

Začeli bomo nekoliko ezoterično. Poskušajmo za začetek, kot nekakšno pomagalo pri vstopu v sam tekst, sprejeti neko majhno predpostavko. Predstavljajmo si, da je govorica prazna, da beseda sama po sebi ne pomeni nič in da je sam ta nič tisti, iz katerega se šele naknadno (v povezovanju z drugimi podobnimi nič) izcedi nekakšen pomen. Seveda nič tu ne gre razumeti povsem nično, gre zgolj za nič pomena, kar pa ne pomeni, da gre za nič sile – nasprotno: na začetku vsakega teksta so samo sile. In vsako sosledje besed je sestavljeno kot postopno prištevanje tovrstnih sil, ki imajo lahko pozitivne ali negativne predznake, pomeni pa se tvorijo kot ostanki, kot presežki teh sil; pravzaprav je vsak mini pomen produkt lokalnega neravnovesja sil, končni veliki smisel teksta, ki odloči, v katero smer nas ta tekst sili, pa je seštevek vseh predhodnih lokalnih izidov.

Verjetno ste znotraj prvega odstavka že sami opazili, a vseeno vas bomo še dodatno opozorili na nasilno gesto, na besede – »poskušajmo« ali »predstavljajmo si«, na gesto, ki spominja na učitelja joge: naredite to, naredite ono, pomislite na nekaj tretjega (in v samem tem opozorilu vas zopet silimo k spremembi pozornosti, tokrat v neko četrto smer). Izgleda, da se nismo uspeli izkoptati iz nasilne narave govorice, četudi (in morda še posebej zato, ker) jo skušamo razkrinkati. Opazili ste najbrž tudi, kakšne posledice ima ta gesta v nadaljevanju teksta – ponudimo specifično relacijo med besedo in silo ter vas s tem obenem silimo, da bi besedo razumeli kot silo, da bi opustili vaša predhodna razumevanja oziroma da bi ta razumevanja priličili pravkar branemu: **performiramo in ustvarjamo, prepričujemo in čarimo**, ... In kot že rečeno, menimo, da nismo edini: vsako sosledje smisla (še posebej izrazito pa politično) je vedno že ustvarjanje, prepričevanje in siljenje – če to prizna ali ne, eksplicitno ali implicitno, namerno ali slučajno, ...

Morda bi lahko ugovarjali (in tu smo prvič jaz in vi ločeni, seveda z namenom, da bi se ponovno združili) da gre za **posiljevanje** besed, da se nasilje začne tam, kjer se prava, nemanipulativna in poštena beseda konča, in da imajo besede svojo vsebino ter da so nekje stvari, na katere se te besede nanašajo ... Vsekakor pa bi, **ne glede na resničnost teh navedb** (resničnost) bomo zaenkrat pustili v oklepaju – v tem aktu samem, besede znova uporabili kot orožje, kot **sredstvo za prepričevanje** (čigar največja moč se nemara skriva ravno v navezavi na resničnost).

Od besed k resničnosti in realnosti! Kot beseda vseh besed našega lokalnega okolja, na katero se bomo skoncentrirali, se v zadnjih mesecih, vzporedno s pojavom protestov, kaže beseda **nasilje**, beseda za katero se zdi, da je pravilo in izjema znotraj lastne vrste, da je v centru in na robu naenkrat: obenem je **beseda par excellence**, vsebinsko izraža lastnost vseh besed, po drugi strani pa se zdi posebej **tesno povezana z zunanostjo besed**, s fizično realnostjo – s kockami in molotovkami. Že pri povsem površnem spremljanju medijev lahko opazimo, da je njena raba strmo narasla in predvsem, da je postala, vsaj s strani vladajočih politikov, ta raba povsem enoznačna. Navedimo par primerov:

Borut Pahor: »Gre za to, ali bo prevladal razum ali bo prevladalo nasilje. Kdor ima možnost, naj te zadeve uredi.«

Danilo Türk: »Bil bi za to, da se čim bolj umirimo, da se naredi vse, da zmanjšamo napetost.«

Janez Janša: »Želimo živeti v samostojni, svobodni in pravični državi slovenskega naroda, brez političnih stricov, brez strahu in brez nasilja.«

Nočemo moralizirati, nočemo obsojati niti ne psihologizirati, prav tako ne gre za to, da bi dvomili v iskrenost izrečenega, vsaj v kolikor iskrenost razumemo kot vero govorcev v nemanipulativnost lastnih besed. Opozorili bi radi le na **pomenske parabole**, na kontekste, znotraj katerih se beseda nasilje pojavlja: ti konteksti **nas vedno silijo k določeni držji** in dejanjem ter **k zavzemanju določenih pozicij**. V tem primeru beseda nasilje ni nobena izjema, prej vzorčni primer, saj so sile pri njeni rabi posebej izrazite – ponavadi se pač vnaprej **stavi na odklon večine od tega, kar označuje, računa se na silo zvena te besede**. S tem, ko se jo vsakič znova postavi v kontekst, se ponavadi **želi označiti tisto negativno, kar je vredno obsodbe in proti čemur se je potrebno boriti**. Govorili bi lahko o **pravi borbi za pravo definicijo nasilja, ki posledično omogoča njegovo obsodbo**.

Pri tej borbi za definicijo je potrebno poudariti, da **nasilje ponavadi ni definirano glede na silo**, ki je vanj vložena, **niti glede na trpljenje ali škodo**, ki ju ta sila povzroči. Kot pravi Walter Benjamin, leži **kriterij »čistosti« nasilja v relaciji do nečesa nasilju povsem zunanjega, v relaciji do zakona**: česar zakon nikoli ne more tolerirati, kar občuti kot grožnjo, s katero a priori ne more najti skupnega jezika, je **obstoje nasilja izven zakona**. In na kar je zakon **dobesedno alergičen**, je tisti del tega »zunajzakonskega« nasilja, **ki je usmerjen proti zakonu samemu**: petarda, ki počí med policisti na protestih, je, ne glede na silo, ki se sprosti, in morebitne poškodbe, ki jih povzroči, tretirana povsem drugače kot petarda, ki počí med gnečo na javnem silvestrovanju. **Netolerantnost zakona do nasilja pa ne izhaja iz povsem različne narave obeh**, temveč iz njunega **skupnega, nasilnega jedra** – sledeč Benjaminu je **zakon vedno utemeljen na nekem izvornem nasilju**, ali povedano z drugimi besedami: vsak zakon **predpostavlja in grozi z možnostjo ponovitve nasilja**, s katerim se je vzpostavil nad tistimi, ki bi si ga drznili kršiti, in še posebej nad tistimi, ki bi skušali nasilje uporabljati z namenom zrušitve starih in vzpostavitve novih zakonov in tako »zunajzakonsko« nasilje transformirati v »zakonsko«.

S stališča te diskurzivne borbe lahko beremo tudi izjavo predsednika slovenskega ustavnega sodišča Ernesta Petriča ob protestih: »S pravno državo imamo resne probleme. A še zdaleč ne takšnih, da bi zato pravno državo odpisali. **Moramo jo graditi. Moramo jo braniti. Ne smemo popustiti pred ničemer, kar bi rušilo pravno državo.** (...) Ljudje naj protestirajo. Protest je legitimno sredstvo in mogoče jih je v tem pogledu včasih celo premalo. **A ne nasilništva, ne tega, da se pustimo zapeljati tistim, ki jim je nasilje namen.**« Pravno državo je torej potrebno braniti. Toda kje je meja sredstev te obrambe in predvsem: **ali se lahko v obrambi proti nasilju poslužujemo tudi nasilja samega?** In spet, **kdo je tisti, ki odloča, kje poteka ločnica med nasiljem in obrambo pred nasiljem?** V tem kontekstu je zanimivo, da se je odlok Zveznega izvršnega sveta, ki se je sestel v Beogradu v času Slovenske osamosvojitve-

ne vojne in omogočil JLA in zvezni policiji obrožen nastop proti Sloveniji, imenoval **Odlok o zavarovanju državnih meja v Sloveniji**, znano pa je, da se je, vsaj v naši zgodovinski percepciji, kot obrambna pozicija proti nerazumnemu nasilju ohranila ravno nasprotna pozicija, pozicija slovenskih oboroženih sil, ki bi lahko bila, v nekem virtualnem času **nekih drugačnih devedesetih let, označena kot čisto zunajzakonsko nasilje**. Tudi zato moramo posebej **previdno brati** v zadnjem času zelo pogoste **izjave o miroljubnosti revolucije** ob ustanovitvi samostojne države v nasprotju z današnjo vstajo »barbarstva«. O legitimnosti protestov ali revolucije namreč ne odloča predhodna usklajenost z zakonom, temveč moč zakona, ki ga to prvotno »nasilje« šele ustvari.

Kot obrambni mehanizem neke politične ureditve in njenih zakonov pred morebitnimi udari, ki lahko vzpostavijo nove zakone, pa lahko razumemo inštanco izrednega (ali izjemnega) stanja, kot ga razvija Giorgio Agamben: »**Izredno stanje je odziv državne moči na njene najbolj ekstremne notranje konflikte.**« Gre za **odziv suverena na konflikte, nad katerimi zakon sam** (ravno zaradi svoje zakonitosti) **nima več nadzora**. Paradoks, ki iz tega izhaja, se glasi: **suveren je hkrati znotraj in zunaj pravnega reda ali zakon je zunaj samega sebe**, torej: **jaz, suveren, ki sem zunaj zakona, razglašam, da ni nekega zunaj zakona**. Paradoksnost je tu dvojna: prvič se **mesto suverena** v svoji nasilnosti za namene nekega bodočega miru povsem **prekrije z mestom nasilnega upora**, tako da postaneta oba medsebojno neločljiva (na mestu te indifferenice tudi ni več nobenih zakonov in pravil (razen samih zakonov sile)). Ali povedano na drug način: **suveren ne trpi nikogar, ki bi mu lahko bil enak**, bori se proti tistim, ki si skušajo privoščiti tisto, kar si lahko privoščí sam (nasilje). Drugi paradoks pa je, da se suveren lahko v imenu zakona odpove zakonu, v imenu ljudstva se lahko zoperstavi ljudstvu in nenazadnje, v imenu obrambe **pred nasiljem se lahko poslužuje nasilja samega (vojske, policije, ...)**.

In sledeč Agambenu je bilo izredno stanje eden izmed principov funkcioniranja nacistične Nemčije (ki se je trinajst let deklarirala kot prostovoljno izredno stanje), od katerega se v današnjem času še nismo distancirali. Še več, zdi se, da se je **izredno stanje v svoji skrajnosti združilo z normalnim stanjem političnega funkcioniranja** – tako se v ZDA v petdesetih letih v imenu boja proti komunizmu uvede »stalinistični« mccartizem, pod katerim se skuša z vsemi sredstvi razkrinkati podpornike komunizma, po letu 2001 v imenu borbe proti terorizmu ZDA vztrajno terorizirajo določene muslimanske države in nenazadnje moramo v imenu nekega bodočega blagostanja v časih (izredne) ekonomske krize **vsí skupaj pristati na začasno izredno varčevanje**. A po našem mnenju pušča paradigma izrednega stanja najsplošnejše (in morda zato tudi ne najbolj vidne) učinke **ravno na ravni samega javnega spektakelsko-medijskega diskurza**, ki je povsem **ponotranjil perverzno logiko suverena**: nasilje je tisto, kar je najbolj zanimivo, najbolj gledano in brano, tisto, na kar se je vredno skoncentrirati, obenem pa ga je potrebno tudi nujno obsojati. In bolj ko ga gledamo, obsojamo, bolj ko se od njega suvereno distanciramo, bolj radi ga imamo, ... In bolj ko ga imamo radi, bolj ga reproduciramo. **Moč nasilja** se tako ne skriva več toliko v njegovi fizični sili kot **v njegovi medijski – odbijajoči – privlačnosti**: medijsko zanimivi in odmevni so predvsem nasilni protesti, za razliko od miroljubnih, ki so ponavadi takoj pozabljeni. In tega se zavedajo tudi protestniki sami. Tako mašinerija boja proti nasilju paradoksalno producira nič drugega kot nasilje samo: **bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja, bolj postaja nasilje normalno stanje ...**

Kot ste najbrž že opazili, se vse, na nek čuden način, **vrti v krogih**. Zato je tukaj, na koncu teksta, tudi pravo mesto, da se vrnemo k ezoteričnemu začetku teksta, da se vse skupaj strne v celoto. Prepričevali smo vas, da so tudi besede same nasilne. In čeprav nismo izvajali ničesar drugega kot nasilje samo, menimo, da bi ravno **ta koncepcija pripomogla k zmanjšanju nasilja**. Nasilje je namreč potrebno nemara ravno demistificirati, ga prenehati obravnavati kot nekaj izjemnega in izrednega, temveč nasprotno, kot **nekaj vsakdanjega, navadnega in vseprisotnega – ravno zato, da ne bi bilo tako navadno, če sledimo logiki izjemnega/navadnega stanja**.

Ravno raznorazni medijsko napihnjeni pokoli (Breivik, Holmes, Lanza) kažejo, da je izvor nasilja nedoločljiv, oziroma da Hobbovo naravno stanje, v katerem je vsakdo potencialni sovražnik (pred katerim naj bi nas obvarovalo izredno stanje) ni tako oddaljeno, kot se morda zdi. In vprašanje je, kako bi v resnici izgledalo neko (naravno) stanje, onkraj vsakega zakona, če je vojna vseh proti vsem zgolj perverzna predpostavka zakona samega? Abstraktno rečeno: **vedno je neka oblast, ki sili k določenim razumevanjem distinkcije med nasiljem in mirom**, med idealnim in nezaželjenim stanjem, in vsa ta določila je potrebno brati – kot način vodenja neke vojne v časih, ki jih sama ta oblast razglasi za mirne. Razliko med nasiljem in mirom je potrebno relativizirati oziroma gledati na vse skupaj kot **na igro sil, ki želi producirati določene rezultate**. V tem kontekstu je posebej simptomatično, da so se v zadnjem času ravno »intelektualci« (poleg politikov) tako distancirali od (fizičnega) nasilja, oboji nemara ravno zato, ker so (vsak na svoj način) ravno z besedami najmočnejši. Vse to pa nikakor ne pomeni, da smo pristaši nasilja v klasičnem pomenu besede. Nasprotno, ravno s tem, ko tudi besedam priznamo nasilnost, predpostavimo, da bodo mogoče besede same dovolj za (ne)nasilno revolucijo v pravo smer. Tekst je gotov. ∞

Ni tako vsakdanje, da bi se na listi Tribu-
ninih sodelavk in sodelavcev dogajalo kaj
nevsakdanjega, denimo, da bi tekst, spušen
skoz mehazime skupinskega uredništva
na, sprožil debato. Kljub nezamartljivemu
nevsakdanjost tokrat udarila složno in silno.
Sino smo pocedili nekateri stekli odvisniki
– morda pa aliter urednikovanje le še stede,
Če, če, če. Če bi želeli bralko z uvodne niti na
pot spustiti kar se da dobro pripravljeno, bi
nasilje definiramo nenasilno?”

MPP: Slabo. **JS:** Ja, ta tekst je kar kontra tvojemu.

AD: Slabo je slab argument, celo zate. Kaj te moti in kje najdemo tvoji tekst?

MPP: Retutacija Luže.

Glavno poanto svojega besedila avtorica kratkoma lo brez argument-

ov predpostaviti in jo nasloviti za „neko majhno predpostavko“. Pot v pekel

je seveda tlakovana prav s takšnimi malimi predpostavkami, še posebej,

ko privzamemo, da ne le da so pomeni inherentno ločeni od razuma,

ampak tudi da takšni vedno ostanejo, če pustimo ob strani dejstvo, da

je privzeta prav celotna poanta besedila. Avtorica zamenjuje intence s

silami, metafiziko jezika uporablja kot argumente, označevalc nasilje

za označene, umetne reprezentacije za stvar samo in se nasploh pre-

tvorja, kot da ne ve, kaj pomeni nasilje. Neadekvatnosti njenega menja

načrtuje ji nikakor ne privoščimo učne ure, kjer bi ji življenje ponudilo

ready-made pomen nasilja v empiriji. Pomeni niso sila in do pomenov

obstajajo boljše poti kot sila. Avtorica je lep primer vsega, proti čemu

nastopam v *„Poziv k pojmu nasilja“*, relativizacija nasilja, skupaj s poli-

zacijsko njegega bistva, sama omogoča relativno in poljubno aplikacijo

pojma nasilja, ki služi kot legitimacija nasilja in perpetuirata krog nasilja.

Ena izmed redkih splošnih kulturnih pridobitev je, da znamo raz-

ločevati med objektom reprezentacije in reprezentacijo, te avtorica, kot

kaže, ni osvojila, saj se ji zdi reprezentacija zamenjliva za objekt, ki ga

reprezentira. Ne obstaja nobeno protislovje med zavarnostjo nasilja in

afirmacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

zacijsko nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

„Tako mašinerija boja proti nasilju paradokсно producira nič druge-

ga kot nasilje samo: bolj ko kažemo na izrednost in izjemnost nasilja,

bolj postaja nasilje normalno stanje ... “

Takšen sklep se zdi nekako zdravorazumski, a realnost je obratna,

bolj ko so pogoste nasilne reprezentacije, bolj banalne in razvrednotene

so, nič več posebnega niso, nasilje je v reprezentacijah desakralizirano

(za primer si lahko ogledamo nasilne videoligre, ki zmanjšujejo pogo-

stost realnega nasilja). Relativizacija pojma nasilja ne doseže trivali-

zacije nasilja (nasilja samega ne moremo nikoli trivalizirati), pač pa

trivialisacijo njegove reprezentacije v umetnosti in kulturi.

Nasilje je odgovor, toda odgovor, ki je tako neadekvaten, da zgreši problematiko, na katero odgovarja. Samo po sebi je nasilje danes tako jasno percipirano kot zlo, da sam pojem nasilja postane navidez brez vsebine; vsako vprašanje o nasilju je zvedeno zgolj na primernost nasilja kot sredstva. Sodobna splošna moralna konstelacija napravi redukcijo vprašanja nasilja na upravičenje uporabe nasilja kot sredstva in prav tako jasno ponuja eno samo možnost tega upravičenja, obrambo. Toda kakšna obramba, pred kom? In vse podrobnejše določitve postanejo del političnih in ideoloških intepretacij, ki jih pregovorno določijo zmagovalci. Nasilje je danes lahko upravičeno, kolikor je negacija nekega drugega nasilja; in obratno, kolikor nasedemo provokatorjem in sami postanemo nasilni, smo na področju moralnega upravičenja že izgubili. Toda v tej reaktivnosti upravičenja nasilja, ki je lahko le negacija drugega nasilja in reflektivnosti, saj je v abstrakciji nasilje v odnosu negacije do sebe, naletimo, ker upravičenje nasilju ni zunanje, na njegovo pozitivno vsebino. Če gre za upravičenje nasilja kot sredstva, obravnavanega kot bistveno reaktivnega, vso vsebino najdemo v aktu ideološke identifikacije nasilja in predpostavkah te identifikacije. Te moramo proučiti, kolikor hočemo nasilje pojmovati kritično.

Kakšni so torej teoretski pogoji praktične identifikacije nečesa kot nasilja, kakšni so implicitni razlogi takšnih vsakdanjih identifikacij, iz kritike katerih lahko napredujemo k pojmu nasilja? Ponavadi se nasilje obravnava kot prekomerno silo, ker pa ni povsem jasno, kaj je prava mera sile, in ker je očitno, da gola sila ne zadostuje za nasilje, ta stoji v nujnem odnosu z intencionalnostjo. Intenca in sila sta nujna pogoja, da nekaj označimo kot nasilje, in takoj nam je lahko jasno, da imamo opravka s povsem metafizičnimi določitvami. Ker pa se običajne identifikacije z metafiziko ne ukvarjajo, ta ostane implicitna in ideološka, vsaka takšna identifikacija lahko torej služi za ekspozicijo implicitne ideologije na delu. Ker bi se takšna ekspozicija morala ravnati po partikularnih problemih, nas pa zanima obči pojem nasilja, moramo napredovati abstraktno. Intencionalnost in moč sta nujna, ne pa zadostna pogoja za identifikacijo nasilja, saj bi takšen opis na abstraktni ravni sovpadel z *vsakim* delovanjem subjektivnosti, s tem pa določitev bistva nasilja postane vprašanje gole intenzivnosti sile, nekaj nepojmljivega, onkraj vsake reprezentacije, nekaj, kar lahko zgolj izkusimo, ne pa pojmuje, skratka mistika. Če pri pojmovanju sile ne dobimo konkretnih določitev pojma nasilja, pa moramo določitve pojma nasilja iskati v obravnavi intencionalnosti.

Nesmiselno nasilje ne obstaja

Lastnost navidezne intencionalnosti si delijo tako fenomenom zavesti kot pomeni v govoricah, torej vsak fenomen, ki ga označujemo kot mišljenje. Če je torej bistvo nasilja odvisno od intencionalnosti, pojem nasilja vključuje neko vrsto mišljenja in je samo kot intencionalna dejavnost modus mišljenja, kot taka pa neposredno vezana na intersubjektivnost. Toda čeprav lahko nasilje označimo za modus mišljenja, dialektika obraza in škornja neposredno ni mogoča. Če namreč lahko moč poskrbi za to, da se druge subjektivnosti obnašajo po vsiljenih intencah, pa nujno spodleti, kar se tiče spreminjanja intenc samih. Če je nasilje lahko upravičeno le kot reakcija na drugo nasilje, je nasilje samo vedno reakcija na drugo intencionalnost. Toda kot reakcija, ki pusti intenco zunanjo, nujno spodleti glede katerekoli intence, saj vzpostavi še trdnejšo razliko do intence svoje žrtve, hkrati pa lastno intenco oddalji od intersubjektivnosti, na katero je bistveno vezana in jo s tem napravi za še bolj fiksno in dogmatično. S tem lahko nasilje lastnim intencam zadovolji zgolj v kolikor so te popolnoma vezane na neposrednost ali pa v kolikor popolnoma izniči intencionalnost drugega (ali oba). Nasilje tako lahko opredelimo kot modus nedialektičnega, dogmatičnega mišljenja, ki odgovarja z načinom legitimacije iz moči, tj. upravičuje neupravičeno. V aktu nasilja moramo torej najprej prepoznati nekoga, ki še vedno verjame in ki resnico polaga v neposrednost biti namesto v razum, nekoga, ki bi bil zmožen z argumenti spremeniti vsebino intenc drugega. Tako je bistvo nasilja nujno zvezano z logiko avtentičnosti, ki resnico in vrednost išče v neposrednosti biti (pa naj bo

to narava, trg, kapital ali svoboda subjektivnosti), ne pa v razumu. Če je v praksi nek minimum nasilja nujen ali pa vsaj učinkovit glede na to, da smo kot subjekti nujno utelešeni, pa se stvari spremenijo takoj, ko se obrnemo v sfero moralnega upravičenja.

Sistemska nasilje ne obstaja

Če smo nasilje opredelili kot neko mišljenje, ki se ravna po neposrednosti, ne pa po pojmu, pa se lahko zdaj vrnemo k vprašanju upravičenja nasilja in politike, ki nasilje vključuje programsko. Teokracije še lahko upravičijo nasilje kot sredstvo njihove emancipacije, saj trpljenje ne more pomeniti več od začimbe, ki lahko zgolj poveča slast večne blaženosti, ki jo po smrti prejme duša vernika; a brez koncepta odstranitve takšno upravičenje ni več mogoče. Zagovorniki revolucionarnega nasilja ga predstavljajo kot vdor ideje v Zgodovino, toda takšne teze predpostavljajo, da je vsebina intenc ali idej ločljiva od načina njihovega udejanjenja, da obstaja objektivna smotrnost, ki poskrbi za to, da lahko pojem nasilja apliciramo na širše strukture, hkrati pa nekako spregledajo, da se Zgodovina dogaja neposredno prav kot nasilje, ki se obrača po najbolj partikularnih interesih in smotrih in sami postanejo moment istega. S tem storijo dve napaki, na neupravičen način upravičujejo nasilje in pripisejo politiki neko neobstoječo avtonomijo, ločeno tako od argumentacije razuma, ki spreminja intence s pojmi, kot od nasilja, ki nekatere intence fiksira, nekatere pa odstrani z uničenjem. Sfera politike je tako dojeta kot avtonomna sfera mnenja in verjetij, ki so neodvisna od razuma in prosta, dokler ne proizvajajo nasilja proti drugim, hkrati pa jim prav kot avtonomnim na razpolago ne ostane nobeno drugo sredstvo in so tako bodisi nepripoznan ali pa izbruhnejo v še večje nasilje, kot v teokracijah. Če na nasilje ne gledamo kot na modus neumnosti, ki je umu notranja, proizvedemo prav isto splošno redukcijo nasilja na golo formo in tako njegovi vsebini dopustimo prosto nadaljevanje. Vzpostaviti moramo distinkcijo med nasiljem in nepravičnostjo, pritiski neintencionalne narave, med notranjo in zunanjo neumnostjo.

نیفسووی Ni nobene pravične vojne, nobenega prepričanja, ki bi bilo vredno, da zanj posežemo po nasilju, pa ne ker ne bi bilo dobrih in resničnih idej, pač pa ker idejam njihov princip udejanjenja ni zunanji in ker je nasilje neadekvaten način udejanjanja katerekoli ideje. Če torej naši smotri vključujejo nasilje, jih to od znotraj pokvari ter smotre same napravi za partikularne in neposredne. نیفسووی

Nihilizem kot pogoj vrednosti

Nasilje izdaja šibkost individualnega duha, ne avtoritete, saj s slednjo nima možne identitete, avtoriteta lahko izvira le iz razuma, ki mu je način delovanja nasilja povsem zunanji. Duh ima izbiro, da se ravna po pojmih ali po neposrednosti in se, ko izbere eno, drugi nujno odpove, v vsakem dejanju je tako izbira disjunktivna. Politike se še vedno drži blišče fevdalizma, političnih bojev pa romantična sublimnost, toda počasi je že čas, da se vsaj v teoriji otresemo neumnosti teologije in romantike. Ni nobene pravične vojne, nobenega prepričanja, ki bi bilo vredno, da zanj posežemo po nasilju, pa ne ker ne bi bilo dobrih in resničnih idej, pač pa ker idejam njihov princip udejanjenja ni zunanji in ker je nasilje neadekvaten način udejanjanja katerekoli ideje. Če torej naši smotri vključujejo nasilje, jih to od znotraj pokvari ter smotre same napravi za partikularne in neposredne. Nasilje kot modus neumnosti je hkrati nek akt selekcije oz. vrednotenja, ki vrednoti slabo, s partikularnimi kriteriji afirmira ideje, ki lahko vključujejo zgolj neposrednost partikularnih intenc in ga zato lahko upravičimo zgolj kot povsem neposredno negacijo nasilja, vezano na neposrednost dogajanja samega akta nasilja, medtem ko vsako poizkušanje upravičenja nasilja, ko to ni več aktualno, že pomeni ideološko vključitev nasilja v smoter, ideologijo, ki takšno upravičenje počne, pa za nepravično. Ideje so vredne obrambe, predvsem obrambe pred nasiljem nasploh, tako je bolje in svobodnejše živeti kot zasužnjen Epiktet kot pa svinja na prostosti. ☺

Vstaja, ki je zajela vso državo v zimskih mesecih, pri naša potrebo po razmisleku o doslej samoumevnem. Pomeni prevpraševanje vloge aktivistov, ki so doslej pozivali ljudi na ulice, osveščali, gradili kampanje, zdaj pa so znotraj momenta, ko te funkcije niso več potrebne. Ljudje že vedo, čutijo, so na ulicah in se na njih artikulirajo, pri tem pa še zavzemajo radikalnejša stališča, kot bi si jih aktivistične skupnosti lahko zamislile. Upor, ki se dogaja necentralizirano (lokalno, partikularno, z identificiranjem posameznih mestnih svetnikov, podjetnikov, županov, ki so skorumpirani; hkrati pa vse veže skupna slika o vladi in obstoječem sistemu kot nedelujučih. »Vsi so gotovi, ne sam Janša.«), proizvaja na novo politična telesa, ki so sposobna samoorganizirati in biti pri tem vztrajna, kreativna, iskati nove rešitve (koncept neposredne demokracije postaja del vsakdanjega govora).

Pomislek velja tudi metodam boja, uporabljanim znotraj vstaje – mimogrede, prav izgradnja nove metodologije boja je bila vprašanje, okrog katerega se je v zadnjih mesecih sukala (transnacionalna, if you will) aktivistična skupnost, ki je začela s svojo konvergenco jeseni v Madridu (Agora99). Klasične oblike manifestacij so bile prežvečene, ponovne zasedbe v tem političnem okolju nemogoče in kontraproduktivne (razen za mazohiste in nostalgike), drugih pametnih idej pa ni bilo ... Razen alanfordovsko absurdističnega sestanka v začetku oktobra, od koder se spomnim nizanjan predlogov o zasedanju skladišč Mercatorjev in Hoferjev, kjer bi se nažirali, dokler nas ne odpeljejo, v zaporu pa bi sledila meditacija proti krizi ali pa ideja o dokapitalizaciji bank z zlatimi žilami (izvedba javnega trganja hemeroidov). Razmišljanje napotuje k metodam boja, ki jih uporabljajo tako vstajnikizGRE-DNIKINEONACISTINEOSOCIALISTINEOGANDHIJEVCIZOMBIIJIMAMICEKIKUHAJOMOLOTOVKEMEDTEMKODOJIIJOINBABICEVDOVEKIOSKRBUJEJOLOKALCESSTARIMIPLINSKIMIIJNAMASKAMISVOJJIHPKOJNIIHMOŽKOT POLICIJAVTORITETAPOSUŠNOSTIZČRPAVANJETELESIAZPRAZNJENIODNOSIOROŽJEJEMOJALJUBICAOURNAMEISNOTBOND,JAMESBONDMOTIVACIJANAPREDOVANJEDRILSIRYESSIRBEDNAPLAČABELEMAJCEGODSAVETHEQUEEN. Policijske taktike so izrazito utečene, skupna pa sta jim predvsem podrejenost ukazom nadrejenega in dosledno izpolnjevanje nalog (branje priročnikov za usposabljanje specialcev nam govori o totalitarnosti le-tega, o totalnem zajetju posameznika, modeliranju nove identitete, vzpostavljanju intimnega odnosa z orožjem, sprejemanju avtoritete, osebne odgovornosti in krivde za napake). Razbijanje množice na manjše dele, ki jih lažje obvladaš (»kettling«); vdreti v kolektivno telo manifestacije in zagrabiti vodilne protestnike (»snatching«); premikanje v kordonih, tolčenje s pendreki po ščitih z namenom ustvarjanja strahu; preventivno zapiranje; prisilna sredstva: poleg solzivcev, pepper sprayev, vodnih topov so še metki iz gume, zvočni topovi z nizkimi frekvencami, laser, ki te s curkom svetlobe začasno oslepi, pištole z lepljivo snovjo, metalec mreže (tehnika »netting«), neka zadeva, elektromagnetno sevanje, ki se mu reče ADS in zavre vodo, ki jo imaš v povrhnjici kože, da ne neskončno žge. V skrajnih (hm, hm) primerih je dovoljena uporaba smrtonosnega orožja (glej Wikipedia: Boston Massacre, Haymarket Massacre, Banana Massacre itn. massacre ali pa Genova, recimo, mal' novejšje).

Solzivc peče upičkumater tko k da bi si prerezane čilije tko da una ta res pekoča semena vn gledajo porinu v grlo in pol čakaš in ne morš dihat in vse teče iz tebe in pljuvaš in kašlaš ko kreten ampak to je herojsko stisn zobe ne bit pičkurac (onkrajspolna mevža pač) in oči maš zabuhle in zatečene in pečejo in megli se in ne vidš in pol res hodš k zombi al pa k ob petih zjutri po ta sedmi džusvodki sam da ti ne dela u glavi lepo ampak buba in pol bi res enga kresnu sam kaj k nemorš pa se pol konča tko da sebe kresneš al pa po tleh padeš in čakaš da mine vse čist herojsko ker pač nisi pičkurac. Včasih smo pred demosi razmišljali o dodajanju komadov na playlisto, kam gremo, scenarij, kostumi. Zdej imam na računalniku odprte okenčke as follows: Ok, ta prvi je pač mejl. Pa tekst od Tiborja Ru-

tarja k ga berem. Pa pol pogledana epizoda Friendsov. Pol pa sledi fond alternativne produkcije vednosti o uličnem bojevanju: učinek solzivca, ekstremesport.si/paintball oprema (za 100eur se lahko opremiš tko da ti noben komandos nič ne more: neprebojni jopič, ščitniki, čelada, rokavice, ščit za telo, maska, good stuff, js sm naročila rokavice za 10€, velikost M, ker S ni več na zalogi), video od tipov na youtube k so preskušal recepte iz anarchist's cookbook [kliše] v praznem skladišču in kr impresivno zgleddajo eksplozirajoče tenis žogice in goreč lak za lase na skejtu s pospeškom; pdf fajn Bodyhammer For Modern Protester ki opisuje vse kar ste kdaj želeli vedeti o ščitih, izdelavi, materialu, taktikah in formacijah (npr. *wedge charge*, to je tko na V kokr so šli vikingi al pa *turtle* kar je želva al pa *the echelon charge* kar se sliš fensi, v bistvu pa imitiraš giljotino. Kar mogoče je fensi. In čist nenasilno, seveda. Ni pa zraven bookblocka, kar je škoda, ker zadeva daje mal več vsebine kot sam pleksisteklo alpa pokrov od kontejnerja za smeti); no pa še video o tem kako se nardi pasamontaña (balaklava iliti podkapa, kot se jim je baje reklo v JNA), novi must have. Več okenčkov pa ne gre, ker se mi pol računalnik prekuri in crkne in moram čakati, kar je tud nasilje.

Vstajniške metode boja govorijo najprej zgodbo kreativnosti, neusahljivosti načinov, kako nastavlja ogledalo oblasti, se z njo poigravati in jo simbolno razvrednotiti. Govorijo pa tudi zgodbo samocenzure, policizacije protestov (tiranija belih majic, zaradi katerih bi se lahko poleg Islandcev penili tudi TutteBianchi, italijansko militantno antiglobalizacijsko gibanje, ki je na vseh akcijah nosilo bele kombinezone), delitev na nasilne in nenasilne protestnike, ko pride do prehoda od simbolnega h konkretnemu, realnemu, hardkor (stopnjajem pridevke, jih ne izenačujem). Naenkrat obstaja družbeni konsenz o uniformnem (mirnem) načinu izražanja ogorčenja in kriminalizacija vseh poskusov konfrontacije (pri čemer pozabljam, da konfrontacija ne vključuje nujno nasilja), tako se je namesto radikalizacije uličnega boja zgodila radikalizacija (če je to sploh možno) ničelne tolerance do nasilja. Pri čemer umanjka vsakr-

ایفس وای Telesa, ki so v primežu oblasti disciplinirana na vsakem koraku, so mehanizme ponotranjila in razprla polje za legitimiranje vdiranja policije v vsakdanjo realnost, ki je nihče ne preizprašuje: normalizacija intenzitete policijske prisotnosti na ulicah in normalizacija stopnje nasilja nad protestniki se je zgodila hitro, skoraj brez refleksije, in upravičila sistematično krčenje svobode.
ایفس وای

šen uvid v sistemsko, strukturno nasilje, ki ga vsakodnevno na telesih upora izvaja država [čeprav bi na tem mestu lahko ne bom še jaz citirala Brechta če ne bo čist preveč klišejski ta tekst], del katerega je tudi represivni aparat. Telesa, ki so v primežu oblasti disciplinirana na vsakem koraku, so mehanizme ponotranjila in razprla polje za legitimiranje vdiranja policije v vsakdanjo realnost, ki je nihče ne preizprašuje: normalizacija intenzitete policijske prisotnosti (kar je že samo po sebi nasilje) na ulicah in normalizacija stopnje nasilja nad protestniki se je zgodila hitro, skoraj brez refleksije, in upravičila sistematično krčenje svobode. [Če smo mal *obvious*: zaprti protestniki v Mariboru, beden poizkus podtikanja molotovk, legitimacije na vsakem koraku, če maš šal čez obraz.] Razmere so se hipoma zaostri- le, pooblastila povečala, nasilje pa je ob tem izginilo z ulic in uspešno pacifiziralo vstajo. Naslednji razmislek torej velja nameniti: prvič, izzivanju novo postavljenih norm policijskega nasilja (vprašanja samozaščite in subverzije policijskega aparata, ki poskuša naša telesa podvreči procesiranju), drugič, vzdrževanju napetosti na ulicah, ki bodo krepila moč ljudi, odpirala in si prilasčala vedno nove prostore, ulice, kontrolo nad mestom; in tretjič, kako ne ponoviti lanske izkušnje izčrpanjanja na ulicah ter kontinuirano graditi zaledje alternativnih praks, na katero se bomo lahko ujeli, ko se bomo (ne) nasilno umaknili z ulic in snovali nove boje. A lot to think about, torej. ∞

Smisel vsake religije je osmišljevanje nesmiselnih stvari, ki so prisotne v mišljenju, ki temelji na veri, ne na razumu. Krščanstvo se bolj ali manj uspešno spopada z njemu imanentnimi nesmisli vseh vrst, eden od najbolj očitnih pa je mizerna usoda njegovega osrednjega junaka Jezusa Kristusa. Božjega sina, Zveličarja s tako vzvišenim poslanstvom, kot je odrešenje vseh ljudi, je doletela nasilna usmrtnost na križu. To nesmiselnost Jezusove smrti krščanstvo ne le osmisli, temveč jo celo postavi v središče svojega verovanja: Jezusova smrt postane pomembnejša kot njegovo življenje.

