



WEAPONIZING FEAR

EDITORIAL

- 7 **Mitja Sardoč:** Weaponizing Fear
- 14 **Primož Šterbenc:** Islamist Terrorism
- 45 **Srečo Dragoš:** From Intolerance to Radicalization
- 72 **Gorazd Andrejč:** Radicalization and Religious Extremism in the Context of Freedom of Religion and Belief
- 95 **Mitja Sardoč:** Radicalisation, Violent Extremism and Terrorism: An Interview With Quassim Cassam
- 107 **Nenad Miščević:** Populism and The Circle of Violence
- 122 **Boris Vezjak:** Gas, Shoot, Kill: The End of Humanity and the Universalism of the Double Language of Hatred Against Muslims and Jews
- 142 **Tomislav Pavlović and Renata Franc:** Challenges in Researching Political Violence
- 160 **Mitja Sardoč:** Radicalization and Violent Extremism: Attempting a Definition

NEW FEMINISMS AND FIGHTING STUPIDITY

EDITORIAL

- 183 **Eva D. Bahovec:** How is Stupidity Possible?
- 205 **Several authors:** A Collection of Stupidities and Received Ideas about Women
- 220 **Polona Mesec:** From Identity to Sexual Difference. Feminism, Psychoanalysis, and the Position of Enunciation
- 234 **Sabina B. Guček:** The Bite of Patriarchy. The Relevance of Ibsen's Nora in the Time of Freud
- 254 **Dali Regent:** Nietzsche, Haraway, Foucault. From Universalism to the Feminist "Us"
- 269 **Mitja Velikonja:** Stop the LGBT Revolution! – Go Ahead and Try! (Anti) Homophobic and (Anti)Patriarchal Graffiti of the Post-Socialist Transition
- 285 **Nina Dragičević:** "Her Song Defied Even Death": Towards the History of Female Sonic Artists in the Area of Former Yugoslavia
- 297 **Darja Rakovič:** On the Feminization of Pre-School Education and the Case of Suspected Sexual Abuse
- 302 **Metka Mencin Čepлак:** Simone de Beauvoir and the Political
- 307 **Izak Košir:** Women in Media: From Wives to People Without a Surname

REVIEW

- 319 **Nina Perger:** In Search of South Korean Transgressions

STRAH KOT OROŽJE

UVODNIK

- 7 **Mitja Sardoč:** Strah kot orožje
- 14 **Primož Šterbenc:** Islamistični terorizem
- 45 **Srečo Dragoš:** Od nestrpnosti do radikalizacije
- 72 **Gorazd Andrejč:** Radikalizacija in religijski ekstremizem v luči svobode religije in prepričanja
- 95 **Mitja Sardoč:** Radikalizacija, nasilni ekstremizem in terorizem. Intervju s Quassimom Cassamom
- 107 **Nenad Miščević:** Populizem in krog nasilja
- 122 **Boris Vežjak:** Zapliniti, postreljati, ubiti: konec človečnosti in univerzalizem podvojene govorice sovraštva do muslimanov in Judov
- 142 **Tomislav Pavlovič in Renata Franc:** Izzivi pri raziskovanju političnega nasilja
- 160 **Mitja Sardoč:** Radikalizacija in nasilni ekstremizem: poskus opredelitve

BOJ Z NEUMNOSTJO IN NOVI FEMINIZMI

UVODNIK

- 183 **Eva D. Bahovec:** Kako je neumnost (ne napaka) mogoča?
- 205 **Več avtorjev:** Zbirka neumnosti in prejetih idej o ženskah
- 220 **Polona Mesec:** Od identitete k spolni razliki. Feminizem, psihoanaliza in mesto izjavljanja
- 234 **Sabina B. Guček:** Ugriz patriarhata. Aktualnost Ibsenove Nore v času Freuda
- 254 **Dali Regent:** Nietzsche, Haraway, Foucault. Od univerzalizma do feminističnega »mi«
- 269 **Mitja Velikonja:** Ustavimo LGBT revolucijo – Kar poskusite! (Anti) homofobni in (anti)patriarhalni grafiti postsocialistične tranzicije
- 285 **Nina Dragičević:** »Pjesmom je i smrt prkosila«: K zgodovini zvočnih umetnic na področju Jugoslavije
- 297 **Darja Rakovič:** O domnevni feminizaciji vzgojiteljskega poklica in primeru suma spolne zlorabe
- 302 **Metka Mencin Čeplak:** Simone de Beauvoir in politično
- 307 **Izak Košir:** Ženske v medijih: od soprog do oseb brez priimka

RECENZIJA

- 319 **Nina Perger:** Iskanje južnokorejskih transgresij

STRAH KOT OROŽJE

Strah kot orožje

V zgodovini politične misli zaseda prispodoba strahu vse prej kot zanemarljivo mesto, saj jo srečamo v nekaterih osrednjih tekstih tako klasične kot sodobne politične misli. *Locus classicus* nedvomno pripada uvodnemu stavku Marxovega *Komunističnega manifesta*, v katerem s prispodobo o »strahu komunizma« zaobjame takratni duh časa političnih sprememb (Marx, (2010 [1848])). V sodobni politični misli ni nič drugače. Prispodoba strahu se na primer pojavi v enem od »modernih klasikov«, in sicer v eseju *Liberalizem strahu* ameriške filozofinje Judith Shklar (1989) ter v knjigi *The Multiculturalism of Fear* Jacoba Levyja (2000).

Pa vendar je sodobna problematizacija strahu veliko bolj kompleksen in protisloven fenomen (Robin, 2004), saj začne v okviru strategije »sekuritizacije« (Floyd, 2010) nastopati kot nekakšen skupni imenovalec cele vrste med seboj vsaj na videz raznorodnih fenomenov in s tem povezanih problemov, na primer radikalizacije in nasilnega ekstremizma (O'Donnell, 2016), migracij (Bourbeau, 2011), razvojnih študij (Glazzard et al., 2018), podnebnih sprememb (Floyd, 2011), religije (Sheikh, 2014), javnega zdravja (primer bioterorizma) (Elbe, 2010), vzgoje in izobraževanja (Gearon, 2015), mladine (Sukarieh in Tannock, 2018) ter ne nazadnje »vojne proti terorju« (Vultee, 2010). Preobrazba – sicer povsem legitimnih oziroma neproblematičnih družbenih fenomenov in z njimi povezanih problemov – v varnostno tveganje je eden ključnih izzivov, ob katere trčimo pri sekuritizaciji kot procesu družbene konstrukcije varnosti (Williams, 2011) oziroma »družbene konstrukcije tveganja« (Githens-Mazer, 2012: 557).

Kot dejavnik tveganja, ki je neposredno povezan z vprašanjem varnosti, je fenomen radikalizacije in nasilnega ekstremizma – v celoti pričakovano – v prvi vrsti pritegnil pozornost strokovnjakov s področja terorizma in varstvoslovja ter obveščevalne in varnostne industrije. Kljub konsenzu, da pomeni resno varnostno grožnjo, razpravo o tem, kaj je radikalizacija, zaznamuje vrsta odprtih vprašanj. Morda jo še najboljše ponazori Churchillova klasična prispodoba o »uganki,

zaviti v skrivnost znotraj enigme«. Fenomen radikalizacije in nasilnega ekstremizma namreč ostaja v veliki meri pomanjkljivo raziskan. Pravzaprav je odsotnost jasne definicije fenomena radikalizacije in nasilnega ekstremizma del strategije procesa sekuritizacije in »vojne proti terorju«. Ne nazadnje prav jasnost – kakor v knjigi *Terrorism and the Ethics of War* opozarja Stephen Nathanson – »ni vsakogaršnji cilj, saj je zmeda lahko politično koristna« (Nathanson, 2010: 20).

Tudi zato so osnovno substantivno vprašanje »kaj je radikalizacija« dopolnila nekatera druga vprašanja; na primer motivacijsko vprašanje, ki je nerazdružljivo povezano z etiologijo terorizma in političnega nasilja nasploh, je v prvi vrsti usmerjeno v iskanje motivov zanj («Zakaj se posamezniki radikalizirajo?»). Hkrati veljata za pomembna sprožilca radikalizacije tudi diskriminacija in občutek drugorazrednega statusa oziroma »integracijski razkorak«. Vse pomembnejše pa postaja tudi vprašanje načina, na katerega se posamezniki radikalizirajo. Kakor izpostavljajo avtorji poročila *Radicalization: The Role of the Internet*, se kot glavno orožje pojavijo spletna socialna omrežja, ki so predvsem zaradi svoje mobilizacijske moči temeljito spremenila dinamiko procesa radikalizacije. Prav tako pomembna je propagandna vloga, ki jo imajo spletna socialna omrežja pri komuniciranju s širšo javnostjo (fenomen moralne panike).

Fenomen radikalizacije se tako razlikuje od terorizma druge polovice 20. stoletja, na primer Rdečih brigad v Italiji, IRE na Severnem Irskem, ETE v Španiji in RAF-a (Baader-Meinhof) v Zvezni republiki Nemčiji. Kakor v knjigi *A Decade Lost: Rethinking Radicalisation and Extremism* izpostavlja Arun Koundnani, proces radikalizacije pomeni ključno spremembo, kjer namesto zaprte organizacije osrednji generator terorizma postane niz idej. Je pa treba radikalizacijo misliti (in razumeti) še v geopolitičnem kontekstu. S padcem berlinskega zidu leta 1989 sta na smetišču zgodovine oziroma v njenem zabojniku mešanih odpadkov – kot kaže, sicer samo začasno – pristala »hladna vojna« in »razredni boj«. A so zagovorniki (neoliberalne) teze o koncu zgodovine – simptomatično – spregledali dve drugi aferi iz leta 1989, to je afero naglavnih rut v Franciji ter afero, povezano z objavo Rushdijevega romana *Satanski stihi*, ki sta vse do dogodkov 11. septembra 2001 ostali v senci vsaj na videz zmagoslavnega pohoda ideologije prostega trga.

Kljub temu, da je 11. september 2001 postal nekakšen začetek »štetja« koledarske dobe vojne proti terorju, varnostno paradigmo,

v katero je ujeta razprava o radikalizaciji in nasilnem ekstremizmu, zaznamuje vrsta zgrešenih srečanj in zamujenih priložnosti. To ne nazadnje potrjujejo posamezni slogani (»za nekoga terorist, za drugega borec za svobodo«), metafore (bitka za »srca in duše«) in drugi klišeji (na primer vprašanje »kaj se dogaja, preden se sproži bomba«): retorični arzenal obveščevalno-varnostne industrije problem sicer zadane, njegovo bistvo pa spregleda (Lockley-Scott, 2019).

Radikalizacija in nasilni ekstremizem sta namreč vse prej kot samo varnostni fenomen. Kako sicer razumeti vrsto kolateralnih problemov, ki jih varnostna paradigma ter s tem povezano standardno pojmovanje radikalizacije in nasilnega ekstremizma v veliki meri zaobideta, na primer moralno paniko, populizem, konfliktno različnost, nestrpnost, ksenofobijo, kulturno distanco, integracijski razkorak itn.? Njuna percepcija izključno skozi varnostno perspektivo odpira (vsaj) dve negativni posledici. Na eni strani sta to socialna marginalizacija oziroma izključenost posameznikov, ki so izpostavljeni ekstremističnim idejam, ter nelagodje v pluralno raznolikem okolju, na drugi strani pa so to ksenofobija, diskriminacija, islamofobija, moralna panika, nezaupanje ter s tem povezana polarizacija družbe.

Fenomen strahu torej odpira vrsto konceptualnih in moralnih vprašanj o pojmovanju varnosti in s tem povezanih tveganj. Z redefinicijo razmerja med zagotavljanjem varnosti ter spoštovanjem temeljnih pravic in svoboščin je postala varnost – kot najmanjši skupni imenovalec stabilnosti sodobnih pluralnih družb – talec »vojne proti terorju«. Tudi zato radikalizacije in nasilnega ekstremizma ni mogoče misliti (in razumeti) brez konceptov, ki so del njune gravitacijske orbite, na primer strahu oziroma terorja, konfliktnosti, alienacije, varnosti, vojne oziroma konflikta, tveganja, grožnje, indoktrinacije, terorizma itn. Fenomen radikalizacije in nasilnega ekstremizma je torej primer družbene konstrukcije varnosti *par excellence*.

Predstavitev tematske številke

Pričujoči tematski blok Časopisa za kritiko znanosti z naslovom »Strah kot orožje« prinaša sedem člankov in en intervju s širšega vsebinskega področja radikalizacije in nasilnega ekstremizma. Vsak izmed njih se spoprijema z nekaterimi od temeljnih vprašanj ter

z njimi povezanih problemov, napetosti in izzivov, ki jih ta problematika odpira. Hkrati je namen tega bloka preseči precep med varnostno paradigmo ter interdisciplinarnostjo kot alibijem.

V uvodnem članku Primož Šterbenc podrobneje predstavi fenomen islamističnega terorizma. Članek obravnava njegovo geopolitično razsežnost, relevantna zgodovinska ozadja ter kontekst in dolgo zgodovino protiislamskega diskurza. Temu sledi razlaga radikalizacij v muslimanskem svetu ter specifično obeh obravnavanih organizacij oziroma posameznih muslimanov, in sicer z uporabo socioloških (religioloških) konceptov kulturne obrambe in kozmične vojne. Posebna pozornost je posvečena Islamski državi, ki je po avtorjevih besedah najdestruktivnejši primer sodobnega radikalnega islamizma.

Srečo Dragoš v svojem prispevku poveže pojava nestrpnosti in radikalizma ter izpostavi tri ločene vidike, in sicer klasifikacijo oziroma tipologizacijo tovrstnih aktivnosti glede povezave oziroma stopnje socialnega kapitala med akterji in stopnje percipiranih tveganj, ki akterjem grozijo od zunaj. Kot alternativo oziroma nadgradnjo ponudi štiridimenzionalni model oziroma »kletko radikalizacije«, ki združuje kognitivno, politično, eksistencialno in temporalno razsežnost omenjenega pojava. Kot tretji vidik izpostavi strukturno nasilje, ki ga misli skozi njegovo povezanost z družbeno neenakostjo, koincidenco socialne stratifikacije s katero drugo (na primer z etnično ali versko), stratifikacijsko imobilnostjo, nestrpnostjo od zgoraj in nestrpnostjo od spodaj.

Članek Gorazda Andrejča ponuja »premislek o izražanju nasilnega ekstremizma v religijskem kontekstu, predvsem v kontekstu sodobnega džihadizma, v luči nekoliko različnih pojmovanj svobode religije in prepričanja«. Poseben poudarek je namenjen obravnavi vplivne kritike problematičnega diskurza o radikalizaciji oziroma tesnega povezovanja pojmov radikalizacija in religijski ekstremizem v delih dveh strokovnjakov: britanskega politologa Aruna Kundnanija in danske antropologinje Manni Crone.

V intervjuju s Quassimom Cassamom Mitja Sardoč razpravo usmerjam v problematizacijo posameznih epistemoloških vprašanj, ki so povezana s procesom radikalizacije in nasilnega ekstremizma. Quassim Cassam v odgovorih izpostavi nekatere izmed spregledanih dimenzij razmerja med kognitivno in behavioristično razsežnostjo procesa radikalizacije. V osrednjem delu intervjuja opozori na tri ključne ovire, s katerimi se soočamo na tem vsebinskem področju:

»pomanjkanje jasnosti glede temeljnih konceptov, napačne predpostavke o naravi radikalizacije ter napačne predpostavke o naravi vzročnosti«.

