical psychoanalysis that the text further recourse to as to the source, where it finds the possibility for more efficient solutions of exposed problems. Through the prism of understanding in which the private pathologies are recognised as social pathologies the paper responds on modern morality with excessive ethics, ethics in psychoanalysis. In consideration that operates with previously exposed basic terms (desire, pleasure, moral imperative, anxiety, freedom) in the context of psychoanalysis it identifies the key from where the depoliticised politics can again be restored as political.

Keywords: wellness syndrome, individualization, moralization, depoliticisation, theoretical psychoanalysis

Kaja Poteko obtained Master's degree in Cultural Studies at the Faculty of Social Sciences in Ljubljana. (kaja.poteko@gmail.com)

Povzetek

Izhodiščna točka besedila je domneva o sodobnem moralnem imperativu, ki posamezniku narekuje srečo na eni strani ter skrb za fizično zdravje na drugi. Sodobna zahodna družba, ki naj bi domnevno svobodnemu posamezniku tlakovala pot do sreče in užitka, se izkaže za mesto, ki mu to najučinkoviteje preprečuje. Še več: ko skrb za telo in iskanje sreče postaneta moralni zahtevi, učinkujeta na individualizacijo in depolitizacijo širših družbenih problemov. Tako zastavljen moralni okvir je obravnavan kot orodje, namenjeno neoliberalni ideologiji, ideologiji, ki v težnji po doseganju svojih ciljev povečuje (ekonomsko) racionalnost in individualizem. Racionalen posameznik je v tej zvezi tisti, na katerega so usmerjena ekonomska merila, in tisti, ki skuša utajiti temeljno odkritje psihoanalize, tj. kategorijo nezavednega. Ravno v konceptualni aparat teoretske psihoanalize pa se avtorica naprej zateče kot k viru, v katerem skozi prizmo razumevanja zasebnih patologij kot družbenih bolezni uzre možnost iskanja učinkovitejših rešitev na obravnavano problematiko. Na sodobno moralo odgovarja z eksczesno etiko ali etiko v psihoanalizi. V tematizaciji, ki o prej izpostavljenih osnovnih terminih (želja, užitek, moralni imperativ, tesnoba, svoboda) razmišlja skozi psihoanalizo, pa prepozna ključna mesta, od koder je mogoče depolitizirano politiko znova vzpostaviti kot politično.

Ključne besede: sindrom *wellness*, individualizacija, moralizacija, depolitizacija, teoretska psihoanaliza

Kaja Poteko je magistrirala iz kulturologije. (kaja.poteko@gmail.com)

Prenašati življenje vendarle ostaja prva dolžnost vseh, ki ga živimo.
(Sigmund Freud)

Obveznost uživati je očitna neslanost.
(Immanuel Kant)

Uvertura v sodobno protislovje, tj. *What do we do now, now that we are happy?*¹

Ob izteku prejšnjega leta in rojstvu hčere sta soustanovitelj Facebooka Mark Zuckerberg in njegova žena Priscilla Chan napovedala ustanovitev »filantropske« organizacije *Chan Zuckerberg Initiative* ter v spremnem sporočilu svojo novorojenko nagovorila tudi z naslednjim:

Medtem ko se naslovnice pogosto osredinjajo na tisto, kar je narobe, pa svet v številnih pogledih postaja boljši. Zdravje se izboljšuje. Revščina se krči. Znanje raste. Ljudje se povezujejo. Tehnološki napredek na vseh področjih pomeni, da bi morale biti tvoje življenje bistveno boljše od našega danes. (Zuckerberg v Thielman, 2015)

Vsebina izbranega citata je sicer, podobno kot njuna gesta, v več točkah sporna, vendar pa je na tem mestu pomembnejša njena sorodnost z naslednjim:

Ne moremo zanikati, da na Zahodu že več kot pol stoletja živimo 'najboljšega od vseh mogočih svetov'. /.../ Izobrazba je dostopna vsakomur. Časopisi lahko poročajo, kar želijo. Naše zdravstveno in socialno varstvo je med najboljšimi na svetu. Smo visoko izobraženi, zdravo živimo precej dlje, svoja mnenja lahko svobodno izražamo in uživamo neprecedenčno raven materialnega udobja. (Verhaeghe, 2014: 108)

Tisto, kar zgornja navedka dokončno zapelje vsakega v svojo smer, je predvsem njuno neposredno nadaljevanje, v katerem Verhaeghe – v nasprotju s Zuckerbergom, ki se zaveže k prizadevanju za udejanjenje orisanega sveta, saj naj bi to bilo »moralno odgovorno« – svojemu nastavku doda tezo, ki se skozi nevtralizacijo in razvodenitev prej razgrnjene vsebine izkaže za ključno in poudari enega temeljnih paradoksov sedanjega časa. Še nikoli, pravi Verhaeghe (ibid.), se na Zahodu nismo imeli tako dobro, pa vendar se obenem še nikoli nismo počutili tako slabo. Kako je to mogoče, kje iskati razloge, kam se zateči po odgovore?

¹ Citat iz Beckettovega angleškega prevoda izvorno francoskega besedila *En attendant Godot*, v slovenskem prevodu: »In kaj zdaj, ko sva zadovoljna?« (Beckett, 2006: 49)

V *Nelagodju v kulturi* (2001) je bil Freud jasen: v kulturi se ne počutimo dobro, življenje je težko, polno razočaranj, bolečin, nemogočih nalog, princip ugodja in posameznikovo pretendiranje k sreči sta v nasprotju z ustrojem, po katerem deluje svet. Na tej ravni torej nič novega: načelo realnosti načelu ugodja ne kljubuje le prek nemogočih poskusov popolnega obvladovanja telesa in/ali narave (teza, ki že implicira ugotovitev, da napredek znanosti, človekovo približevanje »božanski« vsemogočnosti, ne sovпада s človekovo blaginjo; da je kljub vse večji »božanskosti« človek še vedno nesrečen), temveč se za problematično izkaže tudi kultura sama. Z drugimi besedami, tudi tisto, kar naj bi bilo popolnoma v naših močeh, tudi tisto, kar naj bi poskrbelo za blažitev trpljenja, tj. medosebni odnosi, se v tej nalogi izkaže za nemočno. Še več: ravno tam Freud odkrije temeljne vzroke nelagodja – trpljenje si povzročamo sami, načini, s katerimi skušamo odstraniti bolečino in pobegniti nelagodju, so del iste kulture, ki ju povzroča. Takole bi dejal neki Beckettov (2006: 108) junak: »Pomislite vendar, za kaj imate glavo, pomislite, na Zemlji ste, temu ni zdravila!« Kljub nedosegljivosti dosega blaženosti pa naša težnja k njej vztraja. Orodje, ki ima pri tem pomembno vlogo, Freud označi kot pravljice, konstrukcije, fantazije. Kakšne so torej – poleg tiste vseobsežne in na makroravni ultimativne, torej kapitalistične – pravljice današnjega sveta in kaj v njih je tisto, kar povečuje občuteno nelagodje ter Zahodnjakom povzroča tesnobo, hujšo od vseh prejšnjih tesnobnih stanj?

Sodobna zahodna družba se ravna po načelu, ki narekuje, da je vse mogoče. Nič ni nemogočega, tudi nemogoče je mogoče, če si posameznik tega le dovolj želi. »Kjer je volja, tam je pot.« Konec je s heterogenimi avtoritetami, ki so nekoč delovale kot sidrišča identitet in hkrati utelešale mesto zakona, mesto potencialnih ovir in frustracij, konec je z zastarelimi vrednotami in preživetimi ideali, nekdanjimi viri mogočih identifikacij. V zasledovanju realizacije njegove želje posamezniku nič več – razen njega samega – ne stoji na poti. Veliki Drugi ne obstaja, pot, ki jo posameznik kot nova norma svobodno in racionalno izbira, je strukturirana okoli prepričanja, da je v odsotnosti Boga dovoljeno vse. Individuum, ki ima pri gospodarjenju nad samim seboj in svojo samoizpolnitvijo povsem proste roke – »Bodi to, kar si!«, »Sledi svojim sanjam!«, »Just do it!« in podobno –, v skladu s tem avtonomno odloča, samoiniciativno upravlja in izbira ne zgolj med izdelki, temveč o vsem svojem življenju (Salecl, 2010: 7). Na poti do sreče ni več ovir, ki so – kar zadeva željo in ugodje – skozi celotno zgodovino nastopale v obliki takšnih ali drugačnih, toda vselej *prepovednih* pravil (Verhaeghe, 2002: 137–138), še več: artikularna prek »Uživaj!«, nastopa celo kot imperativ. Si lahko predstavljamo še kaj boljšega? Mar ni tako predstavljen svet, svet, ki ga navsezadnje živimo, sam po sebi pravljica? Seveda je, natanko in hkrati nič več kot to – pravljica.

Izhodišče za njeno dekonstrukcijo lahko nastavimo glede na že omenjeno, toda lacanovsko obrnjeno parolo. Ne gre namreč za to, da je v odsotnosti Boga vse dovoljeno, temveč ravno nasprotno: če ni Boga, je vse prepovedano – manko zunanje avtoritete »ne odpira vrat svobodi, temveč ustvarjanju novih meja« (Salecl,

2010: 16). Čedalje večja permisivnost, izbris zunanega zakona ne pomeni umika ključne ovire na poti do svobode, temveč pripelje do njegovega ponotranjenja in opolnomočenja nadjazovske instance, ki je kot hrbtna stran dominantnega diskurza manifestirana v obliki čedalje večjega nezadovoljstva, tesnobe in občutkov krivde (Salecl, 2010). Internalizirane avtoritete nič in nikoli ne izčrpa, poskusi izpolnitve zahtev lahko pripeljejo le do neskončnega asimptotičnega približevanja idealu – kar posameznik dobi v zameno za poslušnost, ubogljivost, so nove, čedalje hujše in čedalje strožje zahteve, občutek krivde in tesnoba pa se povečujeta premo sorazmerno s posameznikovo krepostjo (Freud, 2001). »Rečeno drugače, če kršiš prepoved, si kriv, še bolj pa si kriv, če ji slediš (kar pojasni paradoks nadjaza: bolj ko slediš njegovim ukazom, bolj si kriv).« (Žižek, 2014: 236) In medtem ko je bilo, kakor smo navedli, območje želje doslej vselej omejeno s prepovedmi, danes velja nasprotno: nadjazovski imperativ je tisti, ki užitek zapoveduje – »Uživaj!«, »Uživaj brez ovir!«, »Uživaj brez meja!«.

Kje drugje, če ne ravno v zlitju nadjazovske strukture in užitka, užitka, ki je izključen iz simbolnega ter iz registra želje premeščen v register zahteve, si zadnji najjasneje poda roko s hegemonijo preračunljivega neoliberalizma? Kje drugje, če ne ravno tu, je užitek najbolj oropan svoje esence in subverzivne moči, in kje drugje, če ne ravno tu, je psihoanaliza najtransparentnejše politična? Užitek ni bil še nikoli prej bolj političen in še nikoli prej njegove manifestacije niso bile bolj imitirane. V nadaljevanju bomo sledili podrobnejši razdelavi navedenih izhodišč, najprej pa se bomo tega lotili prek teoretsko-empiričnega zavoja, v katerem bomo preleteli področje, kjer sreča in užitek skleneta pogodbo s posameznikovim fizičnim zdravjem ter skozi ta spoj delujeta kot pomembno orodje politike, ki želi biti vse prej kot to, namreč – politika.

Sindrom *wellness*: identična simptomatika v družbi »avtentičnih« posameznikov ali simptomatika družbene bolezni

V nedavno izdani knjigi *The Wellness Syndrome* (2015) Cederström in Spicer raziskujeta »novega duha kapitalizma« kot tisto, kar konceptualno zaobjameta s t. i. sindromom *wellness*. V to sintagmo omenjena avtorja vpišeta sodobno zahtevo po zdravem telesu na eni strani in občutku sreče na drugi. Manifestacije sindroma *wellness* so v skladu z vseobsežnostjo te ideologije številne. V Združenih državah so, na primer, tisoči študentov spodbujani k temu, da z univerzo podpišejo t. i. pogodbo *wellness*, ki za študente pomenijo zavezo k življenjskemu slogu, osredinjenem na krepitev telesa, duha in misli (Cederström in Spicer, 2015: 2). Podrobnejše obveznosti pogodb, ki nastopajo v okviru »holističnega pristopa k življenju« (ibid.), segajo od abstinence od alkohola in drog do nutricionističnih nasvetov, spodbuja-

nja k telesni aktivnosti, različnim oblikam zmanjševanja stresa (npr. joga) in podobno. Ko se študenti po končanem študiju – če imajo srečo in če so srečni – zaposlijo, se prakticiranje in orientiranje glede na tovrstne standarde in norme nadaljuje. Delodajalci v ZDA naj bi porabili že več kot šest milijard dolarjev na leto za raznovrstne programe *wellness* – pogosto vezane na zdravstveno zavarovanje – svojih zaposlenih (ibid.: 35). V te programe so vključene različne in študijskim podobne aktivnosti – menze z zdravo prehrano, prehranski nasveti, omogočanje »odmorov« med delom (vsebinsko naj odmore namreč zapolni telesna aktivnost), uvedba prostorov za fitnes v delovnem okolju, stoječe delovne mize ali mize s tekalno stezo/kolesom in podobno (ibid.: 35–36).² Sestanki stoje ali sprehajalni sestanki niso nič več nenavadnega,³ priljubljeno je tudi skupno preživljanje prostega časa zaposlenih, seveda v takšni ali drugačni obliki zdravju koristnih aktivnosti. Na tem mestu ni odveč dodati, da torej ne gre zgolj za to, da delo čedalje bolj posega v zasebno življenje in z njim povezane odločitve, temveč morajo biti tudi aktivnosti v prostem času organizirane predvsem bodisi okoli njega bodisi zanj. Dodatna spodbuda k temu sta zagotovo tudi privlačna arhitektura dandanes modnih pisarn in organizacija delovnega okolja, ki vase vtihotaplja različne priložnosti vsebine, od skejt park elementov, trampolinov, toboganov, plezalnih sten, do miz za namizni tenis in namiznega nogometa ter drugih namiznih iger, igralnih konzol in podobnega – pisarne so, skratka, utelešenje tistega, kar naj bi bilo »kul«. »Jutranji sprehod skozi naš tunel svetlobe vam vedno nariše nasmeh na obraz ter vas spodbuja k bolj pozitivnemu in ustvarjalnemu pristopu. /.../ Edini problem, ki ga imamo, je usklajevanje vseh dogodkov, ki jih želijo prirejati tu,« je dejal izvršni direktor nekega podjetja v Londonu (Seager, 2015).

Če izhajamo iz nasprotne smeri, se aktivnosti, vredne vse graje, ponujajo same: kajenje je že dolgo diskriminirana praksa,⁴ ki je od medicinske teze, da kajenje škoduje zdravju posameznika, napredovala prek označitve kajenja kot slabega, do sodobne trditve, da so slabi kadilci sami (Cederström in Spicer, 2015: 29). In slabi so v tolikšni meri, da so, na primer, nekatere ameriške bolnišnice kajenje prepovedale svojim zaposlenim – kajenje tako posameznike prikrajša tudi za točke, ki bi

² Leta 2014 je bilo prodanih 26,4 milijona naprav, kakršni sta Fitbit ali Jawbone (napravi za merjenje fizičnih aktivnosti, spremljanje prehranskih navad, beleženje spalnih vzorcev in drugih z zdravjem povezanih informacij), do konca leta 2015 naj bi to število naraslo na 72,1 milijona; čedalje več podjetij po svetu svojim zaposlenim ponuja fitnes sledilce, po nekaterih napovedih naj bi prihodnje leto to storilo skoraj vsako podjetje z več kot 500 zaposlenimi (Fox in O'Connor, 2015).

³ V podjetju Gravity Payments, ki je aprila 2015 zaslovelo zaradi odločitve izvršnega direktorja Dana Pricea o povišanju plače zaposlenih na najmanj 70.000 dolarjev na leto (kot je dejal, zaradi sreče, čustvene dobrobiti, ki naj bi po neki raziskavi in do višine 75.000 dolarjev naraščala skupaj s plačo), so na ravni sestankov morda še korak pred drugimi: osebje Gravityja med sestanki namreč »planka« – »plankanje« jih spodbuja, da govorijo hitreje (Weise, 2015).

⁴ V današnjih razmerah čedalje bolj grobih, restriktivnih in obsežnih prepovedi je o kajenju kot metafori, kadilcih in praksi kajenja kot aktivnosti, v kateri svoj prostor dobi duh komunizma, v krajšem in duhovitem, a zato nič manj resnem spisu, pisal tudi Dolar (2012).

jim prišle prav na svobodnem trgu delovne sile (ibid.: 26). Vlada v ZDA je prav tako že predlagala zakonodajo, po kateri bi bilo prepovedano kaditi v javnih stanovanjskih domovih, ter jo evfemistično ovila v skrb za zdravje ljudi (predvsem pasivnih kadilcev), zmanjšano tveganje požarov ter znižanje stroškov vzdrževanja stavb (Navarro, 2015).⁵ V tej povezavi in z vidika povečevanja življenja pred smrtjo, ki v življenju uzre predvsem neki vir ekonomske moči, je poveden tudi podatek, da je bila prva država, ki je pregnjala kadilce in prepovedala kajenje na javnih prostorih, nacistična Nemčija – kadilci so bili kategorizirani kot drugorazredni državljani, tisti, ki kvarijo čisto, zdravo raso, pod nacističnim režimom pa je bila prav tako prvič vzpostavljena povezava med kajenjem in rakom (Cederström in Spicer, 2015: 27–28). V podobni smeri je treba iskati tudi razlago nedavne moralne panike, ki se je kopičila okoli raziskave Svetovne zdravstvene organizacije o uživanju rdečega in predelanega mesa. Po tej raziskavi tega sicer še ne kaže prepovedovati, vendar pa je treba biti previden pri doziranju – užitek torej da, vendar v preračunljivih normativnih okvirih, pretiravanje je lahko usodno. Nekoliko drugače: »Uživaj brez ovir!«, toda: *be careful what you wish for*. O skladnosti formulacije »Uživaj brez ovir!« z užitkom brez užitka bomo več spregovorili v nadaljevanju, najprej pa se bomo posvetili neki drugi in s tem povezani implikaciji sindroma *wellness*.

Tako skrb za fizično zdravje, ki je bila eden povečevanih načinov discipliniranja družbe že v preteklih biopolitičnih programih, kot tudi iskanje sreče, nekakšno inherentno gibalno posameznika, nista pretirane novosti – kar danes iz njiju ustvarja toliko relevantnejši področji vnovičnega raziskovanja, je predvsem njun spoj ter dodaten obrat, ki smo mu priča v obstoječi družbi. *Wellness* namreč ni zgolj ena iz serije takšnih ali drugačnih zahtev, temveč je dominantna *moralna* zahteva, moralni imperativ sodobnosti, ki prežema vse pore posameznikovega življenja (Cederström in Spicer, 2015: 3–4). Tisti, ki je srečen in zdrav, je torej hkrati tudi nekdo, ki je dober, in nasprotno: tisti, ki ne izpolnjuje fizičnih in zdravstvenih norm ter se počuti nesrečnega, je len, šibek, devianten, skratka: slab, grožnja družbi. Skozi še bolj zaostreno obliko izgine tudi vrzel, ki simbolno vrednost našega uspeha loči od tistega, kar smo neposredno – nesrečni in neuspešni so nekaj spodlelega že na ravni njihovega bitja samega (Zupančič, 2008: 5). Učinkovitost in uspeh sta umeščena na raven biološke predispozicije, v okviru nekakšne »biomorale« smo soočeni s

produkcijo (novih) ras, ki temeljijo na ekonomskih, političnih ter razrednih razlikah in faktorjih, skupaj s segregacijo, ki izhaja iz teh razlik. Medtem ko se je tradicionalni rasizem nagibal k socializiranju bioloških značilnosti – tj. njihove-

⁵ Žižek omenja še ostrejšo prepoved newyorškega župana Bloomberga, ki je uzakonil prepoved kajenja elektronskih cigaret na javnih prostorih, pri čemer utemeljitev izvira iz problematičnosti same odvisnosti, oslABLJENE volje – »kadilec ni kaznovan iz zdravstvenih razlogov, zaradi posledic svojega početja, ampak preprosto zato, ker razkazuje določeno držo ali dispozicijo« (glej Žižek, 2014: 233–234).

mu neposrednemu prevodu v kulturne in simbolne točke danega družbenega reda –, pa sodobni razisem deluje v nasprotni smeri. Želi torej »naturalizirati« razlike in značilnosti, ki jih dela družbeno-simbolni red. (Zupančič, 2008 : 6)

Medtem ko je ta teza tisto, kar – ob jasno izpostavljeni navideznosti neposrednosti, ki je ideološki konstrukt – z umestitvijo na raven »biološke predispozicije« in njegove redukcije na »biosubjekt« posameznika nekako odveže odgovornosti za lastno nesrečo (na raso se pač ne da vplivati), pa njena mehkejša oblika omogoča maskiranje in prevajanje širših družbenih problemov ravno na način, prek katerega vsa krivda pade na njegova ramena. Biti dober danes pomeni skrbeti za svoje telo, prisluhniti njegovim sporočilom, optimizirati njegove potenciale ter pozitivno naravnati svoje misli. Težave in odgovori nanje niso tam zunaj, vzroki tesnobe, stresa, občutkov nesreče, krivde ne izvirajo iz širše okolice, temveč iz nas samih: »V/se, kar je treba storiti [pri njihovem odpravljanju], je zbitriti kakofonijo negativnih misli, globoko dihati ter se osrediščiti.« (Cederström in Spicer, 2015: 25) Za ilustracijo navedenega si lahko izposodimo tudi primer iz Kitajske – ob smogu, ki je decembra 2015 zajel Peking, je glavna državna televizijska postaja CCTV med drugimi prebivalcem tvitnila naslednji nasvet: »Smejte se in poskušajte biti pozitivni (upajmo, da bo jutri manj smoga).« (Phillips, 2015) V tovrstnem okviru se je nemogoče izogniti srečanju z vprašanjem, kdo, če ne tisti, ki ne misli, lahko verjame v moč pozitivnih misli, in komu ali čemu služi tak posameznik? Komu ali čemu narekovana sreča in zdravje služita primarno, zavoljo česa sta si kategoriji izbrili vodilno mesto v domeni morale in kako učinkuje individualizacija, ki jima je inherentna? Če se namreč skrb za zdravje in prizadevanje za srečo vsaj na prvi pogled ne zdita preveč problematični, pa to postaneta toliko bolj, ko povečevanje ideologije *wellnessa* spojimo oziroma vstavimo v hegemoni svetovni nazor, dominantno paradigmo neoliberalizma.

Neoliberalizem ali o legitimnosti favoriziranja številne metodologije

Neoliberalizem namreč ni zgolj ekonomska teorija, temveč ideologija, ki zajema in si podreja domala vsa področja človekovega življenja – socialna država je v tem kontekstu tisto, kar je podrejeno trgu, tisto, kar je namenjeno blaginji bank in multinacionalk, ne pa ljudi (Verhaeghe, 2014: 114). Neoliberalizem Verhaeghe (2014) označi kot najnovejšo mutacijo socialnega darvinizma, v katerega je vpet lažno osvobojeni sodobni posameznik, v katerem je trg njegova nova narava, uspeh na trgu pa ključno merilo, ki določa njegovo bit. Če se izpolnjenost posameznika meri glede na njegov tržni uspeh in moč – ki je, izhajajoč iz predpostavljene svobode in racionalnosti posameznika, stvar njegove volje, truda in odgovornosti –, potem je jasno, da »so bogati ljudje bogati zaradi lastnega truda in dispozicij. /.../ Finančna

moč se enači z moralno avtoriteto.« (ibid.: 77) Individualizacija in moralizacija v tem procesu postaneta – na tem mestu je to njuna ključna implikacija – osrednji orodji depolitizacije. Konflikti posledično niso več politično-ekonomski, temveč moralni,⁶ težave niso več družbene, temveč osebne: »Ko posamezniki začnejo verjeti, da so gospodarji lastne usode, in ko je pozitivno mišljenje na voljo kot panacea za vse gorje, ki ga trpijo zaradi družbene neenakosti, družbeno kritiko čedalje bolj nadomešča samokritika.« (Salecl, 2010: 30) Še drugače: »Ideološke stave takšne individualizacije so zlahka opazne: namesto da postavljam čedalje bolj pertinentna globalna vprašanja glede naše celotne industrijske civilizacije, se izgubljam v samoprespraševanju.« (Žižek, 2014: 240)

Chantal Mouffe (2005) piše o tem, da se politično – koncept, ki ga razume kot nujno konfliktnega: politično razume v luči agonističnega preigravanja nasprotujočih si smeri, ki kljub temu, da ni mogoče doseči skupne rešitve, druga drugi priznavata legitimnost – danes preigrava v moralnem registru. Moralni okvir pa po njenem mnenju depolitizira in reducira izbire na raven edinih mogočih moralnih kategorij, kategorije dobrega in kategorije zla, iz nasprotnikov ustvarja sovražnike, ki jih je treba uničiti.

Moralni register ima veliko namenov: nas loči od njih ter nam pove, kaj je prav in kaj narobe. Medtem se lahko obnašamo, kakor da se sploh ne pogovarjamo o politiki. /.../ Moralni register je apliciran na naše vsakdanje življenje in sega od tega, kaj jemo, prek tega, kako se oblačimo, do tega, kako seksamo. /.../ Ne gre za to, da se politika širi v zasebnost /.../, temveč gre za nasproten proces, v katerem širša družbena vprašanja postanejo vprašanja individualnega okusa in morale. (Cederström in Spicer, 2015: 29–30)

V zvezi s politiko in zunaj nje namesto konfliktnih, toda legitimnih nasprotnikov obstaja zgolj ena prava stran, ki teži h konsenzu navznoter in demonizaciji ter preganjanju vsega tistega zunaj. Namesto odpiranja legitimnih kanalov za izražanje nasprotujočih si in alternativnih mnenj konsenz po pisanju Mouffe zapira prostor vsakršni drugačnosti, pluralnosti ter na ultimativni ravni ukinja domeno političnega kot takega. Namesto leve in desnice obstajata prav in narobe, na širši ravni je prostor političnega torej zasedlo nekaj, kar to ni. »Postpolitika« je nepolitična, nezmožnost politične misli pa Mouffe v veliki meri pripiše ravno hegemoniji liberalizma, katere dominantno težnjo označujeta vera v racionalnost in individualizem (Mouffe, 2005: 10).

Predpostavka racionalnega posameznika, skozi katero je nanj mogoče aplicirati ekonomska merila, je ena temeljnih zablod, ki si jih lasti (tudi) neoliberalni kapitalizem in ki velja kot pomembno orodje legitimizacije iz tega izhajajočih praks.

⁶ V zadnjem času in na hrbtni strani teme, o kateri pišemo, so ti pogosto kombinirani tudi z »varnostnimi« in »humanitarnimi«.

Racionalen subjekt je tisti, ki deluje tako, da maksimira lastni interes, optimizira lastne koristi, skratka deluje podjetniško, samega sebe upravlja kot podjetje (ne nazadnje: na trgu prodaja svojo delovno silo).⁷ Povečevanje vsega tistega, kar je v luči učinkovitosti in produktivnosti mogoče izmeriti, v tem okviru ne bi smelo biti presenetljivo in dejstvo je, da so metode in načela, ki temeljijo na štetju, dominantne metode in načela sodobne družbe. Tovrstno družbo Verhaeghe (2014: 106) opredeli kot »družbo Enron«⁸, podrobneje pa razdeli dve področji, ki bi morali biti eni osrednjih, odvezanih od prevlade načel neoliberalnega kapitalizma, in ki hkrati pričata o resnično vsesplošni neoliberalizaciji družbe.

Prvi od sistemov, ki ga omeni in v katerem so uspehi dandanes dobesedno izmerjeni in štetí (česar ni mogoče kvantificirati, česar se ne da spraviti v rigidna merila, ne šteje nič oziroma tako rekoč ne obstaja – merljivost tako postaja merilo kakovosti), je sodobna univerza kot podjetje znanja, v katerem vladajo čedalje bolj množične evalvacije in administracija; kjer je poudarek umeščen v raziskave, projekte, publikacije, ki naj bodo v angleškem jeziku objavljene v uglednih revijah; kjer naj ima posameznik čim obsežnejšo bibliografijo ter čim višjo citiranost bibliografskih zapisov (ibid.: 126–127). Morda še bolj alarmanten navedeni primer pa je iz neke belgijske bolnišnice, v kateri so vse postelje na psihiatričnem oddelku zamenjali s kardiološkimi – kardiologija je trikrat bolj donosna (ibid.: 130) –, oziroma sodobna medikalizacija in zdravstvo kot podjetje na splošno. V sklopu medikalizacije je še posebej pomenljivo povečevanje števila psihičnih bolezni⁹, ki jih je mogoče najti v različnih izdajah Diagnostičnega in statističnega priročnika duševnih motenj (DSM), ter merila njihovega vključevanja, ki imajo več zveze z interesnimi skupinami kot z znanstvenim raziskovanjem (Verhaeghe, 2014: 186).¹⁰

⁷ Ekonomizacija posameznika je varljiva iz več razlogov. Ob strani pušča, denimo, vstopne pogoje, ki niso za vse enaki in enakopravni, prednost pred kakovostjo daje količini, in ne nazadnje: človek ni ekonomija, ljudje ne delujemo vselej racionalno – tudi v situacijah, v katerih se zavedamo, kakšno bi bilo delovanje sebi v prid (Salecl, 2010: 12). Iz psihoanalize se lahko poučimo o ravno nasprotnem: subjekt psihoanalize je namreč subjekt nezavednega, tisto, kar je vpisano med označevalci in ne prek njih, tisto, kar nastopi kot prekinitve nekega zavestnega procesa in se manifestira prek sanj, lapsusov, šal in drugih simptomov. Psihoanaliza je tako pomemben jezik oziroma orodje, ki ponuja argumente tudi proti v sodobnosti čedalje bolj priljubljeni in dominantni znanosti, tj. nevroznanosti, ki skuša zanikati človeka kot bitje govornice, pozabiti na obstoj nezavednega ter njegovo psihologijo omejiti na zavestne in/ali empirično merljive procese.

⁸ Enron je bila ameriška multinacionalka, ki je konec prejšnjega stoletja uvedla meritokratska načela nagrajevanja »Rank&Yank«. Po teh načelih so bili zaposleni nenehno nadzorovani in merjeni, najuspešnejši so bili nagrajani, najslabša petina pa je bila po prvotnem javnem zasmehovanju vsako leto odpuščena. Ko so zaposleni v strahu pred negativnimi posledicami začeli svoje uspehe ponarejati, je primer prišel na sodišče, podjetje pa je bankrotiralo (Verhaeghe, 2014: 122). Ključna lastnost, ki jo Verhaeghe pripiše t. i. »družbi Enron«, je depresivno iskanje užitka na kredit (ibid.: 106).

⁹ V drugi ediciji DSM je bilo naštetih 180 bolezni, v tretji 292, v četrti 365 (Verhaeghe, 2014: 182).

¹⁰ Podrobneje o tem, kako je kombinacija vplivnih psihiatrov, PR-svetovalcev in farmacevtskih podjetij iz sramežljivosti (danes: socialna anksioznost) ustvarila eno najpogostejših psihiatričnih diagnoz zahodnega sveta ter o splošnem odkritju novega, farmacevtskega trga in njegovih implikacijah (npr. medikalizaciji in kvantificiranju mentalnih bolezni, ki sicer redko temeljijo na merljivih

Če se vrnemo k posamezniku, v ospredje znova priključimo sindrom *wellness* in spomnimo še na razumevanje dela kot ene vodilnih sodobnih vrednot, lahko rečemo naslednje: bolnik in nesrečnik nista produktivna, združena v eni, »bio-psiho« bolni osebi pomenita toliko večjo ekonomsko izgubo. Tisto, kar primarno skrbi »dobrega šefa«, ni blagor njegovih zaposlenih, temveč njihova produktivnost. Zdravi in srečni bodo delali bolje, aktivneje in več. V ta okvir, v katerem družba služi ekonomiji, namesto da bi bilo obrnjeno (ibid.: 220), je treba vstaviti tudi že omejeno priljubljenost različnih fitness merilnikov, ki ne služijo zgolj ali predvsem kot pomoč pri tem, da se znebimo »slabih« navad, temveč kot orodje, ki nam pomaga pri optimizaciji lastnih rezultatov, izboljšanju produktivnosti (Cederström in Spicer, 2015: 104) ali pridobivanju točk pri iskanju zaposlitve, ki – strukturirano na način prodaje izdelka – čedalje bolj postaja služba sama (ibid.: 94).¹¹

Ideologijo *wellnessa* kot nečesa, kar torej ni namenjeno predvsem posameznikovi blaginji, lahko na tem mestu pospremmo tudi z naslednjo šalo, ki jo navaja Verhaeghe (2002: 196–197): »Gospod doktor, ali bom dalj živel, če povsem preneham uživati alkohol, postanem vegetarijanec in se odpovem ženskam? – Težko z gotovostjo rečem, ali boste kaj dalj živeli, lahko pa vam zagotovim nekaj: nedvomno se vam bo tako zdelo.« V tem smislu lahko srečo in zdravje beremo tudi kot najpogostejši sodobni simptom, torej znamenje in ne vzrok bolezni, način prilagoditve oziroma (spodleteli) poskus pobega pred tesnobo ali situacijo, ki bi tesnobo utegnila sprostiti. Ker pa je tesnoba močnejša kot kadarkoli prej, s svojim obstojem jasno priča o spodletelosti simptoma, o nezmožnosti nadaljnega delovanja tovrstnega *modusa operandi*, ki povrhu vsega – in izhajajoč iz nadjazovsko ponotranjenih družbenih norm in vrednot – »avtentičnega« posameznika razkrinka kot reprodukcijo tistega, kar je ponujeno, kar že obstaja, je definirano od zunaj in je politično-ekonomske narave. Sreča in zdravje sta zapovedana, prav tako kot (nikoli nevtralne) norme, glede na katere sta definirana in ki predpostavko svobode postavljajo na laž oziroma razgaljajo njeno ideološko raven, na kateri svoboda deluje skozi prizmo podrejanja posameznikov. Sindrom *wellness* je ime za utelešeno družbeno bolezen in težko je najti primer, ki bi v večji obsežnosti razgalil družbeno naravo individualnih psiholoških bolezni ali kot je dejal Freud na začetku

lastnostih) od 50. let prejšnjega stoletja naprej podrobneje piše Lane v knjigi *Shyness, How Normal Behavior Became a Sickness* (2007).

¹¹ Iskanje zaposlitve, dojeto kot zaposlitev sama, skoraj dobesedno ilustrira tudi oglas, nedavno objavljen na največjem slovenskem zaposlitvenem portalu in naslovljen kot »Itak job izziv«. Oglas pa ni ponujal dela/zaposlitve, temveč projekt, v katerem bo podjetje trem izbrancem »spimpalo CV in jim z delavnicami, osebnim *coachingom* in inovativnimi oblikami komunikacije pomagalo zbuditi pozornost potencialnih delodajalcev« (Telekom Slovenije, b. d.). K prijavi so »obetavne mlade iskalice« spodbujali tudi z naslednjim: »Kaj je tvoja sanjska služba? Kaj je tisto delo, za katero bi se vsako jutro vstal/a še pred budilko in ostal/a tam, ko grejo vsi ostali domov? Gotovo imaš tudi ti v glavi službo, ki ne bi bila služba, ampak užitek. Itak in Moč besed tudi letos nadaljujeta s taljenjem negativne miselnosti o trgu dela mladih in sta pripravila izziv Itak Job, ki bo tri zmagovalce akcije opremil z najbolj kreativnimi orodji za boj na trgu dela.« (ibid.)

znamenitega spisa *Množična psihologija in analiza jaza* (1981: 7): »Nasprotje med individualno in socialno ali množično psihologijo je na prvi pogled videti nemara zelo pomembno, pri natančnejšem raziskovanju pa postane veliko manj ostro.«¹² Z drugimi besedami: individualne bolezni, zasebne patologije so družbene bolezni, individualna psihologija je inherentno povezana s širšo družbeno strukturo.

V ta isti okvir je treba vstaviti tudi užitek, temeljni življenjski cilj, ki je padel v kontekst (i)zmer(je)nega, preračunljivega – torej v kontekst ugodja – in ki se v končni posledici in kot popolnoma znevraliziran prek zapovedi obrne proti nam. Tovrstni užitek je tisti, ki ga obljublja potrošništvo; je tisti, ki ekscesne nočne dogodivščine spreminja v jutranje obiske klubov, v katerih se zavoljo produktivnega, srečnega in zdravega vstopa v nov dan pleše ob rogljičku in kavi (Cederström in Spicer, 2015: 131); je tisti, ki iz ljubezni in prijateljstev ustvarja potrošniško dobrino, ki naj bi jo bilo po prehodu skozi različne filtre mogoče najti na raznih internetnih portalih; je tisti, ki igranje igrice, nekdanj namenjenih čisti zabavi in potopitvi v fantazijske svetove, prevaja v oblikovanje ter igranje igrice, katerih cilj sta večja učinkovitost in produktivnost (ibid.: 109–110) in podobno. Tovrstni užitek je skratka v sebi protisloven in bolj asketski kot vse nekdanje transparentne oblike askeze. Četudi se predstavlja kot nekaj povsem nasprotnega, nekaj, kar naj bi nas osvobodilo vseh ovir, v resnici posameznika subtilno zasušnjuje bolj kot prejšnje transparentne prepovedi. Tovrstni užitek (zgoraj formuliran prek »Uživaj brez ovir!«) zagotovo ni tisto, kar ima, ko govori o užitku, v mislih psihoanaliza: »/U/živanje kot tako je ovira /.../, 'uživati brez ovir' konec koncev ne pomeni nič drugega kot 'uživati brez užitka', tj. brez tistega, zaradi česar se užitek sploh lahko drži pokonci.« (Zupančič, 2003: 144) Užitek v konceptualnem aparatu teoretske psihoanalize pa je prav tako točka, od katere je mogoče razmišljati o svobodi posameznika na način, ki je radikalno drugačen od prej omenjene ideološke »svobode«; ki z racionalnostjo in zavestjo nima veliko skupnega in ki je – na tem mestu pomembno – globoko političen.

Na moralo odgovoriti z etiko

»Uživanje brez užitka« je definicija sodobnega, »gonskega« užitka, ki ga je mogoče šteti, ki je valoriziran in ki se v empiričnih oblikah pojavlja kot meso brez mesa¹³, kava brez kofeina, pivo brez alkohola, slaščice brez sladkorja in podobno (Zupančič, 2003: 144). Tovrstno »uživanje brez ovir« je rezultat operacije, v kateri je

¹² Pa tudi drugje, na primer: »Družbi se ne bo mudilo priznati naše avtoritete. Očitno mora do nas čutiti odpor, saj se do nje vedemo kritično; opozarjamo jo, da ima tudi sama veliko vlogo pri povzročanju nevroz. Tako kot si posameznika z razkritjem njegovega potlačenega napravimo za sovražnika, se tudi družba na brezobzirno razgaljenje njenih škodljivih učinkov in pomanjkljivosti ne more odzvati s simpatijo; ker rušimo iluzije, se nam očita, da ogrožamo ideale.« (Freud, 2014: 63)

¹³ Neko podjetje, ki se ukvarja z razvojem mesnih in sirnih izdelkov, pridobljenih izključno na rastlinski osnovi, se – v našem kontekstu pomenljivo – imenuje Impossible Foods.

užitek vstavljen v moralni okvir in v katerem lahko njegovo hedonistično formulo zapišemo kot »užitek minus eksces«. Torej, užitek minus faktor tveganja, ki iz njega ustvarja nevarno instanco, kar v končni posledici ne pomeni nič drugega kot imitiran užitek ali užitek, ki to ni. Ravno eksces je namreč tisti, ki izžitka dela užitek in ki ga konceptualno razloči od ugodja, ki je užitku v napoto. V kontekstu zmernosti, blaginje, je užitek tisto, kar ji uhaja, užitek je tisto, kar pomeni uničenje (Miller, 1992: 70), kar se ne ozira na noben zunanji dejavnik, je brezinteresno in kar ničemu ne služi. Zmernost je v tem smislu najučinkovitejše sredstvo dezaktiviranja užitka. Je ovira, ki onemogoča nastop užitka kot ovire, pri čemer je užitek ključno mesto, od katerega o njem dejansko lahko razmišljamo kot o političnem dejavniku, ali o tistem, kar lahko generira radikalno družbeno spremembo. To mesto je hkrati tudi točka, v kateri lahko na sodobno moralo odgovorimo ravno z moralo oziroma potrebo po neki drugi moralni, natančneje: etiki, ki je povezana z realnim človeške želje, etiki, v kateri užitek potemtakem nastopa kot mesto vdora psihoanalize v politično, torej etiki v psihoanalizi ali lacanovsko redefinirani kantovski etiki.

V lacanovskem in/ali kantovskem razumevanju nastopa etika kot nekaj brezmejnega, nekaj, kar se ne ozira na zunanje okoliščine, kar ne tehta, ne preračunava, ne meri, kar ni definirano ne glede na dobro ne glede na slabo, kar je indiferentno do ugodja, kar je, povedano drugače, zahteva po ekscesnem, presežnem, nemogočem: »Kantovska morala je brezmejna. /.../ Z eno besedo, kantovska morala žrtvuje načelo ugodja.« (Miller, 1992: 62) Kriterij, ki iz nekega dejanja naredi etično dejanje, je ravnanje v skladu z dolžnostjo in zgolj *zaradi* dolžnosti same, pri čemer je zadnja kot izhodiščna točka umeščena v Kantov moralni, kategorični imperativ – »Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.« (Kant, 2003: 37) Ko se je Kant spraševal po možnosti dosega etičnega dejanja, dejanja, ki ne bi bilo povezano z nobenim motivom oziroma v katerem bi bila oblika zakona edini motiv tega dejanja, človeku te možnosti ni pripisal,¹⁴ mu jo je pa pripisal Lacan, ki je odsotnost kantovsko patoloških motivov našel ravno prek nezainteresiranega in z voljo nepovezanega užitka (glej Zupančič, 2011).

Razvoj poante je na tem mestu verjetno najlažje začeti z omembo članka *Narobna stran psihoanalize*, v katerem je Lacan užitek artikuliral skupaj z označevalcem in ga postavil kot nekaj, kar je diskurzu inherentnega (Zupančič, 2003: 114) – užitek je umeščen v Drugega, izhaja z istega mesta, četudi se oba hkrati načeloma ne moreta pojaviti na isti ravni. Konstituiranje realnosti Lacan razume prek nastopa označevalca, ki povzroči, da iz nje izpade neki del, neki element (Lacan ga opredeli kot

¹⁴ V razdelku *Kritike praktičnega uma*, ki se ukvarja z nesmrtnostjo duše kot postulatoma čistega praktičnega uma, na primer zapiše: »Popolno ustrežanje volje moralnemu zakonu pa je svetost, popolnost, ki je ni zmožno doseči nobeno umno bitje v čutnem svetu v nobenem trenutku svojega bivanja. Ker pa je kljub temu zahtevano kot praktično nujno, ga je mogoče najti le v *progresu*, ki gre v neskončnost proti temu popolnemu ustrežanju /.../ Ta neskončni progres pa je mogoč le pod predpostavko *neskončno* trajajoče *eksistence* in osebnosti tega umnega bitja (kar imenujemo nesmrtnost duše).« (Kant, 2003: 142)

objekt *a*, element, ki je vzrok želje, tisto, okoli česar v simbolnem vselej krožimo), kar nima ontološkega obstoja, vendar je hkrati konstitutivno za njeno oblikovanje. Nastop označevalca povzroči izgubo, manko, označevalec vzpostavi distanco do neposrednega, do retroaktivno predpostavljenega občutka enosti na eni strani, na drugi (ki se umešča v isto točko) pa nastopi presežna zadovoljitev, presežni užitek kot presežni in ne kot komplement izgube (ibid.: 116–119). Označevalec, govornica je torej tisto, kar užitek vzpostavi, v istem trenutku pa posamezniku dostop do njega prepreči – užitek je prepovedan vsakomur, ki govori, obstaja kot tisti nezvedljiv preostanek, ki ga ni mogoče zanikati (Miller, 1992: 67–68), saj je realnost vselej strukturirana v odnosu do njega. Užitek v tej konceptualizaciji nastopa kot drugi del resnice, ki jo Lacan razume kot polovično: užitek je tisto, kar je »onstran njene polovice [kjer] ni več kaj reči« (Lacan v Zupančič, 2003: 130), kjer obstaja kot negativnost, manko, kot tisto, kar uhaja označevalnemu redu in, ne nazadnje, ljudi loči od strojev,¹⁵ kot eksces ali kot presežni užitek.

Sistem, ki je iznašel »način, kako šteti izgubo oziroma narediti, da sama izguba nekaj šteje«, sliši na ime kapitalizem, v katerem delo nastopi kot blago, ki je samo vir vrednosti in kot tako števno: »In presežna vrednost je natanko to: strošek/izguba, ki šteje.« (Zupančič, 2003: 135) Presežna vrednost je kapitalistični ekvivalent presežnega užitka (ibid.: 136). Tovrstni užitek seveda ni več užitek v močnem ali psihoanalitskem pomenu besede, saj je tisto, kar je v njem izgubljeno, ravno brezmejnost, eksces oziroma pogoj užitka kot ovire; pogoj užitka, ki ničemur ne služi, oziroma užitka kot političnega dejavnika, ki daje obliko temeljni nezmožnosti ali nemogočemu, ki je na delu v vsem mogočem, torej tudi v politiki kot kategoriji, inherentno zvezani z dimenzijo, ki je onkraj reda biti: »Politika je po definiciji politika nemožnega (razmerja).« (Zupančič Žerdin, 2014: 182) Kapitalizem si temeljno nerazmerje prisvaja na podlagi prepoznavanja dela kot blaga, katerega uporabna vrednost je vir vrednosti, kapitalizem nerazmerje naredi dobičkonosno in ga poveže s pripovedjo o Razmerju (ibid.: 194–197), o obstoju harmonije, pri čemer sta težnja k njej in poskus odprave temeljne negativnosti zaščitni znak družbenega zatiranja (ibid.: 186). Tisto, kar smo v kapitalizmu skratka izgubili, je užitek, ki ne šteje, ki gre v izgubo, ali dimenzija, ki ni ne bit ne nebit, ki nima ontološkega obstoja, vendar je v smislu narekovanja načinov vzpostavljanja družbenih vezi z njim konstitutivno povezana. In če je ta dimenzija tako pomembna, kje jo lahko iščemo? Kako, po čem jo prepoznamo?

Na tem mestu se vračamo h kategoričnemu imperativu, saj se namreč tisto, kar ni ne bit ne nebit, »kar nima in ne more imeti neposrednega ontološkega statusa«, pokaže ravno z imperativom in kot imperativno (Zupančič Žerdin, 2013:

¹⁵ S tem v zvezi bi se lahko vprašali tudi, kaj je tisto, kar pomaga kapitalizmu, da se ohranja pri življenju, četudi je ta sistem »tisti«, za katerega se zdi, da neizmerno, ekscesno uživa, da najbolj vztraja pri svoji želji in se pri tem ne ozira na nobeno žrtev, nobene posledice? V tem kontekstu verjetno prav to, da ni telo.

123). Imperativ, ki deluje tako kot kriterij moralnosti, kakor tisto, kar nas sprovo-cira v neko dejanje («moreš, ker moraš»),¹⁶ je tisti, ki posamezniku omogoča delo-vati svobodno, tj. v skladu z nečim, kar je absolutno nujno (glej Zupančič Žerdin, 2013), pri čemer je absolutno nujno tisto dejanje, ki je storjeno zgolj iz dolžnosti in po Kantu pomeni dejanje svobodnega posameznika. Svoboda in imperativ v tej konstelaciji nastopata kot sinonima na podlagi razumevanja, ki v imperativu uzre generator prej neobstoječe možnosti.¹⁷ Imperativ subjektu omogoči, da v neki naključni situaciji nekaj doslej nepredstavljivega uvidi kot del obstoječe realnosti (Zupančič Žerdin, 2013: 121), da s pomočjo imperativa, ki je pri tem edini porok, spregleda neko novo možnost. Ta tako ni zgolj ena izmed drugih možnosti, temveč je imperativ tisti, ki nanjo kot na alternativo šele pokaže, je neki presežek nad že obstoječo realnostjo (ibid.: 124–125). Etično relevantni dogodek vselej predvideva nastop imperativa: »Ta možnost [ki se pokaže z imperativom] ne obstaja nekje zunaj praktičnega, etičnega delovanja: nastaja skupaj z njim in prepoznamo jo kot svobodo, ki (nato, »retroaktivno«) deluje kot pogoj prav tega delovanja – pogoj, ki je hkrati absolutna nujnost.« (ibid.: 125)

Moralni zakon je na tem mestu smiselno povezati še z nečim, in sicer s Kantovim razumevanjem Dogodka, ki – zapisan z veliko začetnico – predvideva oziroma kaže na neki napredek človeštva. Dogodek kot točka prekinitve utečenega reda po Kantu namreč ni omejljiv na empirično realnost, temveč ga Kant prepoz-nava skozi afekt, natančneje entuziazem kot »način mišljenja gledalcev«, kot točko »neneposrednosti« v razmerju do neposrednosti dogodkov (Zupančič, 2005: 61). Tovrstni afekt, ki ni neka nova realnost, temveč z realnostjo/dejanskostjo spletena t. i. »dejanska virtualnost« (torej ne bit ne ne-bit), priča o možnosti, ki prej ni obsta-jala, ki pa svoji virtualnosti navkljub že spremeni in vpliva na realnost (ibid.: 64). V tematizaciji, naprej, ki o dejanski virtualnosti v odnosu do dejanskosti in do subjek-ta razmišlja na »lacanovski način«, dejanska virtualnost ne nastopa kot praznina ali pozitivna prisotnost negativnega, temveč kot točka, v kateri »manko umanjka« (ibid.: 66). Če Kantove elemente nadomestimo z Lacanovimi – subjekt (namesto Kantovega subjekta), Drugi (namesto Kantove dejanskosti), objekt *a* (namesto

¹⁶ Mimogrede, v trenutku, ko ravnanje, ki je storjeno v skladu in izključno zaradi dolžnosti, dobi obliko vprašanja («Sem ravnal izključno iz dolžnosti?») imperativ pade v koncept nadjaza, ki stva-ri postavi na glavo – formula »moreš, ker moraš« se preoblikuje v »moraš, ker moreš«, nekoliko konkretnije: »*Just do it!*«

¹⁷ Kant za ilustracijo navede »apolog o vislicah«: »Postavimo, da trdi kdo o svoji sli, da bi se temu nagnjenju, če bi se mu ponudila ljubljene predmet in priložnost, sploh ne mogel upreti. A ko bi bile pred hišo, kjer bi imel to priložnost, postavljene vislice, da bi ga takoj po zadovoljeni sli obesili, ali ne bi v tem primeru obrzdal svoja nagnjenja? /.../ A vprašajte ga, ali ne meni, da bi, če bi njegov knez, grozeč mu prav tako s takojšnjo smrtno kaznijo, zahteval od njega, da krivo priča zoper poštenjaka, /.../ ali v tem primeru, naj bo njegova ljubezen do življenja še tako velika, ne meni, da jo je vendarle mogoče premagati. Ali bo to storil ali ne, tega si nemara ne bo upal trditi, brez pomišljanja pa mora priznati, da je to zmožen storiti. Sodi torej, da nekaj more, ker se zaveda, da to mora, in v sebi spoz-navo svobodo, ki bi mu sicer brez moralnega zakona ostala neznana.« (Kant, 2003: 37)

Kantove virtualne dejanskosti) – in vzporedno razmišljamo o njegovem razumevanju dogodka, se lahko najprej ozremo po točki, ki je za Lacana signal dogodka. Podobno kot pri Kantu tudi tu znamenje dogodka ni neka empirična vzročnost, temveč »nekaj, kar pripada redu *afekta*: [tj.] tesnoba« (ibid.: 67). Omenili smo že, da je za konstrukcijo realnosti bistven izpad nekega elementa iz nje. Položaj, v katerem se ta element v nekem trenutku – prek nekega nepričakovanega dogodka ali izjave, ki subjektu spodmakne njegovo mesto v fantazmi – pojavi na isti ravni kot subjekt, je tesnoba, tesnoba pa je zato, ker s svojo manifestacijo grozi, da bo iz simbolnega prostora izrinila subjekt:

Prvi pogoj za užitek je, da sebe pustimo zunaj. /.../ Za jaz je prej pravilo kot izjema, da je prihodžitka nič manj kot tesnoba, naznanilo naše lastne izginjave. Jaz izgine(m) in bit prevlada. Ni čudno, da je užitek nekaj, česar jaz ne mara. Cena, ki jo moramo plačati, je prenehanje obstoja jaza. (Verhaeghe, 2002: 167)

Kot opozori Alenka Zupančič Žerdin, afekt tesnobe, ki subjekt ohromi, ga potisne ob rob, ni isto kot afekt entuziazma, o katerem razpravlja Kant (Zupančič, 2005: 74), toda med njima obstaja mogoče razmerje, ki ga artikulira prek zastavitve entuziazma kot sublimacije tesnobe, in sicer na način, ki izhaja iz Lacanovega seminarja o Tesnobi: »Zato ljubezen-sublimacija omogoči užitku, da sestopi k želji.« (Lacan, 2014: 180) Lacanov citat, ki poudarja možnost sublimacije užitka v nekaj, kar za željo ni usodno, kar je ne ubije in je lahko artikulirano skupaj z njo, je v kombinaciji s Kantom tako reformuliran v: »Zgolj entuziazem-sublimacija omogoči realnemu revolucije (kot objektu-vzroku tesnobe), da sestopi k želji.« (Zupančič, 2005: 75)

Od tod in iz tovrstnih nepričakovanih, nenačrtovanih, kontingentnih točk, ki nase opozarjajo prek afektov in se ob nemoči besed rogajo vladavini razuma, je treba iskati netilo spremembe diskurza, v katerem smo se (in se skozi njegovo takšno ali drugačno transformacijo vedno znova) znašli in v katerem zavoljo zadostitve ponotranjenim zakonom razbijamo čedalje več jajc, nadejana omleta pa se nam čedalje bolj odmika. Prek njihovega drugačnega in radikalnejšega razumevanja je termine, ki nam subtilno vladajo, asimilirani v kontekst neoliberalnega kapitalizma, mogoče obrniti proti samim sebi. Želja, užitek, tesnoba, svoboda, imperativ, etika – vse to skozi razumevanje v okviru aparata teoretske psihoanalize postanejo ključne in med sabo povezane točke, od koder lahko razmišljamo o prestrukturiranju in novem nareku družbenih vezi. Konkretnega manifesta zavoljo slednjega seveda ne moremo podati – navsezadnje, tudi moralni zakon ne pravi, *kaj*, temveč *kako* delovati –, lahko pa tovrstne registre prenehamo zaničevati in odpravljati kot inferiorne ali jih podrežati ter definirati v okviru tistega, kar je zavestno in racionalno. Če že kaj – in kar smo v zadnjem delu skušali ponazoriti –, so ravno te kategorije oziroma omenjena mesta tista, ki se izkažejo kot ključna za kakršen koli emancipatoričen projekt. Ravno prek njih je torej depolitizirano poli-

tiko mogoče znova vzpostaviti kot politično. Ravno prek njih se je mogoče izgubiti ter z retroaktivnim osmišljanjem zbuditi v novi, na ravni stanja in ne točke pa vselej: pravljici. *Nelagodje* je nujnost v *kulturi*, je lastno strukturi, ki skupaj z njim stoji in pade, vendar pa s tem ne želimo resignirano predlagati, da je vseeno, kako je struktura oblikovana, da je kakršen koli angažma obsojen na propad in da je pasivizirana vdanost nekaj, kar se še najbolj izplača. Nasprotno, zelo pomembno je, kako je temeljni antagonizem, ki nastopi skupaj z diskurzom, razrešen, in vsak diskurz oziroma »vsako konkretno razmerje *de facto* razreši ne-razmerje, a razreši ga lahko samo tako, da skupaj s sabo postavi svojo lastno negativnost, svoj lastni negativni pogoj.« (Zupančič Žerdin, 2014: 199)

Na drugi strani pa se velja z nekoliko širše družbeno politične ravni na kratko vrniti k posamezniku ter vprašati še naslednje: Kaj je tisto, od česar nas sindrom *wellness* kot mehanizem odpravljanja užitka učinkovito oddaljuje? Kaj nam uhaja, ko demoniziramo in odrekamo legitimnost neposrednemu uživanju? Kakor smo izpeljali zgoraj, je užitek kot vzrok želje tisto, kar se vzpostavi z nastopom označevalca, označevalci so tisto, kar tvori posameznikov simbolni sistem, simbolni oziroma jezikovni sistem pa je tisto, kar – vsaj v okviru teoretske psihoanalize – pomeni edino mogočo človeško realnost. Odrekanje užitka nas v tem smislu prikrajša za dimenzijo, ki je specifično in kot hrbtna stran simbolnega temeljno človeška. Z drugimi besedami: izguba užitka nas učinkovito oropa človečnosti kot take. Iz te perspektive dandanašnja usmeritev strahu, s katerim krmari Zahod, ni prav nič presenetljiva in nenavadna. Koga se namreč najbolj bojimo, kdo je tisti, ki obstoječemu redu pomeni največjo grožnjo? To je tisti, ki je pripravljen umreti za nekaj, kar je večje od golega življenja, na katerega smo z mehaničnim sledenjem ritmu nareka pravzaprav reducirani mi sami.

Če ni nič dovolj pomembno, da bi za to umrli, kaj je potem smisel življenja? V dejanju, s katerim se odrečemo življenju, tedaj ta Vzrok zasije kot bleščeče ozadje našega izumrtja. Z umiranjem poudarimo nasprotje med našo lastno umrljivostjo in neminljivostjo tega, za kar umiramo. (Eagleton, 2008: 111)

Najsi bo begunec, gladovno stavkajoči, terorist ali kateri koli »necivilizirani«, »patološki«, »neracionalni«, »nemoralni« *homo sacer* (glej Agamben, 1998) že – njihova skupna točka je nepopuščanje glede želje, indiferentnost do praznih norm vladajoče modrosti, brezkompromisno upiranje čedalje večji civiliziranosti prek nesmiselnega ali tistega, kar ničemur ne služi, kar nič ne šteje. Njihova dejanja pomenijo utelešenje želje v njeni najčistejši obliki: »Etika želje je etika fantazije. /.../ etičnega dostojanstva ne moremo odrekati nekomu, ki je pripravljen umreti (in moriti), da bi realiziral svojo fantazijo.« (Zupančič, 2011: 254) Nerodno je pri vsem tem seveda to, da lahko svojo človečnost (vselej) uveljavljamo le s kršitvijo pravil in omejitev, ki smo jih sprejeli, da bi postali ljudje (Šterk, 2012: 178), vendar pa nasprotna prizadevanja danes ne pomenijo nič drugega kot služenje zakonu, ki je sam na sebi (in precej tesnobno) zločinski. Še drugače: pomenijo živeti smrt.

Literatura

- AGAMBEN, GIORGIO (1998): *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press.
- BECKETT, SAMUEL (2006): *Izbrana dela 8, Igre*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- CEDERSTRÖM, CARL IN ANDRÉ SPICER (2015): *The Wellness Syndrome*. Cambridge: Polity Press.
- DOLAR, MLADEN (2012): Kajenje in komunizem. V *Strel sredi koncerta*, P. Klepec (ur), 403–409. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- EAGLETON, TERRY (2008): *Sveti teror*. Ljubljana: Sofia.
- FREUD, SIGMUND (1981): Množična psihologija in analiza jaza. V *Psihoanaliza in kultura*, R. Močnik (ur.), 5–75. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- FREUD, SIGMUND (2001): *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
- FREUD, SIGMUND (2014): Možnosti za razvoj psihoanalitične terapije v prihodnosti. V *Spisi o psihoanalitični tehniki*, R. Vouk in S. Tomšič (ur.), 55–69. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- KANT, IMMANUEL (2003): *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LACAN, JACQUES (2014): *Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan, Book X*. Oxford: Polity Press.
- LANE, CHRISTOPHER (2007): *Shyness, How Normal Behavior Became a Sickness*. New Haven, London: Yale University Press.
- MILLER, JACQUES-ALAIN (1992): Etika v psihoanalizi. *Razpol* 7: 59–71.
- MOUFFE, CHANTAL (2005): *On the Political*. London, New York: Routledge.
- SALECL, RENATA (2010): *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- ŠTERK, KARMEN (2012): The sublimity of monsters: Kant, Lacan and the Society of Connoisseurs. *Horror Studies* 3(2): 167–180.
- VERHAEGHE, PAUL (2002): *Ljubezen v času osamljenosti: trije eseji o gonu in želji*. Ljubljana: Orbis.
- VERHAEGHE, PAUL (2014): *What about me?: the struggle for identity in a market-based society*. Melbourne, London: Scribe.
- ZUPANČIČ, ALENKA (2003): Štirje diskurzi v luči vprašanja presežnega užitka. *Problemi* XLI(6/8): 113–157.
- ZUPANČIČ, ALENKA (2005): Afekt in revolucija. *Filozofski vestnik* XXVI(3): 59–75.
- ZUPANČIČ, ALENKA (2008): *The odd one in: on comedy*. Cambridge, London: The MIT Press.
- ZUPANČIČ, ALENKA (2011): *Ethics of the Real: Kant and Lacan*. London/New York: Verso.
- ZUPANČIČ ŽERDIN, ALENKA (2013): Imperativ. *Filozofski vestnik* XXXIV(1): 113–125.
- ZUPANČIČ ŽERDIN, ALENKA (2014): Seksualno je politično? *Problemi* LII(9/10): 181–201.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2014): Komični eksces nadjaza. *Problemi* LII(5/6): 223–245.

Viri

- FOX, KILLIAN IN JOANNE O'CONNOR (2015): *Five ways work will change in the future*. Dostopno na: <http://www.theguardian.com/society/2015/nov/29/five-ways-work-will-change-future-of-workplace-ai-cloud-retirement-remote> (28. december 2015).
- NAVARRO, MIREYA (2015): *Public Housing Nationwide May Be Subject to Smoking Ban*. Dostopno na: http://www.nytimes.com/2015/11/12/nyregion/public-housing-nationwide-may-be-subject-to-smoking-ban.html?_r=1 (28. december 2015).
- SEAGER, CHARLOTTE (2015): *The world's coolest offices – in pictures*. Dostopno na: <http://www.theguardian.com/careers/gallery/2015/nov/13/the-worlds-coolest-offices-in-pictures> (28. december 2015).
- PHILLIPS, TOM (2015): *Smog-hit Beijing residents told to stay positive and drink more tea*. Dostopno na: <http://www.theguardian.com/world/2015/dec/09/beijing-residents-told-to-be-positive-as-smog-crisis-continues> (28. december 2015).
- TELEKOM SLOVENIJE (B. D.): *Itak job izziv*. Dostopno na: <http://www.telekom.si/o-podjetju/trajnostni-razvoj/druzbeno-odgovornost/itak-job/izziv> (28. december 2015).
- THIELMAN, SAM (2015): *Mark Zuckerberg and Priscilla Chan announce baby girl – and \$45bn charity initiative*. Dostopno na: <http://www.theguardian.com/technology/2015/dec/01/mark-zuckerberg-and-priscilla-chan-announce-new-baby-and-massive-charity-initiative> (28. december 2015).
- WEISE, KAREN (2015): *The CEO Paying Everyone \$70,000 Salaries Has Something to Hide*. Dostopno na: <http://www.bloomberg.com/features/2015-gravity-ceo-dan-price/> (28. december 2015).