Jezusova smrtna obsodba s strani rimskih oblasti je sicer posledica strahu pred njegovim revolucionarnim političnim delovanjem, vendar Jezus to obsodbo napove že vnaprej: ve kdaj, kje in zakaj bo umrl. Za smrt se odloči sam – ne zaradi zunanje obsodbe, ampak iz ljubezni do ljudi in boga očeta. Tudi oče ne reagira, ne kaznuje nepravičnih, odreče se nasilju in sovraštvu in ju tako na nek način izniči.

Bog ne posreduje, saj je sam svojemu sinu namenil zemeljsko misijo, ki se nujno konča s smrtjo. Jezus v odrešenijski zgodovini nastopa kot odkupnina. Glavni smisel njegovega življenja je trpljenje in žrtvovanje, ki osvobodi ljudi suženjstva greha in obnovi prelomljeno povezavo med bogom in človeštvom. Pri tem pa se pojavi vprašanje, ali bog ne dopušča še večjega zla in greha s tem, da ubije lastnega sina.

Nepravična in kruta Jezusova smrt je osmišljena šele z dogodkom, ki se zgodi tri dni kasneje, in sicer z Jezusovim vstajenjem. Smrt je premagana in tako se lahko križ smrti spremeni v križ vstajenja ter postane osrednji simbol krščanstva. Vstajenje spremeni smrt v življenje, trpljenje v ljubezen, nepravičnost v upanje. Križ kot mučilno orodje ne predstavlja več nasilne usmrtnosti odrešenika, ampak ravno nasprotno, zmago nad smrtjo.

Božja ljubezen je tako velika, da je bog pripravljen žrtvovati svojega sina, da bi bili navadni grešni smrtniki odrešeni. Odrešeni česa? Greha, ki ga ravno ta isti bog ne mara. Greh je konec koncev žalitev boga in bog ne mara, da se ga žali. V tem se prej kaže božji narcisizem kot pa ljubezen. Greh je posledica uporabe/zlorabe svobodne volje človeka, ki mora bogu priznati svojo nepopolnost in nesposobnost »prave« uporabe svobode, prek katere bi se odrešil sam.

Svobodna volja in greh sta medsebojno tesno povezana, brez svobodne volje namreč ni greha in obratno – šele greh oz. možnost greha vzpostavi možnost svobodne volje. Greh nastane v stanju popolne brezgrešnosti, v rajskem vrtu. Bog ustvari človeka in ugotovi, da je njegova zadnja stvaritev »zelo dobra«. Njegova prva komunikacija z Evo in Adamom je prepoved, ko jima prepove jesti z drevesa spoznanja, ki je sredi raja. Sama prepoved ustvarja spoznanje, ki ga prepoveduje. Bog, ki prepoveduje, istočasno daje možnost neupoštevanja, torej sam napeljuje na prepoved. Bog da človeku svobodo oz. možnost, da izbira med »dobrim« ali »zlim«, kar vodi v nagrado ali kazen. Človek je ravno preko prepovedi zabljen v past – storjen je prvi greh, čemur sledi kazen. Po izgonu iz raja postane človekov svet neprimerno širši, saj ima možnost izbire. Cena svobode pa je možnost neuspeha, saj vedno obstaja možnost napačne izbire, s katero razočara boga. »Zelo dobra« stvaritev ni več tako dobra, bog zahteva odkupnino za storjene grehe, ki jo poplača šele njegov sin – kljub temu, da za greh niso krivi ljudje sami, temveč bog kot kreator vsega obstoječega, vključno z grehom/zlim.

Preko žrtve Jezusa je dal bog ljudem odpuščanje. Nekoliko velika kazen za neupoštevanje želj in volje boga, ki je neskončno dober in ki v imenu te dobrote ljudem dopušča svobodno voljo? Najbrž je res boljši svet, v katerem obstaja možnost izbire – čeprav slabe, kot svet brez izbire. Vendar kakšna je svoboda sveta, v katerem se je treba ravnati po pravilih višje sile, če ne sledi kazen? Je to resnična svoboda, resnična izbira? Po krščanskih merilih že, saj vedno obstaja odpuščanje. Ne glede na velikost greha, vedno obstaja možnost božjega odpuščanja – vendar le za pripadnike, ti- ste, ki priznavajo boga. To pa v samem bistvu omogoča nadaljevanje greha oz. zla. Istočasno pa vsemogočni bog kaznuje celotno človeštvo? Vsemogočni bog bi lahko odpustil vse grehe, vendar tega ne stori, pač pa zahteva podreditev ljudi, ki bodo drugače pogubljeni. Zahteva odkupnino,

smrt svojega sina. Odkupnina prinese odpuščanje v smislu nove priložnosti, da se grešnik izkaže kot pokorni častilec.

Vseeno pa ostaja vprašanje, kako je lahko Jezusova smrt privedla do božjega odpuščanja in s tem odrešenja ter kako je lahko mučilni instrument zaradi tega postal znamenje življenja, ljubezni in odrešenja? Do tega lahko pride le v religiji, ki na najvišje mesto postavlja trpljenje. Bistvo Jezusovega učlovečenja je žrtvovanje – tj. trpljenje, ki predstavlja zgled za vse ljudi. Jezus ni edina oz. zadnja žrtev, ampak želi posnemanje. V krščanstvu je trpljenje zaželeno, če ne celo nujno, za božjo nagrado v nebesih. Cerkev tako izvaja simbolično nasilje do svojih pripadnikov na zemlji v zameno za srečo v onstranstvu.

ایفس وای Vseeno pa ostaja vprašanje, kako je lahko Jezusova smrt privedla do božjega odpuščanja in s tem odrešenja ter kako je lahko mučilni instrument zaradi tega postal znamenje življenja, ljubezni in odrešenja? Do tega lahko pride le v religiji, ki na najvišje mesto postavlja trpljenje. Bistvo Jezusovega učlovečenja je žrtvovanje – tj. trpljenje, ki predstavlja zgled za vse ljudi. Jezus ni edina oz. zadnja žrtev, ampak želi posnemanje.
ایفس وای

Glavni zgled krščanskega ideala popolnosti je Jezusova smrt, ne njegovo življenje. Jezusovo življenje je bilo namenjeno širjenju nauka ljubezni, ki pa jo je krščanstvo praktično izenačilo s trpljenjem: izkazovanje ljubezni je po zgledu Jezusa postalo najbolj intenzivno skozi trpljenje. Pri tem seveda ne gre nujno za nasilno fizično trpljenje, krščanstvu je veliko bolj ljubo vzbujanje občutka krivde in ustrahovanja, kjer je nasilje ponotranjeno in zato toliko bolj učinkovito.

Pretirana simbolika in poudarjanje trpljenja in kaznovanja asociirata na krvi željnega in nadutega boga, ki ne prenaša nespoštovanja in ki ni sposoben odpuščanja brez žrtvovanja. Takšen bog sam ustvari možnost greha, jo takoj obsodi, nato pa ponuja rešitev preko odrešenja, ki mu prinaša hvaležnost in čaščenje ljudi. Je to res bog milosti, o katerem govori krščanstvo, ali je to le človeška projekcija boga samovšečnosti in napuha? ∞

DEMOKRATIČNA DIKTATURA ALI DIKTATORSKA DEMOKRACIJA?

INTERVJU Z MIRTOM KOMELOM

SIMON SMOLE

PORTRETI: KLEMEN ILOVAR, BIBA KOŠMERL, NEMANJA KNEŽEVIĆ



V nasprotju s klasičnim hagiografskim uvodom v intervju, kjer se naštevajo uspehi in titule intervjuvanca je pri izbiri Mirta Komela za sogovornika ključen kontekst. Nekako v obdobju ustajništva pri nas in inflaciji komentarjev in člankov, ki so se na vse načine lotevali protestniškega nasilja, je izšla knjiga Mirta Komela z naslovom *Diskurz in nasilje. Kot po božji milosti je nanoslo, da je tudi pričujoča številka Tribune posvečena nasilju, tako da je bila izbira sogovornika praktično zgodovinska nujnost.*

Pred kratkim mi je znanec razlagal, da je sodeloval na omizju, kjer je beseda tekla o aktualnem protestniškem dogajanju pri nas. Sam je debato odprl s sugestijo, da bi bilo nasilje na protestih in na splošno potrebno premisliti in ne a priori označiti za nerazločljivo divjanje. Večina ostalih sogovornikov je zavzela trdo pacifistično pozicijo in je njegov premislek zavrnila kot podporo nasilju. Je znotraj moderne države sploh mogoče (legitimno) govoriti o nasilju, ki ne prihaja s strani države?

Pacifistična drža je dandanes seveda bolj privlačna od nasilne in predstavlja nekakšen historičen a priori, ki ga malodane ni mogoče spodbiti, prav zaradi tega pa lahko v njej takoj prepoznamo natanko določeno (pre)vladujočo ideologijo na delu. Navzlic temu menim, da je mogoče nasilje legitimirati na več različnih načinov, vse pa zavisi, od kod se zadeve lotimo in do kod želimo iti, predvsem pa in začenši s tem, kaj sploh pojmuje kot nasilje. Walter Benjamin je recimo že za štrajk zapisal, da je pravopostavljajoča oblika nasilja, ki se odziva na pravoohranjajoče nasilje inherentna samemu sistemu produkcije. Še en način, kako je mogoče legitimirati nasilje, ki ga ne izvajajo državni aparati, pa je mogoče izpeljati iz koordinat že obstoječega reda iz preproste perspektive napada-obrambe: če so mirni protestniki napadeni bodisi s strani vandalističnih huliganov bodisi s strani državne policije, nima nobenega smisla pacifistično prenašati krivico, marveč se je potrebno upreti in znati odgovoriti v isti maniri. Poglejte samo, kaj se je dogajalo med egiptovsko revolucijo na trgu Tahrir v Kairu: protestniki so povsem mirno zavzeli trg in niso hoteli oditi, vse dokler Mubarak ne sestopi z oblasti, ko pa so nanje poslali policijske in parapolicijske enote, v nekem trenutku celo konjenico in kamele, pa so se ljudje seveda branili. In če gremo še malce bolj nazaj: celo tako zelo čislani Gandi se ni povsem odrekal nasilju, saj je bil njegov pasivni upor konec koncev še vedno precej bolj »upor« kot »pasivni«, ko je z izsiljevanjem spreminjal simbolne parametre obstoječe ureditve.

Moderne države so se vzpostavljale prav skozi nasilje, ki pa je retrospektivno mitologizirano, npr. »brezmadežna« domovinska

vojna na Hrvaškem ali zamolčevani »administrativni zločin« nad t. i. izbrisanimi pri nas. Se torej neka skupnost neizogibno vzpostavi z izločitvijo ali celo eksekucijo določenih skupin ljudi? Je potem, če tako rečemo, revolucionarni potencial na strani imigrantov, brezdomcev, brezposelnih in drugih, ki na nek način uhajajo integraciji v obstoječi simbolno-pravni red?

Seveda, retrospektivna mitologizacija je sestavni del vsake takšne zločinske konstitucije in sodobna slovenska politična mitologija deluje prav paradigmatično, ko v sedanjosti po eni strani ustvarja heroje za prihodnost, po drugi strani pa izključene briše kot stvar preteklosti. Vendar ni bilo potrebno čakati na moderno državo, da bi dognali, kako se vsaka skupnost, vsak in vsakokrat »mi« konstituira na podlagi neke temeljne nasilne geste, ki izključuje vse druge in ves preostali svet kot »ne-mi«, kar ne velja samo diahrono za različne politične entitete, kakor so nastajale skozi zgodovino (grški polis, rimska res publica, srednjeveška monarhija, moderna republika), temveč tudi sinhrono na vseh ravneh naše sočasnosti; brž ko se ustanovi nova stranka, sindikat ali zgolj društvo, že imamo v malem opravku z isto konstitutivno gesto, ki določene ljudi vključuje, v isti sapi pa izključuje vse ostale. Sicer pa ja, na makro ravni, s stališča moderne države, tvoja izpeljava vsekakor drži: revolucionarni potencial se vselej drži deprivilegiranih, marginaliziranih, izključenih, torej vseh tistih, ki imajo od obstoječega stanja najmanj in potemtakem najmanj za izgubiti. S tega vidika je revolucionarni potencial v trenutni situaciji ne samo na strani migrantov, brezdomcev in iz dneva v dan vse večjega števila brezposelnih, temveč tudi na strani študentske populacije, ki je že ugotovila (ali še bo), da ji kradejo prihodnost pred nosom.

Ko smo pri študentih, ali ni študentsko obdobje najlepše? Brezplačen študij, boni, študentsko delo ... So Turkovi posegi v visoko šolstvo študente res spremenili v marginalizirano skupino? Ali so ti pripravljeni in voljni organizirano sodelovati pri širših spremembah, ki presegajo branjenje študentskih pravic?



Mislim, da je bil Freud tisti, ki je dejal, da so študentska leta najlepša, ker sta takrat želja in potreba po vednosti združena v eni in isti radovednosti. Toda prav tole radovednost uničuje instrumentalizacija znanja, ki je v temelju posledica bolonjske reforme: njen namen naj bi bil ustvarjanje družbe znanja, tisto, kar dejansko proizvaja, pa je podružabljanje znanja. Vprašanje, ali so študentje pripravljene iti čez svoje partikularne pravice in nastopiti skupaj z delavstvom, pa je analogno z vprašanjem, ali so sindikati sposobni iti čez svoje partikularne pravice in nastopiti skupaj z brezposelnimi. Z vidika materialistične dialektike je prav zabavno videti, da se politika pri okoli ekonomskih interesov organiziranih skupinah začne šele takrat, ko so ogrožene njihove socialne pravice, kar nam lahko veliko pove tako o družbi kot o politiki. Ali se res šele iz nuje rodi svoboda? Ampak bolj naravnost rečeno: nič ni narobe z obrambo partikularnih socialnih pravic, ampak za se iti politiko in biti političen mora študent transsubstancirati svoje študentstvo prav tako kot delavec svoje delavstvo. In da ne bo pomote: v študentskih letih sem deloval tako znotraj kot izven študentske organizacije, kakor tudi sedaj, ko delujem tako v sindikatih kot povsem mimo njih.

Pri despotizmu in diktaturah je lažje locirati od kod prihaja nasilje, ki je velikokrat čisto samovoljno. Tukaj je pot jasna: nasilni upor in zamenjava obstoječega sistema, v današnjem diskurzu bi rekli demokratizacija. Kako pa je s tem v demokracijah? Kako se upreti demokraciji? Geopolitični ideologem, da Zahod živi v demokracijah, ne Zahod pa v diktaturah, lahko deluje samo pod predpostavko, da se tale dva koncepta medsebojno izključujeta, češ, diktatura ne more biti demokratična in demokracija ne diktatorska. Vendar ne samo relativno enostaven premislek, temveč tudi zgodovinska dejstva kažejo, da temu še zdaleč ni tako.

Julij Cezar je neko obdobje resda bil diktator, vendar je rimski senat tako razširil, da je vključil še galske in germanske »barbare«, kar je bilo poprej nekaj nemisljivega. George W. Bush, tale ponesrečeni novodobni Cezar, pa je s samovoljnimi »patriotskimi odloki« ameriškemu ljudstvu vzel marsikatero demokratično pravico, da bi se lahko šel svojo naftožejno vojno na Bližnjem vzhodu. Sedaj pa ugibajmo,

سېسټم ali še raje strukturno nasilje je nekaj, kar deluje tako kot birokracija: po eni strani anonimno, brezobrazno, avtomatizirano – po drugi strani pa še kako hierarhizirano, poosebljeno, poimensko. Nasilje takšnega anonimnega, a vendar strogo hierarhičnega sistema, je proizvedeno vedno samo posredno, tako da temu nasilju navidez ni mogoče določiti niti vira niti ni mogoče od nikogar terjati odgovornosti. **سېسټم**

čemu je bliže dandanašnji vladajoči režim pri nas: demokratični diktaturi ali diktatorski demokraciji?

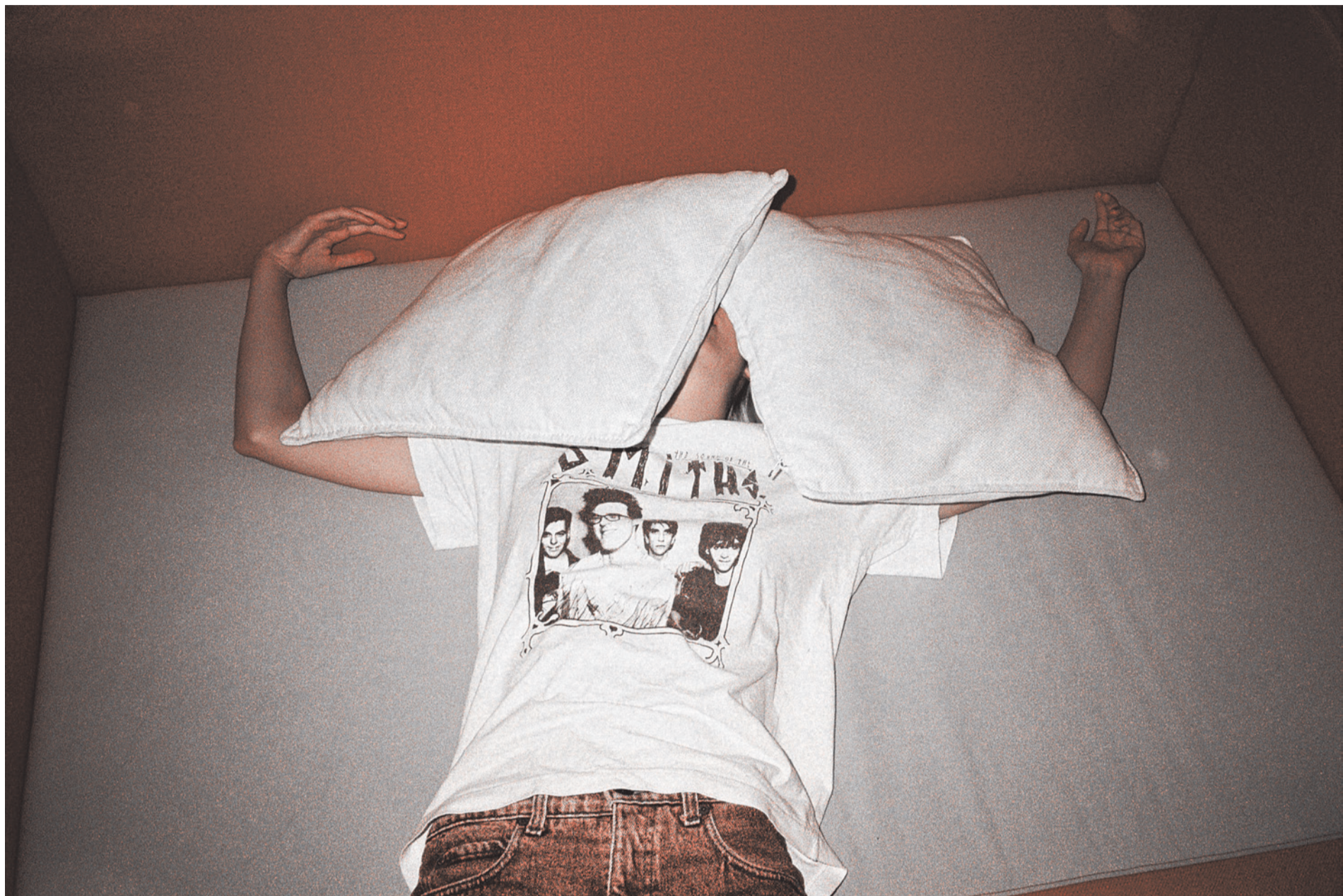
Naš politično-ekonomski sistem paradoksalno največ nasilja proizvede takrat kadar deluje gladko. Revščina, brezposelnost, dolg so primeri systemskega nasilja. Kako sploh pokazati na odgovorne za nasilje, kadar je nasilna sama »družbena struktura«?

Pomislimo samo na številne žrtve, ki jih je terjala letošnja zima po Evropi in svetu: v teh primerih mediji pravijo, da je tega ali onega brezimnega brezdomca pokončal mraz, nihče pa ne zna povezati obeh pojavov, tj. hlada in revščine, tako da bi v revščini videli pravi vzrok smrti vseh nesrečnikov tega sveta. Systemsko ali še raje strukturno nasilje je nekaj, kar deluje tako kot birokracija: po eni strani anonimno, brezobrazno, avtomatizirano – po drugi strani pa še kako hierarhizirano,

poosebljeno, poimensko. Nasilje takšnega anonimnega, a vendar strogo hierarhičnega sistema, je proizvedeno vedno samo posredno (prek zakonov, odlokov, odredb), tako da temu nasilju navidez ni mogoče določiti niti vira niti ni mogoče od nikogar terjati odgovornosti. Odgovor povojnega, postnaci-fašističnega nemškega ljudstva »vsi smo odgovorni« pa ne zadostuje, ker kakor je dejala Hannah Arendt: »Kjer s(m) o odgovorni vsi, (zopet) ni odgovoren nihče.«

To, da se smrt brezdomca zaradi mraza pripiše mrazu in ne revščini, je posledica določenega diskurza. Jezik je vedno hrbtna stran nasilja. Nasilje nima neke moralne esence, ampak je vedno legitimirano skozi dominantne diskurze. Kako vidiš to razmerje med jezikom in nasiljem? Tako je: jezik – ali še raje diskurz – določa simbolne parametre, prek katerih nekaj percipiramo kot nasilje, nekaj drugega pa se nam naturalizira v takšno ali drugačno silo (naravno silo in, mutatis mutandis, policijsko ali vojaško silo). Toda ne zadostuje reči, da je diskurz hrbtna plat nasilja, ker je obenem tudi nasilje hrbtna plat diskurza: vsak diskurz, pa naj bo še tako pacifističen, skriva v sebi asimetrični moment nasilja, o čemer se lahko prepričate ne samo, ko prižgete televizijo, marveč tudi na najbolj egalitarno zastavljenih okroglih mizah. V tem smislu je treba oboje brati kot dve plati istega kovanca v isti igri cifra-mož, prav kakor da bi bila siamska dvojčka vendar vsak po svoji lastni materi. Skratka in najmanj kar je še potrebno reči: diskurz in nasilje še zdaleč nista medsebojno izključujoča se pojava, temveč stojita v sovisnem, komplementarnem odnosu – prav tako kot na primer Pahor in Janša, kajti pri njiju ne moreš štetat govornice enega, ne da razumeš pojav drugega.

V današnjem kapitalistično-demokratskem diskurzu se razlastitev večine prebivalstva in izkoriščevalski odnosi ideološko maskirajo v domnevno osebno svobodo,



predvsem pa v osebno odgovornost za lastni (ne)uspeh. Kako vidiš ta paradoks, da je tako očiten konflikt bil tako uspešno pacifiziran, da so največje nepravilnosti kapitalizma naslikane kot raj na zemlji?

Koncept, ki najbolj nazorno opisuje nasilje razlastitve in hkratne uvedbe eksploatacijskih odnosov, zamaskiranih v žamet svobode, je vsekakor Marxov teza o primordijalni akumulaciji kapitala: v ekonomski ideologiji se primarna akumulacija kaže kot nekaj povsem nenasilnega, kot spontana koncentracija kapitala na strani delavnih ljudi, revščine pa na strani lenuhov. Toda streznitveni moment te idilične zgodbe (za katero je med drugim rečeno, da konceptualno ustreza izvornemu grehu v teologiji) je ravno nasilje, ki spremlja vsak takšen historičen dogodek. Postjugoslovanska Slovenija nam lahko služi za zastrašujoče emblematičen primer: v času osamosvajanja se je družbeno lastnino najprej nacionaliziralo, nato pa privatiziralo, pri čemer se je ves proces naturaliziralo tako, da je izgledalo, kot da gre za odlike pridnosti, delavnosti, marljivosti in vsega tistega, s čimer se ponaša slovenski nacionalni karakter. Danes, še zlasti danes, je vsem jasno, da je šlo za konstitutivno zločinsko dejanje, ki ga je mogoče konceptualno zapopasti kot nasilje primarne akumulacije kapitala, ki se je skoncentriral v rokah maloštevilnih in pustil večino praznih rok.

Kako vidiš aktualne proteste? Se ti zdi, da so revolucionarni v tem pogledu, da so naredili neko zarezo v obstoječi simbolni red, torej da nastopajo v neki heterogenosti, ki je ni mogoče poenotiti in na ta način kooptirati? Je neizogiben sledeč scenarij, da se začnejo oblikovati programi in določene skupine z jasnimi vodstvom, ki se bodo vsedli za pogajalsko mizo s strankami in bomo potem dobili nove obraze na politični sceni, ki bodo morda prinesli kakšne lepote popravke sistema. Ali nasprotno vidiš v ljudskem vrenju potencial za radikalnejšo

spremembo politično-ekonomskega sistema?

Največjo odliko aktualnih protestov v Sloveniji – ki v celoti ne samo izgledajo revolucionarno, temveč so že sama revolucija v teku – vidim v tem, da so ljudem omogočili politično mišljenje, govorjenje in delovanje, s čimer se je zlomilo apatično apolitično mrtvilo zadnjih dvajset let (izvemam izjeme, tako skupine in posameznike, ki so navkljub neugodnim časom vseeno uspeli delovati politično). Heterogenost, o kateri govoriš, za moje pojme ni znak šibkosti ali česa podobnega, temveč ravno nasprotno, glavni adut serije protestov, ki so se vrstili in se zagotovo še bodo. Tale poprej nezamisljivi elan, ki povsem spreminja politične parametre v državi, je nekaj, kar se ne bo niti tako zlahka ustavilo niti ne bo tako zlahka usahnilo niti ne bo mogoče tega tako zlahka poenotiti pod tak ali onak dežnik – pa naj pada dež, sneg ali granitne kocke. Sistem, če ga tako imenujemo, se že spreminja: ljudje sedaj mislijo in govorijo politično – to je ogromno in še zdaleč ne nemajhna sprememba. Vendar naj ne bo pomote: začeli so misliti in govoriti politično zato, ker so delovali – ne pa vice versa.

Se ti zdijo razlike v motivaciji in ciljnih protestnikov v Mariboru in Ljubljani lahko usodne za prihodnost vseslovenske vstaje? Mislim predvsem na jasne lokalne cilje v Mariboru in tudi razlike v socialnih okoliščinah obeh »uporov«.

Seveda je mnogo, tako vseslovenska vstaja v Ljubljani kot vstaje po vsej Sloveniji, krepko odvisno od tega, kako se bodo stvari odvijale naprej v Mariboru: če se bodo stvari izkazale za možne tam, potem bodo postale možne tudi drugje. Najbolj zanimiva stvar v vsej tej zgodbi pa je dejstvo, da je vstajniški val dvignila mariborska vstaja z banalijo vseh banalij na čelu, radarji in ultimativnim geslom v glju: »Gotof je!« Naj pojasnim: malodane vsi levičarski intelektualci so revolucijo pričakovali v Ljubljani, začela pa se je v

Mariboru. Zakaj takšno pričakovanje? Zato ker je vsa intelektualno-aktivistična scena slonela na stari razsvetljenski predpostavki, po kateri naj bi do revolucije ali vsaj upora privedle debate, okrogle mize, kritični forumi, predavanja in podobno. Marx bi v takšnem primeru nemara dejal, da je revolucija pometla tudi s tole metafizično predpostavko, Hegel pa bi morda še pristavil, da se je zgodovina ironično odvila za hrbtom in povsem mimo intence njenih akterjev. Natanko na tale vidik se je nanašal nekoliko poprej izrečen stavek: ljudje niso začeli politično delovati zato, ker so govorili in mislili politično, marveč ravno obratno.

Lahko gibanje 150, sindikalne proteste, aktualne vstaje in ostalo protestniško dejavnost razumemo kot konkretno univerzalno? Torej kot konkretna dejanja v spremembi »Celote«?

Lahko vse skupaj beremo glede na njihov skupni imenovalec in stvar interpretiramo na hegeljansko-marksovski način, ampak mislim, da je pomembno videti in vztrajati na bistveni razliki med sindikalnimi protesti, gibanjem 150 in podobnimi preteklimi dejavnostmi na eni in vsem tem, kar se dogaja po prvi mariborski vstaji po vsej Sloveniji in kar je neprimerljivo močnejše in daljnosežnejše. Revolucija mora imeti vsaj dve dejanji, če naj bo na nivoju svojega pojma: prvo dejanje je seveda upor – drugo pa je ustanovitev nečesa novega. Vse poprejšnje politično delovanje od devetdesetih do danes je spodletelo natančno na tej drugi točki konstitucije nečesa novega, sedaj pa imamo množstvo iniciativ, ki se ne ukvarjajo z ničemer drugim kot praktično samo s tem (in predvsem zaradi tega vidim aktualno dogajanje kot revolucionarno, ne pa toliko zaradi elementa nasilja, kajti tega je bilo tudi poprej dovolj). Recimo »Danesjenovdan« kot ena izmed najbolj zanimivih platform za sestavo vizije od spodaj navzgor, pri čemer je bistvo vseh tovrstnih iniciativ v tem, da ne samo želijo ali hočejo nov tukajšnji in takojšnji svet, temveč si ga zamišljajo in tudi že soustvarjajo. ◻◻

Mesto, kjer Saša Landero kljubovalno nazna- ni: Ne grem na kolena, / ne bom več senca njena!, čudovito razpira celotno polje upora in ponuja odlično izhodišče za odmotanje upora od nasilja. Na eni strani imamo fizično dejanje, ki pa ni akcija, temveč ne-akcija. Saša ne gre na kolena, temveč samo je, ostaja v čisti prisotnosti kot bistveno druga in hkrati radi- kalno zavrača subjektivizacijo v senco njeno.

Hkratnost je tu ključna in zelo plodna, saj nas pripelje do vprašanja, v kakšnem odnosu sta ti dve praksi upora. Ko govorim o upor, mislim na upor v pozno foucaultovskem smislu kot (1) zamejitev polja mogočih strategij moči in hkrati kot (2) konkreten (izbran) način delovanja znotraj tega polja. Oba načina skupaj tvorita po- vratno zanko, kjer znotraj pravil igre (1) uberemo neko potezo, (2) rezultat katere proizvede nova pravila. Upor je torej vpisan v sama razmerja moči.

Podobno, kot so razmerja moči neenakomerno razmazana po svetu, je upor neenakomerno razmazan po tkanini razmerij moči. Kjer se pojavljajo redčine, prihaja do dominacije, kjer se pojavijo strateške zgostitve, pa do možnosti revolucije. Nekoliko grafično si lahko predstavljamo, da revolucija vznikne tam, kjer pride do predločenosti pravil igre. Predločenosti kot paradoksalnega pre- šitja, ki naredi prevrednotenje vrednot oprijemljivo in v tem de- luje kot katalizator. Revolucija je strukturen pojav. Nima lastnega duha, katerega instance bi bile vse revolucije, niti nima jedra, na katerega bi lahko učinkovali in jo že s tem odpravili. Je samo na- čin strateške ureditve pogojev delovanja moči in takšnih ureditev je neskončno mnogo.

Z vidika posameznika (igralca) je tako možnost revolucije pre- šitje, kjer se pravila igre podvojijo kot vednost in v tem odprejo.

پرفسويي Premenjava oblasti še ne pomeni, da je odpravljena tudi predločenost, ki mu je botrovala; od tod vsem dobro znana tragična dialektika revolucija – protirevolucija . Tragična v strogem smislu. Klasična tragedija namreč problematizira ravno notranjo protislovno predločenost pravil, ki tako protagonistu kot antagonistu podeljuje legitimacijo in je nerazrešljiva na nivoju racionalnega diskurza. *پرفسويي*

Premenjava oblasti še ne pomeni, da je odpravljena tudi predloče- nost, ki mu je botrovala; od tod vsem dobro znana tragična dialekti- ka revolucija – protirevolucija . Tragična v strogem smislu. Klasična tragedija namreč problematizira ravno notranjo protislovno predo- ločenost pravil, ki tako protagonistu kot antagonistu podeljuje le- gitimacijo in je nerazrešljiva na nivoju racionalnega diskurza. Zato prevlada nasilje kot edina razvidna pot iz te nevzdržne situacije. Ampak to seveda samo podvoji in reproducira problem. Za začarani krog nasilja lahko tako uporabimo isti razmislek kot za revolucijo, le da gre tu za lokalni pojav.

Ni samo dejanje nasilja tisto, ki sproži inverzijo, marveč v po- gojih, ki legitimirajo nasilje (vsaka praksa ima vsaj notranjo legi- timacijo, če jo sprejememo, je pa druga stvar), ostaja dvoumnost, ki je učinkovanje moči ne razreši. Skrajno rečeno: začarani krog na- silja nastane in se ohranja, ker ni bilo dovolj intenzivnega nasilja, da bi strukturno preoblikovalo pogoje delovanja nasilja. Tega se vsaj na intuitivni ravni zavedajo vsi totalitarni režimi. Samo stop- njevanje nasilja nikoli ne privede do revolucije, potreben je nek zunanji moment, ki strateško uredi posamezne izkušnje zatira- nosti in dominacije.

Čas, da se vrnem k Saši in njenemu upor, oziroma uporoma. Kar

پرفسويي Hkratnost Sašinih uporov je razsvetljujejoča, ker s tem, ko Saša ne ponudi drugega diskurza, skozi katerega bi interpretirali njen telesni upor, pušča odkrito njegovo povišanje v strukturen upor. Najbolj pristna in najbolj pronicljiva oblika kritike je čutno doživetje same prisotnosti. *پرفسويي*

ju družni in dela radikalna, je nevzdržna nedovršenost. Nista nekaj, temveč sta nič. Kot Lacanova iracionalna ničla, ki strukturira ce- loten red bivanja, a je zanj nevzdržna in nepredstavljliva. Da se mi na tem mestu ponuja gon smrti, ni naključno. Foucault postavlja samomor kot dvakrat odlikovano mejo upora, kjer pride do prešitja z dominacijo. Ko samomor uspe, je to vzvišeno politično dejanje, kot so ga razumeli Rimljani; ko pa te možnosti nimam, ko mi je samomor prepreden že na ravni možne poteze, denimo s prisilnim jopičem, sem pa absolutno dominiran. Razpolaganje z lastnim te- lesom je torej ključno za upor.

Zaskrbljujoč problem minulih protestov je, da so samo policaji v njih zastavili funt mesa. Zaradi krotkosti in takojšnjega, čisto reflek- snega, samodiscipliniranja protestnikov, je bilo nasilje, ko je enkrat vzniknilo, lahko povišano v diskurzivni moment in uporabljeno proti njim. Ko beseda nanese na miroljubne proteste, se v omikani družbi vse prerado pozablja, da so protestniki, ki so sledili Gandiju, že na nivoju neartikulirane prisotnosti zastavljali svoje telo; ko greš protestirat za dve uri in se vmes greješ s kuhančkom, pa ga pač ne. Zastavek telesa, kot negativno nasilje, s tem, ko ponuja telo, tudi že razpira in omejuje polje nasilja. Obrne logiko delovanja te-

hnik oblasti in jih prisili, da izbirajo, na koga ne bodo učinkovale, namesto na koga bodo. Ta obrat naredi izvrževanje precej manj učinkovito in, kar je še pomembnejše, razkrije notranja protislovja v procesih legitimacije.

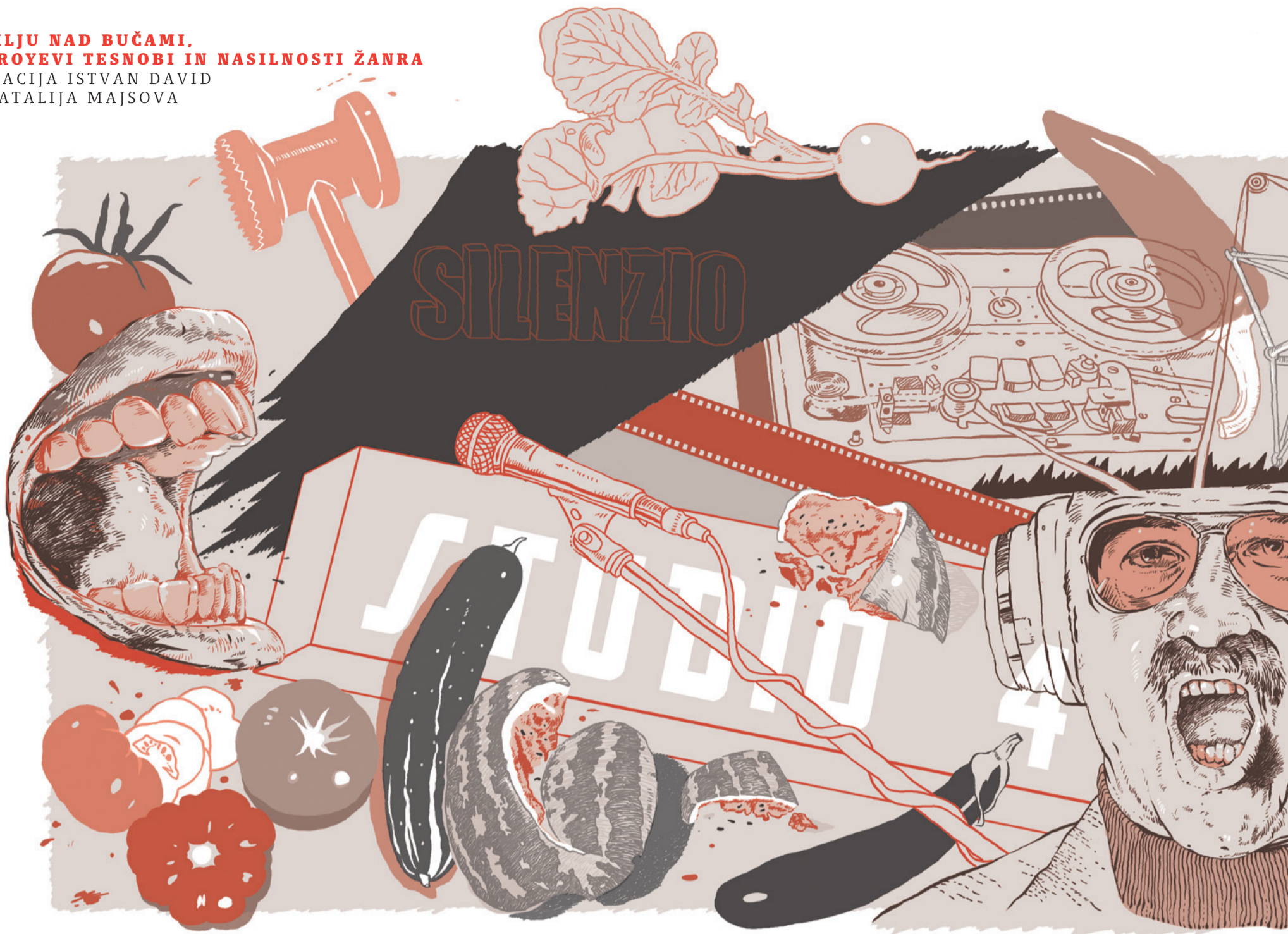
Druga stvar, ki jo Saša (in denimo *Occupy gibanje*) dela prav, protest- niki pa ne, je, da se ne pusti izmakniti z mesta negacije in neartiku- lacije. Upor ima moč, dokler ohranja dvojnost konstituiranja pravil in same poteze, torej dokler je superpozicija vseh mogočih potez. Vsakršna artikulacija problema, vsakršna kritika, je hkrati obrazec razločevanja in izvrženja in kot takšna reproducira oblast. Izvrženje kot tehnika vladanja je ključna, ker je tisto, kar je izvrženo ravno predločenost ali vsaj pluralnost mogočih potez moči.