Nenad Miščević postavi pod drobnogled nekatere konceptualne zadrege, povezane z opredelitvijo populizma, ki ima v diskurzu o radikalizaciji in nasilnem ekstremizmu posebno mesto, saj je kognitivna razsežnost tega fenomena v veliki meri razumljena pomanjkljivo in redukcionistično. Avtor obravnava tudi nekatere elemente epistemološke teorije Quassima Cassama v kontekstu proučevanja migrantske krize ter radikalizacije in nasilnega ekstremizma. Boris Vežjak se posveča primerom viralne islamofobije in nestrpnosti med slovenskimi uporabniki družbenih omrežij. Na podlagi njihove analize ugotavlja, da so na las podobni klasičnemu antisemitskemu žargonu. Posebna pozornost je namenjena analizi tistih izjav v presečišču obeh diskurzov, v katerih figura Adolfa Hitlerja nastopa kot nesporna evokacija rešitelja težav, ki so se nakopičile v Evropi in svetu. Avtor hkrati povleče vzporednice z nekaterimi praksami v Nemčiji in Veliki Britaniji.

Članek Renate Franc in Tomislava Pavlovića analizira različne razsežnosti spektra političnega nasilja oziroma njegovo večdimenzionalnost. Uvodni del članka ponudi razpravo o teoretičnih izhodiščih političnega nasilja in njegovi operacionalizaciji. Osrednji del obravnava nekatere metodološke probleme, ovire in izzive proučevanja tega družbenega fenomena. Sklepni del opozori na pomen večdimenzionalnega pristopa k proučevanju različnih pojavnih oblik političnega nasilja.

V sklepnem prispevku tega bloka Mitja Sardoč odpiram nekatera temeljna vprašanja (in vrsto s tem povezanih problemov), povezana s pojmom nasilnega ekstremizma, ki v literaturi o tej problematiki ostajajo v veliki meri spregledana. Poseben poudarek je namenjen analizi konceptualne in moralne razsežnosti nasilnega ekstremizma (kaj je nasilni ekstremizem in zakaj je problematičen) ter analizi medsebojnega razmerja obeh temeljnih pojmov te sintagme, »nasilja« in »ekstremizma«. Osrednji del prispevka kritično analizira varnostno paradigmo in s tem povezano strategijo sekuritizacije, v katero je ujeta razprava o radikalizaciji in nasilnem ekstremizmu.

Kakor opozarjajo avtorji prispevkov v pričujoči tematski številki Časopisa za kritiko znanosti, moramo fenomen radikalizacije in nasilnega ekstremizma nujno misliti (in razumeti) zunaj izključno

»varnostne paradigme«, v katero je razprava ujeta. Fenomen radikalizacije in nasilnega ekstremizma je namreč samo eden izmed problemov, ki so povezani s polarizacijo sodobnih družb ter s tem povezane socialne fragmentacije in konfliktne različnosti.

Literatura

- Balzacq, Thierry (ur.) (2010): *Securitization Theory: How Security Problems Emerge and Dissolve*. London: Routledge.
- Bourbeau, Philippe (2011): *The Securitization of Migration: A Study of Movement and Order*. London: Routledge.
- Cassam, Quassim (2015): Vice Epistemology, *The Monist* 99: 159–180.
- Elbe, Stefan (2010): *Security and Global Health*. Cambridge: Polity Press.
- Floyd, Rita (2010): *Security and the Environment: Securitisation Theory and US Environmental Security Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Floyd, Rita (2011): Can Securitization Theory Be Used in Normative Analysis? Towards a Just Securitization Theory. *Security Dialogue* 42(4–5): 427–439.
- Gearon, Liam (2015): Education, Security and Intelligence Studies. *British Journal of Educational Studies* 63(3): 263–279.
- Githens-Mazer, Jonathan (2012): The Rhetoric and Reality: Radicalization and Political Discourse. *International Political Science Review* 33(5): 556–567.
- Glazzard, Andrew, Sasha Jespersen, Thomas Maguire in Emily Winterbotham (2018): *Conflict, Violent Extremism and Development: New Challenges, New Responses*. New York: Palgrave Macmillan.
- Levy, Jacob T. (2000): *The Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press.
- Marx, Karl (2010 [1848]): *Komunistični manifest*. Ljubljana: Založba Sanje.
- Nathanson, Stephen (2010): *Terrorism and the Ethics of War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Donnell, Aislinn (2016): Securitisation, Counterterrorism and the Silencing of Dissent: The Educational Implications of Prevent, *British Journal of Educational Studies* 64(1): 53–76. Dostopno na DOI: 10.1080/00071005.2015.1121201.
- Robin, Corey (2004): *Fear: The History of a Political Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosenblum, Nancy (ur.) (1989): *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Sheikh, Mona Kanwal (2014): The Religious Challenge to Securitisation Theory. *Millenium* 43(1): 252–272.
- Shklar, Judith (1989): The Liberalism of Fear. V *Liberalism and the Moral Life*, N. Rosenblum (ur.), 21–38. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sukarieh, Maysoun in Stuart Tannock (2015): The Deradicalisation and Education: Terror, Youth and the Assault on Learning. *Race & Class* 57(4): 1–17.
- Vultee, Fred (2010): Securitization: A New Approach to the Framing of the “War on Terror”. *Journalism Practice* 4(1): 33–47.
- Williams, Michael C. (2011): Securitization and the Politics of Fear. *Security & Dialogue* 42(4–5): 453–463.

Islamistični terorizem

Abstract

Islamist Terrorism

Ever since the 1970s, the world has been confronted with the phenomenon of Islamist terrorism. In the 1990s, the radical Islamist organization Al-Qaeda perpetrated several destructive and primarily suicidal attacks on American targets. The climax of Al-Qaeda's terrorism was the September 11, 2001 attack, which was carried out on American soil. After the US-led invasion of Iraq in 2003, even more destructive terrorist attacks were started being perpetrated in Iraq by the radical Islamist organization Islamic State. Between 2015 and 2017, the Islamic State carried out several attacks in Western Europe and the United States of America, with the majority of victims being civilians. In the West, the terrorism of Al-Qaeda and the Islamic State is primarily explained by discussing their irrational destructive nature or their expansionist motives. This should come as no surprise as the West has a long history of anti-Islam discourse. However, one should explain Islamist terrorism by taking into account the historical background (the Crusades and the period of European colonialism), the specific grievances of the greater part of the world's Muslim population, and the effects of aggressive Western policies in the Muslim world. In addition, the Sunni-Shia division within Islam must also be accounted for. To achieve this, one can enlist the help of the sociological (religiological) concepts of cultural defense, religious performance and cosmic war.

Keywords: terrorism, Al-Qaeda, Islamic State, Western policies, Iraq

Primož Šterbenc has earned bachelor's and master's degrees in international relations, and also holds a PhD in the sociology of religion. He is an associate professor at the Faculty of Management, University of Primorska. His research focuses on Islam, the Middle East and the broader islamic world, the conflict between Israel and Palestine, and the (geo)political and security issues in Eurasia and Africa (primoz.sterbenc@fm-kp.si).

Povzetek

Svet se od 70. let prejšnjega stoletja sooča s pojavom islamističnega terorizma. V 90. letih je radikalna islamistična organizacija Al Kaida izvedla več destruktivnih, večinoma samomorilskih napadov na ameriške cilje, njen terorizem pa je vrhunec dosegel z napadom 11. septembra 2001 v ZDA. Po napadu na Irak leta 2003, ki so ga vodile ZDA, je začela še bolj destruktivne teroristične, večinoma samomorilske napade v Iraku izvajati radikalna islamistična organizacija Islamska država. Ta je v letih 2015–2017 v Zahodni Evropi in ZDA izvedla tudi več terorističnih napadov, v katerih so umirali predvsem civilisti. V zahodnem svetu teroristična dejanja Al

Kaide in Islamske države razlagajo prvenstveno z njuno iracionalno destruktivno naravo ali napadalnimi motivi. Glede na dolgo zgodovino protiislamskega diskurza to ni naključje. Vendar pa je treba terorizem Al Kaide in Islamske države razlagati ob upoštevanju zgodovinskih ozadij (križarskih vojn in obdobja evropskega kolonializma), specifičnih zamer večjega dela svetovnih muslimanov ter agresivnih zahodnih politik v muslimanskem svetu. Upoštevati je treba tudi delitev na sunitsko in šiitsko vejo islama. Pri tem se lahko opremo na sociološke (religiološke) koncepte kulturne obrambe, religijskega nastopa in kozmične vojne.

Ključne besede: terorizem, Al Kaida, Islamska država, zahodne politike, Irak

Primož Šterbenc je diplomiral in magistriral iz mednarodnih odnosov ter doktoriral iz sociologije religij. Je docent na Fakulteti za management Univerze na Primorskem. Raziskovalno se ukvarja z islamom, dogajanji na Bližnjem vzhodu in v širšem muslimanskem svetu, izraelsko-palestinskim konfliktom ter z (geo)političnimi in varnostnimi dogajanji v Evraziji in Afriki (primoz.sterbenc@fm-kp.si).

Uvod

V muslimanskem svetu od 70. let prejšnjega stoletja prihaja do tako imenovanega ponovnega vzpona islama, v okviru katerega poleg drugih elementov (krepitev osebne religioznosti, vstopanje islama na javno področje) nastajajo in se krepijo radikalne (skrajne, militantne) islamistične organizacije,¹ ki so za doseganje svojih ciljev pripravljene uporabiti nasilje. Tako je na primer egiptovska organizacija Islamski džihad 6. oktobra 1981 izvedla uspešen atentat na egiptovskega predsednika Anvarja Al Sadata. Od 90. let prejšnjega stoletja pa se svet sooča z novim fenomenom, in sicer s transnacionalnimi radikalnimi islamističnimi organizacijami, ki izvajajo destruktivne in neselektivne teroristične napade, v katerih prihaja do velikega števila žrtev, povečini civilistov, napade pa najpogosteje izvajajo samomorilski napadalci.² V 90. letih je tako nastopila Al Kaida, ki teroristične napade izvaja predvsem proti zahodnim, prvenstveno ameriškim ciljem. Izvedla je več napadov na ameriške cilje (Savdska Arabija v letih 1995 in 1996, Kenija in Tanzanija leta 1998, Jemen leta 2000), vrhunec njenega delovanja pa je samomorilski napad na Svetovni trgovinski center v New Yorku 11. septembra 2001, v katerem je umrlo 2749 civilistov (Mohamedou, 2007: 8; Šterbenc, 2011: 107, 110, 115; Wright, 2006/2007: 361).

Po napadu na Irak marca in aprila 2003, ki so ga vodile ZDA, je v tej državi maja 2003 začela delovati radikalna islamistična organizacija »Skupina za

¹ V nadaljevanju radikalne islamistične organizacije.

² Transnacionalne radikalne islamistične organizacije združujejo oziroma koordinirajo več posameznih lokalnih radikalnih islamističnih organizacij ali ustanovljajo svoje veje oziroma izpostave na različnih območjih v svetu.

tavhid in džihad», ki se je v naslednjem desetletju večkrat preoblikovala in preimenovala, konec junija 2014 pa je razglasila, da je ustanovila »kalifat« ter da se po novem imenuje »Islamska država«.³ Ta organizacija je od samega začetka izvajala še bistveno bolj destruktivne teroristične, v največji meri samomorilske napade, in sicer na zahodne cilje ter predvsem na pripadnike šiitske veje islama v Iraku, prvenstveno civiliste.⁴ Njeni napadi na šiitske civiliste so bili tako destruktivni, da jih je problematiziralo celo vodstvo Al Kaide, v okviru katere je Islamska država delovala v letih 2004–2014.⁵ Tudi ko je Islamska država v letih 2013–2014 dosegala velike vojaške uspehe v Iraku in Siriji, je pobijala na desetine zajetih šiitov (med njimi pripadnike iraške in sirske vojske) ter pripadnike specifične religijske skupine jazidov (Atwan, 2015: 121–122; Hashim, 2018: 3: 87–90; 191–193; Lahoud, 2016: 21–22, 25–26; Stern in Berger, 2015: xv).

Ko so zahodne države pod vodstvom ZDA po avgustu 2014 izvajale vse močnejše letalske napade na sile Islamske države ter v sodelovanju z iraško vojsko (v kateri prevladujejo šiiti), iraškimi šiitskimi milicami ter iraškimi in sirske Kurdi vojaško odvezemale ozemlja »kalifatu« Islamske države, je slednja izvajala izrazito neselektivne, večinoma samomorilske teroristične

3 Organizacija za tavhid in džihad je oktobra 2004 prisegla zvestobo vodstvu Al Kaide in se preimenovala v »Al Kaido v Mezopotamiji (deželi dveh rek)«. Januarja 2006 je vzpostavila krovno organizacijo »Posvetovalni svet mudžahedinov v Iraku«, v katero je bilo poleg nje združenih še pet radikalnih skupin, vendar je ohranila določeno stopnjo avtonomije. Oktobra 2006 se je preimenovala v »Islamsko državo Iraka«, aprila 2013 pa se je, potem ko si je priključila del svoje veje, ki jo je leta 2011 ustanovila v Siriji, preimenovala v »Islamsko državo Iraka in Al Šama (Sirije)« (Lahoud, 2016: 21–22, 25–26).

V nadaljevanju bomo zaradi večje preglednosti za to organizacijo, ne glede na njena imena v različnih obdobjih, ves čas uporabljali oznako »Islamska država«.

4 Za transnacionalne radikalne islamistične organizacije (tudi Al Kaido in Islamsko državo) je značilno, da so sunitke. Do delitve prvobitne muslimanske skupnosti na sunitko in šiitsko vejo je prišlo po smrti preroka Mohameda leta 632, in sicer zaradi različnih stališč glede vprašanja, kdo lahko po prerokovi smrti legitimno vodi muslimansko skupnost kot kalif. Suniti so trdili, da je voditelj lahko kateri koli pobožen musliman, ki ga izvoli skupnost, šiiti pa so utemeljevali, da lahko preroka nasledi zgolj njegov bratranec in zet Ali Ibn Abi Talib. Prevladalo je sunitsko stališče in prvi kalif je postal Abu Bakr; Ali Ibn Abi Talib je postal kalif šele leta 656 in še takrat je njegovemu kalifatu nasprotovala pomembna skupina muslimanov, kar je vodilo v prvo državljansko vojno (656–661). V doktrinarnem smislu se suniti in šiiti razlikujejo predvsem zaradi različne obravnave instituta imamata: medtem ko ima za šiite kardinalen pomen, mu suniti ne pripisujejo večje pomembnosti. Večji del zgodovine muslimanskega sveta so bili suniti družbenoekonomsko privilegirani, šiiti pa marginalizirani. Danes je med svetovnimi muslimani 85 do 90 odstotkov sunitov in zgolj 10 do 15 odstotkov šiitov, vendar pa so šiiti naseljeni v osrčju muslimanskega sveta – na območju med Pakistanom in Sredozemskim morjem (Nasr, 2006: 34; Šterbenc, 2005).