Prikazen v trenirkah: fašistoiden diskurz, paranoiden slog in paranoidni eksces na primeru trenirkarjev

Abstract

Spectre in Tracksuits: Fascistic Discourse, Paranoid Style and Paranoid Excess in the Case of *trenirkarji*

The article analyses a post published in 2011 on the webpage of the Slovenian Democratic Party that interwove cultural racism and paranoid style. It begins by outlining the main features of hate speech and fascistic discourse, where fascistic discourse is considered as a constitutive element of paranoid style. If the fascistic discourse relies on the fabrication of the Other, defined by external characteristics, the paranoid style regards the Other as a menace. Such conspirative production of distinctions was encapsulated in the signifier »new citizens«. The second part, based on virtual ethnography, shows the heterogeneity of direct responses to the publication. These practices wove together contents of various visual media in the sense of Lévi-Strauss' notion of bricolage. By contrast with mass media, the feedback was sudden and used parody; in this production, tracksuits emerged as key figure. The reactions on social media represented what Bakhtin called the popular laughter principle. Simultaneously, it can be seen as a direct mechanism of how the excess of the paranoid style was deconstructed through ridicule. For the paranoid style that triggered a counter-effect and lost all its credibility, we propose the term paranoid excess.

Keywords: fascistic discourse, paranoid style, paranoid excess, cultural racism, tracksuit

Sandi Abram is a cultural and social anthropologist, an independent researcher, and a member of the editorial board of the Journal for the Critique of Science, Imagination and New Anthropology. (sabram2@gmail.com)

Povzetek

Avtor obravnava preplet kulturnega rasizma in paranoidnega sloga na primeru v letu 2011 objavljenega zapisa na spletni strani Slovenske demokratske stranke. V prvem delu skozi analizo diskurza detektira ključne poteze sovražnega govora in fašistoidnega diskurza, pri čemer tega upošteva kot konstitutiven element paranoidnega sloga. Če se fašistoiden diskurz poslužuje izrazite proizvodnje Drugega, ki je definiran z zunanjimi značilnostmi, paranoiden slog Drugega razume kot grožnjo. Tovrstno konspirativno produkcijo razlik najboljše zaobjema označevalec »novi državljani«. V drugem delu se članek empirično opira na virtualno etnografijo, s katero prikaže heterogenost neposrednih odzivov na prispevek, ki v Lévi-Straussovem smislu kolažirajo vsebine različnih vizualnih medijev. V nasprotju z množičnimi mediji so bili odzivi na objavo, temelječi predvsem na parodiji, v katerih je imela osrednjo figuro trenirka, instantni. Odzivi na socialnih omrežjih so reprezentirali to, kar je Bahtin poimenoval ljudski smehovni princip, in jih lahko razumemo kot neposreden mehanizem, ki je prek smešenja dekonstruiral presežek paranoidnega stila. Ker je paranoiden slog na obravnavanem primeru pripeljal do nasprotnega učinka od želenega in izgubil kakršno koli verodostojnost v javnosti, je razumljen kot paranoidni eksces.

Ključne besede: fašistoiden diskurz, paranoiden slog, paranoidni eksces, kulturni rasizem, trenirkarji

Sandi Abram je kulturni in socialni antropolog, neodvisni raziskovalec in član uredništva Časopisa za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo. (sabram2@gmail.com)

*Nam v Sloveniji vladajo čefurokomunisti in dokler bo tako,
boste vi tukaj še malo vedrili in oblačili.*
Primož Lampič, 16. 4. 2001

Na prvi pogled benigno prigodo, kakršna je bila objava leta 2011 na spletni strani Slovenske demokratske stranke (SDS), ki je neposredno smešila paranoični slog s kulturnim rasizmom in ksenofobijo, je treba jemati z vso analitično resnostjo. V prispevku se specifično ukvarjam z zapisom Tomaža Majerja. Najprej opravi analizno diskurza, s katero Majerjev sestavek umestim na področje sovražnega govora in fašistoidnega diskurza, nato pa oba obravnavam kot konstitutiven dispozitiv paranoidnega sloga. Zanima me tudi družbeno stanje, ko paranoični slog postane prenasičen in posledično nekredibilen, kar imenujem paranoični eksces. Majerjev zapis je bil namreč eklatanten primer paranoidnega ekscesa, ki ga prikažem s pomočjo virtualne etnografije. Po objavi prispevka je kaj kmalu sledila spontana »ljudska« dekonstrukcija Majerjevega paranoičnega sloga z bah-tinovskim smehovnim principom. Osrednjo figuro je tedaj zavzela trenirka, zato se v članku ustavim pri umeščanju specifičnega kosa oblačila v nekoliko širšo konstelacijo oblačilne kulture na Slovenskem.

Za razumevanje aktivnega preoblikovanja oblačilnega kosa je namreč treba imeti v mislih, da je trenirka postala lajtmotiv kratkotrajnega družbenega gibanja, ne da bi pri tem prezrli njene pretekle označevalne ravni – torej trenirke kot označevalke določenih uličnih kultur, urbanih subkultur in mode (denimo na hip-hop sceni, v *vintage* in retrokulturi, med hipsterji) ter identitetnega gradnika diskriminiranih skupin.¹ Pri zadnjih ima ta oblačilni kos pozitivno konotacijo do dominantnih družbenih skupin, nekako v duhu »nosim trenirko in sem ponosen na to«, in je posledica (subvertiranja) družbenih razlik, ki se je med drugim prevedla v vsakdanji materializirani jezik mode oziroma razmejivni znak identitete diskriminiranih.

Pleteničenja nejevernega Tomaža: o genealogiji plemena trenirkarjev

*Zanimivo pa je, da v tekstu vidite samo trenirke, za druge spornosti,
na katere opozarja, pa je slepa pega.*

Janez Janša v objavi na Twitterju, 11. december 2011

Začetno izjavo tega sklopa bom vzel v vsej svoji resnosti, saj, nasprotno od njene prvotne intence, lahko ponudi izhodišče za analizo diskurza spornega bese-

¹ Za analizo razvoja trenirke in njenih vsakdanjih rab na Slovenskem glej Starc, 2014.

dila – obravnavati ne želim zgolj trenirke, temveč natanko vse obdajajoče *druge spornosti*. Primarna naloga kritične diskurzivne analize Majerjevega zapisa² je poiskati »forme in funkcionalnost teksta, njegove povezave s produkcijo in konzumiranjem teksta ter odnos do širše družbe, kjer se tekst upoveduje.« (Richardson, 2007: 37) Izluščene elemente zamišljanja v trenirke oblečenih Drugih bom nato uporabil kot izhodišče za razmišljanje o upovedovanem paranoidnem slogu nominalne politike na Slovenskem, ki se je, še zlasti po balkanski migracijski situaciji od leta 2015, iz desnega strankarskega pola triumfalno zasadil v politično sredino in vnovič razgalil ekstremizem centra (cf. Kuzmanič, 2001; Tariq, 2015).

V petek, 9. decembra 2011, se na spletni strani SDS pojavi osnutek zapisa z naslovom *Jankovića sta dvignila umetno ustvarjen strah in slovenska radodarnost z državljanstvi* (glej Majer, 2011). Prispevek črpa navdih iz rezultata predčasnih državnoborskih volitev, katerih izid se je – vsaj po številu prešteti glasovnic – prevesil v prid Pozitivne Slovenije. Po tedanjem volilnem računu bi stranka Zorana Jankovića v parlamentu grela 28 poslanskih sedežev in posledično orkestrirala sestavljanje koalicije, sledila bi ji SDS, preostale sedeže pa bi si vsaksebi razdelile druge stranke.

Pod prispevek na spletni strani nominalnih poražencev volitev se podpiše »fantomski« pisec po imenu Tomaž Majer. Besedilo je nekakšen psevdohistografski vpogled (Majer ga imenuje »*analiza strukture Jankovićevih volivcev*«³) v dogajanje na volilni dan. V zapisu sta na delu dve prevladujoči logiki: prva je kalkulacija z opiranjem na arbitrarne podatke, medtem ko druga izvablja nasprotnikov komplot z opiranjem na množično mobilizacijo »*novih državljanov*«. Za Majerja so *novi državljani* priseljenci iz nekdanjih jugoslovanskih republik, »*južnjaki*«, ki so bili v času balkanskih vojn v devetdesetih letih prejšnjega stoletja pregnani v Slovenijo, si tu tako rekoč brez obotavljanja »*uredili državljanstvo in s tem volilno pravico*«. »*Novi državljani*« so antipod staremu, avtohtonemu, na rodni grudi rojenemu Slovencu. Arhetip Slovenca je postavljen nasproti figuri vdirajočega Tujca, kontaminirajočega priseljenca, prišleka s siceršnjim državljanstvom, s to razliko, da državljanstvo ni zgolj *ново*, še več, podeljeno je. Mitologika zapisa državljanstvo postavi v nekakšno agambenovsko »stanje izjeme«, saj pridobivanje le-teh ni potekalo niti po načelu *ius sanguinis* (po starših), niti po principu *ius soli* (po kraju rojstva), kajti Majer implicira načelo *quid pro quo*. Sledeč njegovi invektivi so bila ta državljanstva funkcionalna investicija tranzicijske levice: vsa radodarno »*podeljena*« državljanstva bodo jamstvo stari politični nomenklaturi na »levici«, saj da ji »*novi državljani*« hvaležnost izkazujejo na volitvah vsake štiri leta. K imigrantom z območja nekdanje Jugoslavije se pripojijo še izbrisani kot *sui generis* »*južnjaki*«, ti pa da potrjujejo nekdanjo režimsko afiniteto do prejemanja državljanstev v dar. Nuklearnemu družinskemu

² Za podobne podvige glej Campos Ferreira in dr., 2012 ter Erjavec in Kalin Golob, 2012. Na Tomaža Majerja se bom z distanco, a vseeno referiral kot-da-je-avtor prispevka.

³ Vse nadaljnje navedbe v kurzivi so dobesedni citati Majerjevega zapisa.

dedovanju volilne pravice, *patrilinearnosti*, se pripoji še dedovanje po pripadnosti političnemu rodu in strankarskemu sorodstvu – po Majerju gre za nekakšno *pro domo* »partijalinearost«, za »čefurokomunizem«, če uporabim ponesrečeno skovanko iz uvodnega citata.

Oris provenience »novih državljanov« se nenehno prepleta s preračunavanjem, s štetjem njihove eksponentne akumulacije in rasti. Vprašanje »od kod« začne nadomeščati vprašanje »koliko«. Izpod Majerjevega peresa »izvemo«, da je Slovenija v letih 1991 in 1992 velikodušno »podelila 200.000 državljanstev«, pri čemer je zaradi visoke rodnosti »v tej populaciji [...] ta številka do leta 2011 narasla na 220.000.« Zadnji stavek implicira, da je populacijska konjunktura posledica nebrzdanega razmnoževanja, necivilizirane promiskuitete med tropom, ki – tako kot njihovi roditelji – izražajo naklonjenost do tranzicijskih dobrotnikov z državljanstvi. V zapisanem lahko razberemo, da se *ta populacija* na novem ozemlju razmnožuje, razuzdano kolonizira ves okoliški prostor, izpodriva »staroselce« in je v pičlih dvajsetih letih naplodila še dodatnih 20.000 državljanstev. Ti »novi državljani« niso več podobni ljudem, ampak so po svoji naturi bližje živalim (animaličnost se odraža v njihovi težki adaptaciji na novo okolje, čredno in usklajeno se selijo na boljše).

Majer k numeraciji dehumaniziranih »novih državljanov«, ki delujejo »po vojaško«, pridoda migrante iz balkanskih vojn, izbrisane ter rojene v mešanih zakonih, kar nakopiči »volilno telo novih državljanov« na 350.000 volivcev in volivk. Ergo, razmnoževalni nagon ne izbira, kajti primarna funkcija »novih državljanov« je biološka reprodukcija, ohranjanje vrste, pa četudi se morajo vseprek bastardizirati. Biologizmi izpodrinejo kulturno in človeško plat. Individuum utone v homogeni skupini, v imaginarnem horizontu lahko Drugi obstaja le na ravni svoje pomnoženosti – singularni novi državljani ne obstaja; v paranoidnem diskurzu lahko eksistirajo zgolj *novi državljani*. Zato se nabuhla dikcija dodatno poslužuje še števnikov, npr. »desettisoči«, »vojska« in »množična udeležba«. Vsa množica z volilno pravico se je usula na volišča in je direktna grožnja državitvornosti, saj so – tako pravi Majer – »novi državljani« množično glasovali za Srba (*sic!*).

Naprej sledeč zapisu alfa samec Janković ni prepričal vseh, da bi šli na volišča, obstajajo odpadniki v tropu, četudi je »velika večina novih državljanov disciplinirano glasovala zanj«. Nagonu se pridružijo še poslušnost, nezmožnost razmišljanja, zdresirano vedenje po zaukazu, kajti instinkt samoohranitve za vsako ceno spregleda državitvornost in je iz roke reinkarniranih političnih prednikov. Elementi antropomorfičnosti tisočerih »novih državljanov« se poglobijo šele v naslednjih vrsticah. Njihova legla najde Majer v »blokovskih naseljih, kjer je največja osredotočenost novih državljanov« in kjer je bila volilna udeležba neverjetno visoka, »presegala [je] tudi 90 odstotkov, kar se ni zgodilo še nikoli doslej«. Majerjevi fiktivni terenski prijatelji in znanci, ki so opazovali dogajanje, so v »blokovskih voliščih v Ljubljani, Celju in Kopru« zaznali »množično udeležbo volivcev s tujim naglasom ali volivcev, ki sploh niso odprli ust, na volišča pa so prihajali v skupinah po deset ali več« in »udeležbo volivcev v športnih oblačilih (trenirkah), ki so imeli na roki s kemičnim svinčnikom napi-

sano številko, ki jo morajo obkrožiti na glasovnici«. Še več, domnevno je bilo mogoče videti »opazovalce udeležbe na voliščih, ki so v skupinicah po dva ali tri postavili pred ljubljanskimi volišči in ves čas telefonirali; večina je govorila v srbskem jeziku«.

Rasistični in fašistoiden diskurz je pripeljan do same skrajnosti: tropi ne govorijo, kaj šele, da bi se sporazumevali med seboj. Omejene umske sposobnosti jim omogočajo kvečjemu prepoznavanje na rokah napisane cifre, ki se bodo skladale z onimi na volilnem lističu (prim. Žagar, 2011). Amorfna bestialnost plemena »novih državljanov« se odraža tudi v njihovi neprilagojeni oblačilni kulturi na »praznik demokracije«⁴ (*sic!*): na voliščih se prikažejo kar v trenirkah. Tvit nekdanjega premiera, ki ga citiram zgoraj, je zato deloma točen – *vidne* so postale ravno trenirke, a prav vidnost je razgalila zapisano ideologijo nacionalizma in etnocentrizma, ki nacionalnemu značaju in zavesti zabiča »civilizirano« pojavnost v javnem življenju. V tej liniji razumevanja »civilizirano« vedenje in intelektualne zmožnosti pomenijo ločevanje zasebnega od javnega in nasprotno. Tovrstnemu podvigu »novi državljani« niso bili kos, saj bi v nasprotnem primeru lahko razmejili obe sferi, vendar taka presoja potrebuje temeljni intelektualni pogoj, torej zmožnost razmišljanja, ki pa je »novi državljani« nimajo, kajti njihov človeški doseg je omejen le na telesne napore, ne pa na mentalne. Ali drugače, barbarska telesa potrebujejo oblačila za telesno aktivnost, civilizirana pa bolj sofisticirane obleke.

»Novi državljani« so bili za Majerja razpoznavni na daleč, percipirati jih je bilo mogoče že skozi vizualno raven. Trenirka v paranoidnem diskurzu »nove državljane« naredi vidne in prepoznavne, hkrati pa jih naturalizira z zgoraj omenjeno ravnjo pomena.

Fašistoiden diskurz kot dispozitiv paranoidnega sloga

V času hladne vojne je Richard Hofstadter postregel z monumentalno knjigo *Paranoid Style in American Politics*, v kateri začrta nekatere bistvene poteze paranoidnega sloga. Paranoidni modusi se po Hofstadterju na mednarodni ravni izražajo na več načinov: kot (apokaliptična) preganjavica, ki se vpleta v grandiozne teorije zarote, te pa so uperjene proti pripadnikom določenih skupin; paranoidni slog deluje pod plaščem racionalnosti, nesebičnosti, civiliziranosti in domoljubja; paranoik je militanten vodja, ki jasno določi sovražnika, itd. (Hofstadter, 1996: 4, 29–31). Kakor pravi Fenster, Hofstadterjevo delo še vedno odmeva zaradi svoje analitične tehtnosti, saj teorije zarote jemlje kot element politične kulture in jih »uporablja kot sredstvo za proizvodnjanje in uveljavljanje normativnih definicij o političnih prepričanjih in praksah« (Fenster, 2011: 24).

⁴ Da so »volitve praznik demokracije«, je menil nekdanji predsednik države Danilo Türk.

Po Vežjaku imajo teorije zarote tri funkcije: politično-identifikacijsko, diskriminacijsko-instrumentalno in interpretacijsko (Vežjak, 2011: 142): »Politično [so] uporabljene za načine konsolidacij obstoječih političnih razmerij, hkrati pa tudi diskreditirajo, marginalizirajo in socialno izključujejo posameznike in politične nasprotnike.« (ibid.) Horkheimer in Adorno sta obravnavala paranojo kot senco spoznanja (Horkheimer in Adorno, 2016: 207), medtem ko je že Hobbes trdil, da suverenova oblast temelji ravno na bojazni in tesnobi (Buden, 2014: 80). Post od vseh duševnih bolezni razume paranojo za najbolj politično, saj »je svet paranoika poln sovražnikov, katerih cilj je uničiti tisto, kar je v središču njegove pozornosti« (Post, 2011: 8). Postove destrukcije nasprotnika seveda ne smemo jemati striktno dobesedno, temveč kot asortima najrazličnejših strategij, po katerih segajo paranoiki v polju nominalne politike. Vanje bi zlahka umestil fašistoiden diskurz, kot smo mu bili priča skozi Majerjevo besedilo, ta pa je operiral skozi tri diskurzivne premise.

Prvič: Majerjev fašistoiden diskurz »nove državljane« najprej fabricira skozi mnogotere binarne opozicije (Slovenci/Neslovenci, individualno/amorfno, domače/tuje) in igre razlik, ki se opirajo na determinizem in primordializem (kultura/natura, civilizirano/divlje, Evropa/Balkan, sever/jug). Ta nenehna produkcija razlik med »nami« in »njimi« na vse pretege vzpostavlja freudovski narcizem malih razlik (Kuljić, 2012: 154). V tem diskurzu kot praksi, ki sistematično formira objekte (Foucault, 2001: 54), trenirka nastopi kot zunanja lupina, ki jasno definira, neugledljivo izoblikuje in razločuje Drugega in njegovo oblačilno kulturo ter konstruira podobo »novih državljanov« v javnem prostoru (tj. na voliščih).

Drugič: Politična frenologija subjekta, sproduciranega v paranoidnem slogu, si za kriterije označevalnega sistema postavi zunanje značilnosti in značajske lastnosti, najsi bodo to oblačila (trenirke), jezik (srbsščina, neartikuliranost), množičnost (tropi, poslušnost, vodenost) ter umski hendikep (na rokah napisane številke, nemost, gestikulacija). Vlasta Jalušič pojmuje takšen novi rasizem kot rasizem brez rase, »ko se kulturno utemeljena razlika vzpostavi kot rasna, se po navadi naturalizira in domnevnim pripadnikom rase se pripisujejo biološke in fenotipske lastnosti, ki pred tem procesom niso obstajale« (Jalušič, 2015: 30). Zato lahko govorimo pri rasizmu za »izrazito *proizvodnjo* drugega« (ibid.: 36), ki je skonstruiran kot esencialno drugačen od »slovenske identitete« in kot *grožnja* obstoju slovenskega naroda (Frank in Šori, 2015: 97). V nasprotju z biološkim rasizmom, ki uporablja medicinske metafore, s katerimi prikazuje kužnost drugega nasproti »avtohtonemu« (Post, 2011: 13), se pri kulturnem rasizmu vzpostavljajo metafore kulturne kontaminacije »avtohtonega« naroda. Na primeru trenirkarjev se ob bok »klasičnemu« rasizmu riše diskurzivna podoba, po kateri sta bila nacionalna kultura slavljenja volilnega triumfa ter celoten slavnostno-ceremonialen volilni ritual kulturno inficirana: deviantna, neformalna in necivilizirana – skratka »balkanska« in prej v domeni prav tako »zbalkanizirane« popularne kulture (glasbe, plesa) in splošne pojavnosti v javnem življenju (kretnje, govor, nastopaštvo), ki je razpoznavna skozi podobo

Drugega. Pod dežnikom kulturnega rasizma (Gilroy, 1990; Malik, 1996) je v trenirko oblečeni »novi državljani« nekulturen, nefamiliaren, nedomač, neslovenski, zato ga je, rečeno z Agambenom, treba postaviti v stanje izjeme, ki je odnos izobčenja (Agamben v Zorn, 2007: 29). Paranoidni slog je torej domačega izvora, a potrebuje tuj element. Grožnja je zato locirana na domačem političnem parketu in znotraj nacionalne politične identitete, s katero se uokviri kontrasubverzija in posledično naredi nevarnost razumljiva (Bratich, 2011: 63).

Tretjič: Odnos izobčenja se v paranoidnem slogu diskurzivno vzpostavlja skozi eksteralizirano grožnjo z jasno določeno eksponentno numeracijo. »Novi državljani« v Majerjevem mentalnem horizontu ne delujejo posamično, paranoidni slog išče in najde personificiranega grešnega kozla, nato pa prej atomiziranega sovražnika intencionalno pomnoži. »Kar razločuje paranoidni slog, ni odsotnost preverljivih dokazov (čeprav je res, da jih paranoikova ekstravagantna strast včasih tudi sproducira), temveč nenavaden skok v domišljijo, ki pri navajanju dogodkov vedno poteka v neki ključni točki.« (Hofstadter, 1996: 37) Torej gre za ubesedenje grozečega kolektivnega subjekta, o katerem moramo nujno misliti znotraj postsocialističnega prostora, v katerem desni politični pol nenehno uporablja diskurz o navzočnosti in podtalnem spletkarstvu »sil kontinuitete«, s katerim želi ustvarjati, napajati in ohranjati javno domišljijo. Še več, lahko bi celo dejal, da je desničarski paranoidni slog zgolj nekakšna postsocialistična posvojitev paranoidnega socialističnega izrednega stanja,⁵ vštevši permanentno fantomsko grozečo nevarnost in notranje zarotništvo. V desničarstvo konvertirani nekdanji goreči komunisti so nemara gulili paranoidno-fantazijske elemente v najboljši šoli.

Da fašistoiden diskurz (s kulturnim rasizmom vred) tvori konstitutiven del paranoidnega sloga, je potihem nakazal že sam Hofstadler: »[G]ovorec, ki uporablja paranoidni slog [...], vidi svet, ki naj bi se zarotil proti narodu, kulturi in načinu življenja, katerega usoda ne zadeva le njega samega, temveč tudi milijone drugih.« (Hofstadler v Fenster, 2011: 36) Fenster takšno formulo zastavi še precizneje: »Malce strahu (utemeljenega ali ne), malo ksenofobije in celo ščepec rasizma je mogoče braniti s političnim diskurzom, če ga le pravilno ubesedimo in ob pravem času *razumno* odmerimo.« (Fenster, 2011: 33; poudarki so avtorjevi) Vendar Fenster v isti sapi dodaja, da zajetnejša doza paranoje ne spremeni le ogrođa paranoidne interpretacije, temveč preoblikuje tudi obremenilne dokaze vse tja do iracionalne retorike (ibid.).

Transformacija dogodkov v paranoidni stil pri trenirkarjih je ključna točka obra- ta, kajti Majerjeva retorika je bila v svoji iracionalnosti in v pogromu doziranja pre- bohotna, kar bi lahko imenoval kar *paranoidni eksces*.⁶ Skoraj instantno ni izpuh-

⁵ Že Benjamin je govoril, da nas tradicija zatiranih »pouči o tem, da je 'izjemno stanje', v katerem živimo, pravilo.« (Benjamin, 1998: 219)

⁶ Tu velja opozoriti še na Fensterjev očitek Hofstadlerjevi dvojnosti razumevanja političnega; Hofstadlerjev koncept političnega vidi politični pragmatizem kot racionalnega in ga sopostavlja naspro- ti ideološkemu idealizmu, ki je iracionalen in patološki (Fenster, 2011: 41): »Ekstremizem je namreč

tela samo njegova legitimnost; neposrečen poskus paranoidizacije državljanov in državljanek s strani ene od parlamentarnih strank je namreč pokazal, kaj se zgodi v primeru absolutnega presežka paranoidnega sloga, torej v primeru paranoidnega ekscesa, ko se interpelacija v temačne kotičke teorij zarot preprosto sfiži – takrat se poizkus instrumentalizacije javnosti preoblikuje in manifestira v absurd.

Pobljše si bomo ogledali, kako je bila videti nevtralizacija paranoidnega ekscesa, še prej pa velja omeniti specifične domače paranoidne produkcije. Vezjak (2011) detektira sedem temeljnih kontur psihopolitike paranoje, razpoznavnih v slovenski politiki: 1. vzpostavljane povezovalnih mrež (t. i. hobotnice), 2. izrazito široka konstrukcija upodabljanja »sovražnika« (od Romov, skupnosti LGBTQI, izbrisanih, vse tja do novinarjev), 3. konstitutivna izključevalna demonizacija, namenjena oblikovanju lastne identitete, 4. prešitje paranoje in laži, manipulacij, slepil, 5. diseminacija paranoidnega mišljenja prek »paranoidnega žurnalizma«, 6. logika paranoje spremlja produkcijo videza, ki na debelo riše iluzije, utvare, blodnje, 7. konspiracizmu kronično primanjkuje ironije, humorja, norčevanja in smešenja.

Ne ozirajoč se na to, da večino zgoraj naštetega zlahka pripišemo Majerjevemu besedilu, se želim posebej osrediniti na eno lastnost: če na nominalni desnici obstaja manko humorja, je ravno humor tisto prikladno sporadično orodje horizontalne levice. Skratka, če »paranoik nima smisla za šalo« (Vezjak, 2011: 153), mu ljudstvo in »politika z ulice«, od spodaj navzgor, odgovarjata s humorjem. V nasprotju s problematičnim adornoštvom Hofstadterja, po katerem sta manipulativna »produkcija in poraba paranoidnega sloga vzporedni s produkcijo in porabo lenobne množične kulture« (Fenster, 2011: 38), lahko sproži kritično branje in recepcija absolutnega presežka paranoidnega stila subverzivni refleks in vodi k (simbolni) dekonstrukciji paranoidnega ekscesa. Če prištevamo fašistoiden diskurz med, z Bratichom rečeno, »konceptualne kontekste, ki konspirativno paniko proizvajajo« (Bratic, 2011: 53), imajo samonikli vzvodi »horizontalne beštije« (Thompson, 2010: 93) možnost razgaljenja in subvertiranja paranoidnega ekscesa.

Preobleke paranoidnega stila

Če bom le imel čas, samo nimam trenirk.

Zoran Janković na vprašanje ali bo prisoten
na Shodu trenirkarjev, 12. december 2011

Ko se zapis še ni dobro ulegel na spletni strani SDS, ga je že prebavljala kibernetska skupnost. Odziv na spletno jeremiado je na začetku zaokrožil skupaj z dopi-

čustven, histeričen in patološki; prava politika pa je logična, urejena, pragmatična in učinkovita.« (Fenster, 2011: 39)

sanimi šaljivimi komentarji ob Majerjevih paranoidnih argumentih, denimo pri tistem o trenirkah, je stal pripis: »Hvala za pojasnilo. Sem si predstavljal folk v smučkah pa pancernih na volišču.« Naslednji referenčni rafali so zazijali na omrežju Twitter izpod tipk mikrobloggerjev v spremstvu skoraj obveznega lojtrskega predznaka, pri čemer je bila trenirka osrednja gravitacijska točka.

V kibernetških brzojavkah so na Twitterju zapisi s ključno besedo »#trenirka« mešali elemente ironizacije narodobuditeljstva oblačil (»Lahko bi imeli referendum. Katere blagovne znamke #trenirka so vendarle 'neoporečno' državotvorne. Domnevam, da za mnoge Yassa ni ...«), prikrojevanja osladnih posttranzicijskih krilatic (»Danes je dovoljena #trenirka, jutri je nov dan.«), ponarodelih dovtipov (»Kaj ti bo trenirka, če si volu sds? #trenirka«), domnevne »balkanske« provincience (»Nimam č, a imam dva L v priimku ... in dve trenirki. Naj me skrbi? #trenirka«), lingvistične zmešnjave (»Trenirka, trenirka, v Fužinah je oboje prav.«), strankarskih pomladkov (»Trenirkam s črtami se po novem reče črtomirka. #biserisvinjam #trenirka«) ali »nenavadnega« povečanja zanimanja za športne aktivnosti (»Ne znam što im je, ali svi moji slovenski tviteraši pričajo samo o #trenirka-ma. Valjda nagli interes za sportom.«).

K nujnemu subjektivnemu izrezu malobesedne, a pomenljive tekstovne produkcije so se neredko premešale fotografije v trenirke odetih tviterašev. Tekstualna raven se je dopolnjevala s tekstilno. O trenirkah čivkajoča tviterska sfera se je polagoma preoblekla v oblačila »novih državljanov«. V nasprotju s skondenziranimi vrsticami na Twitterju komplementarne fotografije prevzamejo pravcato tekmovanje v izvirnosti ironičnega posebljanja »novih državljanov«. Simptomatično dremanje množičnih medijev čez vikend prehitijo še drugo societalno omrežje, Facebook, na katerem se razpre istovrsten proces. Dokumentaristika trenirkarjev in medij vizualizacije trenirkarskih politično-modnih smernic navrže kopico samozadanih »obremenilnih« fotografij, ki bržkone ekspozicionirajo glavno poanto: »Vsi smo trenirkarji.«

Medtem ko se je v prvi fazi na societalnih omrežjih izstrelila notica o Majerjevi notici, so se v drugi ironično poigrali z zapisom in se oblačili v trenirke, pa nastopi v tretji fazi kombinacija kolažiranja, vzeta iz vizualnih medijev, predvsem manipuliranja s fotografijami in videoremixanja⁷ v žlahtnem smislu Lévi-Strausovega *bricolage* – razstavljanja in rekonstrukcije danih prvin v novo celoto, denimo na zemljevidu Slovenije se vsak pokrajinski okraj označi z različno blagovno znamko izdelovalcev oblačil (Fila, Yassa, New Balance itd.), pripisejo se »volilne enote po blagovnih znamkah (prevladujoči vzorec na voliščih)«, medtem ko se dveh sosednjih držav drži lokalni korelat (Italije Diadora, Avstrije Edelweiss).

Iz prašnih arhivov se izkoplje Janšev vzpon na Triglav ob 110. obletnici postavi-

⁷ Smehovnemu univerzumu izza zaslonov se večkrat pridruži še komplementarna avditivna raven: skupina Tristan skomponira pesem *Dan za trenirko*; neznani kantavtor v »srboslovenščini« spesni *Trenirka blues*; narodno-zabavni ansambel Duo BOBO svojo vižo naslovi *Trenirke*, ta pa kombinira »balkanski« melos in etno glasbeno teksturo; v oddaji na enem od komercialnih radijev prikrojijo pesem *Dan ljubezni* skupine Pepel in kri ter jo preimenujejo v *Dan trenirke*.

tve Aljaževega stolpa. Spomnimo, leta 2005 se Janša ne povzpne v kakšni prikrojeni hribolazniški narodni noši. Nasprotno, tedaj je bil ogrnjen ravno v šušljajočo trenirko, zato se prigoda prikliče v kolektivni spomin s tvitom »A se mogoče spomnite JJ [Janeza Janše] na [T]riglavu v šušškavi #trenirka« in pripadajočo fotografijo. V kibersferi ni mencanja, saj se med prvakom SDS in Tomažem Majerjem znotraj kibernetičnega razsodišča kmalu konsenzualno postavi enačaj. Čeprav Majer kljub vloženi kazenski ovadbi, ki jo je tožilstvo leto zatem ovrгло, še danes ostaja formalno neidentificiran, je Tomaž Majer *de jure* daleč najbolj prepoznaven anonimnež v Sloveniji, *de facto* pa je v ljudskem imaginariju njegova maska že zdavnaj padla. Izbrskanim vizualnim posmehljivkam Janše, oblečenega v trenirko, se tako doda še kratek napis, ki meri na njegovo paranoidno konspirativnost, denimo »Trenirka stil?? ... to so le vaše domneve« oziroma »TRENIRKA. BUSTED.«

Nedvomno je hudomušna produkcija risala smeh na obrazih, toda to komičnost je nujno treba videti kot politično in emancipatorno, ali z besedami Walterja Benjamina, »ne obstaja boljše izhodišče za mišljenje od smeha« (Benjamin, 1934/1998: 101). Tu nam bo v pomoč še Bahtinovo raziskovanje ljudske smehovne kulture, ki jo najbolj povzamejo besede: »V cerkvi ali dvorcu, na fronti, pred predstojnikom departmaja, pred kraljevim policijskim načelnikom in pred Nemcem upravnikom se nihče ne smeje. [...] Drug pred drugim se smejejo samo tisti, ki so med sabo enakopravni. Če se nižjim dovoli, da se smejejo vpričo višjih, ali če ne morejo zadržati smeha, se je treba posloviti od spoštovanja nadrejenih.« (Bahtin, 2008: 97) Za razumevanje s trenirko izvabljenega smeha pa je pomembna predvsem ena od obredno-uprizoritvenih oblik ljudske smehovne kulture, in sicer Bahtinova karnevalskost, ki zabriše meje med (umetniško) gledališko uprizoritvijo in samim življenjem (Bahtin, 2008: 13).

Če drži, da je osrednja značilnost karnevala *preobleka* (Javornik, 1999: 389), je potemtakem trenirka po smehovnem principu začasno preoblekla družbeno doje-manje fašistoidno oblečene podobe »novih državljanov«, inherentne paranoidnemu slogu zaradi »estetskega dogodka« (Bahtin, 1999: 31). Disperzivna smehovna kreativnost orkestra stihotvorcev, ljudskih godcev in priložnostnih retušerjev ni nič drugega kot uglasena ali zvizualizirana poprejšnja forma v obliki besedila. Medtem ko so nekateri ustvarjalci *post festum* nastopili kot kronisti dogajanja, me tukaj zanimajo tudi tisti, ki so poskrbeli, da notica o trenirkah ni izgubila svojega kreativnega elana.

Skozi informacijsko-komunikacijske tehnologije so začeli nemudoma pronicati tudi prvi pozivi k zborovanju »offline«, oblikovati se je začela »mobilizacijska struktura« (Garett, 2006: 203–204), torej mehanizem, ki posameznikom in posameznicam omogoča organiziranje in udejstvovanje v kolektivnih protestniških akcijah. Apeli k zborovanju v javnem prostoru in pripadajoča frazeologija mobilizacije so dobili mnogotere oznake, denimo #dantrenirke, #trenirkaday, #trenirkameet, #SDT (Slovenski Dan Trenirke), zapisi pa se nadejajo prihodnjega obeleževanja shoda: »Tudi sam podpiram revolucionarno gibanje #trenirka #trenirkadan«, »Hvala, SDS.

Motivirali ste me, da ne zamudim prav nobene ure aerobike več. #trenirkaday«.

Organizacijska struktura s skupno politično agendo se je izoblikovala prav tako na Facebooku: »Vsi ljubitelji trenirke in vsi ki obsojajo sovražni govor – jutri je dan, da to pokažete. V službo, v šolo, v nakupovalni center in v kavarno ... odpravite se v javnost v trenirki.« Naborek humoreskne produkcije v virtualnem prostoru, ki se razprostira od politične satire, pisane travestije, pa vse tja do komičnih enodejank, se izteče v ponedeljkov statičen javni performans v enoviti kostumografiji na Prešernovem trgu.

Sklep

*Tu je bilo veliko polemik, zato, mimogrede, vsakdo, ki obleče trenirko
in gre na volitve, izrazi večje spoštovanje do Slovenije kot tisti,
ki v obleki in kravati ostane doma.*

Janez Janša, na osrednji državni slovesnosti
ob dnevu samostojnosti in enotnosti, 22. december 2012

Natanko istega leta kot so se pripetili trenirkarji, si je Boris Vezjak zastavil nadvse pomembno vprašanje za slovenski politični prostor: »Zakaj ne poskušamo gledati na širitev fenomenov sovražnega govora in nacionalizma prav z vidika vse večje uspešnosti paranoidnega mišljenja? Ali ni prav slednje dobro pojasnilo zanje?« (Vezjak, 2011: 149) Različne manifestacije razpona paranoidnega mišljenja in sloga se nenehno ponavljajo in perpetuirajo v različnih oblikah še dandanes. Kakor se je paranoidni stil nekdanj okupiral s topikami tranzicije, izbrisanih, pravic istospolnih in druge plejade nepokornih in neuvrščenih, se danes zapolnjuje s subjekti migrantske »krize«. Podmena paranoidnega mišljenja v obliki fašistoidnega diskurza konstruira podobo apokalipse v obliki beguncev na podoben način, kot je nacionalistična agenda apokaliptično upodabljala trenirkarje. Tomaž Majer *alias* Janez Janša tako nastopa kot popačena karikatura horizonta paranoidnega mišljenja nominalne politike na Slovenskem, ki je zaznamovana z materializiranim, objektiviziranim in personaliziranim paranoidnim slogom. Analizo trenirkarjev bi tako bilo napačno razumeti *ad hominem*, saj je produktivneje govoriti o nekem mišljenjskem miljeju, ki prežema politično polje, se pravi, ne samo desnico in njene privržence. Kakor je Foucault opozarjal, da ni centrov moči in oblasti, tako že, zgodovinsko gledano, paranoidni stil ne koagulira samo okoli ene od političnih frakcij. Spomnimo: obmejna rezalna žica je zrasla iz centra in ob večinskem prikimavanju – liminalnost lahko globoko reže tudi v meso sredine. In če za konec sledimo Dolarjevemu branju Foucaulta, po katerem mikrofizika moči zahteva mikropolitiko (Dolar, 2010: 100), se je paranoidnemu stilu toliko lažje postaviti po robu, če se prevesi v paranoidni presežek.

Literatura

- BAHTIN, MIHAIL MIHAJLOVIČ (1999): *Estetika in humanistične vede*. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.
- BAHTIN, MIHAIL MIHAJLOVIČ (2008): *Ustvarjanje François Rabelaisa in ljudska kultura srednjega veka in renesanse*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- BENJAMIN, WALTER (1934/1998): *Understanding Brecht*. London, New York: Verso.
- BENJAMIN, WALTER (1998): *Izbrani spisi*. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.
- BRATICH, JACK Z. (2011): Politična znanstvena fantastika: strokovni opazovalci, pretirani skepticizem in preventivna racionalnost. *Dialogi* 47(3/4): 53–80.
- BUDEN, BORIS (2014): *Cona prehoda: o koncu postkomunizma*. Ljubljana: Krtina.
- CAMPOS FERREIRA, RAPHAEL, PETRA KOŠIČ, NOEMI MAVRIČ IN NINA MIHALIČ (2012): Kriteriji za prepoznavanje sovražnega govora v jeziku: študija primera. *Teorija in praksa* 49(1): 204–215.
- DOLAR, MLADEN (2010): *Kralju odsekati glavo. Foucaultova dediščina*. Ljubljana: Založba Krtina.
- ERJAVEC, KARMEN IN MONIKA KALIN GOLOB (2012): Uvodnik. *Teorija in praksa* 49(1): 91–94.
- FENSTER, MARK (2011): Teoriziranje konspirativne politike: problem »paranoidnega sloga«. *Dialogi* 47(3/4): 22–52.
- FOUCAULT, MICHEL (2001): *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- FRANK, ANA IN IZTOK ŠORI (2015): Normalizacija rasizma z jezikom demokracije: primer Slovenske demokratske stranke. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 43(260): 89–103.
- GARRETT, R. KELLY (2006): Protest in an Information Society: A Review of Literature on Social Movements and New ICTs. *Information, Communication, and Society* 9(2): 202–224.
- GILROY, PAUL (2000): *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- HOFSTADTER, RICHARD (1996): *The Paranoid Style in American Politics, and Other Essays*. New York: Vintage Books.
- HORKHEIMER, MAX IN THEODOR W. ADORNO (2006): *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- JALUŠIČ, VLASTA (2015): Rasizem, ideologija in sovraštvo. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 43(260): 28–43.
- JAVORNIK, MIHA (1999): Nesklenjenost Bahtinove misli kot njena odlika: (Kaj sploh je dialog?). V *Estetika in humanistične vede*, Mihail Mihajlovič Bahtin, 383–398. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.
- KULJIČ, TODOR (2012): *Kultura spominjanja: teoretske razlage uporabe preteklosti*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- KUZMANIČ, TONČI (2001): Ekstremnost centra. V *Mit o zmagi levice: mediji in politika med volitvami 2000 v Sloveniji*, Breda Luthar in dr. (ur.), 26–51. Ljubljana: Mirovni inštitut.

- MAJER, TOMAŽ (2011): *Jankovića sta dvignila umetno ustvarjen strah in slovenska radodarnost z državljanstvi*. Dostopno na: <http://www.delo.si/assets/media/other/20111211/Prispevek%20Toma%C5%BEa%20Majerja.pdf> (1. oktober 2016).
- MALIK, KENAN (1996): *The Meaning of Race*. London: Macmillan.
- POST, JERROLD M. (2011): Politična paranoja: destruktivni karizmatični voditelji, sovražna množična gibanja in privlačnost terorizma. *Dialogi* 47(3/4): 8–21.
- RICHARDSON, JOHN (2007): *Analysing newspapers: an aproach from critical discourse analysis*. New York: Palgrave Macmillan.
- STARC, GREGOR (2014): Zgodba o trenirki – športna oblačila med modo in stereotipi V *Moda in kultura oblačenja*, M. Pušnik in E. Fajt (ur.), 327–346. Maribor: Aristej.
- TARIQ, ALI (2015): *The Extreme Centre: A Warning*. London & New York: Verso.
- THOMPSON, EDWARD PALMER (2010): *Navade, plebejska kultura in moralna ekonomija*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- VEZJAK, BORIS (2011): Paranoja kot konstitutivni element slovenske politike. *Dialogi* 47(3/4): 141–156.
- ZORN, JELKA (2007): 'Mi, etnodržavljeni etnodemokracije': nastajanje slovenskega državljanstva. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 35(228): 17–33.
- ŽAGAR, IGOR (2011): Sovražni govor? Ne. Odkriti šovinizem in rasizem!: ob pismu Tomaža Majerja. *Delo, Sobotna priloga*, 24. december. Dostopno na: <http://www.delo.si/mnenja/komentarji/sovrazni-govor-ne-odkriti-sovinizem-in-rasizem.html> (1. oktober 2016).

Topologija konca in eshatološka negotovost

Abstract

Topology of the End and Eschatological Uncertainty

The paper attempts to shed light on the specific structure of thinking about the End, which occurs from medieval apocalyptic eschatology and is marked by paranoid intervention from »uncertain subject«. The aim of the paper is to centre the term »collective paranoia« as a systematic structure of the paranoid production of the medieval rational system – as in the case of radical self-enclosed logic, which is in its core formed as the field of crisis.

Keywords: the end, crisis, collective paranoia, subject, uncertainty, eschatology

Marisa Žele is a PhD student of Philosophy at the Postgraduate school ZRC SAZU and a member of the editorial board of Platforma – journal for connecting PhD students of humanities and social sciences. (marisa.zele@gmail.com)

Povzetek

Prispevek poskuša osvetliti določeno strukturo mišljenja konca, ki vznikne iz srednjeveške apokaliptične eshatologije in jo zaznamuje paranoidna intervencija »negotovega subjekta«. Namen prispevka je centrirati pojem »kolektivne paranoje« kot sistemske strukture paranoidne produkcije srednjeveškega racionalnega sistema kot primera radikalne, vase zaprte logike, ki se v svojem jedru formira kot polje krize.

Ključni besede: konec, kriza, kolektivna paranoja, subjekt, negotovost, eshatologija

Marisa Žele je doktorska študentka filozofije na Podiplomski šoli ZRC SAZU in članica uredništva revije Platforma – revije za povezovanje doktorskih študentov humanistike in družboslovja (marisa.zele@gmail.com)

Pričujoči prispevek postavlja v ospredje mišljenje konca, kolikor ta v pogon požene krizni mehanizem pričakovanja njegovega prihoda. Gre za poskus, kako misliti konec v vseh njegovih posledicah, tako skozi subjektivno pričakovanje kot skozi negotovost, ki ju prisotnost konca bistveno proizvede. Moj namen bo zasledovati fenomene, ki so izvorno vezani na bližino konca, pri čemer mi bo za podlago služil eshatološki okvir srednjega veka¹ – tam namreč stiska končnosti proizvaja paranoidno situacijo, v kateri subjekt locira figuro nečesa grozečega, ki njegov obstoj preprede z negotovostjo. Pri tem ne gre toliko za pričakovanje konca, kot gre za njegovo nedoločenost, ki se kaže kot pogoj subjektive negotovosti, kar bo natanko to, na kar bom usmerila pojem »kolektivne paranoje«, ki jo bom razdelovala kot sistemsko strukturo paranoidne produkcije srednjeveškega racionalnega sistema.

Zmotno bi bilo misliti, da ta paranoja izvira iz končnosti kot take, saj bi se pri tem omejili samo na njene simptome. Bistvena je naslonitev na Freudov mehanizem paranoje in razvite misli, da paranoja v obravnavanem pomenu ni beg od končnosti, temveč je lepilo, ki tisto, kar v paniki razpada, lepi nazaj v celoto. Trdila bom, da izvira iz negotovosti, ki se bistveno generira »od znotraj«, četudi je ob tem prisotna projekcija navzven, v realno pogojenost njene zunanje grožnje. V nadaljevanju nameravam demonstrirati, da zanjo torej ni toliko bistvena končnost kot taka, temveč je njen izvor prav v negotovi situiranosti gotovega konca.

Ob tem se odpira še eno polje, ki z zadano problematiko vleče močne vzporednice in sega v njeno akumulativno jedro, ki se stika z našo sodobnostjo – to je polje krize, ki jo je mogoče locirati skozi serijo njene historične pojavnosti in nadalje, vztrajati pri tezi njene permanentnosti. Trdim, da sta kriza in negotovo čakanje na iminenten konec inherentno povezana in da se nam bogat imaginarij srednjeveškega dispozitiva sveta ponuja kot grafični prikaz, skozi katerega lahko mislimo repetitivno gesto krize.²

Srednji vek je bistveno doba končnosti, zaznamovana s subjektivno negotovostjo, preprejeno z grožnjo konca, ki ga obljublja Bog, in posledično sistemsko paranoidno produkcijo, ki vanj intervenira. Proučevanje tega nenavadnega časa, v katerega je »kolektivna paranoja« izvorno vpisana – kajti, kot bomo videli, vase zajame dobesedno ves svet – nam ponuja možnost ekstrapolacije strukture krize,

¹ Ta okvir je zaradi svoje zgodovinske in topološke uvrščenosti bistveno krščansko eshatološki – srednjeveška eshatologija kot nauk o poslednjem je torej zaznamovana z nenehno grožnjo konca in serijo zadnjih ciljev, ki mu predhajajo (kot sta pokoritev za grehe in težnja po univerzalizaciji božjega nauka).

² Prva misel, ki nas ob proučevanju krize kot historičnega fenomena precej spontano spreleti, je status njene ponovljivosti. Zdi se, da krizo določa močna težnja po lastni repetitivnosti – pojavlja se vedno znova in znova in, ko se ponovno potuhne, se ta moment njene »ustavitve« (ki pa vsekakor, vztrajam, ni moment njenega konca) ponovno prekine. Za krizo se torej zdi, da se rada giba v nekih nedoločenih intervalih pulzirajoče repeticije. Je stanje, ki vztraja tudi takrat, ko zbuja občutek, da je usahnilo in se nato zakamuflira v bolj razpuščeno formo, do nove pojavitve, ki požene taisto gibanje znova »naokoli«.

ki ob tem nikakor ne zastara, temveč ravno nasprotno – vztraja še naprej. Kako torej misliti konec skozi dobo velike evropske krize, kot je bila srednjeveška?

Svet se bo iztekel in se izteka dnevno ter se obrača proti (svojemu) koncu
– kajti, ali poseduje kaj, kar ni zavezano h koncu? (Columbanus, 6. st.,
Instructiones; v Palmer, 2014: 82)³

Srednjeveški dispozitiv sveta je bil zaznamovan s pričakovanjem konca, ki naj bi nastopil v hipu, ko bo svet dopolnil končno število dni. O njegovem izteku ni bilo mogoče podvomiti. Sklepanje je sledilo preprostemu načelu kavzalnosti: vse, kar obstaja, se je moralo nekoč začeti in zato se mora enkrat tudi končati. Koncept konca je bil vtkan v model srednjeveškega mišljenja časa, pri čemer je bil konec zgodovine naznanjen vnaprej in tako uvrščen v kategorijo *samoumevnega*. Namreč, sporočilnost krščanske parabole je bila nedvoumna: vse zemeljske reči so zapisane svojemu propadu, svet je minljiv, ljudje pa umrljivi. Tako kot je svet nastal, se bo tudi končal. Seveda z božjo pomočjo, ki kroji tako njegov nastanek kot njegovo poslednjo razpustitev v nič, oziroma povedano kar z besedami samega Boga: »Jaz sem Alfa in Omega, Prvi in Zadnji, začetek in konec.« (Raz 22,13)⁴ In ne nazadnje, konec je bil človeštvu tudi dobesedno obljubljen⁵ kot tisto, kar bo sledilo prihodu odrešenika in bo tako ključno za manifestacijo Zadnje sodbe in kolektivnega odrešenja.

O izteku časa ni bilo mogoče podvomiti. A ta gotovost konca je bila hkrati tesno zvezana s svojim nasprotjem – negotovostjo, ki je izhajala iz časovne nedoločenosti njegovega dejanskega prihoda. O datumu nastopa poslednjega dne je bilo mogoče le ugibati, vendar je veliko namigov posredovalo že samo sveto besedilo, dopolnjevali pa so ga poznejši eshatološki interpretacijski teksti.

Verjetno je najvplivnejše besedilo te vrste *Apokalipsa* Psevdo-Methodiusa iz poznega 7. stoletja, ki je imelo daljnosežne posledice za izoblikovanje celotne srednjeveške apokaliptične eshatologije. V njem so navedeni divji apokaliptični narodi, ki naj bi jih Aleksander Veliki zaradi njihove pokvarjenosti in nečistih poslov zazidal za mogočnimi bronastimi vrati, prekritimi z azbestom, in jih s pomočjo Boga zaklenil proč od preostalega sveta.⁶ Vendar, vrata naj bi se ob koncu časa

³ »*Mundus enim transibit et cottidie transit et rotatum ad finem – quid enim habet quod fini non assignet?*«

⁴ Podobno tudi v Raz 21,6 in Raz 1,8.

⁵ Kot lahko beremo na več mestih Svetega pisma, npr. 2 Timotej, 1 Janez, 2 Tesaloničanom, Razodetje, itd.

⁶ Vir teh srednjeveških spekulacij je bil *Roman o Aleksandru* (Pseudo-Callisthenes, 1997), priljubljeno srednjeveško čtivo, ki je podrobno opisovalo legendarne podvige Aleksandra Velikega (rojen leta 356, umrl 323 pr. n. št.) v njegovem življenju, zlasti tiste, ki naj bi se zgodili na njegovih vojaških pohodih na Vzhodu, torej na drugi strani meja tedaj poznanega sveta.

zlomila in silam apokalipse, ki so do tedaj čakale za njimi, odprla prosto pot, da svet privedejo do njegovega konca:

Nato se bodo Severna vrata odprla in ven bo planila sila narodov, ki jih je Aleksander zadržal; in cela Zemlja bo pretresena od njih videza in ljudje bodo v grozi bežali, in, trepetajoč se bodo poskrili v gorah in v jamah in po grobiščih. In ti bodo pokončani od samega strahu in veliko jih bo pomrlo od smrtne groze in nikogar več ne bo, da bi pokopal njihova trupla. (Pseudo-Methodius, 2012: 131)

Kljub neuničljivosti Aleksandrovih vrat (»ne bodo jih mogli odpreti [od znotraj] ne z jeklom [...] ne z ognjem« (ibid.: 99)), Psevdo-Methodius napove trenutek, ko se bodo naposled vdala in skozi bodo planili prinašalci konca ter dobesedno požrli svet:

[...] žrli bodo meso ljudi in pili kri zveri kot vodo; [...] in žrli bodo nečiste reči [...] in trupla živali in splavljenih zarodkov. Zaklali bodo majhne otroke [...] in to ob njihovih materah [...] ter jih požrli. (ibid.: 133)

Datum tega spektakularnega dogodka sicer ni znan, je pa bralcu dano v vednost, da ga je sam Aleksander navedel tik nad varnostnimi vrati (in ga je potem takem moral poznati). Torej, ne gre za to, da je preboj vrat mogoč kadarkoli, ker je negotova njihova vzdržljivost pred rastočo sovragovo silo, pač pa, da ta *kadarkoli* obvisi v zraku, zaradi njegove časovne nedoločenosti – zato, ker ostaja datum *odprtja* neznan. Še več, z navedbo skrivnostnega datuma nad vrati postane jasno, da prebijanje prehoda skozi niti ne bo potrebno, saj se bodo vrata samodejno odprla natanko tedaj, ko bo napočil čas njihovega odprtja. In ker ta datum ostaja skrit, se srednjeveška negotovost glede prihoda konca veže neposredno na gotovost njegovega obstoja. Prehod namreč ni odvisen od tistega, ki želi stopiti skozi vrata, temveč od tistega, ki ta prehod omogoči. V ozadju ne stoji naklep kakšnega zlega duha, temveč samega Boga, torej tistega, ki sploh omogoči razcep sveta, ki se manifestira v Aleksandrovih vratih, pa tudi njegove končne razpustitve. Razcep, ki srednjeveški svet razdeli na njegovo grozečo zunanost in ogroženo notranost.

Eno glavnih znamenj približevanja konca je premostitev te meje, ki se aprobeira skozi vdor zunanjega tujega v notranjo domačnost in njeno posledično izgubo. Začetek konca je naznanjen v spremenjeni poziciji tistega, ki bi moral ostati na svojem dodeljenem mestu – v tem primeru zaklenjen za Severnimi vrati. Namesto tega naj bi apokaliptična plemena ob koncu časa prestopila predpisano varnostno razdaljo in se razlila po evropskem revirju.

Gog in Magog, »[...] et Anog et Ageg et Achennaz et Dephar et Putinei et Libii et Eunii et Pharizei et Declemi et Zarmathae et Theblei et Zarmatiani et Chachonii et Amazarthe et Agrimardii et Anuphagii [...] et Tharbei et Alanes et Physolonicii

et Arcnei et Asalturii« (ibid.: 100), vseh dvaindvajset apokaliptičnih vladarjev in plemen, bo takrat krenilo nad svet v uničujočem pohodu ter ga skozi serijo različnih neprijetnosti pripeljalo do njegovega konca.

Prerokba Psevdo-Methodiusa je precej eksaktna in bralcu dopušča zanemarljiv prostor interpretacije. Manevrskega prostora pravzaprav ni – konec je zagotovljen (s strani Boga) in natančno vemo, kako naj bi bil videti (vojne, klanje, potresi, trpljenje in smrt⁷). Preostane le še razbiranje ključnih znamenj, ki bodo naznanjala njegov prihod. Vendar, pojavi se dilema: Kako jih z gotovostjo tudi prepoznati? In predvsem, kako to storiti pravočasno?

Odgovor na to ni podan predvsem zato, ker je bilo prepoznavanje znamenj zastavljeno kot božja preizkušnja za klasifikacijo vernikov in njihov poslednji sortiment – konec naj bi jih namreč razdelil na zveličane in pogubljene in ta grožnja je zahtevala takojšnje ukrepanje tistega, ki je trepetal pred strahovito božjo kaznijo. V srednjeveškem kontekstu je ta grožnja naslavljal neposredno njegovega subjekta – naslovnika božjega načrta, ki ga je določalo prav intenzivno ukvarjanje z zagato konca, vezano na (negotovo) najdbo lastne pozicije v iztekajočem se času.

Spekulacije o usodi sveta so se pripenjale na naslednje kronološko ogrodje: začetek in konec sta bila poznana in zakoličena v času. Znana je bila prigoda o tem, kako je Bog ustvaril svet, kako mu je to uspelo v vsej njegovi vsemogočnosti in v koliko dneh. Manj znano je sicer to, da je nekaterim celo uspelo izračunati natančen datum njegovega začetka: svet naj bi imel rojstni dan 1. septembra (po bizantinskem koledarju), oziroma 18. marca prvega leta, če sledimo heretičnemu računu Bede Častitljivega (rojen okoli leta 673, umrl 735) ali morda 25. marca, če upoštevamo zgodnji izračun Hipolita Rimskega (rojen okoli leta 170, umrl 235). Tudi datum konca naj bi obstajal, vendar je ostajal skrit in nedosegljiv – zapisan le na Aleksandrovih vratih. Temu navkljub so nekateri menili, da ga je mogoče izračunati.

Logika je bila naslednja: svet naj bi dočakal šest tisoč let,⁸ torej konec časovnice je bil, tako kot njen začetek, absolutno zaprt. Treba je bilo ugotoviti, kje leži točka »sedanjosti« in koliko je odmaknjena od stvarjenja sveta, nato pa izračun postaviti v kontekst šestih tisočletij, da bi se odgovorilo na pereče vprašanje, koliko let osta-

⁷ Tudi v Sv. pismu je te napovedi mogoče najti na več mestih: »Vzdignil se bo narod proti narodu in kraljestvo proti kraljestvu.« (Matej 24,7) Nastopila bo velika lakota in zemljo bodo premikali potresi. Ljudje se bodo spridili, postali bodo pokvarjeni in prizadejali še dodatno trpljenje v svetu (2 Timotej 3,1). Vstajali bodo lažni preroki in se izdajali za Boga, zavajali vernike ter jih speljali na stranpota (Matej 24,11).

⁸ Ker naj bi Bog ustvaril svet v šestih dneh (1 Mojzes 1,1-2,3) in ker je en božji dan ekvivalenten človeškemu tisočletju (2 Peter, 3,8), šest dni stvarjenja sveta vstopi v korespondenco s tisočletjem, od koder izvira število let, ki naj bi jih dočakal svet: $6 \times 1000 = 6000$.

ja do prihoda konca.

Iskanje subjektove situiranosti v času je poganjala nedoločenost konca, od koder je vzniknila specifična systemska paranoidna situacija, ki se je simptomatično izražala v srednjeveškem preračunavanju časa. Kar na tem mestu definira srednjeveško paranojo, ni ponotranjenje dejstva, da bo sveta kmalu konec, temveč jo proizvede prav subjektova *negotovost*, ki vznikne iz same grožnje konca, ter se premešča v obsesivno računanje datuma njegovega prihoda. Eshatološko računanje je namreč poganjala težnja po vzpostavitvi sistema, ki bi prekinil subjektovo negotovost.

Rezultat je bil naslednji: v 3. stoletju so izračunali, da bo konec sveta nastopil leta 500. V 5. stoletju se je izračun spremenil – sveta bo zagotovo konec leta 801. Ali morda leto prej. In nato, tik pred njegovim drugim poskusom prihoda, ga je 8. stoletje prestavilo za kar 1249 let – prišel bo šele leta 2048. Vendar, ali je dejansko šlo za »prestavljanje naprej« ali pa je bila logika ravno nasprotna in se je pomikala »vzvratno«?

Poskusimo ji slediti skozi šest stoletij, bistvenih za srednjeveški eshatološki kalkulus časa, ki je ostajal prisoten tudi po njihovem poteku: V zgodnjem 3. stoletju sta Julius Afriški (rojen okoli leta 160, umrl 240) in Hipolit Rimski (rojen okoli leta 170, umrl 235) ločeno vzpostavila sistem datiranja AM I oziroma prvo verzijo sistema *anno mundi*, ki je štel pretečen čas od nastanka sveta (leto 1 AM I) do Kristusovega rojstva (leto 5500 AM I). Tako Julius kot Hipolit se umeščata v bližino leta 5700 AM I,⁹ torej tri stoletja pred prihodom konca. Hipolita do tega sklepa pripeljal naslednji izračun: od Adama do svetovnega potopa naj bi minilo 2242 let + 1141 let do Abrahama + 430 let do Eksodusa + 41 let do smrti Jozue in + 864 do smrti Ezekije + 114 let Josiaha + 107 let Ezra in nato do rojstva Kristusa še + 563 let.

Kristus je bil torej rojen leta 5502 AM I, kar se v sistemu AM I zaokroži na 5500 let, ki so minila od božjega stvarjenja sveta (Ogg, 1962: 5), s čimer postane znano tudi leto njegovega konca, ki naj bi Hipolitovemu času sledilo čez tri stoletja – torej 500 let po inkarnaciji Boga, leta 6000 AM I (ali v 5. stoletju, če ga prevedemo v naše štetje). Sistem AM I je dominiral dve stoletji, nato je po dopolnjenem svetovnem letu 5900 AM I (in z vstopom v srednjeveško dobo) sledila prva revizija sistema.

Pod vplivom Svetega Hieronima (rojen okoli leta 347, umrl leta 419 ali 420) se v 5. stoletju obudi Evzebijev (rojen okoli leta 263, umrl 339) štetje, kateremu se zaradi rabe sistema AM I do takrat ni namenjalo velike pozornosti. S padcem rimskega cesarstva se vzpostavi sistem datiranja AM II, ki stvarjenje sveta umesti 5199 let pred *prima resurrection* in leto 5900 AM I prestavi »nazaj« v 5700 AM II (Evzebij se leta 303 umesti v leto 5500, prva revizija pa je v veljavi skorajda dve stoletji pozneje).

Presenetljivo je to, na kar med drugimi medievalisti opozarja tudi Landes

⁹ Naprej bom pri datiranju zaradi jasnejše diferenciacije srednjeveških kronoloških sistemov uporabljala oznake AM I, AM II, AM III in AD, tako kot je v podobnih besedilih navada.

(1988), da čez dve stoletji, torej ko svet ponovno dopolni 5900 let po sistemu AM II in je manj kot stoletje oddaljeno od konca sveta (801 n. št.), nastopi druga revizija sistema in njegova sprememba v štetje AM III. Ponovitev te predstavitev je identična prvi predstavitvi iz sistema AM I v AM II – bližnje soočenje z usodnim letom 6000, že drugič rezultira v odskoku »nazaj« in ohranitvi *konca* na varni razdalji.

S tem se svet ponovno pomladi, pri čemer se sledi izračunu Bede Častitljivega, ki je za časa objave (leta 703) veljal za netočnega in celo heretičnega, saj je sledil masoretski različici Stare zaveze in ne grškemu prevodu – *Septuaginti* (LXX), na katerem sta temeljila prejšnja izračuna. Ker sta obe besedili vztrajali pri svojem datiranju, je prišlo pri Bedinem izračunu do drastične pomladitve sveta: od stvarjenja do božje inkarnacije naj bi minilo pičlih 3952 let, kar je premestilo prihod konca v daljno prihodnost (leta 2048 AM III).

Kmalu zatem je sledila še tretja revizija, ki pa je tokrat pripeljala do opustitve starega sistema AM. S kronanjem Charlemagna (Karla Velikega) za božič prej prelomnega leta 6000 AM II, pretvorjenega v 801 AD, se *anno mundi* nadomesti s sistemom štetja *anno domini* AD, s čimer se vsaj tako drastično prestavljanje konca, kot je bilo do tedaj, prekine.