Hkratnost Sašinih uporov je razsvetljujejoča, ker s tem, ko Saša ne ponudi drugega diskurza, skozi katerega bi interpretira- li njen telesni upor, pušča odkrito njegovo povišanje v struktu- ren upor. Najbolj pristna in najbolj pronicljiva oblika kritike je čutno doživetje same prisotnosti. Prisotnosti, ki nas interpelira v sočloveka (ali s Heideggerjem: ki nas vrže v svet) in se tu ustavi. Prisotnost vedno deluje kot afirmacija življenja in se s tem izmak- ne mreži označevalcev, a hkrati govori iz mesta njene ničte točke. Ker sta moč in upor relaciji (in zato usmerjeni), obstaja bistvena razlika med uporom, povišanim v samo prisotnost, in *homo sacrom*, človekom, zreduciranim na samo prisotnost. V obeh primerih gre za mejo oblasti, ampak medtem ko je pri *homo sacru* ta meja no- tranja samim tehnikom vladanja, prisotnost kot upor interpelira samo oblast kot omejeno. Kot takšna ima izrazito revolucionotvorne poteze. Samomor ni skrajni upor samo zato, ker razmejuje oblast, je tudi skrajna prisotnost, ker še podčrta prisotnost drugega prav z zevom, ki nastane z njegovo nenadno odsotnostjo. Smrt je tisto nemogoče stanje, ki se mu tubit ves čas približuje in ki okvirja njen celoten obstoj, a ga vendar nikoli ne doseže. Je edino, kar je neodtujljivo moje in je samo moje: nihče drug ne more stopiti na moje mesto. Samomor je ovedenje in sprejetje tega do te mere, da sam stopim na svoje mesto. Če je subjektivizacija vedno nekaj, kar se mi zgodi, je samomor nekaj, kar nujno storim in v tem (p)ostanem jaz le in samo jaz. ∞

*Kdo si , kdo si,
da ti bi meni sodil?
Kdo si, kdo si,
da bi po meni hodil?*

Izbrana literatura:

- Agamben G.** 2004: *Homo sacer*. Študentska založba.
- Foucault M.** 2000: *Essential works of Foucault Vol. 1: Ethics*. Penguin.
- Foucault M.** 2004: *Nadzorovanje in kaznovanje*. Krtina.
- Foucault M.** 2010: *Zgodovina seksualnosti*. ŠKUC.
- Heidegger M.** 2005: *Bit in čas*. Slovenska matica.
- Lacan J.** 1988: *Hamlet*. Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Lendero S.** 2007: *Ne grem na kolena*. Menart Records.



Posredno pa tudi o tem, kako najbrž ni pravično, da sistema ne moremo spraviti v zapor, če in ko mori duha.

»To ni grozljivka. To je film Santinija!«
Gilderoya popravi Santini. Gilderoy namreč ni vaje del z grozljivkami. Ali je vaje Santinijevih filmov, režiserja ne skrbi: kdor vstopi v zvočni studio Berberian, tam ostane, dokler ne izpolni naloge. Dokler se režiser, za katerega je pot cilj vsaj v tolikšni meri, kot je cilj pot, ne odloči, da je prispel; da je zadovoljen. Ob lesen pod tako se naprej treskajo velike, asertivno črtaste, zeleno-rumene buče in lubenice, obvezno zrele, sočne in mesnate. Pod vbodi ostrih nožev stočejo zariple redkve; v akvarijih tonejo z usodo sprijaznjene, blede zelene zeljate glave. Gilderoy gleda. Poslušaj. Slišano ureja v soundtrack. Vmes je, spi, bere mamina pisma in si prizadeva za povračilo potnih stroškov.

Stopnjevanje ne-suspenza

Najprej poskusi pri Santiniju; ne uspe. Obrne se na tajnico. »To ni moje delo. Pokličite računovodstvo,« ga zavrnejo popolno mesnate ustnice; njenih oči ni vreden. Ni problema, očitno tega ni nevajen. Neprimerno bolj ga zbode, ko mu iz pristojne – računovodske – službe mirno sporočijo, da let, s katerim naj bi prispel, ne obstaja. Stroškov mu zatorej ne bodo mogli povrniti. Ugovori ne pomagajo; letalske vozovnice in potrdila o vkrcanju na letalo nihče ne želi videti. Preden uspe podvomiti v to, da obstaja sam, mora nazaj na snemanje. Pohotni goblini, peklenski duhovniki in bledolične temnolase gospodične, obtožene čarovništva ter obsojene na utopitve, cmarjenje in mnogo drugih muk, čakajo, da jim da glas. Rade bi kričale; spodobijo se.

Za tolažilna sanjarjenja o mirni mamini hiši v Angliji, o ptičkih, ki – tako mama v enem od toplih, a starševsko zapovedujočih in strogih, na roko napisanih pisem – gnezdijo na vrtu pod oknom njegove spalnice, o domači hrani in mešanju zvoka za naravoslovne dokumentarce na lokalni televiziji ostaja vse manj prostora. Sidrišča in varne pristane življenjskega oceana maminoga sinka srednjih let preplavljajo zadržljivo dišeči sadno-zelenjavni (režiser je, kot je izobčenje živalske scene iz masakra v enem od intervjujev pojasnil sam, vegetarijanec) sokovi. V pisma od doma se vrivajo dialogi iz Santinijevega filma, v nočni spanec mešalca zvoka pa prizori dnevnega snemanja. In, in? Se službena pot Gilderoya, tako prisrčno povabljenega na snemanje v Italijo, Gilderoya, ki ga Santini predstavi kot »velikega umetnika«, Gilderoya, ki se tako dobro spozna na tehnikalije in ki nikomur ne zeli nič – ne dobrega ne slabega –, sprevrže v star, dober, muzikalčno krvav *giallo*? V novodobno *Suspirio*? »Oh, wouldn't you like to know,« bi se najbrž zahahljal režiser Peter Strickland, o čigar zadnjem filmu *Kriki groze v zvočnem studiu* (2011) teče beseda. Boljšega odgovora najbrž ne bi mogel ponuditi: vsakršna razlaga bi bila dolgočasna; pomenila bi izneverjenje. Izneverjenju filmu kot gesti, pa tudi filmski gesti, ki učinkuje – mestoma ravno na način, da navidezno sploh nima učinka.

Od Gilderoya se poslovimo, ko se, omajanega duha, a še ne čisto zlomljen in nikakor ne skrušen, skuša pobotati – morda celo sprijazniti – z novim svetom, kjer so barve bodisi krvavo agresivne bodisi nebeško hladne in kjer je med tišino in predirljivimi kriki prostor le za pridušene, poželjivo hripave glasove ter nelagodno oglašanje goblinov. To je vse. In film, okoli katerega se vrtil ves ta kaos; nesrečni *Konjeniški vrtinec* (*Equestrian Vortex*). Kaj se zgodi z njim? Ni pomembno! Gre za film Santinija, pri katerem zvok meša Gilderoy; za film, med snemanjem katerega je več kilogramov kakovostne

zelenjave izgubilo obliko in okus, glavna igralka pa – začasno, pa vendarle – glas in čast. Za film, med snemanjem katerega je užitek režiserja, producenta in njenih boemskih kolegov enako, če ne celo bolj pomemben od končnega rezultata. Odhod glavne igralkke, ki prizorišče zapusti po neprijetni aferi s producentom, še prej pa premišljeno uniči več kolotov posnetega materiala, tako ne prekine snemanja. Le podaljša ga in upočasni, Santiniju pa omogoči – *yet another* – besen izpad. Nič hudega: na točki, ko se to zgodi, je Gilderoy te dinamike vaje. Kaj pa mi, kaj pa občinstvo?

Brutalno krotenje miroljubne tesnobe

»Mi«, to udobno nedoločeno, kolektivno občinstvo je film sprejelo z mešanimi občutki, ki jim je morda skupno zgolj s šcepцем občudovanja začinjeno nelagodje. Ampak nelagodje dandanes ni kul: zakaj bi živeli z njim, ko pa imamo orodij, kako ga odpraviti – zvesti na nekaj, kar ni nujno lagodno, je pa opisljivo, razločljivo, skratka umestljivo v obstoječe kategorije –, več kot dovolj? Na primer žanrski sistem. *Krike groze v zvočnem studiu* so skušali označiti kot grozljivko, kar pa nelagodja ni odpravilo: kaj je grozljivega, okrutnega, nasilnega v snemanju filma in uničevanju zelenjave? Kaj sporočamo, če Gilderoyevo psihično trpljenje primerjamo s fizično okrutnostjo npr. *Človeške stonoge* (2009), *Srbskega filma* (2010), *Teksaskega pokola z motorco* (1974, 2003)? Za nedefinirano občinstvo pretežno vprašanje. Tako težko, da se je celo marsikateri kritik raje odločil, da *Krike* raje poskusi stlačiti v drugo košaro in se osredotočil na njegove komične momente. Strickland je torej posnel temna komedijo. A Gilderoy se ni mogel kosati z gospodom Beanom, *Kriki groze v zvočnem studiu* pa vendarle ne sprožajo salv krohota, kot denimo *Krik* (1996), tako da tudi s to kategorizacijo večina ni bila zadovoljna.

Mestoma hudomušen, namenoma občasno neprijetno počasen, drugičkrat pa nepričakovano energičen film o filmskem zakulisju in tesnobi enega od njenih pomembnih, a neprepoznanih človeških členov, konec koncev v pomembni meri zaznamujeta tudi prepoznava, nedvomno prisotna glasba in stilizacija, ki spominja na špageti grozljivke iz sedemdesetih in osemdesetih. Pa tudi režiser sam je ob neki priliki pripomnil, da je, v želji odgovoriti na sodobne grozljivke (kot je že prej omenjena *Stonoga*), navdih iskal pri Davidu Lynchu, Ingmarju Bergmanu in *giallih* Daria Argenta, Maria Bave, Lucia Fulcija, ... Po krajšem premisleku, nihanjem med tem, da bi usodo *Krikov* zapečatili z oceno, da gre predvsem za »čudovito vajo v slogu«, ki bi se obnesla bolje v kratkometražnem formatu, in slabo vestjo, so kritiki vendarle našli ravno prav vpadljivo in enostavno sintagmo: Strickland je posnel *kafkovsko metagrozljivko*.



To je bila ocena, ki jo je za svojo vzelo več filmskih festivalov in kinodvoran, kjer si je (bilo) film moč ogledati.

Umestnosti oznake ne želim oporekati: če pristajamo na posplošitve, pristajamo na ... posplošitve. Te praviloma niso vseobsegajoče, niti se ne bi smele podajati kot pravične, objektivne (karkoli že mislimo s tem); so pa lahko učinkovite. Kdor *Krike* gleda ali reflektira kot kufkovoško metagrozljivko, jo bo kot takšno zlahka prepoznal. Gilderoy se bo tako najbrž razmeroma udobno umestil v vlogo malega človeka plahega, zatrtega pogleda in za Italijane težko izgovorljivega imena, ki je nehote in nevede zašel v železno kletko (tuje! – svoje je namreč dobro vajen) birokracije, ki jo obvladujejo izprijeni okrutneži. Kletka se izkaže navidezno podobna njemu domači mreži filmskega zakulisja, a je vendarle grozljivo drugačna – italijansko-tuja, drugačna, srhljiva. Gilderoyu ne pušča niti iluzije lastne vrednosti. Grozljivo. Tako grozljivo, da se gledalec zdrzne,

ایفسووی Vrnitve ni, mu sugerirajo vsi. On pa se izkaže več kot dovteten za sugestije ali, rečeno z Althusserjem, interpelacijo. Vsekakor bolj kot čarovništva obtožena dekleta, zvezdnice Konjeniškega vrtinca, na katerem dela Gilderoy: njim je možnost interpelacije, vpetja v sistem, odvzeta, ne da bi jim bila sploh podarjena. Na kruto, bolečo smrt so obsojene samo zato, ker so, kakršnakoli že so. **ایفسووی**

ko se zaloti, da mu ustnice občasno vendarle zravna (če se zaloti prepozno, pa tudi skrivi) nasmeh. Najverjetneje ob Gilderoyevi občasni neboljneni nerodnosti, Santinijevih kolericnih monologih v angleščini z italijanskim naglasom, nazornih opisih tavanja obupno pohotnega goblina in zaigrani patetiki glavne igralkice. »Hm, morda pa vendarle gre za črno komedijo?« bi lahko pomislili, nato pa zaradi ob lastni brezčutnosti in predrznosti. Saj gre vendarle za kufkovoško metagrozljivko!

Indignez-vous!

»To ni kufkovoška metagrozljivka. To je film Petra Stricklanda,« bi se tu lahko oglasil režiser. A vprašanje, če bi ga kdo poslušal. Vprašanje, kdo bi pristal na njegovo, Stricklandovo, čeprav ne nujno stricklandovsko igro, v kateri ne velja zatiskanje oči, ušes in nosu; igro, v kateri »zapik« ne obstaja.

Zapik ne obstaja za Gilderoy, ki zapusti mamino gnezdece sredi angleškega zelenja in se poda v črno-rdeč studio v Italiji. Poleg okolja mora zamenjati tudi pire krompir in pečenko za italijansko kuhinjo, mamine pohvale za zaničevanje Santinijeve tajnice, hladno angleško vljudnost za Santinijeve izbruhe in nestresno delo na dokumentarcih za eksplicitno krvav, dinamičen, glasen Konjeniški vrtinec, ki ga snema Santini. Nič od tega mu ne godi, nič od tega ne počne prostovoljno in pred ničemer se ne more skriti (še teči nima kam)!

Gilderoy torej trpi, trpljenje mu je prizadejano s strani drugih, tistih, ki so tu doma in znajo italijansko. Trpljenje mu ni prizadejano z odtegnitvijo tistega, kar mu je domače in ljubo, ampak prej z nakazovanjem potencialne groze, ki bi ga lahko doletela, če bi poskusil pobeigniti. Proti temu ne more nič, dokler ... Dokler se proti koncu filma ne začne tudi sam pogovarjati v tekoči italijanščini; dokler se ne odpove povračilu potnih stroškov. Vrnitve ni, mu sugerirajo vsi. On pa se izkaže več kot dovteten za sugestije ali, rečeno z Althusserjem, interpelacijo. Vsekakor bolj kot čarovništva obtožena dekleta, zvezdnice Konjeniškega vrtinca, na katerem dela Gilderoy: njim je možnost interpelacije, vpetja v sistem, odvzeta, ne da bi jim bila sploh podarjena. Na kruto, bolečo smrt so obsojene samo zato, ker so, kakršnakoli že so.

Z višine buče pred smrtonosnim poletom

Pa vendarle, je razlika med Gilderoyem in čarovnicami čisto zares tako zelo velika? Na ravni učinkov morda. Gilderoy fizično ne umre niti ni pohabljen, četudi na ravni mišljenja najbrž nikoli ne bo več isti. Junakinje Konjeniškega vrtinca pa bodo, sodeč po zvokih, ki jih noži izvablja iz redkev – milo rečeno –, za vselej zaznamovane tudi na prvi pogled. Razlika seveda ni nepomembna, nikakor pa ni razlog, da zapostavimo ali nemara popolnoma spregledamo srhljivo podobnost na drugi strani (ne)enačbe, nenehno »medsebojno napetost« med diskurzom in nasiljem, kot v nedavno izdanem delu *Diskurz in nasilje* elaborirano tezo zgovorno povzame Mirt Komel.

Tako Gilderoy kot čarovnice so proti svoji volji označeni: prvi kot nepomemben, posmeha vreden angleški mamin sinko, druge kot kužne, sprevržene in nevarne ženske. Določena je tudi njihova usoda: čarovnice bodo na platnu ubite, umrle pa bodo v peklenskih mukah. Za ozvočenje bo skrbel Gilderoy; za zabavo režisersko-produkcijske ekipe

tudi. Morda najbolj srhljivo pa je to, da oba sistema, ki skušata urediti delovanje nekonformnih posameznikov – tako sistem *Krikov groze v zvočnem studiu*, torej film, v katerem glavna vloga pripada Gilderoyu, kot podsistem *Konjeniškega vrtinca* –, učinkujeta na osnovi gest in namigov, ponekod, a ne povsod, artikuliranih skozi diskurzivne prakse. V *Konjeniškem vrtincu* te začini fizično mučenje, a tudi nanj pravzaprav zgolj sklepamo: slišimo krike, poslušamo dialoge iz scenarija, na tleh vidimo mežo raztreščene buče. V *Krikih* se vse spremembe odražajo v očeh in reakcijah Gilderoya na videno in slišano, stabilnost razmerij moči pa morda v tem, da Gilderoy od začetka do konca filma ostane le *Gilderoy*, režiser pa *gospod Santini*.

Maratonci, pogumno v častni krog!

Moč namigov, nevsiljivih gest seže še dlje: trenutno vse kaže, da se bodo *Kriki* v filmske almanaha zapisali kot impresivna kufkovoška metagrozljivka z vložki črnega humorja. Kdor bi si upal podvomiti v to kategorizacijo, zasnovano na hollywoodskem sistemu filmskih žanrov, bi si verjetno prisluzil tirado o tem, kako tej umestitvi v prid priča organizacija kadrov in gledalčevega pogleda, ki poudarja Gilderoyevo utesnjenost. Kako je slednja obenem strašljiva in smešna; kako vse skupaj dopolnjuje dialogi in glasba; kako nelagodno deluje izbira tematike: fokus na zakulisje filmske industrije in zelenjavo ... Ne bi ga utopili v vreli vodi; ne bi ga večkrat zabolli v srce. Le njegov pogled bi naravnali v isto smer, kamor je obrnjen tisti, s katerim gleda večina, njegova usta pa napolnili s tistimi besedami, besednimi zvezami, mašili in kletvicami, ki nikogar ne presenetijo in nikogar ne predramijo. A to je vendarle dovoljeno; tu ne gre za silo, zgolj za besede. Ne gre niti za vsiljevanje stališč, zgolj za neke vrste socializacijo. Ampak enako bi najbrž lahko rekel duhovnik iz *Konjeniškega vrtinca* za čarovnice: da je njihovo edino mesto na tem planetu globoko pod površjem Zemlje.

Konkretnjšega nauka ob koncu tega teksta ne bi dajala: sumljivo bi se približala konvencijam kinematografije ortodoksnih Judov. Bi se pa za pozornost zahvalila vsem začasnim Gilderoyem in se jim opravičila za morebitno nelagodje, nemara občuteno med branjem. Skušala sem le podati čim natanjšo interpretacijo občutij, ki sem jih prepoznala pri Stricklandovem junaku. Kaj bi lagala, poskusila sem se tudi poigrati z v marsičem paradoksalno naravo razmerja med diskurzom in nasiljem. Ne bi bilo enako, če ne bi na igro pristala oba. ∞



It's everyone else nista bend kot vsi drugi. Sploh ne. Pa ne samo zato, ker z distorziranimi klaviaturami, sempliranimi bobni, nojzerskimi ekscesi in izrazito ekspresivno liriko tvorita svojstveno glasbeno formo, marveč predvsem zato, ker te kot poslušalca dobesedno udarita. Udarita agresivno in glasno, a tudi povsem intimno. The whore in me, the gagging pleas, the broken teeth, well I can't take it. It's everyone else sta potemtakem bend, kateremu je uspel nov hibrid med agresijo in intimo, med hrupno distorzijo in mirno melodijo. Hibrid, ki vzpostavi specifično glasbeno izkušnjo, katero je treba enostavno (do)živeti. Kar je konec koncev tudi smisel muzike. It's everyone else sta prav tako bend, ki (me) prvič resneje udarita na Klubskem maratonu (KM) 2010, potem pa to silo zadržita skozi številne domače in tuje klube. In če bi me kdo vprašal po albumu leta 2012, bi mu brez dvoma izstrelil Is it me?, prvenec, ki sta ga It's everyone else izdala maja prejšnjega leta. Tako je bil že skrajni čas, da se z Lucijanom Prelogom in Piko Golob vsedemo za mizo in opravimo tiste vrste pogovor, ki mu rečemo intervju. In res, za mizo v Tribunini pisarni smo se vsedli v soboto, 12. 1., en dan kasneje kot sva se s Piko prvotno menila. Ker v petek zvečer nismo imeli časa. Dogajala se je druga vseslovenska vstaja, namreč.

Sta bila na protestih?

Pika: Valda.

Luci: Ja.

Kako pa so se vama zdeli tokratni protesti?

Pika: Ful fajn. Bila sem ganjena. Prvič se počutim, da sem del nekega naroda, prej mi slovenstvo ni nič pomenilo, zdaj pa imam občutek neke skupnosti. Nekaj se dogaja.

Luci: Dobro je bilo, da se je vključil protestival. Ko so se pele pesmi in ko se je slišalo po celem trgu, se je videlo, da smo – upam – en glas. To mi je dalo ful energije in upanja. Mislila sva, da bo po novem letu poniknilo, ampak je še vedno močno, vedno bolj, verjetno je pomagalo tudi to ...

Ta trenutna situacija ...

Luci: Ja, ta situacija s korupcijo. Malo je prišlo na dan. Zelo me veseli, da se to nadaljuje.

Na protestih so poleg govorcev nastopali tudi Ana Papedan, Jani Kovačič, Niet, na prejšnjih demonstracijah so nastopili Dubioza kolektiv. V kontekstu protestov ti nastopi funkcionirajo kot političen akt. Kako bi naslovlila razmerje med glasbo in politikom, glasbo in uporom – na kakšni ravni mislita, da glasba postane uporna?

Pika: Nič ne sme biti upor zaradi upora. Vedno se gre za to, da si dobro informiran in da se sam odločaš. Glasba ti lahko da pogum, da nekaj narediš, pri tem je lahko v kakršnikoli obliki, mora pa biti malo drzna. Me pa malo odbijajo bendi, ki v besedilih uporabljajo samo parole. Človeku je treba poskusiti zbuditi neko simbolno moč, nekaj bolj univerzalnega, to pa ne gre s parolami tipa 'točno za to se borimo' ali 'potrebno je zrihtati le to in potem bo vse v redu na tem svetu'.

Luci: Tudi če nima direktnega političnega sporočila, je alternativna glasba politična. Tudi če pišeš samoizpovedne pesmi, je to odraz človeka v neki skupnosti, je socialni glas, ker kot posamezniki nismo izolirani.

Pika: Je pa zanimivo, da so ti protesti spremenili tudi najin pogled na ustvarjanje glasbe, najin nov album bo namreč bolj družbeno kritičen. Do zdaj sva se osredotočala na osebno izpoved, zdaj pa bova poskušala seči širše.

Luci: Na prvem albumu sva izpostavila lastne probleme, zdaj pa bolj iščeva rešitve. Prvi album je šel bolj navznoter, ta zdaj gre bolj navzen.

Eno izmed vprašanj, ki so jih ti protesti na široko odprli in ki je spočetka zastrlo sam smisel protestnih akcij, je bilo vprašanje nasilja. Zanimivo pa se mi zdi, da si, ko sva se decembra pogovarjala po vajinem koncertu v Ljubljani, dejala, da sta

nad publiko rada 'nasilna'. Za vprašanje 'kako' je treba pač obiskati koncert, tu pa me zanima – zakaj?

Pika: Na nasilje gledam kot na nekaj, kar je del človeka, tega ne moremo zanikati, vsak ima nasilje v sebi. Vprašanje pa je, kako produktivno ga damo iz sebe. Nevarno je reči, da smo proti nasilju na splošno. A veš, kaj vse je nasilje? Samo poglej svoje vsakdanje življenje, nasilje je povsod okrog nas in v nas, samo tvorno ga je treba dati ven. To je pomembno, kajti v nasprotnem ga damo ven netvorno, nad svojimi najdražjimi.

Zanimivo je tudi to, da določen del popularne glasbe, tu mislim na določen del rockovskih derivatov – punk, hardcore, metal – privzame nasilje, sam bi raje rekel agresivnost, kot bistveno komponentno nastopa, konkretno, samega plesa, še bolj konkretno: prerivanje, stage diving, mosh pit, wall of death.

Pika: To je tvorno doživljanje nasilja. Ne vem pa, koliko se tu ljudje sploh sprostitjo, ker zgleda vse tako zelo skoreografrano. Meni je bolj všeč kaotičen mosh pit, zdi se mi bolj sproščujoč.

Luci: Od zadaj hardcore koncert zgleда, kakor da bo na koncu vse krvavo, če si pa spredaj, vidiš, kako si publika – če kdo pade – pomaga med sabo. Tisti, ki niso v sceni, tega sploh ne vidijo, mislijo, da so to bedaki, ki se mlatijo. Ko pa vidiš te ljudi po koncertu – ko so eni tudi krvavi – vidiš, kako se smeji, kako srečni so. Mislim,

da je v tem nekaj zelo zdravega. To je nekaj najboljšega, kar lahko narediš. S tem doživiš katarzo.

K temu, da sta nad publiko rada agresivna, sodi tudi ena izmed značilnosti vajinega nastopa, in sicer da zavračata odrsko prezenco. Namesto da bi nastopala na odru, ločena od publike, nastopata pod odrom, v fizičnem stiku s publiko. Mimogrede, to me spomni na nastope Lightning Bolt. Zakaj sta se sploh odločila za takšen nastop?

Luci: To je bilo naravno. Kljub temu pa je k temu spodbudilo več razlogov. Na odru sva se počutila oddaljena. Pa tudi, ker sva dva in morava biti zelo stisnjena, da oba doseževa vse semple, sva na odru z gledala zelo mala. Prav tako sva najini glasbi hotela dodati neko fizično komponento, to pa je bilo zelo težko izraziti na odru, zato sva enkrat poskusila igrati pod njem. Takoj je bilo boljše, takoj sem se boljše počutil, počutil sem se kot del publike, lažje mi je bilo izraziti – recimo – agresivnost, ta stik mi je bil zelo pomemben. To je del najinega nastopa, ki sva ga prej pogrešala, vedno sva se počutila, kot da sva nekdo, ki se od zgoraj na nekoga dere. Tudi publika zdaj drugače doživlja glasbo, bolj začuti, kaj sva želela povedati. Midva sva bolj fizičen bend.

Ja, tudi sam glasbo dojemam kot nek dogodek, kot neko intenzivno izkušnjo, ki poteka predvsem preko telesa. O glasbi se sicer po večini govori z vidika samih artefaktov, se pravi z vidika glasbenih del, komadov, albumov, potem z vidika izvedbe ... Zdi pa se mi, da bi morali glasbo večkrat preizprašati tudi z vidika izkušnje tistih, ki jo izvajajo. Kako vidva kot glasbenika dojemata glasbo?

Pika: Težko vprašanje.

Luci: Če govorim o koncertih, so mi vedno bili najboljši koncerti, ki so imeli mosh pit, prerivanje. Ko si na koncertu, ko se stiskaš z ljudmi, ki jih ne poznaš, to naredi še bolj močno in celostno izkušnjo glasbe. Ni mi do tega, da bi bil zadaj in gledal, če je vse pravilno zaigrano. Seveda so to pomembne stvari, ampak na koncertu je treba doživeti sam bend na način, da se ukine distanca do njih. **Pika:** Pri ustvarjanju je meni glasba terapevtska. V življenju sem zadržana do konfrontacij, ne maram jih, v muziki je pa obratno, tam izživljam to, kar si ne upam v življenju.

Koliko sta pozorna na razmerje med besedili in zvokom? Besedila so precej specifična, tudi malo hermetična.

Luci: Osebna so, zavita so v metafore, niso direktna. Tudi ko sva začela poslušati muziko, je bila večina besedil indirektnih. Toda ko jih kot poslušalec poosebiš, dobijo na pomenu. To sva poskusila. To so najine zgodbe. Z besedili nočeva biti preočitna, so pa zadosti emocionalno nabita, da ljudje lahko začutijo, kaj sva hotela povedati. Še enkrat, ne marava direktnih sporočil.

Pika: Res so hermetična. Na prvem albumu sva, da bi predelala neke stvari, zelo mislila na sebe. Bilo je tako, kakor da delava nekaj, s čimer bova pomagala sebi, poleg tega pa imela še koncerte.

Vajin zvok – uporaba distorziranih sintov –, pravzaprav celotna forma, se kaže kot izrazito inovativen glasbeni pristop, tako da bi bilo boljše kot iskati neke podobnosti z različnimi zvrstmi – kot se to ponavadi počne – iskati razlike. Kako sta prišla do takšne glasbene forme?

Luci: Bilo je zelo postopno. Nisva imela navodila, kako priti do nekega sounda.

Pika: Niti ni bilo želje, da bi zvenela kot nekaj, kar poznavamo.

Luci: Ni bilo recepta. Najprej sva delala digitalno, klaviature so bile priklopljene na računalnik, igrala sva se z raznimi efekti in distorziji. Videla sva, da nekaj, kar zveni zelo zanimivo, bolj kot klaviatura zveni kot distorzirana kitara. Toda ker uporabljava sinte, vendarle zveni drugače. Tako sva postopoma našla sound, ki nama je bil všeč. Zdi pa se nama pomembno, da se pri tem ne ustaviva. Za novi albuma sva zamenjala sint, ker nočeva ponavljati rutine. **Pika:** Veliko možnosti je, hočeva se razvijati. Čeprav nekaj zveni dobro, tega nočeva ponavljati. Hočeva odkrivati nove zadeve in jih tudi odkriva, ker lahko s temi mašinami delaš marsikaj. Vse nastane iz eksperimenta.

Luci: Dosti stvari nastane slučajno, tudi iz napak, ki jih potem izkoristiva. Zdaj bova poskusila malo drugače, bo pa še vedno veliko distorzije in nojza, kar sovpada z ekspresionizmom, o katerem smo govorili. Razne kombinacije odpirajo nove dimenzije: lahko uporabiš čisto miren sint in nasilne vokale, lahko uporabiš zelo distorziran sintetičen zvok in mirno petje, lahko uporabiš divje bobne in mirni klavirski del. S tem se vseskozi igrava. Najin nemir lahko izrazi na dosti načinov. Nočeva pasti v kliše 'da sva tista dva, ki imata distorzirane sinte in se dereta'.

Bosta ostala pri sintih ali bosta posegla po kakšnih kitarskih simplih?

Luci: Nobeden od naju ne igra kitare. Čeprav me privlači, da bi se naučil kaj novega. Je pa res, da se mi s sinti vsak dan odpira toliko možnosti – veliko je treba še raziskati v tej smeri. Ko pa nama bo dosadno, bova vzela kitare v roke. Nikoli ne več.

Pika: Nimava nobenih zadržkov. Anything goes. Vse, kar dobro zveni. **Luci:** Isto je bilo z bobni – spraševala sva se, ali bova imela bobnarja ali bova ostala pri simplih.

Ti sempli so zelo bobnarski.

Luci: Ja. Tudi to je bilo vprašanje, ali bova zvenela bolj sintetično, se pravi, da bodo elektronski bobni, ali bova zvenela bolj organsko.

Niso pa nobeni odigrani?

Luci: Ne. Vse je digitalno, semplano. Navadila sva se na ta način dela. Ker delava bobne sproti na računalniku, tudi hitreje funkcionirava. **Pika:** Pa večjo svobodo imava. Včasih imava toliko različnih načinov bobnanja, da bi bobnar moral imeti veliko bobnov, da bi izvedel en komad, zato to nima smisla.

Luci: Včasih so jazz, včasih samba ritmi, včasih dvojni bobni ... To nama je dalo toliko svobode, da bi zdaj težko še enega bobnarja navajala zraven. Odločila sva se, da bova ostala pri tem.

Ali mislita, da imata bolj kitarsko usmerjeno publiko ali bolj elektronsko? Vseeno se zdi, da kot bend delujeta bolj kitarsko ...

Luci: Mislim, da je bolj kitarsko usmerjena publika. Dostikrat kdo na tonski, ko se pripravljava s klaviaturami, misli, da jih bova le malo božala. Ko sem enkrat na KM preizkušal klaviature, mi je tonski rekel, naj počakam, ker je nekaj zelo narobe, ker nekaj brni. Ko sem ga vprašal, kaj je narobe, je odgovoril, da je distoržen, tako da sem mu moral povedati, da so to moje klaviature. Tu se vidi, da ljudje na začetku pričakujejo nekaj mirnega, potem pa dobijo nekaj čisto drugega. Tudi dosti metalcev je prišlo do naju po koncertih in vprašalo, kaj to sploh igrava, potem pa so naju pohvalili. **Pika:** To je najboljše, ko pride metalc in te pohvali.

Luci: Ker metalci niso ravno najina ciljna publika, pravzaprav ni ciljne publike. Zanimivo je, ker pridejo iz vseh zvrsti. Enkrat je nekdo, ki dela trance tehno, pohvalil beate. Fajn je, ker naju publika preseneti.

Ena izmed zvrsti, s katero bi vaju lahko malo povezali, je digitalni hardcore. Nenazadnje sta bila predskupina Atari Teenage Riot v Kinu Šiška. Sta bila kaj inspirirana s to zvrstjo?

Luci: Jaz sem jih poznal.

Pika: Jaz jih pred tem sploh nisem poznala.

Luci: Je pa zanimivo, da so naju že prej primerjali z njimi.

Pika: Že v Novem mestu na KM so nama rekli, da zveniva kot oni, pa nisem vedela, kaj to pomeni.

Luci: Jaz sem jih poslušal le, ko sem kosil travo, ker sem zelo hitro pokosil. Nisva se pa nikoli zgedovala. Skupno nam je le to, da je to neke vrste hardcore, da je narejen digitalno in da so moški ter ženski vokali. Sama glasba pa je precej različna, beati sploh niso podobni, besedila so čisto drugačna. Prej sva podobna kakemu kitarskemu bendu.

Način, na katerega producirata glasbo, je, kot že vseskozi govorimo, vezan na nove tehnologije. Tudi plato sta posnela sama, izdala v samozaložbi, distribuirata jo preko spleta. Ali lahko nove tehnologije, ki so bistveno poenostavile produkcijo in distribucijo glasbe, spremenijo sistem produkcije in distribucije glasbe, katerega imenujemo glasbena industrija – boljše: do kolikšne mere ga lahko spremenijo?

Pika: Upam. Upam, da bo še naprej tak trend, ki izključi the middle man, ki je problem.

Luci: Se že spreminja. Nove tehnologije so dale možnost več ljudem, da spravijo muziko med ljudi, na splet. Sicer se sliši razlika med tem, kar je posneto v profesionalnem studiu in tem, kar je posneto doma. Vendar to ni razlika, da bi to, kar delaš doma, izključil. Midva sva vse – od snemanja, miksa, masteringa – naredila doma, na povprečnem računalniku. Poleg tega, da nama je to sploh omogočilo, da izdava album in da pri tem prišparava nekaj denarja, nama je dalo tudi neko instant rešitev, kako hitro realizirati ideje. Ni nama treba nekemu razlagati, kako bi rada zvenela. Pa tudi ne traja mesece in mesece, da pride do končnega produkta, vse sva naredila zelo hitro. Sama sva imela in še imava kontrolo nad vso glasbo. Mogoče nisem stoočstotno zadovoljen s produkcijo, ker sem se pri produkciji še učil. Sicer sem se v tem času veliko naučil in mi bo naslednjo izdajo lažje posneti. To, da je produkcija postala tako dostopna, je samo pozitivno. Je pač veliko sranja dostopnega na netu, je pa tudi veliko dobre glasbe.

Koliko vama je pomemben takšen DIY pristop? Bi ga ohranila tudi v drugačnih pogojih, če bi imela možnost izdaje pri neki (večji) založbi?

Pika: Ključno je to, da je najbolj težko nekemu razložiti, kako hočeva zveneti, zato je najlažje, da delava sama. Dejansko lahko nekdo, ki miksa komad, ta komad uniči, pa ne da bi to naredil namerno, ampak drugače razmišlja o tem, kaj je pomembno, kaj ne, kaj se mora slišati, kaj ne.

Luci: To se nama je že zgodilo. Posnela sva pesem in je nekdo tretji, s katerim nisva imela stika, to zmastriral, naredil končno verzijo, ki je zvenela, kot da ni najin komad.

Pika: Grozno je bilo, čisto zglancano.

Luci: Naju ne moti, če malo šumi in malo hrešči.

Pika: Mora hreščati.

Luci: Ja, mora. Ne izključujeva založb, vendar bova vedno zelo vključena v produkcijo najine glasbe, tega ne bova nikoli dala iz rok.