5 Al Kaida in Islamska država sta se dokončno razšli februarja 2014, ko se je voditelj Al Kaide Al Zavahiri odrekel Islamski državi. Razloga za razhod sta bila ideološki (Al Kaida je nasprotovala ustanovitvi kalifata v tako zgodnjih fazah islamističnega boja) in personalni (poveljnik sirske veje Islamske države Al Džolani aprila 2013 ni hotel sprejeti integriranja v Islamsko državo, podporo pa je dobil pri vodstvu Al Kaide). Številne radikalne islamistične skupine so odrekle lojalnost Al Kaidi in jo izrekle Islamski državi (Atwan, 2015: 69–72; Lahoud, 2016: 26–30).

napade v Zahodni Evropi in ZDA. Izvedla je več destruktivnih napadov, v katerih so umirali številni civilisti, med njimi: 13. novembra 2015 v Parizu, ko so se trije napadalci razstrelili ob stadionu, dve drugi skupini napadalcev pa sta streljali na obiskovalce restavracij in udeležence koncerta (129 mrtvih);⁶ decembra 2015 v San Bernardinu v Kaliforniji (14 mrtvih); 22. marca 2016 v Bruslju, ko sta se napadalca razstrelila na mednarodnem letališču, na postaji podzemne železnice pa je eksplodirala bomba (30 mrtvih); 22. maja 2017 v Manchestru, ko se je napadalec razstrelil na koncertu (22 mrtvih).⁷ Poleg tega so civilne in vojaške cilje v zahodnih mestih napadali tudi posamezni muslimani («osamljeni volkovi»), ki so jih spodbudili pozivi Islamske države k napadam – najhujši napad se je zgodil 14. julija 2016 v Nici, ko je voznik s težkim tovornjakom pobil 84 pešcev civilistov, med njimi 10 otrok. V tem času je Islamska država izvajala še bistveno bolj destruktivne, predvsem samomorilske napade na iraške šiite, večinoma civiliste,⁸ poleg tega pa tudi na šiitske cilje izven Iraka, na primer v Libanonu (Atwan, 2015: 136; Hashim, 2018: 222–234; Juergensmeyer, 2017: 182; *The Economist*, 2015; *The Economist*, 2016a; *The Economist* 2016b; *The Economist*, 2016c; *The Economist*, 2017b).

Seveda je terorizem, ki povzroči civilne žrtve, vedno zločin in tragedija. Vendar pa je pomembno, kako teroristična dejanja – tudi tista, ki povzročijo civilne žrtve – razlagamo. V zahodnih medijih in strokovnih krogih pogosto in celo prevladujoče prihaja do razlag, ki Al Kaidi in Islamski državi pripisujejo proaktivno (iracionalno in agresivno) delovanje, oziroma ki ne dopuščajo možnosti, da bi bila njuna teroristična dejanja reaktivna oziroma odgovor na politično in vojaško delovanje zahodnih in prozahodnih akterjev v muslimanskem svetu.⁹ V tem smislu teroristična dejanja Islamske države v zahodnem svetu praviloma razlagajo z inherentno destruktivno naravo organizacije, pri čemer gre na splošno za tri tipe razlag: prvič, da organizacija (ali radikalni muslimani, ki se identificirajo z njo) sovraži zahodni način življenja, na primer seksualno osvoboditev žensk,¹⁰ ali da bolj ali manj iracionalno sovraži muslimanske »odpadnike« in »nevernike« (kristjane, Jude, Američa-

6 Tudi v primerih, ko se napadalci niso razstrelili, je mogoče govoriti o samomorilskih napadih, saj so izvajalci morali vedeti, da jih bodo varnostne sile na koncu ubile.

7 Napad v Manchestru je bil še posebej pretresljiv, saj je samomorilski terorist napadel prisotne na koncertu Ariane Grande; posledično so bile med ubitimi številne najstnice, najmlajša žrtev pa je bila stara osem let (*The Economist*, 2017a).

8 Islamska država je na primer sredi maja 2016 v treh zaporednih dneh v Bagdadu z večinoma samomorilskimi napadi pobila 100 šiitskih civilistov (Hashim, 2018: 234).

9 O razlagah, ki poudarjajo proaktivnost Al Kaide, na primer Mohamedou (2007: 64–70).

10 To je po napadu na koncertu Ariane Grande v Manchestru kot možen razlog navajala revija *The Economist* – pevka naj bi kot seksualno osvobodjena ženska navdihovala navzoče najstnice (*The Economist*, 2017a).

ne in Zahod na splošno);¹¹ drugič, da organizacija kljub vojaškim porazom, ki jih doživlja, želi dokazati, da ima še vedno moč;¹² in tretjič, da organizacija želi v zahodnoevropskih državah »sprožiti državljansko vojno« in povzročiti represijo proti tam živečim muslimanom, da bi jih lahko rekrutirala v svoje vrste,¹³ ali podobno, da želi sprovcirati intenziviranje napadov nase, da bi uveljavila prepričljivost svoje razlage o apokaliptični konfrontaciji, posledično pa povečala rekrutiranje.¹⁴ Mogoče je reči, da so tovrstne razlage precej predvidljive, saj tako ali drugače izhajajo iz ene od treh temeljnih podmen protiislamskega diskurza, in sicer da je islam inherentno agresivna oziroma fanatična religija.¹⁵ Protiislamski diskurz (negativno slikanje islama) je sicer v zahodnem svetu izjemno utrjen, saj se v njem producira in reproducira zadnjih 900 let. Kot izpostavlja Lyons (2012/2014: 111), ta diskurz Zahodu omogoča, da svoje konflikte z islamom definira na načine, ki uspešno mobilizirajo zahodnjaško podporo uporabi sile, medtem ko hkrati omejuje dejavnosti muslimanov ter diskreditira, delegitimira in celo povsem zanika njihove motive ali cilje.

V pričujočem sestavku bomo dokazovali, da so bila teroristična dejanja Al Kaide in Islamske države ter posameznih muslimanskih akterjev, ki so se identificirali s tema organizacijama, v zahodnem in muslimanskem svetu, tudi tista, ki so povzročila številne civilne žrtve, pričakovana, oziroma da jih je mogoče razlagati kot odgovor na politike zahodnih in nekaterih muslimanskih akterjev v muslimanskem svetu. Z namenom razlage terorističnih dejanj obeh organizacij in posameznikov bodo najprej opredeljena relevantna zgodovinska ozadja, nato pa bo opredeljen specifičen pogled številnih muslimanov na odnos med Zahodom in muslimanskim svetom v času po dekolonizaciji muslimanskih držav. Sledila bo razlaga radikalizacij v muslimanskem svetu ter specifično obeh organizacij oziroma posameznih muslimanov, in sicer z uporabo socioloških (religioloških) konceptov kulturne obrambe in kozmične vojne. Pri tem bo posebna pozornost posvečena Islamski državi, ki je zadnji in najdestruktivnejši primer radikalnega islamizma.

11 Tako na primer strokovnjak za radikalne islamiste Ali Soufan (2017: 1–2).

12 To je kot možen razlog za napad v Manchestru navajala revija *The Economist* (The Economist, 2017a).

13 To razlago podaja strokovnjak za islamizem Gilles Kepel, ki izrecno zanika možnost, da bi Islamska država izvajala povračilna dejanja (povzet v The Economist, 2015).

14 To razlago podaja strokovnjak za varnostna vprašanja, povezana z muslimanskim svetom, Ahmed Hashim (2018: 235).

15 O tej podmeni protiislamskega diskurza na primer Lyons (2012/2014: 111–154). Mazrui (2001: 110) govori o islamofobiji, ki vsebuje podmeno, da »medtem ko so kristjani bolj naklonjeni nenasilju, muslimani zlahka pristopajo k terorizmu«.

Zgodovinska ozadja

Za ustrezno razumevanje sodobnih odnosov med Zahodom in muslimanskim svetom je nujno poznati dogajanja iz preteklosti, ki so travmatično vplivala na odnose med obema svetovoma. Gre prvenstveno za križarske vojne in obdobje evropskega kolonializma. Obe epizodi namreč v sodobnosti še naprej živita v zavesti številnih muslimanov ter tako neizogibno vplivata na njihovo percepcijo dogajanj v odnosu med Zahodom in muslimanskim svetom. Zato ni naključje, da radikalne islamistične organizacije v svoja sporočila nenehno vključujejo razlago, da so sodobni konflikti del širšega zgodovinskega globalnega napada na islam in muslimane. Nasprotnika v tej vojni proti islamu opisujejo kot »Zahod« in »križarje«, pri čemer se razlaga opira na kolektivni zgodovinski spomin muslimanov. Radikalni islamisti sebe opisujejo kot kavalirske srednjeveške viteze, ki so na čelu avantgarde pri nasprotovanju sodobnim »neokrižarjem«. ¹⁶ Poleg tega arabske in muslimanske javnosti zahodne vojaške operacije v arabskem in muslimanskem svetu hitro označijo kot »križarsko vojno«. ¹⁷

Poznavanje dogajanj v času kolonializma je nujno zaradi dveh razlogov. Prvič, negativno delovanje evropskih kolonialnih sil se je globoko vtisnilo v kolektivni zgodovinski spomin nekdanjih koloniziranih muslimanskih dežel. Zaradi kolonialne preteklosti so številni muslimani danes še posebej občutljivi za dejanja dveh nekdanjih kolonialnih sil – Francije in Velike Britanije. In drugič, kolonialne sile so pomembno predrugačile muslimanski svet, s tem pa so bistveno prispevale k stanju, kakršno je v svetu islama v postkolonialnem obdobju in še danes, ter k položaju muslimanskega sveta v današnjem širšem svetu. To stanje in položaj pri številnih muslimanih povzročata izrazito nezadovoljstvo.

Križarske vojne

Izraz »križarske vojne« označuje serijo osmih vojaških pohodov od 11. do 13. stoletja, s katerimi je krščanski svet – v nekaterih primerih zgolj deklarativno – poskušal trajno zavzeti ozemlja v osrednjem delu muslimanskega sveta. Krščanski vitezi (»križarji«) so že v prvi vojni zavzeli obsežno ozemlje v Mali Aziji in Siriji, poleg tega pa so že takrat zagrešili nekatera dejanja, ki so travmatizirala odnose med krščanskim in muslimanskim svetom ter vplivala na poznejšo percepcijo kristjana oziroma Evropejca (zahodnjaka)

¹⁶ O takšnem diskurzu na primer Staffel in Awan (2016: 8–9).

¹⁷ Ko so Američani v noči iz 16. na 17. januar 1991 v okviru vojaškega napada na Irak odvrgli prve bombe na Bagdad, je arabski svet to nemudoma obsodil kot »križarsko vojno« (Armstrong, 1988/2001: vii).

v muslimanski zavesti. Ko so namreč križarji 15. julija 1099 zavzeli Jeruzalem, so v naslednjih treh dneh sistematično poklali okoli 30.000 tamkajšnjih muslimanov in Judov. Ulice Jeruzalema so dobesedno plavale v krvi. Pred tem dogodkom so Judje, kristjani in muslimani v Jeruzalemu pod islamsko oblastjo v relativni harmoniji živeli 460 let, po njem pa si tri skupnosti niso nikoli več zaupale (Armstrong, 1988/2001: ix; Armstrong, 1996/1997: 273–274).

Esposito (1992: 39–40) poudarja, da je imelo malo dogodkov tako uničujoč in dolgotrajen vpliv na muslimansko-krščanske odnose kot križarske vojne. Za muslimane je spomin na to obdobje živel naprej kot najjasnejši primer militantnega krščanstva, kot zgodnja napoved agresije in imperializma krščanskega Zahoda ter kot živ dokaz zgodnje sovražnosti krščanstva do islama. Muslimani so v naslednjih stoletjih govorili o križarski mentaliteti in ambicijah Zahoda.

Obdobje evropskega kolonializma

Kot izpostavlja Esposito, je bilo v odnosu med muslimanskim svetom in Zahodom malo dogodkov bolj daljnosežnih in vplivnih, kot je bila izkušnja evropskega kolonializma.¹⁸ Tematika evropskega kolonializma in imperializma, njunega vpliva v preteklosti in njune nadaljnje zapuščine ostaja živa v politiki arabskega sveta ter v vsem muslimanskem svetu od Severne Afrike do Jugovzhodne Azije. Kolonializem je spremenil geografski in institucionalni zemljevid muslimanskega sveta. Zamenjal ali spremenil je domače politične, socialne, ekonomske, pravne in izobraževalne institucije ter neposredno in posredno ogrožal muslimansko vero in kulturo (Esposito, 1992: 47).

Evropski kolonializem je povzročil celo vrsto negativnih dejanj, procesov in posledic za muslimanske prebivalce kolonialnih ozemelj. Muslimani niso nikoli sprejeli evropske nadvlade in so se ji nenehno upirali, kolonialne oblasti pa so upore praviloma izjemno brutalno zatirale. Francozi so tako proti uporabi Abd Al Kadirja (1832–1847) nastopili s »politiko požgane zemlje«, v okviru katere so sistematično uničili velike kmetijske površine, poleg tega pa so kruto pobili veliko domačinov.¹⁹ Francozi in Britanci so upore najpogosteje zatirali z letalskimi napadi, v katerih so bile uničene cele vasi in pobiti tisoči domačinov (Khalidi, 2004: 25–28; Lapidus, 1988/2002: 587; Peters, 1979: 55).²⁰

18 Velika Britanija, Francija in Italija so med prvo polovico 19. stoletja in začetkom 20. stoletja neposredno fizično zasedle celotni Bližnji vzhod in večji del muslimanskega sveta (Peters, 1979: 53–61; Hourani, 1991/2005: 269–270, 282–285, 318).

19 Zloglasen je bil zločin v alžirskem kraju Dahra 17. junija 1845, ko so Francozi hladnokrvno povzročili zadušitev okoli 500 domačinov, ki so se pred francoskim zasledovanjem zatekli v votline. Francozi so še ob koncu druge svetovne vojne brutalno zatirali upore. V Sétifu v Alžiriji so med majem in avgustom 1945 v brutalnem zatrtju upora revnih domačinov, ki so se bali smrti zaradi lakote, pobili na tisoče Alžircev (Gallois, 2011; Thomas, 2011).

20 V francoskem letalskem bombardiranju Damaska leta 1925 je bilo ubitih več kot 1400

Kolonialne sile so poleg tega izpričevale kulturni rasizem nasproti islamu in muslimanom, izvajale politične prevare, vzpostavljale dolgoročno negativne družbene strukture in procese, razbijale domača socialna omrežja in ustvarjale ogromne socialne razlike, ustavljale domače procese demokratizacije, ustvarjale odvisne monokulturne ekonomije, vsiljevale politike sekularizma in arbitrarno določale državne meje (Esposito, 1999: 651; Khalidi, 2004: 15–30, 55–60; Nasr, 1999). Nujno je izpostaviti, da je bil tudi problem Palestine ustvarjen v kolonialnem obdobju.

Percepcija nekolonialne podrejenosti Zahodu in dejanski periferen položaj muslimanskega sveta

Muslimani so zaradi katastrofalne izkušnje z evropskim kolonializmom oziroma zaradi svojega ostrega zgodovinskega spomina tudi potem, ko so njihove države pridobile neodvisnost, ostali izjemno nezaupljivi do Zahoda. Številni menijo, da Zahod v odnosu do muslimanskega sveta vodi nekolonialno hegemonsko politiko, katere cilj je ohranjanje podrejenosti svetovnih muslimanov. Mogoče je reči, da tovrstna stališča, objektivno gledano, niso daleč od resnice, kajti Bližnji vzhod in širši muslimanski svet sta po nekaterih indikatorjih v času kolonializma dejansko postala periferija svetovnega kapitalističnega sistema, o kateri govori strukturalistična teorija mednarodnih odnosov (Šterbenc, 2011: 136, 146–151).