Vendar konec ne izgine iz srednjeveške zgodovinske zavesti. Zgostitev anticipacije, ki nastane tik pred letoma 500 n. št. (5900 AM I) in 800 n. št. (5900 AM II), je mogoče zaznati tudi v neposredni bližini poznejših prelomnic, kot je bilo leto 1000 AD in obletnice Kristusove smrti leta 1033 AD. Bližnje soočenje s koncem ni sprožilo opustitve, temveč koncentracijo negotovosti, ki se je sproščala z redatcijo sistema in njegovo ponovno vzpostavitvijo, z vrnitvijo na izhodiščno točko. Navsezadnje lahko na več mestih beremo, da je mogoče datum konca poljubno premeščati in ga na novo izračunati, treba se je le poslužiti druge metode izračuna in to narediti natančno takrat, ko podan datum konca »zastara« (oziroma, ko stopi *preblizu*):

kogarkoli [ta] izračun ne zadovolji, naj se znoji in bere ter ga *izračuna bolje*.
[poudarila Marisa Žele] (*Additamenta Coloniensia ad Chronica* v Landes, 1988: 189)

vedeti moraš, da se bo svet zares v resnici končal v svojem šesttisočem letu; ali bo ta čas *skrajšan* ali *podaljšan*, ve samo Bog. (Beatus, *Tractus in Apocalipsin* v Palmer, 2014: 141)

Konec torej ni bil le izračunljiv, temveč tudi *premostljiv*. Čas do njegovega prihoda se je lahko skrajšal ali podaljšal. Tako se je srednjeveški subjekt vedno znova situiral v bližini konca in se v nelagodju gibal nazaj, proč od njegove neposredne bližine. Njegovo mesto je bilo prav tam – na samem robu, tik pred koncem časa, vendar ne (še) na samem *koncu*. Subjekt anticipacije je bil *za sebe* v svojem jedru, zadnji subjekt zadnje dobe sveta – s koncem, vpisanim v svoj začetek.

V preračunavanju konca kot gesti upora se zrcali subjektivno ambivalentno razmerje z Bogom, ki predenj postavlja grožnjo lastnega uničenja. Gre za vztrajno interveniranje »čakajočega« v nepremakljiv božji dispozitiv, po katerem je konec vnaprej določen in že davno obljubljen. Bog se postavi kot stvaritelj sveta in hkrati kot njegov uničevalec. Kot tisti, ki že s trenutkom stvarjenja aktivira leto 6000 in odšteva čas do njegovega prihoda, ne da bi naznanil njegov časovni okvir.

S tem postavi dva pogoja, ki zaženetata eshatološki račun: prvi je ta, da je konec iminenten, drugi pa, da lahko ta nastopi kadarkoli, saj kronološka razdalja od »sedanjega mesta« do konca ostaja skrita. Ta razdalja tvori vmesni prostor, neka- kšno čakalnico srednjeveške zgodovine, kjer se vrteč se v lupingu odvija obsesivno preračunavanje njenega preostanka. To je prostor srednjeveške krize, prostor brezizhodnega položaja, ki se najbolj izrazito oblikuje prav okoli leta 5900, torej v poslednjem stoletju sveta, v katerem se skozi obsesivno preračunavanje odvija paranoidna produkcija. Na delu je specifična repeticija, ki se kaže ne le v vedno vnovičnem vračanju na prejšnjo pozicijo, pač pa tudi v ponavljajočem se postavljanju pomlajene verzije prejšnjega sistema.

Božjega apokaliptičnega scenarija, četudi bistveno zaznamovanega z njegovo uničevalno komponento, ni bilo mogoče spremeniti, mogoče pa je bilo vanj intervenirati. Prav nedovoljena *intervencija* je tista, ki sproži konflikt med Bogom in njegovim sledilcem. Prvi je ta, ki drugemu piše klavrno usodo, drugi pa tisti, ki je v zadnji instanci tudi *edini* nosilec božjega načrta – ves božji trud je namreč usmerjen le na enega naslovnika. Tistega, kateremu zapoveduje in prepoveduje, ki ga ljubi in neusmiljeno kaznuje – izvornega grešnika, pred kogar postavlja vrsto selektivnih in sadističnih preizkusov, ki jih mora ta uspešno prestati, da si lahko sleče grešno naravo in se odene v nebeško haljo.

Božji preizkus se kaže kot igra razbiranja znamenj, ki jih mora subjekt v danem trenutku prepoznati. Skozi poskuse dešifriranja se ustvarja izrazito paranoidna situacija, v kateri se Bog postavi na mesto zarotnika, subjekt pa se spremeni v aktivnega paranoika, ki skozi iskanje znamenj poskuša ohraniti izginjajoči svet. Ker to počne venomer v senci konca, ki mu nikakor ne more ubežati, so tudi vsa znamenja, ki jih v svetu razbira, v zadnji instanci znamenja konca. Situacija je izrazito patološka, kajti paranoikova slika vedno nosi v sebi neko specifično resnico – ali, če se oprem na Freuda in njegovo obravnavo paranoične produkcije ljubosumnega moža, tudi če so vsi paranoikovi sumi utemeljeni in mu Bog nenehno grozi, je njegovo proizvajanje znamenj še vedno patološko. Realno paranoje namreč ne temelji v dejanskosti prikazujočih se znamenj Boga, temveč v njeni lastni strukturi.

V zadnjih desetletjih pred prihodom leta 801 AD II lahko razberemo tak primer intenzifikacije apokaliptične anticipacije, ki se ne kaže nikjer drugje kakor v prikazujočih se znamenjih:

Veliko znamenj [konca] je zabeleženih, ki naj bi se prikazala tistega leta: znamenje križa se je pojavljalo na oblačilih ljudi in kri je lila z neba in zemlje, in druga znamenja so se začela prikazovati [...] In šest dni pred božičem je grozovito grmelo in se bliskalo tako, da je zadelo cerkve [...], in ponoči je nad oblaki nastal nebesni obok in zatem je umrlo veliko ljudi. (*Vannus Mirabilis* (786 n. št.); v Landes, 1988: 191)

Svet je torej popolnoma prepreden z znamenji konca, ki se prikazujejo dobesedno »vseposod«. Kažejo se kot simptomi srednjeveške apokaliptične prognoze, prek katerih Bog komunicira z nosilcem svojega načrta in mu tako neprekinjeno grozi. Prikazuje mu znamenja, vendar ga ne opremi z dešifrirnim sistemom, ki bi mu omogočil pravilno branje. Zato je subjekt po eni strani nujno vpet v razbiranje znamenj, ki pa po drugi strani samo krepijo njegovo negotovost glede iminentnega konca. Kot nevzdržna se kaže misel, da je pravzaprav subjekt sam glavni povzročitelj njegovega prihoda – svet mora propasti, ker subjekt kot grešnik povleče nase greh, kar pa je v zadnji instanci konflikta z Bogom prav to, kar Bog od njega zahteva: da sam sebe pripelje do lastnega konca. V apokalipso je namreč vedno vtkan greh, kot pogoj očiščenja sveta, ki se lahko dogodi samo in izključno skozi njegov razkroj.

Zato redatacija kronološkega sistema in posledično premeščanje konca kot paranoidni poskus rekonstrukcije razpadajočega sveta v svoji fundamentalni potezi ne more biti nič drugega kot obrnitev proti Bogu, ki pa se zgodi na kolektivni ravni, kot je kolektivne narave tudi sama zahteva Boga, ki naslavlja srednjeveški subjekt kot *aktivno množico*. Srednjeveški kolektiv je treba misliti kot sistemsko strukturo, v katero je ta množica vpeta in v katero se paranoja vgrajuje kot del srednjeveškega racionalnega sistema, ki je v svojih potezah preračunavanja radikalno *logičen*. Zanj sta mogoča dva izida konca, ki se zgodita hkrati: odrešenje ali večna poguba, dve mogoči, a negotovi usodi, ki ju prinaša iminenten konec, sta bistveno usodi *srednjeveškega kolektiva*: grožnja Boga je namreč vedno univerzalna. Njen naslovnik je množica sledilcev, za katere veljajo isti pogoji konca, kar je mogoče razbrati iz najrazličnejših bibličnih epizod – Bog kvečjemu pokonča vse mesto kot gnezdo greha, ali pa se ga ob njegovem kesanju usmili. Tako kot se je nekoč sodilo mestu Ninive (Jona 1,1-4,11), se bo ob koncu časa sodilo celemu svetu. Vendar, malo je možnosti, da si bo Bog tokrat premislil.

Grožnja z razpadom sveta je že vpeta v primarno razcepljenost sveta, ki se ovekoveči s postavitvijo Aleksandrovih vrat. Situacijo, ki se v trenutku pričakovanja konca vzpostavi, je mogoče misliti skozi strukturo Freudovega fenomena panike, ki nastopi takrat, ko množica začne razpadati: »Vzajemne vezi so popustile, osvobodila se je orjaška, nesmiselna tesnoba.« (Freud, 2007: 276) S sprejetjem osnovne postavitve svetovnega reda, kot ga na začetku zgodovine zakoliči Bog, se svet vzpostavi kot prostor izvornega razcepa, ki zraste prav skozi postavitev severnih meja. Konec grozi z rušenjem te meje, z razpustitvijo zunanjega v notranjost in

posledično, njenega izginotja. Odprtje Aleksandrovih vrat povzroči, da *tujost*, če se polastimo Psevdo-Methodiusovega jezika, dobesedno *požre svet*. Zato je razpad meja kot razkroj svetovnega reda tisti, ki pomeni vsesvetovno anihilacijo.

Če prenesemo panično strukturo v srednjeveški kontekst, je prav svet kot telo srednjeveškega kolektiva tisti, ki se pred približajočo se grožnjo razkroja začne počasi rahljati. Vendar zdi se, da je v tem procesu na delu še nekaj drugega. Nekaj, kar uspe, v aktu paničnega razpadanja, svet obdržati skupaj in mu tako omogočiti, da razpade »kolektivno«. Vanj poseže prav paranojna situacija – tista, ki obsesivno razbira znamenja, jih preračunava in repetitivno rekonstruira razpadajoči red.

Paranoja sicer ohranja primarni razcep sveta na več delov (Freud, 1995: 64), vendar nasprotno kot panika, ki razkraja, paranoja deluje kot lepilo. Srednjeveški subjekt s paranojnimi potezami ponovno zgradi svet: »Vsaj tako, da lahko v njem ponovno živi.« (ibid.: 61), da se v njem lahko ohrani, čeravno le na zadnjem mestu, situiran »tik pred koncem«.

Proces redatacije časa je poskus ozdravitve, poskus umika pred koncem in poskus rešitve. Izogibanje katastrofi je s tem bolj ali manj uspešno, vendar ne popolnoma – prisoten ostaja ostanek prejšnjega stanja in izkaže se, da je ta ostanek prav *konec* sam. Grožnja konca vztraja v srednjeveški strukturi sveta, saj gre pri subjektovi paranojni produkciji samo za prestavitev konca in ne za njegovo odpravo. Zakaj je tako, izvemo iz že omenjenega odstavka božje razglasitve: »Jaz sem Alfa in Omega, Prvi in Zadnji, začetek in *konec*.« (Raz 22,13) Boga se pač ni dalo kar tako znebiti.

Neodpravljalnost konca pripravi tla, iz katerih vznikne krizna situacija, ki smo jo napovedovali. Kriza vstopi v srednjeveški diskurz o končnosti prek ovinka: grozeč in neizogiben konec sicer tvori konstitutivni moment krize, vendar se kriza ne akumulira na mestu konca, temveč pronica v svet »od znotraj«, skozi repetitivno zgoščanje subjektovega pričakovanja. Njen čas je vmesni čas, je čas »tik preden«, ki se venomer nahaja v bližini konca, s katerim je pogojena, vendar ji konec ostaja nedosegljiv. Njeno edino mesto je mesto čakanja, kjer se iz negotovega pričakovanja oblikuje njej lasten, *krizni subjekt* kot *subjekt pričakovanja*. Ta nečakano pričakuje lasten »zaključek«, ob tem pa ostaja ujet na mestu pričakovanja konca, ki nikakor noče nastopiti. S tem se stopnjuje subjektova agonija, ko je ta prisiljen, da se vrti na venomer istem zagonetnem mestu. Premeščanje konca predstavlja razrešitev tega konflikta v prihodnji čas, medtem ko negotov akter obtiči na mestu, s katerega se sam nikakor ne more premakniti. Ukleščen je na mestu anticipacije lastnega konca, ujet v ponavljajoči se krožni situaciji, ki jo proizvaja sam. Ne-možnost razrešitve nastalega položaja je namreč pogojena z ne-možnostjo mišljenja lastnega konca. Iz te bistveno krizne situacije, v kateri subjekt nima utehe časovnega zakoličenja, kjer nima svojega *znanega časa*, vznikna ultimativna paranoja kot reakcija na

nedoločeno bližino iminentnega zaključka.

Takrat, ko struktura krize povleče nase topologijo srednjeveškega sveta, je mogoče reči, da se njena akumulacija zgodi prav na meji med njegovo »notranjostjo« in »zunanostjo« – biti v krizi v srednjeveškem žargonu namreč pomeni stati in obtičati na robu sveta. Sporočilnost profetičnih opozoril o koncu, kakršno je Psevdo-Methodiusovo, je jasno: prečkanje meje prinese gotov konec, pomeni anihilacijo znanega sveta, ki spusti vase nekaj, kar bi moralo ostati zaklenjeno zunaj. Vendar ta grožnja ne ostaja omejena samo na izbruh zunanjega v notranjost, temveč poguba tiho čaka tudi znotraj srednjeveških meja. Psevdo-Methodius je glede tega jasn: impulz, ki bo sprožil konca, bo prišel od znotraj, iz gnile in izprijene človeške družbe, ko jo bo do konca okužil njen lasten greh. To je navsezadnje tudi načrt Boga: grešnik si bo vrata konca odprl sam.

Torej, če smo nase prevzeli topološki diskurz srednjeveške »notranjosti« in »zunanosti«, lahko rečemo, da se zdi, da se kriza rada giblje v obe smeri – ker je bližina zunanosti nekaj inherentno grozečega, se notranjost na njene premike odziva tako, da proizvede krizo iz pričakovanja lastnega konca. V to operacijo je treba všteti prav premik, ki se iz notranjosti naredi v zunanost, tako da prva drugo sploh lahko ugleda kot svojo grožnjo. Kot smo videli, je meja, ki se riše med njima, popolnoma fantazmatska, saj je primarni premik narejen v nasprotni smeri – notranjost se projicira v zunanost, da se lahko v tej razliki sploh vzpostavi. Pravzaprav gre za dvojno pretakanje notranjosti, če ta pojem v tej situaciji lahko še sploh ohranimo – fiktivnost meje, katere realnih učinkov nikakor ne moremo zanikati, se najlepše pokaže prav v »božjem konfliktu«, v katerem grožnja Boga ne nagovarja sveta od »zunaj«, temveč mu je bistveno imanentna, kakor mu je kot »začetku in koncu« imanenten tudi *konec* sam.¹⁰

Pričakovanje konca tvori jedro srednjeveške krize: njegov prihod je gotov in dolgo pričakovan, vendar ostaja bistveno *nedoločen*, kar pripelje do zgostitve eshatološke negotovosti in akumulacije krize. Kriza vznikaja pod taktirko nečesa grozečega – je vmesno stanje, ko je naslednji korak še nedefiniran, ali bolje, ko rezultat akterjevega pričakovanja še ni gotov. Napetost se gradi skozi repetitivne poskuse sprostitve negotove situacije, ki pa so obsojeni na neuspeh. Vzpostavlja se kot stanje brez rešitve, ki vztraja in zapira subjektovo mesto v svetu kot necelo. Kriza se torej odpre kot polje v katerem se skozi negotovo pričakovanje sistematično akumulira paranoidna blodnja.

Gog in Magog sta realna grožnja srednjeveškemu svetu, saj njuna prisotnost odpira možnost, da lahko sistemu spodleti. Vendar, vsi poskusi rešitve so jalovi – čas grožnje je že čas razkroja, čas srednjeveških spekulacij o koncu, je že čas krize.

Če krizo vzamemo iz njenega srednjeveškega konteksta, obstaja način kako misliti krizo kot fenomen v smislu njene funkcije: kriza proizvede *krizni subjekt*,

¹⁰ Če si privoščimo korak naprej, bi tako lahko začeli govoriti ne o paranoji subjekta, temveč o shizofrenosti samega Boga.

katerega interpelacija se zgodi prav v aktu pričakovanja. Pričakovanja nečesa, kar se še ni zgodilo, vendar že konstituira čas, ki pričakuje, in se že vrti v smeri svojega konca. V nenehnem iskanju rešitve in hkratni ukleščeni v to nerazrešljivo situacijo, v kateri je konec neizogiben, se tvori negotovo pričakovanje, ki proizvede krizo v njenem repetitivnem smislu. Zdi se, da je njeno ponavljanje neusahljivo in njena prisotnost že permanentna, saj kriza strukturno vznikla iz te napetosti, katere vztrajanje je mogoče zaznati tudi takrat, ko se znajdemo v »postkriznem« diskurzu.

Literatura

- FREUD, SIGMUND (1995): *Primer Schreber*. Ljubljana: Analecta.
- FREUD, SIGMUND (2007): *Spisi o družbi in religiji*. Ljubljana: Analecta.
- LANDES, RICHARD (1988): Lest the Millennium be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography, 100-800 CE. V *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, W. Verbeke, D. Verhelst in A. Welkenhuysen (ur.), 137-211. Leuven: Leuven University Press.
- OGG, GEORGE (1962): Hippolytus and the Introduction of the Christian Era. *Vigiliae Christianae* (16): 2-18.
- PALMER, JAMES (2014): *Apocalypse in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PSEUDO-METHODIUS (2012): *Apocalypse of Pseudo-Methodius. An Alexandrian world chronicle*. Massachusetts, London: Harvard University Press.
- PSEUDO-CALLISTHENES (1997): *The Greek Alexander Romance*. Atene: Exandas.
- SVETO PISMO STARE IN NOVE ZAVEZE, SSP (2015). Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije.

Mehanizmi nadvlade brez prisile: podrejenost, privolitev, upor

Abstract

The Mechanisms of Dominance Without Coercion: Subordination, Consent, Resistance

Contemporary social theory, particularly in its more radical paradigms, e.g. Marxism, Post-Marxism, Post-Structuralism, Critical Theory etc., is in large part devoted to examining the mechanisms which manage to secure compliance of subordinate social groups to the prevailing order. This issue is especially attractive to the aforementioned theories in cases where the prevailing order is inimical to the interests of subordinate groups and is not maintained by a direct (threat of) violent force. Well-known sociological categories, such as ideology, habitus and power, are taken to be of fundamental importance in explaining this phenomenon. In the first part of the article I show that these categories usually tend to be drastically overemphasised and/or inadequately grounded. A strong version of habitus or power unwarrantedly deprives human agents of their (partial) causal autonomy – namely, their capacity for insubordination. In the second part, I explore various more pragmatic reasons or mechanisms which can be employed to make sense of the fact of 'dominance without coercion'. I show how consent to domination in various historical epochs (modern and pre-modern) and various social systems (capitalist, feudal, slaveholding) can be grounded in the complex constellation of the interests that subordinates have and are aware of. Consent can be maintained without the aid of ideological mystification, unconscious habitual inertia or the manufactured subjects of power, although, as I explain, this does not mean that these mechanisms (especially habitus) do not exist or have no effect.

Keyword: dominance without coercion, ideology, habitus, power, interests

Tibor Rutar is sociologist and teaches at the Department of Sociology at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. (tibor.rutar@gmail.com)

Povzetek

Sodobna družbena teorija, sploh radikalnejše paradigme, kot so marksizem, postmarksizem, poststrukturalizem, kritična teorija ipd., namenja velik del svoje pozornosti domnevnim mehanizmom, zaradi katerih podrejene družbene skupine po navadi ne izzivajo obstoječega reda, čeprav krni njihove interese in tudi če ne temelji na neposredni osebni prisili ali grožnji z nasiljem. Slavne sociološke kategorije, kot so ideologija, habitus in disciplinska oblast, naj bi bile ključne za razlago tega pojava. V prvem delu članka pokažem, da je vloga omenjenih kategorij velikokrat močno precenjena in/ali neustrezno razložena. Močna različica habitusa ali oblasti človeškim akterjem neupravičeno odvzame njihovo (delno) vzročno avtonomijo – natančneje, njihovo zmožnost za neposlušnost. V drugem delu članka se ukvarjam z bolj pragmatičnimi razlogi oziroma mehanizmi, ki osmišljajo »nadvlado brez prisile«. Pokažem, da lahko privolitev k nadvladi v različnih zgodovinskih obdobjih (modernih in predmodernih) in v različnih družbenih ureditvah (kapitalističnih, fevdalnih, sužnjelastniških) večinoma temelji že na zapleteni razporeditvi interesov, ki jih imajo in se jih zavedajo podrejeni. Za ohranjanje privolitve podrejenih ni ključna zamegljujoča moč ideologije, nezavedna inercija habitusa ali oblastna proizvodnja subjektov, čeprav to ne pomeni – kot tudi razložim – da ti mehanizmi (sploh habitus) ne obstajajo ali delujejo.

Ključne besede: nadvlada brez prisile, ideologija, habitus, oblast, interesi

Tibor Rutar je sociolog. Trenutno dela kot asistent na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. (tibor.rutar@gmail.com)

Uvod

Eden glavnih stiliziranih socioloških uvidov, ki zadeva epohalni družbeni prehod iz predkapitalističnega, »tradicionalnega« zgodovinskega obdobja v kapitalistično modernost ali »moderno dobo«, opisuje pomembno spremembo v dinamiki nadvlade in podrejenosti. Medtem ko so vladajoči nekoč vzdrževali svojo oblast preprosto tako, da so podrejene s pomočjo neposredne prisile ali vsaj nenehne grožnje s prisilo »prikovali« na podrejeni položaj (to naj bi bilo najbolj očitno pri sužnjih in tlačanih), danes ni več tako. Danes se – vsaj na kapitalističnem zahodu – vlada predvsem tako, da se pridobi privolitev podrejenih; raba neposredne prisile in grožnja s prisilo sta načeloma potisnjeni bolj v ozadje. Nadvlada je bila nekoč nasilna, osebna in vidna, danes je velikokrat subtilnejša, manj osebna in bolj skrita.¹

Če to drži, moramo najti odgovor na to, čemur bi lahko rekli *Gramscijevo vprašanje*: »Zakaj podrejeni še vedno privolijo v takšno nadvlado? Zakaj se podrejeni, katerih interesi so zaradi njihovega podrejenega položaja precej prizadeti ali prezrti, po navadi ne upirajo svojim oblastnikom in izkoriščevalcem – in to celo v modernosti, ko zadnji nad prvimi ne izvajajo nujno neposredne prisile?« Charles Tilly prikladno povzema vse mogoče odgovore na to vprašanje (čeprav se ne strinja z vsemi):

1. Premisa je napačna: podrejeni se v resnici nenehno upirajo, čeprav na prikrit način.
2. Podrejeni dobijo nekaj v zameno za svojo podrejenost, nekaj, kar zadošča, da se večino časa strinjajo z njo.
3. Podrejeni se vgradijo v sistem, ki jih izkorišča ali zatira, saj težijo k nekaterim ciljem, kot sta status ali identiteta. (V nekaterih različicah je ta točka enaka točki 2.)
4. Podrejeni se zaradi mistifikacije, zatiranja ali preprosto zato, ker alternativnih ideoloških okvirov ni na voljo, ne zavedajo svojih pravih interesov.
5. Sila in inercija držita podrejene na mestu.
6. Upiranje je zahtevno in implicira veliko stroškov; večina podrejenih po navadi nima zadostnih sredstev za upiranje.
7. Vse naštetu. (Tilly, 1991: 594)

Radikalna družbena teorija vsaj od Marxa naprej je po navadi osredinjena na točko 4. Slavne razlagalne kategorije, kot so blagovni fetišizem, lažna zavest, hegemonija, ideološki aparati države, habitus, oblast/disciplina ipd., so vse produkt

¹ Ta sprememba je bila v resnici zelo postopna in sploh ne nujna. Prehod v modernost je ni povzročil avtomatično in takoj, niti je niso prinesli novi, moderni vladajoči razredi (denimo kapitalisti), marveč je bila rezultat dolgih »bojev od spodaj«, s katerimi so podrejeni šele izborili dejstvo, da se nadvlada vzdržuje z manj neposredne prisile in izrecnih hierarhij. Glej na primer Therborn (1977) ter Eley in Blackburn (1984: 75–90).

fasciniranosti nad to točko s Tillyjevega seznama. Nekatere od teh kategorij so seveda bolj niansirane kot druge oziroma imajo vsaj prestižnejši status v družboslovju. Na eni strani je kategorija lažne zavesti, ki je deloma zaradi njene povezanosti z marksizmom Druge internacionale in deloma zaradi njene implicitne predpostavke, da akterji posedujejo »objektivne interese«, ki naj bi bili analitično sumljivi (Therborn, 1980: 5, 10), precej zaničevana. Na drugi strani sta kategoriji habitusa in discipline, ki sta povezani z delom Pierra Bourdieuja in Michela Foucaulta, skoraj univerzalno slavljene. Vendar dejstvo je, da vse te različne analitične kategorije skušajo odgovarjati na Gramscijevo vprašanje *neodvisno* od interesov podrejenih, njihove racionalnosti in pragmatičnosti – ali celo v *nasprotju* z njimi. Takole je nedavno zapisal nekdanji Althusserjev sodelavec Pierre Macherey (2015):

Imeti drugo naravo pomeni živeti v podrejenosti in sprejemati ta položaj kot samoumeven. Pomeni torej, da že od začetka ne razmišljaš o namenu tega položaja, ciljih, ki jim je namenjen, in njegovih omejitvah. Splošno rečeno je to tisto, kar je Bourdieu skušal analizirati s svojim pojmom habitusa, Foucault pa s pojmom discipline.

Podrejeni ne privolijo v svoj nezavidljivi položaj zato, ker bi se, denimo, razumno bali dodatnega poslabšanja svojih razmer ali ker bi se trezno zavedali, da nimajo realistične priložnosti za uporabo zaradi, denimo, pomanjkanja ustreznih sredstev. Podrejeni privolijo v svoj položaj preprosto (ali predvsem) zato, ker sta jim habitus ali disciplina odvzela zmožnost postaviti oblast oziroma njeno upravičenost pod vprašaj; skratka, ker so jo povsem ponotranjili. Razlog, zaradi katerega podrejeni privolijo v svoj položaj, ni v »materialnih« omejitvah, ki jih ima dejstvo podrejenega položaja za njihovo upiranje in ki še naprej obstajajo, tudi če se jih podrejeni povsem zavedajo in so kritični do njih. Problem je, da se podrejeni sploh *ne zavedajo*, da so podrejeni in da je to zanje (njihove interese) slabo. Takole pojasnjuje Macherey (2015):

podrejenost urejeni ali neurejeni drugi naravi, ki se zgodi prek specifičnih postopkov discipline ali habitusa, odstrani formalnost razumne in zavestne privolitve: to pomeni biti podrejen brez kakršnihkoli ugovorov pravilu »tako pač je«, zato refleksija in kritična distanca – sicer podlagi upiranja – nista mogoči. Pred sabo imamo obliko podrejenosti, ki ustvari subjekt, ki ji ustreza, tako da ga ponovno zgradi od začetka in popolnoma, s čimer mu zanika kakršnokoli vnaprejšnjo, vnaprej zgrajeno resničnost, ki bi obstajala, preden se ji je ta oblika podrejenosti vsilila. Ko oblast deluje pod takšnimi pogoji, preseže alternativo nasilja ali svobodnega strinjanja. ... [Gre namreč za] oblast, ki ji je uspelo prežeti najbolj notranje dele [subjektove] biti.

Bourdieujev habitus in Foucaultova disciplina torej odgovarjata na Gramscijevo vprašanje tako, da trdita, da so subjekti, ki se jim vlada, *ustvarjeni*. Subjekt ni nekaj, ob kar bi trčila nadvlada, marveč je do potankosti ustvarjen skozi takšne prakse. Iz tega sledita dva pomembna sklepa. Prvič, subjekt je ustvarjen tako, da preprosto ne more idejno (in prek tega dejansko) izpodbijati teh praks, saj ga habitus in disciplina ne ustvarita zgolj delno, marveč povsem in v skladu z njegovim podrejenim položajem. Subjekti po navadi privolijo v nadvlado – tudi v odsotnosti prisile –, ker niso nič drugega kot funkcija takšne nadvlade. Drugič, če oziroma ko iz kakršnih koli razlogov dejansko pride do premika v subjektiviteti podrejenih, torej če podrejenim nekako uspe dobiti bolj kritičen nazor do oblasti in svojega položaja, je njihov upor veliko bolj verjeten. Takrat se namreč končno zavedo neupravičenosti oblasti in svojega položaja.

V članku nameravam storiti dvoje. Prvič, pokazal bom, zakaj Bourdieujev habitus in Foucaultova disciplina, vsaj kot ju razumemo po navadi – denimo, kot ju razume Pierre Macherey –, nista ustrezna. Mislim, da je vsaj habitus sicer nepogrešljiv pojem v vsaki družbeni teoriji, ampak zgolj, če omilimo njegovo moč ter če natančneje in jasneje razložimo, kako naj bi deloval. Drugič, posvetil se bom drugim točkam s Tillyjevega seznama in pokazal, da so vsaj toliko primerne in, pravzaprav, še primernejše za odgovarjanje na Gramscijevo vprašanje.

Habitus in disciplina

Bourdieujev pojem habitusa in Foucaultov pojem discipline nimata zgolj enega, jasnega in trdnega pomena (denimo tega, ki jima ga pripisuje Macherey). Že v njunih delih najdemo več različic teh dveh pojmov. Bourdieu habitus velikokrat predstavi na precej determinističen način. V tem primeru je delovanje ljudi povsem določeno z njihovim habitusom, tj. skupkom ponotranjenih, nezavednih umskih dispozicij, ta pa je povsem določen z njihovim poljem, tj. položajem v družbenih strukturi. Takole poudarja: »Notranje dispozicije – *ponotranjene zunanosti* – dopuščajo uveljavitev zunanjih sil, vendar v skladu s posebno logiko organizmov, v katere so inkorporirane, se pravi na trajen, sistematičen in mehaničen način.« (Bourdieu, 2002: 94) To, deterministično različico povzema celo njegov tesni sodelavec Loïc Wacquant (Bourdieu in Wacquant, 1992: 20), razvidna pa je tudi v Machereyevem članku. Vendar je Bourdieu ponekod previdnejši in dopušča, da refleksija in interesi, ne le habitus, pomembno vplivajo na človekovo delovanje (Bourdieu in dr., 1999; Bourdieu in Wacquant, 1992: 115). In pravi:

Velikokrat sem citiral Webrovo pripombo glede zakona, po kateri družbeni agensi ubogajo pravilo *zgolj*, če je njihov interes, da mu sledijo, večji od njihovega interesa, da ga prezrejo. Ta ustrezni materialistični princip nas opominja,

da se moramo najprej vprašati, zakaj pravilo, po katerem se ljudje ravnaajo, sploh deluje. To moramo storiti, še preden ga opišemo. (ibid.; poudarek dodan)

Tudi Foucault o disciplini velikokrat govori na determinističen način, ki ga ima v mislih Macherey. Steven Lukes (2005: 88) je temu Foucaultovemu pojmu nadel oznako »ultraradikalen«, Stuart Hall (1988: 52) pa zanj pravi, da ni nič drugega kot stari deterministični »durkheimovski pojem oblasti« v novi preobleki (glej Foucault, 1984; Foucault, 2008). Takole pravi Foucault:

Disciplina »izdeluje« posameznike; je posebna tehnika oblasti, ki si posameznika hkrati jemlje za predmet in za orodje pri svojem izvrševanju. ... Individuum je nedvomno fiktiven atom »ideološke« predstave o družbi; vendar je tudi realnost, ki jo je izdelala tista posebna oblastna tehnika, ki ji pravimo »disciplina«. (Foucault, 1984: 170, 194)

V tem primeru subjekt »ne stoji nasproti oblasti,« marveč disciplina iz njega preprosto zgradi »krotko telo«, ki se ni zmožno upirati (Foucault, 2008: 140–141; Foucault, 1984: 137). Ne samo, da se ta krotka telesa niso *zmožna* upirati, Foucaultovi subjekti sploh nimajo *dobrega razloga*, da bi se upirali, saj oblast ob njih ne trči, marveč jih v celoti proizvede, tako da se (interesno) skladajo z njo. Toda Foucault je včasih bolj rahločuten in delovanje oblasti predstavi na precej klasičen sociološki način, v katerem subjekti niso zgolj produkt oblasti, marveč ji *stojijo nasproti* in so vsaj deloma neodvisni od nje, kar pomeni, da so se ji zmožni upirati in da lahko imajo razloge za upor (Foucault, 1991).

Te nedoslednosti ali dvoumnosti v obeh pojmih se, jasno, še dodatno zaostrijo v delih tistih, ki sta jih Bourdieu in Foucault navdihnili. Moj tukajšnji namen že zaradi prostorskih omejitev torej ne more biti, da predstavim kopico eksegetskih dokazov, ki podpirajo to ali ono različico obeh pojmov. Pokazal pa bom, zakaj vsaj ena od vplivnih različic obeh pojmov – ta, ki jo zagovarja Macherey – ni analitično ustrezna in zato ne more biti dober odgovor na Gramscijevo vprašanje (niti kot zgolj *delni* odgovor).

Prvi problem s habitusom in disciplino, kot ju razume Macherey, je, da nista skladna z dejstvom, da se podrejeni v resnici vseskozi upirajo, četudi na prikrit, skromnejši način, niti z dejstvom, da se podrejeni včasih upirajo tudi precej odkrito, revolucionarno. Če podrejeni ne premorejo niti »refleksije in kritične distance« do tistega, kar naj bi prek oblasti ponotranjili – ponotranjili naj bi idejo, da je njihova podrejenost upravičena in dobra –, upor nikoli ni mogoč. Macherey se zaveda tega problema in ga skuša razrešiti. Takole začne:

Na prvi pogled se takšen položaj zdi brezupen. Če je v najboljšem primeru še nekaj malo prostora za spremembo zavesti, pride do te spremembe šele

pozneje, torej prepozno, da bi o problemu razpravljali in se glede njega pogajali. Ali to pomeni, da ta nova podoba oblasti – horizontalna oblast, ki je blizu tlom, zahrbtna in ki ji nikoli ni treba priznati svoje prave narave, saj ima to prednost, da se predstavi kot samoumevna in spontana – izbriše vsakršno možnost upiranja? (Macherey, 2015)

Odgovarja nikalno:

Subjekt se lahko zanese na premične točke razdrobljenega upora, ki so sprva slepe in nekoordinirane. Neuravnoteženost stanja, povezana z dvoumnostjo druge narave, ki je mešanica reda in nereda, odpre nedoločljiv prostor, v katerem obstajajo takšne točke upora. ... [S]ubjekt najde način, kako nasprotovati sistemu, ki ga je ujel od rojstva in si ga podrejal – dejstvo, da si ga je podrejal, ga je naredil za razcepljen subjekt. Subjekt se upira tako, da udejanja delne, po navadi improvizirane boje, in da izkorišča tiste priložnosti, ko se prikažejo strukturne dvoumnosti in protislovja sistema, katerih sled ne more biti popolnoma izbrisana. (ibid.)

Macherey torej odpre možnost za analitično spoprijemanje z dejstvom upiranja tako, da se sklicuje na dvoumnosti in protislovja položaja, v katerem je podrejeni. Ta naj bi oslabila vsemogočni primež oblasti in subjektu dovolila, da vidi onstran njenega omejenega obzorja. To je podobno Bourdieuevi strategiji sklicevanja na redka »obdobja kriz«, ki naj bi subjektu, ki je po navadi sicer popolnoma določen s svojim habitusom, omogočala, da zaradi povsem novega, nepredvidljivega položaja aktivira svojo refleksijo ter končno spremeni habitus in s tem svojo podrejenost, konformistično zavest (Bourdieu in Wacquant, 1992: 131). Še bolj podobno pa je strategiji, ki jo je ubral Althusser v pripisu k svojemu slavnemu eseju o ideologiji in ideoloških aparatih države. V eseju je Althusser, podobno kot Macherey, predstavil izrazito deterministično (funkcionalistično) teorijo ideologije, ki je zbudila vtis, da je razredni boj med, denimo, delavci in kapitalisti tako rekoč nemogoč, saj so delavci prek svoje vpetosti v institucije, kot so Cerkev, šola in mediji, povsem ponotranjili vladajočo ideologijo. V pripisu je Althusser zaradi številnih kritik skušal omiliti to podobo tako, da se je skliceval na »protislovja« ideologije (Althusser, 2000: 114–116, 125–126).

To na prvi pogled ni slab odgovor. Vendar kaj natanko so ta protislovja, o katerih govorita Macherey in Althusser? Od kod izvirajo? Iz subjekta gotovo ne, če pa ne obstaja vnaprej, delno neodvisno od oblasti ali ideologije, ki ga je ustvarila, in nima zmožnosti za refleksijo. In tudi če se zavoljo argumenta strinjamo, da protislovja nekako že obstajajo, od kod subjektu na lepem zmožnost, da jih prepozna in uporabi proti tistemu, kar je prej ponotranjil in ga je povsem določalo? Če hočemo zares ustrezno odgovoriti na te dileme, moramo subjekt analitično navdati z večjo mero vzročne avtonomije, kot je ima v rokah Machereya in drugih.

Na to se pravzaprav nanaša drugi problem s habitusom in disciplino, kot ju razume Macherey. Vemo namreč, da subjekt nikakor ni v celoti družbeno zgrajeno bitje, kar pomeni, da tudi če bi bila habitus in disciplina res *edina* družbena dejavnika, ki krojita subjekt, bi vendarle ostal presežek, ki se ga ne bi mogla lotiti in bi ostal zunaj njunega dosega. Ta presežek so temeljne človeške potrebe ali interesi (denimo potreba po materialni blaginji, avtonomiji, dostojanstvenosti ipd.) in zmožnosti (denimo refleksivnost, »notranji pogovor«, zavest, intencionalnost), ki jih ima vsak človek, neodvisno od svojega habitusa in discipline, v primežu katere je (Nussbaum, 1992; 2001; Archer, 2000; 2003; Sayer, 2010: 111–113; 2011; Gunnarsson, 2013). Te potrebe in zmožnosti, kot bomo natančneje videli v naslednjem razdelku, so materialna podlaga strinjanja z oblastjo *in* upiranja oblasti.

Tretji in zadnji problem je, da – kot ugotavljajo celo avtorji, ki so zelo naklonjeni Foucaultovemu in Bourdieujevemu delu – *narava in principi delovanja* habitusa in discipline po navadi sploh niso natančno, jasno, sistematično in prepričljivo razloženi (Elder-Vass, 2010: 102). Tako se Lukes (2005: 139, 142–143) upravičeno sprašuje:

Od Milla naprej je bilo veliko poskusov odpreti »črno skrinjico« tega, čemur Mill pravi »oblikovanje značaja« in čemur so drugi rekli »socializacija«, »ponotranjenje«, »utelešenje«. Vsi so obljubljali, da bodo osvetlili mehanizme nadvlade. Vendar ti izrazi prevečkrat zakrivajo odsotnost razlage in predlagajo, da kulturne sile nekako pritiskajo na posameznike, ki jih nekako vdelaajo vase. Izvedeti pa moramo, kako se to zgodi. ... Tako pridem do vprašanja, ali Bourdieujeva teorija dispozicijskih praks, ki so vpisane v telesa in spontano prilagojene pogojem družbenih položajev [tj. njegov pojem habitusa], uspe odpreti črno skrinjico nadvlade, ki deluje prek utelešenja. Uspe razložiti »magijo« (Bourdieu rad govori tudi o »alkimiji«) te »oblasti, ki se izvaja nad telesi«?

Odgovor je: delno. In to šele, če razčistimo prej opisane probleme – torej, če priznamo, da je habitus le *del* subjekta in le *delno* vpliva na njegovo končno delovanje. Za analitično predelavo habitusa, ki okrepi njegovo pojmovno ustreznost, tako da omili njegovo domnevno delovanje in doseg ter natančno utemelji njegov nastanek, glej Elder-Vass (2010) in Sayer (2010).

Privolitev, upiranje in interesi

Vrnimo se torej k preostalim točkam s Tillyjevega seznama in proučimo, kaj nam sporočajo glede mehanizmov nadvlade in upiranja ter koliko so analitično in empirično upravičene.

Točka 1 pravi, da je že sama *premissa* Gramscijevega vprašanja pravzaprav

nekoliko zavajajoča. Podrejeni se namreč nenehno upirajo nadvladi in izkoriščanju, četudi ne na kolektivni, organizirani in izrecno politični način. Empirično podlago za to trditev lahko najdemo predvsem v delih Jamesa C. Scotta (1985; 1990). V teh študijah Scott deloma s pomočjo lastnega terenskega dela v jugovzhodni Aziji in lastnega proučevanja t. i. »skritih zapisov« nadvladanih ter deloma s sklicevanjem na zajeto sekundarno empirično literaturo razkriva, da v različnih družbenih razmerah (suženjstvo, tlačanstvo, kmečko izkoriščanje, rasna nadvlada, delavsko izkoriščanje in celo »totalne institucije«, kakršen je zapor) in na različnih geografskih območjih podrejeni redkokdaj pasivno sprejmejo svoj podrejeni položaj. Ravno nasprotno, podrejeni z »vsakdanjimi oblikami nasprotovanja«, kot so počasno delo, tatvine, uničevanje lastnih orodij in drugih sredstev, s pomočjo katerih jih sicer oblastniki izkoriščajo, ritualna agresija, obrekovanje, bajke in pesmi o izprijenosti oblastnikov ipd., ves čas kažejo, da niso nikakršna »krotka telesa«, subjekti, ki bi jih prežemala oblast in ki bi jim bila odvzeta možnost »refleksije in kritične distance«.

Točka 2 (in 3) pravi, da podrejeni niso niti vedno niti po navadi popolnoma zatirani in nadvladani. Po navadi njihov podrejeni položaj, čeprav nikakor ni zavidljiv, ni položaj, ki bi bil v *popolnem nasprotju* z njihovimi temeljnimi interesi. Da to drži, je precej jasno v sodobnih zahodnih družbah, kjer večina izkoriščanih in podrejenih uživa formalno demokracijo, pravno svobodo, stopnjo države blaginje ipd. Vendar je nekaj podobnega na delu skoraj povsod, celo pri predmodernem suženjstvu, kjer v nasprotju s pogosto zmoto sužnjelastnikom iz sužnjevi ni uspelo pridobiti pokornosti z golo prisilo in grožnjo prisile, marveč so njihovo »strinjanje« izvajali tudi s taktičnim (tj. selektivnim in omejenim) zadovoljevanjem njihovih potreb po materialni blaginji, avtonomiji in dostojanstvu (za zgodovinska pričanja sužnjevi in sužnjelastnikov v zvezi s tem glej Cohen, 1997: 105–106). Tako so jim, denimo, omogočali praznike, ponujali nekaj zemlje, dobrin, varnost za družine, prosti čas in celo postopen odkup svoje svobode (ta praksa je bila sicer precej neenakomerna).

Točka 5, ki poudarja vlogo neposredne rabe prisile ali grožnje z rabo prisile, je samoumevna in ni zares zanimiva pri odgovarjanju na Gramscijevo vprašanje. Zanima nas namreč ravno, kaj so mehanizmi nadvlade *po*leg ali v *odsotnosti* neposredne prisile.

Točka 6 je zelo pomembna. Ta točka, ki je v resnici sestavljena iz dveh delov, pravi, da je resno upiranje oblasti po navadi zelo tvegano. Tvegano je, ker oblastniki ravno zato, da bi zmanjšali verjetnost organiziranega upora, ustvarijo sankcije in jih izvajajo nad tistimi, ki ne privolijo v nadvlado. Te sankcije niso niti nujno niti predvsem osebne ali nasilne narave, kot so bile nekdanje (denimo javno bičanje, ustrahovanje, izguba privilegijev, mučenje, obešanje ipd.). Lahko so in danes so *predvsem* neosebne in manj nasilne narave in jo, denimo, ponazarjajo izguba službe, težja zaposljivost zaradi kriminalne kartoteke, globa, zaporna kazen ipd. To je prvi del 6. točke. Drugi del se nanaša na različna sredstva, ki jih imajo (oziroma nimajo) podrejeni. Uspešno kolektivno upiranje je namreč močno odvisno od

sredstev, ki jih imajo akterji. Če je sredstev malo, je tveganost (uspešnega) upora večja in zato verjetnost izvedbe upora manjša. Sredstva so lahko komunikacijska, finančna, vojaško-prisilna, informacijska ipd. Majhna količina sredstev pa ne zmanjša zgolj verjetnosti *uspešnega* upora, marveč izpodbija že golo *izvedljivost* resnega upora. V obeh primerih negativno vpliva na verjetnost, da se bodo podrejeni sploh lotili večjega, organiziranega upora, kaj šele, da bodo z njim zares uspešni.

Logiko, ki je razvidna v vseh teh točkah, lahko jedrnato povzamem takole. Prvič, *tveganost* upora (zaradi predvidenih osebnih in neosebnih negativnih posledic neuspeha, pomanjkanja sredstev itd.) in omejene *koristi*, ki jih dovoljuje *status quo*, tvorijo podlago za vsakdanjo privolitev v nadvlado. Drugič, ta privolitev pravzaprav ni tako popolna, aktivna in nedvoumna, kot bi se lahko zdelo. V njej so namreč vselej prisotne vsaj idejne, velikokrat pa tudi praktične (četudi skromne) *sestavine kritike, nepokornosti, nasprotovanja*.

Ta argumentacija je, kot sem že nakazal, precej univerzalno aplikabilna. Gotovo velja vsaj v primerih antičnega in modernega suženjstva (Cohen, 1997), predkapitalističnega in kolonialnega izkoriščanja kmetov (Scott, 1979; Chibber, 2015: 7. poglavje; glej tudi 8. poglavje) ter sodobnega kapitalističnega izkoriščanja delavcev in kmetov (Tilly, 1978; Przeworski, 1986; Schwartz, 1988). Pomembno je, da navedena dela nazorno zgodovinopisno kažejo in podrobno teoretsko utemeljujejo vse Tillyjeve točke, ki sem jih komentiral: tiste, ki zadevajo razloge za strinjanje z nadvlado (2., 3., 5., 6.), in tisto, ki delno izpodbija izhodiščno premiso (1.). Ta, prva točka pravi, da vsakdanja pragmatična privolitev v oblast ne pomeni, da je upiranje redko. Upiranje, predvsem skromnejše, »tihe« oblike upiranja, *ki največkrat ne izzovejo oblasti neposredno*, so pravzaprav stalne – sužnji, kmetje, delavci in podobne podrejene skupine se precej dobro zavedajo svojega dejanskega položaja in so tako idejno kot praktično kritični do oblasti (glej posebej Scott, 1985; 1990). Redkejši, čeprav nikakor ne nemogoči ali izjemno redki, so zgolj izrazito tvegani, kolektivni poskusi izrecnega prevračanja oblasti; in to ne predvsem zaradi nezavednih učinkov habitusa in discipline, marveč ravno zaradi zelo treznega zavedanja podrejenih, da je upor objektivno zahteven, negotov, nevaren. Obe razsežnosti (točko 1 na eni strani in točke 2, 3, 5 in 6 na drugi) elegantno povzema naslov poglavja iz Scottove knjige (1985: 241): *Previden upor in preračunljiva konformnost*.

Iz tega ne sledi, kot bi se sicer lahko zdelo, da zanemarjam vlogo diskurzov, idej, simbolnih sistemov in normativnih okvirov, skozi katere podrejeni doživljajo svoje stanje in ki velikokrat upravičujejo to stanje. Normativni okviri obstajajo in če jih podrejeni že vsaj deloma ponotranjijo, ti okviri velikokrat vsaj v nekaterih vidikih okrepijo, usidrajo njihov nezavidljivi položaj, prek česar (načrtno ali nenačrtno) koristijo oblastnikom. Vztrajam pa, da ti okviri ne morejo delovati, ne morejo imeti v glavah akterjev »izkustvenega odzvena«, kot mu pravi Cohen (1997: 109), če ne temeljijo na *objektivnih* – osebnih in neosebnih – koncesijah, nagradah, sankcijah, stroških, priložnostih, ki prek izkušenj vplivajo na življenje ljudi, na njihove potrebe in interese (Scott, 1985). Če normativnih okvirov ne bi podpirale sankcije in nagra-

de, kot sem jih naštel pri 2. in 6. Tillyjevi točki, podrejeni ne bi našli razloga, da jih sprejmejo. To pomeni, da zanikam idejo, po kateri subjekti privolijo v nadvlado zgolj ali vsaj predvsem zato, ker so bili normativno »zgrajeni« na tak način – ker je takšna pač, kot bi rekel Macherey, njihova »druga narava«, njihov habitus. Ta teza je neprepričljiva, razen če je ne omilimo na omenjen način, tj. če je ne povežemo z drugimi točkami na Tillyjevem seznamu, ki zadevajo resnične interese podrejenih.

Še več, vsebina normativnih okvirov podrejenih *sama* velikokrat izraža prav dejstvo, da ti akterji niso »krotka telesa«, ki *pasivno* ponotranjijo obstoječe norme – celo tedaj, ko te norme deloma temeljijo na njihovih interesih. Akterji lahko že zaradi zmožnosti refleksije, med drugim, postavijo v negotovost norme in diskurze, v katere so bili socializirani, jih reinterpreterirajo in prevzamejo ali zgradijo nove, primernejše za njihov položaj in potrebe. To ni vedno preprosto in enoznačno, je pa mogoče, sploh ko je veliko na kocki. Plantažni sužnji v Združenih državah Amerike so tako res ponotranjili religijske doktrine, ki so bile narejene za upravičevanje njihove podrejenosti. Vendar tega niso počeli nekritično in pasivno, marveč so jih interpretirali zelo selektivno – predvsem v skladu s svojimi, ne sužnjelastniškimi interesi –, vanje privolili zgolj delno in jih včasih celo obrnili proti sužnjelastnikom, s tem ko so v njih našli sestavine moralne kritike suženjstva (za empirične dokaze glej Cohen, 1997; enako ugotavlja na primeru azijskih kmetov Scott, 1985). Tu bom omenil zgolj enega slavnjših primerov takšnega normativnega okvira, ki je bil narejen za upravičevanje suženjstva in ki so ga sužnji posvojili, a ga obenem predelali za svoje namene. To je pesem *Roll, Jordan, Roll*, ki jo je izumil metodistični pridigar Charles Wesley v 18. stoletju. Izvorno je bila namenjena pokristjanjevanju sužnjev, odpravljanju njihovih tradicionalnih verjetij in povečevanju krotkosti. Toda sužnji so jo subvertirali in v skladu s svojimi interesi posvojili kot skrivno šifro za pobeg.

Sklep

Če razprava iz prejšnjih dveh razdelkov drži, pridemo do očitnega vprašanja. Če je privolitev v oblast – tudi če ni prisile – zaradi naštetih razlogov precej verjetna, pogosta pa so zgolj manjša uporniška dejanja, ki ne izzovejo resnično strukturne podlage oblasti, kako je kakršenkoli resnejši izziv oblasti sploh mogoč? Odgovor je impliciten v obravnavanih točkah s Tillyjevega seznama. Podrejeni se bodo resno, dolgoročno (in uspešneje) zoperstavili oblasti, ko bo to manj v nasprotju z njihovimi temeljnimi interesi za blaginjo in avtonomijo, ko bodo imeli na voljo več sredstev, ko bo oblast bolj ranljiva – ko bo tveganje kolektivnega delovanja nižje. To se seveda ne bo – in se nikoli ni – zgodilo samo po sebi. Ključne so pri tem organizacije, ki pomagajo razpršiti denarne in nedelarne stroške kolektivnega upora po večjem številu ljudi, tako da je tveganost na posameznika manjša. Poleg tega organizacije akterjem ponujajo sredstva, ki jim drugače ne bi bila dostopna,

ter prek materialne (predvsem finančne) podpore in z graditvijo skupne identitete omilijo morebitne konfliktne interese, ki jih imajo sicer podrejeni v *medsebojnem* odnosu (denimo zaradi medsebojne konkurence na nasičenem trgu dela).

Marx in Engels (1979: 602, 629) sta nekoč optimistično razglasila:

Napredek industrije, katerega nosilec je, nehote in ne da bi se upirala, buržoazija, postavlja na mesto izolacije delavcev s konkurenco njihovo revolucionarno združevanje v asociacijo. Z razvojem velike industrije je torej spod nog buržoazije spodmaknjena sama podlaga, na kateri se producira in si prilašča proizvode. Producira predvsem svoje lastne grobarje. Njen propad in zmagata proletariata sta enako neogibna. ... Vladajoči razredi naj le trepetajo pred komunistično revolucijo. Proletarci v njej nimajo nič izgubiti, razen svojih verig. Imajo pa pridobiti svet.

Po Marxu in Engelsu naj bi imeli delavci objektivni interes za revolucijo, kar pomeni, da bo ta prej ali slej nastala. Temu so številni postmarksisti v 80. letih 20. stoletja, na primer Ernesto Laclau in Chantal Mouffe (1987), seveda nasprotovali, vendar – če drži argumentacija tega članka – na neustrezen način. Trdili so, da bi se Marxova in Engelsova napoved mogoče uresničila le, če bi držalo dvoje. Prvič, če bi takšna stvar, kot je »objektivni interes«, sploh res obstajala. Pa ne obstaja, saj so interesi vedno šele zgrajeni in zato nedoločljivi vnaprej, »objektivno«. Drugič, če bi bili domnevni »objektivni interesi« podrejenih sploh *neposredno*, mehanično prevedljivi v njihovo zavest in delovanje. Ker pa odnos med interesi na eni strani in zavestjo/delovanjem na drugi vedno posreduje ali, bolje, *zgradi* ideologija, neposrednost ne obstaja.

Moja argumentacija namiguje, da je to – ironično – še vedno preveč optimistično. Pokazal sem, da tudi če obstajajo objektivni interesi in tudi če se podrejeni trezno zavedajo teh interesov, kolektivno delovanje, kot je revolucionarno upiranje oblasti, še vedno ni zelo verjetno in neizogibno. Razlog za to torej ni predvsem v domnevnem *neobstoju* ali neustaljenosti objektivnih interesov, niti v zamegljujoči moči ideologije, nezavedni inerciji habitusa oziroma disciplinski »krotkosti teles«, ki preprečujejo, da bi se akterji zavedali svojih objektivnih interesov. Razlog za to je predvsem v *kompleksnosti, večplastnosti* samih interesov, ki jih imajo podrejeni.

Literatura

ALTHUSSER, LOUIS (2000): *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba *cf.

ARCHER, MARGARET S. (2000): *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

ARCHER, MARGARET S. (2003): *Structure, Agency and the Internal Conversation*.

- Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, PIERRE (2002): *Praktični čut I*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- BOURDIEU, PIERRE ET AL. (1999): *The Weight of the World*. Cambridge: Polity.
- BOURDIEU, PIERRE IN LOIČ WACQUANT (1992): *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity.
- CHIBBER, VIVEK (2015): *Postkolonialna teorija in prikazen kapitala*. Ljubljana: Sophia.
- COHEN, JOSHUA (1997): The Arc of the Moral Universe. *Philosophy & Public Affairs* 26(2): 91–134.
- ELDER-VASS, DAVE (2010): *The Causal Power of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELEY, GEOFF IN DAVID BLACKBOURN (1984): *The Peculiarities of German History. Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany*. Oxford: Oxford University Press.
- FOUCAULT, MICHEL (1984): *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- FOUCAULT, MICHEL (1991): Subjekt in oblast. V *Vednost – oblast – subjekt*, M. Dolar (ur.), 103–121. Ljubljana: Krtina.
- FOUCAULT, MICHEL (2008): Kako preučevati oblast? V *Vednost – oblast – subjekt*, M. Dolar (ur.), 135–150. Ljubljana: Krtina.
- GUNNARSSON, LENA (2013): The Naturalistic Turn in Feminist Theory: A Marxist-Realist Contribution. *Feminist Theory* 14(1): 3–19.
- HALL, STUART (1988): The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists. V *Marxism and the Interpretation of Culture*, C. Nelson in L. Grossberg (ur.), 35–74. Champaign: University of Illinois Press.
- LACLAU, ERNESTO IN CHANTAL MOUFFE (1987): *Hegemonija in socialistična strategija: k radikalni demokratični politiki*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- LUKES, STEVEN (2005): *Power: A Radical View*. New York: Palgrave Macmillan.
- MACHEREY, PIERRE (2015): *The Productive Subject*. Dostopno na: <https://viewpointmag.com/2015/10/31/the-productive-subject/> (18. julij 2016).
- MARX, KARL IN FRIEDRICH ENGELS (1979): Manifest komunistične stranke. V *Izbrana dela II*, B. Zihel (ur.), 567–631. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- NUSSBAUM, MARTHA (1992): Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory* 2(20): 202–246.
- NUSSBAUM, MARTHA (2001): *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRZEWORSKI, ADAM (1986): *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAYER, ANDREW (2010): Reflexivity and Habitus. V *Conversations about Reflexivity*, M. Archer (ur.), 108–122. New York: Routledge.
- SAYER, ANDREW (2011): *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHWARTZ, MICHAEL (1988): *Radical Protest and Social Structure. The Southern Farmers' Alliance and Cotton Tenancy, 1880–1890*. Chicago: University of Chicago Press.

- SCOTT, JAMES C. (1979): *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- SCOTT, JAMES C. (1985): *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- SCOTT, JAMES C. (1990): *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- THERBORN, GÖRAN (1977): The Rule of Capital and the Rise of Democracy. *New Left Review* I(103): 3–41.
- THERBORN, GÖRAN (1980): *The Ideology of Power and the Power of Ideology*. London: Verso.
- TILLY, CHARLES (1978): *From Mobilization to Revolution*. New York: Random House.
- TILLY, CHARLES (1991): Domination, Resistance, Compliance ... Discourse. *Sociological Forum* 6(3): 593–602.

Politična psiho-pato-ekonomija narcizma: od človeškega kapitala do družbene agresivnosti

Abstract

Political psycho-patho-economy of narcissism: From human capital to social aggression

The main purpose of the article is to highlight the problem of today's psycho-pathology of narcissism, with is defined by Austrian philosopher Robert Pfaller as a psychic element which fits contemporary neoliberal ascetic ideology. In the first part, the article focuses on the economic context in which neoliberal hegemony arose (the period after the crisis in the 70s and the shift toward financial expansion) and in particular on the role of the theory of human capital in Foucault's reading of American neoliberal authors. Here, the article shows that the narcissistic culture of intimacy suits the neoliberal ideology which operates the transformation of labour force into human capital in which the investments can be made. Yet, contrary to neoliberal convictions, the investments into human capital cannot solve the problem of what Marx defined as a tendency of the rate of profit to fall. This inadequacy is shown above all by the outbreak of the crisis in 2008, which according to neoliberal predictions should never have happened. In the second part the author devotes himself to the analysis to the inherent connection between narcissism and aggressiveness and in particular to the *spatial* dimension of aggressiveness. The article then concludes by showing how today's right-wing populism and its aggressiveness toward the Others (refugees, migrants, social minorities etc.) is actually a logical continuation of the narcissistic culture of intimacy, within which there is by definition no room for the Other or he is reduced at the level of the external gaze of the narcissistic subject upon himself.

Keywords: narcissism, psychopathology, aggressiveness, neoliberalism, crisis, human capital

Boštjan Nedoh is researcher at the Institute of Philosophy at the Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. (bnedoh@zrc-sazu.si)

Povzetek

Avtor poskuša osvetliti problem današnje psihopatologije narcizma, ki ga je avstrijski filozof Robert Pfaller pred časom označil za psihičnega ustreznika danes dominantne neoliberalne ideologije asketizma. V prvem delu se analiza osredinja na ekonomski kontekst, v katerem je vzniknila neoliberalna hegemonija (obdobje po krizi v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja in obratu k finančni ekspanziji), ter posebej na vlogo teorije človeškega kapitala v okviru Foucaultovega branja ameriških neoliberalnih avtorjev. Članek tu pokaže, da je narcistična kultura intimnosti psihični ustreznik neoliberalne ideologije, ki delovno silo transformira v človeški kapital, v katerega je po mnenju neoliberalcev mogoče investirati (posameznik postane podjetnik samega sebe), toda v nasprotju s predvidevanji neoliberalnih teoretikov tudi tovrstne investicije v človeški kapital niso učinkovito sredstvo proti temu, kar je Marx imenoval tendenčno padanje profitne stopnje – kar dokazuje izbruh finančne krize leta 2008, do katere po predvidevanjih teoretikov človeškega kapitala sploh ne bi smelo priti. V drugem delu se avtor nato posveti analizi notranje povezave med narcizmom in agresivnostjo ter *prostorski* dimenziji agresivnosti, pri čemer na koncu pokaže, da sta današnji desni populizem in agresivnost do Drugih (beguncev, migrantov, družbenih manjšin) dejansko logični podaljšek narcistične kulture intimnosti, v kateri po definiciji ni prostora za drugega oziroma je le-ta zveden na zunanji pogled narcisa samega nase.

Ključne besede: narcizem, psihopatologija, agresivnost, neoliberalizem, človeški kapital

Boštjan Nedoh je raziskovalec na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU. (bnedoh@zrc-sazu.si)

Avstrijski filozof in teoretik kulture Robert Pfaller je že pred desetletjem postavil tezo,¹ s katero je kritiko in kritike potrošniške družbe napadel na najbolj nevraltični točki: kritika potrošništva je namreč družbo poznega kapitalizma, v kateri danes živimo, vseskozi reprezentirala kot nihilistično družbo hedonizma, katerega specifična oblika je natanko potrošniški užitek. Pfaller nasproti tej predstavi ne trdi le, da so zahodne družbe poznega kapitalizma in neoliberalne hegemonije vse prej kot hedonistične, temveč, da so to družbe, v katerih vlada pravo nasprotje hedonizma: asketizem. Ta teza je povezana z dejstvom, da je potrošništvo v zadnjih desetletjih dejansko izgubilo svojo substanco: spreverglo se je v preračunano investiranje, ki ga vedno poganja vprašanje, za kaj trošim oziroma kaj bom od tega imel, kako to pripomore k krepitvi lastne osebnosti, zdravja in dobrega počutja itn. Tako se je potrošništvo odreklo tistemu minimumu svoje substance, ki ga definira ravno kot trošenje za nič, se pravi kot po-trošništvo, kot izgubo in ne nazadnje kot užitek v strogem pomenu, ki ga je Jacques Lacan med drugim definiral kot tisto, kar »ne služi ničemur« (Lacan, 1985: 6). Tako Pfaller trdi, da prevladujoča družbena drža v poznem kapitalizmu ni preprosto hedonizem, temveč prej asketizem, za katerega je značilna močna samopodoba posameznika na račun odpovedi lastnemu užitku.