V jeseni sta skupaj z Ludovik Material nastopala na balkanski turneji, prej ste nastopali po Nemčiji, Avstriji, Češki. Kakšni so bili odzivi na vajine nastope?

Pika: Kje? Ker se razlikuje.

Na zadnji turneji, recimo.

Pika: Večinoma so bili dobri odzivi. Moraš pa vedeti, da je nama v redu, tudi če pride sedem ljudi in so vsi .not'. To je uspel koncert. Bilo pa jih je do petdeset.

Luci: Prvi koncert smo igrali v Bosni, v Lukovcu, manjšemu mestu blizu Tuzle. Imeli smo občutek, da tam pa res ne bo nič.

Pika: Prišli smo v klub, noter se je vrtel štanc.

Luci: Ja, klub, zelo zrihtan klub, neka elektro dance zadeva. Smo se spraševali, če bomo sploh primerni za takšen kontekst. Na koncu pa je bilo fantastično, bilo je polno, pohvalili so nas.

Pika: Tega, da pridejo ljudje po koncertu pohvalit, je drugje več kot v Sloveniji, pri nas je publika bolj zadržana. Tudi če sva jim všeč, bodo povedali prijatelju, ne pa nama.

Luci: To je res.

Pika: Na Balkanu sem se tudi soočila s svojimi predsodki. S predsodki, ko vidiš človeka v trenirki in z zalizanimi lasmi in si misliš, midva se pa ne bova ujela, potem pa ta človek pade noter, na koncu te še pohvali.

Turnejo z Ludovik Material sem omenil tudi zato, ker sem vaju pripisal prekmurski glasbeni sceni, čeprav sta mi že prej rekla, da se s to sceno ne čutita več povezana. Ampak vseeno je Prekmurje v preteklem desetletju bilo in še vedno je vrelišče novih bendov, glasbenih in zvočnih izrazov – konec koncev Ludovik Material s svojim eklektičnim pristopom. Zakaj?

Luci: Ker je Prekmurje čisto ravno. Ta ravnica v ljudeh spodbudi, da poskušajo premostiti svojo depresijo.

Pika: Si že bil kdaj v nedeljo popoldne v Soboti?

Ne.

Pika: V zraku je neka taka otožnost, neka teža, melanholičnost.

Luci: Ta teža, ta atmosfera spodbudi, da se ljudje izrazijo v glasbi.

Pika: To je regija, ki stagnira, nič se ne ne premakne, nič se ne dogaja, vse je isto že dvajset let. Mogoče imajo ljudje potrebo, da sami nekaj premaknejo, da naredijo nekaj zase, da dobijo občutek, da živijo.

Luci: Mladi so našli način, kako ne pustiti, da bi jih to zaviralo, ampak kako neugodno okolje izkoristiti sebi v prid. Razvila se je scena, ki je bila nekaj let res najbolj plodovitna v Sloveniji. Ne samo po kvantiteti, temveč tudi po kvaliteti. To tudi ni bila scena v smislu neke zvrsti, to so bili različni elektronski, kitarski, rock projekti ... Bendi, ki so nastali, so spodbudili druge bende. Na ta način so nastajale nove stvari.

Odprtost je zelo pomembna. Dostikrat se namreč dogaja, da so scene zaprte. Ko kot mulc hočeš igrati in se vključiti v sceno, moraš upoštevati tam že prisotne parametre. Tu pa je odprtost spodbujala, da se je razvijalo naprej in v različne smeri.

Luci: Ljudje, ki so ustanovili te bende, so bili že sami odprti za različne zvrsti. Zato se ta družina nikoli ni zaprla v eno smer, eni so se odločili za bolj elektro, drugi za čisto kitarski pristop, nikoli pa se ni izključevalo.

Pika: To je res dobro. Pa tudi nenavadno. To, da se znotraj ene scene sprejema toliko različnih bendov, ni ravno normalno.

Luci: To je bila izjema. Sicer še vedno deluje, je pa zdaj manj novih dobrih bendov. Na srečo še vedno deluje kar nekaj glasbenikov, ki je to sceno tudi začelo. To je dobro, upam da se bo še naprej razvijalo in da bo prišel še kakšen novi val iz Prekmurja.

Prej smo govorili o novem materialu, novi plati. Kdaj lahko pričakujemo nove stvari na posluh?

Pika: Nimam pojma. Založba ni nič rekla, do kdaj imava rok (smeh).

Luci: Zdaj imava malo koncertne pavze. Grobo rečeno vsaj do marca. Medtem delava nove komade.

Pika: Velike količine materiala tudi vrževa stran, ker nama ni v redu. In potem greva spet od začetka.

Luci: V tem času sva naredila komadov že za en mini album, ampak sva jih vse zavrgla, ker so bili narejeni po kalupu, ki sva ga že imela. Ko imaš kalup, lahko delaš zelo hitro. Toda rekla sva ,ne', ker bi rada presenetila samega sebe. Morda se bo kaj zgodilo v dveh mesecih, morda bova delala še pol leta. Imava pa plan za novo turnejo, neke špile bova imela še na Balkanu, verjetno pa bomo šli še v Nemčijo, Francijo, na Nizozemsko, v Belgijo. Kam naju bo odpeljalo, se bo itak videlo sredi bukiranja. ∞

Zadnjega dne 10. federalne konvencije španske Združene levice (Izquierda Unida, IU) je Juan Peña, mladi organizacijski sekretar IU-ja iz kastiljskega mesta Valladolid, svoje poglede na vpliv gibanja indignado (15M) na IU, eno najstarejših široko levičarskih gibanj v Evropi, povzel tako: »15M je za IU pomenil tako dobre kot slabe novice. Dobro je bilo, da so naši programski predlogi zadeli v črno, z njimi so se strinjali ljudje, ki so se zgrnili na ulice. Slabo pa je bilo, da so ljudje mislili, da so ti predlogi novi, da so njihovi.«

Odkar se je 15. maja 2011 v Španiji začel ogromen in neverjeten val protestov, se IU in njenih 30 000 privrženecv spopada s tem protislovjem – z vrzeljo med milijoni ljudi, vključno z mnogimi člani in podporniki socialnodemokratske Španske socialistične delavske stranke (PSOE), ki delijo njena mnenja, a IU ne vidijo kot njihovega političnega zastopnika.

Ne gre za to, da široka leva koalicija med socialno in politično krizo ni pridobila. Podpora se je po javnih raziskavah več kot podvojila (13 %) in IU ter njena katalonska sestrška stranka, Združena in alternativna levica (EUIA), sta doživeli velike vzpone na regionalnih volitvah 2012 v Andaluziji, Asturiji, Galiciji in Kataloniji.

K tem uspehom pa je le v majhni meri pripomogel del več kot 6 milijonov volivcev, ki so v zadnjih štirih letih zapustili PSOE. V osnovi je tu še vedno resna erozija dvopartijskega sistema PSOE in vladajoče desničarske Ljudske stranke (PP), pri čemer pa zaenkrat še ni vzniknila nobena sila, ki bi kot jedro radikalne levice ključovala dvostrankarski politiki.

Glavna tema 959 delegatov, ki so se na konvenciji zbrali med 14. in 16. decembrom 2012 v predmestju Madrida, je bila, kako pretvoriti ogromen val protestov v Španiji v politično in socialno gibanje, ki bi bilo dovolj močno, da bi odvzelo oblast iz rok vlade PP, ki jo vodi Mariano Rajoy. Kot je to povzel slogan konvencije: »Spremeniti: mobilizacijo v organizacijo, upor v alternativo, alternativo v moč.«

V pozivu na konferenco leta 2008 je takratno vodstvo IU v odhajanju podčrtalo štiri izzive in osnovne cilje: popularizirati konkretno ekonomsko alternativo neoliberalizmu; »organizirati demokratski upor ljudstva«; premagati dvopartijski sistem, tako da »IU in njene alianse postanejo prava alternativa v boju za oblast«; in »korenito spremeniti IU, kot jo poznamo, ... ter jo transformirati v močno politično silo leve in večine družbe«.

Poudarilo je, da bi bilo nemogoče doseči prve tri cilje, če ne bi bil najprej dosežen zadnji: IU bi v boju mnogi še vedno dojemali kot tujek in celo del »političnega razreda«, v najboljšem primeru pa kot manjše zlo na volitvah. Del političnega dokumenta z naslovom »Korenite spremembe organizacije« je pozval k »notranji revoluciji IU«.

A kako bi se s tem spopadli? Želja po tem, da bi IU postala gostoljubnejša za novo generacijo aktivistov, se je odrazila v visokem številu amandmajev k statutu – temu je bilo namenjenih več kot 3200 od skupno 5500. Večina jih je skušala ustvariti manj »institucionalizirano« IU: ta bi reagirala hitreje in njena podpora socialnemu protestu in odporu bi bila bolj organizirana; simpatizerjem in aktivistom v socialnih gibanjih bi ponujala večjo možnost sodelovanja; javni državni uslužbenci in izvoljeni funkcionarji pa bi bili bolj transparentni in odgovorni.

Nekaj amandmajev pa bi IU transformiralo v organizacijo, osnovano na zborovanjih, pod vprašaj bi postavili celo sam koncept članstva in, po besedah zapisnikarja odbora, ki je sestavil dokument, Joséja Manuela Alonsa, bi »se vprašali o potrebnosti obstoja IU kot take«.

V svojem prispevku je Odrpta levica (IA), pridružena stranka IU, med drugim povedala:

»Parola 'ne zastopajo nas' [non nos representan, parola 15M proti 'političnemu razredu'] ... je temeljni izziv nas, levih aktivistov, ... naše preživetje kot sila transformacije je povezano z njim ... Prepoznati bi se mogli v nekaterih kritikah, ki so jih na račun profesionalizirane politike izrekla socialna gibanja, del katerih smo. Nismo izven tega, kar je tarča kritik in predlogov, nismo tujki.«

Da bi se stvari izboljšale, je IA predlagala, naj se vsi socialni kolektivi in posamezniki, ki jih zanimajo posamezne teme, povabijo k sestankom, na katerih se sestavlja politika stranke, naj se osnutki dokumentov, ki bi nastali z njihovim sodelovanjem, predložijo članom v diskusijo in da naj se uporabljajo socialna omrežja, pri čemer bi spletni sistem IU preuredili in kanale za predloge in povratne informacije.

Predizbor kandidatov za funkcionarje naj bo preko pri-

marnih volitev odprt za člane IU in opredeljene podpornike oziroma, v primeru kandidatur alians, preko mehanizmov, dogovorjenih s člani alianse. V svojem blogu za levičarski spletni dnevnik Público, je poslanec IU Malage, Alberto Garzón, popularni indignado in najmlajši član državnega parlamenta, skušal natančno diagnosticirati trenutno stanje IU.

»IU ni konvencionalna politična stranka, četudi ima mnogo tovrstnih grehov, ampak je politično in socialno gibanje. Tako stoji v njenih statutih in po mojem osebnem mnenju bi tako morali razumeti njeno vlogo v družbi ...

Kljub temu pa je znotraj organizacija strukturirana z rigidnostjo in dinamiko, ki sta lastni tradicionalnim strankam. In trenutno stanje stvari vodi k manifestirani nezmožnosti privabljanja visoko sposobnih ljudi, ki sedaj 'potujejo' izven organizacije. V tej situaciji 'insiderji' – torej ljudje, ki sta jim notranje pogajanje in ravnovesje moči med različnimi notranjimi tokovi domača – ponavadi prevladajo nad 'outsiderji' – torej tistimi ljudmi, ki so potencialni člani, a se zaradi ogromnih ovir pri vstopu nikoli ne pridružijo.

Na koncu se organizacija transformira v nekaj veliko bolj konservativnega, kot zahtevajo ulični protesti in ljudstvo na splošno. Ustvarita se odmik od realnosti in tendenca k politični odvisnosti od institucij, kar vodi k nastanku drugih orodij boja poleg organizacije.

Tako je moč razumeti, zakaj so bila kljub jasni ideološki konvergenci socialna gibanja izven IU tista, ki so izvedla najbolj učinkovit odpor proti neoliberalnemu napadu.«

Podobno diagnozo je bilo moč brati na predkonvencijskem blogu, »Iti preko režima«. V izjavi, ki je dobila množično podporo, so Juan Peña, Eberhard Grosske (predstavniki sveta IU v Palmi na Mallorci) in Tania Sánchez (poslanica v regionalnem parlamentu v Madridu) izrisali »deset sporočil, ki jih mora 10. konvencija IU podati družbi«. Ta so vključevala: »Z grajenjem jutrišnje družbe bomo začeli danes.«, »Naredili bomo kvaliteten skok v socialni in politični konvergenci.«, »Institucije bomo dali na razpolago ljudstva.« in »Glavno odločanje bo odprto za sodelovanje državljanov.«

ایف‌سی‌وی *Zakaj moramo stimulirati povpraševanje sistema, ki gradi na reprodukciji kapitala, akumulaciji presežne vrednosti, neenake izmenjave s tretjim svetom? Tega povpraševanja nočem stimulirati!* **ایف‌سی‌وی**

Uvodna seja

Na uvodni seji konvencije so bile v poročilih regionalnih federacij izražene različne ocene trenutnega stanja IU. Te so sledile bilanci stanja, ki jo je po štirih letih dela kot federalni organizator podal Cayo Lara. Čeprav so se zavedali številnih pridobitev in dobrodošlega uspeha Lare ter federalnega vodstva, pa so številni govorniki poudarili, kako ogromen izziv čaka IU.

Ramón Trujillo, koordinator IU federacije na Kanarskih otokih, je dejal, da bi si bilo ustvarjanje antikapitalistične alternative neoliberalnemu varčevanju sicer nemogoče predstavljati brez IU, vendar pa ne gre slepomišiti glede njenega trenutnega stanja: IU »ni socialno gibanje, temveč omejen volilni stroj in institucionaliziran politični aparat.« Koordinator La Rioje, Henar Moreno, je izrazil kritiko federalnega vodstva in njegove nezmožnosti, da bi »ostal korak pred vzhajajočim razrednim bojem.«

Koordinatorica Valencie, Marga Sanz, je poudarila, da »je na področju feminizma in mladine pred nami dolga pot.« Predstavniki Galicije, Carlos Portomeñe, je izpostavil naraščajočo razliko med glasovi IU in njeno bazo aktivistov, ki povzročajo čedalje več stresa znotraj organizacije, ki dobiva vedno več ugleda in mest v institucijah, hkrati pa ne razvija zadostnega števila aktivistov, ki bi jih lahko uporabila.

Odnos s PSOE

Govorniki so bili poleg tega zaskrbljeni nad tem, kakšnega ravnanja naj se poslužijo s PSOE v regijah, kjer lahko socialna demokracija vlada s podporo IU. Kjer so poslanci IU trenutno v položaju, ki lahko določijo obliko regionalnih vlad, so federacije IU ubrale tri različne načine.

V Andaluziji je IU manjšinski partner v vladi, ki jo vodi PSOE; v Extremaduri IU dopušča, da vlada manjšinska PP in tako PSOE ostaja v opoziciji; v Asturiasu pa poslanci IU puščajo PSOE v vladi in nasprotujejo predlogom nezaupnic desničarskih strank, a ne sodelujejo v administraciji.

Na te razlike so opozorili številni govorniki, ne le tisti iz Extremadure in Andaluzije (odkoder so se oglasili predstavniki večine in manjšine). Henar Moreno je dejal: »Ni-

smo mogli vzpostaviti alternative divji vladi PP ... Izdelati moramo skupen položaj, vztrajati pa moramo najmanj pri tem, da ne sodelujemo v vladah, ki implementirajo zmanjšanja, ki so v nasprotju s tem, kar predlagamo v svojih volilnih obljubah.«

Margarita González iz Extremadure je spregovorila proti poziciji njene federacije, ki je »program IU v obrambo socialne države podredila malenkostnim taktičnim premislekom« in posvojila »etiko sužnja, ki se veseli, da gre do gospodarju stvari dobro, da lahko dobimo kako drobtinico«. Njen poziv, naj se konvencija izreče »proti temu pragmatizmu, ki vodi le k političnemu cinizmu«, je doživel močan aplavz.

Koordinator IU iz Extremadure, Pedro Escobar, ki je samega sebe označil za »črno ovco v družini«, je konvenciji povedal: »Upali smo si ne skleniti dogovora s PSOE ... dovolj nam je bilo situacije, v kateri PSOE misli, da lahko napiše kakršen koli scenarij, ki se ji zazdi.

[premier Extremadure iz vrst PP] Monago je desničar, a ne počne tega, kar bi rad, saj je tam IU. Res je, da ni tega ni veliko, a počne tudi stvari, ki jih noče početi in ki jih ne bi počel, če tam ne bi bilo IU.«

Diego Valderas [namestnik andaluzijskega premiera, op. ur.] je bil mnenja, da andaluzijska vlada izvaja konkretne reforme: boj proti izgonom bo nagrajen s progresivnim zakonom, ki jih bo efektivno prepovedal, prihajajo zakoni o enakosti spolov, prehranski suverenosti, zgodovinskem spominu in še veliko več, proračun pa bi bil »socialen«, po njem bi se javno zdravstvo in šolstvo ohranila v zelo težkem finančnem okolju. Pravilnost načina, na katerega IU sodeluje v andaluzijski vladi, je bila potrjena z naraščajočo podporo, ki so jo pokazale najnovejše raziskave, po katerih je zrasla z 11 na 16 odstotkov.

Debata o statutu

V prvem delu drugega dne so štiri komisije obravnavale 5500 amandmajev, v glasovanje predlaganih trem dokumentom. Amandmaje so razdelili v tiste, ki so bili sprejemljivi za pripravljalni odbor vsakega dokumenta, pogojne, ki bi morali biti spremenjeni, in zavrjene predloge, ki jih je predebatala komisija. Predlagatelji amandmajev, ki jih glasovanje komisije ni podprlo, so imeli priložnost, da jih predstavijo na plenarnem zasedanju.

Glavne teme so bile:

Mladinske kvote in mladinska organizacija IU. Številni amandmaji so predlagali obvezno kvoto, večinoma 20-odstotno, mladih ljudi (ki so bili določeni različno: pod 35, 31, 30 ali 20 let) v elektoralnih telesih in listah kandidatov. Osnutek statuta je za cilj, h kateremu bi morali stremeti, določil 20 odstotkov.

Fleksibilen pristop k pravilom IU glede enakosti spolov na javnih in notranjih volitvah. Predlog ene izmed federacij, da naj se enakost spolov, ki je v statutu IU in se nanaša na javne in interne kandidature, zaradi praktičnih težav upošteva fleksibilno, je plenarno zasedanje obsodilo in izvrglo po hitrem postopku. Sánchezov odgovor, da je ves smisel tega pravila v tem, da bi se organizacijo na vseh nivojih prisililo, da postane »prostor, kjer se ženske v aktivizmu in boju za pravice slehernika počutijo udobno«, so podprli z aplavzom.

Novi postopki za razvijanje politik in predizbore kandidatov. Ta amandma je predlagal, da statut IU dovoli odprta zasedanja kot osnovno enoto razvijanja politik in predizbiranje kandidatov – kot to počne že katalonska levo nacionalistična Kandidatna lista ljudske enotnosti (CUP). Raúl García Martín iz andaluzijske delegacije je predlog orisal kot edini način, da bi premagali dvome *non nos representan*: »Res odprimo IU, res!« Svetnica iz Valladolida, Maria Sánchez, je poudarila, da je bil ta pristop ključen za uspeh valladolidske IU, pri čemer je pripomnila, da amandma ne obvezuje teles IU, da pristop uberejo, temveč s tem le postane ena izmed opcij, priznanih s statutom. Fernando Sánchez je, nasprotno, odgovoril, da nič ne brani kateremkoli telesu IU, da v predizbore in razvoj politik vključi nečlane, da pa je ta proces še vedno v fazi zarodka in da mora organizacija nabrati več izkušenj, preden se odloči, kako natančno bi to vključila v statut. Isto se je nanašalo na predlog, da bi morale vse organizacije IU imeti redna odprta zborovanja. Amandma je bil zavrnjen.

Meje plač javno izvoljenih uradnikov. Federacije Baskija, Navarra in Valencija so v skupnem predlogu zapisale, naj izvoljeni uradniki iz vrst IU prejemajo povprečno plačo elektorata, ki ga zastopajo, pri čemer naj se relevantno telo IU odloči, kako naj se porabi višek prihodka. Meja, ki je bila predlagana, je bila osnovana na praksi IU Valencija, podala pa jo

je Marina Albiol, poslanka v parlamentu Valencije. Stipularala je maksimalno plačo uradnika IU, ki naj bi znašala med 2,5- in 3-kratnikom minimalne plače [645,30 € mesečno] z omejitvijo izdatkov na 1,5-kratnik minimalne plače. Albiolin amandma je bil z glasovi 282 proti 152 sprejet.

Ekonomski dokument

Govora je bilo tudi o dveh položajih, ki sta se ukvarjala z amandmaji na ekonomski dokument »Ekonomska alternativa IU pri soočanju s krizo«.

José Antonio García Rubio, federalni sekretar IU za ekonomijo, je dejal, da so amandmaji izboljšali politiko na področjih samozaposlovanja, pravnega odpravljanja investicijskih skladov, oproščenih plačila davkov, preganjanja izmikanja plačila davkov in črne ekonomije.

Med ostalimi izboljšavami je bil še zagotovljen minimalni dohodek, agrikulturna politika, davčni model IU, pristop k dolgu in vseobsegajoč Novi alternativni model produkcije, ki ga gre razumeti »kot proces tranzicije k prevladi nad kapitalizmom in kot skupek predlogov, ki jih ponujamo v diskusijo socialnim gibanjem, sindikatom, različnim masovnim protestnim gibanjem proti rezom v javnem sektorju, ki so se med sabo ločili po majicah različnih barv, in trgom, da bi se skupaj z njimi lahko razvila alternativa, ki lahko konča trenutno stanje.«

إيڤيسويي Izziv IU ni, da je hegemonična, temveč da ustvarja hegemonijo v partnerstvu s socialnimi gibanji, pri čemer se nenehoma uči, kako naj se poveže s tem, kar je drugačno. *إيڤيسويي*

Alberto Arregui [federalni izvršni član IU] je bil mnenja, da Novi alternativni model produkcije obvezno predpostavlja drugačno upravljanje, kot ga ima kapitalistični sistem, »v tankih mejah, ki nam jih pušča sistem« in »predstavlja abdikacijo boja za socializem kot alternativo kapitalistični krizi, kar bi morala biti praktična naloga, kot bi rekla Rosa Luxemburg, in ne abstrakten, dolgoročen cilj.«

Arregui je predlagal, da bi se koncept Novega alternativnega modela produkcije zamenjal z idejo ...

»konsistenčnega boja za laburistične, socialne in demokratske pravice ... Če se ne bomo borili, bomo na koncu sprejeli logiko kapitalističnega sistema, na koncu bomo govorili takšne stvari, kot so jih dali v dokument, kot da moramo stimulirati povpraševanje. Zakaj moramo stimulirati povpraševanje sistema, ki gradi na reprodukciji kapitala, akumulaciji presežne vrednosti, neenake izmenjave s tretjim svetom? Tega povpraševanja nočem stimulirati!

IU mora prekiniti z logiko tega sistema, brez oklevanja, brez prevar mora odgovoriti na vprašanje, kaj bi storili, če bi imeli večino levece. Ali imamo alternativo nezaposlenosti, da le zmanjšamo število 6 milijonov ljudi, ki nimajo dela? Ali preložimo stroške polne zaposlitve na pleča bogatih?

Zame ni dileme. Če ovrednotimo interese 200 družin in interese sto tisočih družin, ki so jih in jih še bodo razlastnili in vrgli iz lastnih domov, ni dvoma. Želim razlastniti tistih 200 družin, ki nadzorujejo 50 odstotkov gospodarstva v Španiji.«

Arregui je poudaril, da med kapitalizmom in socializmom ni tretje poti, in dejal:

»Ne moremo biti kot PP in PSOE ter na dan, ko bomo izvoljeni, kar potegniti svoj socialistični program iz žepa ... Zgodovina nikoli ne odgovarja načrtu. Stvari ne moremo narediti iz pisarne. Priložnosti se odprejo in če smo pogumni, ukrepamo, ali pa je priložnost zamujena. In pred nami je take vrste priložnost. *Hic Rhodus! Hic salta!* Če si socialist, to pokaži zdaj in skupaj se borimo za socializem!«

García Rubio je odvrnil, da naloga »upravljanja kapitalizma« spada na konvencijo PSOE, ne UI. Kako je katerikoli izmed predlogov za ekonomski dokument (35-urni delovni teden, naj država vsakomur zagotovi zaposlitev ali zajamčen minimalni prihodek) okrepil kapitalizem, še zlasti, če bodo predlogi IU pokončali rezervistično vojsko delovne sile, ki je eden osnovnih rekvizitov kapitalističnega delovanja?

»Prav nasprotno. Ohraniti reforme javnega zdravstva in izobraževanja, ki jih je v prejšnjem obdobju uvedel kapitalizem, tudi v tem obdobju – ko je kapitalizem moral obnoviti svoje prihodke s privatizacijo vsega –, je revolucionarno,« je zatrdil.

Kar pa se tiče Arreguijevega poudarka na »socializem, zgradimo ga, zdaj«, še nikdar ni bilo primera socializma, zgrajenega iz opozicije – vedno je bil zgrajen iz vlade, iz državne moči. Rubio je citiral Leninovo formulo, da je socializem

»sovjet plus elektrifikacija«, se vprašal, kaj je najpomembnejši element, in si odgovoril »politična moč«. Ekonomski dokument je nastal s ciljem ustvarjanja večinskega socialnega in političnega bloka, ki bi za to poskrbel in brez katerega je celotna debata o socializmu le besede »na papirju«.

Politični dokument

Predlog, ki je doživel najmanj nasprotovanja, je bil amandma mednarodnega sekretarja IU, Willyja Meyerja, ki je pokrival mednarodne aspekte političnega dokumenta. Meyer je dejal, da je debata komisije ojačala dokument, kar se tiče boja Kube proti imperializmu, še zlasti zahteve, da ameriški predsednik Barack Obama oprostí peterico iz Miamija (»Cuban Five«).

Drugi amandmaji so stremeli k izboljšanju področij, kot so odgovornost evropske levice glede solidarnosti z Latinsko Ameriko, in poudarili osrednjo pomembnost bolivarske revolucije v Venezueli.

Glede glavne teme komisijske debate – odnos IU glede Evropske unije in valute evro – je Meyer predlagal, da naj IU skliče odprto konferenco, na kateri bi dalje izdelala svojo vizijo socialne Evrope v nasprotju z neoliberalno Evropsko unijo, pri čemer bi to šteli kot prispevek k delu stranke Evropske levice pred volitvami v evropski parlament leta 2014.

Na tej konferenci bi imeli IU, njeni podporniki in ostala leвица v Španiji priložnost za resno debato o temi, ki jo je v predkonvencijski debati načel Llamazares [ustanovitelj IA, op. prev.]: pod kakšnimi pogoji naj bi IU nehala podpirati špansko članstvo v evroobmočju, v čigar imenu je veliko varčevalnih grozot obiskalo »periferno« Evropo?

Pozdravi, ki so prišli iz drugih evropskih levičarskih strank, kot je Syriza (v živo s strani predstavnika Stavrosa Karagkounisa, preko videopogovora pa tudi s strani koordinatorja Alexisa Tsiprasa), od Catarine Martins, narodne koordinatorke portugalske Bloco de Esquerda (Levi blok) in iz portugalske Komunistične stranke, so se vsi dotaknili pomembnosti 14. novembra 2012, vseevropske stavkovne akcije kot napredka v grajenju panevropskega levičarskega odgovora na krizo.

Mednarodni pozdravi, ki jih je pospremil najmočnejši aplavz, so prišli iz dežel, katerih boje aktivisti IU vedno podpirajo – Zahodna Sahara, Palestina, Kuba, Venezuela in Ekvador (zadnje štiri so zastopali tudi njihovi ambasadorji v Španiji).

José Manuel Alonso, poročevalec o sekciji političnega dokumenta, ki pokriva politiko v Španiji in na intervencijah IU, je začel tako, da je opozoril na kontrast med splošno željo po večji vpletenosti in prevladujočo metodo dopolnjevanja osnutkov dokumentov – ki pomenijo devet ur diskusije komisije, da pokrijejo 1183 amandmajev. Alonso je dejal: »To niso metode soodločanja. Moramo iskati druge pristope, morda različne dokumente, morda spajanje amandmajev ... njihovo združevanje, ki bi olajšalo debato druge vrste.«

Po 9-urnem maratonu se je komisija, ki je sprejela 479 amandmajev, pogojno sprejela 580 in zavrnila 104 amandmaje, odločila, da nobenega ne bo predložila plenarnemu zasedanju, temveč bo predlagala, da njihove glavne točke predstavi pet govorcev.

Svetnik Zaragoza (Aragon), Pablo Muñoz, je primerjal dva pogleda na to, kako bi moral biti zgrajen večinski socialni in politični blok: bodisi z »imenovanjem in vodenjem« bodisi s »predlaganjem, čakanjem na vznik in podpiranjem«. Izziv IU, je dejal, ni, da »je hegemonična«, temveč da »ustvarja hegemonijo v partnerstvu s socialnimi gibanji«, pri čemer se nenehoma uči, kako naj se poveže s tem, kar je drugačno. Izkušnja s Socialno iniciativo Aragona je dopustila, da se je artikuliralo gibanje za alternativo izven strank in ustvaril prostor za pogovor in iniciative, ki vključujejo veliko več ljudi – kazatelj poti k socialni in politični večini.

Federalni izvršni član Alberto Arregui se je ponovno oglašil, da bi poudaril, da bi noben napredek v gibanju ne pomenil nič, če ne bi bil povezan z bojem za socializem kot takojšnjo praktično nalogo. »Sodelovati moramo v dnevnem boju našega razreda, ne smemo pa pozabiti, da je ta boj Sizifovo delo ... zato potrebujemo boj, ki vodi v izničenje zasebne lastnine sredstev proizvodnje. Gonilna sila je zavedanje in zavedanja ne moremo ojačati, če nismo govoriti, da je socializem superioren. Zaupajmo vase in v naš razred, ki zahteva socialno demokracijo.«

Glavni poudarek Juana Peñe iz Valladolida je bil, da »moramo ponovno premisliti politiko ... ne gre le za pridobivanje podpore v času volitev, ampak za doseganje kratko-, srednje- in dolgoročnih ciljev. Vzemimo pobudo proti izgonom. Ne bo šlo, če dosežemo zgolj likvidacijo hipotečnega dolga ob predaji ključa hiše. Šlo bo, če ustavimo izgone in restrukturi-

ramo hipotečni dolg.«

Ob koncu dneva je Alberto Garzón poročal o posebnem sestanku med voditelji IU in predstavniki socialnih gibanj. Dejal je: »Naša povezanost s socialnimi gibanji je narasla eksponentno z dolgo potjo, med katero smo našo organizacijo prilagajali času. Ponovno smo dobili občutek za to, kar smo: socialno in politično gibanje.« Pomembno vlogo pri tem je igralo dejstvo, da se je »parlamentarna frakcija preselila na cesto« in resnično artikulirala svoje delo kot parlamentarni megafon boja in protesta. Poudaril je, da je sestanek še bolj okrepil vezi s socialnimi gibanji, ter zaključil: »Moramo biti dorasli izzivu izjemnih okoliščin, kar je vedno vstaja boja zatiranih, tistih, ki ne morejo več tako naprej.«

Zadnji dan

Zadnjega dne so se predstavili aktivisti socialnega gibanja IU, ki so spregovorili o resolucijah federacij in posebnih resolucijah solidarnosti in podpore. Med njimi je resolucija podpore Alfonsu Fernandezu, zadnjemu še zaprtemu udeležencu splošne stavke 14. novembra, ki ostaja v samici, in vse bolj so številni tisti, ki mislijo, da ga je socialnim gibanjem kot talca ugrabila španska vlada.

Cayo Lara, ki je bil enoglasno izvoljen s strani novega federalnega političnega komiteja, je poudaril dobro, ki ga predstavlja enoten predvolilni seznam kandidatov, in žgočo potrebo po koherenci ob prihajajočih napadih, ki jih bo lansirala velika prestolnica, država in njene stranke, mediji in EU. Na novo najdena moč IU, je povedal, je vzniknila, ker je IU organski del valu socialnih protestov. Izgrajevanje tega protesta je edina pot, po kateri bi se lahko »demokratsko znebili vladajočih sil«.

Da bi dokončno dokazal, da je IU drugačna in ne del »političnega razreda«, je državni koordinator naštel vse boje, v katerih je IU stala na strani žrtev proti politikam PP-PSOE, od napadov na demokratske pravice do nasprotovanja spremembam španske ustave, ki bi pomirile EU in finančne sile. Na kratko, »branimos demokracijo, ki je v tem zgodovinskem obdobju postala najbolj revolucionarno orodje.«

Drug glavni poudarek v Larovem povzetku je bila evropska dimenzija krize in potreba po oblikovanju odgovora, ki bi obsegal vso Evropo, kar bi dosegli z okrepitevijo stranke evropske levice z namenom doseči večino v evropskem parlamentu.

V tem kontekstu »se moramo boriti proti poskusom kapitala, da bi delavce ene države nahujskali proti drugim. To je razredni boj, stojimo ob strani našega razreda in tako se mora boj v EU odviti z razrednega stališča.«

Nekaj zaključkov

Delegati 10. federalne konvencije IU so ob zadnjem snidenju izrazili jasen občutek »dosežene misije«. Odločitve konvencije, rezultat konfluente osnutkov dokumentov in močnega sodelovanja članov pri amandmajih, so zabeležile definitiven obrat v politikah IU – skupno prepričanje, da sta ljudska mobilizacija in protest gonilni sili, ki bosta spremenili politično ravnovesje sil tako v Španiji kot celi Evropi.

Večja, ko bo mobilizacija, večja bo kriza Rajoyeve vlade PP in EU, večja bo kriza perspektive za PSOE in večja bo pripravljenost, da se ugoti perspektivam IU.

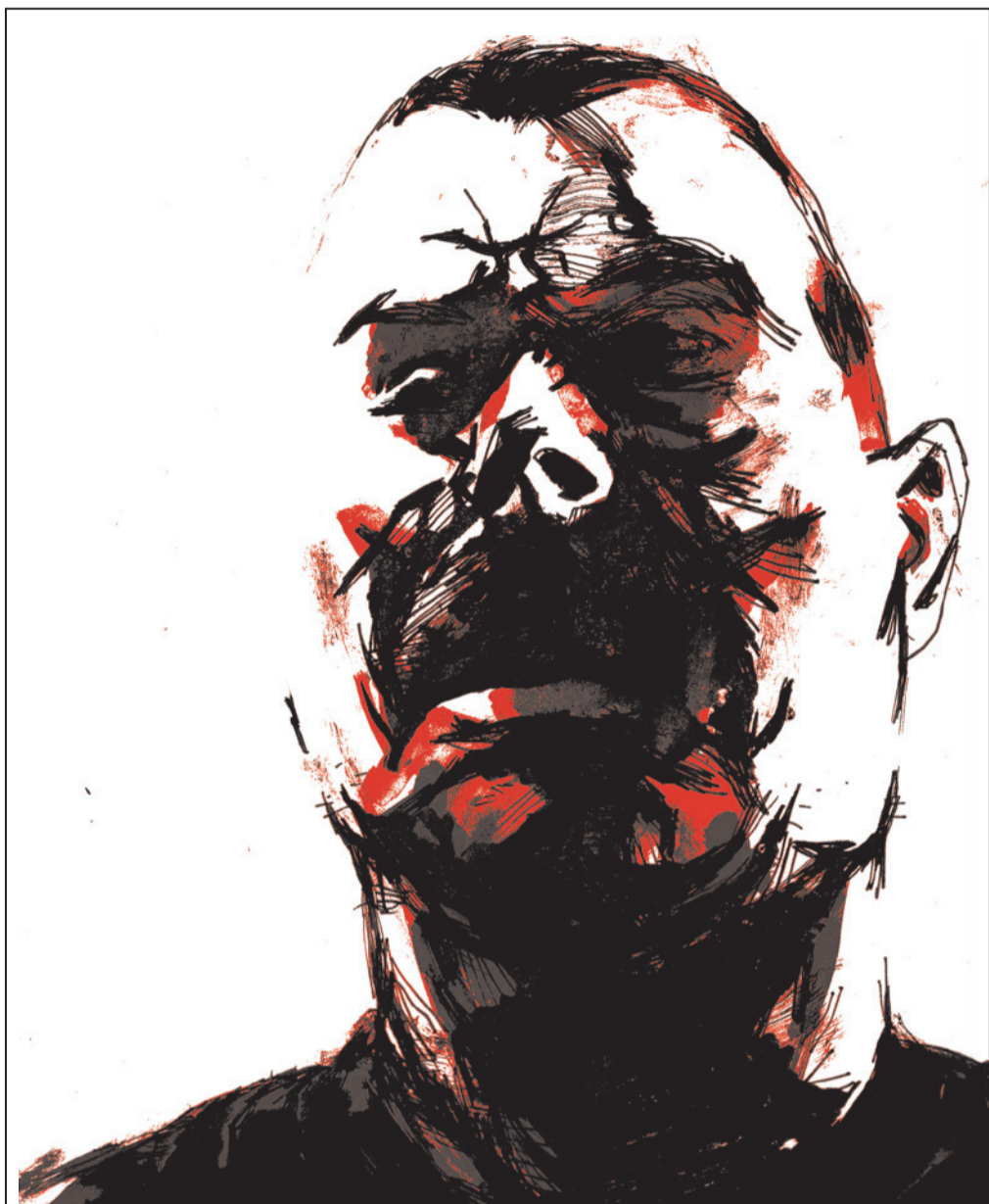
Izziv za prihodnost je sedaj posplošiti ta pristop, da bi IU postala bolj aktivistična, bolj intervenistična organizacija po celotni Španiji. To bo v največji meri odvisno od njene zmoglosti privabljanja, vključevanja in zadržanja mlajše generacije aktivistov, s čimer je že pričela.