Šibkost muslimanskega sveta in nemoč ob trpljenju muslimanov

Prepričanje (številnih) muslimanov, da muslimanski svet tudi potem, ko so muslimanske države formalno pridobile neodvisnost, v globalnem okviru ostaja šibak in podrejen Zahodu, je v pomembni meri posledica dejstva, da so muslimanske skupnosti v številnih delih sveta (vsaj v določenih obdobjih) deprivilegirane in preganjane. To je mogoče reči za muslimane v Palestini, Rusiji (Čečenija), Ljudski republiki Kitajski (Ujguri v Ksindžiangju), Indiji (Kašmir in vse bolj tudi muslimani v ostali Indiji), Mjanmarju (Rohingje)

ljudi (skoraj izključno civilistov). Irak, Maroko in Sirija so bili nekakšni laboratoriji, v katerih so preizkušali vojaško visoko tehnologijo. Britanske vojaške sile so ocenjevale, da lahko njihova letala v 45 minutah praktično uničijo večjo vas ter pobijejo ali ranijo tretjino njenih prebivalcev. Tako ni naključje, da so Britanci pri zatrtju upora v Iraku leta 1920 pobili najmanj 6000 domačinov, pri zatrtju velike palestinske vstaje v letih 1936–1939 pa so pobili, ranili ali zaprli pet odstotkov vsega palestinskega odraslega moškega prebivalstva (Khalidi, 2004: 26–28).

in še kje.²¹ Tudi Muslimanom v Bosni in Hercegovini, ki so se med vojno v letih 1992–1995 znašli na robu izginotja, mednarodna skupnost zelo dolgo ni hotela pomagati, kar je zelo razburilo svetovne muslimane (Awan, 2007: 223; Šterbenc, 2006a: 497; 2011: 144–145; Yaqoob, 2007: 280, 282).

Nujno je poudariti, da preganjanje oziroma trpljenje muslimanov kjerkoli v svetu povzroča razburjenost in jezo muslimanov v drugih delih sveta. To je posledica tega, da ima koncept *ume*, percepcija obstoja globalne muslimanske skupnosti oziroma islamskega internacionalizma, ki izraža ideal, da bi bili muslimani v vseh deželah združeni kot ena skupnost, v islamu osrednje mesto.²² Zaradi tega muslimani v primeru, da drugi muslimani trpijo nepravilnosti, tudi če so oddaljeni na tisoče kilometrov, čutijo odgovornost, da bi te nepravilnosti odpravili. Tovrsten način razmišljanja se je v modernem času še povečal z izginjanjem tradicionalnih skupnosti in s povečano stopnjo geografske mobilnosti (Atran, 2006: 139; Awan, 2007: 223; Lapidus, 1988/2014: 837; Yaqoob, 2007: 280–281).

Agresivni vdori v muslimanski svet in radikalizacija muslimanov

Občutek številnih muslimanov, da je muslimanski svet podvržen neokolonialni dominaciji Zahoda, še posebej krepijo zahodni agresivni vojaški vdori v svet islama. Ob tem je pomembno izpostaviti, da je na podlagi dogajanj v zadnjih 50 letih mogoče ugotoviti, da je do radikalizacije (dela) svetovnih muslimanov prišlo po neposrednih ali (percipirano) posrednih agresivnih vdorih zahodnih in nekaterih drugih držav v muslimanski svet. V takšnih primerih je namreč specifično vlogo pridobila religija. Z namenom razumevanja tega procesa bo najprej opredeljen koncept kulturne obrambe.

Koncept kulturne obrambe

Sociolog religije Steve Bruce je v kontekstu razprave v sociologiji religije o (ne)priljubljenosti teorije sekularizacije razvil koncept kulturne obrambe. Vlogo religije v konceptu je mogoče opisati na naslednji način: če sta dve

21 Vprašanje Palestine je za muslimane še posebej travmatično, kajti Izrael je po letu 1967 z nenehnim kršenjem mednarodnega prava in preprečevanjem ekonomskega razvoja Palestinev preprečil možnost nastanka suverene palestinske države, poleg tega pa Palestinci pod izraelsko okupacijo vse bolj trpijo. Izrael je v percepciji muslimanov povezan z Zahodom, ZDA pa dosledno ščitijo judovsko državo, kar povečuje občutek muslimanov, da je Zahod sovražen do muslimanskega sveta. To povzroča radikalizacijo številnih muslimanov, tudi tistih, ki živijo na Zahodu (Abdullah, 2007; Hammond, 2007: 2–23; Khosrokhavar, 2002/2005: 196; Šterbenc, 2016; Telhami, 2002: 14).

22 Prerok Mohamed je med tako imenovanim poslednjim romanjem v Meko (632) na ravnini Arafat opravil pridigo, v kateri je muslimane opozoril, da morajo ohranjeti enotnost muslimanske skupnosti. Med drugim je rekel: »Vedite, da je vsak musliman brat drugega muslimana in da so muslimani bratje« (Šterbenc, 2005: 37).

(ali več) skupnosti v medsebojnem konfliktu in če imata različni religiji (na primer protestanti in katoličani v Ulstru ali Srbi, Hrvati in Muslimani v Bosni), lahko religijska identiteta vsake od skupnosti pridobi nov pomen oziroma se vzpostavi nova lojalnost do nje. Razlog za to je v tem, da se skozi religijsko identiteto izraža etnični ponos. Podobno je mogoče reči: če obstaja ljudstvo s skupno religijo, ki mu vlada zunanja sila (ki ima drugo religijo ali sploh nobene), religijske institucije pridobijo dodatni pomen kot branilke kulture in identitete ljudstva (Bruce, 1996/2002: 96, 123).²³

Mogoče je reči, da v primerih konflikta med dvema skupnostma, ki sledita različnim religijam, ali dominacije ene od njiju nad drugo, o katerih govori Bruce, religija pridobi vlogo nekakšnega nacionalističnega instrumenta, ki služi obrambi pred percipirano zunanjo grožnjo, zato se krepi religijska identiteta skupnosti, ki se počuti ogrožena.²⁴ Religija ima namreč nekatere značilnosti, zaradi katerih se lahko religijska skupnost zateče k njej v primeru (percipirane) ogroženosti s strani drugačne religijske skupnosti. V tem smislu Bellah pri pojasnjevanju vloge religije poudarja, da je religija v akcijskih sistemih povezana z dvema glavnima problemoma – identiteto in motivacijo. Tako posameznikom in skupinam omogoča učinkovito delovanje, in sicer na takšen način, da na religijski podlagi definirajo sebe in svoje okolje oziroma izoblikujejo svojo identiteto (obstoj identitete je še posebej nujen v težkih situacijah, ker zagotavlja najbolj splošen skupek navodil o tem, kako se lahko sistem ohrani in popravi škodo). Religija opravlja tudi funkcijo nezavedne motivacije, in sicer s pomočjo tistih motivacijskih inputov v sistemu, ki niso pod neposrednim nadzorom zavestnih procesov odločanja. Problema identitete in nezavedne motivacije sta tesno povezana, kajti situacije grožnje, negotovosti in zloma, ki na površje potisnejo vprašanje identitete, zbudijo globoke nezavedne občutke tesnobe, upanja in strahu. Pojmovanje identitete pa v težkih situacijah ne more ponuditi rešitve zgolj na takšen način, da je kognitivno ustrezno, temveč mora biti tudi motivacijsko smiselno. In vloga religije v akcijskih sistemih je prav v tem, da zagotavlja takšno kognitivno in motivacijsko smiselno pojmovanje identitete ali skupek identitetnih simbolov (Bellah, 1970: 11–12).

Nujno je dodati, da religija nacionalizmu daje pomembno dodatno razsežnost. Ruthven trdi, da mobilizacijski potencial religije intenzivira oziroma pogloblja nacionalizem. Religijski nacionalizem nacionalistični retoriki daje

23 Podobno razlago podaja koncept religijskega nastopa, ki ga je razvil sociolog religije Peter Beyer: religijski funkcijski sistemi naj bi razreševali probleme, ki jih ustvarjajo nereligijski (politični, ekonomski) funkcijski sistemi, vendar pa jih ne razrešujejo (Beyer, 1994: 3, 80).

24 V tem smislu ni naključje, da se je v znanstvenih krogih v precejšnji meri uveljavil pojem »religijski nacionalizem« – na primer v Juergensmeyer (1993/1994) in Lawrence (1998: 51–56).

kozmično dimenzijo. Uporaba religijskega jezika povzroči transcendentiranje sporov, saj jih z običajne povzdigne na kozmično raven, tako pa spori postanejo absolutizirani in bolj antagonistični (Ruthven, 2004: 166–168).

Radikalizacija muslimanov kot rezultat zunanjih agresivnih vdorov

V zadnjih desetletjih je do radikalizacije (dela) svetovnih muslimanov prišlo v situacijah, ki jih predvideva koncept kulturne obrambe. Do tako imenovanega ponovnega vzpona oziroma krepiteve islama v svetovnem okviru je prišlo po tretji arabsko-izraelski vojni junija 1967, v kateri je Izrael katastrofalno porazil arabske armade.²⁵ Ker je prišlo do neposrednega konflikta med judovsko in muslimansko skupnostjo ter do posrednega konflikta med (krščanskim) Zahodom in muslimansko skupnostjo, se je posledično začela krepiti islamska identiteta v arabskem in širšem muslimanskem svetu (do leta 1967 je bil v arabskem svetu prevladujoča ideologija sekularni arabski nacionalizem, ki je bil s porazom diskreditiran), kar je pomenilo tudi revitalizacijo zmernih islamističnih gibanj in razcvet radikalnih islamističnih gibanj (Ayubi, 1991/1994: 227; Šterbenc, 2011: 140; Voll, 1991/1994: 376–381).

Drugi primer je Afganistan, kamor je decembra 1979 vojaško vdrla Sovjetska zveza, sledilo pa je desetletje bojov med okupacijsko (uradno ateistično, dejansko pa večinoma pravoslavno) sovjetsko vojsko in islamskimi borci (mudžahedini). Sovjetska okupacija je povzročila intenzivno islamsko navdahnjeno mobilizacijo borcev iz vsega muslimanskega sveta, ki so v velikem številu prihajali v Afganistan, da bi se skupaj z domačimi islamskimi borci borili proti sovjetskim »nevernikom« in pomagali trpečim muslimanom. V okviru tega boja je palestinski islamist Abdulah Azzam v sodelovanju z Osamo Bin Ladnom v pakistanskem Pešavarju najprej ustanovil »Urad za usluge mudžahedinom«, leta 1987 pa je konceptualiziral organizacijo Al Kaida (vzpostavljena je bila v naslednjih letih), ki si je najprej za cilj zadala rušenje sekularnih arabskih režimov, nato pa kmalu še boj proti ZDA in njihovim zaveznikom. Al Kaida naj bi posredovala v konfliktih, v katere so vključeni muslimani. Bolj kot v kateri koli drugi islamistični organizaciji je bila v njeno kolektivno psiho vsajena kultura mučeništva (Armstrong, 2014/2015: 366–369; Gunaratna, 2002: 3–7; Kohlmann, 2004/2005: 3–9).

Tudi do krepiteve Al Kaide in njenih terorističnih napadov na ameriške cilje v 90. letih prejšnjega stoletja, ki so kulminirali v napadu na Svetovni

²⁵ V znanstveni oziroma strokovni literaturi obstaja soglasje, da je bila vojna leta 1967 prelomnica, ki je v vsem arabskem in muslimanskem svetu povzročila ponoven vzpon islama – navedba konkretnih del v Šterbenc (2011: 140).

trgovinski center, je prišlo po predhodnem turbulentnem dogajanju. ZDA so lahko po koncu hladne vojne in kolapsu Sovjetske zveze na začetku 90. let povsem uveljavile svojo hegemonijo na Bližnjem vzhodu; posledično so se vojaško pozicionirale na obalah Perzijskega zaliva, po iraški zasedbi Kuvajta in svojem vojaškem nastopu proti Iraku (1991) pa tudi v Savdski Arabiji. Ameriško posredovanje proti Iraku in prihod več sto tisoč ameriških vojakov na ozemlje, na katerem ležita za islam najsvetejši mesti Meka in Medina, sta izredno razburila muslimane po vsem svetu. Poleg tega so ZDA v 90. letih izvajale ostre ekonomske sankcije proti Iraku ter v okviru »mirovnega procesa« v izraelsko-palestinskem sporu vodile bolj ali manj proizraelsko politiko, kar je zaradi katastrofalnega položaja Palestincev vodilo v drugo palestinsko vstajo (2000), v kateri je Izrael uporabljal neporocionalno vojaško silo (El-Shazly in Hinnebusch 2002; Hinnebusch, 2002: 6; Hudson, 2005: 287, 294–295; Piscatori 1991a: 1–18; 1991b; Šterbenc, 2006b).²⁶

Robert A. Pape v okviru razlage samomorilskega terorizma zatrjuje, da do množične podpore takšnemu delovanju praviloma prihaja, če obstaja okupacija tuje sile, ki ima drugačno religijo kot okupirana skupnost. Religijska drugačnost okupatorja naj bi namreč ustvarjala posebno dinamiko, v okviru katere se okupirana skupnost boji, da ne bo več mogla odločati o svoji prihodnosti. Zaradi religijske razlike naj bi množično podporo skrajnemu žrtvovanju generirali trije dejavniki: percepcija, da ni mogoč kompromis, ker naj bi okupator prevzemal lokalne vire (voda, zemlja); možnost skrajne demonizacije okupatorja, kar spodbuja pripravljenost na smrt in ubijanje nedolžnih; ter sprejemanje samomorilskega ubijanja kot mučeništva s strani širše skupnosti (Pape, 2005: 79–92).²⁷

Isti avtor je izvedel kompleksno raziskavo strukture samomorilskih napadalcev Al Kaide, v kateri je ugotavljal, da je do napadov na ameriške cilje (vključno z napadom 11. septembra 2001) prišlo predvsem zaradi prisotnosti ameriških vojaških sil na Arabskem polotoku. Al Kaida naj bi samomorilske napadalce pridobila s slikanjem ZDA kot religijsko motiviranega okupatorja oziroma s poudarjanjem »križarskega zavezništva« med ZDA in Izraelom. Bila naj bi manj transnacionalno omrežje podobnih ideologij, ki se združujejo na svetovnem spletu, in bolj nadnacionalno vojaško

26 Voditelj Al Kaide Osama Bin Laden je v drugi polovici 90. let z namenom rekrutacije visoko motiviranih posameznikov v svojih javnih sporočilih (pozivih) izpostavljaj ameriško »okupacijo svete dežele« ter ameriško politiko do Iraka in Palestine (Mohamedou, 2007: 50–52). Atwan (2006: 39, 234–235) poudarja, da so številni muslimani Bin Ladnova sporočila sprejeli pozitivno zaradi občutka agresivnosti Zahoda.

27 Samomorilski terorizem, ki ubija civiliste, bomo v nadaljevanju sicer razlagali s konceptom kozmične vojne, ki vsebuje nekatere podobne elemente.

zavezništvo nacionalnih osvobodilnih gibanj, ki skupaj delujejo proti nečemu, kar vidijo kot imperialno grožnjo (Pape, 2005: 102–125).