Zato Pfaller tema dvema družbenima držama (hedonizmu in asketizmu) pripíše ustrežajoči psihični formi, ki ju je prvi natančneje teoretiziral Freud: psihična forma, ki ustreza hedonizmu, je fetišizem, medtem ko asketizmu ustreza narcizem. Razlika med njima temelji na diametralno nasprotnemu odnosu, ki ga posameznik zavzema v razmerju do tega, kar Pfaller imenuje »družbeno imaginarno« oziroma družbeno področje iluzij. Fetišistični odnos do področja iluzij je odnos utajitve in distanciranja, neposredna identifikacija z neko iluzijo je v tem primeru utajena, medtem ko je narcistični odnos do tega področja natanko odnos polne identifikacije z iluzijo, s čimer si jo posameznik po svoje lasti. Tu velja navesti nekaj zgledov, ki jih poda sam Pfaller (2006: 35):

Predstavljajte si, da sedite v kavarni in čakate prijatelja. Ta se prikaže in vam reče: »Zdravo.« Berete časopis in prijatelj, še preden začne govoriti z vami, reče: »Oprosti, ali lahko pogledam rezultate včerajšnjih nogometnih tekem?« Ali pa reče: »Oprosti, vem da se sliši neumno, ampak ali si lahko samo hitro preberem svoj današnji horoskop?« Če predpostavimo, da je v teh primerih na delu iluzija, moramo priznati, da gre za prav posebno iluzijo. Oseba, ki se ukvarja z iluzijo, si je ne lasti; ne reče »verjamem v to« ali »mislim, da gre za resno zadevo«. Nasprotno, oseba se tako distancira od iluzije z izjavo tipa: »Vem, da se sliši neumno, vem, da je to idiotsko, ampak preprosto moram prebrati športno stran.« Oseba se nemudoma distancira od iluzije. Drugače je pri bolj običajnih iluzijah, ki jih srečujemo v družbenem imaginarnem, kjer

¹ Glej denimo Pfallerjev članek *Približajmo se sovražniku! Uničenje javnega prostora v kulturi intimnosti* (Pfaller, 2006: 34–38). Ta teza je sicer implicitno prisotna v vseh Pfallerjevih delih (glej še Pfaller, 2009).

si ljudje tako prilastijo iluzijo. Ponosno trdijo »verjamem v življenje po smrti« ali »verjamem v človeški razum« ali »verjamem v prosti trg«. Tukaj imamo opravka s prilaščanjem iluzij. Ljudje so ponosni, da verjamejo v takšne spoštovanja vredne iluzije. Od takšnih iluzij se ne bi nikoli distancirali, nikoli ne bi na primer rekli: »Vem, da se sliši neumno, toda verjamem v prosti trg.«

Pfaller iz teh opažanj izpelje ločnico med *iluzijami brez lastnikov* (primeri, ko se oseba distancira od iluzije) in *iluzijami z lastniki* (popolna identifikacija osebe z iluzijo). Izhajajoč iz psihoanalitične teorije, posebno iz Mannonijevega branja Freudove teorije fetišizma, Pfaller navede dodaten konceptualni par za poimenovanje teh dveh tipov iluzij: prve (iluzije brez lastnikov) poimenuje »verjetje« (francosko *croyance*), katerega osnovni psihični mehanizem je natanko Mannonijeva formula fetišistične utajitve »saj vem, pa vendar...«, se pravi mehanizem distanciranja od iluzije, medtem ko druge (iluzije z lastniki) poimenuje »vera« (francosko *foi*) (ibid.), pri čemer je temeljni mehanizem zadnje ravno narcistična identifikacija. Pri tem je seveda ključno, da oba tipa iluzij proizvajata različne, celo diametralno nasprotno učinke: »Že Mannoni je opazil, da ta dva tipa iluzij proizvajata dva različna tipa učinkov. Vera proizvaja samospoštovanje: ljudje si pridobijo samospoštovanje iz svojega lastništva nad iluzijami. Sami sebi se zdijo pomembnejši, če se vidijo kot podporniki pomembnih iluzij. Po drugi strani v primerih 'vem, da je to precej neumno, pa vendar...' ne pride do učinka samospoštovanja. Nasprotno, kot učinek iluzij brez lastnikov se pojavlja užitek.« (ibid.)

Vprašanje, ki si ga je treba zastaviti na tej točki, ni toliko v tem, ali Pfaller dovolj strogo sledi in uporablja Freudove koncepte, temveč je prej vprašanje historične geneze in strukturnih vzrokov, ki so pripeljali do tega, da je danes narcizem postal dominantna kulturna in družbena drža, in to ravno na račun odpovedi užitku.² Osnovna teza tega prispevka je namreč v tem, da dominantnosti narcizma danes ni mogoče pojasniti zgolj s sklicevanjem na povečevanje permissivne vzgoje in erozije avtoritete, kot se to po navadi počne (Lasch, 2012; Vodopivec, 2008; 2013), temveč da imajo sama permissivna vzgoja in erozija avtoritete ter porast narcizma kot njun rezultat svoj vzrok, ki ni samo subjektiven oziroma psihološki, temveč tudi objektivni oziroma ekonomski. Na kratko povedano, sami ti »psihološki« fenomeni niso *causa sui*, temveč so posledica tektonskih premikov v delovanju kapitalizma od 70. let naprej.

Nadaljevanje pričujočega prispevka bo tako razdeljeno na dva dela: v prvem bom poskušal osvetliti povojni zgodovinsko-ekonomski kontekst, ki je po mojem mnenju proizvedel narcizem kot danes eno bolj razširjenih psihičnih form. Jedro

² Tu namerno puščamo ob strani dejstvo, da je Pfallerjevo razumevanje užitka nekoliko prirejeno in redukcionalistično. Lacanov koncept presežnega užitka (Lacan, 2008) namreč govori ravno o tem, da je užitek v osnovi presežek nad odpovedjo neposrednemu užitku, pri čemer je sama odpoved (potlačitev) neposrednemu užitku formativna za presežno uživanje, ki se pojavi na tem mestu.

tega konteksta je teorija človeškega kapitala ameriških neoliberalcev. Na tej točki bi dosedanje temeljne študije tega problema (Krašovec, 2014; 2016) rad dopolnil z bistvenim elementom, in sicer s tezo, da teorija človeškega kapitala ni zgolj epistemološka invencija neoliberalnega miselnega kolektiva v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja, ki deluje kot ideološki instrument v razrednem boju proti delavskemu razredu, kar sicer drži, temveč je celo na ravni ekonomske politike neučinkovit, kar navsezadnje dokazuje izbruh krize leta 2008, ki je, sledeč omenjeni teoriji v resnici sploh ne bi smelo biti. Drugače rečeno, investicije v človeški kapital ne morejo odpraviti strukturnih vzrokov tega, čemur je Marx dejal »tendenčno padanje profitne stopnje«; nasprotno, sam izraz človeški kapital je bolj retorična figura, ki zamegljuje dejstvo splošne krize produktivnosti, ki v ključni kombinaciji z napadom na redistribucijsko funkcijo socialne države generira čedalje bolj razširjen pojav nove revščine.

Izhajajoč iz tega prikaza bo drugi del namenjen analizi razmerja med narcizmom in agresivnostjo. Na podlagi Lacanovega spisa *Agresivnost v psihoanalizi* (2006: 82–101) bom poskušal pokazati, da obstaja notranja vzročna povezava med narcistično identifikacijo in agresivnostjo do drugega. Daleč od tega torej, da bi se psihična forma narcizma in fenomen agresivnosti medsebojno izključevala – narcizem kot obrat k sebi in odpoved družbeni intersubjektivnosti, agresivnost pa natanko kot usmerjenost k drugemu in s tem osnova intersubjektivnosti –, nasprotno, prej gre za njuno notranjo vzročno prepletenost. Prav skozi prikaz te povezave bomo lahko tudi pokazali, da je dejansko narcistična psihična forma tista, ki je osnova sedanjega sovraštva do prihajajočih beguncev, sovraštva, ki je trenutno najbolj razširjeno prav v vzhodnoevropskih članicah EU (t. i. višegrajska četverica, katere pridružena članica je dejansko tudi Slovenija), v katerih so v 90. letih izvajali neoliberalne ekonomske šok terapije ter splošno lustracijo.

Od človeškega kapitala ...

Od kod današnja dominacija narcizma, o kateri govori Pfaller, pred njim pa že Lasch? Odgovor, ki se omeji na psihologijo in ta pojav interpretira v okviru miselne sheme »življenjskega sloga«, je po mojem mnenju nezadosten. Da bi prodrl globlje v vzroke tega pojava, se je treba za začetek zateči k Foucaultovi analizi neoliberalizma na splošno in človeškega kapitala posebej. Po Foucaultu so teorije človeškega kapitala nastale v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja, njeni avtorji pa so bili začetniki ameriškega neoliberalizma, kot sta Theodore Schultz in Gary Becker. Kako so ti avtorji sploh razvili omenjeno teorijo? Po Foucaultu se je vse skupaj začelo na epistemološki ravni (o tem glej tudi Krašovec, 2014), in sicer kot kritika klasične politične ekonomije. Natančneje rečeno, neoliberalci so na klasično politično ekonomijo naslovili očitek, ki je nekoliko paradoksen, in sicer, da je v njeni analizi delo »ostalo nepreiskano«:

Seveda je mogoče reči, da se ekonomija Adama Smitha začne s premislekom o delu, saj sta delitev dela in njegova specifikacija Adamu Smithu pomenili ključ, s katerim je lahko ustvaril svojo ekonomsko analizo. Toda poleg tega prvega preboja, poleg tega prvega odprtja in od tega trenutka naprej ni klasična politična ekonomija nikoli analizirala dela samega, ali bolje, nenehno ga je nevtralizirala, saj ga je navezovala izključno na faktor časa. (Foucault, 2015: 198)

V nekem smislu so te ugotovitve neoliberalnih ekonomistov točne: klasična politična ekonomija, vključno z Marxom, je delo res omejila na »abstraktno delo« kot golo kvantifikacijo delovnega časa, porabljenega za produkcijo, to pa zato, ker je pred tem ločila med delavcem in delovno silo kot specifičnim blagom, ki ima to značilnost, da je blago med drugimi, ki se prosto kupuje na trgu, a je hkrati edino blago, ki je zmožno proizvajati presežno vrednost (glej Marx, 2012: 1. poglavje). Drugače rečeno, samo abstraktno delo kot posledica ločitve med delavcem in njegovo delovno zmožnostjo, ki jo prodaja na trgu, je *edini* pogoj merjenja produktivnosti, je *edini* meter produktivnosti. To je esenca delovne teorije vrednosti. Po drugi strani pa neoliberalni ekonomisti utajijo, da je dejansko v sami tej abstrakciji dela že zajeta njegova konkretnost oziroma konkretno delo, katerega posebne kvalitete lahko vplivajo na večjo ali manjšo količino abstraktnega dela, s katero se meri produktivnost.

Ta utajitev je po svoje tudi pogoj za to, da se neoliberalci začnejo ukvarjati s pojmom dela in da ga posledično pretvorijo v »človeški kapital«. Za kaj gre? Gre, na kratko rečeno, za to, da »delo ni blago, ki bi ga abstrakcija reducirala na delovno silo in na čas njene rabe« (ibid.: 203). S tem je opravljena epistemološka transformacija delovne sile v kapital, v katerega je, tako kot v vsak drug kapital, mogoče investirati, kar posledično implicira, da se namesto o plači, ki jo delavec prejme za prodajo svoje delovne sile za določen čas, začne govoriti o dohodku na človeški kapital. In naprej, to implicira tudi preobrazbo delavca v »podjetnika samega sebe«, v *homo economicusa*, ki se odloča o lastnih investicijah. Tako ekonomija preneha biti veda o produkciji kot procesu in alokaciji virov, temveč postane psihologija. Takole pravi neoliberalni avtor: »Ekonomija je znanost človeškega obnašanja.« (Becker v Foucault, 2015: 201)³

Na tej točki se ne bomo naprej spuščali v vse spremembe posamičnih določil človeškega kapitala, temveč nas bo zanimala izključno bistvena transformacija, s katero nastane ta koncept, ter posledice, ki iz tega sledijo. Kaj pomeni preobrazba delovne sile v človeški kapital? Prvič, pomeni, da zdaj človek ni več ločen od svoje delovne zmožnosti, ki jo lahko prodaja na trgu; s stališča teorije človeškega kapita-

³ Kot je, opirajoč se na Nicolasa Rosa, pokazal Davide Tarizzo, ta premik od ekonomije kot vede o produkciji k ekonomiji kot znanosti o obnašanju hkrati pomeni tudi premik od klasične biopolitike k etopolitiki (iz *etos* in *politika*) (Tarizzo, 2014).

la človek prodaja samega sebe, svoj produktivni potencial, s čimer je odpravljena ločnica, na kateri stoji in pade delovna teorija vrednosti. Z drugimi besedami, človek v neoliberalnih ekonomskih analizah postane »antipod pojma delovne sile«, postane aktivni »podjetnik samega sebe« (Foucault, 2015; 2004: 205) in se je zato prisiljen ukvarjati s *samim sabo*: »Pravzaprav je zastavek vseh analiz, ki jih opravijo neoliberalci, ravno v tem, da *homo economicusa* kot partnerja menjave vedno znova nadomestijo s *homo economicusom* kot podjetnikom samega sebe, podjetnikom, ki je samemu sebi lasten kapital, ki je samemu sebi lasten proizvajalec, ki je samemu sebi vir dohodkov.« (ibid.: 205) Gre torej za to, da se na splošni ravni ekonomija posameznika ne neha ob odhodu z delovnega mesta, ki tudi samo postane variabilna kategorija (neformalno podaljšanje delovnega časa, delo zunaj formalno določenega delovnega mesta), temveč začne obsegati vso posameznikovo eksistenco. Na vsaki točki se je posameznik prisiljen *odločati* (izraz, ki izvira iz teorije suverenosti Carla Schmitta) o samem sebi in o svojih investicijah.

A na to narcistično preusmeritev k sebi ne smemo gledati samo na področju neoliberalne ekonomske epistemologije, temveč tudi v povezavi z drugimi področji, ki osvetlijo »resnico« te geste izenačitve človeka in delovne sile, s čimer dobimo človeški kapital in s čimer je na imaginarni ravni odpravljeno odtujeno delo, o katerem je govoril Marx, oziroma, v bolj filozofskih terminih, s čimer je odpravljena ločnica med človekovo bitjo in njegovim delovanjem, tako da zadnje nastopa samo še kot zunanji izraz človeške biti. Že Foucault namreč teorije človeškega kapitala razume tako, kot so se razumele same, tj. kot odgovor na »travmo« samega kapitalizma, ki se ji reče tendenčno padanje profitne stopnje – in v nasprotju z imperIALIZMOM, kot ga je analizirala Rosa Luxemburg, naj bi ta odgovor bil ekonomsko dolgoročno učinkovitejši. Tu se Foucault sklicuje na Schumpetrovo teorijo inovacije:

Schumpeter je opazil, [...] da se v nasprotju z napovedmi, ki jih je podal Marx, in, gledano na splošno, klasična ekonomija, tendenčno padanje profitne stopnje nenehno popravlja. Ta popravek tendenčnega padanja profitne stopnje je, kot veste, poskušala pojasniti doktrina imperializma, na primer Rosa Luxemburg. Schumpetrova analiza pa pravi, da se ta odsotnost padanja ali ta popravek padanja profitne stopnje ne zgodi preprosto zaradi fenomena imperializma. Zgodi se, gledano na splošno, [zaradi] inovacije, se pravi [zaradi] odkrivanja, odkrivanja novih tehnik, odkrivanja novih virov, novih oblik produktivnosti, tudi odkrivanja novih trgov ali novih virov delovne sile. (Foucault, 2015: 211–212)

Skratka, vlaganja v človeški kapital naj bi vodila k povečani vrednosti inovacij, kar naj bi dolgoročno bilo edino učinkovito sredstvo v boju proti tendenčnemu padanju profitne stopnje. Posledice, ki bi morale nastopiti, če bi ta teorija vzdržala, so jasne: kapitalističnih kriz, kot smo jih poznali skozi zgodovino, ne bi smelo biti več. Konkretno, človeški kapital bi moral biti učinkovit odgovor na strukturno

krizo leta 1975, po kateri je nastopila globalna hegemonije neoliberalizma. Toda natanko to se ni zgodilo. Še več, kriza, ki je izbruhnila leta 2008, je bila pogosto označena kot največja kriza kapitalizma po veliki depresiji v dvajsetih in tridesetih letih prejšnjega stoletja. Da bi bolje razumeli, zakaj pri človeškem kapitalu gre, moramo stopiti iz neoliberalne epistemologije. Vprašanje namreč je, kakšen je bil in je še ostali ekonomski kontekst, v katerem se človeški kapital pojavi najprej na teoretski, nato pa še na praktični ravni ekonomske politike. Kaj pomeni strukturna kriza, do katere je prišlo v 70. letih dvajsetega stoletja?

Kot je v svoji knjigi *Dolgo dvajseto stoletje* pokazal Giovanni Arrighi (2009), je vsak sistemski cikel kapitalistične akumulacije sestavljen iz dveh tipov ekspanzij in dveh ustrezajočih tipov kriz: na koncu obdobja produktivne materialne ekspanzije nastopi sistemska kriza produkcije – v Marxovih terminih bi to bila kriza hiperprodukcije – oziroma »opozorilna kriza«; posledično se kapital ne investira več v produktivni industrijski kapitalizem (zaradi padca profitne stopnje), temveč v finance, s čimer se začne obdobje finančne ekspanzije. A finančna ekspanzija ni produktivna, saj v njej delo kot izključni dejavnik produktivnosti nima prostora. Finančna ekspanzija tako ne rešuje sistemskih kriz kapitalistične produktivnosti, temveč jo zgolj začasno prikrije. Zato Arrighi finančno krizo vsakega sistemskega cikla imenuje »končna kriza«, saj označuje njegov iztek ter prenos hegemonije na novega svetovnega hegemonu. Tako je sistemska kriza sedemdesetih let prejšnjega stoletja kriza, ki nastopi ob koncu ameriškega cikla akumulacije, ta cikel pa se začasno podaljša s finančno ekspanzijo, ki sledi omenjeni sistemski krizi in traja do leta 2008. Fredric Jameson (2012) je v svojem branju Arrighijeve teorije krize tudi pokazal, kako je treba končno krizo ameriškega cikla postaviti v še širši kontekst in upoštevati dejavnike, ki so v Arrighijevi teoriji nekoliko marginalizirani, kot so internet in nove komunikacijske tehnologije. Predvsem s tema dvema dejavnikoma se namreč finančna ekspanzija, ki je bila značilna tudi za vse prejšnje cikle, bolj in hitreje širi. Sploh pa je že iz Arrighijeve predstavitve razvidno, da se obdobje sistemskih ciklov čedalje bolj krajša, zato Jameson predlaga, da Arrighijeve teorije v resnici ne smemo razumeti kot teorijo ciklov, temveč kot teorijo spirale. K temu pa je treba dodati – kot sem poskušal pokazati na drugem mestu (glej Nedoh, 2014) –, da se je sama spirala ciklov v zadnjih tridesetih letih prav zaradi dejavnikov, ki jih omenjata tako Jameson kot tudi ekonomist Daniel Cohen (2011: 1–25), dejansko dodatno transformirala v sinhrono časovno sovpadanje več ciklov hkrati. Posledica tega je, da je globalni kapitalizem v obdobju, ki ga lahko imenujemo obdobje postproduktivnega kapitalizma, in označuje nemožnost začenjanja novega produktivnega cikla akumulacije, zaradi česar se investicije vedno bolj stekajo v pred- in postmoderne oblike kapitalizma: od prekarnega in suženjskega dela (oblika dela, ki ne upošteva časa kot determinanto vrednosti) na eni strani do neproduktivnih finančnih špekulacij na drugi.

Ta kontekst nam bolje razkrije, za kaj gre pri človeškem kapitalu: gre za devaluacijo dela, ki je druga plat dejstva, da se začne s teorijo človeškega kapitala in

fleksibilizacijo trga dela od sedemdesetih let naprej delovni čas povečevati, dokler nazadnje ni več ločnice med delom in prostim časom. Hkrati s tem pa devalvacija dela skoraj sovpadе z izključitvijo dela iz formule (fiktivne) vrednosti, po kateri delujejo finančne špekulacije. V obeh primerih gre, skratka, za to, da se krši zakon vrednosti s tem, ko se iz vrednostnega računa izključi spremenljivka časa, ki pa je edini meter, s katerim se meri produktivnost.

Če se na tej točki vrnemo k izhodiščnemu vprašanju narcizma, potem bi lahko rekli tole: narcizem začne postajati dominantna kulturna in družbena drža natanko v kontekstu splošne krize produktivnosti in kot odgovor nanjo. A če je bil morda v izhodišču na teoretski ravni ta ekonomski obrat k posamezniku, ki ga izvede neoliberalizem, resnično mišljen kot sredstvo boja proti splošni krizi produktivnosti, pa je podoba, ki jo ta obrat dobi na konkretni ravni realne ekonomije, precej drugačna. Če kaj, potem se ta narcistični obrat k posamezniku v kontekstu neoliberalizma kot prakse ne izkaže samo kot dolgoročno nezadostno oziroma neučinkovito sredstvo boja proti tendenčnemu padanju profitne stopnje, temveč kot ideološko sredstvo razbitja razredne družbe, in sicer tako, da se krivda za ekonomski neuspeh, ki je neizogiben, individualizira, hkrati pa se povečuje to, kar bomo v drugem delu članka poskušali zajeti z izrazom »agresivnost«: gre za posebno strukturo imaginarnega rivalstva, značilnega za narcistično psihično formo, ki tvori osnovno ekonomsko strategijo posameznika kot *homo economicusa* oziroma posameznika kot »podjetnika samega sebe«, ki je prav zaradi svoje narcistične samoidentifikacije nenehno v konkurenčnem odnosu z drugimi. Zato velja, kot je zapisal Daniel Cohen (2011: xix), da se s postindustrijsko družbo, ki je do neke mere tu lahko sinonim za neoliberalno hegemonijo, razblinijo Durkheimove sanje o organski solidarnosti in o solidarnosti na splošno, na kateri je temeljila industrijska družba. Zato se bomo v drugem delu osredinili na narcizem v psihoanalitični teoriji, da bi pokazali njegovo notranjo strukturno zvezo z agresivnostjo.

... do družbene agresivnosti

Lahko bi rekli, da se izraz agresivnost v vsakdanji govornici uporablja za označevanje nekega specifičnega človeškega vedenja. Sam način, kako ta izraz uporabljamo v (ne)vsakdanji govornici, je načeloma selektiven, ni uporabljen za katerokoli situacijo, s čimer bi deloval kot diskvalifikacija določene osebe, čeprav je lahko tudi to, temveč kot tisti izraz, s katerim označujem nevsakdanje obnašanje nekoga. Za nekoga pravimo, da je agresiven v natančno določeni situaciji in ob natančno določenem vedenju, ko je le-to odpravljeno, mislimo, da je s tem izzvenela tudi agresivnost. Na kratko, z izrazom agresivnost ne označujemo notranjega bistva nekoga, temveč prej njegova dejanja, ki se kažejo navzven, tj. v razmerju do drugih. Lacan v spisu *Agresivnost v psihoanalizi* (2006) precej razrahlja to spontano predstavo o agresivnosti, čeprav nikakor ne v smeri esencializacije človeka. Osnovni korak nje-

gove teoretizacije agresivnosti je namreč »zrcalni stadij« kot univerzalni moment v konstituciji človeške subjektivnosti.

Osnovna poanta teorije zrcalnega stadija je tako ponazoritev formativne funkcije imaginarne identifikacije: otrokov jaz se kot tak oblikuje na točki odtujitve in identifikacije s svojo imaginarno podobo, zrcalno sliko.⁴ To primarno identifikacijo Lacan definira kot »*idealni Jaz*«, ki je tudi »vir sekundarnih identifikacij«. To pomeni, da otrok – po Lacanu gre za obdobje med 6. in 18. mesecem starosti – to podobo privzame, »še preden se objektivira v dialektiki identifikacije z drugim [sekundarna identifikacija] in še preden mu jezik v univerzalnem podeli funkcijo subjekta« (Lacan 1994: 38). Gre, skratka, za prototip identifikacije, ki otroku omogoča vse nadaljnje identifikacije s svojimi dvojniki. A že v istem spisu Lacan proti koncu nekoliko razrahlja to kategorično delitev na primarno identifikacijo in vse druge kopije, ki se oblikujejo po njenem vzorcu. Sklepni trenutek zrcalnega stadija in s tem momenta primarne identifikacije, trenutek, v katerem »se zrcalni stadij dovrši«, je že trenutek (sekundarne) »identifikacije s *podobo* dvojnika in drame prvobitnega ljubosumja«, s katero zrcalni stadij vpelje »dialektiko, ki bo odslej *jaz* povezovala z družbeno razdelanimi situacijami« (ibid.: 41). Poanta, za katero tukaj gre, je seveda naslednja: najsi je podoba, s katero se jaz identificira, še tako primitivna, kakor je odsev lastnega obraza na gladini vode, je vselej podoba *drugega*. Konstitucija jaza je tako zaznamovana z odtujitvenim paradoksom: formira se lahko zgolj prek ne-jaza, tj. prek drugega – od tod ne nazadnje Lacanovo zatekanje k Rimbaudovi modernistični formuli *Je est un autre*. Skratka, imaginarna identifikacija je po eni strani formativna za jaz; a po drugi strani, natanko iz istih razlogov, tj. zaradi dejstva, da se jaz formira prek *drugega*, generira frustracijo jaza in rivalstvo s to podobo drugega: če se jaz formira prek drugega, kako je to potem sploh lahko jaz? Gre, skratka, za to, da se na *mestu* jaza znajde drugi.

Ključno vprašanje, ki se zastavi na tem mestu, je seveda naslednje: kaj je tisto, kar sploh omogoča »registracijo« drugega na mestu jaza in s tem njegovo frustracijo? Zakaj jaz ne more shajati, oziroma lahko vedno shaja samo za ceno potlačitve, v tej identifikaciji z drugim? Odgovor na to vprašanje ni tako samoumeven, kot se nemara zdi na prvi pogled. Lacan namreč pravi, da je v samo narcistično strukturo že vpisana prostorska dimenzija in da je simetričnost prostora človeške realnosti opredeljena preko kalejdoskopične vrednosti oblik, ki v njej nastopajo:

Pojem vloge prostorske simetrije v človeški narcistični strukturi je bistven za postavitve temeljev za psihološki analizo prostora, katerega vlogo lahko tu zgolj nakažem. Živalska psihologija nam je pokazala, da je individuumovo razmerje do posebnega prostorskega polja pri določenih vrstah mapirano

⁴ V tej predstavitvi osnovnih koordinat zrcalnega stadija in formativne funkcije imaginarne identifikacije se opiram na Lacanov osnovni tekst (Lacan, 1994: 37–43) in na Chiesa (2007: 12–32; 2009: 83–112).

na način, ki ga povzdigne v kategorijo subjektivnega članstva. Rekel bi, da je subjektivna možnost zrcalne projekcije takega polja v polje drugega tisto, kar daje človeški vrsti njeno izvorno »geometrično« strukturo, strukturo, ki bi jo z veseljem opredelil kot *kalejdoskopično*. (Lacan, 2006: 99)

Ključ do Lacanove poante iz tega citata je seveda pomen kalejdoskopa, ki ga poznamo kot valj oziroma cilinder, katerega notranjost je sestavljena iz številnih zrcal, ki, ko pogledamo vanj, proizvedejo simetrični učinek oblik, ki so v njem, izvorno pa je beseda sestavljena iz treh starogrških besed (*kalos* (lepo), *eidos* (ideja, oblika) in *skopeō* (gledati, opazovati)), ki skupaj pomenijo dobesedno »opazovanje lepih oblik«. Gre, skratka, za to, da je vizualna realnost medčloveških razmerij definirana natanko z dejstvom, da je realnost pravih, lepih oblik, za katere sta značilni imaginarna sklenjenost in simetrija, kar Lacan izpelje iz dejstva človekovega nujno prezgodnjega rojstva, ki se manifestira v tem, da je preživetje otroka ob rojstvu odvisno od drugega – najprej od prehranjevanja in zadovoljevanja bioloških potreb, ki jih zagotavlja drugi, nato pa še od njegove podobe, ki je imaginarna enota, s katero se otrok identificira. Natanko zaradi kalejdoskopične strukture človeške realnosti je mogoča simetrična identiteta med jazom in drugim. Jaz se formativno identificira prek drugega natanko zato, ker slednji predstavlja formo imaginarne sklenjenosti, imaginarne celote, kar jazu omogoča, da kot takega, se pravi kot imaginarno celoto, izkuša tudi sebe.

A natanko na točki harmonične simetrije in imaginarne sklenjenosti nastopi problem, zaradi katerega se identifikacija jaza in drugega prevede v njuno mimitično rivalstvo oziroma agresivnost jaza do drugega. Iz sklenjene imaginarne celote namreč nekaj izpade in to je natanko pogled kot ločeni, izpadli objekt. Natanko ta izpad pogleda kot objekta, ki je prisoten zgolj prek lastne odsotnosti oziroma izpada iz vidnega polja, je tisto, kar moti stabilnost te imaginarne sinteze jaza in drugega. Ravno zaradi te detotalizacije oziroma neskladnosti vidnega polja dobi imaginarna identifikacija prostorsko dimenzijo: jaz izkuša drugega kot imaginarnega dvojnika, ki poskuša zasesti njegovo *mesto*. Na tej točki naletimo na agresivno intenco, ki je lastna imaginarni identifikaciji: sproža jo natanko dejstvo, da, kot rečeno, jaz imaginarni svet dojemam kot svet, v katerem ni prostora za drugega kot imaginarnega dvojnika, čeprav je ta najprej sploh pogoj za možnost konstitucije jaza.

Tisto, kar vsaj na videz zasilno stabilizira to imaginarno rivalstvo, je subjektova umestitev v strukturo simbolnega posredništva, ki omogoča relativno stabilnost intersubjektivne družbene vezi. Do tega pride z ojdipsko identifikacijo in prekoračitvijo primarne agresivnosti: »Ojdipska identifikacija je tako identifikacija, s katero subjekt transcendirata agresivnost, ki je konstitutivna za prvo subjektivno individuacijo.« (Lacan, 2006: 95) Tu je treba dodati, da je ojdipska identifikacija dejansko sinonim za sekundarno identifikacijo z idealom jaza, ki jo ponazarja podoba očeta, kolikor le-ta vpelje funkcijo norme v gonsko življenje subjekta: »Kar me tu zanima,

je tisto, na kar bi se rad sklical kot na 'pomiritveno' funkcijo ideala jaza: povezave med njegovo libidinalno normativnostjo in kulturno normativnostjo, ki je od začetka zgodovine povezana s podobo očeta.« (ibid.) Lacan s to formulacijo meri natančno na to, kar bo pozneje opredelil kot sintezo delnih gonov pod primatom genitalij: spolni gon po Lacanu namreč kot tak ne obstaja, obstaja le v obliki negativne sinteze delnih gonov. Drugače povedano, odsotnost spolnega gona poveže in formira delne gone kot delne. In na to odsotnost se veže simbolna normalizacijska funkcija očetovske figure oziroma ideala jaza (ki ga že Freud artikulira kot instanco nadjaza): tisto, kar se na ravni gona kaže kot nemožno (totalna zadovoljitev, ki bi pomenila redukcijo seksualnosti na biološko funkcijo reprodukcije), se na ravni simbolnega manifestira v obliki očetovske simbolne prepovedi matere kot objekta zadovoljitve. Ta prepoved je tista, ki subjektu omogoča zasesti mesto v simbolni strukturi spolne razlike.

A natanko neoliberalni in financionalizacijski obrat (finančna ekspanzija) po krizi leta 1975 je tisti pojav, ki dodatno destabilizira simbolno strukturo kot v osnovi relativno stabilno, ki temelji na omenjeni formativni funkciji ideala jaza – spomnimo se samo na gesla postmoderne kot konca velikih pripovedi, konca zgodovine itd., kar vse po vrsti pripomore k dekonstrukciji omenjene formativne funkcije ideala. Tu velja dodatno pozornost nameniti pojavu, ki sta ga v svoji knjigi *Novi duh kapitalizma* opisala Luc Boltanski in Eve Chiapello (2005) in o katerem govori tudi Cohen (2011: 17–20): kulturno kritiko kapitalizma, ki jo je podalo gibanje, imenovano Maj 68 in ki je bila predvsem kritika institucij klasičnega kapitalizma, kakršne so družina in tovarna, ki so bile v tedanjem času izrazito hierarhične in patriarhalne strukture (to so sicer še danes, a na drug način), je »rekuiperiral« in vase integril neoliberalni projekt skupaj s finančno (finančne špekulacije) in tehnološko revolucijo (internet). Kulturna kritika, ki je nastopala tudi pod geslom seksualne osvoboditve in je imela izrazito fetišistični, tj. uživaški značaj, se je sprevrnila v svoje nasprotje, tj. v dominacijo narcizma, v trenutku, ko je iz neinstitucionalne sfere prišla v stik z ekonomsko bazo in produkcijskimi odnosi⁵ oziroma, bolje, ko se sama ekonomija deteritorializira (Jameson, 2012) od produkcije v sfero financ in cirkulacije denarja in vrednostnih papirjev. Denar, ki je bil že vselej »realna abstrakcija«, tu postane prostolebdeči oziroma, kot pripomni Jameson (ibid.: 172), »doseže drugo stopnjo abstrakcije«.

Do pojava narcistične agresivnosti tako pridemo šele v tem drugem koraku, tj. ko se fetišistična kritika družbene hierarhije (kar vključuje simbolno devalvacijo očetovske figure in iz nje izhajajočih oblik avtoritete), ki je v prvi fazi »parazitirala«

⁵ Tu lahko še enkrat opozorimo na pravilno napoved, ki jo je podal Lacan v svojem seminarju *Narobna stran psihoanalize* (Lacan, 2008), ki je potekal ravno v času maja 68, ko je študentskim protestnikom dejal, da kot histeriki iščejo novega gospodarja – in da ga bodo seveda dobili. A novo, neoliberalno gospostvo ne nastane po avtomatizmu, temveč se rodi takrat, ko se mesto izjavljanja študentske kulturne kritike iz zunajinstitucionalnega terena preseli v institucije kapitalizma samega, ki to kritiko izkoristijo za lastno reprodukcijo, za lastno prenovu.

na klasičnem industrijskem kapitalizmu kot objektu svoje kritike, integrira v sam kapitalizem in postane gibalno njegove prenovne, ki jo, kot rečeno, nekateri označujejo kot postindustrijsko družbo, drugi spet kot neoliberalno hegemonijo ali finančni kapitalizem – izrazi so v pomembnem delu sinonimni –, medtem ko sami predlagamo izraz *postproduktivni kapitalizem*. Drugače povedano, do regresije v narcizem pridemo v trenutku, ko kulturna kritika kapitalizma izgubi svojo referenco v relativno stabilni simbolni strukturi klasičnega industrijskega kapitalizma; ko se sam kapitalizem transformira v skladu z zahtevami kulturne kritike in začne svojo finančno ekspanzijo, tako da postane človeški kapital (osebni potenciali posameznika) njegovo gibalno. Natanko moment, ko fetišizem kot kulturna forma ni več zgolj zunanja kritika kapitalizma, temveč stopi na njegov teren, oziroma, nasprotno, stopi kapitalizem na neinstitucionalni teren kritike, se fetišizem sprevrne v narcizem. In lahko bi dodali, da se natanko na tej točki tudi zgodi prehod od blagovnega k denarnemu/finančnemu fetišizmu.

Zgodovinsko gledano tu sledita dve posledici: prvič, dekonstrukcija simbolne strukture postane sama totalna, tj. zajame vse segmente človeške eksistence. Tu ne velja več načelo industrijskega kapitalizma, po katerem se je svoboda posameznika končala oziroma začela pred vrati tovarne, če se je sama tovarna transformirala v podjetje, delovni čas pa podaljšal in fleksibiliziral. Toda, drugič, sama ta kulturna transformacija kapitalizma je zgolj na videz in zgolj začasno premestila krizo vrednosti oziroma produktivnosti. To se med drugim kaže v dejstvu, da natanko od sedemdesetih let (natančneje od leta 1975) prejšnjega stoletja zaznavamo obrat, ko povojnemu obdobju razdolževanja svetovnega gospodarstva in držav sledi obdobje eksponentnega zadolževanja.⁶ Na splošno gre, skratka, za tole: pojem človeškega kapitala in njemu ustrezne narcistične psihične forme totalizirajo vso človeško eksistenco, vendar je, v nasprotju s pričakovanji, napovedmi in obljubami, zaradi devalvacije dela in dejstva, da je veliko današnjega dela takega, ki ga je Marx označil za neproduktivno, neproduktiven oziroma predstavlja neučinkovita sredstva proti tendenčnemu padanju profitne stopnje.

In to je, nazadnje, konstelacija, katere logični podaljšek je natanko današnji desni populizem: agresivnost do drugih (beguncev, migrantov, družbenih manjšin) dejansko reflektira stanje simbolne destabilizacije in je izraz subjektive regresije v imaginarno rivalstvo, v agresivno konkurenco z drugimi. In, ne po naključju, tu pride povsem do izraza Lacanov poudarek, da omenjena dimenzija imaginarne konkurence neposredno zadeva prostorsko dimenzijo:⁷ desni populizem danes nadaljuje kulturo narcizma tako, da jo tako rekoč univerzalizira v državno politiko, v politiko, ki pravi, da na določenem prostoru/ozemlju ni prostora za Drugega

⁶ Graf višine svetovnega dolga v zadnjem stoletju je dostopen na povezavi: <https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2011/03/pdf/picture.pdf> (12. september 2016).

⁷ Še več, ni naključje, da Lacan (2006: 100) natanko v tem kontekstu omeni enega osrednjih pojmov nacistične politike: *Lebensraum* (življenjski prostor).

(migrante, begunce, celo manjšine itn.), kar bi po mnenju desnih populistov pomenilo prav vdor v intimo našega vsakdana. Ne gre torej za klasični državni rasizem, ki je v dvajsetem stoletju privzel obliko imperializma (širjenje življenjskega prostora), ampak za nov tip rasizma, ki privzema narcistično kulturo intimnosti. Gre za rasizem, kjer za drugega ni prostora znotraj določene meje, ga pa narcis kljub temu potrebuje takoj za njo, in sicer natanko kot »vodno gladino«, ki je skonstruirana izključno zato, da se narcis v njej sam vidi kot lep.

Literatura

- BOLTANKI, LUC IN EVE CHIAPELLO (2005): *The New Spirit of Capitalism*. London, New York, NY: Verso.
- CHIESA, LORENZO (2007): *Subjectivity and Otherness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- CHIESA, LORENZO (2009): The World of Desire: Lacan between Evolutionary Biology and Psychoanalytic Theory. *Filozofski vestnik* 30(2): 83–112.
- COHEN, DANIEL (2011): *Tri predavanja o postindustrijski družbi*. Ljubljana: Sophia.
- FOUCAULT, MICHEL (2015): *Rojstvo biopolitike – kurz na Collège de France, 1978–1979*. Ljubljana: Krtina.
- FREUD, SIGMUND (2012): *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis (2., popravljena izdaja).
- JAMESON, FREDRIC (2012): Kultura in finančni kapital. V *Kulturni obrat – izbrani spisi o postmoderni, 1983–1998*, F. Jameson (avtor), 165–193. Ljubljana: Studia humanitatis.
- KRAŠOVEC, PRIMOŽ (2014): Človeški in nečloveški kapital in šola. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XLII(256): 65–83.
- KRAŠOVEC, PRIMOŽ (2016): Še enkrat o neoliberalizmu III: Psihoafektivni učinki neoliberalizma in neoliberalna subjektivnost. *Andragoška spoznanja* 22(2): 67–79.
- LACAN, JACQUES (1985): *Še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LACAN, JACQUES (1994): *Spisi*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LACAN, JACQUES (2008): *Narobna stran psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LACAN, JACQUES (2006): *Écrits*. London, New York: W. W. Norton.
- LASCH, CHRISTOPHER (2012): *Kultura narcizma: ameriško življenje v času zmanjšanih pričakovanj*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- MARX, KARL (2012): *Kapital: kritika politične ekonomije I*. Ljubljana: Sophia.
- NEDOH, BOŠTJAN (2014): Kriza: od cikličnost k nepovratnosti. *Problemi* 52(7/8): 55–70.
- PFALLER, ROBERT (2006): Približajmo se sovražniku! Uničenje javnega prostora v kulturi intimnosti. *Agregat – revija za sodobno družbenopolitično polemiko* 4: 34–38.
- PFALLER, ROBERT (2009): *Umazano sveto in čisti um*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- TARIZZO, DAVIDE (2014): Od biopolitike do etopolitike: Foucault in mi. *Filozofski vestnik* 35(1): 43–53.

- VODOPIVEC KOLAR, KATARINA (2008): Education in the narcissistic society: An analysis of the situation in some selected Slovenian primary schools. *Anthropological Notebooks* 14(1): 103–117.
- VODOPIVEC KOLAR, KATARINA (2013): Antropološka analiza narcizizma v izbranih slovenskih osnovnih šolah. V *Drugo pedagoškega diskurza*, V. Pobežin (ur.), 147–168. Ljubljana: Pedagoški inštitut.

Patologija cerkveno-političnega diskurza o pravici do istospolne zakonske zveze in vloga medijev

Abstract

Pathology of the ecclesiastic-political discourse of the right of same-sex marriage and the role of the media

The article observes the public discourse of the opponents of same-sex marriage in Slovenia during a short time span connected to the public referendum in 2015. It seeks to find out the mechanisms of clericalisation of society, the takeover of the political sphere for extreme conservative political goals and how it manifests through mass media discourse and expands into wider social practice. The referendum campaign 'Za otroke gre' agitated its target public with hostile discourse towards sexual minorities, deception and creation of social paranoia, which lead to the abolition of already recognised rights of LGBT minorities.

Keywords: same-sex marriage, public referendum, clericalisation, social paranoia

Tatjana Greif holds a PhD in archaeology, and is an author, editor, activist in the field of LGBT culture, politics and human rights. (tatjana.greif@guest.arnes.si)

Povzetek

Članek sledi javnemu govoru nasprotnikov istospolne zakonske zveze v Sloveniji, v kratkem časovnem segmentu, vezanem na referendum leta 2015. Ugotavlja, kako se za dosego skrajno konservativnih političnih ciljev odvija klerikalizacija družbe in prevzem politične sfere ter kako se manifestira v drobovju množičnih medijev in skozi njih prehaja v najširšo družbeno prakso. Referendumska kampanja Za otroke gre je prek seksualnim manjšinam sovražnega diskurza, zavajanja in lansirane družbene paranoje agitirala ciljno javnost, s čimer je dosegla odpravo že priznanih pravic LGBT-manjšin.

Gljučne besede: istospolna zakonska zveza, referendum, klerikalizacija, družbena paranoja

Tatjana Greif je doktorica arheologije, avtorica, urednica in aktivistka na področju LGBT kulture, politike in človekovih pravic. (tatjana.greif@guest.arnes.si)

Trenutna brutalizacija je najbolj vidna in najbolj množična posledica referenduma o pravicah manjšine oz. LGBT-populacije. Z zmago opcije surove in brezumne moči, ki fizično napada v mraku ali se afna v soju žarometov, ker v dialogu nima kaj povedati.
Svetlana Slapšak (2015): Skoraj posiljena. *Večer*, 27. december.

Uvod

Osnovno vodilo pričujočega članka je poskus kritične ocene javnega diskurza političnih in cerkvenih elit v Sloveniji, ki so takoj po uzakonitvi istospolne zakonske zveze marca 2015 zahtevale zakonodajni referendum in nato tudi dosegle odpravo pravice do zakonske zveze za istospolne pare, ter vloge množičnih medijev pri popularizaciji in prenosu teh diskurzov v najširšo javnost. Izbrani tematiki in vsebinskim poudarkom nasprotnikov enakosti pri dostopu do zakonske zveze smo sledili skozi poročanje časnika *Večer* v času po sprejetju novele zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih, to je od marca 2015 do septembra 2016.¹ Obravnavani javni diskurz nasprotnikov istospolnih porok smo primerjali z izsledki podobnih analiz v več predhodnih javnih razpravah o pravicah LGBT in pravnem priznavanju istospolnih parov.

Ob sprejemanju novele zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih (v nadaljevanju ZZZDR) se je dvignila družbena paranoja, ki so jo povzročili desničarski politični razred in cerkvene elite. Moralna panika, ki so jo povzročali in širili koalicija Za otroke gre in drugi nasprotniki novele ZZZDR, je skozi premišljeno mobilizacijsko delovanje, zasnovano na sovražnem govoru, lažni in zavajajoči kampanji, umešno ustvarjala družbeno paranojo,² ki je privedla do odprave zakonsko že priznanih pravic za istospolne pare in družine.

Kratka predzgodovina

Državni zbor Republike Slovenije je 3. marca 2015 izglasoval novelo zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih. S tem dejanjem je Slovenija postala prva od nekdanjih socialističnih držav, ki je uzakonila istospolno zakonsko zvezo in v popol-

¹ Časnik *Večer* je bil izbran kot eden uglednih tiskanih dnevnikov v Sloveniji, ki je tudi regionalne narave in ki nima prevladujoče vloge na medijskem trgu.

² Govorimo o paranoji v družbenem in ne v kliničnem pomenu. Izraz paranoja izhaja iz grške besede παράνοια – norost, brezumje. Fobija je neutemeljeni strah (beg, tesnoba, sovraštvo, patološki strah), ki ne izhaja iz dejanske izkušnje, temveč iz iracionalne predstave in torej v celoti poteka iracionalno. Simptomi fobije, ki vodijo v paranojo, se v klinični medicini uvrščajo v psihopatologijo. Vzrok za nastanek družbene paranoje in družbenih fobij je v neznanju, predsodkih, pomanjkanju informacij in nezmožnosti procesiranja informacij.

nosti izenačila pravice parov istega spola s pari moškega in ženske. Prvič v zgodovini sta bili istospolno usmerjenim državljanom in državljanke Slovenije priznana enakopravnost v dostopu do zakonske zveze ter enakopravnost vseh družin.

Slovenija je torej prva med nekdanjimi socialističnimi državami »prečkala Rubikon« ter na področju pravic in dolžnosti iz zakonske zveze v celoti izenačila državljanke prvega in drugega reda. Ob tej vodilni vlogi Slovenije bi utegnili biti začuden, a zgodovina legalizacije je dolga. V nekdanji Socialistični federativni republiki Jugoslaviji je Socialistična Republika Slovenija leta 1977 prva dekriminiralizirala homoseksualnost in s tem zasidrila mejnik, ki je utrli pot v demokratizacijo človekovih pravic in ustvaril možnosti za nastanek emancipacijskih gibanj seksualnih manjšin. V Sloveniji so bila že v 80. letih ustanovljena prva združenja za pravice gejev in lezbijk, pionirska v vsej Vzhodni Evropi. Konec 80. let so bile na tedanjo Zvezo socialistične mladine Slovenije naslovljene prve pobude za odpravo neenakosti homoseksualcev in lezbijk na vseh pravnih ravneh. Sredi 90. let je sprememba za zakonsko enakost zahteval nekdanji vladni Urad za žensko politiko, leta 1997 pa so prvič na vlado Republike Slovenije pobudo naslovile nevladne organizacije, lezbična sekcija LL in gejevska sekcija Magnus pri društvu ŠKUC, ki sta zahtevali spremembe in dopolnila ZZZDR, ki bi v pravno varstvo vključevale tudi istospolne pare. Na to pobudo se je tedanja vlada odzvala z ustanovitvijo strokovne komisije za pripravo zakonskih sprememb, v katero je vključila tudi predstavnika in predstavnico nevladnih organizacij.

Zgodovina pravnega urejanja istospolnih partnerskih zvez v Sloveniji je dolga in mučna.³ Podane so bile ustavne pobude za presojo ustavnosti ZZZDR, ki jih je ustavno sodišče zavračalo. Spisanih je bilo več zakonskih osnutkov, vsaka vlada v nizu od leta 1997 je spisala svoje zakonske predloge. Prvi, ki je ugledal klopi slovenskega parlamenta, je bil predlog zakona o istospolni partnerski zvezi (ZIPZ), obravnavan leta 2004. Konec istega leta je bil predlog ob zamenjavi vlade umaknjen. Že naslednje leto je bil napisan in sprejet zakon o registraciji istospolne partnerske skupnosti (ZRIPS), temu so sledili večletni *status quo*, intervencije ustavnega sodišča in nato leta 2011 družinski zakonik, ki je žalostno končal na referendumu leta 2012. Nobena od dosedanjih rešitev ni istospolnim parom prinesla enakopravnega državljanstva, vse rešitve so bile delne in selektivne. Šele s pobudo opozicijske stranke Združena levica (ZL), ki je konec leta 2014 vložila predlog novele ZZZDR, se je odprl nov horizont v zgodovini človekovih pravic v Sloveniji. Novela ZZZDR je bila sprejeta le v treh mesecih po vložitvi v zakonodajni postopek. Sprememba je bila velika: zakon ni le popolnoma izenačil istospolnih in raznospolnih parov pred zakonom, sprejeta je bila tudi nova definicija zakonske zveze, ki je bila vključujoča, pravična in humana, odzivna na dejansko družbeno stanje. Istospolne zveze obstajajo, kakor tudi družine in otroci v teh družinah. Po dveh desetletjih stopica-

³ Za pregled glej Greif, 2001; 2003; 2005; 2006; Velikonja, 2011; Velikonja in Greif, 2012.

nja na mestu bi vsakršno zavlačevanje pomenilo podaljševanje diskriminacijskega statusa in krivic, ki so jih doživele cele generacije. Šele s sprejetjem novele so vsi pari dobili enako zakonsko zaščito, enako socialno varnost, enako dostojanstvo. Poročno slavlje je trajalo kratek čas. Novela ni nikoli začela veljati.

Takoj po sprejetju so stekle intenzivne aktivnosti nasprotnikov enakopravnosti – desničarskih političnih strank –, tj. Slovenske demokratske stranke (SDS), Nove Slovenije (NSi) in Slovenske ljudske stranke (SLS) ter tako imenovane civilne pobude Za otroke gre in Rimskokatoliške cerkve (RKC). Njihova prizadevanja za ukinitvev novele ZZZDR, ki jih je podprlo tudi Ustavno sodišče Republike Slovenije, je obrodilo sadove v ljudskem referendumu, ki je 20. decembra 2015 novelo razveljavil.

En dan po referendumu je bila kot kurativni ukrep vložena poslanska pobuda za sprejem zakona o partnerski zvezi (ZPZ), ki je bil sprejet 21. aprila 2016. ZPZ selektivno in zgolj delno ureja pravni status istospolnih parov, ne pa tudi starševskih in družinskih razmerij. Zakon bi se moral začeti izvajati januarja 2017, a to preprečuje nova referendumska pobuda, ki jo je v okviru državljsanske nepokorščine in z razlogom, da »zakon ni v dobro državljanov«, vložil Sindikat delavcev migrantov Slovenije. Ta se je, potem ko sta njihovo pobudo zavrnila državni zbor in ustavno sodišče, pritožil na Evropskem sodišču za človekove pravice (glej Kocjan, 2016; STA v Večer, 2016b).

Načrtna manipulacija referendumske protikampanje

Marca 2015 sprejeta novela ZZZDR zaradi začetka postopka za razpis referenduma na zahtevo koalicije Za otroke gre nikoli ni začela veljati. Državni zbor RS je 26. marca 2015 zavrnil razpis referenduma o noveli z utemeljitvijo, da se referendumska pobuda nanaša na zakon, glede katerega skladno z ustavo referendum ni dopusten. Koalicija Za otroke gre je nato na Ustavno sodišče RS vložila ustavno pritožbo zoper sklep državnega zbora, s katero so predlagali odpravo sklepa in dopustitev referenduma. Ustavno sodišče RS je 22. oktobra 2015 privolilo v izvedbo referenduma, kakor ga je zahtevala in s katerim je nato koalicija Za otroke gre tudi uspela.⁴

Vse od sprejetja novele ZZZDR marca 2015 se je v javnem prostoru nadaljevala razprava o tem, ali naj se istospolnim parom prizna ali prepreči sklenitev zakonske zveze. Že pred tem ja razprava nasprotnikov novele ZZZDR dosegala vrhunec v zavajanju, potvarjanju, lažnih argumentih in izrecnem sovražnem govoru. Tovrstna komunikacijska strategija se je nadaljevala tudi po sprejetju novele in vseskozi

⁴ Za referendum so glasovali predsednik Ustavnega sodišča Miroslav Mozetič ter sodniki in sodnica: Mitja Deisinger, Marta Klampfer, Ernest Petrič in Jan Zobec. Proti so glasovale sodnice: Dunja Jadek Pensa, Etelka Korpič Horvat, Jasna Pogačar in Jadranka Sovdat.

do referendumu decembra 2015 ter celo po njem, ko se je koalicija Za otroke gre preoblikovala v politično stranko. Oglejmo si nekatere primere iz referendumske kampanje proti noveli ZZZDR, povzete po časniku Večer.

Pobudnik referendumu Aleš Primc je ob referendumu izjavil: »Ali se strinjamo s posvojitvijo našega otroka v razmerje dveh žensk, dveh moških, dveh transseksualcev ali dveh queerseksualcev? Kdor je proti, bo šel na referendum in obkrožil proti. Na referendumu bomo odločali o pravicah otrok, ki morajo biti na prvem mestu. Pred željami odraslih.« (Mlinarič, 2015c)

Strankarske sekcije Ženski odbor SDS, Ženska zveza NSI in Ženska zveza SLS so sklicale tiskovno konferenco, na kateri so razglasile, da nasprotujejo noveli, ker »gre za napad na družino, od katere je odvisen obstoj naroda«. Na tiskovni konferenci so članice sekcij opozorile tudi, da »bi lahko s plačilom za nadomestno materinstvo ženske postale žrtve« (STA, 2015b).

Vodja poslanske skupine NSi Matej Tonin je na kongresu stranke poudaril, da bodo storili vse, da zavarujejo vrednote družinske politike: »Na tokratnem referendumu se borimo za pravico otrok do matere in očeta.« (STA, 2015a)

V časniku Večer poročajo tudi o predavanju Tomaža Meršeta. V vabilu na predavanje o davčnih olajšavah za otroke je bilo zapisano, da bo predsednik Družinske pobude pojasnil, kaj bi pomenilo sprejetje novele ZZZDR. Pomenilo bi, »da bodo otroci že v vrtcih izpostavljeni vzgoji, ki bo promovirala tudi homoseksualne, transseksualne in druge spolne prakse in načine življenja. Zakon pa bo omogočal še, da bo otrok, tudi vaš, če bo potreboval nadomestne starše, dodeljen v posvojitve dvema moškima, dvema ženskama in celo dvema transseksualcema, in ne starim staršem, tudi če bi to želeli.« (Mlinarič, 2015a)

Tiskovno konferenco je sklical tudi nadškof Stanislav Zore, čeprav RKC ni prijavila referendumske kampanje. Stanislav Zore: »Gre za spodkopavanje temeljev, na katerih stojimo kot Cerkev, družba in narod. Te temelje pa pomeni družina kot skupnost moža in žene, ki je edina odprta za rojevanje otrok.« (Mlinarič, 2015b) Nadškof je mobiliziral volivce: »Pozivamo vse katoličane in vse, ki se v Sloveniji zavzemajo za vrednoto družine, da se udeležijo referendumu in zavrnejo novelo zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih. Udeležba na referendumu in zavrnitev novele za katoličane pomeni zavrnitev krščanstvu popolnoma nasprotne ideologije. To zahtevata naša zvestoba Kristusu in naša odgovornost za prihodnost Slovenije in Katoliške cerkve na Slovenskem.« (ibid.)

Po prepričanju Komisije za pravičnost in mir se namerava z novelo zakona »omalovaževati razlika med ženskim in moškim spolom ter odpraviti pomen različne vloge očeta in matere pri vzgoji otrok.« (Mlinarič, 2015b) V Komisiji za pravičnost in mir so prepričani, da gre za »uzakonitev ateistične ideologije, ki je v popolnem nasprotju z naravnim zakonom, krščansko antropologijo in slovensko kulturo.« (ibid.)

»Ustavno sodišče je odločilo v prid ljudi in ne elite,« je izjavila sopobudnica referendumu Metka Zevnik. »Na referendum gremo zato, da zmagamo. Zato smo

šli tudi v ustavni spor ... In mi tu zastopamo ljudi.« (Čokl, 2015a)

Po besedah Milana Dudukovića, namestnika zagrebško-ljubljanskega metropolita, je Srbska pravoslavna cerkev v Sloveniji v izjavi o zaščiti družine v Svetu krščanskih cerkva izrazila »nasprotovanje poroki istospolnih parov« (Mlinarič, 2015b).

Po referendumu so se vrstile zahvale volivcem, ki nadaljujejo utečeni diskurz kampanje. Škof Andrej Glavan se je v imenu Slovenske škofovske konference zahvalil »vsem, ki so se zavzeli za vrednoto družine in pravice otrok« (Kocjan in Hreščak, 2015). Primc po referendumu: »Ta rezultat je zmaga za vse naše otroke.« (Kocjan in Hreščak, 2015)

Zavrnitev novele zakona o zakonski zvezi je po mnenju predsednice NSi Ljudmile Novak jasno sporočilo, da je »družina v Sloveniji pomembna«, da »varujemo pravice otrok, da se zavzemamo, da se status istospolno usmerjenih skupnosti primerno uredi, da pa vendarle želimo ohraniti družino kot najosnovnejše okolje za otroka.« Predsednik sveta SDS France Cukjati zavrnitev novele zakona o zakonski zvezi pripisuje temu, »da so ljudje spoznali, da si ne dovolijo rušiti vrednot, ki so večini svete, to so družina, očetovstvo in materinstvo«. Metka Zevnik je bila zadovoljna, da smo »zaščitili naše otroke in bomo še naprej srečni mame in očetje, stare mame in stari očetje. Aleš Primc: »Ta rezultat je zmaga za vse naše otroke.« (STA v Večer, 2015)

Večer je v osrednjem intervjuju sobotne priloge predstavil župnika Branka Cestnika, ki se je hvalil s prvaki proti noveli, Halozami in Dravskim poljem, v volilni enoti Ptuj. Kot pravi, so to njegovi kraji, starodavnost viničarjev, kurentov, oračev: »Starodavnost v smislu stare ljudske modrosti oziroma starega človeškega realizma, ki obstaja, odkar obstaja človeštvo. Ta realizem se je aktiviral, ljudje so začutili, da ta zakon podira zelo stare, prastare vrednote. Vrednote družine v smislu oče, mati in otroci. In zakonske zveze med možem in ženo. To ni ideološka izmišljotina, to izhaja iz narave človeka. Prva institucija je družina. Pred državo, pred religijo. V Svetem pismu je najprej družina.« (Čokl, 2015b)

Koalicija Za otroke gre se je maja 2016 preimenovala v Gibanje za otroke in družino, z jasno namero preoblikovanja v politično stranko. V programski deklaraciji poudarjajo, da »je v Slovenijo treba vrniti spoštovanje do življenja, materinstva in očetovstva, slovenske kulture, dela, nedeljskega počitka in krščanstva.« (STA v Večer, 2016a)

Samoumevnost odpravljanja pravic

Dva dni po referendumu, ki je zrušil novelo ZZZDR, 22. decembra 2015, je bil v parlamentarni postopek vložen nov kompromisni predlog ZPZ, ki pravice izenačuje, vendar nenamerno izpušča tri vitalna področja – pravico do posvojitve, pravico do umetne oploditve, poimenovanje zakona oziroma definicijo zakonske zveze. Predlagatelj zakona, nepovezani poslanec Jani Möderndorfer, je izjavil, da

je predlog takšen, da »verjame, da bo ustrezal večini« (Hreščak, 2015a) ter da so »vsa sporna vprašanja izložena«. Uroš Pikel iz stranke DeSUS je podprl predlog ZPZ, saj ne vidi razloga, da ga poslanci ne bi v velikem številu podprli, »saj ne vključuje spornih vsebin« (Hreščak, 2015b). Umik in korak nazaj kaže tudi izjava ministrice Anje Kopač Mrak, ki je po referendumu izjavila, da se ne čuti odgovorna za padeč novele, ter izjavila: »Glede na strahove, ki obstajajo glede posvojitve otrok, je novela zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih, ki je bila na referendumu zavržena, verjetno korak preveč.« (Hreščak, 2015a) Podobno je menil tudi predsednik državnega zbora Milan Brglez: »Izkazovanje družbene moči, kot smo jo videli v kampanji za referendum o ZZZDR, zbudi nekakšen pritisk na vladajočo oblast, da bi se 'ustrasila'. Zavedati se je treba, oblast gor ali dol, da je referendum jasno povedal, da Slovenija še ni zrela za tako velik korak naprej. In to je treba spoštovati. Treba je pač delati manjše korake.« (Kocjan, 2016a)

Kljub izločitvi t. i. 'spornih vsebin' iz predloga zakona o partnerski zvezi so SDS, NSi, koalicija Za otroke gre in RKC še naprej nasprotovali novemu kompromisnemu predlogu zakona, kar so mediji označili za »toliko bolj nenavadno, ker predlog ne vsebuje posvojitve otrok, sklenitve zakonske zveze in tudi možnosti oploditve z biomedicinsko pomočjo« (Mlinarič, 2016a). Sopedlagatelj referenduma Aleš Primc pa je napovedal, da bo koalicija Za otroke gre vložila svoj predlog zakona, »seveda pa tudi njihov predlog ne bo vključeval posvojitve otrok in drugih spornih zadev« (Kocjan, 2015). Izid referenduma in odpravo pravic je evropska poslanka Romana Tomc (SDS) označila kot »kot normalizacijo slovenskega političnega prostora«. Pravi: »Signal je bil izjemno močan. In prav je, da se vladajoča politika tega zaveda, kajti na referendum nismo šli zaradi predlagateljev, temveč zaradi vzroka. Vzrok pa je bila neustrezna zakonska ureditev pravic istospolnih parov. Zato vidim veliko odgovornost vladajoče politike kljub zavedanju, da ljudje takšne ureditve nočejo.« (Kocjan, 2015)

Odprava pravic je v politični dikciji nasprotnikov pravic istospolnih parov in družin imenovana »*normalizacija*« (Tomc), amputacija pravic manjšinam kot 'izhod v sili', odprava in krnitev pravic pa sta legitimna tudi za vladajočo politiko. Samoumevno je, da se načrtno in vnaprej izločijo t. i. 'sporne vsebine', da bi se ognili zapletom in nasprotovanjem predlogu ZPZ. Okrnjeni predlog ZPZ, ki zaradi bojazni načrtno izloča t. i. 'sporne vsebine' ter izjave vladajočih politikov, da je bila novela ZZZDR »verjetno korak preveč« (Kopač Mrak) in da je »treba delati manjše korake« (Brglez) kaže, da so tudi domnevni podporniki pravic istospolnih parov iz vrst vladajoče koalicije popustili pritiskom in pokleknili pred politiko zastraševanja in izsiljevanja, ki jo je pod zastavo Za otroke gre izvajala RKC. Videti je, kako zlahka vladajoča politika poseže po nepravilnih rešitvah, kako vladajoča politika in s tem tudi javnost brez težav sprejme dejstvo, da je treba pravice manjšini omejiti.

Poteza za nov referendum in reciklaža ljudske volje

Okrnjeni ZPZ so v državnem zboru sprejeli 21. aprila 2016. Njegovo sprejetje je vodilo v naslednjo referendumsko zlorabo, tako da niti ZPZ ni dočakal, da bi začel veljati, kaj šele, da bi se ga začelo izvajati. Zakon je postal predmet nove referendumske pobude, tokrat jo je sprožil Sindikat delavcev migrantov Slovenije. Opozarjamo, da sindikalna pobuda, ki se razlaga kot oblika državljanske nepokorščine, ni zgolj to, saj je predsednik sindikata delavcev migrantov Martin Ivec definiral sindikalno stališče; pobude niso vložili za začetek referendumskih postopkov za vse na novo sprejete zakone, »ampak le za tiste, ki so sporni oziroma smo ugotovili, da niso v dobro državljanov« (Kocjan, 2016b). Ker sta državni zbor in nato tudi ustavno sodišče zavrnila pobudo sindikata, se je ta podal na Evropsko sodišče za človekove pravice v Strasbourgu.

Istospolne partnerske zveze so bile v Sloveniji tarča dveh referendumskih odločanj, leta 2012 in leta 2015, in končno predmet še tretje pobude za referendum, leta 2016. Če k obema realiziranim referenduma, ki sta oba preprečila uzakonitev enakopravnosti za istospolne pare in družine, prištejemo še referendum o medicinsko podprti umetni oploditvi leta 2001, katerega argumenti proti so leteli zlasti na heteroseksualni družini grozeče lezbično materinstvo, lahko povzamemo, da je LGBT-populacija v Sloveniji manjšina z največ referenduskimi giljotinami nad glavo.

Po spremembi 90. člena Ustave Republike Slovenije, ki govori o zakonodajnem referendumu, se četrta alineja drugega odstavka glasi: »Referenduma ni dopustno razpisati o zakonih, ki odpravljajo protiustavnost na področju človekovih pravic in temeljnih svoboščin ali drugo protiustavnost.« (Ustavni zakon o spremembah 90., 97., in 99. člena Ustave Republike Slovenije, 2013)

Če je referendumsko odločanje o pravicah manjšin etično sporno in tudi protizakonito, je zelo zgovorno dejstvo, da se je poleg pobudnikov referenduma tudi vladajoča politika sklicevala na pravico do referenduma, kot denimo ministrica za delo, družino, socialne zadeve in enake možnosti Anja Kopač Mrak, ki je bila »prepričana, da bo o morebitni izvedbi referenduma o noveli zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih presojalo ustavno sodišče. Pravica do zbiranja podpisov je demokratična pravica, pravi, vendar si želi, da se bo o njem presojalo na podlagi pravnih mnenj« (Večer in STA, 2015c).