Avtor tega prispevka je mnenja, da je konvencija, ki je pomemben prispevek za celotno evropsko levico, uspešno preplezala visoko goro, a se je pred njo takoj odprl pogled na vrsto še višjih vrhov. Ekonomska, socialna in institucionalna kriza, ki se pogloblja v Španiji, neusmiljeno jača ovire, ki jih morajo antikapitalisti premagati. ∞

Syriza

Originalni tekst dostopen na: <http://www.socialistproject.ca/bullet/754.php#continue>

Zavoljo prostorskih omejitev je bil skrajšan in uredniško obdelan.



Moj prvi prispevek za Tribuno. Jurij pravi, da bo o številka posvečena strukturnim momentom nasilja – krasno –, in potem predme pomoli dizertacijo Luke Zevnika, ki se ukvarja s srečo. Srečo? Kako prosim? A nismo rekli nasilje? Dobro, vsaj skozi Foucaulta jo bere, bom že nekaj nabluzil: sreča -> moč -> nasilje. Al neki. Potem grem stvar dejansko brat. Bolj ko berem, bolj mi postaja jasno, da sem našemu Ljubljani Vodji (in Lukovi dizertaciji) delal krivico in ne bo treba nič kaj bluziti. Previdno in ponižno, ker sem pač socialno retardiran in kadar se podam v neznanu, udarim na polno z oliko in formalnostjo in kontaktiram Luko. Hitro me (in se?) odreši muk in reče, da se tikajva. Odlično. Prosi, da mu vnaprej pošljem izhodišča, kar seveda storim v zadnjem hipu. Zmenjena sva v njegovem kabinetu. Že med uvodnimi okornostmi, erm, formalnostmi, dobim občutek, da sva se zaštekala, in najin skoraj dveurni pogovor mine kot bi trenil. Najboljši opis Luke je, da je natanko takšen, kot bi si ga zamislil, če bi mi kdo pokazal samo sliko kabineta. Stene in vrata (edina tako okrašena na celem hodniku) so polepljeni z izrezki iz časopisov in s plakati kulturnih prireditev. Med kupom papirjev uzrem srebrn hrbet Problemov. Na mizici ličen orientalski pepelnik. Za mojim hrbtom polica, polna zavojčkov kave. In seveda klasična pisarniška oprema, prenosni radiatorček. Zlekнем se v sila udoben, nezmo-tljivo socialističen stol, priporočim Jupitru, naj vendar ne zajebem kaj z diktafonom, in začnem. Med potjo sem si v glavi zarisal grob dramaturški lok intervjuja, ki se seveda sesuje ob prvem vprašanju ...

Si srečen?

Prva stvar, ki jo je treba povedati, je, da doktorat o sreči ne osrečuje, ampak kvečjemu obratno. [smeh] Najprej bi bilo treba poudariti, da se jaz eksplisitno s tem vprašanjem nisem ukvarjal. V osnovi imamo dva pristopa k proučevanju sreče. Starejši, recimo eksistencialni vidik, se označuje tudi kot filozofija načina življenja in se ukvarja z vprašanjem, kako biti srečen in kako živeti dobro življenje. Drug pristop pa je bolj empiričen in jemlje samo srečo kot objekt raziskovanja. Jaz sem se ukvarjal predvsem s slednjim. Ampak ne empirično v smislu sicer prevladujoče kvantitativne metodologije, kvečjemu obratno, do tega sem bil zelo kritičen. Večina teh kvantitativnih raziskav namreč celo zadevo reducira na spraševanje, ali si srečen na skali od 1 do 5. Takšne raziskave sicer lahko določene stvari povejo, odprejo, ampak nek bolj natančen odgovor na to vprašanje pa je nemogoče zreducirati na tako enostavno skalo. V tem se tudi že vsaj deloma skriva odgovor na tvoje vprašanje: čeprav sem doktoriral iz sreče, mi je to eno najtežjih vprašanj, tako enostavno govoriti, ali si srečen ali ne.

Zakaj potem sreča?

Trije razlogi. Prvi je, da tema sreče predstavlja v zahodni kulturi eno naj-starejših tem, ki se začne že s Sokratom s tistim slavnim vprašanjem, kako živeti dobro življenje, in tudi naprej ostaja ena centralnih tem v zgodovini zahodne filozofije in kulture na sploh.

Drugi razlog je, da sem začel opažati, da se v začetku 21. stol. pojavi intenzivna inflacija zanimanja za srečo. Če pogledamo samo medije, Time Magazine je pred časom izdal posebno edicijo, posvečeno sreči; tudi pri nas to vse bolj zasledujem, dobili smo recimo prvo slovensko revijo za srečo in srečno življenje. Sreča je intenzivno prisotna v potrošniški kulturi. Zadnja oglaševalska kampanija Coca Cole ima naslov Open Happiness, zadnji katalog Ikee ima naslov Happiness, ... Potem imamo recimo v popularni kulturi filme, kot so The Pursuit of Happiness (The Pršut of Happiness op. ur.), ali Eat Pray Love. Tudi v znanosti imamo celo novo polje posvečeno sreči, imenovano happiness studies. Sicer se bolj ukvarja s kvantitativnim merjenjem sreče, ampak vseeno lahko govorimo o samosvoji disciplini. Potem imamo vzpon t. i. pozitivne psihologije in seveda totalen razmah self-help literature, ki je vsa v končni instanci iskanje sreče. Sreča je vse bolj prisotna tudi v okviru političnih diskurzov, kjer se vse več govori, da bi morala tudi sreča postati indikator razvoja, kot dopolnitev ali celo nadomestilo BDP.

Tretji razlog, ki je bil odločujoč, je, da sem opazil, da se v kritični teoriji osredotoča na teme, ki so a priori problematične ali negativne. Zato so me

začele zanimati teme, ki naj bi bile a priori pozitivne, in kako vreči neko kritično perspektivo tudi na njih. In to iz dveh razlogov: teme, ki so a priori pozitivne, so zelo prikladne in zelo nevarno je, da se vprežejo v oblastna razmerja. Poleg tega opažam, da je v slovenskem mikrointelektualnem okolju zelo prisotna hegemonija, ki določene kritične misli postavlja kot edine pravilne, kot edine potrebne in vse alternativne kritične poglede skuša diskvalificirati kot nekaj, kar v osnovi reproducira zadeve, ki naj bi jih tiste prave kritike problematizirale.

Kako torej ti razumeš srečo? Kje nastane prepad med kvalitativnim in kvantitativnim?

Jaz srečo dojemam predvsem v eksistencialnem smislu, opirajoč se na francosko besedo expérience, ki hkrati pomeni izkušnjo in eksperiment. Eksperiment na nivoju strategij sreče, ki nenehno poteka, ki ni nikoli zaključena zgodba, ki se – kot vsak eksperiment – lahko tudi zelo hitro ponesreči. Strategije sreče pa razumem kot nek bolj ali manj dominanten način, tehniko, tehnologijo, prakso, ki naš način biti človek oblikuje v smeri nekega ideala. Strategije sreče (kot tudi izkušnje, ki jih le-te producirajo) pa niso nikoli nekaj samo individualnega, ampak vedno vzniknejo znotraj določenih širših parametrov.

Je sreča nekaj univerzalnega?

Ena osrednjih tez moje dizertacije je, da ni, temveč da je zgodovinsko in kulturno pogojena, na kar kažejo tudi empirične analize, ki primerjajo razumevanje sreče v različnih kulturah. Problem je, da se zelo pavšalno za nazaj in v druge kulture projicira naše razumevanje sreče. Tako recimo velikokrat slišiš »Grki so imeli evdajmonijo, to je ja isto kot sreča« – pa ni. Aspekti sreče, ki jih danes jemljemo kot samoumevne – da je sreča povezana z užitek, da je dosegljiva na zemlji, da je povezana z našimi lastnimi prizadevanji –, niso tako zelo sami po sebi umevni in se pojavijo šele v 17., 18. stol. ter predstavljajo prelom z dotedanjim razumevanjem sreče.

Vseeno pa je treba dopuščati možnost, da obstajajo neke bolj univerzalne strukture. Ena taka pot, ki bo mogoče lahko kaj v tej smeri razjasnila, je kognitivna znanost. Daleč od tega, da bi nekritično verjeli, da bo dala vse odgovore, zna pa v prihodnosti tudi glede sreče dati neke uvide. Nekateri, recimo Richard Davidson, se že ukvarjajo s nevroznanostjo sreče, ampak zaenkrat so te raziskave še zelo v povojih in velikokrat odpirajo več vprašanj, kot nanje odgovorijo, vseeno pa predstavljajo velik potencial, še zlasti če jih interdisciplinarno prepletemo s humanistiko in družboslovjem.



Uvodnik k intervjuju (na levi v rdeči barvi) je služil tudi kot opis, pa podlagi katerega so štiri ilustratorke portretirale Luko Zevnika.

1. Adrijan Praznik
2. Nejc Franetič
3. Anže Jesenovec
4. Biba Košmerl

1.	2.	3.	4.
----	----	----	----

Če je sreča eksperiment in doživetje, je potemtakem sreča vedno posredovana ali sem lahko tudi neposreden subjekt sreče? Veliko ljudi recimo reče, da je njihov cilj v življenju biti "srečen".

Definitivno ne. V dizertaciji sem srečo poimenoval kot izkušnjo v pozno foucaultovskem smislu. Torej ne kot individualno ali notranjo izkušnjo, ampak kot skupek a priori možne izkušnje sreče, ki razpira polje kulturnih, družbenih, etičnih, političnih in ekonomskih struktur, ki določajo parametre, znotraj katerih se šele lahko vzpostavi individualna izkušnja sreče.

Praviš, da je sreča zgodovinski pojav, kdaj potem lahko zares začnemo govoriti o sreči, kot jo doživljamo danes?

Srednjeveška izkušnja sreča je zaznamovana s tragično, avguštinsko, interpretacijo izvirnega greha. Po tej radikalni interpretaciji izvirnega greha človeštvo ne more doseči sreče na zemlji. To je prva pomembna razlika: za srednjeveško krščansko izkušnjo sreča ali natančneje rečeno, kot pravi Heidegger, ideal človeške eksistence, ni dosegljiv že na zemlji. Posledično, ideal človeka v tostranstvu ni sreča, ampak odrešenje. Napačno je tudi razumevanje, da je bila v srednjem veku sreča pač v nebesih in se je potem spustila na zemljo. Ne, pride do fundamentalno nove izkušnje. Tudi če pogledamo terminološko: za ideal človekove eksistence se v srednjem veku v teološki misli uporablja izraz beatitudo, se pravi blaženost, ki etimološko izvira iz grške besede makarios, ki se je vedno uporabljala za neko vzvišeno, sakralno izkušnjo. Kasneje začne tudi samo krščanstvo prevajati beatitudo v srečo, ampak tega v srednjem veku ni bilo in danes boš našel teologe, ki problematizirajo prav ta prevod, češ da ne upošteva tuzemskega momenta sreče. Moderna beseda za srečo v večini evropskih jezikov izvira iz korena hap, ki je izvorno pomenil srečo v smislu angleške besede luck, ki je izrazito tuzemska in mondena.

Za krščansko izkušnjo je značilno, da je bilo treba to željo po čutnem, po mesenem nevtralizirati, ugodje je bilo grešno, prišlo je do glorifikacije trpljenja, ki naj bi kristjana vodilo do ideala človekove eksistence. Druga posledica tragične interpretacije izvirnega greha, ki je nadalje povezana z interpretacijo svobodne volje, je, da sreča ni dosegljiva z lastnimi prizadevanji. Čeprav svobodna volja od Avguščina dalje pridobiva na pomenu in se sploh z Akvinskim okrepi, je bil na koncu še vedno bog tisti, ki je kristjanu naklonil odrešenje.

Potem pride do reformacije, ki s sabo prinese afirmacijo vsakdanjega življenja. Na drugi strani humanizem problematizira čutno, česar tudi v srednjem veku ni bilo. V renesansi se tako prvič v cerkvah pojavijo kipi

angelčkov, ki se smejejo in misleci, kot je Maffei, delajo že zelo senzualne opise nebes. Ti dve novi problematizaciji nekaj časa obstajata vzporedno s krščansko problematizacijo greha in potem jo tam v 17., 18. stol. začneta nadomeščati in jaz ta proces povezujem z rojstvom sreče.

Svobodna volja toliko pridobi na pomenu, da religiozna izkušnja sreče, ki se pojavi v 17. stol., prvič relativizira tragične konsekvence izvirnega greha, se pravi, da sreča postane dosegljiva že na zemlji in to izključno z lastnimi prizadevanji. Čeprav zaradi slednjega že lahko govorimo o rojstvu sreče, sta še vedno bog in božji red temelj za srečo na zemlji. S sekularizacijskimi procesi razsvetljenstva pride tudi sekularna izkušnja sreče, ki zavrne idejo božjega reda stvari in na njegovo mesto postavi nevtralni red stvari, znotraj katerega racionalni posamezniki delujejo po načelu maksimiziranja ugodja, kar izenačijo s srečo. Sekularno izkušnjo sreče delim na dvoje. Prevlada t. i. javna sreča, kar ni nič drugega kot slavni utalitaristični princip: največja sreča za največje možno število ljudi. Na tem načelu razsvetlenci zasnujejo svoj kolektivni projekt iskanja sreče, ki ga neposredno povežejo z napredkom. Napredkom na ravni izobraževanja, ekonomskega sistema, tehnologije, ... Razsvetlenci torej srečo zelo neposredno povežejo z ugodjem v čisto materialnem smislu in zajema vse od higiene, gmotne preskrbljenosti, odsotnosti vojn do odsotnosti prevelikega izkoriščanja (na primer sužnjelastništvo).

Po drugi strani danes srečo razumemo predvsem kot neko čutno izkušnjo, neko duhovno doživetje, mogoče celo neko ekstazo; se pravi bistveno nematerialno. Pojavlja se celo prepričanje, da se sreča mogoče celo izključuje z materialno-gmotnimi dobrinami in ugodjem, ki izvira iz njih. Ta naslednji prelom imenujem ponovno rojstvo sreče in ga postavljam nekam po 2. svetovni vojni. Omogoči ga skokovit tehnološki napredek, ki ga povzročita obe vojni, in obnova ter nova družba blaginje po vojni. To je isti tehnološki napredek, ki botruje tudi vzponu potrošniške kulture; se pravi, kar naenkrat se gmotni standard precej dvigne in je dostopen za širši krog ljudi. Ko se gmotna preskrbljenost velikega dela zahodne kulture dvigne do takega nivoja, da je večino stvari mogoče kupiti in se začne potrošništvo neposredno povezovati s srečo, pride do tega drugega preloma in se sreča začne iskati nekje drugje. V nekem smislu smo dosegli razsvetlenski projekt – v gmotnem smislu vse imamo, vse si lahko privoščimo, ampak še vedno nam nekaj manjka in ta občutek, da nam nekaj manjka, je botroval ponovnemu rojstvu sreče. Tukaj je treba poudariti, da seveda obstajajo izkoriščane družbene skupine in cele države, ki so izločene iz dominantnega režima sreče, pri čemer pa ga – paradoksalno – prav zaradi odnosa

izkoriščanja omogočajo. To je ena od nasilnih hrbtnih plati sreče.

Danes, še toliko bolj v luči krize, se zdi, da prihaja do vse večjega razkoraka med srečo in napredkom?

Ni še prišlo do popolnega loma, se je pa, foucaultovsko rečeno, sreča začela drugače problematizirati. Trenutno smo v enem vmesnem obdobju. Ne vemo točno, kam gremo, kam bi šli, ne vemo, ali se bo ta razsvetljenska zgodba nadaljevala naprej niti kako se bo ta kriza razrešila. Hkrati se na vseh področjih govori o tem, kako je treba spremeniti kompas vrednot, kako mora tudi sreča postati vrednota, ne samo nenehna rast BDP. Ob tem velja omeniti Easterlinov paradoks, ki pravi, da se sreča premosorazmerno povečuje samo do ene točke, potem pa začne stagnirati. To postavi pod vprašaj celotno ideologijo nenehnega gospodarskega napredka in rasti. In potem med vse te premike vseka gospodarska kriza in vse postavi nazaj na nično točko. Kar naenkrat postane oživitve gospodarstva in gospodarske rasti primarni pogoj, da spet dosežemo srečo.

Lahko inflacijo sreče potem razumemo kot obupano iskanje nove formulacije sreče?

Pri razsvetlenskem razumevanju sreče kot napredka ostaja nek sediment krščanske perspektive. Podobno kot krščanstvo slika odloženo gratifikacijo v nebesih, razsvetljenje slika napredek kot odloženo gratifikacijo: samo moramo slediti tej poti in bomo dosegli največjo srečo za največje število ljudi. Tu pride do razočaranja in začnemo iskati nekaj novega, nekaj, kar je onkraj tega, kar nas do zdaj ni uspelo izpolniti. Zelo dober primer tega je hipijevsko gibanje v 60-ih. Prvič v zgodovini ni šlo samo za političen upor, ampak tudi upor na ravni življenjskega stila ali, če hočeš, na ravni tega, kakšna naj bo strategija sreče.

Tudi če pogledamo vizije za izhod iz krize, so vse bolj glasne ideje, da naj se ne le spet obudi gospodarstvo in gospodarska rast, ampak da moramo v izhodišču spremenili vrednote in kot merilo napredka postaviti stvari, kot je sreča. Kraljevina Butan ima recimo že nekaj časa za uradni socialni indikator bruto družbeno srečo.

Sakralni in posvetni izvor sreče vzpostavljata napetost med srečo za posameznika in srečo za družbo. Je to zgodovinsko naključje ali strukturni moment sreče?

Religiozna oblika sreče izhaja iz deizma, natančneje iz božjega reda stvari. Bog ustvari svet, ampak namesto, da bi mu potem pastoralno vladal kot v srednjem veku, postavi zakone, ki so fiksni, in se potem ne vmešava več. Stvar racionalnega posameznika je, da ugotovi, kakšni so ti zakoni, in če jim sledi, ga bodo vodili do največje sreče že na zemlji in potem v onostranstvu. Zaradi božje dobrote je ta red tak, da če vsi na svetu upoštevajo te zakone, lahko vsi dosežejo največjo možno srečo. Potem pride razsvetljenje in s sekularizacijo popolnoma zavrne ta relegiozni reziduum. Zato tudi božji red nadomestijo z naravnim redom. Osnovna razlika je, da je naravni red nevtralen; ima svoje zakone, ampak ti zakoni niso vnaprej ustvarjeni tako, da prinesejo srečo za bitja, ki v njem živijo. Zato si mora vsak racionalen posameznik po utilitarnem principu sam podrediti svet na način, ki prinaša čim večjo srečo. V tem "si podrediti" vidimo tudi navezavo na napredek.

Pri religiozni obliki sreče si moral enostavno slediti božjim zapovedim, ki odsevajo zakone božjega reda stvari, pri utilitarističnemu principu ugodja pa se na tej točki zaplete in pride do razkola. Pojavita se dve različni obliki sekularne sreče. Ena interpretacija je La Mettriejeva formulacija: človek je stroj za uživanje. La Mettrie in njegov naslednik de Sade zagovarjata tezo, da ker ni boga, človek ni zavezan nikomur drugemu kot sebi, da maksimira svoje ugodje. Nobenih drugih etičnih meril ni, ki bi to slo po doseganju ugodja zamejila. Celo umor, če prinaša ugodje, je legitimen način zasledovanja sreče.

Druga interpretacija utilitarističnega načela in glavni razsvetlenski tok pa se opira na dediščino deistov in religiozne sreče in predpostavlja harmonijo znotraj sveta, se pravi, da lahko vsi prebivalci dosežejo srečo. Čeprav ni več boga, ki bi nas usmerjal, si, ker smo racionalni posamezniki in nam ni vseeno za srečo drugega, svet podredimo na način, ki maksimira srečo za čim večje število ljudi. Za to drugo obliko je treba živalsko slo po uživanju, ki jo prepoznavata La Mettrie in de Sade, racionalno zamejiti. Tako teoretsko kot praktično prevlada ta oblika, torej javna sreča. Vse institucije, ki se oblikujejo kot država, se pravi, policija, socialni servisi, znanost, zdravstvo, ..., in ki so sestavni del vsake sodobne družbe, so osnovane na ideji skrbi za čim večjo srečo čim več ljudi in discipliniranje ter omejevanja individualne sle po užitku, tako da meja moje sreče postane sreča drugega. Najsi je ta interpretacija še tako prevladala, na individualni ravni ostaja neka napetost. Tu si

lahko pomagamo z Freudom, ki v Nelagodje v kulturi izpostavi, da je to, kar razsvetljenje vidi kot pot k skupni javni sreči, v bistvu nekaj, kar v končni instanci povzroča nesrečo posamezniku. Tako je prav discipliniranje sle po uživanju, ki naj bi prineslo največjo srečo za največ ljudi, krivo, da se sreča izmika na individualni ravni. Drug tak mislec, ki je pod vprašaj postavi razsvetljensko vizijo gospodarskega napredka kot poti do čim večje sreče za čim večje število ljudi, je seveda Marx, ki problematizira, da prihaja znotraj gospodarskega napredka do hudih razlik.

Je prevladala kolektivna oblika sreče, ker nas dela bolj vladljive in bolj krotke in nas nenazadnje že sama interpelira kot subjekte aparatov, kot so policija in šolstvo, medtem ko smo si pri desadovski interpretaciji sami svoj porok za srečo?

Če se vrnem k a priori možni izkušnji, po pozmem Foucaultu se ta vedno vzpostavlja vzdolž treh osi: vednost, moč in odnos do sebe. Če pogledamo os moči, vidimo, da je že v krščanski izkušnji greha v imenu odrešenja cerkev izvajala pastoralno obliko oblasti. Pastoralna oblika oblasti vlada prek subjektivizacije, se pravi, moč neposredno proizvaja subjekte in se vpisuje v njih. Z rojstvom sreče se ta oblika oblasti preinterpretira v raison d'État. Če je bila prej oblast izvajana v imenu odreditve v nebesih, je v razsvetlenski perspektivi izvajana v imenu sreče.

Konec 16., začetek 17. stol. se zgodi premik od pastoralnega upravljanja s svetom, kjer je bog pastir, ki aktivno posega v svet (zato imamo tu kugo, tam čudež), k temu, da bog enkratno ustvari svet, ki deluje po določenih pravilih. S tem pride do problema, saj se podre veriga suverenosti. Prej je suverenost šla neposredno od boga do sveta, od sveta do vladarja in od vladarja do njegovih podložnikov. Ko pa pride do božjega reda stvari, ki mu bog ne vlada več pastoralno, se ta veriga podre. Znotraj verige suverenosti je oblast, kakor jo izvaja monarh, morala samo posnemati oblast, ki jo izvaja bog, ko pa se ta veriga pretrga, so

ای نفس و ای Bolj ko se populacija disciplinira, bolj se oblast premika od osi moči, ki je najbolj neposredno povezana z aktivnim discipliniranjem in represijo, proti osi odnosa do sebe. Oblastna razmerja se začnejo vpisovati v subjekte in na koncu subjekti sami nad sabo izvajajo disciplino v imenu sreče in sami sebe konstituirajo kot subjekte sreče.

ای نفس و ای

morali osnovati oblast na nekem drugem principu in tu nastopi t. i. raison d'État, se pravi razum države. Če je bil prej cilj vladarja (in na drugi strani klera), da je pomagal svojim podložnikom na poti v onostranstvo, zdaj postane glavni cilj sreča države in država je zdaj tista glavna celica, ki jo je treba krepiti. To se zelo lepo poklaplja z rojstvom sreče. Ko rečeš sreča, si ponavadi predstavljaš srečo na individualen način, ampak tako zgodbo modernizacije kot zgodbo napredka lahko gledamo kot iskanje kolektivne sreče v zahodni kulturi od 17. stol. dalje.

Kar omogoča naslednji korak je, da se v kontekstu razvoja vednosti pojavijo statistične metode. Tako je prvič moč misliti ne samo državo, ampak populacijo, kar privede do premika, da cilj raison d'État ni več sreča države, ampak sreča populacije. Da pa to ne ostane samo teorija, rabiš konkretno politično prakso, ki omogoča zagotavljanje sreče populaciji. Ta praksa je policija. Ampak treba je vedeti, da je takrat policija pomenila nekaj čisto drugega kot danes. Danes je to bolj ali manj represivne vlogi, takrat je pa imela policija poleg represivne vloge še pomembnejšo, pozitivno vlogo. Policija je sistematično skrbela za dobrobit populacije, za vsa področja javnih storitev: za higieno, za izvajanje obrti, za zagotavljanje zabave, za to, da reke niso poplavljalne, ... Dober primer je higiena. Ker ljudje takrat še niso poznali osnovnih higienskih principov, je bilo treba higienske principe aktivno uveljavljati in to je bila naloga policije.

Lahko danes sploh še govorimo o raison d'État?

Kar je bistveno poudariti, je, da čeprav se je zgodil premik v politični tehnologiji in v dojetanju populacije ter posledično cilju racionalnosti, država, podobno kot prej cerkev, skrbi za dobrobit populacije zato, ker to jača državo. Podobno podjetja ne skrbijo za srečo svojih zaposlenih zato, ker bi jih iskreno skrbelo za njihovo srečo, ampak zato, ker so srečni delavci bolj produktivni. V tem smislu lahko govorimo o biopolitiki sreče. Če je treba, je pastor kakšno ovco tudi izločil, da ni okužila ostale črede; podobno je hrbtna plat biopolitike sreče tanatopolitika. Da se zavaruje populacijo in moč države, je včasih tudi treba del populacije žrtvovati. V strukturnem smislu je hrbtna stran sreče torej vedno nasilna in izkoriščevalska.

Bo drugo rojstvo sreče prineslo novo preoblikovanje obeh polov, družbenega in individualnega?

V osnovi je zgodba podobna, le forma oblasti se nekoliko zmešča, kar pa še zdaleč ne pomeni, da je manj učinkovita. Včasih je bila na primer higiena tista, ki so jo morali aktivno, celo represivno uveljavljati, ker ljudje niso bili navajeni, da ne smejo metati odpadkov in iztrebkov na ulico, ker se s tem širijo bolezni, vse dokler se populacija ni naučila, kako ravnati z odpadki in kako skrbeti za higieno. Bolj ko se populacija disciplinira, bolj se oblast premika od osi moči, ki je najbolj neposredno povezana z aktivnim discipliniranjem in represijo, proti osi odnosa do sebe. Oblastna razmerja se začnejo vedno bolj vpisovati v subjekte preko odnosa do sebe in na koncu subjekti sami nad sabo izvajajo disciplino v imenu sreče in sami sebe konstituirajo kot subjekte sreče. Ampak končni rezultat je isti ali še hujši. Prej je bila to higiena, danes je zdravje. Še 30 let nazaj je morala država precej bolj aktivno delati na skrbi za zdravje, zdaj pa smo že vsi obremenjeni s skrbjo za zdravje (ki velja za temelj sreče). Kar ostaja, je, da ker je sreča poimenovana kot nekaj a priori pozitivnega, se lahko v njenem imenu izvajajo zelo učinkoviti oblastni mehanizmi in samodiscipliniranje. Predvsem s slednjim je povezan še en nasilni vidik sreče, značilen za sodobne zahodne družbe, ki ga imenujem režim prisilne sreče: v tem smislu je sreča postavljena kot družbena norma in z nami je nekaj narobe, če nismo konstantno srečni ali si vsaj k temu ne prizadevamo. ∞

Namesto podčrtanih besed vstavi svojo razliko in kontekstualiziraj strukture nasilja! (primeri: ženska, lezbijka, Rom, gej, brezdomec, Arabec, brezposelni, gej, trans ...)

»Poglej zamorca! ... Mama, črnc! ... Postaja jezen ... Moje telo mi je bilo vrnjeno razkrečeno, izmaličeno, prebarvano, odeto v žalovanje tistega belega zimskega dne. Črnc je žival, črnc je slab, črnc je zloben, črnc je grd; poglej, zamorec, mrzlo je, zamorec drgeta, zamorec drgeta, ker ga zebe, mali fantek drgeta, ker se boji zamorca, zamorec se tresne od mraza, mraz gre skozi kosti, čeden fantek trepetaja, ker misli, da se zamorec tresne od besa, mali fantek se vrže v mamino naročje: mama, zamorec me bo pojedel.« (Fanon)

Primarna scena označevanja subjekta v kolonialnih diskurzih in praksah; koža postane vidna.

»Evropska civilizacija je v srcu tega, kar Jung imenuje kolektivno nezavedno, zaznamovana s prisotnostjo arhetipa: izraza slabih instinktov, tistega temnega, kar je inherentno vsakemu egu, neciviliziranega divjaka, Črnca, ki spi v vsakem belem človeku.« (Kristeva)

Ontološko vprašanje:

1. »Ontologija ne dopušča razumevanja temnopoltega moškega (sic!). Ne samo, da mora biti črnc temnopol, biti mora črn v odnosu do belega moškega (sic!).« (Fanon)

2. Diskurz o Afriki: Afrika, svet nedokončanega, pohabljenega, nečloveškega.

Diskurz ujet v metatekst o živali, bolje o zveri.

2. plati diskurza: monstrozno in tujeintimno in nenavdno poznano.

»Afrika je mediacija, ki omogoča Zahodu dostop do njegove podzavesti in mu da javno priznanje njegove lastne subjektivnosti. Ni potrebno iskati statusa tega diskurza, v svojem bistvu ima v najboljšem primeru opraviti s samozaslepljenostjo, v najslabšem s perverzijo.« (Mbembe)

[Premik od pozitivnega/negativnega vrednotenja podob črnega telesa k procesom (nasilja) subjektivacije: diskurz o (kolonialni) drugosti je povezan s konceptom dispozitiva (kolonialne) oblasti. Ta podreja tako, da proizvaja vednost in določa pogoje, pod katerimi se izvaja nadzor. Definicije belcev/črncev, ki so stereotipne in antitetično vrednotene, so narejene, da konstruirajo črnce kot druge, perverznejše, z namenom upravičevanja dominacije, preiskovanja in moči definiranja. Diskurz o črnih tako producira črnca kot fiksno realnost, ki je hkrati »drugič« (tisti, ki bi ga radi izključili). Podoben je obliki narativa, s čimer sta produktivnost in cirkulacija subjektov ter znakov zamejeni v predružačeni in prepoznalni totalnosti. Vpelje sistem reprezentacije, režim resnice, ki je strukturno podoben realizmu. Ker je telo vedno hkrati vpisano v ekonomijo užitka in želje kot tudi ekonomijo diskurza, dominacije in oblasti, rasni, spolni in seksualni vpisi postanejo »načini diferenciacije, realizirani kot mnogovrstne, prekrivajoče značilnosti, polimorfne in perverzne, ki vedno zahtevajo specifičen in strateški izračun njihovih posledic.« (Bhabha)

Izhajajoč iz pojma dispozitiva (Foucault) in specifičnega »odnosa vednosti in oblasti v dispozitivu / .../ kot vedno strateškemu odgovoru na nujno potrebo v danem zgodovinskem trenutku« (pomnimo, dispozitiv je vedno povezan z določenimi koordinatami vednosti, ki izhajajo iz njega in ga pogojujejo*), Bhabha predlaga branje stereotipa skozi koncept fetišizma. Fetišizem nas postavi v območje, kjer fantazija intervenira v reprezentaciji do stopnje, kjer je tisto, kar je v reprezentaciji lahko prikazano/vidno, mogoče razumeti zgolj v odnosu tistega, kar ni prikazano/nevidno (Hall). Fetišizem kot substitucija objekta za nevarno, prepovedano silo (v psihoanalitičnem diskurzu za odsotni falus) vsebuje dvojnost fascinacije in zanikanja v reprezentaciji ali »fetišizem je vedno 'igra', nihanje med arhaično afirmacijo celosti/istosti in anksioznostjo, povezano z mankom in razliko. Znotraj kolonialnega diskurza fetiš predstavlja simultano igro med metaforo kot substitucijo (ki zakriva odsotnost in razliko) in metonimijo (ki registrira zaznan manko)«. (Bhabha) Fetiš/stereotip daje dostop do identitete, utemeljene na gospostvu/oblasti in užitku prav toliko kot na anksioznosti in zaščiti, sestavljena je tako iz prepoznanja razlike kot njenega zanikanja.

Konstitucija krhkega, razcepljenega subjekta je kulturno kodiranje določenih funkcij in dejanj kot pomenskih, sprejemljivih, normalnih, zaželenih. Z drugimi besedami: nekdo postane subjekt skozi vrsto zapovedi in dovoljenj, ki vklešejo njegovo subjektiviteto v živo skalo oblasti. Subjekt je tako sestavljen iz kupa fragmentiranih delov, ki jih drži skupaj simbolično lepilo – zvezanost ali identifikacija z falogocentričnim simbolnim. »Kup navlake, ki se imenuje središče kreacije, vozle želečega mesa, ki projicira samega sebe v višave imperialne zavesti. Vedno znova me pretrese nasilje geste, ki zveže razdrobljeni jaz s performativno iluzijo enotnosti, gospostva, nepreizpraševanja. Fascinirana sem nad grozljivo neumnostjo te iluzije in njeno nedojemljivo močjo.« (Braidotti)

»Verjamem, da je dejstvo junkstapozicije belih in črnih ras ustvarilo močen psihoeksistencialen kompleks. Arhitektura tega dela ima korenine v temporalnem. Ireduktibilno pripadam svojemu času.« (Fanon)

»Apartheid je ustvaril raso kot mehanizem za nasilje. Rasa kot družbena in psihološka realnost, skozi katero funkcionirata represija in nasilje.« (Harris)

»Kolonialni svet je svet razdeljen na predelke. Cona, kjer živijo kolonizirani, je komplementarna cona kolonizatorjev. Coni sta opozicionalni ... Združitev ni mogoča, za obe je najsprotna cona presežek.« (Fanon)

»Kolonializem je imel posebno vlogo v razraščanju in legitimaciji tega higiencijskega nasilja, tako kot vira nasilja kot tudi sistema, ki vzpodbuja svoje žrtve, da posnemajo nasilje, ki ga izvajajo njihovi mučitelji.« (Nandy)

»Kolonializem zrahlja svoj oprijem šele, ko začuti nož na svojem glavu« (letak alžirske Front de Libération Nationale. 1956)

Produktivnost nasilja?

»Kolonizirano nasilje, zato ker konstituira njihovo (koloniziranih) edino kreacijo, napolni njihovo samopodobo s pozitivnimi in kreativnimi lastnostmi. Nasilje jih zveže v celoto, saj vsak individuum formira nasilen členek v veliki verigi, del mogočnega organizma nasilja, ki je vzplamtel kot odgovor kolonizatorjevemu nasilju. Skupine se priznajo med sabo in bodoči narod je že nadeljiv ... Na individualni ravni pa je nasilje sila očiščenja.« (Fanon)

»Kakorkoli to naslovimo, katerekoli formule uporabimo, dekolonizacija je vedno nasilen fenomen. Na kateremkoli nivoju jo proučujemo – na ravni razmerij med posamezniki, novih imen za športne klube, mešanice ljudi na večernih zabavah, policije, na sejah direktorjev nacionalnih ali privatnih bank –, dekolonizacija je čisto preprosto zamenjava določene 'vrste' ljudi z drugo 'vrsto' ljudi. Brez obdobja tranzicije, totalna, celostna in absolutna substitucija.« (Fanon)

»Kaj ste pričakovali, ko ste odstranili obvezo, ki je utišala tista črna usta? Da vam bodo peli hvalo? Ste mislili, da se bodo tiste glave, ki so jih naši očetje nasilno priklonili k tlom, ponovno dvignile z sledmi oboževanja v oče?« (Sarte)

»Nasilje in pogajanja plešejo v nezdružljivi dihotomiji. Sestradan kmet izven razrednega sistema je prvi med izkoriščanimi, ki odkrije, da se edino nasilje izplača. Zanj ni kompromisa ... kolonizacija in dekolonizacija sta preprosto vprašanje relativne moči.« (Fanon)

Kritika: subalterne skupine v nacionalni skupnosti; revni, ženske, otroci, homoseksualci, etnije ... »Imperializem je ena plat kolonialnega nasilja, druga je patriarhat.« (neznana ženska, kot navadno so). Manihejski svet čistih razmerij ne obstaja, mučena in podrejena telesa so tihe priče travme.

»Ženska z bučo jo je dregnala s komolcem in pomignila drugim ljudem, ki so stali blizu. 'Bianu, pridite,' je rekla. 'Pridite in pogledajte'. Odprla je bučo. 'Pogledajte,' je rekla ponovno. Olan na je pogledala v posodo. Videla je glavo malega dekletca, s pepelnato poltjo, lasmi, spletenimi v kitke, steklenimi očmi in odprtimi usti. Nekaj časa je strmela vanjo, potem je pogledala stran. Nekdo je zakričal. Ženska je zaprla posodo. Rekla je: 'Veš, kako dolgo sem rabila, da sem spletla te lase? Imela je tako goste lase.'« (Adichie: Half of the yellow sun, o biafransko-nigerijski vojni)

Nacionalni narativi, zvezani z maskuliniteto, novo bur-

žoazijo, novimi despoti in novimi sužnji. Ena »vrsta« človeka zamenja drugo, struktura ostaja. Telesa so ujeta v geografijskih bolečinah.

Predpona neo- ali variacije istega

Kapitalizem in nasilje v krvavem koitusu: Samomori sužnjev v 18. stoletju v današnji Južni Afriki so začeli resno ogrožati državni monopol nad nasiljem. Samomor sužnja ni bila le grozeča oblika odpora, temveč tudi kraja lastnine (Ward). Tako je bil suženj, ki je v zaporniški celici storil samomor, razsekan in paradiran pred množico. Ne zaradi svojega primarnega zločina, temveč prestopa linije svobode. Življenje je lastniško razmerje, v čigar dobičku suženj ni udeležen.