Napad na Irak, ki so ga vodile ZDA, in Islamska država

Seveda sta tudi napad na Irak leta 2003, ki so ga vodile ZDA, ter ameriška okupacija te države neizogibno generirala radikalizacijo muslimanov, katere posledica je bil tudi nastanek Islamske države. V primerjavi z zgoraj opredeljenimi radikalizacijami pa je bila posebnost stanja v Iraku v tem, da je napad, ki so ga vodile ZDA, povzročil specifično znotrajislamsko, sunitško-šiitsko dinamiko, ki je pomembno vplivala na delovanje Islamske države. Njenega skrajno destruktivnega terorističnega delovanja pa ni mogoče razumeti brez upoštevanja učinkov, ki jih predvideva koncept kozmične vojne. Tudi teroristične napade te organizacije in posameznih muslimanov v zahodnem svetu je nujno razlagati skozi prizmo zahodnega delovanja v Iraku.

Radikalizacija (sunitskih) muslimanov v svetu in položaj v Iraku

Vojaški napad na Irak marca in aprila 2003, ki so ga vodile ZDA, ter okupacija države sta bila v zavesti velikega dela svetovnih muslimanov percipirana kot neokolonialno dejanje. Številni muslimani so napad razumeli kot zaroto, katere cilji so razbitje pomembne arabske in muslimanske države, nadzor nad naftnim bogastvom Bližnjega vzhoda ter konsolidacija izraelske hegemonije na območju (Ayoob, 2005: 960; Ehtehshami, 2005: 47; Hammond, 2007: 87–88; Pargeter, 2004: 221–222). Napad je neizogibno generiral izjemno intenziven učinek, ki ga predvideva koncept kulturne obrambe, ker je prišlo do napada najmočnejše zahodne (krščanske)²⁸ sile na Irak, ki je simbol veličine islamske (sunitske) civilizacije, kajti na njegovem ozemlju je bilo središče bagdadskega abasidskega kalifata, v času katerega (750–1258) je muslimanski svet doživel največji politični, znanstveni in kulturni razcvet.²⁹ Ameriški napad je še toliko večjo razburjenost povzročil zaradi

28 Busheva administracija je po 11. septembru 2001 svojo »vojno proti terorizmu« precej očitno percipirala kot religijsko utemeljeno delovanje. V tem okviru je predsednik Bush vsaj dvakrat javno govoril o »križarski vojni« (Miller, 2004: 265–267; Wheatcroft, 2003/2005: 310–314).

29 O razcvetu v času bagdadskega abasidskega kalifata na primer Hitti (1937/2002: 297–316, 363–407).

tega, ker se je zgodil sredi prave vojne na palestinskih okupiranih ozemljih (druge intifade), v kateri je Izrael, spodbujen s podporo ameriške administracije, proti palestinskim odporniškim gibanjem uporabljal izrazito neporocionalno silo. To je pri številnih muslimanih ustvarilo podvojen občutek napadalnosti Zahoda. V muslimanskem svetu je občutek ostrega zahodnega (krščanskega) pritiska in napada neizogibno intenzivno krepil islamsko identiteto, z množenjem radikalnih tendenc vred (Šterbenc, 2006: 765–766; 2011: 143–144).³⁰

Tako ni bilo naključje, da je po napadu na Irak v muslimanskem svetu prišlo do velikega porasta radikalnih stališč.³¹ Na Bližnjem vzhodu je nastopila tudi brezprecedenčna plima samomorilskih bombnih napadov – zgolj do avgusta jih je bilo izvedenih najmanj 500. Radikalizirale so se tudi muslimanske skupnosti v Evropi, na primer v Veliki Britaniji, kjer je 7. julija 2005 prišlo do samomorilskega terorističnega napada, v katerem je umrlo veliko civilistov (Atwan, 2006: 94; Rogers, 2007: 35–36, 142; The Economist, 2007b).

Tudi v Iraku je kmalu po začetku ameriške okupacije nastalo več (arabskih) sunitskih odporniških skupin, islamističnih in nacionalističnih, ki so se ne glede na svojo osnovno ideološko usmerjenost v boju proti Američanom naslanjale na religijsko identiteto oziroma islam.³² Krepitev religijske identitete oziroma radikalizacija številnih iraških (in tudi širše svetovnih) sunitov je bila predvsem posledica dveh procesov. Prvič, iraško sunitško prebivalstvo je že kmalu po začetku ameriške zasedbe spoznalo, da mu vlada klasična kolonialna okupacija, kajti Američani so prevzeli nadzor nad upravljanjem iraške naftne industrije in dohodkov, proti sunitskim upornikom so nastopali izjemno brutalno oziroma z uporabo prekomerne vojaške sile, poleg tega pa so očitno kazali podcenjevanje domače kulture in hudo kršili človekove pravice domačinov. In drugič, iraška sunitška skupnost je pod ameriško okupacijo postala marginalizirana, kajti Američani so razpustili nekdanjo iraško vojsko, v kateri so prevladovali suniti, ter izvedli »debasifikacijo«, s katero so s pomembnih položajev v iraški družbi odstranili člane nekdanje vladajoče stranke Baas, ki so bili večinoma suniti. Posledica sta bili brezposelnost in socialna marginalizacija pol milijona sunitov (Atwan, 2015: 37; Šterbenc, 2011: 267, 270, 272).

30 Številni muslimani (ne zgolj skrajneži) so menili, da krščanski »križarji« napadajo muslimansko deželo (Atwan, 2015: 35).

31 V javnomnenjski raziskavi o stališčih muslimanov po vsem svetu, ki jo je leta 2007 izvedel Gallup, je bilo ugotovljeno, da osem odstotkov svetovnih muslimanov (vsaj 80 milijonov ljudi) močno podpira teroristična dejanja proti ZDA (The Economist, 2007a).

32 V Iraku so arabski suniti tvorili 20 odstotkov, arabski šiiti 60 odstotkov in Kurdi 15 odstotkov prebivalstva. V nadaljevanju bomo arabske sunitke označevali zgolj kot »sunitke«, arabske šiite pa kot »šiite«.

Iraška šiitska skupnost je nasproti ameriški okupaciji nastopala drugače. V ameriški invaziji namreč ni videla neokolonialnega napada, temveč predvsem enkratno zgodovinsko priložnost, da po dolgih stoletjih družbenoekonomske marginaliziranosti na podlagi svoje populacijske večine (prek volitev) prevzame oblast v Iraku.³³ Zato so se šiiti v nasprotju s suniti identificirali z novo, šiitsko dominirano iraško oblastjo in se v velikem številu vključevali v nove državne varnostne institucije (vojska in policija), ki so nastajale pod vodstvom Američanov. Ne nazadnje praviloma niso pristopali k odporu proti ameriški okupaciji. Podobno so tudi iraški Kurdi pozitivno gledali na napad na Irak, ki so ga vodile ZDA, kajti pod ameriško okupacijo so lahko krepili svojo (para)državo na severu države. Tudi oni so vojaško sodelovali z Američani (Šterbenc, 2011: 264–266).

Koncept kozmične vojne

Ameriški sociolog religije Mark Juergensmeyer je razvil koncept kozmične vojne, ki razlaga, zakaj so spopadi, na katere bojevniki gledajo skozi religijsko prizmo, tako destruktivni oziroma neselektivni. Tisti, ki verjamejo, da so njihovi boji kozmična vojna, so prepričani, da so sami del velike zgodbe, ki se bo sicer končala zmagovito, vendar pa ne nujno hitro ali na lahek način. Nasprotno, bitka naj bi bila dobljena šele po daljšem času (preteku lastnega življenja in morda tudi življenja potomcev), v katerem bosta prisotna žalost in napor. Ideja kozmične vojne v tem smislu vsebuje elementa mučeništva in (samo)žrtvovanja. Žrtvovanje je obred uničenja, ki ga poznajo vse religijske tradicije v svetu. Dejanje žrtvovanja vsebuje ubijanje, vendar pa tudi podeljuje plemenitost. Ker je uničenje izvedeno v religijskem kontekstu, se ubijanje spremeni v nekaj pozitivnega. Akter, ki se žrtvuje, je obravnavan kot mučenik. V kozmični vojni mora poleg mučenicov obstajati zlohoten (demoniziran) sovražnik – negativna referenca, nasproti kateri se lahko kozmični bojevnik pozicionira. Demonizacija nasprotnika vključuje njegovo razosebljenje oziroma razčlovečenje. Težko je namreč ubiti nekoga, ki ga poznaš in do katerega ne gojiš osebne antipatije; veliko lažje je stereotipiziranje in kategoriziranje celotne skupnosti, ki tako postane kolektivni sovražnik brez obraza. Glede na to, da je namen religijske vizije kozmične vojne zagotovitev zmage reda nad neredom, je razumljivo, da so sovražniki obravnavani kot brezoblični – v bistvu so simboli same brezobličnosti. V tem smislu ni naključje, da teroristi tako pogosto napadajo navadne ljudi,

³³ Šiiti, živeči na ozemlju današnjega Iraka, so bili v pretežnem delu zgodovine muslimanskega sveta družbenopolitično deprivilegirani oziroma podrejeni tamkajšnjim sunitom, pogosto pa tudi preganjani. Na tem ozemlju so bili nazadnje na oblasti med letoma 1623 in 1638, ko je tam vladala iranska šiitska dinastija Safavidov (Šterbenc, 2005: 257–411).

ki so objektivno gledano nedolžne žrtve. Ideja sovražnika je sicer zadosti fleksibilna, da lahko vključuje več kot eno skupino: neposredni tekmelec je primarna tarča, vsak, ki podpira primarno tarčo, pa postane sekundarna tarča (Juergensmeyer, 2000: 165–176).

Juergensmeyer poudarja, da je tosvetno bojevanje postalo percipirano kot kozmična vojna v primeru treh značilnosti:

1. Bojevanje je percipirano kot obramba temeljne identitete in dostojanstva. Če je boj razumljen kot prizadevanje, ki ima odločilni pomen – kot obramba ne zgolj življenj, temveč tudi celotnih kultur (kot sta na primer sikhizem in islam) –, obstaja večja verjetnost, da bomo na bojevanje gledali kot na kulturno vojno z duhovnimi implikacijami.
2. Poraz v boju se zdi nepredstavljen. Če na negativen izid gledamo kot na nekaj, kar presega zmožnost človeškega dojemanja, lahko začnemo verjeti, da se bojevanje dogaja v transzgodovinski dimenziji. Bolj ko so cilji povečevani, večja je možnost, da bodo pobožanstveni in obravnavani kot sveta zapoved.
3. Morda najpomembnejše pa je verjeti, da v boju ne moremo zmagati na človeški način (da je bojevanje na človeški način brezupno). V tem primeru na bojevanje začnemo gledati kot na nekaj, kar se dogaja v svetem okviru, kjer so možnosti za zmago v rokah Boga.

Če obstaja katerakoli od teh treh značilnosti, se poveča možnost, da bo tosvetno bojevanje razumljeno kot kozmična vojna. Hkraten obstoj vseh treh značilnosti pa močno priča o prisotnosti percepcije kozmične vojne. Če bojevanje postane sakralizirano, majhne razlike v razumevanju dobijo monumentalne razsežnosti, uporaba nasilja postane legitimna in najmanjša provokacija ali žalitev lahko vodi v teroristična dejanja. Navadni nasprotniki postanejo kozmični sovražniki, v procesu satanizacije pa se tosvetni boj spremeni v boj med mučeniki in demoni (Juergensmeyer, 2000: 160–163).

Nastop Islamske države in percepcija kozmične vojne

V procesu intenzivne radikalizacije številnih sunitov v Iraku in širšem muslimanskem svetu, ki ga je povzročil napad na Irak, se je rodila tudi Islamska država. Njen ustanovitelj, jordanski radikalni islamist Abu Musab Az Zarkavi, je sicer v pričakovanju ameriškega napada na Irak že pred invazijo gradil radikalna omrežja v sunitskem trikotniku v Iraku, vendar pa je njegova organizacija, »Skupina za tavid in džihad« (Islamska država), dejansko zaživela maja 2003, potem ko so se ji pridruževali številni radikalizirani suniti iz širšega muslimanskega sveta in Iraka. Pretežni del sunitov, ki so se

pridružili Islamski državi, je bil na novo radikaliziran,³⁴ kmalu pa so se ji pridružili tudi številni nekdanji častniki iraške vojske (Atwan, 2015: 34–35, 41, 44; Hashim, 2018: 55).

Islamska država je od samega začetka vodila skrajno destruktivno in neprizanesljivo kampanjo, ki je temeljila na samomorilskih napadih. V obdobju 2003–2005 je izvedla 42 odstotkov vseh samomorilskih napadov, izvedenih v Iraku, s čimer je povzročila največje prelivanje krvi. Čeprav je napadala tudi zahodne cilje (ameriške vojake in civilne pogodbenike, predstavnike Združenih narodov in humanitarne delavce) in Kurde, so bili njena tarča predvsem šiiti, pretežno civilisti (poleg tega tudi pripadniki iraških varnostnih sil). Že avgusta 2003 je v Nadžafu izvedla samomorilski napad na šiitsko mošejo, v katerem je umrlo okoli 100 šiitskih civilistov. Februarja 2005 je samomorilski napadalec v večinoma šiitskem mestu Hila ubil 125 ljudi. Januarja 2006 je bilo v seriji samomorilskih napadov ubitih na desetine ljudi v šiitskem svetem mestu Karbala. Po podatkih britanske medicinske revije *Lancet* je bilo med letoma 2003 in 2010 v Iraku v samomorilskih napadih ubitih 12.000 civilistov (Atwan, 2015: 41; Cockburn, 2016: 85; Hashim, 2018: 84, 192–193; Weiss in Hassan, 2015: 28).

Skrajna destruktivnost in neselektivnost napadov Islamske države je bila posledica tega, da je svoje bojevanje precej očitno percipirala kot kozmično vojno (v skladu s kriteriji, ki jih opredeljuje Mark Juergensmeyer). To je mogoče jasno razbrati iz stališč Az Zarkavija.³⁵ V njih je utemeljeval, da se islam sooča z najnevarnejšim skupkom sovražnikov v zgodovini.³⁶ Boj med dobrim in zlom naj bi se začel v Iraku z ameriško invazijo leta 2003, končal pa naj bi se s kozmično, apokaliptično bitko poslednjih dni v Dabiku (Sirija). Boj naj bi potekal proti več strašnim in neiskrenim sovražnikom ter ob indiferentnosti ogromne večine svetovnih muslimanov. Kot sovražnike islama je opredelil tri skupine. Prvič, »križarje« (Zahod) in »sioniste«, na čelu z ZDA, ki naj bi, med drugim, želeli ropati naravna bogastva Iraka, odpraviti iraško kulturo ter razširjati svojo dekadentno kulturo. ZDA naj bi tudi hotele zaščititi Izrael z razbitjem močnejših arabskih držav. Drugič, šiite, ki naj bi se od-

34 Študiji, ki sta ju opravila savdska vlada in izraelski think tank, sta ugotavljali, da večina tujih borcev ni bila radikalizirana pred napadom na Irak, temveč jih je radikalizirala ameriška okupacija. Tudi Irak je imel malo zgodovine radikalizma, vendar pa so se tudi Iračani začeli pridruževati Zarkaviju in so kmalu nastopili kot samomorilski bombaši (Atwan, 2015: 44).

35 Gre predvsem za stališča, ki jih je Az Zarkavi izrazil v treh izjavah in intervjuju v letih 2004, 2005 in 2006 (Hashim, 2018: 317, 333).