Argument referenduma kot 'demokratične pravice', absolutne in neodtujljive pravice, lahko razumemo kot politično taktiziranje in prepoznamo kot zlorabo, zakonske predpise za varstvo manjšin pa kot pusto črko na papirju. Glede na večletno prakso ustavnega sodišča je videti, da je dopustnost referendumskih pobud odvisna od porekla pobudnikov; medtem ko je referendumska zahteva koalicije Za otroke gre – za odpravo pravic LGBT manjšin – takoj dobila zeleno

luč ustavnega sodišča,⁵ je sodišče enako pobudo Sindikata delavcev migrantov Slovenije zavrnilo. Še več, ustavno sodišče je v zadnjem primeru ugotovilo, da pravica do referenduma ni absolutna, če gre v resnici za zlorabo; namera pobudnika naj bi bila protiustavna, njegov namen pa zlorabiti in doseči privilegij (Čokl in Ambrož, 2016). Ustavno sodišče za 'merjenje pravice' uporablja vsakič drugačne vatlje. Zakaj protiustavnosti namere in zlorabe pravice do referenduma ni ugotovilo nikoli prej, zlasti nikoli v zvezi z referendumskim pogromom na človekove pravice manjšin.

V oči bode dejstvo, da zahteve za večinsko odločanje o pravicah na področju seksualnega državljanstva prihajajo z istega naslova; Aleš Primc je bil aktiven že v referendumski kampanji za odpravo pravice samskih žensk do medicinsko podprte umetne oploditve leta 2001. Leta 2003 je zbiral podpise za prepoved dekriminalizacije prostitucije. Leta 2012 je bil pobudnik referenduma o družinskem zakonu, leta 2015 pobudnik referenduma o noveli ZZZDR, ko se mu je pridružila še predstavnica starih staršev Metka Zevnik. Dežurni referendumski 'vojščaki' in kvazi civilno-družbeno servisiranje RKC za referendumski angažma proti človekovim pravicam manjšin v resnici ne morejo dokazati svojega pravnega interesa, s katerim bi upravičili svoje delovanje, kar nakazuje na drugačne cilje, med drugim jih lahko razumemo v luči napovedi Primčevega pohoda v poklicno politiko. Koalicija Za otroke gre se je takoj po referendumu o noveli ZZZDR preimenovala v Gibanje za otroke in družine, izražajoč namero vstopa v aktivno politiko. Omenjeno gibanje tudi po referendumu nadaljuje z dejavnostmi, sovražnimi istospolnim manjšinam; v državni zbor so septembra 2016 vložili podpise za spremembo ZZZDR, s katero bi starim staršem podelili pravico do posvojitve vnukov. Svojo zahtevo utemeljujejo skozi analogijo o nedopustnosti posvojitve za istospolne pare, medtem ko stari starši ostajajo brezpravni v razmerju do vnukov (STA v Večer, 2016a; Mlinarič, 2016b).

Kampanja širjenja dezinformacij

Iz zgornjega nabora stališč nasprotnikov novele ZZZDR je razvidno, da so se nasprotniki istospolne zakonske zveze v svojih dejavnostih posluževali enotnega sklopa argumentov, ki agitirano ciljno publiko nagovarjajo in navajajo k sprejetju trditev o grozečih nevarnostih istospolnih zvez, in sicer:

- ogroženost institucije zakonske zveze med moškim in žensko;
- izumiranje družine, očetovstva in materinstva;
- izumiranje slovenskega naroda;

⁵ Enako je bilo pri zahtevi Civilne iniciative za družino in pravice otrok, ki je leta 2012 zahtevala referendum o Družinskem zakonu.

- ogroženost pravice do matere in očeta;
- ogroženost otrok, ki bi jih posvojili homoseksualci, lezbijke ali transspolne osebe;
- ogroženost pravic starih staršev v razmerju do vnukov;
- nevarnost prakse nadomestnega materinstva;
- nevarnost teorije spolov in transspolnosti;
- nevarnost lezbičnega in gejevskega starševstva, ki ogroža blagor otrok;
- nevarnost medicinske oploditve z biomedicinsko pomočjo;
- nevarnost uzakonitve ateistične ideologije.

Nobena od zgoraj navedenih predispozicij, ki jih nasprotniki pravic manjšin uporabljajo kot svoj paradni argument, nima pravnih posledic in ni vsebovana niti v noveli ZZZDR, niti v ZPZ, kakor tudi ne v drugih zakonskih okvirih Republike Slovenije. Gre za niz lažnih dokazov, ki so skozi manipulativne komunikacijske prijeme postali 'obče dejstvo' in 'resnica' za ciljno skupino, ki je bila agitirana kot nasprotni volilni tabor referendumoma. Nasprotniki novele so se posluževali manipulativnih komunikacijskih prijemov – skonstruiranih lažnih dejstev in njihovega podtikanja pod krinko argumentiranih dejstev, retorične repetitije, ideologije razlik, uporabe predsodkov, čustvenega pregrevanja diskurza.

Vse to ima jasen namen – spodbujanje sovraštva in nestrpnosti do LGBT-manjšin (ideologija razlik, ograjevanje od manjšin), zastraševanje in razpihovanje družbene paranoje (konstrukcija laži, predsodki), ki vodijo v socialno distanco do manjšin, izključevanje in izločanje 'drugih' in drugačnih ter legitimiranje zakonske in družbene neenakosti kot realnega dejstva. Logika in motorika delovanja tovrstnega diskurza je dekulturnacija drugosti in drugačnosti.

Laž, laganje in zavajanje je poglobljena vsebinska poteza in ključna komunikacijska metoda kampanje. Realizira se kot proizvodnja, uporaba in široka distribucija lažnih argumentov in predsodkov. Strateško se plasira ob predpostavki, da volilno telo ne bo prepoznalo prevare. *Predsodki* so poenostavljena, vnaprejšnja sodba brez refleksije, tvorijo se iracionalno, na podlagi neznanja in fobije, torej v tem primeru homofobije, lezbofobije in transfobije. Predsodkovno argumentiranje je namenjeno zastraševanju o obstoju navidezne nevarnosti, katerega nosilci so seksualne manjšine. *Retorična repetitija* je namenjena ponavljanju in kontinuirani reprodukciji laži in predsodkov. Ponavljanje enih in istih trditev vodi v nasičenost z isto vsebino do mere, ko te vsebine privzamejo status obče resnice. Referendumska protikampanja je z retorično repetitijo dosegla stanje slepila, neselektivno in neproblematizirano sprejemanje lažnih argumentov pri agitirani ciljni skupini. *Ideologija razlik* oziroma uporaba načela razlikovanja in razločevanja med večinsko in manjšinsko ideologijo je namenjena vzpostavitvi in ohranjanju distance med agitirano ciljno skupino nasprotnikov in potencialnih nasprotnikov novele na eni strani in seksualnimi manjšinami na drugi. Razlika je temeljna konstanta, ki identificira neenakost. Dosledna uporaba svojilnega zaimka »naši«

v besedni zvezi »naši otroci« je primer *emocionalnega pregrevanja diskurza*, ki je zopet namenjeno zastraševanju in zbujanju fobij.

Skozi kreiranje *umetne grožnje*, ki jo pomeni homoseksualnost za družbo, družino, moža, ženo in otroke, za tradicionalne krščanske vrednote, in ki odkrito izpričujejo retradicionalizacijo in retardacijo družbe, se sočasno uporablja sodobni besednjak človekovih pravic. Značilna je uporaba jezika in terminologije aktivistov in zagovornikov pravic istospolnih manjšin, ki se ne izogiba niti izrazom, kot je 'queer' ali 'transspolnost'. Manipulativno prilaščanje manjšinskega diskurza in taktik gre celo tako daleč, da se Primc v napovedi svoje 'zakonske rešitve za istospolne pare', kar je sam na sebi akt eklatantne hipokrizije, sklicuje na raziskavo *Pravni položaj istospolnih partnerstev in starševstva v Sloveniji* (glej Rajgelj, 2015). Raziskava je pravno strokovno podkovan dokument, s katerim so v okviru poglobljene projektne raziskave njegove avtorice in avtorji dokazali neenakost v obravnavi pravic istospolno usmerjenih državljanov in državljanek v kar sedemdesetih zakonih v Sloveniji. S sklicevanjem na omenjeno raziskavo je Primc »presenetil«, kot so zapisali v Večeru (Hreščak, 2015a).

V analizi političnega diskurza predhodnih zakonodajnih obravnav vprašanja pravic istospolnih parov, ki se v Sloveniji odvijajo dokaj pogosto, najdemo številne analogije z diskurzom ob referendumu leta 2015. Najbolj značilni so retorična repeticija neresnic, zarotitveno pridigarstvo in moralno žuganje, ki so izraz vsebinske izpraznjenosti in dejanske nesuverene države nosilcev tovrstnega diskurza. Hkrati sta jezikovni slog in gramatični okvir kampanje skrajno preprosta in omejena, kar izpričuje njegovo naravnost na populistični doseg domnevno neozaveščenih ljudskih množic. Vnos patologij na področje politike, kamuflaža nestrpnosti pod krinko demokratične pravice do svobode govora, kamuflaža klerofašizma pod krinko demokratične pravice do referenduma, čustveno pregrevanje diskurza, vulgarni populizem, bulvarski besednjak in odrešiteljski sindrom z elementi fanatizma so le nekatere od skupnih potez dosedanjih javnih razprav na tem področju (Greif, 2005; 2006).

Tudi v obravnavani protikampanji so razvidni mehanizmi širjenja dezinformacij, zavajanja manj ozaveščenih volivk in volivcev, hujskaštva, javnega zgražanja, obsojanja, navijaškega moraliziranja – prijemi, ki zameglijo in nadomestijo demokratično sprejemanje političnih odločitev. Zaostrena politična dikcija desnice in RKC, verbalno nasilje in primitivizem so v konservativni in RKC privrženi javnosti ustvarjali kaotično atmosfero strahu, moralno paniko in družbeno paranojo. Paranoidno mišljenje v družbi in politiki ustreza ekstremnim pojavom, kot so sovražni govor, politike in prakse sovraštva, izključevanje in različne fobije. Kreiranje paranoje in prakse fobij se uporabljajo za ustvarjanje umetne grožnje, navidezne nevarnosti, uresničevanje dogmatskih ideologij za vzpostavljanje družbene distance, ki določeni interesni skupini na položaju družbene moči omogoča zavračanje, izključevanje, podrejanje in zatiranje manjšin in marginaliziranih skupin ter jih ovira v njihovem dostopu do državljanskih in človekovih pravic, do enakopravnosti.

Dovzetnost za fobije in stanje družbene paranoje je tisto, ki oblasti in nosilcem družbene moči dopušča podrejanje, discipliniranje, nadzorovanje in normalizacijo vsakršne odklonskosti.

Nosilna poteza referendumske protikampanje je javno spodbujanje sovraštva in nestrpnosti do LGBT-manjšin. Javno spodbujanje sovraštva, nasilja in nestrpnosti preganja 279. člen Kazenskega zakonika. To kaznivo dejanje se preganja po uradni dolžnosti, ker pa praksa tožilstva in policije kaže drugače, sklepamo, da organi pregona delujejo proti interesom ranljivih skupin prebivalstva. Tako sta pri sistemskem ohranjanju diskriminatornih praks dvomljivi odgovornost in poklicna etika državnega tožilstva. Sprašujemo se, kaj zadržuje državno tožilstvo in organe pregona pred tem, da bi takšna dejanja preganjali po uradni dolžnosti.⁶

Privid medijske uravnoteženosti

Kakšna je referendumska kampanja, gledano skozi medijsko prizmo? Če naj bi šlo za uravnotežen, pluralističen ali celo nevtralen pristop, ni tako. Navidezna pluralnost in uravnoteženost medijskega poročanja v sebi skriva številne čeri. Prvi vtis je, da se tematiki referendumov v časopisni hiši Večer v raziskovanem časovnem segmentu niso obširneje ali prav vestno posvečali.⁷ Gre za občasne, razmeroma kratke prispevke, ki pogosto le povzemajo agencijske novice, komentiranih novinarskih izdelkov je bore malo, z redkimi izjemami,⁸ novinarsko stališče pogosto ni jasno. Avtorji in avtorice prispevkov posebej skrbno pazijo, da imajo besedo ali dobesedno navajajo predstavnike tako zagovornikov kot tudi nasprotnikov človekovih pravic LGBT-manjšine; značilna je dosledna uporaba pristopa *pro et contra*. Vprašajmo se tudi, komu medij podeljuje legitimno mnenje; razviden je koncept – eni in isti zagovorniki zakona na eni strani ter eni in isti nasprotniki na drugi. Poleg tega, da je princip *pro et contra* sporen zaradi po definiciji neenake pozicije

⁶ Člen 297/1 KZ: »Kdor javno spodbuja ali razpihuje sovraštvo, nasilje ali nestrpnost, ki temelji na narodnostni, rasni, verski ali etnični pripadnosti, spolu, barvi kože, poreklu, premoženjskem stanju, izobrazbi, družbenem položaju, političnem ali drugem prepričanju, invalidnosti, spolni usmerjenosti ali katerikoli drugi osebni okoliščini, in je dejanje storjeno na način, ki lahko ogrozi ali moti javni red in mir, ali z uporabo grožnje, zmerjanja ali žalitev, se kaznuje z zaporom do dveh let.« (Kazenski zakonik RS, 2012)

⁷ Opozarjamo na nerazumno nesorazmerje med časopisno rubriko šport in vsemi drugimi rubrikami oziroma vsebinami. Časnik Večer podobno kot drugi množični mediji, zlasti ponedeljkova izdaja, športu namenja nenavadno veliko medijskega prostora; kar tretjina časopisnih strani zaseda šport in avtomobilizem. Ne moremo mimo primerjave z obsegom drugih vsebin. Ali se šport kot »nacionalna svetinja« sistematično uporablja kot sredstvo preusmerjanja pozornosti *populusa* od pomembnih političnih in življenjskih vprašanj, je sredstvo depolitizacije, se instrumentalizira za sistemske potrebe: s športom se netijo nizke strasti, nacionalizem, nestrpnost, rasizem, ksenofobija in seveda homofobija.

⁸ Izjema je npr. komentar Urške Mlinarič (2015c).

moči nosilcev komunikacije, gre tudi za izjave medijsko privilegiranih govorcev in govork. Naracija 'z nasprotnih bregov' ni le vsebinsko skopa, temveč tudi omejena na malo govorcev oziroma tistih, ki jih medij uveljavlja kot legitimne nosilce mnenja. V tem smislu mediji delujejo kot mnenjski cenzorji.

Navidezno uravnoteženo poročanje izkazujejo tudi drugi žurnalistični prijemi. Časnik Večer je tako med referendumsko kampanjo uporabil vidik ganljivih oziroma človeških zgodb (*human-interest stories*) in objavil več intervjujev z LGBT-posamezniki, starši in starimi starši. Intervjuvanci iz vrst manjšine naj bi predstavljali ogroženo interesno skupino oziroma ciljno skupino uvedbe zakona, ki pa zaradi svoje manjšinske pozicije nimajo nikakršne dejanske moči. Pri konceptu ganljivih zgodb osrednjo vlogo zasedajo dogodki in posamezniki ali skupine v teh dogodkih, ne pa problemi (Milosavljević, 2003). Glede na to, da so bili številni posamezniki in posameznice, ki so se na ta način medijsko izpostavili, deležni negativnih posledic v svojem življenjskem okolju (Petkovič, 2016) je na mestu razmislek o medijski etiki. Od tabloidnih praks je prisoten tudi senzacionalizem v poročanju. Tako denimo Večer poroča o škandaloznem primeru, ko naj bi zaposleni v mariborskem Centru za socialno delo zaradi nasprotovanja noveli ZZZDR izgubil članstvo v neki strokovni skupini (Vrbnjak, 2015). V času referendumske mrzlice se je tema prikradla celo v gledališko kritiko (Fostnerič Hajnšek, 2015).

Z vidika medijskega diskurza je sporna tudi razlaga demokratične večine v medijskih objavah referendumskih rezultatov. Vrstijo se zapisi v slogu »večina zvrnila novelo«, »val ljudske volje« (Kocjan, 2015) ali »prepričljiva zmaga,« (Kocjan in Hreščak, 2015) ali »proti je glasovalo 63 odstotkov, za pa 37 odstotkov volivcev«. Razlaga tega rezultata je zavajajoča, saj gre za zelo poenostavljeno definiranje volilne večine, ki bi morala biti vsaj v osnovnih potezah obrazložena tudi v časopisnih poročilih. Odločitve o odvzemu pravice do poroke za LGBT namreč ni sprejela večina volilnega telesa, temveč zgolj 23 odstotkov volilnega telesa, ki je glasovala proti; 13 odstotkov upravičencev je glasovalo za, kar 64 odstotkov volilnega telesa pa se referendumu sploh ni udeležilo. Silno preprost račun pove, da to ni 'večinska odločitev' ali 'volja ljudstva' ali 'zmaga večine'. To je volja 23 odstotkov volilnega telesa, ki nikakor ne more predstavljati večine in ni njen odraz. Referendum je vzvod, skozi katerega naj bi o skupni usodi državljanov odločala večina prebivalstva, torej vsi volilni upravičenci, ne zgolj njihov manjši del. Pomembna okoliščina, ki bi morala biti pojasnjena v medijski obravnavi.

Prisotna je tudi večna 'mantra' o ideološki razklanosti Slovenije. Natančno četrto stoletja po plebiscitu, ki naj bi pokazal najvišjo stopnjo narodove enotnosti, se je »Slovenija znašla na še enem ideološkem razpotju« (Kocjan in Hreščak, 2015). Referendum o istospolnih porokah naj bi, podobno kot nekatere druge večno odprte rane, razklal slovenski narod na dva tabora, ki ga utelešajo in reprezentirajo na eni strani desne politične stranke, RKC in koalicija Za otroke gre ter Ustavno sodišče, na drugi pa vladajoča koalicija in stranka ZL ter kampanja Čas je za. Družbena polarizacija je tista, ki pogloblja dovezetnost za nestrpnost, predsodke in fobije.

Medijska realnost prevzema vlogo ekskluzivne merodajnosti. Kar se pojavi v množičnih medijih, privzema status resnice. Mediji posedujejo mehanizme, skozi katere kot katalizator javnega menja oblikujejo in širijo predstave o družbenih manjšinah. Mnenjski kirurgi dobro vedo, kako zlahka se razplamtijo nizkotne strasti, ko gre za družbene manjšine, geje in lezbijke. Kako zlahka se manifestirajo kot kolektivna katarza homofobije in sovraštva za splošno javnost. Medijske politike kažejo, da množični mediji niso avtonomni, ampak so podsistemi dominantnih sfer, zlasti politike, cerkve in ekonomije (Bourdieu, 2001).

Tudi v našem primeru sta značilni komercialna demagogija in uniformiranost ponudbe; odpiranje prostora sovražnemu govoru pomeni medijsko legitimiranje in pridajanje avtoritete nosilcem sovražnega govora. Navidezno nevtralni pristop *pro et contra* zastira dejstvo, da gre vselej za obravnavo dveh neenakih protagonistov – na eni strani deprivilegirani akter iz vrst manjšin brez pozicije moči, na drugi strani pa nosilci moči. Mediji so tudi tokrat poskrbeli, da se zavajanje in laži slišijo in vidijo, da so videti verodostojni in vsakomur razumljivi, fobije do homoseksualnosti se prenašajo na najširšo javnost, laž pa prek fobij deluje na volivce. Mediji široko popularizirajo in reproducirajo sovražni govor, s čimer ga delajo kredibilnega, sprejemljivega za množično občinstvo. Gre torej za prividno uravnoteženost, lažno nevtralnost in lažno mnenjsko svobodo; prepletenost političnega, cerkvenega in medijskega diskurza, ki utečeno poganjajo začarani krog družbene paranoje, je tesna in kompleksna. Situacijo odlično zaobjema ocena, ki pravi, da je »medijska industrija najbolj konservativna veja gospodarstva, ki absolutno ohranja *status quo*« (Bašić Hrvatinić, 2013).

Sklep

V triletni javni razpravi ob predlogu Družinskega zakonika, ki je bil razveljavljen z referendumsko določitvijo leta 2012, se je dokončno razkrila aktivna vloga RKC v razpravah o vprašanih seksualnega državljanstva,⁹ ki se kaže v ustanavljanju satelitskih nevladnih organizacij, ki pod krinko civilne družbe delujejo s ciljem klerikalizacije družbe. Že tedaj evidentna neposredna povezava med RKC in delovanjem marionetne organizacije Civilna iniciativa za družino in pravice otrok (Kuhar, 2015), je privedla do referenduma o Družinskem zakoniku in s tem do razveljavitve le-tega. Podoben položaj je v slovenskem prostoru znova nastal po sprejetju novele ZZZDR leta 2015, ko je RKC prek t. i. civilne pobude Za otroke gre skozi podobne mehanizme kot že leta 2012 z referendumsko zahtevo minirala novelo ZZZDR.

Moralne panike in paranoje, ki se je dvignila ob sprejetju novele ZZZDR, ni

⁹ Seksualno (intimno) državljanstvo se nanaša na vpliv osebnih okoliščin (spol, spolna usmerjenost, spolna identiteta) v dostopu do državljanskih pravic, pravnega statusa, enakopravnosti in enakih možnosti.

ustvarila javnost. Javnost paranoje ne povzroča, temveč jo sprejema. Proizvedli so jo politični razred in cerkvene elite za doseganje svojih ozko določenih političnih in ideoloških ciljev. Argumentacija, ki jo je koalicija Za otroke gre – in drugi nasprotniki novele ZZZDR – proizvajala in razširjala v javnem prostoru, lahko označimo kot načrtno, strateško premišljeno mobilizacijsko delovanje, kot umetno ustvarjanje družbene paranoje skozi podtaknjeno grožnjo o nevarnosti homoseksualizacije katoliške tradicije – naroda, družine, zakonske zveze in biološko pogojene vloge spolov –, z namero sejanja moralne panike, mnenjske hysterije. »Lov na čarovnice« se je izvajal z metodo laži, sovraštva in izključevanja.

Učinki uspešno ustvarjene družbene paranoje se kažejo tudi v stopnji motiviranosti nasprotnikov istospolnih porok; na referendumu o noveli ZZZDR leta 2015 je glasovalo znatno več nasprotnikov pravic istospolnih družin kot na referendumu o Družinskem zakonu pred tem, hkrati pa je bilo podpornikov novele manj kot leta 2012. V primerjavi z letom 2012 je leta 2015 glasovalo proti 114.545 več volivcev, ki so veljavno glasovali. V primerjavi z letom 2012 pa je bilo podpornikov izenačitve pravic, ki so veljavno glasovali, na voliščih leta 2015 za 6617 manj (Državna volilna komisija, 2015).

Kot že poprej, je tudi leta 2015 referendumska protikampanja znova delovala kot topla greda za nestrpnostne mahinacije t. i. civilne pobude, za katero stoji RKC, zamaskirana v skrb za blagor otrok, družine in preživetje naroda. Manifestiran *Schnelkurs* iz paranoje ne zmore argumentiranega formuliranja vsebin z dejanskimi, temveč šele s ponarejenimi argumenti, računa na čustven, in ne razumski odziv agitirane ciljne skupine. Uporabljeni lažni argumenti in druge oblike manipulativne komunikacije ne merijo na razumski odziv, ampak so, prav nasprotno, odmik od razuma, zgrajeni na zastraševanju, fobiji, sovraštvu, frustraciji in dogmatski ideologiji. Uporabljene propagandne laži in skrajno manipulativni pojmi, kot je svetost družine ali izumiranje naroda, usmerjeno delujejo na agitirano družbeno skupino, namen tega pa je ustvarjanje množične psihoze in paranoje ter agitiranje množice za referendumsko intervencijo proti enakopravnosti manjšin in družbeni pravičnosti. Posledica tega diskurza ni le odvzem pravic manjšini, temveč dehumanizacija, odvzem dostojanstva, ohromitev manjšin in ustoličen spolni in seksualni *apartheid*.

Dokler LGBT-populacija v Republiki Sloveniji ostaja brez formalnih pravic, o vsebinskih sploh ne moremo razmišljati.¹⁰ Zaradi intervencij desničarskih političnih strank, civilnih gibanj in RKC ter licemerja vladajočih politik, ki so klecnile pod njihovim pritiskom in taktično izbrisale enakopravnost istospolnih parov in družin iz zakonodajne agende, ostajamo na predformalni ravni in vsebinski preskok še zdaleč ne bo mogoč.

Napad na pravice seksualnega državljanstva je odraz razraščanja katoliškega

¹⁰ Pri nediskriminaciji je nujno razumeti razliko med formalnimi in vsebinskimi pravicami. Vsebinske pravice zagotavljajo enakopravnost, ki je posledica polne implementacije zakonodaje.

fundamentalizma, ki triumfira v hajki na spolne, seksualne in reprodukcijske pravice prebivalstva. Verski fanatiki molijo za fetuse pred Univerzitetno ginekološko kliniko v Ljubljani. Nadškof Zore pridiga o svetosti spočetja: »Spočetje je znamenje božjega usmiljenja. Vsem nam. A našemu narodu je to postalo vprašanje, ali smo še narod, ki se veseli življenja? Ali smo narod, ki se veseli svojih otrok? ... Včasih človek dobi občutek, da je našemu narodu bolj pomemben medved v kočevskih gozdovih kakor pa otroci, ki v nemem kriku umirajo med nami, ker smo nehali biti usmiljeni, ker nočemo biti usmiljeni.« (STA v Večer, 2016c) Mediji pišejo o vseslovenskem festivalu doječih mater, ki poteka »v znamenju premisleka o pomenu dojenja ter o trajnostnem razvoju in pozitivnih učinkih dojenja na ekologijo« (Rituper Rodež, 2016). Nacionalna zdravstvena zavarovalnica načrtuje plačljivost kontracepcijskih sredstev za ženske. Na pročelju cerkve v glavnem mestu države v nedogled predvajajo film proti splavu. Nacionalna televizija pripravi soočenje, v katerem presprašujejo ustavno pravico do splava (RTVSLO, 2016).

Nenehno periodično odpiranje vprašanj, ki bi morala veljati za zapečateni, pa naj bo to temeljna človekova pravica svobodnega odločanja o rojstvu otrok in absolutna pravica ženske do upravljanja lastnega telesa, lastnega reprodukcijskega materiala, ali pravica do svobodnega sklepanja porok, kaže samo eno – da vladavina RKC in drugih klerikalnih sil trasira pot za biopolitike t. i. laične države in določa meje človekovih pravic.

Literatura

- BORDIEU, PIERRE (2001): *Na televiziji*. Ljubljana: Krtina.
- DRŽAVNA VOLILNA KOMISIJA (2015): *Referendum o ZZZDR-D – 2015*. Dostopno na: <http://www.dvk-rs.si/index.php/si/arhiv-referendumi/ZZZDR-D-2015> (12. oktober 2016).
- GREIF, TATJANA (2006): Kaprice ljubljanske gospode: ob sprejemu registriranega partnerstva. *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 05*, R. Kuhar in S. Autor (ur.), 120–135. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- GREIF, TATJANA (2005): Odrešitelji nacije. *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 04*, S. Autor in R. Kuhar (ur.), 94–105. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- GREIF, TATJANA (2003): Zakonu na pot. *Lesbo* 19/20: 1.
- GREIF, TATJANA (2001): Nizki start: legalizacija istospolnega partnerstva. *Lesbo* 13/14: 2–4.
- KAZENSKI ZAKONIK RS. Uradni list RS 50/2012 (29. junij 2012).
- KUHAR, ROMAN (2015): Konec je sveta, kot ga poznamo. Populistične strategije nasprotnikov Družinskega zakonika. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XLIII(260): 118–132.
- MILOSAVLJEVIĆ, MARKO (2003): *Novinarska zgodba*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- RAJGELJ, BARBARA (UR.) (2015): *Pravni položaj istospolnih partnerstev in starševstva*

v Sloveniji. *Sistemska analiza ureditve pravnega položaja istospolnih partnerstev in starševstva v slovenski zakonodaji*. Ljubljana: Mirovni inštitut.

USTAVNI ZAKON O SPREMEMBAH 90., 97., IN 99. ČLENA USTAVE REPUBLIKE SLOVENIJE. Uradni list RS 47/13 (31. maj 2013).

VELIKONJA, NATAŠA (2011); Zgodovina aktivizma za legalizacijo gejevskih in lezbičnih partnerskih zvez v Sloveniji. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XXXVIII(245): 13–48.

VELIKONJA, NATAŠA IN TATJANA GREIF (2012): *Lezbična sekcija ŠKUC-LL 1987–2012: kronologija s predzgodovino*. Ljubljana: ŠKUC.

ZAKON O PARTNERSKI ZVEZI (ZPZ). Uradni list RS 33/2016 (10. oktober 2016).

ZAKON O ZAKONSKI ZVEZI IN DRUŽINSKIH RAZMERJIH (ZZZDR). Uradni list RS 69/2004 (15. oktober 2016).

Viri

BAŠIĆ HRVATIN, SANDRA (2012): Festival Dnevi raznolikosti. *You Tube*. Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=s25YYx2adqg#t=1147> (18. oktober 2016).

ČOKL, VANESSA (2015a): Ustavno sodišče: referendum je pravica. *Večer*, 22. oktober.

ČOKL, VANESSA (2015b): »Moški in ženske smo, tako je.« *Večer*, 26. december.

FORSTNERIČ HAJNŠEK, MELITA (2015): Heteroseksualnost je opij za ljudstvo. *Večer*, 12. december.

HREŠČAK, ANJA (2015a): Več poti do enakopravnosti. *Večer*, 22. december.

HREŠČAK, ANJA (2015b): Tudi brez umetnih oploditev. *Večer*, 23. december.

ČOKL, VANESSA IN NINA AMBROŽ (2016): Brglez porazil delavce migrante. *Večer*, 11. junij.

KOCJAN, ALEŠ IN ALJA HREŠČAK (2015): Prepričljiva zmaga konservativne Slovenije. *Večer*, 21. december.

KOCJAN, ALEŠ (2015): Politični premiki po glasu ljudstva. *Večer*, 22. december.

KOCJAN, ALEŠ (2016a): Če bi Churcillu merili popularnost, bi bila gotovo zelo nizka. Dr. Milan Brglez, predsednik državnega zbora. *Večer*, 2. januar.

KOCJAN, ALEŠ (2016b): Brglez: Referendum ščitim. *Večer*, 4. maj.

MLINARIČ, URŠKA (2015a): Nujna je mobilizacija »tihe večine«. *Večer*, 30. november.

MLINARIČ, URŠKA (2015b): Nadškof Zore: »Glasujte proti.« *Večer*, 8. december.

MLINARIČ, URŠKA (2015c): Za zakonsko zvezo, ne družino. *Večer*, 18. december.

MLINARIČ, URŠKA (2015d): Poraz. *Večer*, 21. december.

MLINARIČ, URŠKA (2016a): Pravice istospolnih parov ponovno na mizi. *Večer*, 5. april.

MLINARIČ, URŠKA (2016b): Prerivanje NSi in Primca za stare starše. *Večer*, 10. september.

PETKOVIČ, BLAŽ (2016): Viška župnija: Ker je v referendumski kampanji zaščitila sina, je v cerkvi nezaželen. *Dnevnik*, 5. februar.

RITUPER, RODEŽ NANA (2016): Mama naj posluša otroka in sebe. *Večer*, 1. avgust.

STA (2015a): NSi na kongresu za stabilnost vrednot. *Večer*, 21. november.

STA (2015b): Napad na družino. *Večer*, 2. december.

STA (2015c): To ni konec, gremo naprej. *Večer*, 20. december.

STA (2016a): Primc gre v politiko. *Večer*, 27. maj.

STA (2016b): Delavci migranti na Evropsko sodišče. *Večer*, 23. julij.

STA (2016c): Zore na Brezjah pozval k usmiljenju. *Večer*, 15. avgust.

VEČER IN STA (2015): 80.518 podpisov za referendum o redefiniciji zakonske skupnosti.
Večer, 10. marec.

VRBNJAK, TATJANA (2015): Referendum vnesel razdor med sodelavce. *Večer*, 23. december.

Manifestacije moralne panike v medijskih podobah novele družinske zakonodaje

Abstract

Manifestations of moral panic in media images of the Act Amending the Marriage and Family Relations Act

The authors present a corpus-supported analysis of media discourse on the Act Amending the Marriage and Family Relations Act, that would implement a symbolic and legal equality of families of partners of same or different gender. We study a corpus of 69 texts from three online and printed media, *Demokracija*, *Dnevnik* and *Mladina*. Using a quantitative method, we extract the terminology of our corpus: the frequent noun phrases which are specific to our corpus in relation to the reference corpus of 'general' Slovene. For the ten top ranked automatically extracted two-word terms, we analyse their original contexts. A qualitative analysis of the selected corpus examples shows that discourses on the Act are related to the 'natural' family, 'theory of gender', signal the disintegration of values in the society, warn against the influences of the governing elites, and point to the endangerment of the human rights of dominant social groups and endangerment of the nation. The analysis shows that some terms ('theory of gender') and discourses significantly mark only the texts in one of the media (*Demokracija*). These discourses can be understood through the theory of moral panics, functioning as a symptom of tensions and culture wars in a context of wider social change and in the field of cultural and moral regulation. The extent of moral and sexual panics can also be recognised by the fact that it is not only present in the discourses of the texts in *Demokracija*, but also in the other two media; in *Dnevnik* we can find responses to the moral panic (or reporting on it), produced by other agents, and in *Mladina*, the authors very systematically attempt to neutralise the governing moral and sexual panic.

Keywords: Act Amending the Marriage and Family Relations Act, corpus analysis, critical discourse analysis, media, homophobia, moral panic

Ana M. Sobočan, PhD, is a researcher and assistant professor at the Faculty for Social Work of the University of Ljubljana. (ana.sobocan@fsd.uni-lj.si)

Senja Pollak, PhD, is a researcher in corpus linguistics and text mining at the Jožef Stefan Institute, Ljubljana. (senja.pollak@ijs.si)

Povzetek

V članku predstavimo korpusno-podprto analizo medijskega diskurza o Zakonu o spremembah in dopolnitvah Zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih (ZZZDR), ki je predlagal simbolno in pravno izenačitev istospolnih in raznospolnih družin. Proučujemo korpus 69 besedil, ki smo ga sestavili iz člankov treh medijev, *Demokracije*, *Dnevnika* in *Mladine*. S kvantitativno metodo izluščimo terminologijo našega korpusa, to so pogoste samostalniške besedne zveze, specifične za naš korpus v odnosu do referenčnega korpusa 'splošne' slovenščine. Za deset po avtomatski terminološki vrednosti najpomembnejših dvobesednih terminov (zakonska zveza, novela zakona, družinsko razmerje, teorija spola ...) natančno proučimo njihove besedilne kontekste. Na podlagi kvalitativne analize korpusnih primerov ugotovimo, da so diskurzi v zvezi z novelo ZZZDR povezani predvsem z

'naravnostjo' družine, 'teorijo spola', naznanjajo razpad vrednot v družbi, vpliv vladajočih elit, ogroženost človekovih pravic (dominantnih družbenih skupin) in ogroženost naroda. Ugotovimo, da nekateri termini ('teorija spola') in diskurzi izrazito zaznamujejo le besedila enega medija (*Demokracija*). Kot ugotavljamo v analizi, je te diskurze mogoče razumeti s pomočjo teorije moralne panike, ki kaže na netolerantnost družbe, deluje pa kot simptom napetosti in bojov v kontekstu širših družbenih sprememb na področju kulturne in moralne regulacije. Razširjenost moralne in seksualne panike pa lahko prepoznavamo tudi z vidika tega, da moralna panika ni prisotna le v diskurzih *Demokracije*, ampak tudi v drugih dveh izbranih medijih, kjer se v *Dnevniku* odzivajo na moralno paniko (oz. poročanju o njej), ki jo proizvajajo drugi akterji, v *Mladini* pa avtorji besedil najbolj sistematično poskušajo nevtralizirati pričujočo moralno in seksualno paniko.

Ključne besede: novela ZZZDR, korpusna analiza, kritična analiza diskurza, mediji, homofobija, moralna panika

Ana M. Sobočan je raziskovalka in docentka na Fakulteti za socialno delo Univerze v Ljubljani. (ana.sobocan@fsd.uni-lj.si)¹

Senja Pollak je raziskovalka s področja korpusnega jezikoslovja in rudarjenja besedil na Institutu Jožef Stefan v Ljubljani. (senja.pollak@ijs.si)²

Uvod

Medijsko poročanje ni nevtralnno poročanje o dogodkih, temveč gre za interpretacije in reprezentacije dogodkov z določenih ideoloških pozicij (glej Fairclough, 1995; Richardson, 2007). Mediji ne podajajo zgolj informacij, temveč bralki in bralcu predstavijo določen vidik novic na način, ki usmerja tudi ideološko naravnost bralca in bralke (Reah, 1998). Medijska besedila so produkti procesov ustvarjanja pomenov skozi izbire in vsaka izbira je 'ideološka', saj se z izbiro (določene ubeseditve) odpovemo drugim izbiram (ibid.). Jezikovne izbire tako kažejo na ideološke izbire (Fairclough, 1995: 25) in kot trdita Matu in Lubbe (2007: 402), so bistvene za razširjanje in ohranjanje dominantnih ideologij, ki se odkrito ali prikrito izražajo pri medijskem poročanju. Ker se poročanje v različnih medijih o isti temi (še zlasti tedaj, ko gre za širše družbeno relevantne teme) pogosto razlikuje, ni težko prepoznati, da v svojih besedilih sporočajo različne poglede, motive in ideologije.

V prispevku predstavljamo rezultate analize medijskih diskurzov, povezanih z Zakonom o spremembah in dopolnitvah Zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih (v nadaljevanju novela ZZZDR), ki je bila vložena v parlamentarni postopek decembra 2014, zavrnjena pa z referendumom decembra 2015. Zgodba o spremembah družinske zakonodaje se je začela že septembra leta 2009, ko je Ministrstvo za delo, družino, socialne zadeve in enake možnosti predstavilo predlog Družinskega zakonika; nadomestil naj bi Zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih, ki po več kot treh desetletjih veljavnosti ni mogel več odgovo-

¹ Raziskovalni del, ki ga je opravila dr. Ana M. Sobočan, je nastal v okviru podoktorskega projekta Z5-7192-0591, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Raziskovalni del, ki ga je opravila dr. Senja Pollak, je nastal v času raziskovalnega projekta *Viri, orodja in metode za raziskovanje nestandardne spletne slovenščine* (J6-6842), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

riti na sodobne situacije na področju partnerskih zvez, družin, varstva družin itd. Družinski zakonik je obsegal 303 člene, v ospredju javnih razprav pa so bili predvsem trije: 2. člen, ki uvaja vključujočo definicijo družin (izenačuje različne oblike družin, poleg biološkega upošteva tudi socialno starševstvo); 3. člen, v katerem se pravno in simbolno izenačujejo istospolne in raznospolne partnerske zveze; 213. člen, ki razširja področje posvojitev (posvojita lahko zakonca ali zunajzakonska partnerja, ne glede na spol) (Rajgelj, 2010; Kogovšek, 2010; Kuhar, 2015). Družinski zakonik oz. njegova kompromisna različica, ki je bila v parlamentu sprejeta, je bil z referendumom zavržen 25. marca 2012. Decembra 2014 je Združena levica v parlamentarni postopek vložila predlog novele ZZZDR, ki je bila 3. marca 2015 v parlamentu sprejeta z nekoliko večjo podporo poslank in poslancev kot prejšnji predlog (51 za in 28 proti). Civilna pobuda Za otroke gre (njeni člani so bili iz vrst Civilne iniciative za družino in pravice otrok, ki je bila eden osrednjih nasprotnikov Družinskega zakonika iz leta 2012) je zahtevala razpis referendumu, Ustavno sodišče pa je odločilo, da tovrstni referendum ni protiustaven; 20. decembra 2015 je bila novela ZZZDR z referendumom tudi zavržena.

Z analizo diskurzov, povezanih z zakonodajo na področju družine, so se že ukvarjali drugi avtorji in avtorice iz našega prostora, od katerih lahko posebej omenimo Vezovnik (2015), ki je objavila poglobljeno analizo argumentacijskih shem in strukture argumentov v zvezi z Družinskim zakonikom, in Kuharja (2015), ki je objavil analizo populističnih strategij nasprotnikov Družinskega zakonika, izhajajoč iz delovanja civilno-družbenih organizacij, ki delujejo pod okriljem Rimskokatoliške cerkve.

V pričujočem prispevku za analizo besedil o noveli ZZZDR kombiniramo kvantitativne in kvalitativne metode in ga metodološko lahko opredelimo kot korpusno podprto diskurzivno študijo.

Korpus ZZZDR

Korpus besedil za analizo smo zajeli iz treh slovenskih medijev: *Demokracije*, *Dnevnika* in *Mladine*. Pri izbiri medijev za našo študijo primera smo upoštevali naslednja merila: medij je objavil vsaj deset člankov s ključno besedo ZZZDR v določenem časovnem obdobju (od 15. novembra do 31. decembra 2015), kar pomeni v zadnjih tednih pred referendumom in deset dni po referendumu; medij je prisoten v vseslovenskem prostoru; medij ima besedila dostopna na spletu; izbor mora predstavljati tri medije, ki so si svetovnonazorsko različni.³

³ V izbor medijev sta se uvrstila tudi Večer in Reporter. Izločili smo Večer, ki je manj kot preostali trije prisoten v vseslovenskem prostoru, poleg tega lahko ocenimo, da sta si Dnevnik in Večer svetovnonazorsko med vsemi štirimi najbliže. Prav tako smo izključili Reporter, ki je svetovnonazorsko blizu Demokraciji. V nadaljevanju bi bilo zanimivo korpus ZZZDR nadgraditi z vključitvijo drugih medijev.

Korpus izbranih besedil smo pripravili v obliki, primerni za uvoz v korpusno orodje SketchEngine⁴ (Kilgariff in dr., 2014): besedam v izbranih besedilih smo avtomatsko pripisali njihove osnovne oblike oz. leme in oblikoskladenjske oznake.⁵ Statistika velikosti korpusa je podana v tabeli 1.

Tabela 1: Statistika korpusa ZZZDR

	Demokracija	Dnevnik	Mladina	Skupaj
Št. člankov	32	27	10	69
Št. stavkov	1836	876	493	3205
Št. besed	36.193	17.063	9.492	62.748

Metodologija

V raziskavi, katere rezultate predstavljamo v pričujočem besedilu, smo uporabili kombinacijo kvantitativnih (statističnih) metod za obdelavo korpusa in izbor primerov (področje korpusnega in računalniškega jezikoslovja) ter kvalitativnega interpretativnega okvira (kritična analiza diskurza). Korpusno jezikoslovje, ki ima že dolgo tradicijo (Biber, Conrad in Reppsen, 1998; Sinclair, 1991), se ukvarja s proučevanjem rabe jezika s pomočjo računalniških orodij, s katerimi analiziramo zbirke besedil. Kritična analiza diskurza (Van Dijk, 2001; Fairclough in Wodak, 1997) raziskuje odnos med jezikom, oblastjo in ideologijo, pri tem pa diskurz pojmuje kot področje, na katerem nastaja vednost in v katerem se proizvajajo razmerja moči (cf. Foucault, 2001). Sinergija korpusnega jezikoslovja in analize diskurza je bila uspešno udeležena v vrsti študij, ki definirajo raziskovalno usmeritev korpusno-podprte (kritične) analize diskurza (npr. Stubbs, 1998; Krishnamurthy, 1996; Teubert, 2000; Mautner, 2009; Baker, 2006; Baker in Lavon, 2015), kamor umeščamo tudi našo študijo. Računalniške oz. korpusne metode⁶ nam drugače kot kvalita-

⁴ Za uvoz korpusa v orodje NoSketchEngine se zahvaljujemo Tomažu Erjavcu.

⁵ Lematizacija je postopek računalniške obdelave besedil, kjer se besedam pripišejo njihove osnovne oblike oz. leme. Tako je lema *zakonik* pripisana vsem oblikam (*zakonik, zakonika, zakoni-ku, zakonikom ...*). Oblikoskladenjsko označevanje pa besedni obliki pripiše podatke o besedni vrsti, sklonu, spolu itd. Ko s korpusnimi orodji ali metodami računalniškega jezikoslovja analiziramo kor-puse, lahko zlahka izluščimo npr. najpogostejše samostalnike in podobne informacije. Za lematiza-cijo in označevanje besedil smo uporabili orodje ToTrTale (Erjavec, 2011), dostopno prek spletnega servisa (Pollak in dr., 2012b): <http://www.clowdflows.org/workflow/228/>.

⁶ Pri korpusno-podprti analizi diskurza se avtorji večinoma opirajo na kolokacije, ki so statistično določene sopojavitve besed. V tukaj predstavljenem pristopu pa za izbor kandidatov za analizo upo-rabljam luščenje terminologije.

tivne metode omogočajo, da je nabor podatkov za analizo opravljen avtomatično, s pomočjo vnaprej določenih kriterijev, ki so aplicirani na vsa besedila. Na drugi strani pa ta izhodiščni, umerjeni nabor, nekako tudi zamejuje okvire kvalitativne analize, saj ne proučujemo celotnih besedil in se fokusiramo le na določene dele. Kot bomo videli v nadaljevanju, analiza pokaže izjemno sorodne rezultate tistim, ki so jih za področje medijskega diskurza v zvezi z enim od referendumov na temo družinske zakonodaje ugotavljali tudi avtorji in avtorice, ki so se problematike lotili izključno s kvalitativno analizo (npr. Vezovnik, 2015; Kuhar, 2015).

Analiza je v naši raziskavi potekala po naslednjih korakih:

- Pri izboru za analizo relevantnih besednih zvez smo uporabili metode za avtomatsko luščenje terminologije (Vintar, 2010; Pollak in dr., 2012a). Postopek luščenja terminologije iz korpusa je sestavljen iz avtomatskega prepoznavanja samostalniških besednih zvez in računanjem njihove terminološke vrednosti.⁷ Avtomatsko izluščena terminologija je podana kot rangirana lista samostalniških besednih zvez (eno- in večbesedni termini).
- V diskurzivni analizi se osredinimo na deset dvobesednih terminov, ki so se na seznam, narejen na podlagi terminološke vrednosti, razvrstili kot prvi. S korpusnim konkordančnikom smo proučili širša besedilna okolja izbranih dvobesednih terminov: slika 1 prikazuje izbrani termin, ki si ga nato lahko ogledamo v stavku/odstavku/kontekstu posameznih člankov. Analizirane primere smo nato združili glede na semantična polja oz. diskurze, ki jih tvorijo, ter jih analizirali s pomočjo kritične analize diskurza.

Query teorija 106 > Positive filter (excluding KWIC) spol 75 (1,009.6 per million)			
Page 1 of 4 Go Next Last			
11_demokracija	istospolno zakonsko zvezo, je v šole prišla	teorija	spola . Ali res mislite, da bo pri nas
11_demokracija	homoseksualnosti, parade ponosa, uvajanje	teorije	spola v vrtce in šole?) V zadnjih dvanajstih
11_demokracija	youtu.be / DkuOQJtKtzi Ko svet znori. Posledice	teorije	spola v Evropskih vrtcih in šolah. Video
11_demokracija	v = ymNKFj-LR24 Še več videoposnetkov o	teoriji	spola , posledicah istospolnih porok in
12_demokracija	zgledevanje po moških. Enačenje spolov - ta nora	teorija	spola (anlg. gender) - pa je temeljna paradigmatka
15_demokracija	zakona v praksi. Posebej je predstavljena	teorija	spola , ki se jo skuša prek novele zakona
15_demokracija	družbo in po kateri je spol naša izbira. Po	teoriji	spola ni več „očeta “ in „matere “, sta
15_demokracija	“, sta le „ starš A “ in „ starš B “. Po	teoriji	spola sta izraza „ oče “ in „ mati “ zastarela
15_demokracija	človeka ter krivična do istospolnih oseb. Po	teoriji	spola se po rojstvu otroka v matične knjige
19_demokracija	družinskih razmerjih v slovensko družbo vnesti	teorije	spola , pri čemer je pojasnila, da gre
19_demokracija	oziroma da se bo šolski kurikulum prilagodil	teorijam	spola . Da omenjeno ni izmišljotina je
19_demokracija	razred, na primer, novi ideologiji oziroma	teoriji	spola že ustrezno prilagojen zapis o tem
1_demokracija	kaže pri vseh vpletenih na nevarno uvajanje	teorije	spola v znanstven diskurz na najvišjih
21_demokracija	marksistični degradaciji družbe in jasen ne	teoriji	spola 09.12.2015 - 15:20 Napisal SDS, C.

Slika 1: Termin *teorija spola* v spletnem konkordančniku Sketch Engine

⁷ Terminološka vrednost se izračuna tako, da se primerja relativno frekvenco določene samostalniške besedne veze (ali posameznih besed, ki jo tvorijo) v izbranem korpusu in referenčnem korpusu slovensščine. Na primer besede, kot so *in*, *ter*, *primer*, so zelo pogoste tako v korpusu ZZZDR kot v korpusu 'splošne' slovensščine, beseda *spol* ali zveza *družinski zakonik* pa je zelo pogosta v korpusu ZZZDR, manj pa je značilna za 'splošno' slovensščino. Luščilnik terminologije je dostopen na: <http://www.cloudflows.org/workflow/5515> (Pollak in dr., 2012), statistična formula za izračun terminološkosti pa v Vintar (2010).

Naša raziskava nam s pomočjo avtomatsko (kvantitativno) izbranih terminov in kvalitativne interpretacije korpusnih primerov pomaga razumeti, katere teme oz. diskurzi so bili v časopisno-spletnem medijskem prostoru (v treh izbranih medijih, *Demokraciji*, *Dnevniku* in *Mladini*) dominantni in kakšna so bila njihova sporočila. V okviru analize, ki jo predstavljamo v pričujočem prispevku, je pomembno upoštevati, da nas od primerov, določenih za analizo na podlagi kvantitativnih, statističnih kriterijev, še posebej zanimajo tisti primeri, ki izražajo populistične, rasistične in druge hegemonne diskurze, saj nas v skladu z načeli kritične analize diskurza najbolj zanima diskurz kot področje, na katerem se proizvajajo razmerja moči.

Korpusno podprta analiza diskurza desetih terminov

Kot je opisano v poglavju o metodologiji, smo z avtomatskim luščenjem terminologije identificirali termine celotnega korpusa (nismo razlikovali med posameznimi mediji) in prvih deset rangiranih dvobesednih terminov izbrali za podrobno analizo. Pomemben podatek je tudi, da je bil medij *Demokracija* najbolj aktiven glede objav (največji od treh podkorpusov), kar tudi vpliva na izdelan seznam, prav tako pa je terminološko zelo produktiven.⁸

Tabela 2: Deset najvišje uvrščenih dvobesednih terminov

Terminološka vrednost	Termin	Frekvenca pojavitev
1.000	zakonska zveza	238
0.239	novela zakona	137
0.139	družinsko razmerje	96
0.073	teorija spola	75
0.070	družinski zakonik	58

⁸ Na primer termin *teorija spola* je tako pogosto uporabljen v besedilih v *Demokraciji* (72 pojavitev), da je kljub temu, da ga druga dva medija skoraj ne uporabljata (skupaj tri pojavitve), prepoznan kot eden od desetih najpomembnejših dvobesednih terminov celotnega korpusa (v odnosu do referenčnega korpusa slovenščine, ki naj bi predstavljal »splošno« slovenščino). Glede na to, da so podkorpusi (*Demokracija*, *Dnevnik*, *Mladina*) različnih velikosti, lahko to ponazorimo tudi z relativno frekvenco. Če bi gledali relativno frekvenco na milijon besed, bi se termin *teorija spola* v *Demokraciji* pojavil kar 969-krat, medtem ko bi se pojavil 27-krat v *Dnevniku* in 13-krat v *Mladini*. Tudi termin *človekova pravica*, ki je značilen za vse tri medije in bolj enakomerno razporejen, bi bil na milijon besed v *Demokraciji* uporabljen 431-krat, v *Dnevniku* 256-krat in v *Mladini* 283-krat.

0.067	človekova pravica	72
0.038	istospolna skupnost	40
0.032	istospolni par	38
0.029	novela ZZZDR	32
0.025	ustavno sodišče	53

Sledi analiza korpusnih primerov, torej analiza delov besedil, kjer se pojavljajo zgornji termini, s pomočjo kritične analize diskurza. S pomočjo analize smo identificirali šest tematskih polj. Za vsako tematsko polje predstavljamo vsebine, ki so v njegovem okviru dominantne, ter v katerem mediju figurirajo, in jih ponazorimo s korpusnimi primeri oziroma citati. Pokazalo se je, da nekateri termini ali tematska polja v nekaterih medijih niso signifikantni, zato tudi pri vseh temah ne obravnavamo vseh medijev (kot je bilo že povedano, se termin 'teorija spola' pojavlja skoraj izključno v besedilih medija *Demokracija*). Prav tako naj poudarimo, da se skladno z vodili kritične analize diskurza osredinjamo predvsem na primere, ki se dotikajo reprodukcije ideologije in odnosov moči (npr. odnos med manjšino in večino).⁹

Družina kot 'naravna' in normativnost heteroseksualnega odnosa

V okviru analiziranih besedil najdemo pogosto temo, ki zadeva esencialistično percepcijo družine kot 'naravne' zveze moškega in ženske in heteroseksualni, zakonski par kot normativno izhodišče partnerskega in družinskega življenja. Tema dominantno figurira v besedilih *Demokracije*, tj. pojavlja se predvsem v tem mediju, ki posledično tudi dominantno oblikuje diskurz o družini kot 'naravni' in heteroseksualnosti kot normativni. Heteroseksualni odnos se vzpostavlja kot primaren, temeljen in edini pravi/pravilen: »Zakonska zveza¹⁰ moža in žene zadeva celotno družbo, saj je edina, iz katere se lahko rodi nov človek.« (Demokracija, 18. december 2015b)¹¹

V več besedilih v *Demokraciji* je sicer omenjeno, da je tudi v rimskokatoliških

⁹ Po zgornjem kriteriju je veliko več navedenih primerov iz medija *Demokracija*, prav tako pa na to vpliva večja količina obravnavanih besedil.

¹⁰ V citiranih primerih so v *ležečem tisku* navedeni termini, na podlagi katerih se je besedilo uvrstilo med analizirane primere.

¹¹ Ker je kritična diskurzivna analiza osredinjena na besedila treh medijev, v sklicih navajamo medij, v katerem je bilo objavljeno besedilo, in ne avtorjev oziroma avtoric besedila (op. ur.).

krogih (med nekaterimi škofi in tudi širše) mogoče najti razumevanje za to, da je ljubezen osrednjega pomena (ne glede na svojo obliko), vendar ob tem avtorji besedil opozarjajo, da to mišljenje vendarle ne more biti obče sprejeto, saj je treba slediti 'resnici' o zakonski ljubezni, ki pa se, kot zapišejo, lahko uresničuje le skozi t. i. različnost med spoloma (različnost, ki jo predstavljajo kot biološko in družbeno dejstvo). 'Naravnosti' in neizpodbitnosti družinske konstelacije mož-žena potemtakem nikakor ni mogoče izpodbijati, saj edina zagotavlja ustvarjanje družine – kar v okviru tega diskurza pomeni 'naravno' reprodukcijo med možem in ženo, ki sta oba biološka starša svojih otrok. Tako besedila po eni strani vsiljujejo heteronormativne zapovedi o partnerstvu in reprodukciji v strahu pred njihovo anihilacijo ali ogroženostjo ter poskušajo rahljati svojo homofobijo s pomočjo navidezno sprejemajočih pogledov.

V besedilih *Dnevnika*, kjer se tudi pojavlja govor o 'normativni družini', pa ne gre za besedila, ki bi poskušala krepiti njen položaj, ampak za tematiziranje, ki poskuša relativizirati ekskluzivnost heteronormativnih partnerskih zvez in družin: zadnje na primer s pričevanjem kriminalista, ki idealizirano podoba 'normalne' družine osvetljuje s poročilom o svojih službenih izkušnjah in opozarja na fizično, psihično in spolno nasilje, ki je prisotno tudi v normativnih družinah.

Analiza besedil v *Mladini* ne kaže na povezave med normativnostjo heteroseksualnosti in družine kot 'naravne', reproduktivne partnerske norme.

'Teorija spola'

T. i. teorijo spola tematizirajo izključno besedila v mediju *Demokracija*, lušče-nje terminologije za ta termin ni ponudilo rezultatov niti v *Dnevniku* niti v *Mladini* (razen v treh primerih, kjer navajajo mnenja nasprotnikov novele). Ne le, da se tema v *Demokraciji* pojavlja, ampak ima tudi osrednjo vlogo. Veliko napora je vloženega v njeno tematiziranje in demoniziranje. Nenehno je predstavljena kot izjemno preteča grožnja, ki se bo v primeru sprejetja novele ZZZDR uveljavila v šolah in tako ogrozila najranljivejše – otroke.

Zakon prinaša spremembe šolskih programov (Ali želite, da se vaši otroci v šoli učijo, da si spol lahko izberejo sami, da naj eksperimentirajo s svojim spolom in spolno usmerjenostjo?). V vseh državah, kjer so uzakonili istospolno zakonsko zvezo, je v šole prišla *teorija spola*. Ali res mislite, da bo pri nas kaj drugače? Učbeniki so že pripravljeni. (*Demokracija*, 13. december 2015b)

'Teorija spola' je v besedilih *Demokracije* opredeljena kot nasilna ideologija, ki se (s pomočjo nevladnih organizacij) že širi v šolah, in na podlagi katere se morajo otroci drugod po Evropi, ZDA in tudi že v Sloveniji, preoblačiti v oblačila, značilna za nasprotni spol, ter se učiti, naj si sami izberejo spol, kateremu želijo pripadati.

Obenem besedila 'teorijo spola' diskreditirajo in jo označujejo za neznanstveno oz. neskladno z empiričnimi znanostmi. Spol je predstavljen kot biološko dejstvo, ki je osrednjega pomena za tvorbo identitete, nasprotno pa naj bi 'teorija spola' po mnenju avtorjev v *Demokraciji* ustvarjala iluzijo, da vsakdo lahko svobodno izbira svojo identiteto: posledica obojega naj bi bila »brezciljnost« (Demokracija, 18. december 2015a), pri tem pa besedila opozarjajo, kako nevarno je »domišljavo manipulirati z naravnimi dejstvi« (Demokracija, 1. december 2015). Argumentacije vključujejo tudi opozarjanje pred posledicami tovrstnega učenja, ki so: samomori, »zmedeni in depresivni otroci« (Demokracija, 18. december 2015a) ipd. Besedila se sklicujejo na želje staršev v Sloveniji, da njihovi otroci ne bi bili izpostavljeni teoriji spola.

V ozadju tematizacije 'teorije spola' se izraža ključno prepričanje, ki ga besedila želijo sporočiti: da obstajata dva spola, ki sta si različna in morata takšna tudi ostati, saj je to podlaga za reprodukcijo zakonske zveze, družine in ultimativno tudi naroda. 'Teorija spola' je predstavljena kot proizvod feminističnih teženj (kjer je feminizem predstavljen kot škodljiva in nevarna ideologija). Avtorji v *Demokraciji* tematizacijo 'teorije spola' razširjajo še z »dokazi« o pritiskih na dijake in študente, ki zakonodajnih sprememb ne podpirajo. Posebna pozornost je namenjena 'totalitarizmu teorije spolov' in obenem njeni diskreditaciji, oboje v povezavi s feminizmom in »gejevstvom«:

Gejevstvo je ideološko gibanje, verjetno s političnimi cilji, verjetno anarhičnimi. Na ta pojav je treba gledati s skepso, zlasti je mogoče, da je v tem gibanju mnogo levičarskih aktivistov. O tem bi se dalo razmišljati in je odločilno za naše mnenje o *noveli* ZZZDR. Opozoril bi še na to, se z gejevstvom in radikalnim feminizmom v to razpravo vključuje tudi *teorija spolov*, ki je znanstveno in filozofsko vprašljiva. (Demokracija, 17. december 2015)

Avtorji v *Demokraciji* tako vzpostavljajo zavest in strah pred delovanjem političnih silnic, ki izhajajo iz homoseksualnih okolij in se napajajo z radikalnimi feminizmi, eno njihovih uveljavitev pa naj bi bila tudi uvedba 'teorije spolov'. Brez dvoma je mogoče ugotavljati, da nasprotovanje spremembi zakonodaje sproža tudi strah in poskuse preprečevanja potencialnih sprememb na področju razmerij moči med spoloma. Termin in tema 'teorije spola' se ne pojavljata oz. ne definirata obravnavanih besedil v *Dnevniku* in *Mladini*.

Propad instituta družine, razpad vrednot in grožnja družbeni ureditvi

Nevarnosti (ki naj bi sledile potencialnemu sprejetju novele ZZZDR), ki jih označajo besedila *Demokracije*, naj bi vodile v propad družine in trenutne družbene

ureditve, saj naj bi se zgodil prelom z veljavnimi vrednotami ter »popolno razvrednotenje in ukinitve zakonske zveze« (Demokracija, 18. december 2015b), ki naj bi ji sledile v prihodnosti še nadaljnje spremembe, povezane z zahtevami vedno novih skupin, ki bi se čutile diskriminirane.

V *Mladini* se na strahove nasprotnikov izenačitve pravic istospolnih parov do sklenitve zakonske zveze s pravicami raznospolnih parov odzivajo z začudenjem, ker tovrstno izenačitev nasprotniki predstavljajo kot »še nikjer preizkušen svetovni unikum, katerega posledice za družbo in državo so popolnoma nepredvidljive« (Mladina, 18. december 2015a). Opozarjajo tudi, da v nasprotju s splošnim vtisom Rimskokatoliška cerkev ne brani svojega vrednotnega sistema, vere in ideologije, saj te s spremembo zakonodaje niso ogrožene.

Besedila v *Demokraciji* tudi svarijo, da naj bi novela ZZZDR ne le odpravljala spola, ampak tudi pomen očetovstva in materinstva. Pomen družine vzpostavljajo tudi nasproti njenemu »zanikanju«, ki naj bi po mnenju avtorjev v *Demokraciji* bilo in je ponovno politično motivirano:

Veliko je bilo že napisanega, zakaj je treba *novelo zakona* zavriniti, zakaj ne smemo dopustiti uveljavitve teorije spola, zakaj je povsem nesprejemljivo iz moža in žene delati osebo 1 in osebo 2, in ne nazadnje, kakšna grozljiva prihodnost čaka naše otroke in vnuke, če bi ta zakon obveljal. Sam želim izpostaviti dejstvo, da so mnogi od nas še živeli v časih, ko je komunizem želel izbrisati pomembnost družine. In to s predlagano novelo danes želijo tisti, ki zakon zagovarjajo. (Demokracija, 13. december 2015a)

Z navezavami na politične ureditve avtorji v *Demokraciji* obenem poudarjajo kontinuiteto političnih opcij in razloge za poglobljanje nesoglasij v sedanji družbi. Vrednote tistih vladnih strank, ki podpirajo novelo ZZZDR in 'homoseksualni lobi', so predstavljene kot diametralno nasprotne tistim, za katere se zavzemajo nasprotniki zakona, in te so: »krščanske vrednote, družina, zemlja in jezik« (Demokracija, 18. december 2015c). Poudarjajo pa tudi svoje dobronamerne interese, npr. ločitev zakonodajnih rešitev na dva zakona prepoznava kot priložnost in temelj »za mirno sožitje v družbi« (Demokracija, 18. december 2015b).