»Gospodar je lahko minimaliziral stroške nakupa novih sužnjev tako, da je oplodil svojo sužnjo ali jo preprosto dal oploditi komurkoli.« (Giddings)

»V kolonijah je ekonomska baza tudi ekonomska nadstavba. Vzrok je posledica; bogat si, ker si bel, bel si, ker si bogat. Zato bi morala biti marksistična teorija malo razširjena vsakič, ko se ukvarjamo s kolonialnim problemom.« (Fanon)

»Kar naprej sem obkrožen s črnici. Zakaj preprosto ne ubijejo belcev?« (Calvin Candie v filmu Tarantina, kmalu v kinu)

(1 % vs 99 %)

Suženjstvo napoved strukture globalnih produkcijskih odnosov?

»Specifiko moderne politične in kulturne formacije, ki jo želim poimenovati Črni Atlantik, je mogoče definirati na eni ravni skozi željo transcendirati tako strukture nacionalne države kot omejitve etnije in nacionalne partikularnosti ... Intenziteta suženjske izkušnje je nekaj, kar zaznamuje črnice kot prve zares moderne ljudi, v 19. stoletju soočene z dilemami in težavami, ki so postale stoletje kasneje substanca vsakdanjega življenja v Evropi.« (Gilroy)

»Trgovina s sužnji je bila do velike mere dogodek, preko katerega se je Afrika rodila v modernost. Kolonializem je tudi, tako v svojih pojavnih oblikah kot vsebini, izpostavil vprašanje mogočnega človeškega nasilja.« (Mbembe)

Kdo je suženj?

Nematerialno delo, apropiacija nasmeška, emocij, misli ... Hush little baby, don't you cry ... Sovražnik ni več nacionalen, ni ideološki, je absolutiziran, nima centra, nima šibke točke (N&H).

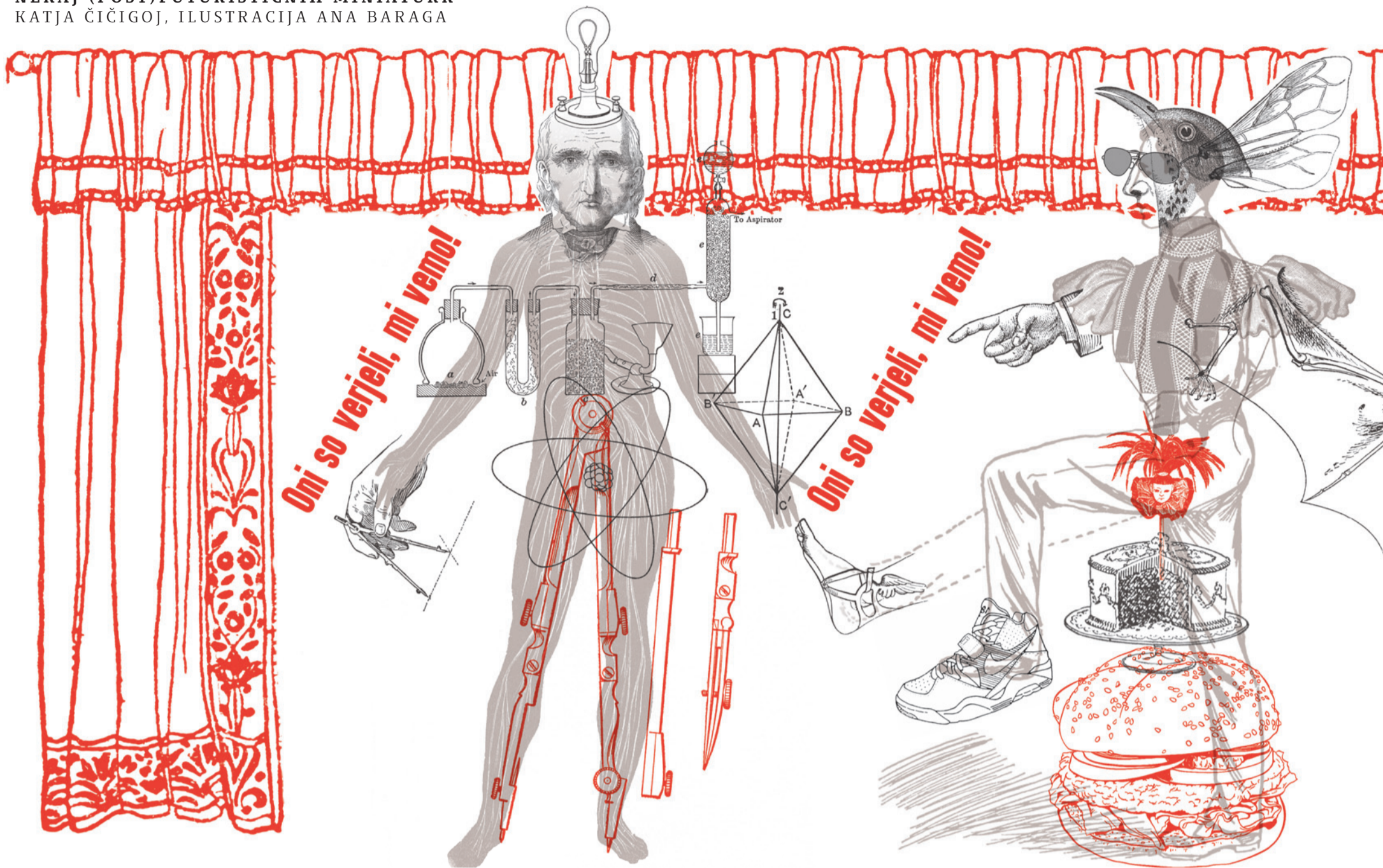
»Afrika, brezglava figura, ki grozi z norostjo in naivno ne pozna pojmov centra in stabilnosti, je portretirana kot divja jama, kjer se združijo vsi mejniki in distinkcije v popolno zmedo in se razpoke tragične in nesrečne zgodovine razkrijejo. Mešanica pol ustvarjenega in nepopolnega, nenavadnih znakov, krčevitih gibanj, skratka brezno brez dna, kjer je vse hrup, zevajoč prepad in prvinski kaos.« (Mbembe)

»Število ljudi, ki bi lahko brcnili jajca tako mojstrsko kot Aomame, je moralo biti res malo ... Najpomembnejša stvar pri brci v jajca je bila, da nikoli ne oklevaš. Nasprotniku si moral zadati bliskovit in silovit napad na njegovo najšibkejšo točko – kot je Hitler zlahka porazil Francijo, ko je pritisnil na šibko točko Maginotove linije. Ne smeš se obotavljati. Trenutek neodločenosti je lahko usoden.« (Murakami: 1Q84)

Kdo je gospodar? Kdo je suženj? Kje je center oblasti? Kdo nas nadzoruje? Proti komu dvigamo sveže nabrušene nože? Kje ima jajca?

»Ko se upremo, se ne upremo zaradi določene kulture. Upremo se, ker zaradi različnih razlogov ne moremo več dihati!« (Fanon)

∞



PROLOG
ali nasilje moderne

»Buržoazija ne more obstajati brez neprestanega revolucioniranja produkcijskih načinov in produkcijskih odnosov/.../ Vsi fiksni odnosi s svojo verigo antičnih spoštljivih predhodkov in mnenj so pometeni, vse nove oblike zastarajo še preden bi lahko okostenele. Vse, kar je trdnega, izpuhti v zrak, vse kar je svetega, je profanirano in človek je primoran se trezno soočiti z resničnimi pogoji njegovega življenja.« (Marx, Komunistični manifest)

»Ne bi se pretvarjala, da je to, kar imenujemo pieteta moderne kritike /.../, krivo za trenutno kapitalistično destrukcijo. To bi privedlo do teze o intrinzičnem razmerju med kapitalizmom in modernostjo, medtem ko sama sledim Deleuzu in Guattariju, ki definirata kapitalizem kot abstraktni stroj – kar se je zgodilo v moderni Evropi, je bil zgolj začetek in v drugih regijah sveta danes cvetejo drugačni kapitalistični modeli. A upala bi si trditi, da je ta moderna pieteta prispevala k naši specifični vrsti ranljivosti in k temu, kar je kapitalizem, ki je brez vsakršne pietete, zajel in eksploatiral ter še eksploatira.« (Stengers, *Experimenting With Refrains*)

(POST)FUTURISTIČNA MINIATURNA DRAMA I
O nasilju vednosti in verovanju

Moderna znanost: **ONI** (ljudska verovanja, religije, običaji) **SO VERJELI, MI** (s pomočjo modernih znanstvenih metod) **VEMO** (kako delujejo naravni procesi).

Postmodernizmi: **ONI** (moderne znanstveniki) **SO VERJELI** (v objektivno spoznanje), **MI VEMO** (da so mehanizmi legitimacije znanstvenih metod diskurzivne konstrukcije, ki služijo utrditvi družbenih razmerij).

»Drobne ročice« (»les petites mains«): **ONI** (uporniki, utopisti) **SO VERJELI** (da bo nastopila brezrazredna družba/se bomo osvobodili oblastnih razmerij), **MI VEMO** (da je potrebno sprejeti kompromise, da bi ohranili red/socialno državo/napredek).

Ortodokсни marksisti: **ONI** (zaslepljeno ljudstvo/eksploatirani proletarij/buržoazija) **SO VERJELI** (da živijo v edinem možnem sistemu/da svet upravlja avtonomna racionalnost trga), **MI VEMO** (da so v ozadju razredni interesi/da vsi živijo v iluziji).

»Tisti, ki kritizirajo Kanta in postavljajo pod vprašaj našo spodobnost, da svobodno uporabljamo našo zmožnost mišljenja, pripadajo istemu teritoriju kot Kant. /.../ Smo v modernem

teritoriju z refrenom teritorialne »velike delitve« – **ONI VERJAMEJO, MI VEMO** –, ki se je zgolj razširil s tistim, kar je sebe imenovalo »post-modernizem«, a bi nemara bilo bolj primerno, da bi se imenovalo »hiper-modernizem«, saj post-modernisti vejo, kar so modernisti verjeli.« (Stengers, *Experimenting With Refrains*)

(AVTO)POETOLOŠKI INTERMEZZO
formativno nasilje forme

Kako emigrirati iz modernega teritorija? Kako misliti potrebo po mišljenju, ne da bi denuncirali VEM-BOLJE mišljenja, ki v imenu resnice izvaja nasilje nad to potrebo? Kako ne izvajati nasilja nad VEM BOLJE mišljenjem v imenu druge resnice, drugega VEM BOLJE mišljenja? Kako kreativno izdati, ne da bi sodili?

Morda (za začetek) nekako takole

Kreativna tortura forme (s čimer se dotikamo produktivne ambivalence nasilja v odnosu do določene (a)diskurzivne prakse) je dokaj očitna izdaja VEM BOLJE mišljenja, saj slednje najbolj lagodno domuje znotraj dispozitivov akademske razprave ali racionalno argumentiranega članka. Pa vendar ta formalna avtotortura ne zagotavlja ničesar – sama na sebi in za sebe je zgolj manierizem. Kako ne ponavljati tega, kar pišemo s tem, kako pišemo? Kako proizvajati srečanje med kaj in kako, ki ne bo niti v redu ustreznosti niti logične dedukcije, temveč – kako pisati, izhajajoč iz sredine problema, iz katerega pišemo?

Morda (za začetek) nekako takole (Try again, fail better)

Emigracija iz modernega teritorija VEM BOLJE mišljenja in njegova izdaja ne moreta priti kot sodba od zunaj: emigracija per definitionem (*failing already!) terja predhodni biti-znotraj teritorija, ki ga izdajamo. Izdaja je torej vselej notranja premena teritorija, najprej seveda premena nas samih. Kako si ne »odsekati glave«, ampak (kritično VEM-BOLJE) glavo prisliti h »kreativni torturi« sebe same?

»Moderna kritiki se v mojem tekstu ne bojo pojavili kot sovražniki. Ustrezajo abstraktnemu psihosocialnemu tipu, katerega utelešenje .mi' srečamo povsod, tako v našem (pogosto akademskem) svetu kot tudi v naših glavah – vsaj v moji. In ne bom si odsekala glave v imenu čiste zunanosti, ki bi terjala izdajo in drugačno uročitev. Ne bom poskusila izvesti neke umetne reteritorializacije, ki bi me domnevno rešila pred tem, kar je del moje lastne (konstruirane) identitete.« (Stengers: *Experimenting With Refrains*)

(POST)FUTURISTIČNA MINIATURNA DRAMA II
Nasilje modernih »diaboličnih dilem«

Dilema 1: Če nam iztrgate legitimnost kritičnega duha, nam spodmaknete tla pod nogami. Kako se ubraniti relativizmu?

»Prava policija mišljenja in delovanja: če nek argument ne more terjati, da prisili vse in vsakogar, da se mu pokori, potem je to zgolj mnenje. /.../ Potreba po garanciji terja pravico, da ne tvegamo učenja ali negotovosti. To je potreba, da lahko nadaljujemo z gotovostjo, ki se hrani s pretenzijo po sodbi vsega, s čimer imamo opravka.« (Stengers in Pignarre: *La sorcellerie capitaliste*, 67)

DILEMA 2: Če se odpovemo zunanji poziciji, moramo priznati, da smo vsi zgolj »drobne ročice« (»petites mains«), ki hranijo kapitalistično coprnijo (brez coprnika). Vsi smo krivi (mea culpa, kako moderno!) in/ali razbremenjeni vsake odgovornosti (cinizem, kako post-/hipermoderno!). Vsi smo v istem dreku, ki ga vsi proizvajamo.

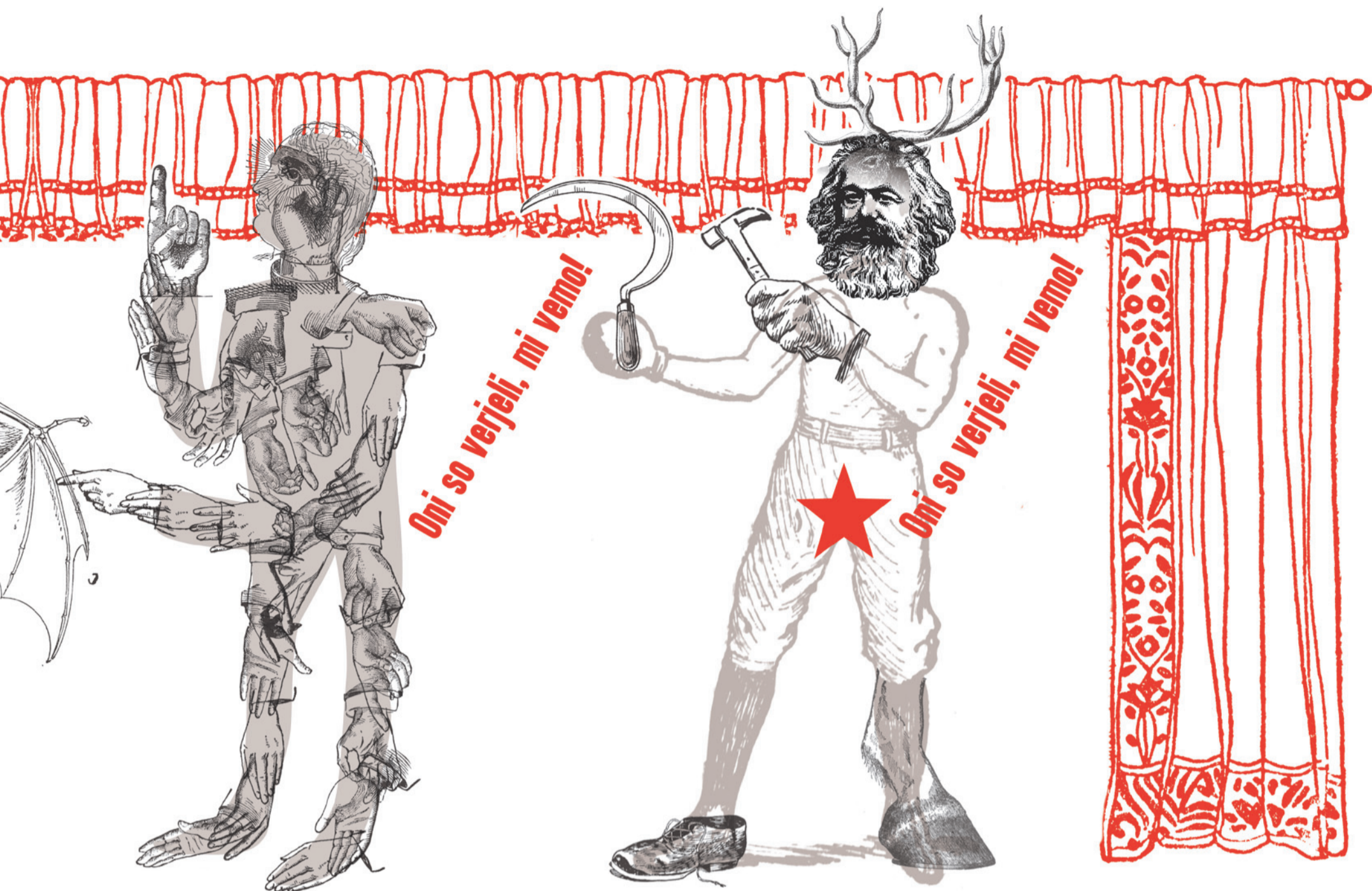
»Pragmatično razliko je potrebno izvesti, v kolikor je diskurz »vsi pajdaši, vsi krivi« ena vrsta strupa, medtem ko je iskanje »pravih« pajdašev in »pravih« krivcev druga. Ne gre torej za arbitrarno razliko. /.../ Ni tako pomembno denuncirati »resničnih krivcev«, pa tudi ne opisati žrtve neke lažne »ideologije«, ki onemogoča vsem, ki jih oplazi, da bi videli resnico. Drobne ročice so prav tako žrtve, vendar žrtve prav določene vrste, proizvedene z določeno operacijo, ki jo je potrebno opisati.« (Stengers in Pignarre: *La sorcellerie capitaliste*, 51)

Drobne ročice se pod pritiskom žugajočega pogleda Dileme 2 začenjajo čutiti krive ali neodgovorne (kar je isto). Operacije Diaboličnih dilem proizvajajo nove in nove drobne ročice.

DILEMA 3: Bodisi razsvetlimo nevedne množice, da spoznajo resnico o lastni eksploataciji in alienaciji, se obrnjo h kolektivni mobilizaciji in ideološki homogenizaciji, bodisi se predamo statusu quo: življenju v votlini ideoloških senc. Bodisi spregovorimo v imenu množice bodisi bo ta vselej poslušno poslušala druge, namesto da bi poslušno poslušala nas.

Množice vztrajno zrejo, čeprav Dilema 3 pravi, da v svoji ideološki zaslepljenosti ničesar ne vidijo.

DILEMA 4: Bodisi se trudimo izboljšati, humanizirati, socializirati, egalizirati, racionalizirati, dezinficirati, deratizirati obstoječi sistem bodisi sprejmemo revolucijo, kaos, racijo,



iracionalizacijo, popoln prevrat.

Gledamo, kako sočasno rasteta oba rogova diabolične Dileme 4; eden je bolj odvraten od drugega. Kje so zvrki za protiuroke? Še vedno gledamo, čeprav nam Dileme zagotavljajo, da ničesar ne vidimo.

(POST)FUTURISTIČNA MINIATURNA DRAMA V Nekaj ne-naprednih misli o nasilju napredka

Žrtve Napredka polnijo oder: od-kolonizirani narodi, ki jim prodajamo napredne koncepte narodne suverenosti, državljanjskih pravic, prostega trga; praktiki/ke ne-naprednih medicinskih, religioznih in kulturnih praks, ki jih v imenu napredka pretvarjamo v etnološke kuriozitet; državljani EU, ki smo v imenu rasti in napredka iznašli negativno vrednost obsega in ploščine kroga (pasu) ...

»Tema 'napredka' gotovo ni kapitalistična iznajdba, vendar pa bi bilo dobro, da se spomnimo tistega, kar nas je naredilo ranljive za kapitalistično operacijo zajetja: naš pristanek mizansceni, ki je utemeljevala uničenje v imenu napredka.« (Stengers in Pignarre: *La sorcellerie capitaliste*, 77)

Žrtve Napredka protestirajo – ne toliko (ne zgolj) proti Napredku, temveč proti imenu svoje kolektivne dramatis personae. Je kdo rekel »Žrtve«?

(NE)ŽRTVE NAPREDKA: Ali ni denunciacija Napredka zgolj ena njegovih skrajnih manifestacij? Ki ločuje lažni Napredek (ki ustvarja žrtve) od pravega (ki jih rešuje)? VEM BOLJE (od Napredka) mišljenje?

»Postati sposobni, da afirmiramo to nevednost glede napredka, terja, da ne razglasimo za lažne vse institucije, do katerih smo prišli kot do 'napredkov'. /.../ Nasprotno moramo ubežati zahtevi po sodbi, ki 'lažni' napredek loči od 'resničnega', ki naj bi služil 'skupnim interesom'.« (Stengers in Pignarre, *La sorcellerie capitaliste*, 79)

(NE)ŽRTVE NAPREDKA: Kako izdati Napredek, ne da bi ga denuncirali?

Morda (za začetek) nekako tako

Previdnost pokuka izza kulise.
Napredek užaljeno kuha mulo.

Skupni interesi zapustijo oder skozi stranska vrata. Singularni interesi (ki ne ločujejo žrtev od nežrtev) polnijo oder.

(POST)FUTURISTIČNA MINIATURNA DRAMA VI nasilje VEM-BOLJE marksističnega mišljenja

Ortodoksni VEM BOLJE marksizem: »Proslavljamo znanosti ne kot kreativne prakse, ampak kot zmage proti mnenju (ONI SO VERJELI, MI VEMO); Marx tako diskvalificira uničena družbena razmerja: vsi tisti, vse tiste, ki zaradi enega ali drugega razloga odklanjajo to uničenje, bojo mišljeni in se bojo same mislile kot 'reakcionarke' ter s tem potrdile legitimnost lastne diskvalifikacije.« (Stengers in Pignarre: *La sorcellerie capitaliste*, 77-78)

PRAGMATIČNI MARKSIZEM: Razglašamo kreativno izdajo Marxovih dedičev, ki so sprejeli podobo znanosti kot 'zmage razuma nad mnenjem', marksizem pa razumeli kot znanost: Marx je dešifriral zakone zgodovine in razredni boj, ki je njena skrivnost. S tem so sprejeli refren, ki spremlja moderne znanosti: pokoriti se zakonom narave, da bi naposled pokorili naravo samo.

Ortodoksni VEM BOLJE marksizem dirigira zborčkom :
MOBILIZACIJE : VSI DELUJEMO v imenu ene Ideje
HOMOGENIZACIJE : vsi delujemo v imenu ENE IDEJE
PEDAGOGIKE : vsi MORATE DELOVATI v imenu ene Ideje, o kateri se boste POUČILI
ALIENACIJA se noče razbliniti

PRAGMATIČNI MARKSIZEM: ne želimo podedovati 'pravega' Marxa, njegovo pragmatično branje pa tudi ni zgolj arbitrarno, temveč je bliže eksperimentalnim znanstvenim praksam. »Ne interpretirati, ampak spremeniti.« ne pomeni nujno, da je dobro karkoli, kar spodbudi transformacijo, temveč da je resničnost neke ideje, hipoteze ali definicije v njeni verifikaciji, to pa omogoča njeno prakticanje: tj. v načinu, na katerega lahko proizvede posledice, ki orientirajo delovanje.

(POST)FUTURISTIČNA MINIATURNA DRAMA VI: Vajeništvo – nekaj tehnologij mimo Pedagogike

Učna ura 1

VAJENKA 1: Izdaja (od znotraj), ne denunciacija (od zunaj)

VAJENKA 2: Previdnost, ne de(kon)strukcija

VAJENKA 3: Teoretični refreni (lokalizirani in pragmatični), ne (univerzalni) modeli

VAJENKA 4: Nevednost (Kaj so prinesli pretekli boji? Kako se upirati dalje?), ne pa gotovost (ene Ideje, ki VE BOLJE)

VAJENKA 5: Pragmatična resnica: eksperiment (Ali vhodne spe-

kulacije – teoretični refreni – dobijo potrditev v izhodnih učinkih?) in ne sodba (je res ali ni; ali izjava ustreza stanju stvari) Vajenke vadijo svoje vaje.

Pedagogika se še vedno trudi razbliniti megle vseprežemajoče Alienacije.

Učna ura 2

Šolski primer: protestniško nasilje

PEDAGOGIKA (SODI): nasilje je zlo na sebi, ki ga moramo preganjati/nasilje je legitimni izraz eksploatacijskih družbenih razmerij

VAJENKE (EKSPERIMENTIRAJO): Kakšna tehnologija je nasilje? Čemu služi? Kakšne učinke ima? Kakšne posledice ima vstop nasilja v medije za mediatizacijo protestov? So ti učinki za proteste produktivni ali ne? So granitne kocke pravo orožje? Je kaka druga vrsta nasilja bolj učinkovita?

Drobne ročice opazujejo dež granitnih kock. In mirno rokujejo dalje.

EPILOG

Miniaturke se lahko nadaljujejo ali proti nasilju zadnje besede – morda (za začetek) nekako takole

»Ustvarjati zaupanje, ne da bi imeli zaupanje, v smislu katerega je 'ustvarjanje' tisto, ki šteje – proces, ki se ne dovrši, da bi spodbujal tisto, od česar je odvisen. Zato predvsem ne zaključiti, saj zaključek pripada tistim, za katere je to delovalo, katerim utegnejo besede, ki smo jih predlagali, pomagati ustvarjati zaupanje v to, kar že sedaj slutijo.« (Stengers in Pignarre: *La sorcellerie capitaliste*, 197)

∞

Za več pragmatičnih tehnologij glej:

Isabelle Stengers in Philippe Pignarre: *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement.* Pariz: Éditions La Découverte, 2007.

Isabelle Stengers: *Experimenting with Refrains: Subjectivity and the Challenge of Escaping Modern Dualism.* *Subjectivity* 22 (2008). Str. 38–59.

Dostopno na: <http://www.palgrave-journals.com/sub/journal/v22/n1/full/sub20086a.html>.

Pridobljeno: 17. 11. 2012 ob 23.38.



Na sirijski meji so ga pridržali kar za cel dan, poleg tega je moral na čaj (sredi puščave) osebno kar z generalom (o, hvala lepa, seveda se ne bo odrekel čudovito postanemu čaju, medtem ko mu pištola visi za ritjo), v Bolgariji so ga označili za čudaka, ki se izdaja za Slovenca, ga v Londonu slekli, mu v Amsterdamu odvzeli potni list in ga v Libanonu obsodili za izraelskega vohuna, ker je imel potni list poštemplan s cirilico ... V Montreal raje ni šel ... Hm, gospa, ampak jaz sem rojen v Slo ... Pšššššš! Ok, sorry (prokleta šš ... šunka debela!).

Theoria

Islam je menda postal prava pravcata kletvica v sodobnem besednjaku individualnega, globalnega, predrznega, neposrednega, eksczesnega, naštopanega in nadobudnega, iz hlač visečega človeka, ki brezmejno udriha po zgodovini, teoriji, religiji in morali (o, ja, tisti morali pa etiki) človeka, ki meša štrene, in kratko malo nima pojma, v samem bistvu prav zares nima pojma, kaj pravzaprav preklinja. Eksczes nasilja nad islamom. Eksczes nasilja nad jezikom. Nasilje besede nad besedo, meč nad moralo, nad ideologijo, pravo, mentaliteto, najbolje kar nad celo civilizacijo, ljudmi, raso. Nasilje nad znanjem. Pazi. To pa ne bo šlo.

Bodisi (ne)uki posamezniki, celotna mašinerija političnega, ki v zakulisju zmeraj pripravlja neko mineštro nestrpnosti rumenih, črnih, rdečih, zvezdnih, bradatih in drugih čudakov, bodisi mediji, ki reprezentirajo islam v navezavi z »dogodki«, ki se zgodijo po svetu, vsi skupaj vse bolj strukturno kreirajo določen diskurz ekstremizma. Diskurz nasilja nad islamom. Diskurz, da za slehernim »Allahu Akbar« (»Alah je Največji«), zmeraj nekaj eksplozija. Mediji ne prikazujejo tistih čudovitih dogodkov islamskega genija v zadnjih desetletjih kot npr. znanstveni dosežki islamske misli in vpliv le-teh na globalno znanost; morda celo množične spreobrnitve (ameriških) zapornikov v islam zaradi določene duhovne ali pa praktične utehe in navsezadnje dostopnost (akademskega) islama množicam, temveč seveda 9/11, 6/7, »24/7«. Prezentacije islama delujejo kot mejniki kolektivne kategorizacije, vršujoč neposreden učinek nad (samo)identifikacijo in relevantnost posameznih dogodkov. Cilj takih prezentacij in diskurzov je »podrugačenje« zgodovinske perspektive. Vseeno ljudje danes islam bolje poznajo. Vprašanje je, kaj vedó?

Episteme

Četudi ekstremizem med določenimi muslimanskimi skupinami obstaja, je nesmiselno govoriti o islamskem ekstremizmu. Islamski ekstremizem kot intrinzična nasilna ideologija ne obstaja. Ekstremizem muslimanov je dokaj sodoben pojav. Tiste sodobne tendence reformističnega islama in ideološko-politične premise, ki so se izoblikovale predvsem kot odziv na kolonializacijo in gospodarsko-politično okupacijo Zahoda, so v 20. stoletju postale vse bolj

dominantne. Moderni pojavi islam označujejo za globalno religijo s termini, kot so fundamentalizem, terorizem, ekstremizem, težnja po absolutizaciji in z njimi povezani izguba občutka za strpnost itd., islamska misel (tj. dejanski razvoj islamskega duhovnega, političnega, socialnega in religioznega življenja) pa kaže na diametralno nasprotno sliko – skozi zgodovino je islam temeljil na raznolikosti, večdimenzionalnosti, pluralnosti, večpomenskosti.

Motivirati je potrebno družbeno kolesje (politične, medijske, posamezne) mašinerije zaradi potrebe po razjasnitvi razlike med

بئفسويي Podoba islama je doživela radikalne spremembe, ko je ekonomsko nadvladajoči Zahod prek kolonializacije Bližnjega vzhoda islamskemu razumevanju začel vsiljevati eno in edino paradigmo, ki naj bi se skrivala v Descartesovem *clare et distincte*. Ta paradigma – zahteva po enoznačnosti – je islamskemu razumevanju, navkljub njegovi zgodovinski pluralnosti in razviti eksaktni znanosti, tuja, vseeno pa jo je začel islamski svet prevzemati. Za določeno ceno. Nekateri simptomi te prenatlženosti se kažejo v političnem in verskem ekstremizmu in fanatizmu, tudi v okviru monotone interpretacije islamske teologije, prek zahteve po enoznačni interpretaciji Korana in islamskega prava. *بئفسويي*

današnja podoba islama in islamom kot (a)historičnim pojavom, ki traja še danes, na polju prava, filozofije, spolnosti, jezika, poezije. Podoba islama je doživela radikalne spremembe, ko je ekonomsko nadvladajoči Zahod prek kolonializacije Bližnjega vzhoda islamskemu razumevanju začel vsiljevati eno in edino paradigmo, ki naj bi se skrivala v Descartesovem *clare et distincte*. Ta paradigma – zahteva po enoznačnosti – je islamskemu razumevanju, navkljub njegovi zgodovinski pluralnosti in razviti eksaktni znanosti, tuja, vseeno pa jo je začel islamski svet prevzemati. Za določeno ceno. Nekateri simptomi te prenatlženosti se kažejo v političnem in verskem ekstremizmu in fanatizmu, tudi v okviru monotone interpretacije islamske teologije, prek zahteve po enoznačni interpretaciji Korana in islamskega prava. Salafiji (vabahiji) so sodoben pojav. Začel se je proces islamiziranja islama (*Islamisierung des Islams*,

V dobrem mesecu t. i. ljudskih vstaj se je med televizijskimi analitiki političnega prostora in protestniki razvil močan občutek povezanosti. Če je še tik pred tem veljalo, da Slovenci očitno pač (še) ne občutijo krize, ker niso na ulicah, je zdaj ta mantra gotova in protesti so Slovenijo postavili ob bok drugim evropskim državam, kjer se podobni upori vrstijo že dlje časa. Seznam stvari, ki so razbile pregovorno ljudsko apatičnost, je dolg in se po eni strani ujema s seznamom, ki ga imajo tudi drugod. Na njem so brezposelnost in vsesplošno nižanje življenjskega standarda, poskusi ukinjanja še pred leti samoumevnih, a težko priborjenih socialnih pravic in zarezi v temelje socialne države, občutek nedelovanja parlamentarnega sistema, spreminjanje proletariata v prekariat itd. Temu je treba pridati še nekaj takih trnov, ki so sicer daleč od tega, da bi bili specifični za pete prebivalcev Slovenije, a so v svoji lokalnosti, konkretnosti, v tem, da jim je brez težav mogoče nadeti obraz, očitno delovali kot začetek plazu. Sem bi lahko uvrstila nedelovanje pravne države v primerih težjih oblik gospodarskega in organiziranega kriminala, nemoralnost in neetičnost političnih elit, korupcijo, nepotizem, lokalno šerifovstvo in blokado političnega dialoga zaradi strankarske razdvojenosti, ... To zadnje pa je paradoksalno tista kritična točka, ki hkrati je in ni sporočilo ljudskih vstaj in ki jo hkrati zmore in ne zmore uvideti slovenska politika.

Skratka, če je prav razumeti komentatorje državljanske jeze, gre za to, da so se ljudje po dveh desetletjih samostojne republike, ko je kopičenje težav, afer in polen pred nogami nazadnje seglo preko nekega roba, vendarle ozirli navzgor in nenadoma odkrili ideološko razdvojenost političnih elit in njen *manjkajoči preostanek*, to je realno nerazporeditev družbeno proizvedenega kapitala. Povedano drugače, kriza je dosegla svoje dno in prebivalci naj bi mimo ideološke meglice, ki se je pri tleh pač razkadila, končno uzrli aktualno nepravilno razporeditev bremen varčevanja in odgovornosti za krizo ter dejstvo, da je vse to posledica dlje trajajočih procesov povečevanja socialne razslojenosti. Siti predvsem neizpoljenih obljub o boljšem življenju, so se prebivalci uprli celotni politični eliti, saj so uvideli, da je njena ideološka razklanost le izgovor za totalen boj za politične položaje, ali če parafrazirava enega od sloganov *so med levico in desnico ugledali resnico*. Uprli so se oblasti kot enemu telesu, ki v svoji shizofrenosti ovira resnični demokratični proces.

Vsekakor nadvse simpatična ideja. Toliko bolj, ker je v njej zelo malo resnice. Ideologija – in to je povsem simptomatično – namreč deluje najbolje ravno tam, kjer se na prvi pogled zdi, da je odpovedala. Tako v protestih ne gre in ne more iti za povsem samoumevno in nepolitično reakcijo na neko realno krizno situacijo v skupnosti. Čeprav v ozadju ni nobenih stricev, kot bi to rad in kot to zmeraj vidi premier, to še ne pomeni, da tam ni ničesar ali da ozadje sploh ne obstaja. Seveda stiske ljudi ne gre zanikati ali je celo zvesti na neko prividno dejanskost: ta se nedvomno *dogaja*; toda vprašanje ciničnih in vzvišenih nasprotnikov protestov, ali smo kot družba, demokracija, tako rekoč *ulica* zmožni artikulirati svoje zahteve in „izbrati novega gospodarja“ brez istih ali vsaj podobnih ideoloških delitev, je povsem na mestu. To vprašanje je bistvo problema.

Narod si bo pisal sodbo sam

Da se kot eden glavnih predlogov različnih predstavnikov ljudstva omenja neposredna demokracija, nam pove, da imamo tu opraviti z iluzijo, po kateri je politika tista, ki je razdvojena, ljudstvo pa ne, in po kateri so delitve na levo in desno delitve v političnih programih, ne pa ideološka razdvojenost, razdvojenost mentalitet in posledično volilcev. Resnica je še enkrat skorajda obratna. Slovenske politične elite se v trdem boju za volilce že dolgo najraje gnetejo na sredi ideološkega prostora, pri čemer se razlika med levim in desnim izgublja oziroma zakriva. Razpoke se pokažejo takrat, ko gre za vprašanja, ki se njunih ideoloških ozadij lotevajo povsem neposredno (polpretekla zgodovina, družina, Cerkev, ...); medtem ko se na vsakodnevni politični ravni vprašanje, ali levo ali desno, navadno prevaja v vprašanje, po kateri strani se bodo razdeljevale funkcije oziroma denar. V sodobni politiki pravzaprav za resnično levico ali desnico ni prostora. Na drugi strani lahko pri protestih o apolitičnosti/transideološkosti govorimo samo do tedaj, ko so le-ti omejeni na enoglasni, spontani *dovolj* očitni korupciji in obstoječemu paketu slabih rešitev. Tako se je v Mariboru nedvomno vse skupaj tudi začelo – in to bo ljudem, ki jim je politika služba, za vedno ostalo nepojmljivo. Toda protestniki lahko kot enotna sila nekaj končajo, težko pa bodo začeli kaj novega, ne da bi pri tem naleteli na ideološko neenotnost (tudi) pri samih sebi. In ker se morda prvič vsi skupaj zavedamo, da je *treba* nekaj začeti, če ne se bo nadaljevalo po starem – to je največja in edina realna pridobitev celotnega dogajanja –, morajo demonstranti nujno stopiti na polje političnega. Tega trenutka se politiki upravičeno bojijo bolj kot vsakega nasilja. A se ga bojijo tudi demonstranti sami.