36 Ko je Az Zarkavi govoril o »islam« in »muslimanih«, je mislil na sunitski islam in sunitske muslimane.

rekli islamu in bili njegov najbolj zahrbtnen in izdajalski sovražnik. Bili naj bi »trojanski konj«, ki ga sovražniki islama uporabljajo kot orodje za spodkopavanje islama, »přitajena kača«, »zvit in zloben škorpion« ter »smrtonosni strup«. In tretjič, iraški in drugi (sunitski) muslimani naj bi bili indiferentni in slabo ozaveščeni, zato naj bi obstajala možnost, da bodo postali zavezniški sovražnikov islama – ogromna večina (sunitskih) muslimanov naj bi bila bodisi v stanju »globokega spanca« ali pa slepa za nevarnosti, ki naj bi grozile islamu (Hashim, 2018: 79–83).³⁷

Az Zarkavi je poudarjal vidno neravnotežje moči med svojimi silami in sovražnikom, in sicer po kriterijih števila vojakov in oborožitve; poleg tega naj bi njegovim borcem iraška pokrajina (ravnina in neobstoje gozdov) onemogočala iskanje zavetja pred sovražnikom. »Bratje« (»mudžahedini«) naj bi vodili eno najtežjih bitk v človeški zgodovini. Zavedali naj bi se, da se soočajo z »najmočnejšo in najrazvitejšo vojsko v modernem času«. Vendar pa naj bi mudžahedinom pomagala predanost religijskemu poslanstvu. Glede na velik razkorak v moči med njimi in sovražnikom naj bi iskali načine za odpravo te pomanjkljivosti in bog naj bi jim dovolil uporabiti katere koli metode, ki so nujne za bojevanje s sovražniki, ter njihovo ubijanje, celo če bi bili pri tem ubiti muslimani. Az Zarkavi je izpostavljal, da se je s sovražnikom mogoče učinkovito kosati zgolj z »bojevanjem brez omejitev« in z uporabo vseh sredstev, ki jih imajo na voljo za bojevanje (Hashim, 2018: 83–84, 188–189).

Zarkavijeva stališča jasno pričajo o tem, da je njegova organizacija svoj boj percipirala kot obrambo svoje celotne kulture oziroma civilizacije – islama – pred napadom grozljivih neislamskih sovražnikov, ki naj bi hoteli islam oziroma islamsko kulturo uničiti: Američanov in njihovih domačih pomagačev (pseudomuslimanov), šiitov.³⁸ Poleg tega naj bi posredno nevarnost pomenili številni nezaveščeni suniti. Glede na takšno percepcijo je bilo jasno, da je bil za Zarkavijevo organizacijo poraz nepredstavljen. In končno, organizacija je bila očitno prepričana, da v svojem boju ne more zmagati

37 Az Zarkavijev skeptičen odnos do večine (sunitskih) muslimanov je mogoče razložiti z Juergensmeyerjevim pojasnilom (2000: 176), da je v percepciji kozmičnega bojevnika sekundarni sovražnik lahko zmeren voditelj v bojevnikovi skupnosti, ki naj po mnenju radikalnežev ne bi bil sposoben razumeti, da poteka absoluten, sveti boj, in naj bi bil pripravljen sklepati dogovore z nasprotno stranjo.

38 Glede na to, da so šiiti napad, ki so ga vodile ZDA, izkoristili za pridobitev oblasti v Iraku in da so (najmanj pasivno) sodelovali z ameriškimi okupatorji, ni bilo presenečenje, da so bile obujene zgodovinsko generirane obtožbe. Sunitski zgodovinarji pogosto izpostavljajo, da so šiiti kolaborirali z Mongoli pri za sunita katastrofalnem rušenju bagdadskega abasidskega kalifata (1258). Takšno razlago sprejemajo številni suniti, še posebej islamisti (dejansko je ni mogoče izključiti). Dejstvo pa je, da so šiiti, ki so čutili močan odpor do sunitskih oblastnikov, med križarskimi vojnami pogosto sodelovali s križarji (Hashim, 2018: 20–21; Šterbenc, 2005: 307–309, 318–322).

na človeški način in da zato potrebuje pomoč boga, ki naj bi ji dovolil uporabo vsakršne (meta)destrukcije.³⁹ Percepcijo kozmične vojne je mogoče razbrati tudi na podlagi dihotomične percepcije boja med dobrim in zlom ter demonizacije oziroma razosebljenja šiitov, ki so jih označevali z izrazito slabšalnimi kategorijami. Posledično ni bilo naključje, da so bili pripadniki Islamske države od samega začetka pripravljeni (množično) žrtvovati svoja življenja in v samomorilskih napadih umirati kot »mučeniki«,⁴⁰ pri tem pa so celotne družbe svojih sovražnikov obravnavali kot kolektivnega brezobličnega sovražnika, zaradi česar so izvajali povsem neselektivne napade na zahodne in predvsem šiitske civiliste.⁴¹ Res pa je, da je Az Zarkavi pri napadih na šiite zasledoval tudi nekatere (racionalno) strateške cilje.⁴²

Dodati je treba, da je po letu 2006 (še posebej med letoma 2006 in 2013) Islamska država izvajala tudi napade na pripadnike iraških sunitskih plemen in uporniških skupin, ki se niso strinjali z njenim radikalnim pristopom in so se bili v boju proti njej celo pripravljeni povezovati z Američani. Poleg tega je avgusta in novembra 2015 napadla sunitsko mošejo v Savdski Arabiji in policijsko postajo v (povsem sunitski) Jordaniji, ker sta državi sodelovali v vojaških operacijah proti njej. Vendar pa so bili ti napadi veliko bolj selektivni oziroma manj destruktivni, saj so v njih umirali predvsem (manj številni) pripadniki oboroženih skupin in varnostnih sil.⁴³

Iraški suniti so v prvi fazi konflikta v Iraku nudili podporo Zarkavijevi skupini (prost prehod preko svojih plemenskih ozemelj, oskrba z orožjem in zavetišči) (Atwan, 2015: 42). Ta podpora je bila pomembna, saj Pape (2005: 81–82) poudarja, da daljše kampanje samomorilskega terorizma zahtevajo podporo skupnosti, in sicer zaradi treh razlogov: samomorilska

39 Stališča pripadnikov Islamske države oziroma številnih sunitov niso bila zgolj subjektivna, temveč jih je mogoče v veliki meri potrditi tudi z objektivnega vidika. Iraška sunitaska skupnost je bila zares marginalizirana, Američani pa so do sunitov nastopali brutalno in so želeli Iraku vsiliti neoliberalni družbenoekonomski sistem, ki se bistveno razlikuje od islamskega (Looney, 2003; Šterbenc, 2011: 169–214). Suniti uporniki so se tudi vojaško soočili s svetovno supersilo, ki so se ji pridružili iraški šiiti in Kurdi.

40 Pape (2005: 91) poudarja učenje vseh največjih svetovnih religij, da je glavni indikator tega, da je kdo umrl za vero, to, da je bil ubit s strani nekoga izven vere oziroma nekoga, ki je del skupnosti, sovražne do vere (morilec je lahko tudi del heretične skupnosti, ki naj bi spodbujala vero).

41 Od avgusta 2003 naprej se je zdelo, da obstaja neskončna oskrba s samomorilskimi bombaši. Ti so napadali vsakogar, ki so ga povezovali z ameriško okupacijo. Samomorilska kampanja v Iraku je bila edinstvena – še nikoli prej se toliko fanatičnih mladih muslimanov ni bilo pripravljenih ubiti, da bi uničili tiste, ki so jih imeli za sovražnike (Cockburn, 2016: 85, 119).

42 Z napadi na šiite je želel te sprovcirati v nasilje proti sunitom, na ta način pa slednje potisniti v naročje Islamske države. Poleg tega je želel ustvariti perpetuirano bojevanje med suniti in šiiti ter tako Američanom preprečiti stabiliziranje Iraka (Hashim, 2018: 84, 189; Ingram, Whiteside in Winter, 2020: 50–52).

43 O tem Hashim (2018: 97, 235).

skupina lahko obnovlja svoje članstvo; skupina je varovana pred represijo, saj je družba kot celota pripravljena utišati potencialne informatorje; najpomembnejše pa je, da je podpora skupnosti nujna za percepcijo mučeništva, saj skupnost določeno dejanje sprejme (ali pa ne) kot mučeništvo.

Samomor kot altruistično dejanje

Čeprav so samomorilski napadalci Islamske države povzročali strahovito prelivanje krvi oziroma množično ubijanje civilistov, je nujno natančneje (po leg razlage, ki jo podaja koncept kozmične vojne) razumeti način razmišljanja, iz katerega je izhajalo njihovo delovanje. Prepričanje pripadnikov Islamske države, da je islam napaden, je bilo v pomembni meri posledica tega, da je iraška sunitaska skupnost pod okupacijo postala marginalizirana ter da so Američani hudo kršili človekove pravice sunitov, še posebej v zloglasnem zaporu Abu Ghraib.⁴⁴ Mogoče je reči, da je številne sunite (rekrute v vrste Islamske države) to tako pretreslo oziroma razjezilo, da so bili pripravljene samomorilsko umreti za to, da bi pomagali svojim muslimanskim »bratom«, pri tem pa so bili tudi pripravljene ubijati povzročitelje trpljenja (Američane) in percipirane kolaborante (šiite).

Tako Atran razlaga, da samomorilski napadalci zavestno ne umrejo zaradi tega, ker bi bili psihopati ali sociopati, temveč zato, ker iskreno verjamejo v dobro religijskega bratstva, ki naj bi ga ogrožalo zunanje zlo. Svojo osebno prihodnost naj bi bili pripravljene žrtvovati za prihodnost svojih ljudi (Atran, 2002/2004: 134–135). Isti avtor pri razlagi muslimanskega samomorilskega terorizma poudarja, da muslimane v skladu s konceptom univerzalne islamske skupnosti (uma) najbolj razjezi, če kdo ponižuje druge muslimane, in da je poniževanje v zaporu Abu Ghraib povzročilo takšno jezo. Zaradi tega naj bi na podlagi predanosti svetim vrednotam, ki zagotavlja moralne temelje in vero vsaki družbi ali sekti, čutili moralno obveznost, kot je mučeništvo (Atran, 2006: 136–139).

Ob tem je treba dodati, da je sociološki klasik Emile Durkheim v študiji o samomoru tipologiziral »altruistični samomor« oziroma »obvezni altruistični samomor« – posameznik se ubije zato, ker meni, da je to njegova dolžnost; če tega ne bi naredil, bi bil kaznovan, navadno z religijsko sankcijo. Gre za to, da je posameznik tako močno integriran v kolektiviteto, da se odreka svoji osebni biti. Ob tem čuti močan pritisk družbe. Altruistični samomor naj bi bil nasprotje »egoističnega samomora« (Durkheim, 1952/1979:

44 Ameriški pazniki so v zaporu Abu Ghraib izvajali najbolj ponižujoče (tudi seksualno perverzno) mučenje zaprtih (večinoma nedolžnih) Iračanov. Slike iz tega zapora so prvič prišle v javnost maja 2003 (Atwan, 2015: 38; Chehab, 2006: 105–123).

219–221, 225, 276).⁴⁵ V tem smislu Atran, Sheikh in Gomez ugotavljajo, da če posameznik svojo identiteto zlije z identiteto skupine, to lahko spodbuja žrtvovanje, na primer pripravljenost uporabiti nasilje in umreti. Ta pripravljenost naj bi bila pomembno večja pri tistih, ki imajo tudi sveto vrednoto, to pa naj bi veljalo za »predane akterje«, tudi pripadnike Islamske države (Atran, Sheikh in Gomez, 2014: 2).⁴⁶

Ustanovitev »kalifata« in vojaški napadi na Islamsko državo

Islamska država je v letih 2007–2013 izgubila podporo pomembnega dela sunitskega prebivalstva in drugih sunitskih odporiških skupin v Iraku, in sicer zaradi svojih skrajno destruktivnih napadov na šiite, vsiljevanja strogih islamskih pravil in pobijanja pripadnikov sunitskih plemen, ki so želeli vstopiti v iraške policijske sile. V obdobju 2006–2008 je Američanom posledično uspelo pripadnike dela sunitskih plemen organizirati v »Svete prebujenja«, ki so se borili proti radikalnim islamistom, zaradi česar je Islamska država doživljala hude udarce in se znašla na robu poraza. Vendar pa je po umiku ameriških vojaških enot iz Iraka (do konca leta 2011) šiitsko dominirana oblast dodatno družbeno deprivilegirala iraško sunitsko skupnost in proti njej nastopala z represijo, zaradi česar je Islamska država v letih 2013 in 2014 spet pridobila podporo iraških sunitov. Zaradi tega in zaradi uspešne vojaške strategije, katere pomemben del so bili samomorilski napadalci, je Islamska država do junija 2014 pridobila nadzor nad večino sunitskih delov Iraka in pretežnim delom (sunitskega) vzhoda Sirije, skupaj z mestoma Mosul in Raka (Atwan, 2015: 45–51; Cockburn, 2016/2017: 333, 339; Hashim, 2018: 96–121, 160, 174–175, 222).

Vodstvo Islamske države je 29. junija 2014 na ozemlju pod svojim nadzorom razglasilo »kalifat« in vse svetovne muslimane pozvalo, naj se preselijo vanj, čemur je sledil prihod več deset tisoč sunitov iz muslimanskega sveta in evropskih držav (predvsem Velike Britanije in Francije). K temu so bistveno prispevala sporočila, ki jih je Islamska država zelo spretno razširjala prek elektronskih medijev.⁴⁷ Islamska država je v »kalifatu« organizirala

45 Relevantnost Durkheimovega »altruističnega samomora« pri razlagi (muslimanskega) samomorilskega terorizma izpostavljata Awan (2007: 223) in Pape (2005: 172–179).

46 Podobno razlago v okviru pojasnjevanja teodiceje podaja Berger (1990: 60–62).

47 V štirih raziskavah javnega mnenja, ki so bile na Bližnjem vzhodu opravljene med oktobrom 2014 in marcem 2015, je bilo ugotovljeno, da je 42 milijonov tamkajšnjih muslimanov podpiralo (ali ji vsaj ni nasprotovalo) Islamsko državo. Zgolj pripadniki liberalnega srednjega razreda so bili sovražni do nje, medtem ko so ji bili podporniki celo bolj naklonjeni kot Al Kaidi v njenih najboljših časih. Tudi ljudje, ki niso hoteli izraziti svojega mnenja, so skrivoma slavili njeno delovanje. Na družbenih omrežjih je bilo podanih na stotine komentarjev, ki so izražali pozitivno mnenje o njej (Atwan, 2015: 5–6).

paradržavo z vsemi službami, ki jih imajo običajne države. Vendar pa je izjemno destruktivno nastopala proti šiitom in kristjanom, proti jazidom pa celo genocidno (Atwan, 2015: 121–122, 131–136, 161; Hashim, 2018: 3).

ZDA so 8. avgusta 2014 izvedle prve letalske napade na sile Islamske države, da bi zaščitile jazide in preprečile prodiranje radikalnih islamistov proti kurdskega delu Iraka, septembra 2014 pa je Washington organiziral široko mednarodno koalicijo (vključevala je več zahodnih držav, tudi Francijo in Veliko Britanijo) za boj proti Islamski državi. Oktobra 2014 so ZDA v sodelovanju z vojaškimi oddelki sirskih Kurdiv izvajale močne letalske napade na sile Islamske države, ki so hotele zavzeti sirska kurdska mesto Kobani, tako da radikalni islamisti niso bili uspešni. Od marca 2015 do februarja 2019 je koalicija za boj proti Islamski državi izvajala intenzivne letalske napade na sile Islamske države na ozemlju »kalifata«, medtem ko so enote iraške vojske (v kateri so prevladovali šiiti), iraških šiitskih milic in iraških Kurdiv izvajale kopenske napade na »kalifat«, z namenom ponovne pridobitve nadzora nad sunitskimi deli Iraka. Islamska država je doživljala vojaške poraze ter izgubila nadzor nad mesti Tikrit, Ramadi, Faludža in končno nad zahodnim, sunitskim delom Mosula. V Siriji je sile Islamske države iz zraka napadalo ameriško in rusko letalstvo, na kopnem pa so proti njej nastopale enote sirskega režima (v katerih so prevladovali šiiti), enote (šiitske) iranske revolucionarne garde, enote libanonskega šiitskega gibanja Hezbollah in enote sirskih Kurdiv; posledično je tudi v Siriji »kalifat« doživljal poraze (Atwan, 2015: 123–124; Cockburn, 2016/2017: 407–416; Hashim, 2018: 222–232; The Economist, 2019a).