Hegemonija vladajočih elit, manipulacije in stanje duha

V *Demokraciji* večkrat zasledimo, da bi se s sprejetjem novele ZZZDR uveljavila volja vladajoče koalicije, s čimer želijo avtorji diskreditirati vlado, ob tem pa jo postavljajo v kontekst komunističnih in socialističnih teženj, ki so v besedilih demonizirane. Obenem večkrat zasledimo zapise o tem, kaj bo 'zares' pomenila sprememba zakona – bralcem in bralkam pojasnjujejo, da sprememba prvega člena pomeni

spremembo vseh členov, pri tem pa poudarjajo nekakšno zarotno agendo zakonodajalca, ki naj ne bi bil odkrit glede tega: »Potrebujemo dodatno skrb in ustvarjanje pogojev za nastanek družin, namesto tega pa smo dobili *novelo zakona*, ki prinaša njeno redefinicijo.« (Demokracija, 11. december 2015)

Avtorji poudarjajo, da je bila novela ZZZDR sprejeta po hitrem postopku, s čimer naj bi zakonodajalec onemogočil razpravo strokovne javnosti. V besedilih *Demokracije* trdijo, da je stran zagovornikov sprememb »polna zavajanj in laži« (Demokracija, 16. december 2015a); ter da naj bi med predstavniki družboslovnih znanosti obstajal dogovor, kako poročati o stanju otrok, ki jih vzgajajo istospolni pari. Poudarjajo tudi, da naj bi se izvajali pritiski na dijake in študente, v šolah, ideološkem aparatu države, pa naj bi učiteljice in učitelji premeteno igrali na čustva učencev in dijakov in homoseksualne osebe predstavljali »v najboljši luči in vedno s takšnimi besedami, da bi se nam zasmilili« (Demokracija, 16. december 2015b). Nasproti temu se prav tako v diskurzih *Demokracije* pojavlja viktimizacija in požrtvovalnost nasprotnikov sprememb zakonodaje, t. i. zagovornikov 'zakonske zveze', katerih prizadevanja naj bi teptale tako trenutna politika kot tudi domnevno pristranski mediji.

Vse bolj zaskrbljeni nad dogajanjem v družbi, ko politiki na najvišji ravni zlorabljujejo svojo pozicijo moči in s spreminjanjem družinske zakonodaje posegajo v najbolj občutljivo družbeno okolje – v intimo družinskih razmerij –, želimo s svojo prisotnostjo na javnem trgu izraziti podporo *zakonski zvezi* med možem in ženo ter družini kot skupnosti moškega, ženske in otrok. Pri tem se zavzemamo za svobodo vesti, svobodo mišljenja in svobodo izražanja. Prepričani smo, da ko se zamaje družina, se zamajajo tudi temelji svobodne družbe. (Demokracija, 12. december 2016)

Referendumsko odločitev torej postavljajo kot odločitev za nesvobodno/totalitarno ali na drugi strani svobodno družbo, ki jo utemeljujejo svoboda vesti, mišljenja in govora, vse troje pa si prisvajajo kot lastna vrednotna vodila.

Temu kažejo ogledalo v besedilih v *Mladini*, kjer poudarjajo, da Cerkev vsiljuje svoje vrednote, sprejetje novele ZZZDR pa vidijo kot izjemno priložnost (in nikakor ne kot nevarnost):

Cerkev vsem tistim, ki niso njeni člani, poskuša vsiliti svoje vrednote kot univerzalne in s tem prestopiti mejo sekularnosti, ki jo jasno začitujejo določbe slovenske ustave. Ne le, da bi s spremembo definicije *zakonske zveze* postali nekakšna srednjeevropska zvezda Danica (da o zahodnem Balkanu niti ne govorim), na tem področju bi celo prehiteli Nemčijo in Italijo, pas držav med Sredozemljem in Baltikom, v katerih do priznanja istospolnih porok kot enakopravnih sicer še ni prišlo, se bo pa, po logiki razvoja in dejanskem stanju stvari, tudi tam sprememba očitno zgodila v bližnji prihodnosti. (Mladina, 18. december 2015a)

V besedilih *Mladine* po izidu referendumu tudi poudarjajo stališče, da je bila v medijih večina izjav »v imenu uravnovešenosti nekritično povzeta« (Mladina, 24. december 2015) in da v medijskih prispevkih ni šlo za izražanje mnenj, ampak za homofobijo. Pojem 'vladajočih elit' je tematiziran tudi v besedilih *Mladine*, vendar drugače kot v *Demokraciji*: v besedilih je zapisano, da je za določene politike (Janeza Janšo) kampanja relevantna kot področje kulturnega boja, ki bo namenjen krepitvi politične moči in mobilizaciji svojega volilnega telesa. Do vladajočih elit so tudi kritični, ker bi se morale zavzeti za zaščito človekovih pravic ter jasno in nedvoumno podpreti novelo ZZZDR tudi v okviru referendumu.

V besedilih *Dnevnika*, kjer so osrednji pristopi poročanja o referendumu povezani z odzivanjem na izjave nasprotnikov referendumu in pojasnjevanjem referendumskega vprašanja, postopka in izidov prejšnjega sorodnega referendumu ter predstavitvami opredelitev vidnih političnih in verskih voditeljev glede referendumu, kot vladajočo elito prepoznavajo tudi Rimskokatoliško cerkev. Besedila tudi prepoznavajo politiko, ki »jaha na stereotipih, frustracijah in strahu« (Dnevnik, 20. december 2015) in si s tem zagotavlja možnost vladanja, ter opozarjajo, da lahko tudi v prihodnje, npr. pri reševanju begunske krize, pričakujemo »nehumane politike« (ibid.).

Človekove pravice, pravice žensk in pravice otrok

Posebej pogosto in vsestransko v *Demokraciji* uporabljajo in zlorablajo jezik človekovih pravic, pravic žensk, pravic otrok in pravic, ki jih zagotavlja Ustava Republike Slovenije.

Na tem referendumu ne bo odločala večina o manjšini, temveč bo odločala večina o večini. Ne bomo odločali o pravicah *istospolnih skupnosti*, temveč o ukinjanju pravic, ki nam jih zagotavlja Ustava RS. Odločali bomo o tem, ali bo družina ostala vrednota naše družbe, ali bo otrok zaradi posvojitve v *istospolne skupnosti* z nadomestnim materinstvom postal predmet na trgu, ženske pa le stroji za rojevanje otrok, odločali bomo o ukinitvi pravice starih staršev do posvojitve vnukov v primeru izgube staršev, odločali bomo, ali želimo ob rojstvu otroka ukiniti spol, ali želimo, da naše otroke v šolah učijo, da si lahko sami izbirajo spol, s čimer bodo, ko bodo odraščali, še bolj izgubljeni v iskanju lastne identitete, ali želimo diskriminirati in omejiti zaposlovanje vzgojiteljev, učiteljev, matičarjev, socialnih delavcev in drugih javnih poklicev, ki ne bodo podpirali ideološke *teorije spola*, in ne nazadnje bomo odločali o tem, ali želimo ukiniti zvezo moža in žene in postati osebe brez vloge in pomena, ali želimo ukiniti očetovstvo in materinstvo in postati le številke, starš 1, starš 2. Na vsa ta vprašanja imam enoznačen odgovor: Ne! Za slovensko družbo in družino ne želim ničesar od naštetega. Želim pa ostati MATI in želim ostati ŽENA, zato bom na referendumu 20. decembra glasovala PROTI. (Demokracija, 13. decembra 2015a)

Navedek povzema večji del stališč, ki se pogosto pojavljajo v besedilih *Demokracije*. Ta v perverznm obratu navajajo kršenje pravic večinskega prebivalstva, ko se mora »večina braniti pred agresijo manjšine«, in se dobrohotno zavzemajo za pravice otrok (čeprav z nasprotovanjem spremembam zakonodaje odrekajo pravice prav otrokom iz istospolnih družin) in pravice žensk (čeprav se drugje zavzemajo za neenak položaj žensk), svarijo pred odpravo spola in diskriminacijo strokovnih delavk in delavcev (ki jih drugje kritizirajo kot podpornike zakonskih sprememb). V besedilih *Demokracije* je mogoče zaslediti trditve, da novela ZZZDR prilagaja zakonsko zvezo istospolni skupnosti in s to redefinicijo odvzema pomen zakonski skupnosti moža in žene kot najštevilnejši in družbeno najpomembnejši skupnosti; da se torej ne zavzema za enakost, kot trdijo zagovorniki novele, ampak bo povzročila niz diskriminacij, izključevanja in razvrednotenja. V naboru protiargumentov, ki poudarjajo domnevne kršitve in odvzem človekovih pravic, se znajdejo tudi: opozorila, da bodo kratene pravice starih staršev, opozorila, da bodo prikrajšani neplodni pari, saj jim tuje države ne bodo več zaupale otrok (ker niso podpornice posvojitve v istospolne družine), opozorila, da bodo poslej diskriminirani in oropani svobode govora vsi državljani, ki se s spremembami ne strinjajo, ter tudi opozorila, da bo morala država, ki je uzakonila tovrstno zakonsko zvezo, zdaj zagotavljati otroke istospolnim parom. Pri poskusih argumentacije se v *Demokraciji* sklicujejo na Evropsko sodišče za človekove pravice in Ustavno sodišče RS in poskušajo iz teh virov črpati legitimnost svojega izjavljanja. Pravice, ki so kratene istospolnim skupnostim, minimalizirajo in odpravljajo z argumentom, da je te »malenkostne razlike« (Demokracija, 18. december 2015b) brez težav mogoče odpraviti kako drugače in ne z novelo ZZZDR. Skozi prikazovanje domnevnega zavzemanja za blagor otrok (na ozadju predstavljanja njihove viktimizacije) avtorji poudarjajo, da vendarle ne gre za nasprotovanje istospolnim partnerstvom, ampak za »izhajanje iz spoznanj o potrebah otrok« (Demokracija, 24. november 2015). Potrebam otrok pripenjajo še paternalistično prepričanje, da je treba otroke »obvarovati pred ideologijami odraslih« (Demokracija, 18. december 2015a), da bi se lahko razvijali v miru. Prepričanje in prepričevanje, da vendarle ne gre za nestrpnost in nesprejemanje istospolnih oseb, ponazarja tudi naslednji navedek, ki povzema značilno občutje izjav v *Demokraciji* in kjer poudarja, da bi bilo celo za istospolno usmerjene osebe bolje, če novela ZZZDR ne bi bila sprejeta, saj jih tako ne bosta težila obžalovanje in samoočitki na račun občutij ogroženosti večine in njenih privilegiranih pozicij:

Vem, da se nekateri istospolno usmerjeni ob tem zakonu počutijo nelagodno, saj se zavedajo, da je zakon, ob katerem se večina počuti ogrožena, ovira za njihovo dobro sožitje s to večino. Nestrpnost in nasilje aktivistov LGBT nad drugače mislečimi bi površen človek zlahka posplošil na vse istospolno usmerjene in jih začel gledati z nezaupanjem. Zato bi bilo tudi zanje veliko bolje, če bi njihove pravice urejali na način, ob katerem drugi ne bi bili ogro-

ženi in se ne bi počutili ogrožene. Pri tem zakonu žal ni tako, zato je tudi za *istospolne pare* najbolje, da ga na referendumu zavrnamo. (Demokracija, 18. december 2015b)

Glede človekovih pravic besedila v *Demokraciji* navajajo tudi različne stroke, v spodnjem primeru stroko socialnega dela, ki naj bi podpisala »predajo pred vse bolj nasilnim homoseksualnim aktivizmom« (Demokracija, 30. december 2015). Besedilo v enem od intervjujev nadaljuje, da je: » ... treba stroko postaviti na trdnejše temelje, ki jih ne bodo ogrožali vsakokratni poskusi vsiljevanja interesov ozkih skupin s strani homoseksualnih aktivistov, ki se, po izkušnjah iz tujine, vedno uveljavljajo s kršenjem *človekovih pravic* najšibkejšim, otrokom in revnim ženskam.« (ibid.)

Nasprotno pa se v besedilih *Dnevnika* v zvezi s človekovimi pravicami pojavlja diskurz, ki poudarja, da bi morali biti vsi ljudje enaki pred zakonom. Diskurz o človekovih pravicah besedila uvajajo tudi tako, da z njimi opozarjajo, da bo vsakršno kršenje človekovih pravic vodilo v nadaljnje kršenje – nazadnje tudi kršenje pravic trenutne večine. Tako kot v *Demokraciji* tudi v *Dnevniku* zasledimo sklicevanje na Ustavno sodišče RS, vendar so besedila v slednjem kritična – da je prepustilo odločitev o sprejetju zakonodajo ljudski volji, namesto da bi strokovno in informirano odločalo o zadevi.

Besedila v *Mladini* o odločanju na referendumu pojasnjujejo, da je šlo za odločanje glede določene zakonske dikcije (ne za odločanje tako apokaliptičnih razsežnosti, kot to želijo predstaviti v *Demokraciji*), obenem pa opozarjajo na vpliv nasprotnikov zakonika, kot ponazarja naslednji navedek: »Ne, ti polpismeni hujškači niso neki nepomembni liki iz resničnostnih šovov – so ljudje, ki vplivajo na resnične državne institucije in imajo moč odmerjati *človekove pravice* ostalim.« (Mladina, 18. december 2015b)

V besedilih *Mladine* je mogoče slediti tudi odzivu na diskurz o pravicah otrok, ki je osvetljen z vidika, da Rimskokatoliška cerkev nima mandata in moralne pravice govoriti o pravicah otrok, pri tem se sklicujejo na primere pedofilije in odnos cerkve do žrtev, ki je izražal le varovanje interesov institucije. Poudarijo tudi kontekst, v katerem naj bi potekalo odločanje o noveli ZZZDR: »V zgodovini Slovenije doslej ni uspel noben referendum, na katerem so bila postavljena vprašanja, povezana s *človekovimi pravicami*. Prav tako ni bila uspešna nobena od političnih strank, ki si je to topiko izbrala za primarno predvolilno temo. Slovenija ne spada med odprte družbe, nikoli zares ni.« (Mladina, 24. december 2015)

Državljske pravice, narodotvornost in nacionalizem

Ne samo s človekovimi pravicami, ampak tudi z vprašanji suverenosti naroda se profilirajo besedila v *Demokraciji*. Avtorji pogosto in odločno spregovorijo o tem, da sta referendumsko vprašanje in plebiscit leta 1990 sorodna: poudarjajo, da gre pri obeh za tvorbo suverenosti naroda, ter za »reprodukcijsko sposobnost naroda« (Demokracija, 1. december 2015). Diskurz postane še drznejši; ne gre več le za ohranjanje pravic, ki naj bi bile ogrožene z novo zakonodajo, ampak za to, da »bomo pa v primeru uveljavitve zakona dolgoročno spremenili našo družbo« (Demokracija, 13. december 2015b). Nasprotovanje spremembi seveda pomeni ohranjanje spolnega in kulturnega reda. Pomeni tudi varovanje države, njenih meja, besedila pa poudarjajo tudi Madžarsko, »ki je ustrezno uredila meje za muslimanske begunce in migrante« (Demokracija, 13. december 2015b).

Grožnja zakonodajnih sprememb v besedilih *Demokracije* pomeni obenem grožnjo 'temeljem slovenske družbe' z več vidikov: strahu pred povečanim financiranjem LGBT-aktivistov iz davkoplačevalskega denarja – »Si želite, da se bodo vaši davki še bolj kot doslej porabljali za promoviranje homoseksualnosti, parade ponosa, uvajanje teorije spola v vrtce in šole?« (Demokracija, 16. december 2015a) –, strahu pred nadvlado levih političnih strank in strahu pred tem, da bo Slovenijo 'preplaval begunski val' in jo zavzel islam. Slednje doživljajo avtorji v *Demokraciji* kot nenaključno in interpretirajo, kako pomembno je, da se »predlog, ki radikalno napada temeljno celico družbe, iz katere se družba ali narod obnavlja, krepi in raste« (Demokracija, 13. december 2015a) v Sloveniji pojavi prav v trenutku, ko Evropi 'grozi naval migrantov'.

Karl Marx je namreč že leta 1848 v *Komunističnem manifestu* zapisal, da komunistična družba lahko nastane šele potem, ko se uniči družina. Levičarji v Sloveniji temu zločinskemu napotilu še vedno zvesto sledijo, čeprav ga skrivajo za različnimi frazami o enakopravnosti in potvarjajo pojem *človekovih pravic*. In na tej točki sta se paradoksalno ujela interesa slovenske in evropske levice ter radikalnega političnega islama. Prvi razgrajujejo družino ter s porazno gospodarsko in razvojno politiko silijo slovensko mladino k izseljevanju, drugi pa na povabilo prvih vstopajo v to praznino. Levičarjev v Sloveniji ne moti, da islam, še posebej radikalni, zanika temeljne *človekove pravice*, zagovarja in prakticira nasilje nad ženskami ter istospolnimi in v skrajni izvedbi opravičuje teroristične akcije zoper drugače misleče in verujoče. Želijo si čim več priseljencev iz islamskih držav kot bodočih volivcev in govorijo o njihovi integraciji, hkrati pa uničujejo domačo družino. (ibid.)

Tema antiislamizma, ki se veže z diskurzom o referendumski odločitvi, je prepoznana kot zelo relevantna, tako o njej razpravljajo tudi v *Mladini*, kjer poročajo,

da desne opcije oz. nasprotniki referendum predstavljajo kot del »... zločinskega gejevsko-levičarskega poskusa spremeniti Evropo v pretežno muslimanski kontinent, kjer bodo zanikane temeljne človekove pravice, predvsem žensk in istospolno usmerjenih oseb. Ogrožen naj bi bil temelj evropske družbe, ki je svobodna in odprta.« (Mladina, 18. december 2015a)

Drugače kot avtorji v *Demokraciji* pa v besedilih v *Mladini* vidijo referendum kot priložnost za izboljšanje stanja v državi in tudi njenega ugleda, »ki smo ga po nepotrebnem in na hitro zapravili kmalu po osamosvojitvi z zgodbo o izbrisanih, nedavno pa tudi z odnosom do beguncev in z njimi domnevno povezanim ožičenjem lastne države« (Mladina, 18. december 2015a).

Medijske podobe referenduma in moralna panika

V pričujočem prispevku predstavljamo korpusno podprto kritično analizo diskurza poročanja treh medijev (*Demokracija*, *Dnevnik*, *Mladina*) o noveli ZZZDR. Najprej statistično izluščimo terminologijo, to so pogoste samostalniške besedne zveze, specifične za naš korpus v odnosu do (referenčnega korpusa) 'splošne' slovenščine. Obravnavamo deset po avtomatski terminološki vrednosti najpomembnejših terminov (zakonska zveza, novela zakona, družinsko razmerje, teorija spola ...) in na podlagi kvalitativne analize korpusnih primerov ugotovimo, da se argumentacije o družinskem zakoniku vrtijo okrog naravnosti družine, teorije spola, razpada vrednot v družbi, vladajočih elit, človekovih pravic in narodnosti.

Analiza konceptov (terminologije) v besedilu nas spomni tudi na obliko, v kateri sta Laclau in Mouffe (1985) zasnovala svoje diskurzivne formacije. Diskurzivne formacije avtorja definirata kot sestave diferencialnih položajev (Laclau in Mouffe, 1985: 106), ki se udejanjajo skozi specifične artikulacije in so razporejeni med seboj na podlagi določenih zakonitosti (ibid.). Specifične diskurzivne formacije zaznamujejo določeni privilegirani momenti ali nodalne točke (ibid.: 112), ki organizirajo pomen z združevanjem sestavov diferencialnih entitet v diskurzivno totalnost. Diskurz pa lahko obstaja le kot začasna fiksirana oblika (cf. Vezovnik, 2008), tako imajo družbene kategorije in odnosi, ki jih je mogoče artikulirati na številne različne načine, tudi le začasen pomen.

Konceptualne relacije, pomene in vzorce divergence in konvergence smo za pričujoči prispevek raziskovali na izboru besedil iz treh medijev, da bi razumeli, kako so specifični družbeni odnosi, skupine in prakse predstavljeni s pomočjo moralizirajočega diskurza. Reprezentacije namreč vzpostavljajo tudi pogoje ali diskurzivni prostor za razprave in procese na ravni socialnih politik in zakonodaje, s tem je njihov pomen še dodatno družbeno relevanten in se približuje vprašanju moralne regulacije. Teorija moralne regulacije pojasnjuje, kako se trenutne sodbe o tem, kaj je pravilno/primerno in kaj nepravilno/nepriumno ravnanje v sodobni

družbi, rutinsko sporočajo s pomočjo (navidezno) racionalnih trditev o tveganjih in nevarnostih (Hunt, 1999). Oblika moralne regulacije je tudi moralna panika: njene epizode in pojavnosti pripomorejo k produkciji, reprodukciji in transformaciji kodov vsakdanjega življenja in posredno legitimirajo in naturalizirajo načine vedenj itd. (Valverde, 1994: vi).

Analizirani primeri v naši raziskavi kažejo produkcijo (v mediju *Demokracija*), odzive na (predvsem v mediju *Dnevnik*) in poskuse nevtralizacije (predvsem v mediju *Mladina*) moralne panike.

Moralne panike je kot eden prvih že v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja konceptualiziral Cohen (1972) in ugotavljal, da so moralne panike tiste, ki 'osvetljujejo moralne obrise' in 'moralne meje' v družbi, v kateri so se pojavile, in ponazarjajo, kako netolerantna je določena družba. Odziv na nekonvencionalno vedenje ali pojav je v primerih moralne panike še najmanj posledica racionalne in realistične ocene 'nevarnosti' ali 'škodljivosti'; moralna panika pomeni predvsem družbeni odziv na (domnevno) nov pojav in posledice domnevnih groženj, ki jih pojav predstavlja za »položaje, statuse, interese, ideologije in vrednote« (Cohen, 1972: 191). 'Ljudski hudiči' (*folk devils*), ki figurirajo kot akterji v pojavih moralne panike, so predstavljeni kot »čisti kandidati za status pošasti«, »netipično se spremeni v tipično«, »splošen narativ je eno samo, tako rekoč neprekinjeno sporočilo sovraštva in zavračanja«, skratka: osrednje v moralni paniki je »pripisovanje krivde« (Goode in Ben-Yehuda, 1994: xix). Namen vseh teh strategij je seveda varovanje (in na drugi strani delegitimacija) določene kulturne reprezentacije, ki jo izvaja določen del družbe s prepričanjem, da deluje v imenu in v dobro celotne družbe (ibid.). Pri moralni paniki gre torej za kulturni boj, ali kot pravi Cohen (2002), za kulturne politike: za »kondenzirane politične boje za nadzor nad sredstvi kulturne produkcije« (ibid.: xxxv). Pri tem je pomembno tudi, da moralnih panik ne smemo razumeti kot nepovezane epizode paranoičnega kolektivnega vedenja, lahko pa jih, ali celo moramo razumeti kot simptome napetosti in bojev v kontekstu širših družbenih sprememb na področju kulturne in moralne regulacije (Thompson, 1998: 140).

Diskurz, ki ga na podlagi opravljene analize lahko ugotavljamo v besedilih medija *Demokracija*, lahko po več značilnostih prepoznavamo kot tipično moralno paniko. Za potek moralnih panik je značilno, da stanje, okoliščina, oseba ali skupina ljudi dobi oznako grožnje družbenim vrednotam in koristim; ta grožnja je prek medijev predstavljena v stilizirani in stereotipni obliki (Cohen, 1972: 1). Kot zapiše Cohen (ibid.), nato uredniki medijskih vsebin, škofje, politiki in drugi 'pravilno' misleči ljudje postavijo moralne barikade, družbeno priznani strokovnjaki pa predstavijo svoje diagnoze in rešitve. Sledi še razvoj načinov spopadanja, stanje pa bodisi izgine, medijsko ponikne, se okrepi ali postane še bolj prezentno (ibid.). Goode in Ben-Yehuda (2009) sta konceptualizirala tudi natančnejši model za proučevanje moralnih panik, ki vključuje več značilnosti:

1. Pojavlja se merljiva rast v ravni anksioznosti, ki temelji na prepričanju, da vedenje določene skupine pomeni znatno grožnjo družbi (*concern* ali

zaskrbljenost).

2. Na vir domnevne družbene nevarnosti se gleda s sovraštvom, kot na skupino, ki jo je mogoče jasno definirati kot neodvisno odgovornost za nevarnost, ki jo njeno vedenje pomeni za družbo (*hostility* ali sovražnost).
3. Znatno strinjanje glede tega, da obstaja nevarnost družbi, ni nujno doseženo v javnosti; dovolj je, da je doseženo v segmentu javnosti, ki je dovolj velik ali močan, da lahko zmanjšuje opozicijo njenim izbranim definicijam ali politikam (*consensus* ali konsenz).
4. Intenzivnost javne zaskrbljenosti glede domnevne družbene grožnje je zunaj proporcij merljive ali dokazljive ravni nevarnosti (*disproportionality* ali nesorazmernost).
5. Moralna panika naraste nenadno in se razpusti hitro, včasih za seboj pusti tudi trajne družbene spremembe (*volatility* ali nestabilnost).

Goode in Ben-Yehuda (1994: 13) kot enega vzorčnih primerov moralne panike predstavi pregon in zapiranje homoseksualnih moških med letoma 1955 in 1956 v ameriškem mestu Boise (zvezna država Idaho). Kot je pozneje pokazala analiza vzrokov, dogodkov in posledic, je bil pregon povezan predvsem s političnimi interesi in diskreditacijo politično vplivnih oseb (pri tem pa so bili oškodovani oz. preganjani običajni državljani). Javni tožilec, ki je vodil kazenski pregon, se je čez več kot deset let zagovarjal: »Morali smo jih zašiti, saj so zadeli v jedro naše družbe, mislim v družino in družinsko enoto. In ko se taki potikajo po ulicah, jih moraš preganjati, da bi rešil družino.« (Goode in Ben-Yehuda, 1994: 13) Primer pokaže, kako dolgo tradicijo ima interes za regulacijo, marginalizacijo ter patologizacijo seksualnih manjšin. Rubin že na začetku osemdesetih let v kontekstu ZDA ugotavlja, da se je desničarska uperjenost proti spolni vzgoji v šolah, homoseksualnosti, pornografiji, splavu in spolnim odnosom pred poroko že v sedemdesetih premaknila s skrajnega obrobja v politično osrednjo areno, saj so njeni glasniki ugotovili, da so te teme izjemno privlačne za množice (Rubin, 1984 : 147). Proliferacijo moralne panike, ki se povezuje z otroki in neheteroseksualno spolnostjo, je mogoče videti predvsem kot takšno, ki deluje tako, da 'vzpostavlja red' in da je regulacijska družbena praksa (Robinson, 2008: 123), ki ohranja *status quo*. Strukturno nasilje in predsodki, povezani s seksualnostjo, kot v zgornjem primeru, nakazujejo na povezavo med moralnimi in seksualnimi panikami v poznomodernih družbah (Herdt, 2009: 20). Herdt seksualne panike opisuje kot enega osrednjih mehanizmov, s katerimi se reproducirajo različne oblike strukturnega nasilja, ki ga lahko prepoznavamo skozi ustvarjanje strahu, gnusa in družbene izključenosti v različnih praksah, govornih dejanjih in pomenih (ibid.: 18). Ključni elementi za tovrstno reprodukcijo so zanj moralni šok (tj. incident ali dogajanje, ki galvanizira javno zgražanje in iniciira gnus); veliki strah (dolgotrajnejše in apokaliptično občutje); moralne kampanje (ki vključujejo močne moralne sentimente in ideologije, potrebne za ohranitev ali spremembo trenutne družbene organizacije vrednot); in moralna in seksualna panika.

Večino elementov, s katerimi medijski diskurzi izkazujejo moralne in seksualne

panike, najdemo v analiziranih besedilih medija *Demokracija*. Uspešnost moralne in seksualne panike pa lahko prepoznavamo tudi z vidika tega, da moralna panika ni prisotna le v diskurzih medija *Demokracija*, ampak tudi v drugih medijih – torej tudi besedilih drugih dveh izbranih medijev, *Dnevnika* in *Mladine*. To priča tudi o njeni splošni pojavnosti, katere vidnost v *Demokraciji* je le simptom oz. ena številnih manifestacij. Prisotnost in učinki moralne panike so namreč preveč močni in vplivni, da bi se jih lahko drugi medijski diskurzi npr. kar izognili ali jih zanemarili. V *Dnevniku* namreč lahko sledimo odzivom na moralno paniko (oz. poročanju o njej), ki jo proizvajajo drugi akterji, tj. drugi mediji, kot je *Demokracija*, civilne pobude in drugi nasprotniki novele ZZZDR (kot pokaže Kuhar (2015), so zadnji med seboj tesno povezani in izvirajo iz istega ideološkega vira). V *Dnevniku* seveda moralni paniki tako dajejo medijski prostor, čeprav jo z nekaterimi diskurzi poskušajo tudi nevtralizirati (npr. s primeri preokvirjanja podobe 'normalnih' družin). V *Mladini* poskušajo avtorji besedil najbolj sistematično nevtralizirati vladajočo moralno in seksualno paniko, kjer se tudi npr. pri analizi iste terminologije pokažejo drugačni besedilni konteksti in konotacije kot v *Demokraciji*. Prav tako uvajajo druge tematike in eksplicitno obravnavajo nevarnost moralne panike.

Analiza pokaže tudi, da se naša specifična moralna in seksualna panika ciklično pojavlja, da je torej, kot h konceptu moralne panike dodaja Hier (2016), ideološki pojav, ki je vsiljen od zgoraj in pomeni kratkotrajno manifestacijo v dolgotrajnih procesih (konsistentne) moralne regulacije. Primerjava z rezultati raziskovalcev in raziskovalk (Vezovnik, 2015; Kuhar, 2015) prejšnjega pojava moralne in seksualne panike v zvezi s spremembami zakonodaje na področju zakonske zveze in družine (Družinski zakonik) pokaže, da so diskurzi skorajda identični v obeh primerih, torej izjemno konsistentni. Teme, ki se zdijo še nekoliko poudarjene v primerjavi s prejšnjo situacijo, so povezane z rasizmom (do beguncev, migrantov) in islamofobijo ter nekoliko večjo apropiacijo jezika človekovih pravic.

Vzrok te konsistentnosti je gotovo dejstvo, da je velik del akterjev, ki so artikulirali nasprotovanje zakonodajnim spremembam v obeh primerih isti, predvsem pa verjetno dejstvo, da je temeljna podstat ena sama, in se napaja predvsem, kot trdi Kuhar (2015: 119), v ideologijah Rimskokatoliške cerkve kot čedalje pomembnejšega in čedalje glasnejšega akterja v razpravah o vprašanih seksualnega državljanstva, kjer je njena vloga ustanavljanje organizacij, ki delujejo kot civilne pobude.

Ustrezno temu okviru so ti diskurzi homofobni, njihovi izjavljalci pa se izkazujejo kot 'moralni homofobi' (Sobočan, 2012). Vsekakor gre za pojav politične homofobije, tj. za »zavestno politično strategijo države ali določenega političnega gibanja [...] ki strukturira izkušnje seksualnih manjšin« (Bosia in Weiss v Kuhar, 2015: 122). Pomemben poudarek pri tem je tudi, da je, kot zapiše Kuhar in se sklicuje tudi na Mojco Pajnik (ibid.), politična homofobija »pravzaprav ena od manifestacij sodobnega populizma, ki temelji na etnonacionalizmu in konstrukciji Drugega, notranjega sovražnika, ki bodisi s kulturnega, religioznega, spolnega, seksualnega, etničnega ali kakšnega drugega vidika ogroža *naš* (poudarek v originalu)

narod.« (Kuhar, 2015: 122)¹²

Uspešnost (tj. neuničljivost) predstavljene moralne panike in diskurzov, ki nastajajo znotraj nje, je treba razumeti tudi kot učinek posvojitve jezika človekovih pravic in demokracije, združenega s poustvarjanjem določene skupine in njenih praks kot grožnje slovenski kulturi, vrednotam, in 'Družini' na eni strani, na drugi pa tudi nizanja žrtev, ki jih ta grožnja ogroža oz. jih bo povzročila.

Moralne panike pa so, kot trdi Reed (2015), tudi osrednja tehnika vladajočih elit pri vzpostavljanju politik strahu. Politiki, interesne skupine, tržniki napihujejo domnevne nevarnosti zunaj vseh proporcev, da bi si tako pridobili volilne glasove, *rating*, donacije in dobiček (Glassner, 2009: xii); demonizacija nedominantnih družbenih skupin je pogosto ključna taktika za pridobivanje volilnih glasov (Reed, 2015; Furedi, 2005). Družba sprejema in perpetuira strah, saj ta daje tudi emocionalno potešitev; skrajni strah in ogorčenje sta po navadi projekciji (Glassner, 2009: xxxiv). Diskurzi strahu, kot pojav imenuje Altheide (2002: 2), pomenijo »prevladujočo komunikacijo, simbolno zavedanje in pričakovanje, da sta nevarnost in strah osrednji pojavnici doživljajskega okolja ali psihološkega in simbolnega okolja, kot ga definirajo in doživljajo ljudje v vsakdanjem življenju« (ibid.). Kot opozarja Bauman, je strah kot kapital mogoče prečiti v kakršen koli dobiček, naj bo ekonomski ali politični (2007: 12). Critcher (2011), ki je svojo tipologijo politike strahu oblikoval na teoretskih vidih več relevantnih avtorjev, navaja sedem predpostavk, med njimi tudi, da igrajo osrednjo vlogo pri kulturi strahu mediji; da kultura strahu proizvaja izkrivljen in disproporcionalen odziv na družbene probleme (ki so, posledično, sistematično napačno prepoznani) in da je osrednja posledica kulture strahu sovražnost do tistih, ki so predstavljeni kot deviantni (Critcher, 2011: 269–272).

Vrnimo se k izhodišču tega razdelka. S pomočjo korpusne analize in kritične analize diskurza medijskih podob o noveli ZZZDR smo pokazali niz diskurzov, v katerem pa so dominirali tisti (beležimo jih v besedilih *Demokracije*), ki jih določajo homofobija, islamofobija, antikomunizem, antifeminizem, upor proti političnim elitam, antimigrantski diskurz, vse z nabojem grožnje, nevarnosti in vzpostavljanja strahu. Vsi ti diskurzi so bili tesno prežeti tudi z jezikom demokracije in človekovih pravic pod zastavo socialnih demokratičnih načel. Vse skupaj pa se je pokazalo kot odličen recept za vzpostavljanje politične hegemonije.

¹² Za razpravo o študijah desnih populizmov glej tudi Frank in Šori, 2015; Šori, 2015.

Literatura

- ADAM, BARRY D. (2003): The Defense of Marriage Act and American Exceptionalism: The "Gay Marriage" Panic in the United States. *Journal of History of Sexuality* 12(2): 259–276.
- ALTHEIDE, DAVID L. (2002): *Creating Fear: News and the Construction of Crisis*. New York: Aldine de Gruyter.
- ARGAMON, SHLOMO, MOSHE KOPPEL, JAMES PANNEBAKER W. IN JONATHAN SCHLER (2009): Automatically profiling the author of an anonymous text. *Communications of the ACM* 52(2): 119–123.
- BAKER, PAUL (2006): *Using Corpora in Discourse Analysis*. London: Continuum.
- BAKER, PAUL IN ERNEZ LEVON (2015): Picking the Right Cherries? A Comparison of Corpus-based and Qualitative Analyses of News Articles about Masculinity. *Discourse and Communication* 27: 401–422.
- BAUMAN, ZYGMUNT (2007): *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity.
- BIBER, DOUGLAS, SUSAN CONRAD IN RANDI REPPEN (1998): *Corpus Linguistics: Investigating Language Structure and Use*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COHEN, STANLEY (2002): *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers* (3rd ed). London: Routledge
- CRITCHER, CHAS (2011): For political economy of moral panics. *Crime Media Culture* 7(3): 259–275.
- DIJK VAN, TEUN A. (2001): Critical discourse analysis. V *Handbook of Discourse Analysis*. D. Tannen, D. Schiffrin in H. Hamilton (ur.), 352–371. Oxford: Blackwell.
- ERJAVEC, TOMAŽ (2011): Automatic linguistic annotation of historical language: ToTrTaLe and XIX century Slovene. *Proceedings of the ACL-HLT Workshop on Language Technology for Cultural Heritage, Social Sciences, and Humanities*: 33–38. Portland.
- FAIRCLOUGH, NORMAN (1995): *Media Discourse*. London: Arnold.
- FAIRCLOUGH, NORMAN L. IN RUTH WODAK (1997): Critical discourse analysis. V *Discourse Studies. A multidisciplinary introduction. Vol. 2. Discourse as social interaction* T. A. van Dijk (ur.), 258–284. London: Sage.
- FELDMAN, RONEN IN JAMES SANGER (2007): *The Text Mining Handbook. Advanced Approaches in Analyzing Unstructured Data*. New York: Cambridge University Press.
- FINN, AIDAN IN NIKOLAS KUSHMERICK (2006): Learning to Classify Documents According to Genre. *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 57(11): 1506–1518.
- FOUCAULT, MICHEL (2001): *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- FRANK, ANA IN IZTOK ŠORI (2015): Normalizacija rasizma z jezikom demokracije: primer Slovenske demokratske stranke. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XLIII (260): 89–103.
- FUREDI, FRANK (2005): *Politics of fear: Beyond left and right*. New York: Continuum Press.

- GLASSNER, BARRY (2009): *The Culture of Fear: Why Americans are Afraid of the Wrong Things: crime, drugs, minorities, teen moms, killer kids, mutant microbes, plane crashes, road rage and so much more*. New York: Basic Books.
- GOODE, ERICH IN NACHMAN BEN-YEHUDA (1994): *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. Oxford: Blackwell.
- GOODE, ERICH IN NACHMAN BEN-YEHUDA (2009): *Moral Panics: The Social Construction of Deviance* (2nd ed). Oxford: Wiley-Blackwell.
- HERDT, GILBERT (2009): Introduction: Moral Panics, Sexual Rights and Cultural Anger. V *Moral Panics, Sex panics: Fear and the Fight over Sexual Rights*, G. Herdt (ur.), 1–46. New York: New York University Press.
- HIER, SEAN (2016): Moral panic, moral regulation and the civilizing process. *The British Journal of Sociology* 67(3): 414–434.
- HUNT, ALAN (1999): *Governing Morals: A Social History of Moral Regulation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KILGARRIFF, ADAM, VÍT BAISA, JAN BUŠTA, MILOŠ JAKUBÍČEK, VOJTĚCH KOVÁŘ, JAN MICHELFEIT, PAVEL RYCHLÝ IN VÍT SUCHOMEL (2014): The Sketch Engine: Ten years on. *Lexicography* 1: 7–36.
- KOGOVŠEK, NEŽA (2010): Iskanje pravnih razlogov za priznanje enakih pravic istospolnim partnerjem in njihovim družinam. *Socialno delo* 49(5/6): 319–330.
- KRISHNAMURTHY, RAMESH (1996): Ethnic, Racial and Tribal: The Language of Racism? V *Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*, R. Caldas-Coulthard in M. Coulthard (ur.), 129–149. London: Routledge.
- KUHAR, ROMAN (2015): Konec je sveta, kakršnega poznamo: Populistične strategije nasprotnikov Družinskega zakonika. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XLIII(260): 118–132.
- LACLAU, ERNESTO IN CHANTAL MOUFFE (1985): *Hegemony & Social Strategy*. London: Verso.
- MAUTNER, GERLINDE (2009): Checks and balances: How corpus linguistics can contribute to CDA. V *Methods of Critical Discourse Analysis*, R. Wodak in M. Meyer (ur.), 122–143. London: Sage.
- MATU, PETER M. IN HENDRIK JOHANNES LUBBE (2007): Investigating language and ideology: A presentation of the ideological square and transitivity in the editorials of three Kenyan newspapers. *Journal of Language and Politics* 6(3): 401–418.
- MILLER, TOBY (2013): Tracking moral panic as a concept. V *The Ashgate Research Companion to Moral Panics*, C. Krinsky (ur.), 42–54. New York in London: Routledge.
- RAJGELJ, BARBARA (2010): Razmerja v istospolnih družinah – kje smo in kam lahko gremo? *Socialno delo* 49(5/6): 305–318.
- POLLAK, SENJA, ANŽE VAVPETIČ, JANEZ KRANJC, NADA LAVRAČ IN ŠPELA VINTAR (2012a): NLP workflow for online definition extraction from English and Slovene text corpora. *Proceedings of the 11th Conference on Natural Language Processing (KONVENS 2012)*: 53–60. Dunaj.
- POLLAK, SENJA, NEJC TRDIN, ANŽE VAVPETIČ IN TOMAŽ ERJAVEC (2012b): NLP web

- services for Slovene and English: morphosyntactic tagging, lemmatisation and definition extraction. *Informatica* 36(4): 441–449.
- REAH, DEAH (1998): *The Language of Newspapers*. London, New York: Routledge.
- RICHARDSON, JOHN E. (2007): *Analysing Newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- REED, ISAAC ARIAIL (2015): Deep culture in action: resignificatiton, synecdoche, and metanarrative in the moral panic of the Salem Witch Trials. *Theoretical Sociology* 44(65): 65–94.
- ROBINSON, KERRY H. (2008): In the name of 'childhood innocence'. A discursive exploration of the moral panic associated with childhood and sexuality. *Cultural Studies Review* 14(2): 113–129.
- RUBIN, GAYLE (1984): Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality. V *Pleasure and Danger: Exploring Female sexuality*, C. S. Vance (ur.), 267–319. New York: Routledge, Kegan Paul.
- SINCLAIR, JOHN (1991): *Corpus, Concordance, Collocation*. Oxford: Oxford University Press.
- SOBOČAN, ANA MARIJA (2012): Otroštvo pod mavrico: raziskave, razprave in družinske realnosti. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 39(249): 137–148.
- STUBBS, MICHAEL (1998): German loanwords and cultural stereotypes. *English Today* 14: 19–26.
- ŠORI, IZTOK (2015): Za narodov blagor: skrajno desni populizem v diskurzu stranke Nova Slovenija. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XLIII(260): 104–117.
- TEUBERT, WOLFGANG (2000): A Province of a Federal Superstate, Ruled by an Unelected Bureaucracy. Keywords of the Euro-sceptic Discourse in Britain. V *Attitudes Towards Europe: Language in the Unification Process*, A. Musolff, C. Good, P. Points in R. Wittlinger (ur.), 45–88. Aldershot: Ashgate.
- THOMPSON, KENNETH (1998): *Moral panics*. London: Rutledge.
- UNGAR, SHELDON (2001): Moral panic versus the risk society: The implications of the changing sites of social anxiety. *British Journal of Sociology* 46(4): 271–291.
- VALVERDE, MARIANA (1994): Editor's Introduction to Special Issue on Moral Regulation. *Canadian Journal of Sociology* 19(2): vi–xii.
- VEZOVNIK, ANDREJA (2008): Kritična diskurzivna analiza v kontekstu sodobnih diskurzivnih teorij. *Družboslovne razprave* 14(57): 79–96.
- VINTAR, ŠPELA (2010): Bilingual term recognition re-visited: The bag-of-equivalents term alignment approach and its evaluation. *Terminology* 16(2): 141–158.

Viri (Razdeljeni po mediju in po datumu)

Demokracija

- STA IN B. S. (24. 11. 2015): *Pobuda Spoštovanje različnih proti noveli ZZZDR in za spoštovanje istospolnih*. Dostopno na: <http://www.demokracija.si/slovenija/pobuda-spostovanje-razlicnih-proti-noveli-zzzdr-in-za-spostovanje-istospolnih> (16. oktober 2016).
- STA, B. S. IN DAVKOPLAČEVALCI SE NE DAMO (1. 12. 2015): *Društvo Davkopllačevalci se ne damo proti noveli zakona o zakonski zvezi*. Dostopno na: <http://www.demokracija.si/fokus/drustvo-davkoplacevalci-se-ne-damo-proti-noveli-zakona-o-zakonski-zvezi> (15. oktober 2016).
- ŠULIN, P. (11. 12. 2015): *»Glasovala bom PROTI, ker podpiram skupnost mame, očeta in otrok.«*. Dostopno na: <http://www.demokracija.si/fokus/patricija-sulin-glasovala-bom-proti-ker-podpiram-skupnost-mame-oceta-in-otrok> (15. oktober 2016).
- 24KUL.SI (12. 12. 2015a): *Soočenje na RTVS: Argumenti so premagali neresnice in manipulacije aktivistov!*. Dostopno na: <http://www.demokracija.si/prejeli-smo/soocenje-na-rtvs-argumenti-so-premagali-neresniece-in-manipulacije-aktivistov> (15. oktober 2016).
- C. R. IN 24KUL.SI (13. 12. 2015b): *24kul: Vprašanja nasprotnikov in našo odgovori zakaj glasovati proti!*. Dostopno na: <http://www.demokracija.si/fokus/24kul-vprasanja-nasprotnikov-in-naso-odgovori-zakaj-glasovati-proti> (15. oktober 2016).
- STA, SDS, 24KUL.SI IN G. B. (16. 12. 2015a): *Proti družinskemu zakoniku tudi papež Frančišek in podpredsednik slovaškega parlamenta*. Dostopno na: <http://www.demokracija.si/fokus/proti-druzinskemu-zakoniku-tudi-papez-francisek-in-predsednik-slovaskega-parlamenta> (15. oktober 2016).
- C. R. (16. 12. 2015b): *Totalitarizem na pohodu: Pritiski na srednjih šolah in fakultetah pred referendumom se stopnjujejo!*. Dostopno na: <http://www.demokracija.si/fokus/totalitarizem-na-pohodu-pritiski-na-srednjih-solah-in-fakultetah-pred-referendumom-se-stopnjujejo.html> (15. oktober 2016).
- ZBOR ZA REPUBLIKO (17. 12. 2015): *86 slovenskih akademikom in profesorjev je PROTI noveli ZZZDR*. Dostopno na: <http://www.demokracija.si/fokus/86-slovenskih-akademikom-in-profesorjev-je-proti-noveli-zzzdr> (15. oktober 2016).
- BLAŽIČ, G. (18. 12. 2015a): *Mag. Mojca Belcl Magdič: Pri teoriji spola gre za razkroj človeka in njegove identitete*. Dostopno na: <http://www.demokracija.si/fokus/mag-mojca-belcl-magdic-pri-teoriji-spola-gre-za-razkroj-cloveka-in-njegove-identitete.html> (15. december 2016).
- KOCJAN, V. (18. 12. 2015b): *Tomaž Merše: Treba je oditi na volišče in tam glasovati proti*. Dostopno na: <http://www.demokracija.si/fokus/tomaz-merse-treba-je-oditi-na-volisce-in-tam-glasovati-proti> (15. oktober 2016).
- SLS IN K. K. (18. 12. 2015c): *Predsednik SLS mag. Marko Zidanšek na predčasnem glasovanju oddal glas PROTI*. Dostopno na: <http://www.demokracija.si/prejeli-smo/>

predsednik-sls-mag-marko-zidansek-na-predcasnem-glasovanju-oddal-glas-prot (15. oktober 2016).

DONKO, F. (30. 12. 2015): *Franci Donko: O nestrokovnosti neke stroke*. Dostopno na: <http://www.demokracija.si/fokus/franci-donko-o-nestrokovnosti-neke-stroke> (16. oktober 2016).

C. R., G. B., V. K. IN 24KUL.SI (13. 12. 2015a): *V nedeljo dan velike odločitve o prihodnosti slovenskih družin. Zato glasujmo PROTI!* Dostopno na: <http://www.demokracija.si/fokus/v-nedeljo-dan-velike-odlocitve-o-prihodnosti-slovenskih-druzin-zato-glasujmo-proti> (15. oktober 2016).

Mladina

BAUK, DINO (18. 12. 2015a): *Za oblast gre. Kateremu delu sveta želi pripadati Slovenija?* Dostopno na: <http://www.mladina.si/171481/za-oblast-gre/> (16. oktober 2016).

N'TOKO (18. 12. 2015b): *Soočenje*. Dostopno na: <http://www.mladina.si/171434/soocenje/> (16. oktober 2016).

TRAMPUŠ, JURE (24. 12. 2015): *Zadnje opozorilo. Ali zmaga Zlovenije na referendumu o istospolnih partnerskih zvezah napoveduje večje politične spremembe?* Dostopno na: <http://www.mladina.si/171646/zadnje-opozorilo/> (16. oktober 2016).

Dnevnik

IVELJA, RANKA (20. 12. 2015, posodobljeno 21. 12. 2015). *Streznitev*. Dostopno na: <https://dnevnik.si/1042727036/mnenja/komentarji/streznitev2> (16. oktober 2016).

Psihopatologija politike

Abstract

Psychopathology of politics

Representative democracy is not immune from the actual restoration of fascism. Political irrationality raises the individuals to whom we can ascribe a number of psychopathological symptoms. This poses questions of why a prominent part of population follows such individuals and whether we can speak here about mass psychopathology. The article ascribes the causes to the rise of individualistic partition and to the disintegration of community into the crowd of un-socialised infantile individuals and authoritarian personalities who are not capable of accepting the burdens of responsibility, and are therefore resorting to the emotional release of hate speech. It can be solved only within radicalised democracy on the basis of the recuperation of community and an inclusive pluralistic society, which is overcoming neoliberal individualism.

Keywords: fascism, neoliberal individualism, recuperation of community, psychopathology of masses

Darij Zadnikar is a lecturer at the Faculty of Education (University of Ljubljana), former editor of the Journal for the Critique of Science, activist and author of numerous scientific articles on political philosophy. (darij.zadnikar@gmail.com)

Povzetek

Predstavniška demokracija ni imuna pred aktualno populistično obnovo fašizma. Politična iracionalnost povzdigne posameznike, ki jim lahko pripišemo vrsto psihopatoloških simptomov. Vprašanje je, zakaj velik del populacije sledi takšnim posameznikom, in ali lahko govorimo o množični patologiji. Članek razloge pripiše krepitvi individualistične razdrobljenosti in razkroja skupnosti v množico nesocializiranih infantilnih posameznikov in avtoritarnih osebnosti, ki niso sposobni sprejemati bremena odgovornosti in se zatekajo k čustvenemu sproščanju sovražne govornice. Rešitev je v radikalizaciji demokracije na podlagi rekuperacije skupnosti, inkluzivni pluralni družbi in premagovanju neoliberalnega individualizma.

Ključne besede: fašizem, neoliberalni individualizem, rekuperacija skupnosti, psihopatologija množic

Darij Zadnikar je predavatelj na Pedagoški fakulteti v Ljubljani, dolgoletni urednik Časopisa za kritiko znanosti, aktivist in avtor številnih strokovnih besedil s področja politične filozofije. (darij.zadnikar@gmail.com)

Demokracija in renesansa fašizma

Zdi se, da politična iracionalnost dvajsetega stoletja, ki je dosegla vrh v fašizmu in katastrofi druge svetovne vojne, pred tem pa v ekonomskih kolapsih kapitalizma in ponesrečenih poskusih socialnih transformacij, ni izkoreninjena in da smo po svetovni ekonomski katastrofi leta 2008 priča ponovnemu vstajenju fašističnega nasilja, ki se bliskovito vzpenja iz psihopatoloških okvirov vsakdana do vrhov oblasti, ki potem s trdo roko obvladujejo morebitna odstopanja od normalizirane patologije vsakdana. Posebneži z roba družbe postanejo njena norma, ki se ji z neverjetno lahkotnostjo prilagajajo še včeraj povsem »normalne« množice. Normalnost rodi nasilje, ki edino lahko ustavi raznolikost človeških izkušenj in kultur, izraščajočih iz njih. V tej nasilniški enakosti postanejo razlike okoliščin našega življenja povsem irelevantne. Razlika s tistimi, ki imajo več, ker imajo oni spodaj manj, pa se razkroji v ideoloških blodnjah.

Filozofi in filozofinje imamo nehvaležno dolžnost, da gojimo skepticizem do zveličavnih vrednot, kot je to demokracija, pa tudi do njenih ekscesnih rezultatov, v katere jo pripelje drhal. K temu nas zavezuje Sokratova usoda, ki ga pogubi prav kriza demokracije po diktaturi trideseterice, in Hipatije, ki jo umori in razkosa drhal kristjanov. Aristotelovim pomislekom o demokraciji¹ zato ni treba veliko dodati, ne glede na časovni prepad. Seveda pa ta skepticizem do demokracije ne pomeni zavračanja, temveč je celo njena intelektualna predpostavka. Metodični skepticizem je vgrajen tudi v moderno znanost kot njeno nujno epistemološko in metodološko izhodišče. Tako kot znanost ni zgolj kopičenje spoznanj in napreduje skozi kritične obrate, ki jih zaznamo od Descartesovih zasnutkov, prek Kantovega določila spoznavnih mej, do Kuhnove opredelitve znanstvenih prevratov, je tudi demokracija zajeta v zgodovinsko nepremočrtno gibanje. Zakaj bi potem dogmatizirali demokracijo v neko samoumevno, šolniško sprejemljivo in ideološko utemeljeno definicijo? Demokracija se je vedno izkazala kot agonalni proces bodisi praviloma razredne, družbene substance bodisi formalno kot proces deteritorializacije, ki jo v smeri absolutne demokracije pelje multituda, in reteritorializacije, ki jo v imenu umiritve revolucionarnih dosežkov in ne zgolj konservativizma uresničuje konstitucionalizacija dosežkov.

Danes se poskuša rešiti nedolžnost demokracije tako, da se za iracionalnost množic obtožuje populizem, ki naj bi ji bil tujek, kar pa ne drži povsem. Demagogija posameznikov, ki imajo moč naslavljanja, je v določenih okoliščinah plodna podlaga populizma, ki zajame tiste spodaj. Moč uspešnega nagovarjanja od zgoraj pa praviloma temelji na demokratičnih ritualih. Je razlika med ljudstvom, ki je sposobno tvoriti politično telo, tudi tako, da svoji pluralnosti izoblikuje ustrezen institucionalni okvir, in drhaljo, ki se prepusti procesu homogenizacije in podredi

¹ Aristotel v *Politiki* (1988: 1304b in 1305a) pokaže npr. na prehod demagogov v samodržstvo.

tej ali oni patriarhalni pošasti. Gre za razliko med samodoločajočo aktivnostjo in pasivnim sledništvom (*Gefolgschaft*). Koliko referendumov je npr. razpisala slovenska skrajna desnica, da bi iz ljudstva naredila ideološko obvladljivo drhal? Nemir v sebi razdrobljenega ljudstva je kreativna moč ne glede na to, da v zgodovini lahko pripelje do destruktivnih in nasilnih trenutkov, v revolucije, ki se praviloma iztečejo v regresije kontrarevolucije. Drhal, ki jo spodbujata moralna panika in sovražna govorica, pa je vedno zgolj destruktiven instrument avtoritarnih posameznikov in elit, ki jih ti zastopajo. Obstoječa oblika predstavniške demokracije komajda lahko ustavi tovrstni razkroj družbenih vrednot v stanje nasilja in razkroja. Pogosto je celo zagotavljala pravno-institucionalni okvir za nastanek političnih ekscesov. Fašistične diktature dvajsetega stoletja, razen primerov vojaških diktatur v Španiji, na Portugalskem in pozneje v Grčiji, so zrastle iz demokratičnih volilnih postopkov. V specifičnih okoliščinah, ki jim demokratična konstitucija ni bila kos, do te mere, da nacisti v Nemčiji niso imeli potrebe, da bi odpravili weimarsko ustavo, ki naj bi v času svojega nastanka veljala za eno bolj demokratičnih.

Očitno je, da ob vprašanju demokracije potrebujemo opredelitev politike in vloge ljudi, ki jo tvorijo. Tu se nam takoj razkrije defektnost sodobne predstavniške demokracije, pa tudi individualiziranega volilnega telesa, ki ga zahodna civilizacija postavlja za svetovni zavezujoči standard. Po Aristotelu je politika reševanje skupnih zadev v polisu v skladu z vrlino in ciljem dobrega življenja. In če skupne zadeve oz. zadeve skupnosti rešujemo skupaj, potem gre za demokratični postopek, ki pa zadeva določena pravila, ki niso zavezana ritualiziranim in institucionaliziranim postopkom, marveč na univerzalnih pravilih pragmatike, ki jih Habermas (1983: 73–74, 88–89) označi za *idealno govorno situacijo (IGS)*. Tisto reteritorializacijo, ki vključuje ali omogoča to merilo, upravičeno označimo za demokratično institucijo ali postopek. S tega stališča je *izkušnja* demokracije nekaj, kar izvorno nima zveze z državo in njeno ustavnopravno ureditvijo, temveč z družbenim tkivom, tam, kjer izkušamo skupnostno odločanje, prijateljstvo, ne nazadnje usklajevanje in medsebojno vzgojo v odprti družini. Tu se godi *civic education*, ki jo v slovenskem prevodu ideološko sprevržemo v »državlansko vzgojo«. Država je praviloma problem in ne rešitev uganke demokracije, saj uzakoni in normalizira avtoritarna hierarhična razmerja, ki se največkrat ukvarjajo z lastno represivno ohranitvijo, predvsem pa ne izpolnjujejo minimalnih meril IGS-a.

Takoj ko pozabimo, da politika obstaja že spodaj in da nima zveze s tistim, kar se gredo elite zgoraj, ki nam hočejo priskutiti politiko nasploh in ne zgolj njihove mahinacije, obenem pa nam privzgojiti dolžnost do volilnega rituala, ki vedno znova obnovi to ali ono, v osnovi enako garnituro oblastnikov, lahko upravičeno dvomimo o resnični demokratičnosti. Politika se torej na eni strani reducira na ciklični festival političnega marketinga, na drugi pa služenju dejanski ekonomski moči, ki jo tkejo bolj ali manj anonimne globalne mreže korporacij, institucij, privatiziranih postkolonialističnih držav in njihovih vojaštev. To služenje se dokazuje z ideološko, skorajda versko vnemo pri zagovarjanju in uresničevanju neoliberalnih

premis. Celo pri najbolj kritičnih zadevah, kot je npr. grška dolžniška kriza, se ne prisluhne ekonomski argumentaciji, niti demokratični volji,² ampak se prepusti iracionalnemu gonu, ki tako kot некоč Hipatijo trga možnosti racionalnega delovanja in sobivanja. V tej igri za prestol se potencialno ljudstvo, še zlasti tisto, ki noče postati drhal, umakne v apolitično pasivnost, ki pa je poznejša podlaga neumne drhali in njene sle po vodji. Norost, skratka!

Dvoumnost norosti

Semantična dvoumnost norosti nam preprečuje pot do preprostih sklepov o njeni vlogi v politiki. Z oznako »noro« lahko nekaj z gnusom zavračamo, ali pa povsem nasprotno, sprejemamo z navdušenjem. O usodi norcev nam je precej povedal že Michel Foucault.³ Ko antropolog Eduardo Viveiros de Castro poroča o perspektivizmu »amerindijancev« (de Castro, 2014: poglavje *Perspektivizem*), ki ga zmorejo šamani, katerih naloga je prestopanje med svetovi in poročanje s teh različnih perspektiv, se le stežka ubranimo skušnjavam psihiatričnega diskurza. Dvorni norec, ki na dvoru edini lahko govori resnico vladarju v obraz, je pravzaprav tudi edino politično osamelost bitje v okolju srednjeveške katoliške hinavščine. Govoriti resnico, ki je ne tvorijo zgolj izražena dejstva in mnenja, temveč tudi tehtne argumentacije, so temelj sporazumevanja, ki pelje k trdnemu, četudi praviloma začasnemu konsenzu. Dvorni norec zato sam na sebi ni norec, razen po tem, da vztraja v nemogočem položaju, v katerem nima sogovorca in lahko le upa, da bo prišlo do ključnega trenutka obrata, ki ga poznamo iz Andersonove pripovedke o cesarjevih novih oblačilih. Dolej pa njegova osamelost celo priča o »dobrohotnosti« vladarja. Ritualizirana demokracija pozne moderne, ki jo obvladuje spektakulska industrija, na podoben način proizvede norce, ki vztrajajo pri racionalnosti, ki jo izpeljejo iz neskladja med obstoječim in upanjem, na dejanskem, skratka. Takšne kritične intelektualce se lahko tolerira, da bi pričali o »demokratičnosti« režima, a so tudi prepuščeni grozečemu posmehu drhali. Med šamani, dvornimi norci in kritičnimi intelektualci s stališča posredovanja perspektive ni posebne razlike. Pri vseh gre za to, da prestopajo meje zato, da nam s sporočanjem z one strani pomagajo premikati in rahljati ali celo podirati te meje. Druga strategija je temu nasprotna, ker absolutizira meje tako, da drugo stran utiša in ji ne prizna nikakršne spoznavne veljave.⁴

² Janis Varufakis ob več priložnostih poudarja to nezainteresiranost evropskih politikov in »pogajalcev« upnikov za ekonomsko in politično argumentacijo in njihovo iracionalno vztrajanje pri podreditvi in socialnem uničenju Grčije, ki v končni instanci ne koristi nikomur.

³ Foucault v *Zgodovini norosti v času klasicizma* ne rekonstruira oblasti skozi norost v moderni politiki, a vseeno: »Zdravnikova osebnost ni določala norosti zato, ker bi jo poznala, temveč zato, ker jo je obvladovala.« (Foucault, 1998: 231)

⁴ Gre za *epistemočid*, o katerem piše Boaventura de Sousa Santos (2014).

Veliko zapiranje norcev v času rojstva moderne, ko se jim vzame glas (pogosto pa tudi pravico do življenja) in pozneje, ko se jih z novonastalim psihiatričnim medicinskim diskurzom reinterpreтира v duševne bolnike, ni zajelo zgolj posebnežev in drugačnih po svojem obnašanju in takšnem ali drugačnem »bizarnem« odstopanju iz množic, temveč tudi tiste, ki so odstopali od uveljavljenih ideoloških oz. antipolitičnih norm. Tu ne mislim zgolj na prikladno zapiranje neugodnih intelektualcev v sovjetske psihiatrične ustanove, ampak prav tako na podobne metode izolacije staroselcev in drugih pripadnikov kultur, ki so bili pod pritiski asimilacije. Tudi pri nas zaznavamo lahko preusmerjanje romskih otrok v šole s »prilagojenim« programom zgolj zato, da se »normalni« šoli ne bi bilo treba prilagoditi. Vrhu vsega pa so bile še pred slabim stoletjem težnje žensk k svobodi in enakopravnosti pogosto »nagrajene« s psihiatrično obravnavo. Pri tem ne gre povsem zanikati medicinskega diskurza o duševnem zdravju, a vseeno so nevrotični simptomi žensk iz srednjega razreda v okolju prepovedi užitka in želje, ki jih prebiramo pri Freudu, kontrastni podobam sodobnih depresij, v katere šteje isti premožni razred, ki ne najde smisla, a tokrat v okolju zapovedi uživanja in srečnega potrošništva. Spremenjene družbene okoliščine v tem primeru proizvedejo sebi ustrezne »bolezni«. Težnje onih, ki se hočejo znebiti duševnih tegob tako, da se angažirajo za spremembe v družbi, se z oblastnega vrha zlahka označijo za psihopatološka. Spreminjanje najboljšega od vseh mogočih svetov oziroma zahodne kapitalistične družbe se »diagnosticira« za nemogoče in kot norost. Težava je v tem, da je taista »idealna« družba, ki z razkrajanjem medčloveških razmerij v skrajni egoistični individualizem, ekološko destrukcijo planeta, z izčrpavanjem ljudi z delom v družbi brez dela, imperialističnimi vojnami in globalnimi nesorazmerji, poglobljanjem neenakosti, neenakopravnosti, širjenjem družbe nadzora, bebaste kulturne industrije itn., dejansko globoko iracionalna in samodestruktivna. Izjemni naporu kulturne in šolske industrije, političnih in ekonomskih marketinških kampanj in vseh mogočih ideoloških aparatov in postopkov so usmerjeni v normalizacijo te samodestruktivne iracionalnosti. Prav to je razlog izstopajoče podobe psihopatoloških pojavov in njihovih nosilcev v sodobni politiki.