V tistem trenutku se bo namreč izkazalo to, kar je v tem samo slabo prikrito. Protestniki lahko nastopajo kot enotna nadideološka sila samo pod pogojem, da hrup, ki ga kot množica ustvarjajo, preprečuje komunikacijo o dejanskem lociranju in karakterizaciji problemov oziroma o njihovih rešitvah. Če so bile mariborske vstaje še enotne v svojem napadu tako na vlado kot na šerifa Kanglerja, ki ju Mariborčani mečejo v isti koš, so že v Ljubljani protestniki v dveh skupinah, eni – in ne po naključju – manjši pred mestno hišo in drugi – in spet ne po naključju – večji pred parlamentom. V epicentru je nezadovoljstvo še čisto, bolj ko se oddaljuje od središča, manj konkretno kot postaja in manj kot je emocij, bolj nezadovoljstvo dobiva politične oblike. Vendar naj tudi prisotnost plakatov z obrazi z ene in plakatov z obrazi z druge strani, kadar so eden ob drugem, ne zavede; še vedno gre za različne, ločene plakate. V vseh posnetkih na televiziji smo mogli videti le manjšino plakatov, na katerih bi bili obrazi združeni znotraj enega samega okvira. Četudi predvidevamo, da protestniki tu nastopajo vsak proti svoji volilni opciji, še vedno nastopajo vsak s svoje ideološke pozicije. Razočaranje znotraj le-te ne pomeni njenege izničenja, kot tudi ne pomeni prestopa na drugo stran. Kaj bo z nadaljnjimi vstajami v Mariboru po tem, ko je župan z vso pravičniško užaljenostjo in pokroviteljsko samovšečnostjo obljubil svoj odstop, ko je torej primarni in nepolitični cilj izpolnjen, je dobro vprašanje. A še boljše je, kaj bo z vstajami po celi državi zdaj, ko so bile oblikovane in podane prve zahteve, prvi cilji, katerih uresničitev naj bi vselovenski protesti izsilili.

Zaenkrat sva spodaj podpisana v odlični poziciji, ko bova lahko tako en kot drug razvoj dogodkov interpretirala kot pričakovan in napovedan. Težko je namreč reči, da so zahteve po neposredni demokraciji politične, ideološke in da se bodo ulice zaradi tega naj-

prej zmedle in nato razkropile. Lahko, da bodo vstaje celo dobile nov zagon, četudi bo zdaj njihov največji nasprotnik pravzaprav vreme. Toda tudi apolitične oziroma neideološke so le navidezno – in videz je tu ključni pojem. Pri neposredni demokraciji gre namreč zgolj za drugačen način reševanja problemov, nikakor pa ne za reševanje problemov.

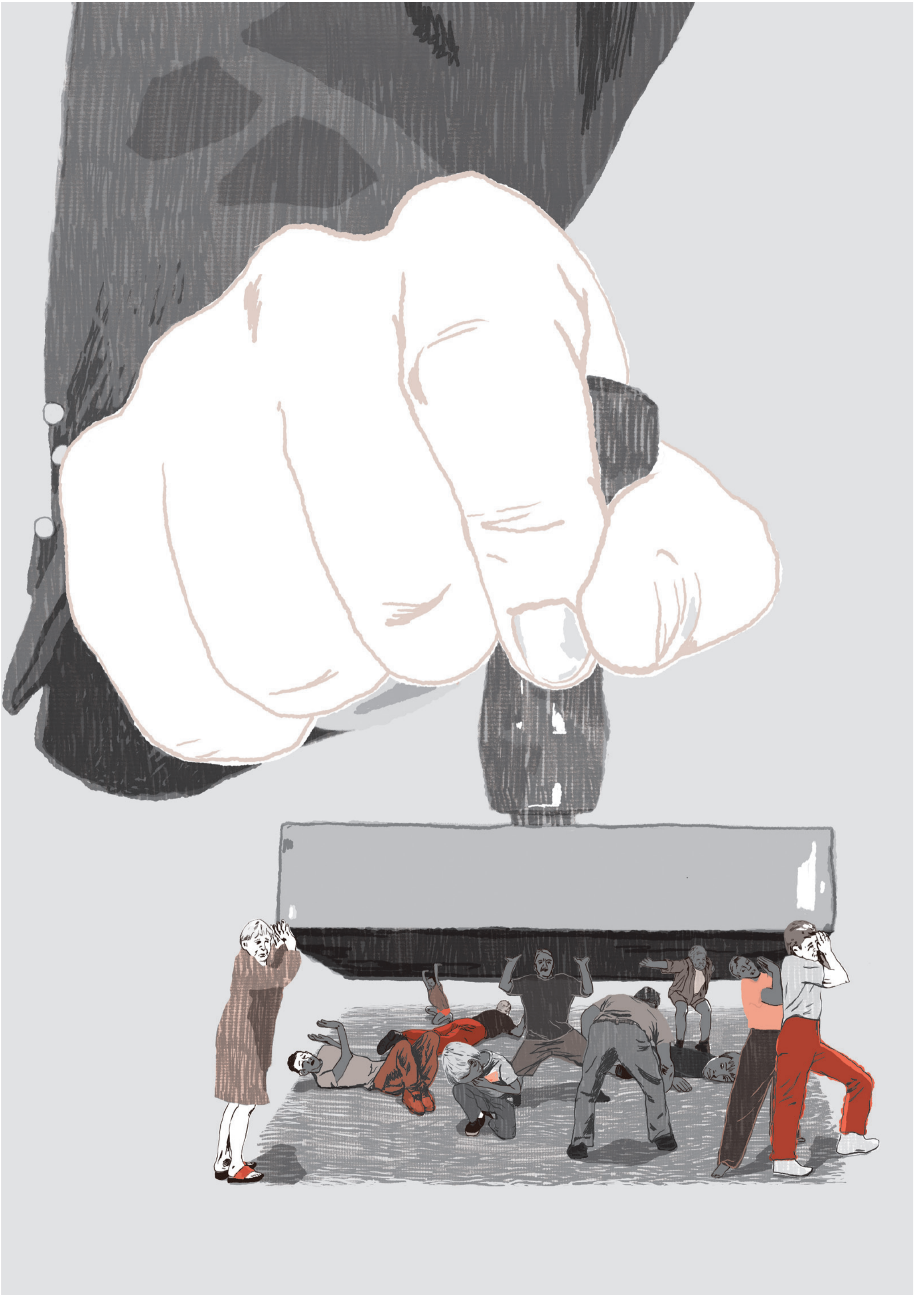
Razklanost, ki nas omejuje, ali demokracija?

Če ima premier Janez Janša na dolgi rok prav, ko vidi demonstracije kot političen problem, čeprav ga odkriva v izmišljenih nasprotnikih, ima prav tudi v tem, da so protesti povezani s predsedniškimi volitvami. Znova pa se povsem moti v interpretaciji narave teh povezav. Ko govorimo o apolitičnosti, seveda ne moremo mimo tako rekoč reklamnega plakata za preseganje razdvojenosti, s čimer se je med predsedniško kampanjo predstavljajal zdaj novoizvoljeni predsednik Borut Pahor. Če namreč pustimo ob strani njegovo politično biografijo, tako Pahor kot protesti delujejo povezovalno in sredinsko le na način, da se do perečih vprašanj sploh ne opredeljujejo oziroma da se neposrednim odgovorom izmikajo. Ves čas predvolilne tekme smo poslušali predvsem o tem, da se bo kot predsednik *zoperstavil razklanosti, ki nas omejuje*, nič pa o tem, kako kani to storiti. Njegova retorika ni šla dlje od izvolitve, kakor tudi njegove delovne brigade ne morejo iti, saj tu ne gre za sistemske rešitve. Enako s(m)o tudi demonstranti ves čas protestov zatrjevali, da je z nekom/nečim konec, toda najbrž nis(m)o mislili, da je z njim/s tem tudi konec sveta, kakršnega smo do tedaj poznali? Toda samo tako daleč lahko protesti grejo, korak naprej in že dobimo gibanje. Ali se slednje lahko vzpostavi okrog zahtev po neposredni demokraciji? Morda je ideja še dovolj sredinska, da se bo izšlo. Toda kako naj bi neposredna demokracija prestopila ideološko razdvojenost in našla boljše, nove rešitve? Dosedanji referendumi, posebno tisti o družinskem zakoniku, so dokazali, da ni ljudstvo nič manj razdeljeno kot politika. Pravzaprav je bila strankarska retorika, ki smo jo lahko spremljali, v veliki večini prevzeta naravnost z ulice – ulica jo je v resnici poganjala. Res želimo še več ulice?

Če ne prej, se v zadnjem seveda očitno razkriva ideološka stran, na katero sva postavljena sama, in morda naju v resnici preganja samo tipični levičarski strah pred tistimi, ki naj bi bili primarni fokus najinega političnega prepričanja. To seveda še ne pomeni, da neposredna demokracija v Sloveniji ni možna ali da sva a priori proti. Rada bi pa opozorila, da resnični problem sedanje politične blokade ni ideološka razdvojenost, temveč prej pretvarjanje, da le-ta ni realno obstoječa. Počasi smo torej prišli do odgovora na bistveno vprašanje. Ali smo kot državljani resnično sposobni sprejemati odločitve brez ideoloških delitev? Hvala bogu, ne. Če sva lahko zmerno cinična in odgovoriva na vprašanje z vprašanjem: »Ali smo res izstopili iz zadušljivega sistema enoumja, ki je vladal v SFRJ, da bi se zdaj v lastni demokratični državi pritoževali nad politično razdvojenostjo?« Preseganje ideoloških razlik na način njihovega brisanja je vendar nasprotju s temelji demokracije – razlika je njeno bistvo.

Sodobni globalni politiki, ki jo ponazarja prej Pahor kot Janša, prej Obama kot Bush, je v navezi s kapitalom uspela nova perverzna verzija tega, kar so bile mokre sanje bivših socialističnih sistemov: uvesti uravnilovko, zakon čistega povprečja, kjer se je v iskanju rešitev potrebno gibati po polju svete preproščine, znotraj statusa quo in kjer je vsak radikalen premislek družbene situacije takoj označen kot sektaški in uničevalen. Kajti nikakor ni res, da različna gibanja in iniciative, ki so vzniknile v času krize, ne ponujajo alternativ trenutnemu sistemu. Samo ta pač niso piarovsko in spektakelsko všečna, ne obnašajo se do demokracije kot do prostega trga mnenj in idej ter ne ciljajo na presečno množico, ki bo malo zadovoljila vse, rešila pa ničesar. In niso samo močno *proti* nečemu, ampak tudi močno *za* nekaj.

Lep primer tega, na kak način deluje trenutna blokada, je Univerza. Ko so študentje lani z zasedbo FF v Ljubljani zahtevali radikalne sistemske spremembe, se je od njih mačehovsko distancirala, danes, ko jih potrebuje, da se upre rezom v svoj proračun, ki bi ji omogočili zgolj to, da ohrani trenutno kaotično stanje, igra nedolžno žrtev razmer in jih kliče k sebi. Zato bi želela poudariti, da pravo pozitivno sporočilo novembrskih in decembrskih ljudskih vstaj ni enotnost ljudstva proti razdvojenosti politike, temveč ugotovitev, da trenutna politika ne omogoča prave izbire in da so spremembe potrebne tako znotraj ene kot druge ideološke opcije. Šele potem, ko bo vsakdo uza-vestil svoje mesto na zemljevidu ideologij, se lahko v resnici preamknemo na njem proti mestu dialoga, posledično pa proti konsenzu in zavesti, da živimo v kompleksnem družbenem sistemu, kjer med sabo tekmujejo konkretni argumenti in realne rešitve, ne pa ideologije. Politična blokada pač ni glavna ost problemov družb 21. stoletja, temveč je osnovni problem ta, da tudi tiste rešitve, ki se uspejo prebiti mimo strankarskih bojev za prevlado, to niso, saj po logiki doktrine šoka še vedno zgolj ohranjajo trenutno stanje. Protesti so nas pripeljali že korak bližje spoznanju, da imajo tako gospodarska kriza kot kriza vrednot, tako okoljevarstveni problemi kot vprašanje obstanka multikulture Evrope en sam skupni imenovalec: obstoječi (hiper)produkcijski način in družbeno-ekonomske odnose, ki ga implicirajo. In tu se resnična ideologija šele začena. ∞





Auschwitsa je zmožno le človeško bitje. Ne gre za kakšno reinkarnacijo živalskih in monstroznih sil, temveč za pristno človeško dejanje. Tako moramo tudi razumeti Žiškovo tezo, po kateri Bog v znanem taborišču ni umrl, temveč vstal od mrtvih. Ob tem navaja anekdoto iz Talmuda, kjer se dva rabina prepirata o teologiji, nato pa pokličeta Boga, naj odloči o izidu debate. Slednji pove, da glede na to, da je njegovo delo stvarjenja že mimo, nima ničesar več za reči in mora iti – kar tudi stori. Bog je bil zraven zgolj pri stvarjenju, kasneje pa je svet zapustil. Epikurejski „bogovi so, vendar se za nas ne zanimajo“ dobi tu dimenzijo vselejšnje nedoumljive in kapriciozne negotovosti, ki kot možnost neprestano preti na nas in ni nek garant smiselnosti sveta. Ni nobena „sila usode“ – izraz, ki ga Freud uporabi za človeški nadjaz –, ki bi nas lahko obvarovala.

V osnovi lahko to tezo zvedemo na eno od poglavitnih spoznanj Wittgensteinovega *Traktata*: prihodnosti ne gre napovedovati z nobenimi racionalnimi silami, iz določenega stanja stvari ni mogoče sklepati na neko drugo stanje, ne moremo zatrjevati lastnega sistema, mu obmejiti neke metagovorice in jo po možnosti zapisati v kakšno izmed svetih knjig. Ujeti smo v časovni horizont, kjer sta prihodnost in preteklost stvar narcisizma in ne neke dejanske fizikalne dimenzije. Sta stvar človeške obrambe pred nedoločenostjo in negotovostjo. V tej dimenziji se je Bog v primeru Auschwitza vrnil: Bog kot utelešenje nepredvidljivosti, dejstva, da pač lahko izgubimo življenje kadarkoli, ne glede na naša pričakovanja in sklicevanja na etična načela. Vendar pa to zgolj z vidika judovskega ljudstva.

V nekem drugem smislu pa je Bog v Auschwitzu zares umrl, in sicer na način, da so nastale žrtve posledica omenjene obrambe pred nemožnostjo določitve lastne – arijske – identitete enkrat in za vselej. Pogrom je čistka v zelo dobesednem pomenu besede: znotraj samega sebe človeku ne pusti dojeti in zaznati kakršnekoli drugosti, kakršnekoli razlike. Razlika je izbrisana, skuša se jo izključiti, zanikati, izničiti. Vse, kar je škodljivo, je potrebno prepovedati: tujce, imigrante, ženske, vernike, homoseksualce, cigarete, alkohol, sumljive spolne prakse, protestnike in podobno.

To je temelj kakršnekoli psihopatologije: nevroz, psihoz, mejnih motenj, depresij, samomorov, ubojev in kar je še na tem svetu obrambnega. Vse lahko zvedemo na enak imenovalec: nepredvidljivost. Drugega je potrebno udomačiti, slednji se mora podrežati mojim zahtevam in fantazijam. Kar je ironičnega v tem odnosu, je, da posameznikove fantazije niso nikoli njegove lastne. Bolj kot nek posameznik zatrjuje svojo individualnost, bolj s tem govori o nečem drugem: o svoji nepogrešljivosti. Bolj razkazuje svojo avtentičnost, bolj se s tem zapira v svet popolne transparentnosti, kjer pred Drugim ne sme ničesar skriti, prav tako pa mora tudi Drugi biti z njim popolnoma iskren. Da človeško bitje v takšnih odnosih pač ne more zdržati, pričajo že najenostavnejše komedije: ko v *This Is 40* mož ženi razkazuje anus in prdi v zakonski postelji vpričo nje, je zakon zares na psu.

Rezultat je preprost: živimo v družbi, ki je v temelju izredno nasilna in omejujoča. Vsak najmanjši odklon je potrebno skriti, pozdraviti, se ga znebiti. Diagnoze v psihiatričnih priročnikih rastejo z enormno hitrostjo, v petdesetih letih število diagnosticiranih motenj zraste za 500, pri čemer je sumljivo vse, od grizenja nohtov do pitja kave. Kar s tem zanikamo, je dejstvo, da naš užitek ni nič drugega kot simptomatske narave. Preprosto, užitek človeškega bitja je v temelju nekaj, česar nočemo, kar se nam zdi ogabno, vredno sramu – in česar bi se že sami najraje odkrižali, če pa se k temu pridružijo še biopolitični projekti statistične

obrnave vsakega posameznika kot zgolj delčka populacije in aritmetičnih sredin, dobi odpovedovanje še samo dodaten zagon. Užitek, naša „individualnost“, je namreč vselej uporniške, sveže, nekonvencionalne narave, je nek tujek v sistemu. Zato je povsem normalen odziv vsakega bitja, da skuša zanikati tisto, kar mu je navidez individualno, in se prilagoditi normi.

ایفسو ای Porast uspešnih samomorov je praviloma podobna stvar kot psihoza. Ne gre za nekakšen umetniški projekt v stilu Camusovega "Ali bi moral spiti kozarec kave ali se ubiti?", temveč za resen eksistencialni problem padca iz družbene norme: posameznik zagreši neko napako, in ker je že po strukturi navajen, da vso odgovornost tega sveta prelega nase, se raje ubije, kot da bi utegnil drugim pogledati v oči, saj so občutki krivde preprosto premočni.

ایفسو ای

Od tod neumna slikanja „norcev“ kot nesocialnih bitij, ki nimajo realitete kontrole: psihoza je v temelju izključitev lastnega užitka. Da nam je slednje jasno, ne potrebujemo kakšnega globalnega študija psihologije ali psihiatrije, zgolj površno poznavanje simptomov. Eden slednjih, ki ga srečamo pri psihozi, je denimo Klingsorjev sindrom, ko se posameznik avtokastrira, sicer pod globokim vplivom imperativnih halucinacij, ki mu dopovedujejo, da je Antikrist, da se v njem skriva hudič in da je globok grešnik, zaradi katerega se bo dobesedno zrušil svet. Do avtokastracije ne pride iz razloga, ker bi bil nekdo od sveta odtujen, v temelju drugačen, temveč ravno nasprotno, ker se še čuti preveč nepogrešljivega, preveč pomembnega za sam obstoj drugih ljudi in sfere, v kateri živijo, zato meni, da njegova individualnost vso simbiozo le še ogroža.

Od tod tudi prevarantskost lažnega humanizma, ki nam zapoveduje, da moramo drugega jemati kot cilj na sebi (po možnosti s sklicevanjem na Kanta) in nikoli kot sredstvo ter da se moramo boriti za nek naš globlji jaz, ki ga ne gre ujeti v posamezne socialne mistifikacije in določitve. Temu se pridružuje še nekakšna potencirana viktorska zapoved, ki pravi, da je pravi partner samo Eden (in Edini). Robert Pfaller je dobro pokazal, da ima takšno razumevanje korelat v religiji, kjer je Bog samo Eden, to pa ima za implikacijo, da njegovih lastnosti ni mogoče določiti, da je brezspolnik, nezmotljiv, da mu ne gre soditi in podobno. Iz psihoterapije vemo, da je tovrstna miselnost znak velikega strahu pred drugim, saj subjekt ne upa določiti sebe, ker bi se s tem izpostavil kritiki, drugega pa ne, ker bi se mu lahko zameril, zato je Winnicott v svojem antikantovskem obratu formuliral drug



imperativ: jemlji drugega kot sredstvo in nikoli kot cilj. Jemati drugega kot sredstvo pomeni opredeliti ga, določiti, s tem pa tudi omejiti. *Omnis determinatio negatio est*, vsaka določitev je že hkrati negacija, kakor gre že stara filozofska modrost. To ima precej daljnosežne implikacije, ki jih lahko strnemo na primeru Helen Keller, slavne predavateljice, ki ni ne slišala in ne videla, odpovedala sta ji dva poglavitna čuta, vendar je vseeno znala komunicirati, pisati, predavati. Kot pravi v svoji avtobiografiji, se je rokovanja s človeškim jezikom naučila v trenutku, ko ji je vzgojiteljica dopustila izraziti agresijo in zavrniti njene pedagoške ukrepe. Dopuščanje upora in agresije je najboljši pedagoški napotek. Ali drugače, najboljši pedagoški napotek je dopustiti učencu, da sesuje vse naše pedagoške napotke. Pedagogika tako na nek način ni veda, razen v našem času, ko tovrstnega nasilja ne dopustimo. Kdor se čudi množičnim pobojem v šolah, je ali precej konzervativen ali pa si zatiska oči, saj paradoksalno lahko tovrsten poboj danes razumemo kot eno izmed bolj normalnih in človeških gest. Vprašanje, ki je vredno razmisleka, je, zakaj mora nekdo vzeti v roke orožje in zakaj mu niso dopuščeni drugi načini upora. O tem bi moral razmisliti tudi g. predsednik ustavnega sodišča, dr. Petrič, ko vehementno označi protest študentk prava za baje „nevarno pot“.

Porast uspešnih samomorov je praviloma podobna stvar kot psihoza. Ne gre za nekakšen umetniški projekt v stilu Camusovega „*Ali bi moral spiti kozarec kave ali se ubiti?*“, temveč za resen eksistencialni problem padca iz družbene norme: posameznik zagreši neko napako, in ker je že po strukturi navajen, da vso odgovornost tega sveta prelaga nase, se raje ubije, kot da bi utegnil drugim pogledati v oči, saj so občutki krivde preprosto premočni. Potlačitev agresije navznoter je značilna predvsem za obsesivne nevrotike, zato ni čudno, da je med samomorilci v povprečju tri četrtine moških. Pod to kategorijo lahko umestimo tudi varčevalne ukrepe. Že Melanie Klein v nekem tekstu zapiše, da obsesivni nevrotiki, tj. tisti, ki v svoji antilibidinalni, avtoagresivni in narcisistični dejavnosti zanikajo lastno neadekvatnost in negotovost, čutijo neznanško potrebo po tem, da imajo na bančnem računu vselej nekaj več denarja od tega, kar dejansko potrebujejo. Ne čutijo se namreč zmožne nasprotovati drugemu brez sklicevanja na kakšno racionalizacijo, niso zmožni simbolnega upora, zato morajo vselej imeti na razpolago nekaj *realnih* sredstev, s katerimi bodo lahko drugemu odplačali svoj dolg ali pa se iz situacije, odnosa, v katerem občutijo krivdo,

ker so se nekomu nekaj zamerili, preprosto umaknili, pobegnili s kakšnim potovanjem v tujino ali daljne kraje.

پيس و بي *Kdor se čudi množičnim pobojem v šolah, je ali precej konzervativen ali pa si zatiska oči, saj paradoksalno lahko tovrsten poboj danes razumemo kot eno izmed bolj normalnih in človeških gest. Vprašanje, ki je vredno razmisleka, je, zakaj mora nekdo vzeti v roke orožje in zakaj mu niso dopuščeni drugi načini upora. پيس و بي*

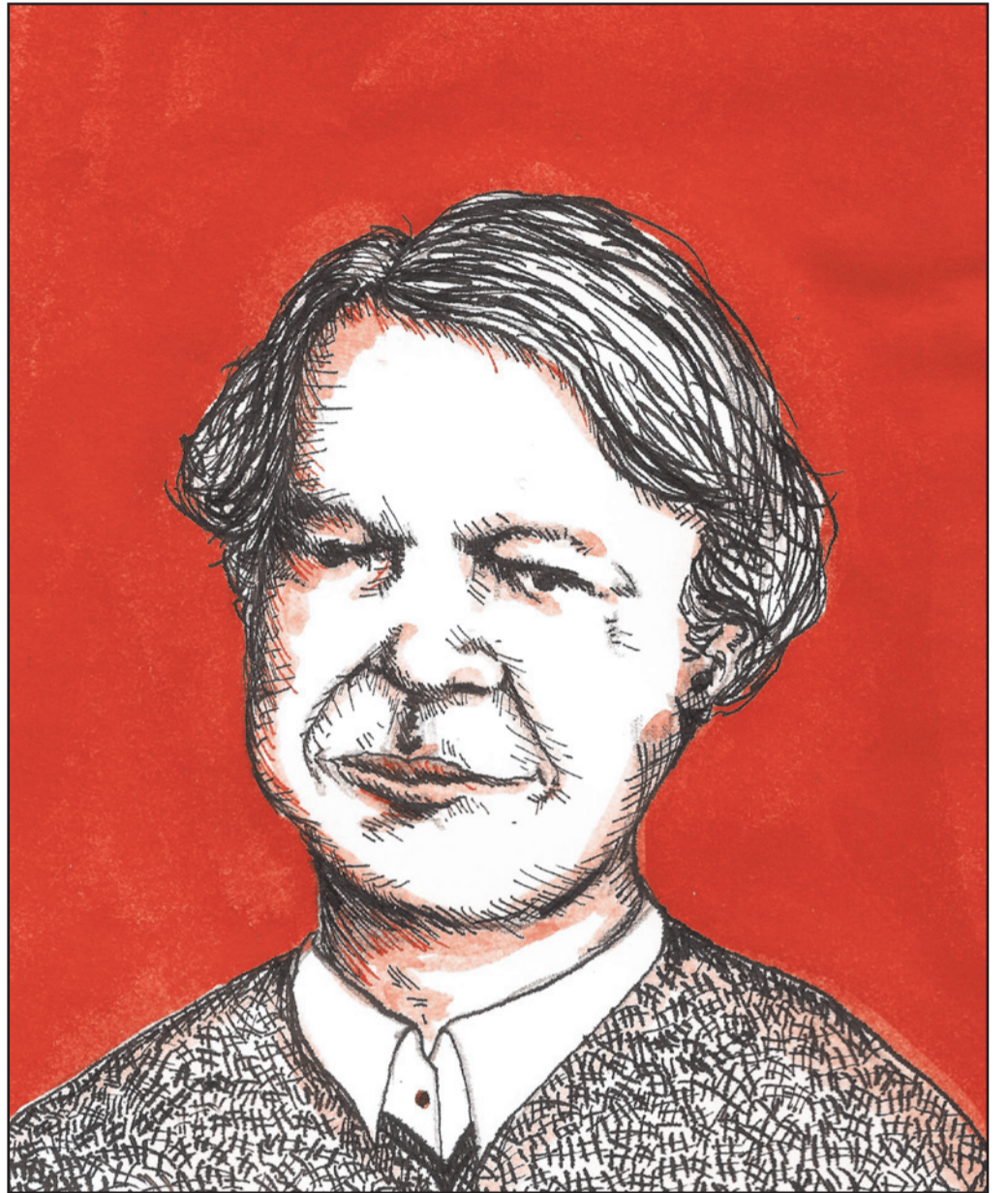
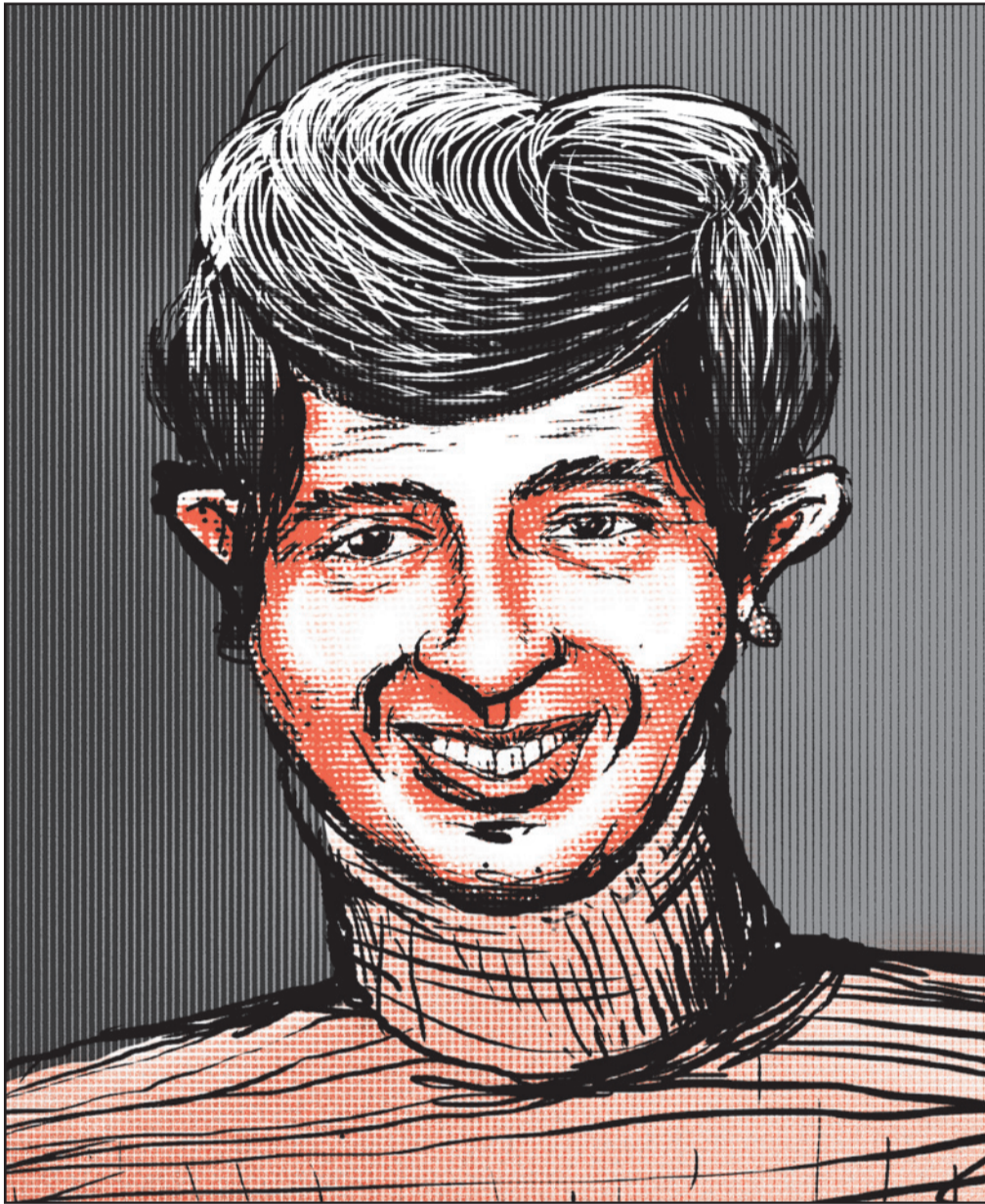
Če se vrnem k lažnemu humanizmu, dejstvo, da drugega ne upamo več uporabiti kot sredstvo, ima svoj korelat tudi v politiki, in sicer v tem, kar bi poimenoval *psihologizacija političnega*, ki jo je precej srečati tudi v Sloveniji. Vemo, da so naši politiki vse: od paranoikov, patoloških narcisov, mejnih osebnosti, predojdipalcev do psihopatov. Za te in podobne oznake se uporablja množico resnih diagnostičnih postopkov, citira slavne psihoterapevte in psihiatrične priročnike. Spomnim se, da sem bil pred časom frapiran na predstavitvi doktorata dr. Alija Žerdina, ko je slednji po predstavitvi knjige, resne sociološke analize omrežij moči v Sloveniji, povsem resno napovedal svoj najnovejši izsledok: v aktualnem obdobju imamo sistem, ki privilegira elite, ki so po osebnostnih lastnostih psihopati. Vse lepo in prav, vendar se pojavi resno vprašanje, zakaj bi tovrstne oznake sploh potrebovali. Kaj nam pomaga ta psihološka oznaka? Vemo, da resni politični misleci v preteklosti praviloma niso psihologizirali. Hobbes bi stanje danes opisal kvečjemu z metaforo: *homo homini lupus*. Teza, ki bi jo nepodprto lansiral sam, je kvečjemu sledeča: psihologizacija je izraz nemoči; z nekakšnimi fiksnimi znanstvenimi (tj. izolirajočimi in individualizirajočimi) (!) oznakami svojih nasprotnikov se ukvarjamo tedaj, ko si zastiramo dejstvo, da je njihov položaj rezultat dinamike – in da je spremenljiv. Spremenimo pa ga lahko le tedaj, ko si upamo poseči po tem, kar je sedaj last oblasti, denimo po njihovih produkcijskih procesih. Brez tega ni revolucije, zato je Lenin dnevno tiskal po 320.000 dnevnikov, dandanes pa se intelektualci izgubljajo v žalostnih kritičnih analizah brezplačnikov, njihov pogum se je izgubil v bledem resentimentu.

Hrbtina plat tega je nekakšna *sakralizacija dialoga*, tj. stanje, v katerem menimo, da moramo biti pri boju za

boljšo prihodnost avtentični, iti se nam mora za „pravo stvar“, in ko skušamo uveljaviti svoje ideje, mora biti to vselej prek krsta lastnega nasprotnika. Slednje sledi iz temeljne habermasovske ideje, po kateri je konsenz pač možen in nujen. Dlje od političnega to ne more biti. Lekcija tovrstnim intelektualcem je lahko predvsem Mitterand, ki je leta 1981 na volitvah zmagal na preprost način, da svojemu nasprotniku dobesedno ni odgovarjal na vprašanja, ker je vedel, da je že sama zastavitev problema stvar politike. Mimogrede, od njegove tedanje lekcije francoski politiki večinoma na soočenjih ne odgovarjajo na vprašanja nasprotnikov. Nasprotno s tem pa vztrajanje na konsenzu pomeni ohranjanje obstoječega stanja. Za primer lahko vzamemo kar Habermasa, čigar ideja, vemo, je bila obstoj „skupnih prepričanj“, „univerzalnega občinstva“, na podlagi katerega lahko določimo, kdo ima v dialogu prav in kdo ne. No, Habermas v praksi je druga stvar: nedavno poglavje njegove knjige o ustavi EU ima nekaj sto referenc, izmed katerih se tri četrtine nanašajo na nemške pisce, ostali pa so angloameriški. Kar je frapantno, je, da je 2008 Habermas kritiziral lizbonsko pogodbo, ker naj ne bi popravila demokratičnega deficita in ker predstavlja neoliberalni ukrep, ki ne daje referendumom nobene moči. Danes piše o tem, da je pogodba še nikoli viden napredek proti svobodi, ki predstavlja medij suverenosti ljudstva, kar je zanimivo, glede na dejstvo, da pogodba ne govori o ljudstvih, temveč o državah Evrope. Še bolj zanimivo je to, da je po eni strani ob zavrnitvi pogodbe na francoskem referendumu dejal, da je to katastrofa, ko pa so jo sprejeli v Nemčiji brez debate, mojster dialoga ob tem ni niti trzil.

Zdi se, da tisti, ki eksplicitno poudarjajo nujnost dialoga, nekako pahorjansko vselej tudi padejo v primež oblasti, past vselejšnjega oportunitizma. Če se še enkrat ustavim ob odločitvi ustavnega sodišča ali bolje, njeni argumentaciji, se lahko zopet zgolj čudimo. Argument bi naj bil, da ne gre za politično odločitev, temveč odločitev, ki je v skladu s temeljnimi ustavnimi določili, denimo socialno državo in skrbjo za suverenost države, pri čemer se vse te „skrbi“ nanašajo na prihodnost. Problem je samo v tem, da slednje ni mogoče določiti na nevtralen način, da je vsak govor o „tveganju“ in „socialnih državah“ že političen, že vključuje svoje lastno nasilje. Kot pa smo videli, je govor o nevtralnosti predvsem oportunitizem, ki se želi oprati krivde.

Politika je boj, vprašanje je zgolj, na čigavi strani je kdo. ∞



Peter Hudis je ameriški marksistični humanist in profesor filozofije na kolidžu v Oaktonu, nekoč pripadnik marksističnohumanistične organizacije News & Letters, ki jo je ustanovila nekdanja tajnica Trockega Raja Dunajevska. [Pred kratkim je izšla njegova bolj obsežna knjiga Marxov koncept alternative kapitalizmu [Marx's Concept of Alternatives to Capitalism], v kateri skuša pokazati, da so nastavki za emancipatorno alternativno prisotni tudi v delih 'mladega' Marxa in da je za ustrezno interpretiranje in razvijanje teh nastavkov potrebno vseobsegajoče razumevanje Marxa, ki ne spregleda humanističnih in heglovskih elementov njegove misli.

Štirim ilustratorkam smo namesto fotografije poslali spodnji opis, na podlagi katerega je Hudisa vsak narisal po svoje:

_____ je izrazito prijazen/na, dobitljiv/a in urejen/a, a hkrati neverjetno družaben/na in zgovoren/na doktor/ica filozofije iz Amerike. Intervju z njim/njo je zaradi prostorske razdalje potekal prek Skypa na predzadnji dan njegovega/njenega božično-novoletnega dopusta, neposredno iz njegove/njene (najverjetneje delovne) sobe, v kateri je bilo moč videti le brezkončno vrsto polic s knjigami in pisarniški pripomočki. Elokventnost njegovega/njenega izražanja in koherentnost njegove/njene misli, ki pa začuda nista vzrok (ali posledica) stereotipne profesorske strogosti in arogance, sta bili gotovo njegovi/njeni najbolj vpadljivi lastnosti. Temeljiti/a in argumentativen/na, a povsem nepretenciozen/na in skromen/na mislec/ka, za katerega/katero je sodobni marksizem lahko samo hvaležen.

1. Aljaž Košir – Fejzo
2. Gregor Makovec
3. Peter Kalinski
4. Neja Tomšič

1.	2.
----	----

3.	4.
----	----

Tibor: Marksistični humanizem je filozofija, ki ne zavrača Ekonomsko-filozofskih rokopisov iz 1844 [Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844] kot nepomembnih za razumevanje Marxove misli in njegovih zrelejših del. Rokopisi so bili prvič objavljeni šele slabih 100 let po tem, ko jih je Marx ustvaril, kar je pomenilo, da so bili nepoznani tudi najbolj eminentnim marksistom iz začetka prejšnjega stoletja. Kaj so glavni poudarki marksističnega humanizma in Raje Dunajevske, ki je to filozofijo vnesla v ameriški prostor? Kako se takšno humanistično branje Marxa, ki se ne sramuje njegovih zgodnejših del, razlikuje od antihumanističnega althusserovskega branja, ki identificira epistemološki rez in potegne jasno ločnico med mladim filozofom in zrelem kritikom politične ekonomije?