Teroristični napadi v Evropi in ZDA

Že omenjeni samomorilski teroristični napadi na Zahodu, v katerih so umirali predvsem civilisti, so bili izvedeni v obdobju, ko je potekal vojaški napad na Islamsko državo oziroma »kalifat«. Te teroristične napade je mogoče razložiti z več elementi. Prvič, v zavesti borcev Islamske države in sunitskih simpatizerjev te organizacije po vsem svetu je bila spet izrazito prisotna percepcija kozmične vojne.⁴⁸ Ker je sunitsko tvorbo napadala široka koalicija zahodnih, ruskih, šiitskih (dvanajstniških in alavitskih) ter kurdskih sil, so bili prepričani, da branijo (sunitski) islam oziroma sunitski skupnosti v Iraku in Siriji.⁴⁹ Poleg tega Islamska država v boju ni mogla zmagati na človeški način, prvenstveno zato, ker ni imela letalskih sil oziroma ker je

48 Ker so pripadniki Islamske države široko uporabljali tehnološke naprave, so lahko njihovo delovanje (tudi bitke) prek svetovnega spleta spremljali milijoni muslimanov (Atwan, 2015: 2, 14).

49 V tem smislu Cockburn (2016/2017: 423) poudarja, da bodo, če bosta poraz doživeli Islamska država in sirska veja Al Kaide, poraz doživeli tudi sunitski Arabci na ozemlju med iransko mejo in Sredozemljem kot celota.

predvsem zahodno letalstvo učinkovito uničevalo njene sile.⁵⁰ Zaradi tega ni bilo presenečenje, da je prišlo do široke pripravljenosti na samožrtvovanje in napadov na celotne družbe napadalcev (brezobličnega kolektivnega sovražnika),⁵¹ celo najstnice.⁵² Islamska država je v letih 2015–2017 s samomorilskimi napadalci povzročala tudi prave pokole šiitskih civilistov v Iraku.⁵³

Drugič, ker je bila napadena sunitaska tvorba in ker so v napadih umirali tudi sunitaski civilisti, je to povzročilo jezo (dela) sunitaskih muslimanov v svetu, pri nekaterih skupaj z altruistično pripravljenostjo na žrtvovanje lastnih življenj za »brate« v Iraku in Siriji.⁵⁴ Pri tem pa ni šlo zgolj za neposredno skrb za iraške in sirske sunitate, temveč posredno tudi za skrb za širše muslimansko prebivalstvo v svetu. Kot poudarjajo Al-Rasheed, Kersten in Shterin, je »kalifat« močan slogan, podoba in simbol, ki se naslanja na zamišljeno preteklost in željo po njeni obuditvi. Kalifat je vizija, ki odseva globoko iskanje zamišljene enotnosti vseh muslimanov pod eno zastavo oziroma uresničitev univerzalne muslimanske skupnosti (uma). V tem smislu naj bi kalifat po mnenju številnih muslimanov prinesel občutek moči, še posebej nasproti nemuslimanskim državam. Kalifat kot ideološko orodje za aktivistično mobilizacijo kombinira religijski diskurz s političnimi aspiracijami, pri čemer se ustvarjajo močne čustvene in moralne zavezanosti (Al-Rasheed, Kersten in Shterin, 2013: 2–5). Zaradi tega je treba razglasitev »kalifata« s strani Islamske države nujno razumeti v kontekstu prepričanja večjega dela svetovnih muslimanov, da je islam v globalnem okviru šibak in da zato trpijo muslimanske skupnosti v številnih delih sveta.⁵⁵ Mogoče je trditi, da

50 Od maja 2015 naprej Islamska država ni bila več sposobna izvesti uspešne ofenzive. Kadar koli je po tem datumu sprožila protiofenzive, so bile njene sile brez izjeme razbite in je imela velike žrtve med najboljšimi borci. Še pred začetkom kopenske ofenzive na Ramadi decembra 2015 so ameriški letalski napadi povzročili smrt več kot tretjine borcev Islamske države v mestu. Celo samomorilske bombaše Islamske države, ki so želeli napasti vojaške enote napadalcev, so uspešno nevtralizirali z novimi taktikami in orožji (Cockburn, 2016/2017: 416, 422; Hashim, 2018: 226, 230–231).

51 Tudi Mark Juergensmeyer (2017: 217) trdi, da je teroristične napade v letih 2015 in 2016, povezane z Islamsko državo (tudi v Parizu in Bruslju), v katerih so bili žrtve nedolžni običajni ljudje, mogoče pojasniti s fenomenom kolektivnega brezobličnega sovražnika.

52 Ko je Islamska država maja 2017 prevzela odgovornost za samomorilski napad na koncertu v Manchesteru, je najstniške oboževalke Ariane Grande opisala kot »križarke« (The Economist, 2017b).

53 O tem Hashim (2018: 233–234).

54 Ob osvajanju mest v »kalifatu« (na primer zahodnega Mosula) so Američani in njihovi iraški zavezniki pogosto nediskriminatorno bombardirali gosto naseljena mestna območja ter s tem povzročali precej številne civilne žrtve (Cockburn, 2016/2017: 426, 441). Po podatkih mednarodne nevladne organizacije *Airwars* je koalicija, ki so jo vodile ZDA, do marca 2019 z letalskimi napadi povzročila smrt več kot 7500 civilistov (The Economist, 2019b).

55 Abu Bakr Al Bagdadi, ki ga je Islamska država konec junija 2014 razglasila za kalifa, je 1. julija 2014 v »Sporočilu mudžahedinom in muslimanski umi v mesecu ramadanu« poudaril, da

je vojaška koalicija, ki je uničevala »kalifat« Islamske države, v zavesti dela svetovnih sunitских muslimanov posredno uničevala tudi možnost zaščite trpečih muslimanov po svetu.

Glede na to, da so (nekateri) samomorilske teroristične napade v Evropi izvedli tudi muslimani, živeči na stari celini, je treba dodatno osvetliti tudi ta vidik. V tem smislu Awan razlaga, da so številni muslimani, živeči v Evropi, odtujeni tako od manjšinske kulture svojih priseljenih staršev kot tudi od večinske kulture gostiteljske družbe, posledično pa se začnejo identificirati z globalno skupnostjo vernikov (uma). V časih skupinskih kriz (kot nastopijo v primeru percipirane zahodne agresije) lahko humanistične aspiracije in stanje anomalije takšnega posameznika pripravijo do tega, da pristopi k altruističnemu nasilju, z namenom osvoboditi svojo skupnost (uma) in samega sebe, in sicer s samožrtvovanjem (Awan, 2007: 214–224).⁵⁶

Isti avtor zatrjuje, da lahko posameznika k samomorilskemu terorističnemu dejanju ne ženejo altruistični motivi, temveč egoistična želja, da bi se dvignil iz svojega občutka nesmisla in nepomembnosti. S svojim herojskim žrtvovanjem, s katerim se je maščeval, lahko postane junak skupnosti. Takšen način razmišljanja spodbujajo radikalne islamistične organizacije, tudi Islamska država (Awan, 2016: 196–197). Treba je poudariti, da tudi takšni primeri implicirajo (percipirano) prisotnost napada na muslimansko skupnost, kajti zgolj v takšnem primeru je lahko samomorilski napadalec v širši skupnosti (ali vsaj v njenem delu) dojet kot mučenik, ne pa kot navaden morilec.

Končno je treba dodati, da je Islamska država v nekaterih svojih sporočilih zahodne države jasno opozarjala na recipročnost v izvajanju napadov. Tako je staršem zajetega ameriškega novinarja Jamesa Foleyja 12. avgusta 2014 poslala elektronsko sporočilo (»Sporočilo ameriški vladi in njenim državljanom«), v katerem je navedla, da bo zaradi ameriškega bombardiranja civilnih ciljev v »kalifatu« napadala civilne cilje v ZDA.⁵⁷ Ko so Američani po tem sporočilu izvedli letalske napade, je usmrtila dva zajeta ameriška novinarja. Potem ko so ZDA organizirale široko koalicijo za boj proti Islamski državi, je njen tiskovni predstavnik Al Adnani 22. septembra 2014 na svetov-

so neverniki po ukinitvi kalifata (1924) lahko oslabili in ponižali muslimane ter prevladovali nad njimi v različnih delih sveta. Izpostavil je trpljenje muslimanov v Burmi, Indoneziji, Kašmirju, Palestini, Bosni in Hercegovini, Vzhodnem Turkestanu (Ksindžiang), na Filipinih in Kavkazu. Kalifat Islamske države naj bi jim omogočil, da spet visoko dvignejo glavo, kajti povrnjeni naj bi jim bili dostojanstvo, moč, pravice in vodstvo (Ingram, Whiteside in Winter, 2020: 162–164).

56 Trdimo lahko, da je k terorističnim napadom v Franciji in Veliki Britaniji prispevalo tudi dejstvo, da gre za nekdanji kolonialni sili. Kot navaja Wolfreys (2018: 113–116), v Franciji od leta 2002 poteka močan poskus, da bi oživili francosko kolonialno dediščino. V tem okviru poudarjajo (domnevno) pozitivne vidike francoskega kolonializma.

57 Med drugim je zapisala: »Ker vi ne prizanašate našim šibkim, starejšim, ženskam in otrokom, tudi mi NE bomo prizanašali vašim!« (Atwan, 2015: 125).

nem spletu objavil govor, v katerem je muslimane pozval, naj ubijajo državljane držav, ki so vstopile v koalicijo proti Islamski državi, tako pripadnike varnostnih sil kot tudi civiliste. Poudaril je, da »vojske križarjev« napadajo dežele muslimanov, pri čemer naj ne bi razlikovale med civilisti in borci. Temu pozivu je med oktobrom 2014 in januarjem 2015 sledilo več napadov na vojake in policiste ter civiliste v Avstraliji, Franciji, Izraelu, Kanadi in ZDA (Atwan, 2015: 124–125, 136; Ingram, Whiteside in Winter, 2020: 185, 193–194).⁵⁸

Vodstva držav, ki so izvajale napade na Islamsko državo oziroma »kalifat«,⁵⁹ so torej vedela, da bodo napadi prinesli krvave odgovore Islamske države, še posebej zato, ker so bili med napadi koalicije ubiti tudi številni civilisti, živeči v »kalifatu«. Kljub temu so države koalicije vse bolj intenzivno izvajale napade na »kalifat«. Tako je mogoče reči, da so njihova vodstva zavestno pristala na smrt večjega števila svojih državljanov civilistov. Zaradi tega je problematično, da v državah koalicije ni prišlo do širše družbene razprave o ustreznosti vojaškega (v veliki meri neselektivnega) »razreševanja« problematike Islamske države.⁶⁰

Sklep

Pri razlagi destruktivnih dejanj Islamske države se pogosto poudarja, da (v največji meri) izvirajo iz doktrinarne podlage, ki naj bi navdihovala radikalne islamiste. V tem smislu se mnogokrat izpostavlja pojem *džihad*, ki naj bi pomenil sveto vojno oziroma nujnost napadov na nemuslimane (nevernike).⁶¹ Pojem džihad je sicer mnogo bolj večplasten,⁶² ob tem pa obstajajo različne razlage motivov za džihad. V sodobnem času prevladuje interpretacija, v skladu s katero naj bi muslimani k džihadu pristopali zgolj

58 Tudi Al Adnanijev govor priča o percepciji kozmične vojne. Poudaril je namreč, da borci Islamske države nimajo sredstev za boj proti sovražnikovim letalom, vendar pa naj bi to slabost nadomestili z Božjo pomočjo (»O Alah, veš, da nimamo sile in moči proti njihovim letalom, razen s Tvojo pomočjo.«) (Ingram, Whiteside in Winter, 2020: 185–186).

59 Tu niso mišljeni napadi na sile Islamske države, namenjeni preprečevanju njene ozemelske ekspanzije ali zaščiti pripadnikov nesunitskih religijskih skupin, temveč napadi na cilje v samem »kalifatu«.

60 Atwan (2015: 224–225) je trdil, da obstaja miroljubnejša pot naprej, in sicer s pogovori in pogajanjem z Islamsko državo. Dodal je, da bomo, če bo Zahod vztrajal pri uvrščanju Islamske države na črno listo in ne bo poskušal skleniti kompromisa z njo, ostali v obstoječem stanju neskončnih vojn.

61 Pripadnike Islamske države pogosto označujejo kot »salafistične džihadiste« (na primer Atwan, 2015: 117) ali »transnacionalne salafistične džihadiste« (na primer Hashim, 2018: 72).

62 Obstaja delitev na »veliki džihad« (moralno delovanje) in »mali džihad« (bojevanje). Poleg tega v muslimanski terminologiji obstajajo drugi pojmi, ki označujejo nasilna dejanja: *kital* (bojevanje, ubijanje), *harb* (vojna), *gazu* (invazija) in *advan* (agresija) (Lyons, 2012/2014: 123; Peters, 1979: 117–118; Šterbenc, 2011: 121).

z namenom (samo)obrambe ali propagiranja islama (zaščite svobode religije).⁶³ Toda fundamentalistični avtorji, ki v največji meri doktrinarno navdihujejo radikalne islamiste, tudi v sodobnem času pretežno vztrajajo pri klasični, ekspanzionistični razlagi⁶⁴ džihada.⁶⁵

Vendar pa je treba pri razlagi dejanj Islamske države najprej upoštevati, da je ta organizacija dejansko zaživela po napadu na Irak leta 2003, ki so ga vodile ZDA. Poleg tega je delovala (deluje) v izrazitem kontekstu marginaliziranosti oziroma percipirane ogroženosti iraških in sirskih arabskih sunitov. K temu je treba dodati terminologijo, ki jo uporablja (oznako »križarji« za zahodne akterje), Az Zarkavijeva stališča, ki očitno pričajo o percepciji ogroženosti islama oziroma (sunitskih) muslimanov, ter delovanje, kot ga predvideva koncept kozmične vojne. Na tej podlagi je mogoče ugotoviti, da je bila temeljna motivacijska podmena, ki je generirala (generira) delovanje pripadnikov Islamske države, (samo)obrambna. Tudi če bi vodstvo Islamske države zares zasledovalo napadalne cilje, se je še vedno treba vprašati, zakaj so (bili) samomorilski napadalci pripravljeni žrtvovati svoja življenja. Ob upoštevanju ideala globalne skupnosti muslimanov in koncepta altruističnega samomora je nujno priznati, da samomorilskega napadalca k tako skrajnemu dejanju vendarle (daleč najbolj) motivira želja po pomoči drugim muslimanom, ki naj bi bili ogroženi.