O norosti, tukaj v pomenu duševne bolezni, je pri zgodovinskih osebah dovolj pričevanj. A značaj njihove norosti je vendarle največkrat določen z njihovo nesposobnostjo, da omejijo svoje strasti, kar jim je omogočila bolj ali manj neomejena oblast. Aleksandra Makedonskega ženejo značilno mladostniške težnje. Neron pretirava v umetniškem performansu. Je Henrik VIII. blaznež? Napoleon »zaslužen« in Hitler »demoničen« diktator? Kakršna koli izpeljava sklepov iz anekdotskih zgodovinskih primerov je skrajno dvomljiva. Različne zgodovinske in kulturne okoliščine, razmerja politične moči, predvsem pa nepredvidljivih naključij, ne omogočajo resnega sklepanja in posploševanja. Dvoumnost norosti, ki zajema bodisi navdušenje bodisi zavračanje, nam preči pot do jasnih opredelitev vloge norosti v politični zgodovini. Norost je tako v izjemnih junaških podvigih kot tudi v zavrženih zločinih. Je raba termina »norost« potemtakem tu zato, da bi prikrila našo

strahopetnost in lenobo, da se premaknemo onkraj kakršne koli meje varnosti in udobja? Seveda pa takšen premik, spomnimo se na Kanta,⁵ predvideva drznost mišljenja, anticipacijo delovanja. Morebiti je zato ljudstvo lahko noro, drhal pa mora zgolj slediti norcu. Winston Churchill je bil skrajno konservativen politik, zakrivil je hude politične in vojaške napake in zločine, osebno ga je mučila depresija, a je nesporna zgodovinska osebnost, ki ji zaslug v drugi svetovni vojni ni odrekal niti ideološko nasprotni komunistični blok. Skrajna omejitev, pred katero je bil postavljen njegov ideološki okvir, je bila možnost nacistične invazije Britanije in poraz v vojni z Nemčijo. Ta je omogočila poznejšo »nenačelno« koalicijo s Stalinovo Sovjetsko zvezo, brez katere bi bila Hitlerjeva Nemčija nepremagljiva. Kljub zgodovinski zmagi v vojni pa so ga takoj leta 1945 na volitvah premagali laburisti. Churchillovo zmagoslavno vodenje ni zadoščalo, da bi mu ljudje slepo sledili. V istem času se je pri zavezniških silah ustalilo prepričanje, da pa za nemški narod velja načelo kolektivne krivde in da se mu odreka suverenost, ker je podlegel skušnjavi biti brezumna drhal, ki je potrebovala vodjo.

Razpiranje centralne črne luknje

Že Charlie Chaplin je v *Velikem diktatorju* (1940) pokazal na komično podobnost med njim in Hitlerjem. In nista bila zgolj Hitler in Mussolini smešna pajaca, če že s težavo odmislimo njune zločine. Skorajda vseh avtoritarnih samodržcev se drži ta ali ona (tragi)komična lastnost, poleg njihove paranoidne narcisoidnosti in vrste psihopatoloških simptomov. Osupne pa nas, da ljudje ne uvidijo, da je cesar nag. Ne gre le za to, da se sprenevedajo, gre za to, da tega v resnici ne vidijo, ker so privolili v statiranje v zgodovinski tragikomediji. Ne nastopa le diktator pred množico, velja tudi nasprotno, množica nastopa zanj. Psihologija množic, ne samo zaradi emocionalne indukcije, ampak tudi zaradi globoko vsajenih frustracij, je še vedno bolj preprosta in zato bolj dostopna manipulaciji, kot če imamo pred sabo zgolj posamezno osebo. Ne glede na svoj pionirski značaj in problematični vulgarni materializem je v tem pogledu nepogrešljivo delo Wilhelma Reicha in njegove *Množične psihologije fašizma* (1933). Četudi so poznejši teoretski prispevki Theodora W. Adorna, Maxa Horkheimerja in njima bližnjih teoretikov daleč presegli Reichove analize, pa je njegova prednost vendarle v tem, da je s seksualno bedo, ki je peljala v avtoritarno patologijo, soočal na ravni dejanskega razrednega boja in organiziranja *Sexpola* (Deutschen Reichsverband für Proletarische Sexualpolitik/Združenje nemškega rajha za proletarsko seksualno politiko). Njegove freudomarksistične analize razredne zavesti in nalog razrednega boja ter antifašizma so ne glede na množični odziv še najmanj navdušile Nemško komunistično partijo (DKP), ki se

⁵ Gre za njegov *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?* iz leta 1783 (Kant, 1987).

je ostro odzvala na njegov revizionizem. Komunistična partija Danske, kjer je bil tedaj v izgnanstvu, pa ga je izključila iz svojih vrst, ne da bi bil njen član. Ta odziv je potrjeval poznejše analize Adorna in Horkheimerja, da je v temelju problema *avtoritarnost*, kateremu so s stalinizmom zapadle tudi komunistične stranke,⁶ podobno kot njim sovražen fašizem. Nedaleč od enakega avtoritarizma je bilo tudi psihoanalitično združenje s Freudom na čelu. Čeprav je »psihoanalitsko razsvetljenje« (Dahmer, 2001) s svojo kritiko kulture omogočilo povezavo z naprednimi sociološkimi teorijami in političnimi gibanji, se je Freud v začetku tridesetih let, ko je nacistično barbarstvo izvajalo zadnje nasilniške poteze k oblasti, od naprednih gibanj v politiki, kulturi in psihoanalizi izrecno distanciral in zavzel za scientistično, svetovnonazorsko in politično nevtralnno psihoanalizo. Zato Reicha niso ogrožali zgolj nacisti, ekskomunicirali komunisti, prav tako so ga izključili tudi iz psihoanalitičnega združenja. Freud se ni distanciral zgolj od psihoanalitične politične levece, v začetku tridesetih je prekinil zvezo tudi z avantgardnimi umetniki, ki so, tako kot André Breton, našli navdih v njegovih teorijah. Psihoanaliza kot teorija kulture (in politike) in ne zgolj teorija osebnosti odtlej ni bila več v domeni psihoanalitičnega *mainstreama*, ki se je vrnil skorajda na svoje začetke, na medicinsko psihoterapijo. Takšna depolizirana znanost lahko norost fašizma omeji zgolj na psihopatološke značilnosti vodij in drugih posameznikov, noče in ne more pa pojasniti norosti množic v povezavi s širšimi družbenimi in zgodovinskimi determinantami. Seveda: če je ta množica sploh nora v psihopatološkem pomenu. Težava je tudi v dihotomnem medicinskem konceptu zdravlja in bolezni, torej tudi »normalnosti« in duševne bolezni. Od *Dialektike razsvetljenstva* naprej, pa vse do Deleuzovega in Gauttarijevega koncepta *mikrofašizma*, se utrdi spoznanje, da je normalnost tista, ki proizvede iracionalno, da med vsakdanjim življenjem in ekscesnostjo politike obstaja kontinuum. Fašizem je imanentna, kancerogena bolezen družbe na vsakdanji mikroravni, kjer se rodi želja po zatiranju želja, ki šele pozneje najde sinergijo z ideološkim vrhom, ter postane eventualno orodje totalitarizma. Če je totalitarizem zunanja zatiralska moč države, izraščča fašizem od znotraj in od spodaj, ima nujno »ljudski« značaj. Adorno in Horkheimer osumita avtoritarno osebnost, ki jo proizvaja patriarhalna družina in podpira kulturna industrija, a fašizem se razraščča pritlehno in molekularno na vseh mogočih ravneh, v šolah, selekciji intim, narodnozabavni glasbi, pivskih družbah, navijaških tolpah, verskem »tradicionalizmu«, domoljubju, resničnostnih šovih, hitri prehrani, pomanjkanju volje, poguma in časa, da bi karkoli premislili:

Toda fašizem je neločljiv od razširitve molekularnih žarišč v interakciji, ki preskakujejo od točke do točke, *preden* začnejo zveneti skupaj v nacionalno socialistični državi. Podeželski in mestni ali četrtni fašizem, mladinski fašizem

⁶ Zato so se že starejši očitki anarhistov marksističnemu komunizmu, da je ta avtoritaren in hierarhičen, v tistem trenutku izkazali za zelo utemeljene.

in fašizem vojnih veteranov, fašizem Levice in fašizem Desnice, fašizem para, družine, šole in pisarne: vsak fašizem definira mikro črna luknja, ki stoji zase in komunicira z drugimi, preden ni v resonanci z veliko, generalizirano centralno črno luknjo. (Deleuze in Guattari, 2005: 214)

»Velika, generalizirana centralna črna luknja« je po katastrofi vsega kriva. Takšna je bila splošna racionalizacija nacističnih zločincev, ki so se izkazali za »navadne in normalne« povprečne malomeščane, ki jih je tok zgodovine sicer malo zanesel. Hannah Arendt v tem smislu, ko spremlja Eichmannov proces (Arendt, 2007), govori o »banalnosti zla«, kjer so v ospredju neideološki motivi poslušnosti in karierizma in ne nacistični antisemitizem. To banalno zlo je zelo dobro razkrila zlovenija.tumblr.com, spletna stran, ki je objavila množico skrajno sovražnih, agresivnih in sploh grozljivih izjav Slovenk in Slovencev, ki so jih praviloma objavljali na družbenem omrežju Facebook. Fotografije so pokazale mlade ljudi, pogosto s svojimi otroki, »navadne« obraze z ulice in soseske, uniformirane v cenениh hipermarketih in ne v kakšnih skrajnodesničarskih »domoljubnih« in »identitarnih« subkulturnih tolpah. Na fotografiji smo videli mlado mater s svojim malčkom v naročju, spodaj pa njen komentar, da je treba »s šmajserjem pobiti vse te begunce«. Videli smo celo izjavo, da je treba »obesiti tudi otroke«. ⁷ Te atomarne črne luknje so se s pomočjo znanih slovenskih strank in potencialnih vodij »naroda«, komercializiranih in banaliziranih medijev, spodbujanega verskega ekskluzivizma itn. že združile v molekularno mrežo slovenskega fašizma, ki se je normaliziral najprej na subalterni ravni, in se od tod vzpenjal po institucijah navzgor. Indikativna je bila tudi aktivna podpora tožilstva, češ da za opredelitev kaznivega sovražnega govora potrebujemo poznejše udejanjenje. Na splošno je prisotna izjemna pasivnost pravosodja, ki za zdaj še ni sankcioniralo tovrstnih izjav. Zato so fizični napadi na migrante in njihove podpornike v Sloveniji, kot tudi v vsej Evropi, postali vsakdanji.

Najbolje bo, da zavrremo predpostavko, da ljudi v takih primerih žene neka kšen psihopatološki oz. bolezenski gon, ne zato, ker bi bili duševno zdravi, ampak zato, ker obstaja neki kontinuum, kjer smo vsi ljudje izpostavljeni takšnim ali drugačnim telesno-duševnim tegobam, kjer nekateri sicer lahko zapadejo v takšno robno stanje, da niso zmožni presoje o sebi in o svojih razmerjih z okolico in imajo zato tudi omejeno odgovornost. Je nacistični terorist Anders Behring Breivik duševni bolnik? Prva sodna ekspertiza ga je označila za shizofrenika, a so poznejše to ovrgle in zaznale le narcisistične osebnostne motnje. Tudi sam je zavračal poskuse, da bi ga označili za duševno bolnega. Ravnanja, vključno s poznejšimi, ko je bil zaprt po množičnem pokolu, ki ga je zakrivil, ne kažejo, da bi šlo za človeka, ki se ne zaveda teže svojih dejanj. Prav nasprotno! Zaveda se in jih ne obžaluje. V

⁷ Večina teh izjav je bila pozneje umaknjena s spleta, tudi z *Zlovenije*, a so še vedno del vsakdana forumskega podzemlja, ki ga omogočata domnevna anonimnost uporabnikov in »nemarnost« spletnih administratorjev.

tem pa ne moremo opredeliti duševne omejenosti, temveč moralno omejenost. Razlika je v tem, da se moralne odgovornosti odrečemo sami in zavestno ter za to prevzemamo odgovornost. Zato je Breivik pripravljen biti v zaporu, obenem pa ga je skrbelo, da ga ne bi vtaknili v kakšno psihiatrično ustanovo. Njegov fašizem je jasen in sega od zavračanja liberalnih idealov do zagovarjanja tradicionalizma in konservativizma, prek rasizma, do pokola neoboroženih ljudi, tudi otrok. Ni treba prav posebno veliko brskati po spletnem podzemlju raznih skupin, ki zagovarjajo sovraštvo do tujcev, samostojnih žensk, istospolnih, hendikepiranih itn., da ne bi našli idoliziranja njegove podobe.

Moralno brezno

Kaj razlikuje subalterni fašizem posameznikov, ki ga najdemo v raznih spletnih komentarjih, gostilniškem modrovanju, nogometnih frustracijah, od Breivikovega dejanja? Razlika je seveda pomembna: gre za razliko med izjavo in dejanjem, a tudi za razliko med subalternim in javnim. Med »Vse te begunce bi pobil!« in Breivikovim množičnim pobjem obstaja razlika, ki jo ljudje (male črne luknje) jasno identificirajo: »On si upa.« Gre za »pogum«, da prekoračiš mejo med molkom in izjavo, med gostilniškim kvantanjem in javnim nastopom, kar lahko pozneje pelje k prekoračitvi meje med izjavo, ki vsebuje zločinsko namero, in samim dejanjem. Spomnimo se izjav volivcev nekdanjega slovenskega politika Zmaga Jelinčiča »Plemenitega«. Zanje je bilo pomembno, da si ta upa izreči, kar je njim veljalo za subalternno resnico. Ampak, kaj je njim preprečevalo, da je tudi sami že pred tem javno ne izrazijo in prestopijo omejenih in domnevno varnih krogov? Pri Donaldu Trumpu srečamo podobne izjave. Ne gre zgolj za to, da ljudje v njem najdejo sinergijo z avtoritarno črno luknjo, kot tudi za to, da ta ne pristaja na politično korektnost, ki jo je v ZDA vzpostavil demokrasko-republikanski politični establišment. Tu se Trump ne razlikuje od Erica Cartmana iz *South Parka*, ki prav tako nebrzdano ruši vse, kar naj bi veljalo za spodobno. Razlika je le v tem, da je Eric Cartman otrok iz risanke, Trump pa, četudi infantilni, izvoljeni predsednik najmočnejše države. Ne ustavita ga lastna bizarnost in groteskna podoba, ki jo zaznavajo z one strani meje spodobnosti. Množicam ponudi norost, ki sicer ne osvobaja, a zato sprošča. Pri osvobajanju moramo biti toliko nori, da naskakujemo obzidja mogočega in tvegamo. Pri tem prevzamemo odgovornost, iz katere bi izšlo zgodovinsko učenje. Potrebna je presoja, tudi o morebitnih žrtvah. Pri sproščajoči norosti pa ne moremo mimo pavijanov, ki jih je proučeval stanfordski nevroendokrinolog Robert Sapolsky,⁸ ki je fiziološke posledice stresa, frustracije in nasilja povezal s socialno hierarhijo, v kateri velja pomanjkanje obvladovanja lastnega okolja. Da ne bi bil

⁸ Ker nismo naravoslovci, je za našo rabo primeren dokumentarec *Stress, Portrait of a Killer* iz leta 2008, ki je javno dostopen na <https://youtu.be/eYG0ZuTv5rs> (10. oktober 2016).

kdo užaljen zaradi primerjave s primatskim sorodstvom, je treba omeniti, da so bile identične povezave med stresom, boleznijo in hierarhijo raziskane pri britanskih javnih uslužbencih.⁹ Z enakimi rezultati.

V sodobni predstavniki politični demokraciji se je utrdilo prepričanje, da gre za marketinško podprto igro, kjer se zмага zaradi javnega mnenja oziroma ugajanja množicam. Tudi nekoč leve socialistične in socialdemokratske stranke se gredo predvolilno ugajanje, pa četudi se pri tem dvori subalternemu protofašizmu. Politična odgovornost ljudstva, ki se je v pomembnem deležu razkrojilo v drhal, se nadomesti z odnosi z javnostjo (PR – *public relations*). V tovrstni demokraciji gre pravzaprav za *antipolitiko*, ki jo omogoča izginjanje zgodovine v neposrednem »digitalnem času« poplave razdrobljenih informacij (Castells, 2009). V svetu domnevnih tržnih in tehnokratskih nujnosti je politika kot skupno odgovorno sooblikovanje pogojev življenja povsem odveč in nadomestljiva z reguliranimi avtomatizmi prilagajanja. Na vseh ravneh se sprejema kopica biooblastnih uredb in normativov, ki reproducirajo »nujnosti«. Ljudje se morajo na vseh ravneh življenja vseskozi le prilagajati različnim regulacijam, ki v osnovi določajo hierarhije, kdo sankcionira in kdo je sankcioniran. V takšnih okoliščinah imajo ljudje le redko priložnost vplivati ali sooblikovati neke uredbe.¹⁰ Če pa že je ena »generacija« imela možnost, da jih sprejme, jih druga lahko le podeduje kot izgotovljene imperitive. Posledično so ljudje pasivizirani, apatični in cinični, prepuščeni lastnim depresijam in maničnemu potrošništvu, kjer izkušajo psevdoaktivnost, ki nadomešča arhaično socialno delovanje.

V sodobni družbi je hierarhijo osebne odvisnosti zamenjala anonimna administrativno-tehnološka hierarhija, ki jo – tudi kot nasilje – nad nami izvajajo naši kolegi, ki uresničujejo kodificirane imperitive. Temu primerno se je prilagodila tudi vzgoja, kjer otroke od malega vključujemo v institucionalizirane in nadzorovane dejavnosti. Otroci medsebojnih razmerij tam ne sooblikujejo avtonomno, tako kot nekoč na dvorišču, ampak se zgolj prilagajajo in sledijo navodilom. Enako je tudi pozneje v šoli, v pisarni, v vojski in na univerzi. S tem je institucionalizirana infantilnost, ker nikoli ni bilo priložnosti za soupravljanje v življenju in pri učenju ali delu. Odgovorno odločanje in s tem razvoj moralne osebnosti je v takšnem sistemu povsem odveč. Višek infantilizirane populacije je, ko družbenost, ki je vezana na komunikativne kompetence življenjskega sveta (*Lebenswelt*), zamenjajo s pasivnim spremljanjem resničnostnih šovov, v katere se je spremenila tudi (anti) politika. Spraševanje takšnega sistema v imenu dejanske politike in avtonomne morale postane težavno, pogosto pa se ga tudi sistematično preganja tako, da se ga ignorira, marginalizira in smeši. Preostali infantilizirani osebki, ujeti v ekstre-

⁹ Gre za Whitehall I in II študije, zdaj pod vodstvom Michaela Marmota, profesorja epidemologije in javnega zdravja na Londonskem univerzitetnem kolidžu (University College London).

¹⁰ Ne glede na videz odprte in proste družbe in na prepričanja neoliberalcev se krepi hiperadministriranje (Graeber, 2015).

mno hierarhičen moderni sistem, ki je frustrirajoč, a iz katerega ne vidijo izhoda, se obnašajo kot Sapolskyjevi pavijani, ali, lepše rečeno, kot Adorno-Horkheimerjeve avtoritarne osebnosti, ki lek za svojo podrejenost najdejo v zatiranju tistih pod njimi. Zdaj se lahko vzpostavi sinergija med infantiliziranimi množicami in infantilnimi, lahko tudi duševno bolnimi, vodji. Priskrbeti je treba še tiste grešne kozle spodaj, ki jih v resnici ni, ker niže od infantilizirane množice ni mogoče pasti. Absolutizirana hierarhija se mora dopolniti s konstrukcijo Drugih, ki določajo naš izpraznjeni Jaz z ne-bit-Drugi: Judi, Cigani, izbrisanimi, pedri, migranti ... Politika strahu in širjenja moralne panike je tako, žal, nujna sestavina sodobne vzpostavitve pasivizirane, moralno nekompetentne (infantilne) množice podrejenih in med seboj izoliranih posameznikov. Občasne volitve v reprezentativni demokraciji, ki jo dopolnjuje ekonomsko in ideološko proizvedeni egocentrični individualizem, to stanje fašizma prej proizvede, kot da bi ga lahko preprečil. Mehanična ločitev oblike demokracije (postopka) od njene substance (političnega etosa) nujno vodi v propad. To nam sporoča že Sokrat, ki ne verjame v možnost politike zunaj skupnosti vrlih. Motivi, ki so vodili njegove tožnike, Meleta, Anita in Likona, so vodili k poznejšemu koncu atenske demokracije in polisa. Danes se na ta iste motive sklicuje, kot na določajoče za demokracijo. Tovrstno odsotnost sposobnosti presodnosti (*phronesis*) bi lahko na sistemski ravni primerjali s shizofrenijo, tako kot je sploh evidentna skladnost med shizofrenijo in kapitalizmom, na kar sta pokazala Deleuze in Guattari. Shizofreno ravnanje množice pa še ne pomeni, da so njeni posamezniki shizofreniki. Pred tem so se odrekli presodnosti, ki se jo gre lahko tudi tisti, ki mu jo odrekajo. Gre za moralno, ki je določajoča za življenje v skupnosti, v avtoritarnih (vključno z avtopoetičnimi tehnokracijami) sistemih pa odveč, razen v obliki heteronomij sledništva.

Medtem ko se konstitucija fašistične drhali pokaže prej za moralno kot psihopatološko vprašanje, pa je treba razmerju morale in fašizma vendarle določiti mejo. Odločitve posameznikov na mikroravni, ki ustvarijo »male črne luknje«, same po sebi še niso fašizem. Ta poleg teh naključnih posamičnosti potrebuje še strukturne kulturne, zgodovinske in ekonomske determinante, ki omogočajo sinergijo celote. Zato je tudi boj proti tej sinergiji iracionalnega večdimenzionalen, a predvsem političen, tudi takrat, ko je psihoterapevtski.

Amor mundi?

Temeljna značilnost kapitalizma je individualizacija, ki jo proizvaja načelo tržne konkurence. Tu smo ljudje postvarilo blago, tako kot vsak drug izdelek na trgovskih policah. Tržno načelo nas ne določa le kot tekmovalca na trgu delovne sile, ampak zadre v najbolj intimne pore posameznikovega življenja, predvsem tako, da razkrajata skupnostni temelj človeškega bivanja. Na voljo imamo vrsto standardnih opisov sodobnega življenja:

V Britaniji nam ljudje, ki so prebili vse življenje v zaključenih prostorih – v šoli, na fakulteti, za šankom, v parlamentu – velevajo, naj se postavimo na svoje noge. Izobraževalni sistem je vsako leto bolj brutalno tekmovalen. Zaposlovanje je boj na življenje in smrt z množico drugih obupancev, ki se ženejo za čedalje bolj redkimi službami. Sodobni nadzorniki revežev pripisujejo ekonomskim okoliščinam individualno krivdo. Neskončna tekmovalna na televiziji hranijo nemogoče aspiracije kot pogodbe za resnične možnosti. Potrošništvo zapolnjuje družbeno praznino. Daleč od tega, da bi zdravilo bolezni izolacije, pa okrepi družbeno primerjavo do točke, ko smo porabili vse drugo in postanemo plen samih sebe. Družbeni mediji nas spravijo skupaj in ženejo narazen, ko nam omogočajo, da natančno kvantificiramo svoj družbeni položaj, ko vidimo, da imajo drugi ljudje več prijateljev in sledilcev kot mi. (Monbiot, 2016)

Niže ko smo na tekmovalni tržni lestvici, hujši je stresni boj in slabše so socialne in zdravstvene napovedi za posameznike. Izpostavljenost pandemijam depresivnosti, anksioznosti, zlorabam različnih substanc, odvisnosti od računalniških iger, nakupovanja, hazardiranja in drugih anomij raste, in kar je najbolj absurdno, da je ta rast sama plen dobičkonosnega poslovanja. Še zlasti je skrb zbujujoče to, da starši in vzgojno-izobraževalne institucije slepo prevzemajo kapitalistične vrednote, ki uničujejo tudi otroke. Življenje postaja čedalje bolj usmerjeno in nadzorovano prek množice tržno, administrativno in tehnološko vrednostno določenih imperativov, ki jih izvajajo institucije in se jim prilagajajo posamezniki, ki tu postajajo zgolj pasivni porabniki.

Ta razkroj skupnosti in družbenosti, ki je spremljal vzpon nacionalne države (praviloma v smeri liberalne demokracije) in individualizma, je bil v moderni površno razumljen kot emancipacijski proces, ker so bile predmoderne skupnostne oblike, kot na primer patriarhalna družina, upravičeno dojete kot represivne. A vznik nuklearne družine in vključitev žensk v mezdana razmerja je le polovična zgodba emancipacije.

Sodobna družbena gibanja, ki so se odrekla ideji, da je za emancipacijo potrebna zasedba državne oblasti in potem spreminjanje družbe skladno z ideološkim programom ali kakšno drugo politiko transcendence, so ubrala drugačno pot, ki predvideva *rekuperacijo skupnosti*. Gre za radikalno demokracijo in sisteme neposrednega odločanja, ki izhajajo iz inkluzivnega priznavanja pluralnosti skupnosti. Vzemimo za primer uporniške zapatistične majevske skupnosti z jugovzhoda Mehike, ki so od leta 1994 tako močno vplivale na spreminjanje radikalnih družbenih konceptov po svetu. Danes enak pristop spremljamo pri demokratičnem

komunalizmu¹¹ v Rožavi na severu Sirije. V obeh primerih gre za dolgotrajno izpostavljenost vojni in različnim oblikam izkoriščanja in zlorab. A za oba primera je bila značilna tudi »notranja« zloraba, ki so je bile deležne zlasti ženske. Rekuperacija skupnosti pomeni tam dobesedno revolucionarno spremembo vloge žensk v družini in avtonomnih političnih institucijah, ki so jih izoblikovali, in ne zgolj odpovedovanje ideji nacionalne države.

Represija ustvarja bedo in trpljenje, množico osamljenih in izoliranih ter zato nemočnih. V to kategorijo spadajo tudi različne oblike duševnih stisk. John Holloway pravi, da je na začetku *krik*:

Misli se rodijo iz besa in ne iz drže razuma, ne iz razmišljajočega-sedenja-in-reflektiranja-skrivnosti-obstoja, kar je konvencionalna podoba »mislecev«. Začnemo z zanikanjem, z neskladnostjo. Neskladnost lahko prevzame veliko oblik. Nerazločno momljanje nezadovoljstva, solze frustracij, krik besa, drzno rjojenje. Nelagodnost, zmedenost, hrepenenje, odločilna vibracija. Neskladnost prihaja iz naše izkušnje, ki je raznolika. (Holloway, 2002: 9)

Duševna stiska in celo duševna bolezen sta legitimni izhodišči, ki se pridružujeta pluralnosti sodobnih uporniških praks.¹² Vsi ti primeri temeljijo na obnovi sposobnosti skupnostnega sporazumevanja, odločanja in ravnanja na podlagi *amor mundi*. Tvori se medmrežje narativnih praks in od znotraj razkraja sistem, ki naj ne bi imel alternative.

Stiske in osamelost ljudi, brezperspektivnost, v katero jih je pahnil sistem tržnega tekmovanja in ki v prihodnosti, kot nam kaže v družbi dela brez dela, še ljudi ne bo več potreboval, je s fašizmom mogoče zlahka usmeriti v drugo (na prvi pogled podobno) smer. Tokrat ne govorimo o rekuperaciji skupnosti, ki sestoji iz revolucioniranja medsebojnih odnosov v smislu radikalne pluralnosti in enakopravnosti, ampak o konservativnem vračanju k tradicionalni skupnosti, k patriarhalni družini, plemenski identiteti, nacionalnih mitologijah tal-in-krvi (*Blut und Boden*), skratka, ko krik prestopi na temno stran. Proti temu je treba zbrati raztreščene koščke sestavljanke, jih sestaviti v zgodovinske naracije in nase sprejeti težo odločitve. Psihopati ne morejo postati avtoritarni vodje, ki bi se jim dopustilo, da svoje trpljenje spreminjajo v množično blaznost gona po smrti. Lahko pa pripomorejo k še kakšni perspektivi.

¹¹ Čeprav je ta politika vezana na tradicionalne izkušnje Kurdov in njihovega dolgotrajnega soočanja z različnimi zatiralci, pa ne moremo mimo vpliva socialne ekologije Murraya Bookchina na Abdullaha Ócalana.

¹² Od antipsihiatrije šestdesetih let prejšnjega stoletja do akcij Iz-hoda v Sloveniji (glej Flaker in Rafaelič, 2012) je vrsta primerov, kjer se duševna stiska, zaprta v totalne institucije, razume kot potencial osvoboditve, kot korak iz *krika*.

Literatura

- ADORNO W., THEODOR IN MAX HORKHEIMER (2002): *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- ARENDT, HANNAH (2007): *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
- ARISTOTEL (1988): *Politika*. Zagreb: Globus.
- BOOKCHIN, MURRAY (2005): *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland: AK Press.
- CASTELLS, MANUEL (2009): *Communication Power*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- DE CASTRO, EDUARDO VIVEIROS (2014): *Cannibal Methaphysics*. Minneapolis: Univocal Publishing (Kindle digital).
- DAHMER, HELMUT (2011): *Regression einer kritischen Theorie – Schicksale der »Psychoanalytischen Bewegung«*. Predavanje. Dostopno na: <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Regression-einer-kritischen.html> (10. oktober 2016).
- DELEUZE, GILLES IN FÉLIX GUATTARI (2005): *A Thousand Plateaus*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- FLAKER, VITO IN ANDREJA RAFAELIČ (UR.) (2012): Iz-hod iz totalnih ustanov med ljudi. *Časopis za kritiko znanosti* XXXIX(250).
- FOUCAULT, MICHEL (1998): *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Ljubljana: Založa *cf.
- GRAEBER, DAVID (2015): *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Brooklyn, London: Melville House.
- HABERMAS, JÜRGEN (1983): *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Vlg.
- HOLLOWAY, JOHN (2002): *Spreminjamo svet brez boja za oblast*. Ljubljana: Študentska založba.
- KANT, IMMANUEL (1987): Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje. *Vestnik ZRC SAZU* VII(1): 9–13.
- MONBIOT, GEORGE (2016): Neoliberalism is creating loneliness. That's what's wrenching society apart. *The Guardian*, 12. oktober. Dostopno na: https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/oct/12/neoliberalism-creating-loneliness-wrenching-society-apart?CMP=share_btn_tw (12. oktober 2016).
- REICH, WILHELM (1933): *Massenpsychologie des Faschismus. Zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik*. Kopenhagen-Prag-Zürich: Verlag für Sexualpolitik. Dostopno na: https://archive.org/details/Reich_1933_Massenpsychologie_k (10. oktober 2016).
- DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA (2014): *Epistemologies of the South – Justice against Epistemicide*. Boulder, London: Paradigm Publishers.

Pronoja, perinoja, paranoja: žanri, termini in zgodovinska semantika

Abstract

Pronoia, perinoia, paranoia: genre, terms and historical semantic

My goal is to sketch the semantic history of a number of terms involving the Greek word *nous* and a number of prefixes, which give a more precise meaning – perinoia, pronoia, paranoia. I compare this line of composed terms to another, involving the Greek *phren/phron* with a prefix – notably in paraphrenia. I start with an obvious mistake in reading the semantic history of the term pronoia, found in interpretations of contemporary popular culture, especially SF literature and film: and yet, the semantic potential of these terms in defining genre is still enormous. In order to expand the usages and more precise application, I propose to pay more attention to the use of these terms not just in ancient philosophical, but also in ancient literary texts, especially Aristophanes.

Keywords: perinoia, paranoia, pronoia, paraphrenia, SF, genre, semantic history of words, historical semantics, Socrates, Antigone, Aristophanes

Svetlana Slapšak is a retired Professor of Anthropology of Ancient Worlds and Anthropology of Gender. (svetlanaslapsak@yahoo.com)

Povzetek

Avtorica v članku poskuša orisati semantično zgodovino terminov, ki povezujejo grško besedo *nous* (um, razum) in predpone, ki določajo pomene – perinoja, pronoja, paranoja. To semantično linijo povezuje z drugo, podobno, ki povezuje grško osnovo *phren/phron* (duh, notranjost, um) in predpone, predvsem parafrenijo. Če izvzamemo nerazumevanje semantične zgodovine termina pronoia, ki se pojavlja v interpretacijah sodobne popularne kulture, predvsem SF književnosti in filmov, so možnosti žanrovske (genološke) terminologije na osnovi omenjenih terminov velike. To dokazuje na osnovi pomenov, ki jih najdemo v literarnih in ne v filozofskih antičnih tekstih, predvsem v Aristofanovih komedijah.

Ključne besede: perinoja, paranoja, pronoja, parafrenija, SF, žanr, semantična zgodovina besed, zgodovinska semantika, Sokrat, Antigona, Aristofan.

Svetlana Slapšak je profesorica antropologije antičnih svetov in antropologije spolov v. p. (svetlanaslapsak@yahoo.com)

Prispevek ne zadeva neposredno področja psihologije, temveč zgodovinske semantike (zgodovino besed) in v širšem kontekstu zgodovinske antropologije. Zanima nas (manj pogosta) zožitev, ne širitev pomenov besed iz starogrščine ali terminološka specifikacija, ob tem ko se področje uporabe termina *paranoja* in terminov iz iste družine in s podobno semasiologijo, *perinoja* in *pronoja* razširja na književnost, film in – posebej zanimivo – multižanrovsko področje SF, brez zavesti o semantični zgodovini sorodnih besed. Že zato je nujno spomniti na to semantično zgodovino, saj iz nje lahko izhajata bolj upravičena in precizna pomena, v nadaljevanju morda tudi kakšen enako upravičen in precizen neologizem.

Problem semantične zgodovine terminov, ki sta napačno povezana, se začne z uporabo besede *pronoia* kot »neologizma«, izmišljenega, da se ustvari nasprotje *paranoji*.¹ Gre za prepričanost, da nekdo za posameznika skrivaj dela dobro, v njegovo korist. Uporabljena v psihologiji je *pronoja* lahko znak psihične bolezni, bipolarne motnje, čeprav je nasprotje *paranoji*. Philip K. Dick, znani avtor SF proze, uporablja isti termin v podobnem pomenu: gre za žanrovsko konvencijo, pri kateri se zaplet oz. oblikovanje preteklosti in prihodnosti dogaja po načrtu, dobrohotnem za človeštvo. Morda najboljši novejši primer *pronoje* v tem kontekstu je film brata in sestre Wachowski *Cloud Atlas* (2012), nastalega na podlagi romana Davida Mitchella z isitim imenom iz leta 2004. Človeška dobrota deluje, čeprav je morda v času, ko deluje, ne dojemamo ...

Lahko se strinjamo s tem, da termin ima smisel, a nikakor ne gre za neologizem, in njegova semantična zgodovina je, čeprav neopažena, še vedno delujoča. Termin *pronoia* je znan v antičnih grških tekstih od Platona, Aristotela in drugih avtorjev 5. in 4. stoletja pred našim štetjem in naprej, še posebej izrazito pa se je uporabljal v krščanskem besednjaku (Parma, 1971). Le v bizantinskem pravu srečamo terminološko fiksacijo, ki se povsem razlikuje (Bartusis, 2013). V antični grščini označuje razumsko predvidevanje, ki temelji na logiki, podatkih in dokazih, ki so na voljo, v nasprotju s prerokovanjem ali čemerkoli, kar je povezano izključno z občutki. V tem smislu bi pravo nasprotje *paranoji* bila *perinoia*, zaokroženo, celovito sklepanje na podlagi logike – ki je lahko preroško, a je takšno zaradi svoje dokazljivosti in prepričljivosti. Vsi trije termini se uporabljajo sočasno od 5. stoletja pred našim štetjem naprej. *Paranoia* označuje nekaj, kar je zunajrazumsko. *Perinoia* pa je višja in boljša oblika pojma *pronoia*, ker vključuje razmisleke iz različnih zornih kotov, nekaj, kar bi bila razumska obravnava »naokrog«. Igra predpon (*para-*, *peri-*, *pro-*) je pričakovana, brez preskokov ali nepojasnjenih faz v zgodovinski semantiki besed, oblikovanih s predponami. Postopek prepoznamo pri filozofih, kot sta Platon in Aristotel, kot iskanje terminološke preciznosti in oblikovanje diskurzivnega sistema. Za semantično zgodovino v vsakdanjem govoru in v politični praksi je bolj smiselno vzeti v roke avtorja, ki v svojem delu uporablja prav ta govor – Aristofana. Njegove komedije posegajo po vsakdanjem govoru politike kot edinem referenčnem kor-

¹ Goldner (1982: 82–91) navaja, kako je termin opredeljen kot »neologizem«.

pusu. Platon in Aristotel ne pišeta v diskurzu demokracije, saj ga popravljata prav s prečiščevanjem konceptov; Aristofan pa poudarja odsotnost smisla in odsotnost konceptov v javnem govoru. Najbolj izrazito je to v komediji *Oblačice*, kjer se soočajo vsakdanji govor, govor sodišča oz. demokratskih institucij, in govor filozofije. V komediji iz govora filozofije izhaja umazani, šarlatanski in manipulativni govor sodišča oz. demokratskih institucij. Prostor v hiši filozofov, kjer Sokrat pre-mišlja, se v grščini imenuje *frontisterion*. Zdrs v norost pa ni denimo *parafron/parafren*, kot bi pričakovali, oz. nekakšna *figura etymologica*, ampak *paranoia*, kar je tudi končni razlog, da glavni junak in oškodovanec manipulacije z besedami (z retoriko) hišo filozofov zažge. Strepsijad s tem terminom označi lastno norost, ker je plačal filozofski pouk za sina. Navajam fragment, v katerem se pojavljata *paranoia* in *frontisterion* (Aristofan, b. d.):

Fidipid: Ma ne, Vrtinec vlada, odkar je Zevs a pregnal.

Strepsijad: Ni ga! Tudi sam sem tako mislil,

saj sem v tem vodnjaku pamet utopil!

(kaže na vodnjak/posodo pred Tuhtalnico: Kakšen bedak sem bil,

da sem to »sveto vodico« za božanstvo imel?

Strepsijad: Oh, neumnež, kako sem znorel,

in bogove preziral zaradi Sokrata!

(obrne se k hermi pred svojo hišo): Ne se jeziti name, ljubi Hermes,

ne uničuj me, odpusti mi,

da sem zaradi blebetanja izgubil

razsodno moč!

Daj mi nasvet,

ali naj jih sodno preganjam

ali kaj drugega svetuješ?

(posluš a, kaj naj bi povedal steber z vzdignjenim falusom): Prav imaš,

zakaj na sodišče?

Hitreje bo sežgati jim hišo,

blebetavam filozofom!

Oba termina pripadata torej javnemu diskurzu, govoru atenske demokracije. »Tuhtalnica« je nasprotje instituciji demokracije, to je klub filozofov, kjer se razvija manipulativna moč javnega govora. Paranoja pa je norost, da se filozofom verjame in se jim plačuje za usluge manipuliranja. Seveda gre za prakse sofistov. Bojim se, da smo si razliko med filozofi, ki naj bi bili pravi in pošteni v svojem iskanju resnice, in med sofisti, ki naj bi bili za etiko nezainteresirani manipulatorji z besedami, izmislili v moderni Evropi predvsem zato, da se bi lahko soočili s Sokratovim soje-

njem in smrtjo. Sokratu so sodili in ga obsodili prav zaradi klubskega filozofskega delovanja znotraj demokracije, ki so ga najbolj neumni in agresivni med atenskimi državljani doživeli kot »uvajanje novih bogov«, čeprav je šlo za največji strah demokracije, strah pred zaroto aristokratov in posledično državljansko vojno (*stasis*) – najhujše, kar se lahko demokraciji zgodi. Evropski kulturni um še danes ne more razumeti Sokratove smrti in Medejinega umora otrok; vprašanje je, ali je »razumeti« najboljša rešitev – kako je »razumljena« Antigona je morda dober primer ... V Sofoklejevi drami sploh ne gre za spor o »naravnih« zakonih, marveč o političnih razlagah v konkretni kulturi. Konkretna kultura pa konstruira spol in spolnost. Antigona se upira vladajoči kulturi in njenim stereotipom, vendar ne v prid nedorečenosti človeškega ravnanja, marveč v prid večjega prostora svobode. Odločitev, da za svojo argumentacijo uporabi kulturni jezik in pravila, je samo strategija, uporaba tega, kar je dostopno in razumljivo, uporaba njene, ženske kulture. Njeno življenje z nesrečnim očetom, njena predanost družini in bratoma, njeno sprejetje življenja v družini, zaznamovani z incestom, zločinom, samomorom, popolnim nesprejemanjem okolja in begunstvom, nam govori, da je njen samomor politično dejanje in ne dejanje iz obupa – sicer bi se zanj odločila veliko prej. Dilema: ali umreti kot devica ali živeti v znamenju molka, podrejanja in samozaslepljevanja se lahko pri njej razreši samo na en način. Ne gre le za vprašanje, ali hočemo Antigono razglasiti za feministično junakinjo – saj to zagotovo je. A zamislimo se nad Hajmonovo odločitvijo: se ubije, ker ga je strla smrt ljubljene žene (Antigone) ali iz obupa, ker zanjo kljub iskrenim medsebojnim občutjem ni mogel biti nič drugega kot simbolna podoba in obljuba realnosti moške oblasti, avtoritete, neizogibne izgube ženskega glasu? To provokativno vprašanje je Sofoklej zastavil atenskim moškim državljanom pred približno petindvajsetimi stoletji.

Če torej obdržimo fokus na političnih razlagah v konkretni kulturi, bi bil termin, ki ga Aristofan ne uporablja, *parafron/parafren*, morda bližji današnjemu pojmovanju in terminu paranoje. To je nekdo, ki v svojem *frontisterionu* oz. tuhtalnici, zaščitenem prostoru zunaj javnosti demokracije, premišljuje in konstruira manipulativne načine, da prevara posameznika ali demos v celoti. Paranoja pa je zaslepljenost posameznika ali demosa, da prevzame in uporablja naučene (in plačane) manipulativne tehnike v javnem govoru demokracije. V današnjem prenosu pomena paranoje se jasno bere semantična zgodovina, ki podrazumeva izginotje demokracije, neposredne atenske demokracije: interiorizacija kot posledica krščanske miselnosti, personifikacija, in popolna pozaba skupne, javne, kritične razumnosti demokracije. Ta perspektiva niti najmanj ne zmanjšuje pomena Sokratove majevtike kot metode ozaveščanja posameznika v demokraciji in posredno boljšega sodelovanja v javnem diskurzu; majevtika izhaja iz praks demokracije, iz možnosti vsakogar, da se z vsakim posameznikom in s celotnim demosom angažira v debatah, katerih cilj ni nujno korist enega ali skupine. Sokrat v diskurzivnih praksah vpade v »klub« mladih (kot je, denimo, Platon), ki se niso povsem osvobodili aristokratskega porekla in praks (kot je, denimo, tudi pederastija kot transfer moči med moškimi

različnih generacij) in to plača z glavo.

Morda bi več reda pri uporabi terminov, ki danes izhajajo iz psihoterapije, psihoanalize in psihiatrije in se prenašajo na področje kulture, tako da postajajo opredeljitveni pojmi tudi za žanrovsko klasifikacijo, dosegli s tem, da uporabljamo te termine bolj dosledno in z več možnosti izbire. Psihiatrija denimo pozna termin parafrenija, ki pomeni celoten sistem paranoičnih deluzij in vključuje tudi atipične psihoze. Z uporabo parafrenije bi dvoumnost paranoje lahko bila ohranjena in upravičena, saj gre za nujno dozo pozornosti za velikanske možnosti manipulacije z besedami v javnem govoru, pravih zarot in snovanj nesreč za množice, ki jih sicer zlahka dekodiramo in morda tudi preprečimo. Takšna paranoja bi lahko imela tudi pomen norosti oz. pripravljenosti, da se pade v zanko manipulativnih tehnik, kot sebi končno prizna in zameri Strepsijad v Aristofanovih *Oblačicah*.

Ostaja vprašanje, ali lahko na področju žanrov dopustimo uporabo terminov paranoja – pronoja kot bipolarnega para, ki žal izhaja iz napake v razumevanju semantične zgodovine obeh besed. Zoper močnega govorca v globalni kulturi se to zdi skoraj nemogoče: zahteva, da se termini uporabljajo pravilno, oz. ob spoštovanju semantične zgodovine besed, se danes lomi na avtoriteti medijsko podprte moči. Samo zunaj te moči – v »klubih« izločenih deprimirancev, saj zunanjskega prostora demokracije ni – lahko končno banalnim izjavam Slavoja Žižka odvzamemo kompliment, da so paranoične, in za zlobne izjave Janeza Janše podamo natančnejši opis kot paranoja – parafrenija. Vdor takšnih terminov v javni govor bi morda imel tudi posreden učinek: tisti, ki poslušajo in prenašajo izjave Slavoja Žižka in Janeza Janše, so namreč najpogosteje opredeljeni s strahom, da bo nespoštovanje avtoritet imelo negativne posledice za manj močne posameznike. Takšno tveganje je za mnoge primerljivo s Sokratovim, čeprav nikakor ni povezano z kakšnim drugačnim pojmom demokracije. Preciznost terminov in poznavanje zgodovinske semantike bi v tem primeru bili dragoceni sredstvi državlanskega ozaveščanja. V to smer bi šla tudi pogostejša uporaba oz. nekakšna promocija terminov, kot sta perinoja in pronoja: razumevanje in premišljevanje iz vseh mogočih zornih kotov kot proces, preden se nekaj spregovori v javnem govoru, in na drugi strani potreba, da je javni govor vedno v dobro državljanov – torej pronoja kot proizvod perinoje – bi lahko bila že dobra podlaga za komunikacijski okvir nekega političnega gibanja.

Literatura

ARISTOFAN (B. D.): *Oblačice*. Dostopno na: <http://dkis.si/oblacice/> (12. november 2016).

BARTUSIS, MARK C. (2013): *Land and privilege in Byzantium: the institution of pronoia*.

Cambridge, New York: Cambridge University Press.

GOLDNER, FRED H. (1982): Pronoia. *Social Problems* 30(1): 82–91.

MITCHELL, DAVID (2012): *Cloud Atlas*. London: Random House.

PARMA, CHRISTIAN (1971): *Pronoia und providentia*. Leiden: Brill.

SLAPŠAK, SVETLANA (B. D.): *Socialistična Antigona: vpisovanje ženske*. Dostopno na: <http://dkis.si/post-socialisticna-antigona-vpisovanje-zenske/> (12. november 2016).

TROTTER, DAVID (2001): *Paranoid Modernism: Literary Experiment, Psychosis, and the Professionalization of English Society*. Oxford, New York: Oxford University Press..

Evropa in njeni sovražniki: paranoidni elementi strahu pred islamom in načini njegovega upravičevanja

Abstract

Europe and its enemies: Paranoid elements of fear of Islam and the means of justifying it

The refugee crisis in Europe in 2015 and 2016 spontaneously produced a new stage in forming European rationality and identity, creating a style of arguing and thinking composed of elements such as hatred, exclusion, xenophobia and paranoia. Those components in public perception frequently include the attempts to justify and legitimise it. Islamophobia is not a new phenomenon in the US: since the 1970s, Muslims have repeatedly been stereotyped as dangerous terrorists, especially by the conservative mainstream. After the Paris attacks in November 2015, a new massive fear of Muslims has gradually entered into popular opinion: Muslims are said to be taking over Europe, imposing 'Sharia law' and threatening our Judeo-Christian values. Hofstadter (1967), for example, used the expression 'paranoid style' to depict the pathology of American culture during the Cold War, using the term in a non-medical way. This style of thinking is paranoid because 'no other word adequately evokes the sense of heated exaggeration, suspiciousness, and conspiratorial fantasy'. In Europe and also in Slovenia, some radical demands for relativising concepts in relation to refugees appeared, especially those concerning humanity, solidarity, tolerance or fear. Slavoj Žižek (2015, 2016) required that we should abandon the quasi-liberal humanistic approach to refugees, to stop treating the criticism of Islamic laws as an example of Islamophobia, or to accept the recognition of the fact that the refugee's lifestyle is often incompatible with the ideological foundations of the western welfare state. There is 'our way of life' and 'their way of life', he adds, and there is a complete gap between them. I will argue that Žižek's discourse on refugees, despite its theoretical core, contains improper justificatory elements of anti-immigrant xenophobia and thus cannot avoid criticism.

Keywords: refugees, islam, islamophobia, fear, paranoia, Slavoj Žižek

Boris Vežjak is a lecturer at the Department of Philosophy in the Faculty of Arts, University of Maribor. (vezjak@yahoo.com)

Povzetek

Begunska kriza v Evropi v letih 2015 in 2016 je spontano proizvedla novo obliko evropske racionalnosti in identitete, poseben slog v argumentaciji in mišljenju, katerega sestavni del so še zlasti močni postali elementi sovražstva, izključevanja, ksenofobije in paranoje. Našteti segmenti v javni percepciji večkrat vsebujejo poskus upravičevanja in legitimacije omenjenih stanj. Islamofobija ni več zgolj fenomen, ki ga zaznavamo v partikularnih družbah, recimo v Združenih državah Amerike: medtem ko so bili muslimani od sedemdesetih let prejšnjega stoletja večkrat stereotipizirano obravnavani kot nevarni teroristi, še zlasti na strani konservativnega mainstreama, se je po pari-

škem napadu novembra 2015 razprla rast množičnega strahu pred muslimani v javnem mnenju in kolektivni percepciji Evropejcev. Muslimani naj bi osvojili Evropo, uvedli šeriatsko pravo in ogrozili judovsko-krščanske vrednote. Hofstadter (1967) je uporabil izraz »paranoidni slog«, da bi opisal patologijo ameriške kulture v času hladne vojne; njegova terminologija je izrecno uporabljena na nemedicinski način. Duhovni slog je paranoiden, kajti noben drug izraz ne more bolje opisati zanj značilnega stanja »vročičnega pretiravanja, sumničavosti in konspirativne domišljije«. V Evropi in tudi v Sloveniji so se pojavile nekatere radikalne zahteve glede beguncev, še zlasti v odnosu do humanosti, solidarnosti, strpnosti in strahu. Slavoj Žižek (2015, 2016) je zahteval, da opustimo zanj kvaziliberalno humanistično držo do beguncev, da prenehamo obravnavati kritiko islamskega prava kot primer islamofobije, da sprejmemo in prepoznamo dejstvo, da je slog življenja beguncev pogosto nezdržljiv z ideološkimi temelji zahodne blaginje. Zanj obstajata »naš način življenja« in »njihov način življenja«, med katerima je velikanska razlika. V članku dokazujem, da je Žižkova razprava o beguncih navzlic svojemu teoretskemu ozadju nekaj, kar vsebuje neustrezne elemente upravičevanja protibegunske ksenofobije in da je kot takšna vredna kritike.

Gljučne besede: begunci, islam, islamofobija, strah, paranoja, Slavoj Žižek

Boris Vežjak, predavatelj na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Mariboru. (vezjak@yahoo.com)

Slovenska in evropska družbena paranoja, kakršno v številnih odtenkih zaznamo pred svojimi očmi v času begunske krize, stoji pred novim izzivom: kako ustaviti, nevtralizirati, preprečiti novega sovražnika, begunca v vseh njegovih pojavnih oblikah? Kaj bo Evropa storila ne samo z islamskim terorizmom, ki je videti kot realen, ne imaginarni sovražnik, ne da bi pri tem stopila na čer nedovoljenega enačenja med prvim in drugim, trpečim migrantom na begu pred vojno in nasiljem in ponorelim džihadistom, ki ga ni treba le razumeti ali misliti razlogov za njegova dejanja, temveč *hic et nunc* tudi ustaviti? V kakšnem smislu je njen sovražnik dejansko postal tudi sama neupravičena paranoja v vseh svojih podobah pred nevarnim Drugim, ki jo je hote ali nehote ustvarila sama? Zdi se, da 13. november 2015, datum pariškega pokola, počasi in zanesljivo postaja travmatični psihološki emblem, kakršen je 11. september 2001 za Američane. Ne zgolj enotnosti v boju proti terorizmu, temveč tudi množične stereotipizacije islamske kulture kot nečesa, pred čimer moramo zbežati vase in doseči varno zavetje. Občutki nenehne ogroženosti in groze pred nasiljem so postali del vsakdana. Toda kako se ti obnašajo v socialnih in nacionalnih okoljih glede na pretekle prakse?

Paranoja tudi v slovenskem kontekstu

Strah in njegov radikalni derivat, družbena in kolektivna paranoja, sta postala gonilo evropske politične mobilizacije – na eni strani politične oblasti, na drugi medijev. Paranoja ni zgolj sumljiv diskreditacijski označevalec za družbene in politične prakse, ki so nam v napoto, ampak je realno in empirično opisljivo družbeno stanje – v paleti družbenih anomalij največkrat celo najnatančnejši skupni imenovalec. Politična paranoja je že daleč nazaj postala integralni del slovenske kulture in mogoče celo njena nezgrešljiva in nepogrešljiva norma; tako ugotavljam v svoji knjigi o tem (Vežjak, 2010). Predvsem zadnja leta se je v Sloveniji razširila

nova, razmeroma unikatna zmes politične kulture in sprevrnjene racionalnosti, česar nismo zaznali ali smo se prave ocene o tem vsaj otepali. V časih begunske krize se zdi, da to niso več slovenske posebnosti, da veljajo neka splošna, v širših dimenzijah političnega dogajanja navzoča pravila. V oceni dinamike političnega in psihološkega odnosa do beguncev in percepcije množičnih medijev v letih 2015 in 2016 je treba upoštevati, da sta bila v veliki meri že posredovana skozi poprejšnje vzorce enakovrstnih prepričanj v okostenelih političnih razmerah iskanja in najdenja sovražnikov.

Paranoja in še zlasti oblike psihopolitike paranoje, tj. instrumentalizirane rabe prepričanj množic, niso nujno povezane z medicinsko diagnostiko: vedno znova pozabljamo, da je njen sestavni del konspirativno mišljenje (Goldberg, 2001; Knight, 2002). Teorije zarote, v katere ljudje verjamejo in jih osmišljajo, ker jih kulturni milje potem, ko so jih spretno sprožili politiki in mediji, proizvaja malodane spontano in mehanično, postajajo dominantne oblike racionalnosti. Paranoja ni samo zanikanje racionalnosti, ni samo oblika iracionalnosti, ampak se na neki točki vzpostavlja tudi kot racionalnost *sui generis*. Nato začne delovati kot univerzalni vzorec in se prelije v vse sfere produkcije znanja in ravnanja. Ni več neka metoda, postane običajno trajno stanje stvari in duha. Čeprav je postala kulturni fenomen, obstajajo njeni vrhunci, nekakšne vstopne točke, skozi katere jo lahko kontekstualno problematiziramo v njeni čistejši obliki. Taka vstopna mesta ves čas generirajo predvsem politika in njeni izvršilni, predvsem strankarski aparati, ki so nesporen vzvod in izhodišče zanje. Odgovornost politike je s tem jasno določena, celo zaradi dveh motivov: prvi je, ker je vzrok zanj, drugi je, ker ima vzvode in mehanizme, da bi jo preprečevala.

Čeprav smemo prehitro družbeno diagnostiko paranoje zelo hitro uvrstiti med dejanja, ki jim bo očitana umišljenost in morda celo paranoidnost kot taka, v politični psihologiji nanjo vendarle kaže preveliko število simptomov, se pravi še zlasti v družbenem in političnem življenju neke države. V Sloveniji je v preteklosti psihopolitika paranoje povzročala in kreirala kulturno patologijo in določala doje-manje in mišljenje družbenega, ga regulirala in obvladovala. Njena kultura se je v nas zagrizla do te mere, da je načela vitalne dele socialnih mrež. Še več, te iste socialne mreže so nenadoma sumničena vredne. Omajala je naše zaupanje, naš razum, naše prizadevanje za resnico, naše medčloveške odnose, naša življenja. Njene ambicije so velike, naš odpor majhen. V dimenzijah svojega obstoja je zavrla kakršen koli normalen družbeni razvoj, še zlasti političnega. Ratingi v anketah in volitvah dokazujejo njeno moč in prodornost, njeno morebitno skorajšnje zmagoslavje, ki bo, če se bo to zgodilo, skoraj zanesljivo vzpostavljeno pod gesto racionalizirajočega »*come back*«; kar želi narediti ta politika po izgubljenih volitvah leta 2008, ker parazitira na nostalgiji iluziji izgubljene »zlate dobe slovenstva«, kot je vladavino koalicije 2004–2008 okarakteriziral takratni podpredsednik vodilne stranke SDS, Milan Zver. Pričakovati je, da bo begunska kriza v Evropi postala nov manever domače politike, s katerim bo poskušala unovčiti svoj politični dobiček,

pri čemer se je treba zavedati, da protibegunska retorika še zdaleč ni nekaj, kar bi instrumentalno uporabljale le skrajne desničarske ali nacionalistične politične agature. Dosedanji razplet dogodkov, demonizacija beguncev na strani desnega političnega pola in argumenti o »varnosti državljanov« z vsemi ukrepi postavljanja tehničnih ovir v podobi žičnatih ograj vzdolž slovenske meje, vključno z napovedmi zapiranja mejnih prehodov in montažo mobilnih vrat, potrjujejo celo, da je figuri begunca uspelo poenotiti celoten politični spekter domače desnice, sredine in deloma levice.

Sistemska značilnost teorij zarote je verjetno, da so politično uporabljene za načine konsolidacij obstoječih političnih razmerij, hkrati pa tudi diskreditirajo, marginalizirajo in socialno izključujejo posameznike in politične nasprotnike. Če k temu prištejemo, da nam ponujajo določeno eksegezo političnih dogodkov, ima paranoja torej v tem pogledu tri funkcije: politično identifikacijsko, diskreditacijsko-instrumentalno in hkrati interpretacijsko. Konstrukcija sovražnika odžira njegovo dostojanstvo. Pogosto učinkuje kot diskreditacija, depersonalizacija, delegitimacija in dehumanizacija. Največkrat poteka celo ob fantomizaciji sovražnika, ki ogroža nas, ki nas želi, kot se je glasilo večkrat ponavljajoče se geslo, »sprva diskreditirati, potem likvidirati«. Ironija boja proti sovražniku je torej primordialno v produkciji natanko takšne geste, proti kateri se ves čas bojuje, je v resentimentu blodnjavosti, da nam sledijo, ko si za ovratnik najbolj dihamo mi sami.

Antikomunizem in iskanje komunistične zarote, ki se v politični realnosti na Slovenskem vleče že nekaj desetletij in se z leti celo krepi, čeprav je obdobje postkomunistične tranzicije načelno za nami, lahko najdemo že v konstrukciji komunističnega sovražnika, kakršnega je propagiral ameriški senator Joseph R. McCarthy v petdesetih letih prejšnjega stoletja. Antikomunizem, dodobra oprt na teorije zarote in na tezo o komunistični prevladi in infiltraciji, je privedel do množičnega lova na čarovnice, bil pa je tudi pomemben premik v konstituciji notranjega, ne le zunanjega sovražnika (Gardner, 1997; Knight, 2002). V Sloveniji se nam glede antikomunističnih impulzov in iskanja teorij zarot dogaja le notranji sovražnik, tj. »sile kontinuitete«, ki ne izvirajo z druge strani meja države, temveč kot »old boys«, udbomafija in Kučanovi klani v različnih političnih, ekonomskih in socialnih omrežjih po svoje vlečejo niti. Trenutne težnje po zapiranju meja, predlogi Janeza Janše, da bi rešil problem z migranti v zgoj treh dneh, bolj ali manj parazitirajo na istih domislicah o nevarnosti islama, ne zgoj terorizma: sovražnik, ki ga je treba dotolči, je musliman. Iskanje ekvivalence med teroristom in beguncem se celo ne postavlja izrecno, v diskurzu je že implicitno dano.

Kljub temu pa se mi zdi, da se je paranoja zelo dobro integrirala v vsakodnevni pogon političnega mišljenja, strategij in delovanja prav pri nas – razlika je namreč predvsem v tem, da je očitno postala dobitna in zmagovita kombinacija, ki prinaša dobre politične rezultate. Ob bok razmeram v Sloveniji, kjer so jo ljudje začeli ljubiti, velja predvsem poudariti, da je primarni vir krepitve paranoje pri ljudskih množicah predvsem področje delovanja dela strankarske politike. Čezmerna

uspešnost manipulacij, laži in videzov, volja do potvarjanja zgodovine, demonizacija oponentov in užitek, ki se ob tem sproža, ne kažejo na neki zunanji dogodek ali stanje, ki bi v sferi ne povsem političnega sprožilo takšno mentalno percepcijo, temveč v skoraj vseh primerih predvsem na voljo dela politike, da tako manipulira z nami. Povedano drugače, spodbude k paranoji in na njej temelječe nacionalne mentalitete so nerazvezljiv moment politične manipulacije in instrumentalizacije.

Večina avtorjev, ki so doslej detektirali paranojo v slovenski politiki, se strinja glede njenega izvora – Milan Balažič, Vlado Mihelj, Spomenka Hribar, Marcel Štefančič Jr. jo nesporno na ravni političnega povezuje z Janezom Janšo in posledično z njegovo stranko (Vežjak, 2010). Nekateri med njimi jo neposredno asociirajo z značajem, osebnostno strukturo ali taktiko omenjenega politika. Večina slovenskih avtorjev največkrat uporablja izrazje ohlapno, ne trdi ali celo zanika, da bi pri tem šlo za nekaj, kar je bližje klinični analizi, in se raje zateka k ugotovitvam, da gre za Janševe miselne obrate in premisleke, ki jim večkrat sledijo politične poteze. Poudarjajo potrebo po iskanju in risanju sovražnika, zahtevo po nadzoru nad dogajanjem, avtoritativnost, ki izhaja iz občutka ogroženosti, instrumentalno uporabo teorij zarot in »mišljenje« ob njihovi pomoči, črno-bel pogled na stvari in motiviko. Kot rečeno, se nekateri interpreti približujejo opisu paranoje kot političnega instrumenta za prikrivanje njegovih lastnih afer in nečednosti, za relativizacijo in izenačevanje »naših« grehov z drugimi. Lep primer tega je bila afera Patria, v kateri je bil sicer glavni protagonist oproščen: na nek način se zdi, da protagonisti, večinoma obtoženi podkupovanja, »avtentično« vidijo teorijo zarote, toda prav hitro se lahko izkaže, da je paranoja tu le defenzivna, bolj ali manj premišljena taktika bežanja pred »realnimi« očitki.

Izvor paranoidnih občutkov je velikokrat zunanji – v smislu mobilizacije množice ga lahko povzroči npr. teroristični napad, ki spravi v strah vsakogar kot potencialno prihodnjo žrtev. V slovenskih razmerah bi težko govorili o takšnem enkratnem mobilizacijskem dogodku ali dejanju, pisanem z veliko začetnico, bolj je politična tehnika, kljub temu pa tudi kot takšna sooblikuje določene kulturne, »klimatske« značilnosti. Največkrat se paranoja pred sovražnikom (beguncem, temnopoltim, komunistom, gejem, Romom) aktivira v kombinaciji s katero od teorij zarote. Ustrezneje bi bilo govoriti o konspirativni paniki kot sestavnem elementu duhovne klike, o kateri piše Bratic (2008). Prvo skico zanjo je verjetno podal že Harold D. Lasswell v svojih pionirskih delih, nastalih v tridesetih in štiridesetih letih prejšnjega stoletja, v katerih opisuje politične tipe osebnosti. Čeprav ni bil prvi, ki je uporabil psihološko metodo in pojme za opis političnih fenomenov, jih je sestavil v zelo sistematično in zapleteno konstrukcijo, predvsem v svojih delih *Psychopathology and Politics* (1930) in *Power and Personality* (1948). Kar ga je zanimalo – in temu vzgibu v nadaljevanju sledim tudi sam –, je vprašanje razvojnih izkušenj, ki so pomembne za politične značajske poteze. Pogledati je treba, kaj stoji za agitacijskimi, administracijskimi, teorijskimi in drugimi vrstami političnih tipov osebnosti, ki igrajo katero od vlog v javnem in političnem življenju. In najpomembnejše: kaj pa,

če lahko med te tipe samostojno uvrstimo tudi konspirativnega?