Hudis: Res je, za marksistični humanizem je bilo odkritje Rokopisov vsaj sprva zelo pomembno – Dunajevska je bila tudi prva, ki jih je prevedla v angleščino. Vseeno pa najpomembnejši doprinos marksističnega humanizma ni odkritje Rokopisov in identificiranje mladega Marxa kot humanista, temveč ugotovitev, da je Marxov humanizem še bolj prisoten v njegovem zrelem delu, Kapitalu. To je izrazito drugačna pozicija, kot jo zavzemajo marsikatere klasične humanistične interpretacije. Dunajevska je rigorozno dokazovala, da je Kapital ultimativna konkretizacija humanistične perspektive, ki jo najdemo v Rokopisih, in da ne moremo govoriti o nikakršnem epistemološkem rezu. Še več, danes vemo, da je Engels iz Marxovih rokopisov, ki jih je objavil kot drugi zvezek Kapitala, izpustil odlomek, v katerem Marx eksplicitno prizna svoj dolg Heglu. Tam je zapisal, da je učenec Hegla in da se mu zdijo nastopači, ki mislijo, da lahko tega velikega misleca pokopljejo, smešni. Iskreno povedano, Althusserjeva pozicija se zdi smešna tudi meni. Kakorkoli že, Dunajevska je s svojimi ugotovitvami močno vplivala na nekatere druge teoretike, kot je na primer Herbert Marcuse, ki je bil nad tem aspektom njenega dela zelo navdušen. V predgovoru, ki ga je napisal za njeno prvo knjigo Marksizem in svoboda [Marxism and Freedom: From 1776 Until Today], poudarja, da je bila prva oseba, ki je pokazala integralnost heglenske dialektike in humanističnega pojmovanja skozi celoten Marxov razvoj. To je zelo pomembno, ker nakazuje, da je bila predmet Marxove kritike kapitalizma predvsem postvarelost družbenih odnosov med ljudmi – dejstvo, da ti privzamejo formo odnosov med stvarmi. Temeljni predmet njegove kritike nista ne prosti trg, ki je obstajal že pred kapitalizmom, ne privatna lastnina, ki je prav tako obstajala že v predkapitalističnih tvorbah. Temeljni predmet njegove kritike so odtujeni človeški odnosi, ki privzamejo formo stvari. Takšna interpretacija Marxa omogoča korenito kritiko sovjetskega marksizma in nominalno komunističnih držav v dvajsetem stoletju, ki niso imele nobene povezave z Marxovim konceptom komunizma, temveč so bile podržavljene kapitalizem. Med Marxovo vizijo emancipatorne alternative in vizijo marksistov, ki so prišli za njim, obstaja nepremostljivi prepad.

Tibor: Če sva še nekoliko bolj specifična – kaj konkretno pridobimo, če Marxa beremo na način, kot ga je Dunajevska in kot ga marksistični humanisti?

Hudis: Prvič, omogoča nam neprimerno globlje in jasnejše razumevanje logike kapitala. Najpomembnejši element vsake teorije družbe je, da je zmožna razlikovati med pojavnimi izrazi družbenega sistema in njegovimi temeljnimi logičnimi determinacijami. To je razlog, zakaj Marx ni napisal knjige z naslovom Kapitalizem. V svojem delu ni analiziral empirično obstoječe kapitalistične družbe, čeprav se poslužuje empiričnih podatkov o Angliji. Ko beremo Kapital, je zelo jasno, da ne gre za opis britanskega kapitalizma v viktorski dobi. Marx dela nekaj povsem drugega – izslediti poskuša abstraktno logiko kapitalizma in ugotoviti, kaj bi se zgodilo, če bi se lahko organsko razvijala. To pa je zelo heglovski pojmovanje. Marx torej skuša razumeti logiko kapitala skozi prizmo heglovskih kategorij, kot so individualno, partikularno in univerzalno, negacija negacije itd. Te raznovrstne kategorije pomagajo Marxu, da zgrabi notranjo globino esence, ki se mora izraziti kot logika kapitala. Če hočemo razumeti, kaj mistični fenomen kapitala sploh je, ne smemo preskočiti tega, kar je Marx vzel od Hegla.

Drugič, branje Marxa, o katerem govoriva, ima radikalne implikacije za koncipiranje alternative kapitalizmu. V Kritiki gothskega programa Marx piše o višji in nižji fazi komunizma – o tem je bilo prelo veliko črnih, a kot sem ugotovil pri raziskovanju in pripravljanju za pisanje moje knjige o Marxovi alternativni kapitalizmu, večina tega črnila ni bila prelita preveč učinkovito. Ogromno teoretikov namreč ne razume pravilno, kaj točno misli Marx, ko reče, da bo v nižji fazi komunizma v zameno za svoje delo vsakdo prejel enakovredno količino dejanskega delovnega časa. Večina ta Marxov opis interpretira v smislu 'vsakomur glede na njegovo delo' – ampak to velja že v kapitalizmu! V kapitalizmu smo poplačani ne v skladu z našim dejanskim delovnim časom, temveč v skladu z družbenim povprečjem našega dela. Vendar to ni Marxova trditev. Marx v odlomku o renumeraciji v nižji fazi komunizma govori o drugačnem delovnem času. Od samega začetka komunizma čas ni več abstraktna determinacija, ne vlada nam več družbeno potrebni delovni čas. Producenti vladajo sami sebi in se poplačajo v skladu z dejanskim, konkretnim časom, ki ga porabijo za produkcijo in reprodukcijo družbe. O času lahko govorimo v smislu

družbeno potrebnega delovnega časa (kapitalizem) in v smislu prostora za človeški razvoj (komunizem); to sta dva korenito različna načina pojmovanja časa. Seveda drži, da Marx v Kritiki nikjer ne omenja Hegla, saj je namen tega dokumenta povsem drugačen. Zanimivo pa se mi zdi, da Hegel v Fenomenologiji duha prav tako govori o dveh različnih pojmovanjih časa. V poglavju o absolutni vednosti naenkrat začne pisati o času na povsem nov način – govori o anulaciji časa. Mislim, da lahko upravičeno sklepamo, da je to uničenje časa uničenje določenega tipa abstraktnega časa, tega, ki je za Marxa družbeno potrebni delovni čas. Trdim, da se temeljno vprašanje o prelomu s kapitalističnim produkcijskim načinom nanaša ravno na to navidez nedolžno besedico, na čas. Dokler smo podrejeni tiraniji te abstrakcije, družbeno potrebnega delovnega časa, ni pomembno, ali je lastnina podržavljena ali ne, ali obstaja trg ali ne. Če sklenem: rekel bi, da je Hegel latentno prisoten celo v Kritiki, v kateri ga Marx sploh ne omenja, parafrazira pa njegovo polemiko o času.

يوسفوي Ko beremo Kapital, je zelo jasno, da ne gre za opis britanskega kapitalizma v viktorski dobi. Marx dela nekaj povsem drugega – izslediti poskuša abstraktno logiko kapitalizma in ugotoviti, kaj bi se zgodilo, če bi se lahko organsko razvijala. To pa je zelo heglovski pojmovanje. **يوسفوي**

Tibor: Prej ste omenili Dunajevskino kritiko nominalno socialističnih (ali komunističnih) držav kot državnokapitalističnih. Njena teorija državnega kapitalizma je izrazito drugačna od Cliffove, ki je zelo nedodelana in nekonsistentna ter danes prepriča le še redko koga. Vseeno je skupaj z njim trdila, da je v državah Sovjetske zveze na primer, operiral zakon vrednosti, četudi v nekoliko drugačnem smislu. Kako je to drzno trditev upravičevala, glede na to, da ni bilo notranjega trga in s tem blagovne menjave ter da je bilo gospodarstvo plansko? Ali ne drži, da sta bila brutalna prisila in izkoriščanje v državah Sovjetske zveze osebna in zato nekapitalistična?

Hudis: Strinjam se, da je Cliffova teorija, če bi ji tako sploh lahko rekli, problematična. Pravzaprav Cliff sploh nima teorije državnega kapitalizma. Dunajevska je svojo teorijo državnega kapitalizma razvila že v letih 1940–1941, vrsto let pred Cliffom. Sprašujete me, kako lahko te države s striktno Marxovega gledišča označimo za kapitalistične, če pa v njih ni bilo zakona vrednosti. Prvič, zato ker so sami [birokratska elita] priznali, da v njihovem gospodarstvu deluje zakon vrednosti. Če povzamem na hitro, bi rekel, da so leta 1943 Leontief in drugi ekonomisti revidirali ekonomske učbenike v Sovjetski zvezi in priznali, da je zakon vrednosti ves ta čas obstajal, a da je Sovjetska zveza še vedno socialistična, saj lahko zakon vrednosti obrnemo v prid delavstva. Sicer se strinjam, da sta bila dominacija in izkoriščanje v planskem gospodarstvu osebna, a različne forme kapitalizma niso identične. Državni kapitalizem v Sovjetski zvezi je imel drugačne značilnosti kot podržavljene ali tržni kapitalizem drugod. A dejstvo ostaja, da je morala nomenklatura upoštevati pritiske dvojne-ga značaja dela ter da sta obstajali vrednost in menjalna vrednost. Da, državni oblastniki so mislili, da planirajo ustrezne koordinate oziroma vrednosti blaga, kar pomeni, da zakon vrednosti [kot princip formacije cen] ni prevladal, a osrednja Marxova poanta je ravno to, da kapitalisti ne gonijo kapitala, temveč da kapital goni kapitaliste. Vladajoča elita je torej poskusila zavestno planirati in regulirati proizvodnjo v družbi, kjer pa je obstajala vrednostna produkcija; zaradi tega se je zdelo, da je sistemu vladala politika. Ta forma pojavnosti je bila tako mistificirajoča, da je zavedla tudi nekaj ostalih teorij državnega kapitalizma. Pripadniki frankfurtske šole so na primer zanikali obstoj zakona vrednosti kot glavnega mehanizma nominalno socialističnih gospodarstev in so trdili, da je v teh gospodarstvih prevladovala čista politična dominacija. Po njihovem mnenju naj bi torej šlo za nekakšen politični tip kapitalizma.

Dunajevska je poudarjala, da nas pri tovrstnih analizah ne smejo zavesti različni agensi zakona vrednosti, temveč da se moramo osredotočiti na prav to esenco, ki operira za hrbti teh agensov. Če gledamo na zakon vrednosti predvsem kot na instrument formacije cen, se Dunajevskina analiza ne bo zdelala smiselna. Jaz trdim, da se zakon vrednosti manifestira v formaciji cen, ni pa ekvivalent te formacije; Marx ni želel razložiti zgolj mehanizma nihanja cen v gospodarstvu oziroma principa, ki lahko regulira formacijo cen v gospodarstvu. Njegov zakon vrednosti demonstrira, kaj so pogoji, pod katerimi delavčeva dejavnost sama privzame formo vrednosti, neodvisno od njegove subjektivitete.

Tibor: Ampak ali ni res, kot trdi Isaak Rubin, da lahko vrednost obstaja zgolj v primeru, da družbeni produkciji in distribuciji vlada neosebna prisila (odnosi med stvarmi), tj. tržna konkurenca? Ali ne drži, da v planskem gospodarstvu, kjer ni ne neosebne konkurence/prisile ne blagovne menjave, vrednost sploh ne vznikne?

Hudis: Lahko imamo situacijo, kjer družbeni produkciji in distribuciji ne vladajo tržni odnosi, ampak proizvodnja vseeno ostaja proizvodnja zavoljo proizvodnje. Produkcija oživi in pridobi svojo lastno dinamiko, četudi apropiacija ne poteka prek trga, temveč na primer prek države. Temeljni problem kapitalizma ni tržna apropiacija. Temeljni problem

so pogoji, ki trgu omogočijo, da apropiira. Marx na primer v francoski izdaji prve knjige Kapitala zapiše, da četudi se ves kapital skoncentrira v eni samcati entiteti (državi ali singularnem kapitalu), to niti za trenutek ne spremeni struktur kapitalističnega produkcijskega načina. Glavna kriza, s katero so se soočala radikalna gibanja (socialistična, komunistična ali anarhistična) vsaj zadnjih sto let, je razdelava možne demokratične in emancipatorne alternative kapitalizmu. Mnogi so vzeli kot dano, da je pravo alternativo moč najti zgolj v aboliciji trga, poddržavljenju zasebne lastne in planiranem gospodarstvu. Če želimo misliti komunizem za 21. stoletje, moramo takšne vizije kritizirati in se iz njih učiti – očitno je, da obstaja nekaj globljega, kar leži v jedru novega emancipatornega sistema. Čeprav se strinjam, da Marx nima vseh odgovorov, se mi zdi smiselno iskati vsaj začetne poteze (kaj se zgodi po revoluciji?) takšne alternative v vseh njegovih delih.

بيفسوي Lahko imamo situacijo, kjer družbeni produkciji in distribuciji ne vladajo tržni odnosi, ampak proizvodnja vseeno ostaja proizvodnja zavoljo proizvodnje. Produkcija oživi in pridobi svojo lastno dinamiko, četudi apropiacija ne poteka prek trga, temveč na primer prek države. Temeljni problem kapitalizma ni tržna apropiacija. Temeljni problem so pogoji, ki trgu omogočijo, da apropiira. **بيفسوي**

Tibor: Andrew Kliman v zadnjem poglavju svoje knjige The Failure of Capitalist Production nasprotuje avantgardni revolucionarnosti. Sicer priznava vlogo intelektualcev in resne marksistične analize tako kapitalizma kot pogojev emancipatornega komunizma, a zanika nujnost obstoja partij, ki bi množice popeljale k zmagi. Res je tudi, da se eksplicitno distancira od spontaneizma, a vseeno poudarja, da množice delavcev ne smejo biti zgolj mišice revolucije in da morajo postati teoretsko opremljene za samostojno krmarjenje nove družbe. Kako na to gledate vi kot Peter Hudis in kot član Internacionalne marksističnohumanistične organizacije [The International Marxist-Humanist Organisation, v nad. IMHO]?

Hudis: Ne vem, če bi se tu strinjal s Klimanom. Zdi se mi, da je bila takšna perspektiva dominantna med marksističnimi humanisti pred nekaj desetletji, a danes ni več tako. Dunajevska se je v letih pred svojo smrtjo ukvarjala s problemom dialektike organizacije in filozofije. Spraševala se je ravno o tem, kar ste me vprašali. Marksistični humanizem je v prejšnjem stoletju zelo ostro nasprotoval avantgardnosti – proti tej formi organizacije smo še danes, saj imamo močno kritiko Leninove organizacijske teorije. Mimogrede, ne kritiziramo ga zato, ker bi bil hudič ali kaj podobnega [smeh] ... Lenin je bil ortodoksn marksist druge internacionale in njegova teorija organizacije niti ni povsem izvirna – izvirni Leninov del je bila predvsem aplikacija že obstoječih konceptov na konkretno situacijo v Rusiji iz začetka prejšnjega stoletja. Vseeno pa bi rekel, da se je Lenin morda celo zavedal, da je v brezizhodni situaciji in da ni nikogar, ki bi mu lahko zaupal svoje mesto. Po mojem mnenju ga je ta strahovita misel na koncu celo ubila. A kakorkoli, Dunajevska konkretno in marksistični humanisti nasploh so od nekdaj izpostavljali pomen spontanih vstaj od spodaj navzgor, te so seveda dobrodošle še danes. V osemdesetih pa je, ko se je ubadala s problemom dialektike organizacije in filozofije, opozorila, da komiteji in avantgardne stranke niso absolutno nasprotje spontanih odporov. Ko se množice ljudi spontano uprejo in poskušajo storiti nekaj, s čimer bi spremenili pogoje svojega življenja in družbe kot celote, se skoraj vedno zatekajo tudi k organizacijam, ki niso njihove, v upanju, da bodo imele odgovore na vprašanja, na katera sami niso bili zmožni odgovoriti. Zato na primer člani IMHO nismo a priori proti partijam niti proti (eni) partiji – čeprav smo trdno prepričani, da je več organizacij boljši scenarij. Sicer ne bi rekel, da se zavzemamo za leninistično avantgardno partijo, se pa zavedamo, da bo v določenem momentu nekakšna unitarna, dobro organizirana partija verjetno potrebna. V vsakem primeru pa morajo obstajati organizacije marksističnih teoretikov, ki se ubadajo z najbolj perečimi vprašanji, ki si jih bodo množice zastavljale ob (spontanih) revolucijah oziroma ko bodo ustvarjali svoje organizacije. Zato nikakor nismo ne spontaneisti ne anarhisti – od teh pozicij smo se čez čas vse bolj distancirali, saj smo bili priča klavnim porazom takšnih uporov. Takšne spontane akcije se iztečejo in tu se ne smemo zgedovati po Negriju in Hardtu, ki pravita: »Ne skrbite, saj se bodo ponovile!« Nujno potrebujemo reformulirano marksistično pojmovanje organizacije, ki se bo obenem izognilo defektom leninističnega modela in neperspektivnosti spontanih uporov množic. Danes na žalost o tem govori le redko kdo, praktično nihče pa se

ne ukvarja z resnim teoretskim delom glede organizacijske forme. **Tibor: Oba s Klimanom sta bila nekoč še člana marksističnohumanistične organizacije News & Letters, ki jo je v prejšnjem stoletju ustanovila Dunajevska. Danes je on član Marksističnohumanistične iniciative [Marxist-Humanist Initiative], vi pa ste član IMHO. Zakaj je prišlo do razpada News & Letters in zakaj sta se s Klimanom kasneje razšla?**

بيفسوي Lenin je bil ortodoksn marksist druge internacionale in njegova teorija organizacije niti ni povsem izvirna – izvirni Leninov del je bila predvsem aplikacija že obstoječih konceptov na konkretno situacijo v Rusiji iz začetka prejšnjega stoletja. Vseeno pa bi rekel, da se je Lenin morda celo zavedal, da je v brezizhodni situaciji in da ni nikogar, ki bi mu lahko zaupal svoje mesto. Po mojem mnenju ga je ta strahovita misel na koncu celo ubila. **بيفسوي**

Hudis: V zadnjih dveh desetletjih smo se v News & Letters ukvarjali prav s temi zadevami, o katerih zdaj razpravljava midva. Do razpada organizacije je prišlo zaradi nekakšnega teoretskega pata. Kot sem že omenil, Dunajevska se je v letih pred svojo smrtjo ukvarjala s problemom dialektike organizacije in filozofije, problemom, ki je v naši tradiciji konkretno in marksistični nasploh še neuhojen. Mnogi pri News & Letters smo to vzeli zelo resno [tudi Kliman] – strinjali smo se, da moramo vzpostaviti teoretske koordinate za alternativo kapitalizmu, ki bo organizacijsko odgovorna, in predvsem po letu 2003 smo začeli prihajati do nekaj izjemno zanimivih izsledkov. Vendar nekateri člani, stara garda, če hočete, nad tem niso bili pretirano navdušeni. Njihov kritični odziv je bil, da je vsakršno snovanje temeljev inherentno avantgardno, ker praktično pomeni kuhanje receptov, načrtov za množice. Odgovorili smo, da se te nevarnosti vsekakor zavedamo in da to ni naš namen, da pa v vsakem primeru moramo vsaj začeti naslavljanje tista najbolj elementarna vprašanja na organizacijsko odgovoren način. Če skrajšam: na neki točki je prišlo do resne debate, a manjšina vodilnih članov organizacije nas je preprosto izključila, rekli so, da se o tem ne želijo več pogovarjati. Čeprav je bilo na naši strani 90 % vseh članov organizacije, smo bili prisiljeni oditi. Klimana, njegovo delo o marksistični ekonomiji je mimogrede izredno pomembno in kvalitetno – v čast si štejem, da sem lahko objavil njegovo prvo knjigo Reclaiming Marx's 'Capital' –, je to samodržstvo zelo prizadelo. Po najinem odhodu iz News & Letters nisva ustanovila iste marksističnohumanistične organizacije, ker je bila najina vizija organizacijske forme nekoliko drugačna. On je zahteval snovanje zelo dolgega dokumenta o pravilih in regulacijah, ki bi natančno upravljali delovanje čisto vsakega člana organizacije, da bi preprečil scenarij, do katerega je prišlo v News & Letters. To je bila edina točka, v kateri sva si nasprotovala, zato sva se kasneje razšla tudi midva. ∞

ISSN

0041-2724

IHGBHLF

031-9934-222

BLK-AAA-8KG

4 8 15 16 23 97

UREDNIŠTVO

Jurij Smrke, neodgovorni urednik
Jasmina Šepetavc, urednica
Lana Durjava, urednica
Nejc Prah, likovni urednik
Aljaž Košir – Fejzo, urednik ilustracije

Kersnikova 4, 1000 Ljubljana
3. nadstropje, prostor 306
Telefon: +38614380263
Mail: urednistvo@tribuna.si
Spletni naslov: www.tribuna.si
Twitter: www.twitter.com/trobilo
FB: www.facebook.com/casopis.tribuna

PROGRAMSKI SVET

Tomaž Gerdina, dr. Študentske založbe
Bojan Anđelković, odg. ur. Radia Študent
Miha Lobnik, višji svetovalec na ŠOU v Lj
Jurij Smrke, neodgovorni urednik 3bune
Aleksander Šmitran, pomočnik predsednice ŠOU LJ

LEKTURA

Katja Skapin

TISK

Nevtron and company, 5000 izvodov

ČRKOVNA DRUŽINA

Tribunal (Aljaž Vindiš)

CREATIVE COMMONS

Tribuna izhaja pod licenco Creative Commons, ki nas avtorsko zaščiti, hkrati pa omogoča, da določimo pogoje, pod katerimi dovolimo uporabo naših del. Uporabo del tako dovoljujemo ob priznanju avtorstva po principu Ime Priimek / Tribuna za nekomercialno rabo in v nespremenjeni obliki. Iz Creative Commons licence so izključene črkovna družina Tribunal in gostujoče črkovne vrste. www.creativecommons.org



IZDAJATELJ

ŠOU v Ljubljani
Kersnikova 4, 1000 Ljubljana
Telefon: +38614380200
Spletni naslov: www.sou-lj.si

ZA IZDAJATELJA

Rok Sotlar, direktor
Rok Liković, predsednik



MOLEKULA

Določeni prispevki so vključeni v programsko enoto MOLEKULA, ki smo jo prijavili na razpis MOL.

POPRAVEK

Avtor decembrske naslovnice je Istvan David.

»Sredi razočaranja, ki izhaja iz vztrajnega občutka neuspeha (zaradi skoraj takojšnje spektakularizacije večine poskusov radikalne rekonfiguracije umetnosti in kulturne produkcije), »Draga umetnost« vztraja in trmasto ponavlja, kar je postalo kuratorska metoda.«

Najnovejša razstava v Muzeju sodobne umetnosti Metelkova je že tretja, ki je bila zaradi drastičnega zmanjševanja finančnih sredstev vzpostavljena z metodo (tokrat sicer zgolj delnega) ponavljanja in ponavljalo se je v MSUM celotno preteklo leto, torej v letu, ko je bila na drugem/ih koncu/ih Slovenije kulturno-umetniška ponudba relativno pestra, pač odvisno od tega, kako pestrost definiramo. Če stvari ne bi bile bolj zakomplirane, bi lahko sklepali, da se je neka fiksna (letna) kulturno-umetniška kapaciteta (tj. sredstva za to isto kapaciteto) pač relocirala, prestavila od nekod in se intenzivirala drugje, se na škodo centra nekoliko razpršila na več provincialnih središč.

Moment »izginjanja nečesa« in »vznikanja nečesa drugega« sploh pa relacija med obema pozicijama kot konkurenčni boj, je nedvomno izpostavljen na izjavljalni ravni. MSUM se na primer v napovedniku okrogle mize *Zakaj moramo ponavljati?* ob drugi ponovitveni razstavi vsaj implicitno naveže na kontekst Evropske prestolnice kulture 2012: »Koncept ponovitev je med drugim treba razumeti v luči trenutne politične situacije in položaja, ki ga imata kultura in umetnost. /.../ Zdi se, kot da z izginjanjem materialnih pogojev za ustvarjanje kompleksnejših razumevanj umetnosti in drugih intelektualnih vsebin vznikata neka kapitalna logika, ki vsiljuje željo po vedno novem in na ta način ustvarja nove potrošnike. Tako tudi v polju kulture opazujemo, da je navkljub vsesplošni krizi in finančni podhranjenosti dogodkov čedalje več. Ti dogodki so v veliki meri namenjeni zgolj površnemu in enkratnemu konzumiranju, kar vodi v vse večjo komercializacijo umetnosti. Hkrati pa je zahtevnejših vsebin čedalje manj. Kaj torej ta paradoks pomeni? Pomeni predvsem to, da je kultura postala neločljivi del kapitalizma, še več, da je postala ena od nosilcev ekonomskega razvoja, na kratko poimenovanega kreativne industrije.« Kulturnih dogodkov je seveda bilo preteklo leto več prvenstveno zaradi EPK. Po drugi strani pa v nekem smislu tudi EPK ne more mimo reference na MSUM: ambiciozna pregledna razstava slovenske umetnosti *Skoraj pomlad/100 let slovenske umetnosti* v Umetnostni galeriji Maribor, s katero se je zaključila razstavna dejavnost v okviru EPK ter jo je (če zanemarimo nekaj svetlih izjem) vsekakor mogoče vzeti kot paradigmatičen primer njene likovno-umetniško-razstavne produkcije (ki je seveda ne gre misliti izven navezave na pregled oziroma reinterpretacijo slovenske likovne umetnosti, katero sta leto dni pred tem vzpostavili razstavi Muzeja moderne umetnosti (Moderna galerija) in takrat novonastalega MSUM), po besedah kustosinji nima ambicij biti nov pogled na zgodovino slovenske likovne umetnosti, temveč prvenstveno udejanjiti težnjo »pokazati vse na enem mestu« (tj. novem mestu/razstavišču). Kreativno/kulturno industrijo kot eno od nosilcev ekonomskega razvoja je torej najbrž mogoče prepoznati ravno v težnji, ki čudno vleče proti oglaševalskim sloganom nakupovalnih centrov, sploh pa (če podobno kot MSUM privzamemo podobo kulturne/kreativne industrije zelo sorodno tej, ki sta jo v neki povsem specifični situaciji identificirala Adorno in Horkheimer) v specifičnih načinih produkcije in recepcije umetnosti (serialnost, mehaniziranost, nezahtevnost, površnost itd.). MSUM torej ponavlja, ker drugega brez finančnih sredstev pač ne more početi, hkrati pa UGM z najnovejšo razstavo ne počne nič drugega, kot da ponavlja (posamezni razstavni sklopi pregleda slovenske likovne umetnosti so namreč v veliki meri nekakšne obnove uveljavljenih institucionalnih zbirk v okviru projekta številnih so-delujočih institucij).

»Simbolna ekonomija«

Aspekt konkurenčnega boja različnih pozicij seveda ni enostavno stranski učinek aplikacije tržne logike na kulturno/umetniško polje v okviru prevladujočega neoliberalnega kulturnopolitičnega modela, na katero nakaže (drugi) citat MSUM. Lahko pa kontekst, v katerem mora biti vsaka naložba javnih sredstev v kulturo in umetnost (vsaj načeloma) naravnana po »univerzalnih« merilih »ekonomske racionalnosti« – kar pomeni tudi dokazati, zakaj je boljša kot katera (konkurenčna) druga –, tak boj vsekakor še dodatno podžge

ali poglobi. Evropska prestolnica kulture je nasploh projekt, ki ga poganja tovrstna (kulturna) politika.

[Dva modela kulturne politike]

Kot izpostavi Maja Breznik v knjigi *Kulturni revizionizem*, je mogoče iz evropske kulturnoprogramske direktive izluščiti dva ključna soobstoječa modela kulturne politike, vsaj načeloma in v večini konkretnih izvedb zavezana istemu cilju: demokratizaciji kulture kot širjenju participacije. Medtem ko nacionalni oz. socialdemokratski model kulturne politike poudarja državno regulirano dostopnost kulture v funkciji vzpostavljanja družbene enakosti, neoliberalni model izhaja iz nasprotovanja prvemu (državni protekcionizem se obsoja kot kršenje načel svobodne trgovine) ter poskuša na področje kulture uvajati »podjetniškega duha«, ki domnevno bolje služi potrebam porabnikov. V praksi gre v glavnem za prehod iz prvega modela v drugega, privilegiranega, ki se izvaja prek postopnega zmanjševanja in ukinjanja državne podpore kulturnim dejavnostim/institucijam, s čimer naj bi se te prisililo, da se obnašajo tržno in najdejo alternativne in inovativne poti do porabnikov. Državni protekcionizem (kot nekakšno korekcijsko sredstvo) se izjemoma tolerira za tiste kulturne dejavnosti, ki so nacionalno reprezentativne, predvsem z argumentom ohranjanja kulturne raznolikosti.

بي فسيوي Zdi se, kot da z izginjanjem materialnih pogojev za ustvarjanje kompleksnejših razumevanj umetnosti in drugih intelektualnih vsebin vznikata neka kapitalna logika, ki vsiljuje željo po vedno novem in na ta način ustvarja nove potrošnike. Tako tudi v polju kulture opazujemo, da je navkljub vsesplošni krizi in finančni podhranjenosti dogodkov čedalje več. بي فسيوي

EPK kot projekt prevladujočega modela (kulturne) politike predstavlja nekakšno različico *city regeneration*, razvojne strategije, ki se je najprej pričela izvajati v (zaradi selitve industrije k cenejši delovni sili) obubožanih zahodnih mestih, pri čemer so se zapuščene tovarne in javni prostori začeli spreminjati v (privatizirane) infrastrukture in (javno-zasebna) območja za industrijo z večjo »dodano vrednostjo« (kulturno/kreativno industrijo). Kultura in umetnost sta v tem kontekstu torej razumljeni kot vsaka druga produktivna dejavnost, sploh pa kot neizkoriščeno ekonomsko področje, »simbolna ekonomija«, ki naj bi nadomestila »produktivno ekonomijo« ter ima domnevno vsestransko dobrodejne učinke (na gospodarsko rast, izvoz, zaposlovanje kot tudi na (samo)podobo mest). Ta ista razvojna strategija pa, kot izpostavi Jože Vogrinc, v različnih kontekstih funkcionira na različne načine: »V revnejših okoljih »nove« Evrope so taki projekti predvsem propaganda EU kot širokosrčnega sponzorja in njenega neoliberalnega preusmerjanja kulturne produkcije iz državno podprtih in rednih oblik v prisilno tržne, samoorganizirane in zaradi nezadostnega financiranja tudi v prisilno projektne (namesto v trajne programske) oblike.«

Če sklepamo iz izpostavljenih soobstoječih kulturnopolitičnih modelov, bi po vsej logiki moral MSUM soditi v kontekst nacionalno reprezentativne produkcije, torej predstavlja nekakšno ostalino, ki funkcionira po starih kulturnopolitičnih pravilih. V slovenskem kontekstu, kot izpostavlja Breznikova, stvari na splošno potekajo nekoliko drugače. Medtem ko se po večini mehanizem državnega protekcionizma opredeljuje kot levo, neoliberalni kulturni model pa kot desno politično opcijo, je v državah tranzicije pogosto ravno nasprotno: prvi model kulturne politike je navezan na tradicionalne državne institucije/umetnost, drugi pa na sodobno umetnost in ekonomsko prožnejše sodobne umetniške institucije. Liberalizacija kulturne dejavnosti v slovenskem kontekstu ravno tako ne pomeni dejanske privatizacije, saj gre izključno za privatizacijo izvajanja dejavnosti (liberalizacija na nivoju načinov dela, tj. samokorigiranje in prilagajanje institucije temu, kar v glavnem ostaja osrednji cilj: širjenje participacije), ne pa tudi financiranja (država ostaja pretežni financer). Problem nastaja vsekakor tudi zato, ker je »skrb za javni interes« pod zelo direktnim vplivom vladajoče politične opcije in do zdaj se še nobena ni povsem identificirala z narativom nacionalne umetnosti, ki ga že od 90-ih, sploh pa od ustanovitve zbirke Artest 2000+, prakticira Moderna galerija/MSUM (legitimacija in kontekstualizacija slovenske umetnosti kot »vzhodne«, vzpostavljanje hegemonemu paralelni narativ zgodovine umetnosti itd.). MSUM torej ni pre-

poznano/prisvojen kot nacionalno reprezentativen, hkrati pa se njegovo dejavnost očitno poskuša tudi dejansko privatizirati. Kaj pa se na primer zgodi, če nekatere njegove »idejne« specifične poskušamo misliti vzporedno s temi, ki jih narekuje/vsiljuje ekonomsko-politično polje?

Od city regeneration do museum regeneration?

Ena ključnih specifik MSUM – poskus »KONTEKSTUALIZACIJE« umetniških del, ki je nasproten osrednjemu mehanizmu dekontekstualizacije Muzeja moderne umetnosti (in ostaja osrednji mehanizem bolj tradicionalno usmerjenih sodobnih institucij) – se nam tako, pač v skladu s hoče-nočeš vnaprej naravnano optiko analize, lahko kaže na vsaj 2–3 načine: v relaciji s togo tradicionalnim načinom sopostavljanja dekontekstualiziranih umetniških del, kot progresivna, sodobna, reflektivna itd. pozicija v kontekstu kulturno-političnih direktiv, pa na primer kot poskus vzpostavitve »uporabniku prijazne« razstavne postavitve (ta je bodisi zavezana širjenju participacije, pri kateri se intenzivira pedagoški moment institucije, njena funkcija zagotavljanja družbene enakosti itd. (prvi kulturnopolitični model), ali pač morebiti vzpostavljanju baze za bolj dinamično, »individualizirano« obliko potrošnje/recepcije (drugi kulturnopolitični model)).

Podobno je s kuratorsko metodo PONAVALJANJA: na eni strani gre za pristop, ki ne pristaja na površnost, ki jo žene diktat vedno novega ter poskuša preko vnovičnega premisleka prodirati »v globine«. Druga stran je nekoliko bolj zakomplicirana ter ima lahko nekaj opraviti z intenziviranjem samozadostnosti neokonceptualno usmerjene institucije: institucija, ki reinterpretira to, kar je že uspela nakopičiti, reciklira, »oživlja« »mrtva dela«, namreč v nekem smislu ne potrebuje umetnika, ker sama deluje »kreativno«, torej tudi ne potrebuje novih del, torej tudi ne potrebuje materialnih sredstev, ker po principu t. i. »kreativnega razreda« domnevno dela »iz glave«, tj. ima nadzor nad delovnimi sredstvi. Ta kot da (potencialna) avtonomija, ki je v tem primeru nekakšna prisilna avtonomija, lahko bodisi predstavlja temelj retroaktivne argumentacije o upravičenosti zmanjševanja sredstev (ali morebiti celo za kakšen argument – stereotip o konstitutivnem »trpljenju« za umetnost in sploh kreativnost) bodisi institucijo dejansko prisili, da najde pot do alternativnih virov financiranja, tj. družbenih skupin s politično in ekonomsko močjo, ali pa morebiti predstavlja osnovo za intenziviranje oziroma vzpostavljanje (dejanske) avtonomije.

Fleksibilizacija načinov dela pač ne more biti emancipacija (osvoboditev od togih in vnaprej določenih načinov/okvirov dela in organizacije, kreativnost kot domnevni glavni produkcijski način) in poglobitev dominacije (proletarizacija tudi intelektualnega dela, poglobljevanje diferenciacije in nove delitve fizičnega in intelektualnega dela) hkrati? Se tukaj (vnovična?) dominacija nujno dogaja bodisi preko naknadne »spektakularizacije večine poskusov radikalne rekonfiguracije umetnosti in kulturne produkcije« ali se je pravzaprav »radikalna rekonfiguracija« že od vedno dogajala v trdnih okvirih, ki jih je po svoji meri vzpostavila/izsilila oblast? Lahko pa vso zadevo morebiti poskušamo misliti nekoliko bolj dvodimenzionalno. »Antagonizirana« relacija kulturne/kreativne industrije in njenega domnevnega nasprotja nedvomno zabisuje, poenostavlja dvo- ali večdimenzionalni aspekt. V maniri uvodoma nakazanega momenta recipročnosti bi lahko rekli celo: če/v kolikor/bolj ko se industrijskost identificira v drugem/projicira v drugega, v večji meri lahko ostaja slepa za lastne segmente industrijskosti. Bolj kot neka serialna, avtomatizirana, nezahtevna togost kulturno/kreativno industrijo v sodobnem, sploh pa zahodnem kulturnem kontekstu namreč zaznamujeta fleksibilna, dinamična, kooperativna, osvobodjena, individualizirana, t. i. postfordistična produkcija in/kot recepcija. Poskus sopostavitve izjavljalne in nekoliko širše ekonomskopolitične/materialne ravni tako ne izpostavi le, da je prva lažna fasada, ki prekriva gnijoče meso, ampak nam nekoliko razpre moment vpetosti in prežemanja »konfiguracije« in »rekonfiguracije«, podobno tej, ki jo med drugim izpostavljajo nekatere teoretizacije novih družbenih gibanj, v katerih se na razpršeno nad-moč poskuša odgovarjati z ustreznimi oblikami moči-za: »Samo skozi razumevanje, da nam »oni« niso zunanji, da kapital ni zunanji del, lahko sprevidimo ranljivost kapitalistične nadvlade. Preseči zunanost »mi-proti-njim« je hkrati preseči radikalno teorijo zatiranja /.../ pomeni razumevanje krhkosti zatiranja in razumevanje te ranljivosti kot sile našega krika.« ∞