Hofstadter (1967) je denimo izraz »paranoidni slog« uporabil za ameriško kulturo, vendar ne zato, da bi jo opisal po medicinskih ali kliničnih merilih; prejkone, kot pravi sam, mu je šlo le za opis »načina videnja sveta in izražanja nas samih«. Tak slog se po njegovem mnenju izraža v treh potezah: v »vročičnem pretiravanju«, »sumničavosti« in »konspirativni domišljiji«. Čeprav je ameriška politika po njegovem mnenju ohranila nekatere značilnosti siceršnjih klinično diagnosticiranih paranoikov, npr. gorečnost, sumničenje, pretirano agresivnost, grandioznost in apokaliptičnost, se ob tem pojavljata prenos in zamenjava ogroženega »subjekta« – ne gre nujno za to, da se čutimo ogrožene mi sami, ampak se nam lahko zdi, da je slabo in zlo namenjeno našemu narodu, državi, kulturi. Torej ne neposredno »nam« samim. Slovenskih analognih primerov tu ne zmanjka: namesto začetne grandioznosti Janševe vlade v letu 2005, zahtev po reformi, megalomanskih razvojnih projektih, od postavitve otoka na morju naprej, smo nenehno priča novim zahtevam po obrambi pred grožnjami »nacionalni« substanci in nacionalnim interesom. Tudi begunska kriza prinaša sorodno konspirativno gesto grožnje »depersonaliziranemu« narodu, ne nujno nam samim. Skrb za nacionalni interes in narodov blagor, v osnovi torej nacionalistična mitologija in spodbude, se največkrat opirajo na takšno, kot bi temu rekla Melanie Klein (1997), narcisistično stanje duha. Tipična poteza paranoidnih objektnih razmerij je prav ta narcisizem, saj se objekti, na katere se nanaša posameznik ali skupina ljudi, v realnosti vedejo kot reprezentacije njihovih lastnih odtujenih sevstev. Zato ima narcisistični odnos vedno poteze obsesivnosti, še zlasti pa se to izraža v zahtevi po nadzoru nad drugimi in po njihovem polnem obvladovanju.

Politični teoretik in svetovalec Zbigniew Brzezinski je v devetdesetih letih prejšnjega stoletja skoval uspešen in pozneje pogosto citiran pojem manihejske paranoje. Njegova tarča so bila bolj ali manj svetovnonazorska prepričanja poznejšega ameriškega predsednika Georga W. Busha, ki so bila najboljše prezentirana med »vojno proti terorizmu« in seveda v široko uveljavljenem geopolitičnem pogledu na države sveta, ki se delijo na tiste, ki so z nami, in na tiste, ki so proti nam. Misel »Kdor ni z nami, je proti nam« zveni zelo domače slovenskim razmeram že dve desetletji. Razlika med slovenskimi in npr. običajnimi razmerami je, da je sovražnik konstruiran kot državi »zunanji«, v domačih razmerah pa je to skoraj vedno notranji ideološki sovražnik. Razlika je seveda tudi v tem, da se v dualistični kozmologiji protipola med »nami« in »vami« ne vzpostavljata nujno na temelju religioznih konceptov, Boga in hudiča, temveč politična retorika največkrat izvira iz prepričanja o zaroti v njenih številnih frazeoloških variantah: od Udbe do tranzicijske levice, pa vse do begunca ali migrantu, ki ogroža, če uporabim nedavno sintagmo Slavoj Žižka, »naš slog življenja«, »*our way of life*«. Na eni strani je »mi«, na drugi »oni«, begunci.

Šele analiza politične paranoje v slovenskem prostoru zadnjih desetletij in njene številne uprimeritve v obravnavi istospolno usmerjenih, izbrisanih, musli-

manov, Romov, Hrvatov in drugih neznosnih Drugih nam pojasni, s kakšno zapuščino se soočamo ob zadnjih političnih obravnavah beguncev. Toda trenutna begunska kriza je Evropo na neki ravni v veliki meri poenotila: težko bi rekli, da je paranoja pred begunci kakšna domača posebnost, čeprav je tu pognala že zelo dolge korenine. Če pomislimo, da smo za večino migrantov zgolj tranzitna država, popolnoma nezanimiva z vidika njihovega končnega cilja potovanja, pa je vendarle proizvedla čezmerno navzočnost islamofobnih, ksenofobnih in nestrpnih občutkov in reakcij. Na eni strani paranoidni slog mišljenja Slovencev in na drugi psihopolitika paranoje, tj. zloraba državljanskega strahu za potrebe natančno določenih ciljev, sta ubesedila nekatere od najbolj grozljivih oblik sovražnega govora o beguncih, vključujoč zahteve po njihovem streljanju, zapiranju v koncentracijska taborišča, uporabi plinskih celic, klicanju na pomoč Adolfa Hitlerja in podobno. Zgodovinska razmerja v odnosu do islama so naplavila celo vrsto negativnih družbenih zaznav, obloženih s predsodki in stereotipi. Ponotranjenje redukcionistične monolitne podobe, v kateri se odvija ločnica med »nami« in »njimi«, našo »zahodno« in njihovo »islamsko« kulturo, kjer sta obe postavljeni v razmerje nepremostljive različnosti in antagonistične drugačnosti, je seveda konstrukcija zahodnega pogleda, kot je nekdaj že temeljito analiziral Edward Said (1981). Pripadnik islama je največkrat predstavljen na fiktiven način skozi ideološka očala kot neka dominantna globalna sila, ki daje slutiti množice ljudi v obliki neke enotne bitnosti – islam je posplošeno obravnavan kot eden, brez potrebnih geografskih in kulturnih razlik, kot odtujen, ločen in že vnaprej ločeno od »naših« vrednot.

Vprašanje kulturne drugačnosti in navad, v katerih prevladujejo heterogene prezentacije, ki imajo za skupni imenovalc iskanje zaslombe za odkrivanje islamskega fanatizma, fundamentalističnih idej in različnih oblik nerazsvetljenskosti in odmika od racionalnosti, velikokrat storijo korak naprej in vodijo v kombinacijo prezentacij sovražnosti in konstruirajo pogled na muslimane kot sovražnike: na posameznike ali kulturo, ki neizogibno vodi do občutkov ogroženosti, bodisi zaradi zaznavanja tujosti kulture ali občutka neposredne fizične grožnje, ki zahteva terapevtsko ali kakšno drugo obliko intervencije in kaznovanja.

Protiislamistični vzorci mišljenja in delovanja se razvijajo v oblike nestrpnosti in sovraštva, ki bi jih smeli označiti z izrazom »islamofobija«: čeprav ni prave definicije pojma in tudi ne konsenza o njegovi ustreznosti. Vrsta reakcij in njihova enotnost čedalje bolj poudarjeno nakazujeta, da se fenomena ne zavedamo dovolj. V smislu nove rabe besede je bil termin islamofobija najprej uporabljen v devetdesetih letih prejšnjega stoletja – seveda predvsem kot označevalec globalne percepcije islama v njegovi negativni in slabšalni obliki; z njim najlažje opišemo rasno sovraštvo in predsodke, islamofobijo pa bi lahko delno opredelili tudi kot rezultat drugega strahu – ksenofobije. Leta 1997 je Runnymede Trust, britanska *think tank* organizacija, usmerjena v raziskave kulturnih in etničnih razlik, spisala poročilo z naslovom *Islamophobia: A challenge for Us All* in v njem opredelila, kaj pravzaprav poganja sovraštvo: islam je razumljen kot monoliten kulturni in religijski blok, statičen in

neprilagodljiv na spremembe; dojema se kot ločen in »drugi«; nima nikakršnih skupnih vrednot z drugimi kulturami, nanj te ne vplivajo. Islam je zaznan kot manj vreden od Zahoda, zdi se barbarski, iracionalen, primitiven in seksističen, agresiven in ogrožajoč. Poseben vidik v zaznavi islama je, da podpira terorizem in da vodi do »trka civilizacij«, zato je sovražnost do muslimanov nenadoma upravičena, diskriminacija smiselna, njihovo izključevanje in posebna obravnava pa nujni.

Pretežne večine fenomenov, kot jih je sociološka znanost doslej zaznavala v slovenskem družbenem prostoru, nismo bili navajeni poimenovati v kontekstu teorije paranoje ali konspiracizma. Toda kaj drugega imajo skupnega družbene prakse, kakršne so v Sloveniji dovolj uveljavljeni sovražni govor, nacionalistične strasti, diskreditacije in vse druge oblike zavračanja in nestrpnosti do beguncev? Poskus ločevanja nepregledne množice nesrečnih beguncev od podobe pobesnelega terorista postaja družbeno in politično nesprejemljivo dejanje v skladu z argumentom »vsak begunec je potencialni terorist«: takšno enačenje evropskim in domačim centrom odločanja močno ustreza. Zaznani sovražnik in njegovi opisi vedno intenzivno gradijo na poudarjanju polarizacije med »nami« in »vami«. Njegova upodobitev temelji na občutku izgubljene varnosti, na poskusu identifikacije njegovega izvora, zaničevanju in preziru, taksonomizaciji njegovih negativnih lastnosti. Paranoidni miselni slog Slovencev, ki se počasi in delno preusmerja k novemu objektu, je z migrantsko krizo in pozneje skozi samoafirmacijo v podobi terorističnih napadov džihadistov uokviril grozljivega Drugega in začel krojiti naš premislek, politična ravnanja in psihologijo množic.

Žižkova zavrnitev očitkov o islamofobiji in rasizmu

Žižek poskuša v svoji novi knjigi *Against the Double Blackmail. Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours* (2016a) ravnanje Evrope predstaviti kot lažno dilemo med dvema izbirama – v luči beguncev naj bi se nam ponujali dve različici ideološkega izsiljevanja. Po prvi bi morali svoja vrata za begunce odpreti na stežaj, čim močneje; po drugi poskušamo, kot pravi, uporabiti dvižni most in prihod beguncev ustaviti. Avtorjeva intenca je ubežati obema izbirama kot »slabšima«, češ da le podaljšujeta problem in ga ne rešujeta, vendar pri tem ne poda prav nobene prepričljive vmesne rešitve. Ob tem (ibid.: 20) podaja kar nekaj stališč, ki bi jih smeli šteti za primer radikalne relativizacije »islamofobije« in posredno nastopa družbene paranoje. Najbolj pregnantno tovrstno misel izrazi s stališčem, ki vsebuje nekakšno kritiko strpnosti do islamskega prava. Njegov sklep je, da bolj ko smo strpni, bolj bo na nas pritiskal islamski fundamentalizem:

Prav tako bi bilo treba opustiti tabu, da je vsaka kritika islamskega prava primer 'islamofobije'. Dovolj je tega patološkega strahu številnih zahodnih

liberalnih levičarjev, ki jih skrbi, da jih bodo obdolžili islamofobije ... Takšen vzorec je odlična ponazoritev paradoksa superega: čim bolj slediš psevdomoralni moči, ki ti jo narekuje sadistični in primitivni superego, tem bolj si kriv moralnega mazohizma in poistovetenja z agresorjem. Kot da bi bil pritisk islamskega fundamentalizma tem močnejši, čim strpnejši si do njega. (ibid.)

Namen je torej racionalizirati islamofobijo tako, da pokažemo na upravičenost strahu in opravičilo z očitki o islamofobiji kot nečem odvečnem, kritika npr. islamskega prava se mu zdi, kar logično implicitno sledi, upravičena. Na ravni psihoanalitičnega bi morali po Žižku opraviti z moralnimi predsodki, ki jih nalaga nadjaz. Tu dejansko opozarja na »paradoks strpnosti do beguncev«: bolj ko smo strpni do njih, bolj se počutimo krive. Tisto, k čemur implicitno poziva, je zato lahko le skepsa v strpnosti do njih. Še več, po njegovem mnenju je moralna zahteva nadjaza problematična že kot imperativ pri sprejemanju beguncev v Evropo; z njihovim prihodom se večja naš občutek krivde, da jih nismo sprejeli še več. Žižek sicer eksplicitno ne zapiše ali vsebinsko implicira, da bi se morali zavzemati za manj strpnosti do beguncev in manjšati kvote pri njihovem sprejemu v evropskih državah, a prav to iz naslednje misli neizogibno sledi: »Lahko smo prepričani, da isto velja za pritek beguncev: čim več zahodne Evrope jim bo odprte, tem pogosteje se ji bo zbujal občutek krivde, ker jih ni sprejela še več. Nikoli ne bo dovolj. In čim več strpnosti bo do teh, ki so tukaj, tem bolj se bo krepil občutek krivde, ker nismo še strpnejši.«

Širši argument, v katerega pade Žižkova artikulacija odnosa do beguncev in ki ostro razmeji »naš način življenja«, kot pravi, od njihovega, je razprava v Nemčiji leta 2010, ki se je končala s splošnim dvomom o multikulturalnosti, podkrepljenim s stališčem Angele Merkel prav v odnosu do »prišlekov«, predvsem muslimanov. Multikulturalnost kot zanikani koncept je v letu 2015 s široko odprtimi vrati za begunce pri isti kanclerki poskrbela za vnovični politični preobrat z odpiranjem vrat, takrat pa je afirmirala nekaj, ker je sam Žižek podprl kot smiselno izhodišče: pojem vodilne kulture (*Leitkultur*) in njene učinke. Čeprav imamo avtorje, kot je, Jürgen Habermas, ki so ostro napadli ta koncept v nemškem prostoru kot nedopustno prisvajanje judovske tradicije, saj naj bi bila »nemška kultura« definirana prav z njeno pomočjo, kolikor se sklicuje na »judovsko-krščanske vrednote«, se Žižek pojmu ni odrekel. Medtem ko je za Habermasa nedopustno razmišljati o konstituciji nemške kulture skozi prisvojitve judovstva navzlic tragični usodi Judov v nekdanji Nemčiji, se po njegovem mnenju danes zagovorniki koncepta sklicujejo prav na to: *Leitkultur* kot judovsko-krščansko izročilo, ki uspeva »nas« obravnavati ločeno od »prišlekov«.

Žižek je v reakciji na razpravo (2012: 45) zapisal, da je konservativistični pojem dominantne kulture, pri katerem se predpostavi dominantni kulturni prostor, ki ga moramo preostali člani drugih kultur v njem spoštovati, že konflikt, ki je del razprave o vodilni kulturi, ne le o multikulturalizmu. Se pravi konflikt med različnimi pogledi na to, kako naj različne kulture sobivajo in tem, katera pravila in prakse

naj te kulture medsebojno delijo, če želijo sobivati. V svojih stališčih o beguncih v letih 2015 in 2016 je v tem smislu avtor ostal zavezan teoretskemu resentimentu iz prejšnjih let, povedal ni nič novega, tako rekoč ostal je teoretsko konsistenten; vzpostavil je enak miselni okvir ultrapolitičnih prepričanj, kjer so begunci slikani kot tisti Drugi glede na vodilno kulturo in tisti, ob katerih se odvije popoln razcep med »nami« in »njimi«.

Ob argumentu (a) neupravičenosti očitkov o islamofobiji in (b) moralni pasti prevelike strpnosti do beguncev je avtor v več člankih ponovil svojo tezo, da je (c) begunski način življenja je nezdružljiv z ideološkimi temelji zahodne države blaginje. Žižek vidi v 'načinih življenja' nepremostljive razlike, ob tem pa graja njihova pričakovanja: »Številni begunci bi radi nemogoče: pravzaprav pričakujejo največje ugodnosti zahodne države blaginje in da bodo hkrati lahko ohranili svoj posebni način življenja, čeprav so nekatere ključne značilnosti njihovega načina življenja nezdružljive z ideološkimi temelji zahodne države blaginje.« (Žižek, 2015b) Svojo tezo podkrepi še s sumom, da niso pripravljeni na integracijo, da zahteva po kulturni in družbeni integraciji ni mogoča zato, ker bi morali morda priznati, da je težava na strani beguncev samih in da zahodni rasizem, pravzaprav očitek o njem, ni tako zelo neupravičen: »Nemčija rada poudarja nujnost kulturne in družbene integracije beguncev. Toda – pa smo spet pri tabuju, ki bi moral pasti – koliko beguncev se res želi integrirati? Kaj če ovira za integracijo ni preprosto le zahodni rasizem?« (ibid.) Podobno misel o neustreznosti razprav o rasizmu variira z zavrnitvijo očitkov o neofašizmu: »Skrbi in tegobe tako imenovanih navadnih ljudi zaradi beguncev se pogosto omalovažujejo, da so le odraz rasističnih predsodkov, če ne kar neofašizma. Res lahko dovolimo, da sta zanje edina razpoložljiva možnost Pegida in njej podobni?« (ibid.)

Žižkova miselna poanta relativizira očitke o rasizmu, islamofobiji, neofašizmu kot netočne, ne da bi ponudil relevantno pojasnitev – zato učinkuje kot abstraktni ali morda freudovski *Verneinung* po principu »to ni tisto«. Čeprav avtor spretno pazi, da jih ne bi neposredno zagovarjal, pa pozicija glede beguncev, ki zavrača interpretacijo, po kateri bi smeli odklonilno mnenje do beguncev označiti za islamofobno, ne more ubežati očitku, da racionalizira sovraštvo do njih:

Kaj naj storimo? Javno mnenje je močno razdeljeno. Liberalna levica je zgrožena nad dejstvom, ker Evropa dopušča, da na tisoče beguncev utone v Sredozemskem morju. Evropa, tako pravijo, mora pokazati solidarnost in na široko odpreti vrata. Protibegunski populist pravijo, da moramo zaščititi svoj način življenja: tujci naj sami rešujejo svoje težave. Obe rešitvi sta slabi. Vprašanje je, katero je slabše. Če parafraziram Stalina, obe sta slabši. Največji hinavci zahtevajo odpiranje meja, pri tem pa vedo, da se to ne bo zgodilo, ker bi takoj sledil val populističnega revolta po vsej Evropi. Navzlic temu še naprej igrajo lepe duše, vzvišene glede na pokvarjeni svet, v katerem živijo in na katerega pristajajo. (Žižek, 2015a)

Žižek zavrača dvoje: pozicijo liberalne levice in prevelike solidarnosti ali humanitarnost, torej zgroženost nad dejstvom, da Evropa dopušča, da na tisoče beguncev konča v Sredozemskem morju, češ da bi Evropa morala pokazati več solidarnosti in na veliko odpreti vrata. Tej poziciji nato pripiše stališče lepe duše in licemerje, nekakšen »vedo, da se to ne bo zgodilo, pa vendar to zahtevajo«. Druga pozicija, ki jo izrecno zavrne, je tista protibegunskih populistov: zaščito »našega načina življenja«, kar je natančno tista sintagma in koncept, ki se jima sicer na koncu prikloni. Njegova torej, vsaj na deklarativni ravni, ne želi biti niti levoliberalna pozicija solidarnosti in humanitarnosti niti pozicija protibegunskega populista.

Kaj je značilno za njegovo izhodišče? Prvič, zavračanje humanitarnega diskurza, t. i. odprtosti do beguncev in humanizacije beguncev – češ, saj so takšni kot mi. Žižek izrecno pravi, da sovraži tak diskurz odprtosti in solidarnostnega razumevanja beguncev, da je to napačen pristop. Begunci so po njegovem mnenju drugačni na način, da je glede njih onemogočena identifikacija: glede njih nas bega njihova drugačnost, premislek o tem, da »niso takšni, kot smo mi«. Kar želi ohraniti, je občutek tujosti do Drugega

Drugič, čeprav se trudi svoje stališče pedagoško ublažiti z opisom, da je »med begunci veliko hudobnih, nasilnih, zabitih in nevarnih«, na koncu pritrjuje izključevalnemu načelu, po katerem bi morali begunci sprejeti »naš načina življenja« (Žižek, 2016a: 19–20). S poudarkom na njem ni nič narobe, levica se moti, ko ga odreka, v resnici ga je smiselno upoštevati pri vstopu beguncev v Evropo. Ali kot pravi sam: »Odstraniti bomo morali enega največjih tabujev, da je namreč pojem zaščite nekogaršnjega specifičnega načina življenja v sebi protofašistična ali rasiistična kategorija. Če ne bomo opustili tega pojma, bomo odprli pot za protibegunski val, ki bo zajel vso Evropo.« (ibid.) V beguncih ne smemo videti nekoga, ki je podoben nam, temveč našega soseda, »ko uzremo brezno drugosti v njem« (Žižek, 2016b). Multikulturalizem je ideologija kapitalizma, z njo je treba opraviti, dopustiti je treba razliko med »našim« in »njihovim načinom življenja«, jo afirmirati in priznati, da je naš način dominanten in zahteva prilagajanje beguncev.

Tretjič, Žižek predlaga posebne pogoje za njihov sprejem. Treba jih je sicer sprejeti, ampak pod dovolj ekstremnimi pogoji, ki so: jasna pravila in ureditev, državni nadzor nad tokom beguncev, administrativna mreža po EU, beguncem se zagotovi varnost, vendar morajo sprejeti, kje naj živijo in kar bo določila EU, spoštovati morajo zakone in družbene norme EU – vse to je »naš način življenja« in cena za »naše« evropsko gostoljubje, ki legitimira, tako pravi, uporabo represije. Med zelo konkretnimi in operativnimi predlogi celo sugerira referendumsko odločanje, češ da odpiranje meja za begunce ni v soglasju z demokratično voljo večine v nacionalnih državah:

Moj namen tukaj seveda ni podpora protipriseljenskim populistom, temveč nedvoumno poudarjanje meja demokratične legitimacije. Enako velja za tiste, ki zagovarjajo radikalno odprtje meja: se zavedajo, da njihova zahteva pomeni

odpravo oziroma uveljavitev velikanske spremembe v *statusu quo* države, ne da bi se prej demokratično posvetovali s prebivalstvom, glede na to, da so naše države demokratične nacionalne države? Njihov odgovor bi se seveda glasil, da bi tudi begunci morali dobiti volilno pravico – a to gotovo ni dovolj, saj je to ukrep, ki bi bil mogoč šele, ko bi bili begunci vključeni v politično ureditev neke države. (Žižek, 2015b)

Žižek ob izbruhu begunske krize celo konkretno predlaga nekatere administrativne korake, s pomočjo katerih bi morali begunci spoštovati evropska pravila izbire lokacije njihovega življenja. Zanj obstaja nekaj takega kot evropska gostoljubnost in cena prilagajanja, ki jo morajo plačati, če želijo ostati v Evropi – ta cena je znova zahodnoevropski način življenja:

Evropa se mora organizirati in vpeljati jasna pravila in ukrepe. Vpeljan mora biti državni nadzor nad begunci s pomočjo obsežne administrativne mreže, ki bo veljala za vso Evropsko unijo, s čimer bodo onemogočeni lokalni barbarizmi oblasti, kakršni se dogajajo na Madžarskem in na Slovaškem. Beguncem mora biti zagotovljena varnost, hkrati pa jim mora biti pojasnjeno, da morajo sprejeti območje bivanja, ki jim ga je dodelila Evropska unija; hkrati morajo spoštovati zakone in družbena pravila evropskih držav, kar pomeni: nikakršne tolerance pri religioznem, seksističnem in etničnem nasilju na nobeni strani, nobene pravice, da bi drugemu vsiljevali njegov način življenja ali religijo, spoštovanje vsakokratne posameznikove svobode po tem, da zavrne njene ali njegove ljudske navade, itd. Če se ženska odloči, da bo zakrivala svoj obraz, mora njena volja biti spoštovana, toda če se odloči, da si ga ne bo zakrivala, ji mora biti enako zagotovljeno, da lahko to stori. Ja, takšen niz pravil privilegira zahodnoevropski način življenja, toda to je cena, ki jo je treba plačati za evropsko gostoljubnost. Omenjena pravila morajo biti jasno določena in uveljavljena, tudi s pomočjo represivnih ukrepov, če je treba, kadar jim utegnejo nasprotovati tuji fundamentalisti ali domači protibegunski rasisti. (Žižek, 2015a)

Četrtrič, čisto na koncu na seznamu svojega pogleda na begunce se zavzame še za radikalno ekonomsko spremembo, ki bo odpravila družbene razmere, ki ustvarjajo begunce.

Četudi večine Žižkovih trditev ne moremo interpretirati kot neposredno sovražne do islama in beguncev, jim lahko nesporno pripišemo radikalen poskus dvoma o konceptu sovražnosti do islama in posledično utemeljenosti strahu ali paranoje. Njegovo stališče je na las podobno ideološkemu stališču desno usmerjene večine, ki spremlja begunsko krizo z zaskrbljenostjo in je poželo veliko reakcij po svetu, ki so avtorja nemudoma označile za desničarja. Kje je tanka meja med dvomom, skepsjo, nenaklonjenostjo in točko, ko ta postane govorica sovraštva in kdaj je prestopljena? Sovrašтво kot nekoliko ohlapnejša oblika zburjanja nestrpnosti, ki

tehnično ni sovražni govor, ni kazniva in ni neposredno socialno nesprejemljiva, a večkrat učinkuje kot oblika neupravičenega netolerantnega govora. S tem ko se avtor zadovolji z vztrajanjem v območju navidezne nevtralnosti freudovskega zanikanja, tistega »ne vem, kdo je, toda to ni moja mama«, tudi sama njegova gesta »to ni fašizem, to ni islamofobija, to ni sovrašтво« ne samo izzveni teoretsko sumljivo, temveč neizogibno legitimizira in želi legitimirati sleherni pojav, ki bi ga lahko opisali z naštetimi izrazi – vsaj do točke, dokler ti ne izbruhnejo v neposredno fizično nasilje. Paranoidnost s tem postane verodostojna reakcija na normativen premislek o ideologiji, patologiji, kulturi strahu in statusni anksioznosti.

Literatura

- BRATICH, JACK Z. (2008): *Conspiracy Panics: Political Rationality and Popular Culture*. Albany: State University of New York Press.
- GARDNER, JAMES (1997): *The age of extremism: The enemies of compromise in American politics, culture, and race relations*. New York: Birch Lane Press.
- GOLDBERG, ROBERT A. (2001): *Enemies within: The culture of conspiracy in modern America*. New Haven, CT: Yale University Press.
- HOFSTADTER, RICHARD (1967): *The paranoid style in American politics and other essays*. New York: Vintage.
- KLEIN, MELANIE (1997): *Zavist in hvaležnost: izbrani spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- KNIGHT, PETER (2002): *Conspiracy nation: The politics of paranoia in postwar America*. New York: New York University Press.
- SAID, EDWARD W. (1981): *Covering Islam*. New York, Toronto: Vintage Books.
- VEZJAK, BORIS (2010): *Paranoja, manipulacija in racionalnost: o psihopolitiki zarot, sovrašтва in poniževanja razuma*. Ljubljana: Liberalna akademija.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2011): Europe must move beyond mere tolerance. *The Guardian*, 25. januar. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/jan/25/european-union-slovenia> (12. november 2016).
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2012): *The year of dreaming dangerously*. London, UK: Verso.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2015a): The Non-Existence of Norway. *London Review of Books*, 9. september. Dostopno na: <http://www.lrb.co.uk/2015/09/09/slavoj-zizek/the-non-existence-of-norway> (12. november 2016).
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2015b): O tabujih. *Mladina*, 20. november. Dostopno na: <http://www.mladina.si/170884/o-tabujih> (12. november 2016).
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2016a): *Against the Double Blackmail. Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*. London: Allen Lane.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2016b): Žižek: »Prava umetnost je odkrito se spoprijeti s problemom beguncev, a ne na rasističen način«. *Mladina*, 25. februar. Dostopno na: <http://www.mladina.si/172737/zizek-prava-umetnost-je-odkrito-se-spoprijeti-s-problemom-beguncev-a-ne-na-rasistichen-nacin> (12. november 2016).

Antonija Todić

Strukturna nemožnost emancipacije žensk v kapitalizmu

BURCAR, LILIJANA (2015):
Restavracija kapitalizma: repatriarhalizacija družbe.
Ljubljana: Sophia.

Že iz naslova recenzije je mogoče razbrati, da delo *Restavracija kapitalizma: repatriarhalizacija družbe* predstavlja proces ponovne vzpostavitve patriarhalnih družbenih razmerij v postsocialističnih državah, s poudarkom na primeru Slovenije po razpadu socialistične Jugoslavije. Ta je z različnimi ukrepi, ki jih avtorica v besedilu natančno razčleni, spodkopala »temelje institucionalnega patriarhata« in razkrojila »ekonomsko odvisnost žensk od moških, s tem pa njihovo strukturno podrejenost v družinski skupnosti« (str. 43). Z vzpostavitvijo kapitalističnega produkcijskega načina se je začela sistematična razgradnja vseh tistih socialnih institucij in zakonov, ki so ženskam v socializmu omogočali družbenoekonomsko emancipacijo, kakršne kapitalistične države nikoli niso poznale. Besedilo iz številnih feminističnih del, ki so v teh letih izšle v Sloveniji, izstopa s svojim socialistično-feminističnim teoretskim aparatom,

ki patriarhat in kapitalizem razume kot »strukturno zraščena« sistema, in s sistematično analizo empiričnih podatkov o položaju žensk tako v kapitalističnih kot v socialističnih družbah.

V nasprotju z večino feminističnih teorij, ki patriarhat obravnavajo kot nadzgodovinsko zatiranje žensk s strani moških (to naj bi izhajalo iz njihove vnaprej predpostavljene biološke, psihološke ali družbene premoči), Burcar poudarja, da moramo podrejenost žensk razumeti kot zgodovinsko specifičen in sistemski pojav. V sodobnih družbah je institucionalni patriarhat namreč »strukturna značilnost kapitalističnega sistema ne glede na njegovo trenutno pojavno obliko« (str. 5). Glavni mehanizem ohranjanja patriarhalne hierarhije v kapitalizmu je t. i. hraniteljski model, v katerem moški zasedejo mesto produktivnih delavcev, ki z mezdami prehranjujejo svoje družine, ženske pa opravljajo (brezplačno) »podporne storitve« na domu. Učinek vzpostavitve dveh različnih skupin delavcev, primarno produktivnih in primarno reproduktivnih, je dvojen: na eni strani pomeni prihranek na račun brezplačnega reproduktivnega dela žensk, za katerega bi sicer morala poskrbeti država s šolskim, pokojninskim, zdravstvenim in drugimi sistemi, ki se financirajo iz davkov in so zato z vidika kapitala strošek. Na drugi strani pa se prek hraniteljskega modela ustvari bazen razvrednotene, poceni delovne sile, saj je zaposlitev ženske razumljena kot le dopolnilni dohodek k plači primarnega hranitelja družine, moškega. Daleč od tega, da bi šlo za preživeto obliko organizacije produktivnega in reproduktivnega dela, ki bi z

množičnim vstopom žensk na trg delovne sile poniknila v zgodovino, se je hraniteljski model v zadnjih desetletjih zgolj prestrukturiral in posodobil.

Medtem ko so socialistične družbe ekonomsko podstat podrejenega položaja žensk odpravljale skozi štiri temeljne družbenoekonomske emancipacije (polna zaposlitev za nedoločen čas, individualno pripadajoče socialne pravice, podružbljanje vzgojno-varstvenega dela in polna nadomestila za porodniški ter starševski dopust), so bile socialne politike zahodnih kapitalističnih (in pozneje novopečenih »tranzicijskih«) držav usmerjene v kontinuirano zapiranje žensk v zasebno sfero, obenem pa so ženske silile v podplačane, nezaščiten, polformalne zaposlitve. Temeljne poteze socialnih reform zadnjih desetletij so namreč krčenje mreže javnih jasli in vrtcev, ki posledično nimajo zmogljivosti za več kot le majhen odstotek otrok, nižanje porodniških in starševskih nadomestil, ki večajo ekonomsko odvisnost žensk od drugih članov družine, ter hkratno spodbujane zaposlovanja žensk za polovični čas, kar naj bi jim omogočalo lažje »usklajevanje dela in družine«, v resnici pa jih naredi za najbolj izkoriščane delavke z najmanj socialnimi pravicami. Vse to so strukturni ukrepi, ki ženskam vsiljujejo materinstvo kot njihovo naravno vlogo, s tem pa povratno naturalizirajo spolno delitev dela in razvrednotijo delo žensk. Burcar pokaže, da so tovrstne politike značilne za vse sodobne kapitalistične države, vključno s tistimi, ki veljajo za najbolj spolno enakopravne in nastopajo kot zgled pozitivnih praks, na primer skandinavske države, kjer pod pretvezo

»družinam prijaznih politik« že desetletja potekajo isti procesi udomačevanja žensk in pozasebljanja reprodukcije.

Ideja kapitalističnega patriarhata kot enotnega sistema sicer ni nova. Razmerje med kapitalističnim izkoriščanjem in podrejenostjo žensk je bilo eno osrednjih vprašanj »zahodnega marksističnega feminizma« (termin, ki ima pri avtorici izrazito slabšalen prizvok) v drugi polovici dvajsetega stoletja. Glede na sicer rigorozno in lucidno analizo položaja žensk v kapitalizmu preseneča precej dismisivna obravnava desetletij razprav marksističnih feministk. Četudi jim je mogoče očitati številne nedoslednosti, jih je nemogoče zreducirati zgolj na »teorijo dveh sistemov« – torej idejo, da sta kapitalizem in patriarhat dva povsem ločena sistema, ki delujeta neodvisno drug od drugega. Že ob začetku razprav o njunem odnosu namreč ni bilo nikakršnega konsenza med avtoricami in tudi znano delo Heidi Hartmann o »nesrečnem zakonu marksizma in feminizma«, ki ga Burcar navaja kot tipičnega predstavnika teorije dualnega sistema, je razmeroma hitro naletelo na nestrinjanje, sčasoma pa je tudi na zahodu prevladala ideja enotnega kapitalističnega patriarhata, ki ga zagovarja avtorica. Poleg tega, da jih omeji na teorijo dveh sistemov, Burcar marksističnim feministkam očita nepoznavanje ali celo namerno ignoriranje dosežkov dejansko obstoječih socializmov na področju emancipacije žensk, a kot prizna tudi sama, je njihove »zablode« mogoče vsaj deloma pripisati odrezanosti zahodnega sveta od komunističnega bloka v mccarthyjevski dobi, med razloge pa lahko štejemo tudi

nedostopnost denimo jugoslovanske literature v angleščini in drugih jezikih. Govoriti o (zlo)namernem »izkrivljanju in degradaciji« socialistično-feministične teorije se tako zdi pretirano, marksistični feminizem pa pri Burcar mestoma nastopa prej kot slamnati mož kakor dejansko obstoječa in uniformna teoretska smer. Namesto popolnega zavračanja njihovega dela bi bilo nemara produktivneje proučiti specifične materialne pogoje, v katerih je marksistično-feministična teorija nastajala, in kako so ti pogoji vplivali na njen razvoj.

Še zlasti v zadnjih letih je med zahodnimi avtoricami ravno kritična refleksija konceptov in pojmov, ki so izšli iz t. i. *domestic labor debate* in drugih razprav, proizvedla (vsaj nastavke za) plodnejše obravnave vrste različnih problemov na področju družbene reprodukcije, od prostitucije do poporodne depresije. Burcar sicer pravilno ugotavlja, da »če se omejimo samo na to, kako se manifestirajo kategorije spola, ne da bi se zavedali njihovih strukturnih vzvodov, se kvečjemu lahko osredotočimo le na izolirane kulturološko označene teme in na videz nepovezana, razdrobljena vprašanja« (str. 41). A to še ne pomeni, da partikularni problemi niso vredni proučevanja oziroma da ne potrebujejo razlage, le da mora ta upoštevati širši kontekst določenega pojava. Z različnimi (torej tudi neekonomskimi) vidiki patriarhata se je navsezadnje treba ukvarjati tudi zato, ker tudi sprememba produkcijskega načina z ničimer ne zagotavlja popolne odprave spolne neenakosti. Drugače povedano, četudi drži, da sta kapitalizem in patriarhat neločljivo povezana, odprava

razrednega izkoriščanja sama po sebi ne privede nujno do razgradnje patriarhalnih vzorcev, ki se lahko, v drugačni obliki, ohranijo tudi v socialistični družbi – na tej točki se zdi analiza pri Burcar nekoliko teleološka, saj predpostavlja, da po izkoreninjenju institucionalnega patriarhata po določenem času odmre tudi patriarhalna »ideologija«, z njo pa preostanki podrejenega položaja žensk.

Knjigi, ki za svoj predmet raziskovanja vzame institucionalne mehanizme, s katerimi kapitalizem ustvarja razlike med moškimi in ženskami, seveda ne moremo očitati, da ne obravnava drugih problemov. Besedilo je, še zlasti za slovenski prostor, nesporno dragocen prispevek k teoriji. S svojim celostnim, sistemskim pristopom nastopa proti individualistični (in pogosto moralistični) obravnavi problemov žensk, ki prevladuje v javnosti in v akademskem feminizmu. Ta se večinoma osredinja na površinske oblike neenakosti žensk, ne da bi se dotaknil strukturnih razmerij, ki te neenakosti proizvajajo. V liberalnem feminističnem diskurzu mrgoli pozivov k enaki zastopanosti žensk na vodilnih položajih, k enakemu plačilu za enako delo, k enaki razdelitvi gospodinjstkih opravil, kakor da bi šlo predvsem za stvar dogovora med posamezniki in nazadnjaške spolne stereotipe, s tem pa se le še utrjuje predstava, da je družina kot temeljna institucija kapitalističnega patriarhata »od politične ekonomije ločena, ne pa vanjo vgrajena skupnost« (str. 198). Medtem ko slovenske feministke danes prebijajo stekleni strop, neoliberalne politike nemoteno rušijo temelje družbenoekonomske emancipacije žensk.

Lilijana Stepančič

Kaj nam regulacija in zaprtje balkanske rute pove o nas

**ACERBIC DISTRIBUTION (2016):
*Varnost proti ljudem:
vizija evropske blaginje.*
Ljubljana: Acerbic distribution.**

Novembra 2016 je Acerbic Distribution izdala knjižico *Varnost proti ljudem: vizija evropske blaginje (Balkanska ruta 2015-16)*, v kateri je na koncu objavljen krajši poziv *Za pravico do dostojnega bivanja in dostojanstvene-ga gibanja*, ki je nastal v eni od delovnih skupin na No Border Campu 2016 v Solunu.

Preden predstavimo vsebino knjižice, se pomudimo za hip pri kolofonu, od katerega je ostal samo Googlov elektronski poštni naslov. Kolofon je torej tako okrnjen, da ga pravzaprav ni, zato o avtorjih in založbi ne izvemo pravzaprav nič. Če pa na okrnjen kolofon pogledamo drugače, nam ta manko veliko pove o avtorjih in založbi oziroma izvemo tisto, kar z objavo kolofona ne bi mogli izvedeti. Z odpravo kolofona se je namreč založba radikalno odpovedala institutom avtorstva, regulacije države

in trga. S tem je postavila na mizo svojo politično pozicijo, ki udejanja samoorganiziranost in duha žlahtne avantgarde in sodobnega anarhizma.

Pri tem pade v oči vprašanje, zakaj se je založba, ki zastopa radikalni alternativni položaj v družbi, oprla na Google. Ali niso Googlove storitve informacijske ekonomije sporne za številne ljudi, med katerimi so tudi sledilci duha avantgarde in akterji anarhizma? Ali ni povezava med dobrodošlim brezplačnim elektronskim komuniciranjem in iskanjem informacij na eni strani in dobičkonosnim oglaševanjem in trženjem osebnih podatkov uporabnikov na drugi deležna veliko skrbi in kritik? Ali niso nekateri dogovori, ki so ostali znani zaprtemu krogu visokega managementa in so nastali v zgornjih zakle-njenih prostorih upravne stavbe v sicer frivolnem delovnem okolju na sedežu podjetja na Mountain View v Kaliforniji, razblinili moto podjetja *Don't be evil*? Ali ni naravnost lastnikov Google, da delovanje podjetja poteka tako, da ustvari čim večji dobiček, vir težav, ki jih opisuje knjižica?

Čeprav je navezava založbe na Google po vsej verjetnosti izbor v sili, odpre pomemben sodobni problem, ki bi ga lahko imenovali Google izziv. Ta ni le v etičnih in razrednih vprašanjih, ki izhajajo iz tehtanja med učinki družbene koristnosti za ljudi in njihove nove ječe podrejenosti, ki ju ustvarjajo podjetja, ki črpajo neizmeren dobiček iz neverjetne povezave računalniškega znanja in tehnologije s kapitalistično družbeno paradigmo. Izziv je predvsem v vprašanju, ali lahko vstopimo kot uporabniki globalnega sistema znanja in

informacij v ta sistem tako, da ga najedamo od znotraj, v njegovem nedrju. Ali se lahko postavimo po robu elektronskemu nevrototalitarizmu in črni prihodnosti?

Ta vprašanja vključuje besedilo knjižice. Postavljena so v splošni obliki, in sicer, ali se lahko upremo tistemu v strukturi oblasti, kar nas tlačí, oziroma, ali so na rob potisnjeni ljudje grožnja moči vladajočih ali le vir njihove blaginje.

Besedilo v knjižici je kolektivno delo in je nastalo na podlagi izkušenj na slovenskem delu balkanske poti, predvsem pa izkušenj s potovanjem majhne skupine *Protirasistične fronte brez meje* po delu balkanske poti aprila in maja 2016. Na 57 straneh pisec/ke/i sistematično in strukturirano obdelajo to ruto, na kateri se je poleti 2015 opazno povečalo število potnikov iz drugih delov kriznega sveta, ki so hoteli priti v Zahodno Evropo, čemur je sledilo državno reguliranje njihovega potovanja, marca 2016 pa so te države potovanje ustavile in pot zaprle. Knjižica opozarja na samoorganiziranost, odločnost in množičnost ljudi na poti, ki so sesule vstopne režime na evropskih mejah. Pisici pravijo, da so presenetile Angela Merkel in jo prisilile, da je razglasila začasen suspenz Schengenskega sporazuma, zato, da so se v vmesnih mesecih vpletene države organizirale in marca 2016 dokončno zaprle meje.

Dogajanje od poletja 2015 do marca 2016 je utrdilo sintagmo Trdnjava Evropa, ki je v kritičnih krogih postala sinonim za Evropsko unijo. Besedilo jo plastično opiše kot »kompleksen, selektivno prepusten sistem ograj, taborišč,

rezilnih žic, pomorskih patrolj, zaporov, humanitarnih organizacij, pravnih določb in vstopnih režimov«. V naštem ne smemo spregledati humanitarnih organizacij. Trdnjava Evropa varuje »tist[e], ki so deležni EU privilegijev, kar se tiče političnih, socialnih, človekovih pravic [ter] možnosti potovanja in zaposlovanja,« v kateri deluje »privid demokracije, za katerim se skriva dodelan in visoko kontroliran režim avtoritarnega vladanja«.

Besedilo uporablja za begunke/ce, ali kakor koli imenujemo ljudi na poti, besedo potniki, pot pa nadomešča z besedo ruta. Izbira terminov kaže na zavračanje vsiljene logike oblasti pri upravljanju migracij, ki ljudi razvršča/ločuje v razne skupine in med njimi ustvarja napetosti, kar je stara taktika vseh zavojevalcev in kolonialistov. Prav tako kaže na odmik od akademskega pisanja o tem dogajanju, objavljenega tudi v dveh izdajah *Časopisa za kritiko znanosti*.

Balkansko ruto predstavi z opisom vloge in načina izvajanja nalog petih njenih najpomembnejših akterjev – represivnih organov države, medijev, humanitarnih nevladnih organizacij, kriminalnih združb in samoorganiziranih aktivistov. Slika, ki jo poda, ni rožnata, pri čemer pridevnik *acerbic*, ki zaznamuje ime založbe, ni nikakršno pretiravanje.

Pisec/ka/i potrjujejo, da so pri regulaciji in zapiranju balkanske rute odigrali najpomembnejšo vlogo državni represivni organi, pri čemer pisici vidijo v delovanju policije, Frontexa in vojske uresničitev mokrih sanj biopolitičnih strategov. Represivni organi so le ude-

janjali namere vodilnih oblastniških struktur iz vladnih in akademskih kabinetov, ki so ostale javno prikrite, navzven pa so se izražale kot skrb za obvarovanje državljanov pred grožnjo, ki jo prinašajo potniki, zato sta postali nujni odprava varnostnih tveganjih in vzpostavitev varnosti. Dejanska ogroženost prebivalcev Slovenije pa je bila taka, da so ves čas, ko so potnike organizirano vozili v koridorju od ene do druge meje, po lokalih ležerno pili kavo. Večina kavopivcev jih je videla in se z njimi »srečala« le, ko so odprli računalnik in časopis ali vključili televizor. Peščica se je ponudila kot prostovoljna delovna sila z željo, da bi pomagala potnikom v stiski. Pisci pravijo, da konkretno delovanje represivnih organov na terenu in njihov pristop do potnikov razkrivata prvobitno namero oblasti, ki je ni »zanimala dobrobit ljudi v stiski, temveč nadzorovanje populacij, njihovo gibanje, vedenje in mišljenje«.

Represivni organi države so se najprej pojavili v vlogi organizatorjev potovanja, ki ga je oblast označila za nevarnega, kaotičnega in v rokah nezakonitega podzemlja, čeprav je bilo mogoče itinerarije in njihove cene najti na spletnih straneh. Ljudje so s pomočjo propagandne mašinerije razumeli tovrstno delovanje represivnih organov za »humanitarno gesto 'odpiranja Evrope za begunce in migrante'«. Pravzaprav pa so represivni organi z »odpiranjem Evrope za begunce« vzpostavili režim strogo reguliranega potovanja, ki je nadomestilo prej samoorganiziranega, in ki ga zaznamujejo izolacija potnikov od prebivalcev, prepoved javnega prevoza, posebni avtobusi in vlaki, teror urnikov, odvisnost do prejema hrane

in prenočišča ter režim popisov in registracij.

Nevladne humanitarne organizacije so se v to dogajanje le potopile. Sprejele so podrejeni položaj, izvajale odredbe in navodila oblasti in represivnih organov in v številnih primerih prevzele vlogo represivnih organov, saj so medijem, samoorganiziranim solidarnostnim strukturam in posameznikom povsem prepovedale stik, pomoč in komunikacijo s potniki in kakršno koli intervencijo v režim vzpostavljene kontrole. Odpovedala sta njihova humanitarnost in nevladnost, ki jima dajeta pravico, da opominjajo oblast in se borijo za blagor in dostojanstvo ljudi. Metanje hrane potnikom na drugi strani ograje, kar je počel Rdeči križ, kakor preberemo v knjižici, pač ne zasluži pohvale.

Pisec/ka/i vidijo vzrok za teptanje temeljnih načel nevladnih humanitarnih organizacij in njihovo monopoliziranje humanitarne pomoči, ki sta prišla do izraza na balkanski ruti, v sicer že problematičnem splošnem odnosu teh organizacij do oblastniških struktur, kar pomeni predvsem delovati tako, da ne vznemirjaš financerjev oziroma jih kritiziraš do te mere, da ohranjaš iluzijo svobode in demokracije. Če si ubogljiv, si nagrajen, v nasprotnem primeru pa poskrbijo, da te utišajo. Na balkanski ruti je »[m]otivacija vodstev NVO temeljila na enostavni računici, pri kateri jim je udeležba v terenski akciji prinašala številne koristi.« Položaj je bil kot naročen za »krepitev lastne pozicije pod nevladnim soncem«.

Balkanska ruta je pritegnila tudi številne nevladne organizacije iz drugih delov Evrope, ki pa so se v veliki večini

obnašale kot tržni oglaševalci, saj je bila pomembnejša njihova promocija kakor dejansko delo. Pisci pravijo, da so za sabo pustili teren, posejan z zastavicami in drugimi predmeti, okrašenimi s slogani in logotipi njihovih NGO.

Namere oblasti je lojalno uresničevala tudi večina medijev s tem, da je povzemala mnenja ljudi, ki so bili zaradi potnikov v skrbeh za lastno varnost, in reproducirala podobe s terena, ki so bili v prid oblastem, kot so kupi smeti, neznane bolezni, nasilje med potniki in podobno. Tudi v *post-truth* eri je javno mnenje pomembno orodje biopolitike. V Sloveniji so bili skoraj vsi mediji in velika večina novinark/jev zvesti zavezniki oblasti. Ponavljali so oblastniške »strahove o varnostni grožnji, ki da jo pomenijo begunci in migranti, ljudi na poti pa so obravnavali kot sovražnike, njihovo pot pa kot invazijo, ki jo je treba zaustaviti.« »Učinek ni izostal: ljudstvo, ki so ga z vseh ekranov in naslovnici prepričevali o invaziji, je vanjo tudi začelo verjeti [...].« V tej »državotvorni« držji, ki sicer preplavi medije v vseh »kritičnih« situacijah, sta odpovedala kritična distanca in preverjanje informacij.

Pisci navajajo, da je v tem klečeplazenju pred oblastjo večina novinarjev mirno pogoltnila tudi to, da so jim represivni organi prepovedali pristop do taborišč. V Sloveniji je v tej medijski krajini odigral drugačno vlogo le Radio Študent. Ko je oblast izvedla mehki državni udar s tem, da je uzakonila pooblastila policija v delovanju vojske in vojake, neveščce dela z ljudmi, poslala v izvajanje različnih ravni »veščin nasilja za obvladovanje množic«, je sprožil ustavno pritožbo. Bil je eden redkih

glasov razuma. Pritožba je bila sicer po hitrem postopku zavrnjena, Radio Študent pa označen za sovražnika države številka ena. »Za najbolj problematično se je izkazala javna RTV, ki se je v tej situaciji izkazala kot nekritično vladno trobilo.«

V tej situaciji so svoje pristavili mrhovinarji kriminalnega podzemlja s specifično schengensko ekonomijo. Pisci pravijo, da je splošno znan »[o]bstoje široko razpredenih tihotapskih mrež, ki z namenom osebnega okoriščenja trgujejo s človeškimi telesi. [...] Manj prisoten pa je razmislek, po katerem so te mreže neposredni učinek režima Trdnjave Evropa. [...] EU namreč s tem, ko investira ogromne resurse v onemogočanje prehoda, prav nič ne zmanjšuje potrebe ljudi iz opustošenih in/ali nevarnih okolij po migraciji oziroma begu, le njeno realiziranje prenaša v roke specializiranih kriminalnih združb [...].« Pomembno je vedeti, da so poleti 2015 ta monopol kriminalnih družb »zlomili ljudje, ki so sami pešočili iz Grčije proti Madžarski ali so samoorganizirano uporabljali javni prevoz, s tem pa so ogrozili mnoge, ki so del schengenske ekonomije. [...] Vrhovi mafijskih mrež so povezani z uradnimi institucijami, kar pomeni, da isti krog ljudi koncentrira tako legalno moč države kot ilegalno moč kriminalnih združb. Taisti *vun-bacitelji* branilci Trdnjave Evrope tako služijo dvojno: neformalno pri tihotapskem prehodu preko meje v EU in formalno pri deportaciji preko meje EU. [...] Meja pa v tako urejenem sistemu postane osnovno orodje za večanje vrednosti blaga oziroma storitve.«

Na dogajanje so se odzvale tudi

mednarodne samoorganizirane solidarnostne iniciative, med katerimi so bili tudi pisec/ka/i tega besedila. Jeseni in pozimi 2015 se je usmerilo na Balkan veliko skupin in blaga, vključno z denarnimi sredstvi, iz vse Evrope (in širše). Pomembno je, da so aktivnosti povezali z lokalnimi iniciativami in nastopili samostojno. »Od poletja 2015 naprej je na tisoče ljudi v brez števila iniciativ od grških otokov, mest in taborišč do nevidnih poti skozi Makedonijo, parkov v Beogradu in avtonomnih prostorov v Sloveniji skuhalo neskončne količine hrane, posredovalo neskončne količine oblek, šotorov, higienskih in zdravstvenih pripomočkov, posredovalo pri ogromno situacijah, ki so neposredno ogrožale življenje ljudi, odpiralo prostor za izmenjavo informacij, vznikanja novih tovariških, prijateljskih in ljubezenskih vezi in še in še.«

Ker pa so se samoorganizirane solidarnostne iniciative postavile »[n] asproti oblasti in njeni agendi kontrole in regeneracije moči institucionalnih struktur [...] in se pridružile tistim, ki so bili pri rušenju Trdnjave Evrope najbolj v ospredju«, so oblastniške strukture usmerile svojo moč proti njim in se začele do njih nasilno vesti.

In prav to je najpomembnejši del opisa balkanske rute in knjižice v celoti. Ljudje, ki so solidarnostno priskočili na pomoč ljudem v stiski, a niso privolili v nehumano politiko oblastnih struktur, so postali enako nezaželeni, odvečni in nepotrebni kakor potniki, ki so bežali od doma. Ali ni taka politika gojišče novega fašizma? Oziroma, če uporabimo naslov knjižice, ali je vizija evropske blaginje v varnosti PROTI ljudem?

Preteklost ni nikoli stvar preteklosti

KUHAR, ROMAN (UR.) (2015): *Stacey v Ljubljani – Gostujoče predavanje Judith Stacey s komentarji Tanje Rener, Ranke Ivelje in Mitje Blažiča / Stacey in Ljubljana – Visiting lecture by Judith Stacey with commentaries by Tanja Rener, Ranka Ivelja and Mitja Blažič. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.*

»Preteklost ni nikoli stvar preteklosti,« (str. 6) pravi v uvodniku Roman Kuhar, urednik knjižice *Stacey v Ljubljani*. Judith Stacey, ameriška sociologinja in feministka, ki je svojo kariero posvetila raziskovanju družine, spola in seksualnosti, je Ljubljano in Filozofsko fakulteto obiskala maja leta 2011. Kot raziskovalka novih in raznovrstnih oblik družin se je navdušila nad takratnim slovenskim predlogom Družinskega zakonika, ki je bil nato na zavrnjen na referendumu leta 2012.

Predlog zakona, ki postavlja v središče otroka, je namreč želel udejanjiti prav tisto, kar ameriška sociologinja zagovarja v svojem delu *Unhitched: Love, Marriage, and Family Values from West*

Hollywood to Western China (2011), to je »zavrnitev ideje, da obstaja organska, naravna oziroma normalna povezava med ljubeznijo, zakonsko zvezo in otoškimi vozičkom« (str. 10). Zato lahko rečemo, da je takrat čast predavanja, ki je bilo zasnovano kot svetovna premiera omenjenega dela, upravičeno pripadla prav Ljubljani in Sloveniji.¹ Vendar, kot se je pozneje, leta 2012 izkazalo, je bil takratni predlog definicije družine za slovensko družbo preveč progresiven in tako rekoč ista vprašanja so postala znova aktualna leta 2015. Preteklost je postala sedanost in znova je bilo treba seči po argumentih in izzivih, ki jih tradicionalni družini v predavanju iz leta 2011 postavlja Judith Stacey. V rdeči knjižici lahko v izvorniku in slovenskem prevodu beremo zapis avtoričinega predavanja z naslovom *Nikomur se ne odpovejmo* (*Forsaking no others*), ki so pospremljeni z uvodnim nagovorom urednika zvezka Romana Kuharja in komentarji sociologinje Tanje Rener s strokovnega stališča, novinarka Ranke Ivelje s publicističnega stališča in aktivista Mitje Blažiča s stališča borca za pravice LGBT-oseb in skupnosti.

Judith Stacey predavanje uvede s primeri iz zahodne popularne kulture, ki po njenem mnenju kažejo globoko zakoreninjenost zahodne ideologije o tradicionalni družini (oče, mati, otrok/-ci) kot edini pravi in normalni, pri čemer je družina predstavljena kot skuppek ljubezni, ekskluzivne zveze, *krščene*

¹ Spomnimo, da leta 2011 večina zveznih ameriških držav ni imela legalizirane poroke istospolno usmerjenih partnerjev. Enake pravice do poroke so bile v Združenih državah priznane leta 2015.

s poroko heteroseksualnega para in otroka, kot posledico te zmagovalne kombinacije. A že v naslednjem odstavku tej ideološki podobi družine sociologinja postavi ogledalo. Občinstvu predstavi anekdoto iz republikanske konvencije v ZDA iz leta 2008. Na primeru noseče neporočene hčere podpredsedniške republikanske kandidatke Stacey razkrinka dvoličnost stranke in družbe, ki vztraja pri monopolu tradicionalnih družinskih vrednot. In ravno dvoličnost je tema, ki skozi vse predavanja ostaja v središču. Stacey je namreč njeno izhodiščno raziskovanje gejevskih partnerskih in družinskih razmerij ter vprašanj, povezanih z blagrom otroka, pripeljalo do širše in bolj kompleksne obravnave družinskih razmerij. Skozi kombinacijo sociološkega, etnološkega in antropološkega raziskovanja družinskih in partnerskih razmerij je prišla do štirih izzivov, ki jih je mogoče zastaviti prevladujoči ideologiji družinskega življenja in politikam družine.

Njena prva in najpomembnejša predpostavka pravi, da poroka ni medkulturno univerzalna in tudi ne večvredna institucija, kajti ni nujno, da ta ponuja najboljšo obliko bivanja ne za otroke in ne za odrasle. To predpostavko utemeljuje na antropoloških virih in lastnem terenskem delu pri ljudstvu Mosuo v jugozahodni Kitajski. Pri ljudstvu Mosuo način družinskega življenja in sorodstvenega sistema ne temelji na poroki oziroma na skupnem življenju para, ki je v seksualnem razmerju. Gre za matrilinearno družbo, kar pomeni, da za otroka primarno skrbi mati s svojo družino, biološki oče pa ima vlogo, ki je primerljiva s stricem,

kot ga poznamo v zahodnih družbah. Biološka starša otroka torej nista v spolnem razmerju, ampak je spolno življenje pri ljudstvu Mosuo organizirano drugače. Željo potešijo z nočnimi obiski, sistemom, po katerem največkrat ženske vabijo moške v svoje sobe, iz česar se razvijejo tudi romance, ki pa ne vodijo v zveze in skupno (družinsko) življenje para. Družinsko življenje, ki vključuje skrb za otroka, spada med dnevna opravila v nasprotju z ljubeznijo in spolnostjo, ki sta del nočnega življenja. Ljudstvo Mosuo torej večje ločuje področji želje in družinskega življenja, v čemer Stacey prepozna možnost za poduk zahodne družbe. Kot pravi, družinsko življenje para, ki si je zaobljubil večno zvestobo, ni ravno afrodisiak, namreč raziskave kažejo, da pri dolgotrajnih parih erotična strast upade, kar je tudi razlog, da se na zahodu pogosto soočamo s problemom nezvestobe, hinavščino, ki izvira iz monopola monogamne družine.

Oblike družin, ki so organizirane okrog skrbi za otroka, je sociologinja raziskovala tudi pri gejevski populaciji v Los Angelesu. Tukaj je našla več primerov večstarševskih družin, na primer družino, v kateri se je gejevski par, ki se je odločil za nadomestno materinstvo, zblizal z darovalko jajčeca in nadomestno gestacijsko materjo, ki ji njun otrok zdaj reče mama. Drugi tak primer je družina, ki se je razvila na podlagi vzajemne želje po starševstvu. Lezbijka in njen dolgoletni gejevski prijatelj sta sklenila sostarševski sporazum in željo po otroku s pomočjo umetne oploditve tudi uresničila. Njun pakt je vključeval v družino tudi njune romantične par-

tnerje, kar tvori potencialno štiričlansko družino. Stacey te družine dojema zelo pozitivno in meni, da lahko delujejo v korist otroka.

Vprašanja LGBT-družin, intimnosti in zvez Stacey pripelje do provokativne misli, drugega izziva, ki ga zastavlja »normalni družini«. Po njenem mnenju namreč legalizacija istospolne poroke ne pomeni zmanjšanja družbene neenakosti. To misel sociologinja razvije prek problema razredne neenakosti, ki je povezan tudi z rasnimi neenakostmi. Stacey meni, da bi se lahko tako diskriminacija premaknila na zakonski stan, kajti poroka nikoli ni bila institucija enakih možnosti in ni dostopna vsem. Poleg tega legalizacija istospolnih porok, čeprav ima za mnoge velik simbolni pomen, ne prinaša nikakršnih koristi za enostarševske ali večstarševske družine. Po mnenju Stacey pravno urejen zakonski stan deli pravice med starši tako, da utrjuje idejo o dvostarševski družini kot najbolj primerni in edini »normalni«, kar je diskriminatorno do drugih oblik družin. Zato se sociologinja zavzema za odpravo poroke, kar naj bi bila najbolj demokratična rešitev in za zagotavljanje podpore vsem oblikam družine.

Stacey je v svoji nameri razkrinkati ideološkost »normalne« oziroma, kot pogosto slišimo »naravne« družine, temeljita, pri čemer ne zanemari tudi najbolj kontroverznih primerov, ki tej družini pomenijo izziv. Oblike družinskega življenja je namreč raziskovala tudi v Južni Afriki, edini državi na svetu, kjer sta legalni tako istospolna poroka kot poligamija. Kot vemo, se zagovornikom istospolne poroke pogosto očita, da

zagovarjajo pot k legalizaciji poligamije, vendar Stacey pokaže, da je taka oblika zakona posledica kompromisa med južnoafriškimi multikulturalisti na eni strani in zagovorniki spolne in seksualne enakosti na drugi, kar pomeni, da med njima ni vzročne povezave. V nadaljevanju predavanja Stacey na podlagi zahodne sovražnosti do poligamije, pri čemer gre najpogosteje za poliginijo, razkrinka dvoličnost zahoda, ki se kaže v zunajzakonskih spolnih odnosih moških in njihovih »nezakonskih« otrocih. Sprašuje se, zakaj ni nobenega zakona, ki bi moškim prepovedoval imeti otroke z »nešteto« ženskami oziroma zahteval, da ti moški prevzamejo odgovornost za otroka. Dvoličnost prepozna v dejstvu, da je šele javno priznanje spolnega razmerja z več ženskami, torej v obliki poroke z več kot eno žensko, obravnavano kot kaznivo dejanje.

Seveda Stacey ne zagovarja legalizacije poligamije, saj se vendar izreka za feministko, temveč prav nasprotno meni, da bi bilo treba državi vzeti pristojnost za urejanje zakonskih zvez in jo usmeriti k zaščiti otrok. Predavanje konča s predlogom, da je na zahodu treba razmisliti o konceptu zvestobe. Kot je že ugotovila, je monogamija izraz za dvoličnost, saj temelji na odpovedovanju vsem drugim oblikam intimnosti, kar poraja nezvestobo, prevare in končno razveze, torej, kot ugotovi Stacey, nestabilno okolje za družino in otroke. Zato bi se bilo smiselno zgledovati po ljudstvu Mosuo in se znebiti definicije družine, ki temelji na seksualnem paru.

Premišljeni komentarji, ki sledijo predavanju Judith Stacey, osvetlijo njene

ključne poudarke in jo dopolnijo tam, kjer je raziskovalki v prekratkih urah morebiti zmanjkalo časa. Sociologinja Tanja Renner se sprašuje po definiciji družine in po definiciji nuklearne družine. Pri tem poudarja, da v razpravah o družini ne gre za vprašanje istospolnih porok, temveč za vprašanje, kaj je v neki družbi moralno, sprejemljivo in normalno. Gre za kulturni boj, boj s prevladujočo ideologijo, kateri podleže tudi stroka, ki definicijo nuklearne (jedrne) družine kot temeljno obliko družinskega življenja izenačuje s tisto, ki po spontani ideologiji v zahodni družbi velja za »normalno«. V naslednjem komentarju novinarka Ranka Ivelja spomni, da bi normalnost morala temeljiti na konsenzu, tistem, kar osrečuje tako posameznike kot družbo, in ne na vsiljenih normah, ki posameznike silijo v dvoličnost. Pri tem poudarja raznolikost ljudi, njihovih značajev, življenjskih slogov, ki bi jih morala odražati tudi temu primerno široka definicija družine. Stabilnost za otroka je namreč mogoče, kot pokaže Stacey, zagotoviti v različnih oblikah družin in ne zgolj v enoličnem modelu družine, ki te stabilnosti, kot smo videli, prepogosto ne doseže. V zadnjem komentarju Mitja Blažič poudari, da razprava o legalizaciji istospolnih porok zakriva druge probleme vsakdanjega življenja in pravic LGBT-oseb. Predavanje Judith Stacey in njen predlog razumevanja družine pa Blažič strne v besedo »osvoboditev«. Pravi, da se njen predlog zavzema za resnično pluralizacijo intimnih odnosov in družinskih razmerij, ki je bolj v stiku z resničnimi življenjskimi potrebami in intimnimi praksami ter pomeni resnično izbiro posameznika.

Morebiti bi spremembe, ki jih predlaga Judith Stacey, imela pozitivne učinke tudi za ženske, ki so na tem predavanju ostale nekoliko v ozadju. Ženske namreč pomenijo skoraj polovico aktivne delovne sile, a kljub temu ostajajo primarni skrbnik otrok in ostarelih ter še vedno opravljajo največ s tem povezanega skrbstvenega dela. Morebiti bi drugačna organizacija družine, onkraj prevladujočega patriarhalnega modela, tudi tem ženskam omogočila boljšo kakovost življenja.