Pri obravnavi problematike radikalnega islamizma torej ni primerno, da v maniri protiislamskega diskurza demoniziramo radikalne muslimanske akterje, temveč bi morali upoštevati zgodovinska ozadja odnosov med Zahodom in muslimanskim svetom, način razmišljanja oziroma zamere velikega dela muslimanov ter predvsem dejstvo, da vsako agresivno zahodno delovanje v muslimanskem svetu povzroči radikalizacijo dela svetovnih muslimanov. Vprašanje pa je, zakaj predvsem ZDA, deloma pa tudi druge zahodne države, kljub številnim dokazom o kontraproduktivnosti uporabe vojaške sile v muslimanskem svetu vztrajno izvajajo takšne politike. Mogoče je postaviti tezo, da je pomemben del odgovora v tem, da obstoj islamističnega terorizma ustreza kapitalsko močnim akterjem, ker tako lahko preusmerjajo pozornost od groteskno nepravilnega socialnega stanja v svetu.⁶⁶

63 Podlaga za to sta verza v Koranu (2: 190; 4: 75) (Peters, 1979: 123).

64 Podlaga za to sta tako imenovana »verza meča« v Koranu (9:5; 9:29) (Peters, 1979: 12–14). Vendar pa nekateri sodobni raziskovalci (Asma Afsaruddin) zavračajo pojmovanje, da so klasični pisci podajali zgolj ekspanzionistično razlago džihada (Lyons, 2012/2014: 122–123).

65 O sodobnih interpretacijah pojma džihad v Peters (1979: 121–132).

66 Lyons (2012/2014) trdi, da so protiislamski diskurz skozi zgodovino producirali in reproducirali akterji, ki so lahko zaradi negativnega pogleda na islam uveljavljali svoje partikularne interese.

Literatura

- Abdullah, Daud (2007): How the Zionist Colonisation of Palestine Radicalised British Muslims. V *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*, T. Abbas (ur.), 117–130. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Al-Rasheed, Madawi, Carool Kersten in Marat Shterin (2013): Introduction: The Caliphate: Nostalgic Memory and Contemporary Visions. V *Demystifying the Caliphate: Historical Memory and Contemporary Contexts*, M. Al-Rasheed, C. Kersten in M. Shterin (ur.), 1–30. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.
- Armstrong, Karen (1988/2001): Holy War: *The Crusades and Their Impact on Today's World*. New York: Anchor Books.
- Armstrong, Karen (1996/1997): *Jerusalem: One City Three Faiths*. New York: Ballantine Books.
- Armstrong, Karen (2014/2015): *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. New York: Anchor Books.
- Atran, Scott (2002/2004): *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford etc.: Oxford University Press.
- Atran, Scott (2006): The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism. *The Washington Quarterly* XXIX(2): 127–147.
- Atran, Scott, Hammad Sheikh in Angel Gomez (2014): Devoted Actors Sacrifice for Close Comrades and Sacred Cause. *Proceedings of the National Academy of Sciences* December. DOI: 10.1073/pnas.1420474111: 1–2.
- Atwan, Abdel Bari (2006): *The Secret History of Al-Qa'ida*. London: Saqi.
- Atwan, Abdel Bari (2015): *Islamic State: The Digital Caliphate*. London: Saqi Books.
- Awan, Akil N. (2007): Transitional Religiosity Experiences: Contextual Disjuncture and Islamic Political Radicalism. V *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*, T. Abbas (ur.), 207–230. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Awan, Akil N. (2016): The Impact of Evolving Jihadist Narratives on Radicalisation in the West. V *Jihadism Transformed: Al-Qaeda and Islamic State's Global Battle of Ideas*, S. Staffell in A. N. Awan (ur.), 183–199. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.
- Ayoob, Mohammed (2005): The Future of Political Islam: The Importance of External Variables. *International Affairs* LXXXI(5): 951–961.
- Ayubi, Nazih N. (1991/1994): *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London in New York: Routledge.
- Bellah, Robert N. (1970): *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York, Evanston in London: Harper & Row, Publishers.
- Berger, Peter L. (1967/1990): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.

- Beyer, Peter (1994): *Religion and Globalization*. London, Thousand Oaks in New Delhi: SAGE.
- Bruce, Steve (1996/2002): *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Auckland etc.: Oxford University Press.
- Chehab, Zaki (2006): *Iraq Ablaze: Inside the Insurgency*. London in New York: I.B.Tauris & Co Ltd.
- Cockburn, Patrick (2016): *Chaos & Caliphate: Jihadis and the West in the Struggle for the Middle East*. New York in London: OR Books.
- Cockburn, Patrick (2016/2017): *The Age of Jihad: Islamic State and the Great War for the Middle East*. London in New York: Verso.
- Durkheim, Emile (1952/1979): *Suicide: A Study in Sociology*. London in Henley: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Ehteshami, Anoushiravan (2005): Islam as a political force in international politics. V *Islam in World Politics*, N. Lahoud in A. H. Johns (ur.), 29–53. Oxon in New York: Routledge.
- El-Shazly, Nadia in Raymond Hinnebusch (2002): The Challenge of Security in the Post-Gulf War Middle East System. V *The Foreign Policies of Middle East States*, R. Hinnebusch in A. Ehteshami (ur.), 71–90. Boulder, Colorado; London: Lynne Rienner Publishers, Inc.
- Esposito, John L. (1992): *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York in Oxford: Oxford University Press.
- Esposito, John L. (1999): Contemporary Islam: Reformation or Revolution? V *The Oxford History of Islam*, J. L. Esposito (ur.), 643–690. Oxford etc.: Oxford University Press.
- Gallois, William (2011): Dahra and the History of Violence in Early Colonial Algeria. V *The French Colonial Mind, Volume 2: Violence, Military Encounters, and Colonialism*, M. Thomas (ur.), 3–25. Lincoln in London: University of Nebraska Press.
- Gunaratna, Rohan (2002): *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.
- Hammond, Andrew (2007): *What the Arabs Think of America*. Oxford: Greenwood World Publishing.
- Hashim, Ahmed S. (2018): *The Caliphate at War: The Ideological, Organisational and Military Innovations of Islamic State*. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.
- Hinnebusch, Raymond (2002): Introduction: The Analytical Framework. V *The Foreign Policies of Middle East States*, R. Hinnebusch in A. Ehteshami (ur.), 1–27. Boulder, Colorado; London: Lynne Rienner Publishers, Inc.
- Hitti, Philip K. (1937/2002): *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. Houndmills etc.: Palgrave Macmillan.

- Hourani, Albert (1991/2005): *A History of the Arab Peoples*. London: Faber and Faber Limited.
- Hudson, Michael C. (2005): The United States in the Middle East. V *International Relations of the Middle East*, L. Fawcett (ur.), 283–305. Oxford etc.: Oxford University Press.
- Ingram, Haroro J., Craig Whiteside in Charlie Winter (2020): *The ISIS Reader: Milestone Texts of the Islamic State Movement*. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.
- Juergensmeyer, Mark (1993/1994): *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark (2000): *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark (2017): *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Fourth Edition: Revised and Updated. Oakland, California: University of California Press.
- Khalidi, Rashid (2004): *Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East*. London in New York: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Khosrokhavar, Farhad (2002/2005): *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. London in Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Kohlmann, Evan (2004/2005): *Al-Qaida's Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network*. Oxford in New York: Berg.
- Lahoud, Nelly (2016): The "Islamic State" and Al-Qaeda. V *Jihadism Transformed: Al-Qaeda and Islamic State's Global Battle of Ideas*, S. Staffell in A. N. Awan (ur.), 21–33. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.
- Lapidus, Ira M. (1988/2002): *A History of Islamic Societies*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Lapidus, Ira M. (1988/2014): *A History of Islamic Societies, Third Edition*. New York: Cambridge University Press.
- Lawrence, Bruce B. (1998): *Shattering the Myth: Islam beyond Violence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Looney, Robert (2003): The Neoliberal Model's Planned Role in Iraq's Economic Transition. *The Middle East Journal* LVII(4): 568–586.
- Lyons, Jonathan (2012/2014): *Islam Through Western Eyes: From the Crusades to the War on Terrorism*. New York: Columbia University Press.
- Mazrui, Ali A. (2001): Historical Struggles Between Islamic and Christian Worldviews: An Interpretation. V *Transcultural Realities: Interdisciplinary Perspectives on Cross-Cultural Relations*, V. H. Milhouse, M. K. Asante in P. O. Nwosu (ur.), 109–119. Thousand Oaks, London in New Delhi: Sage Publications, Inc.

- Miller, Mark Crispin (2004): *Cruel and Unusual: Bush/Cheney's New World Order*. New York: W. W. Norton & Company.
- Mohamedou, Mohammad-Mahmoud Ould (2007): *Understanding Al Qaeda: The Transformation of War*. London in Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Nasr, S. V. R. (1999): European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States. V *The Oxford History of Islam*, J. L. Esposito (ur.), 549–599. Oxford etc.: Oxford University Press.
- Nasr, Vali (2006): *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. New York in London: W. W. Norton & Company.
- Pape, Robert A. (2005): *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House.
- Pargeter, Alison (2004): Symbols and Slogans: Arab Responses to the War against Iraq. V *The Conflict in Iraq 2003*, P. Cornish (ur.), 214–231. Houndmills etc.: Palgrave Macmillan.
- Peters, Rudolph (1979): *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. Gravenhage: Uitgeverij Mouton.
- Piscatori, James (1991a): Religion and Realpolitik: Islamic Responses to the Gulf War. V *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, J. Piscatori (ur.), 1–27. The American Academy of Arts and Sciences.
- Piscatori, James (ur.) (1991b): *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*. The American Academy of Arts and Sciences.
- Rogers, Paul (2007): *Into the Long War: Oxford Research Group International Security Report 2006*. London in Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Ruthven, Malise (2004): *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford etc.: Oxford University Press.
- Soufan, Ali (2017): *Anatomy of Terror: From the Death of Bin Laden to the Rise of Islamic State*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Staffel, Simon in Akil N. Awan (2016): Introduction. V *Jihadism Transformed: Al-Qaeda and Islamic State's Global Battle of Ideas*, S. Staffell in A. N. Awan (ur.), 1-20. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.
- Stern, Jessica in J. M. Berger (2015): *ISIS: The State of Terror*. New York: HarperCollins Publishers.
- Šterbenc, Primož (2005): *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Šterbenc, Primož (2006a): Review: Evan F. Kohlmann. Al-Qaida's Jihad in Europe: The Afgan-Bosnian Network. 2004. *International Journal of Middle East Studies* XXXVIII(3): 496–497.
- Šterbenc, Primož (2006b): Zmaga Hamasa na palestinskih volitvah kot posledica katastrofalnih razmer, v katerih živi palestinski narod. *Teorija in praksa* XLIII(5-6): 752–775.

- Šterbenc, Primož (2011): *Zahod in muslimanski svet: Akcije in reakcije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV.
- Šterbenc, Primož (2016): OZN in vprašanje Palestine. *Teorija in praksa* LIII(3): 659–675.
- Telhami, Shibley (2002): Understanding the Challenge. *The Middle East Journal* LVI(1): 9–18.
- The Economist (2007a): *If You Want My Opinion*. 10.–16. marec.
- The Economist (2007b): *Waiting For Al-Qaeda's Next Bomb*. 5.–11. maj.
- The Economist (2015): *Paris Under Attack*. 21.–27. november.
- The Economist (2016a): *The World This Week – Politics*. 26. marec–1. april.
- The Economist (2016b): *Not Again*. 26. marec–1. april.
- The Economist (2016c): *Madness and Terror*. 23.–29. julij.
- The Economist (2017a): *Almost Is Never Enough*. 27. maj–2. junij.
- The Economist (2017b): *After the Bomb, the Hunt*. 27. maj–2. junij.
- The Economist (2019a): *The Caliphate's Last Stand*. 16.–22. februar.
- The Economist (2019b): *Bombs Astray*. 6.–12. april.
- Thomas, Martin (2011): Colonial Minds and Colonial Violence: The Sétif Uprising and the Savage Economics of Colonialism. V *The French Colonial Mind, Volume 2: Violence, Military Encounters, and Colonialism*, M. Thomas (ur.), 140–173. Lincoln in London: University of Nebraska Press.
- Voll, John O. (1991/1994): Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan. V *Fundamentalisms Observed*, M. E. Marty in R. S. Appleby (ur.), 345–402. Chicago in London: University of Chicago Press.
- Weiss, Michael in Hassan Hassan (2015): *ISIS: Inside the Army of Terror*. New York: Regan Arts.
- Wheatcroft, Andrew (2003/2005): *Infidels: A History of the Conflict Between Christendom and Islam*. New York: Random House Trade Paperbacks.
- Wolfreys, Jim (2018): *Republic of Islamophobia: The Rise of Respectable Racism in France*. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.
- Wright, Lawrence (2006/2007): *The Looming Tower: Al-Qaeda's Road to 9/11*. London etc: Penguin Books.
- Yaqoob, Salma (2007): British Islamic Political Radicalism. V *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*, T. Abbas (ur.), 279–294. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.

Od nestrpnosti do radikalizacije

Abstract

From Intolerance to Radicalization

The paper deals with the phenomena of intolerance and radicalism from three perspectives. The first is the classification or typologization of such activities (Cross and Snow) by two criteria, namely the levels of social capital between the actors themselves and the level of perceived risks that threaten the actors from the outside. Such a classification has the advantage of simplicity, but suffers from limited reach. This can be expanded by a four-dimensional model (the "cage of radicalization") that combines the cognitive, political, existential and temporal dimensions of the phenomenon. The third aspect of radicalization is structural violence. The most common reasons for this are social inequality, a confluence of social stratification with another type of stratification (for example ethnic or religious), stratification immobility, intolerance from above (the so-called "Jag syndrome") and intolerance from below (authoritarian syndrome) – this last reason for structural violence is illustrated with empirical data for Slovenia in comparison with Europe as a whole. The data is worrying.

Keywords: intolerance, radicalism, inequality, violence, authoritarian syndrome, social power

Srečo Dragoš is an Assistant Professor at the Faculty of Social Work, University of Ljubljana. He lectures on theories of society, community social work, social inequalities, social networks, and religion and social work (sreco.dragos@fsd.uni-lj.si).

Povzetek

Prispevek pojave nestrpnosti in radikalizma obravnava s treh vidikov. Prvi je klasifikacija oziroma tipologizacija tovrstnih aktivnosti (Cross in Snow) po dveh kriterijih, glede na povezavo oziroma stopnjo socialnega kapitala med akterji in stopnjo percipiranih tveganj, ki akterjem grozijo od zunaj. Prednost klasifikacije je v enostavnosti, slabost pa je njen domet. Ta se lahko razširi s štiridimenzionalnim modelom (»kletke radikalizacije«), ki združuje kognitivno, politično, eksistencialno in temporalno razsežnost omenjenega pojava. Tretji vidik radikalizacije pa je strukturno nasilje. Najpogostejši razlogi zanj so: družbena neenakost, koincidenca socialne stratifikacije s katero drugo (na primer z etnično ali versko), stratifikacijska imobilnost, nestrpnost od zgoraj (t. i. Jagov sindrom) in nestrpnost od spodaj (avtoritarni sindrom) – ta zadnji razlog strukturnega nasilja je ponazorjen z empiričnimi podatki za Slovenijo v evropski primerjavi. Podatki so zaskrbljujoči.

Ključne besede: nestrpnost, radikalizem, neenakost, nasilje, avtoritarni sindrom, družbena moč

Srečo Dragoš je docent na Fakulteti za socialno delo Univerze v Ljubljani. Je nosilec predmetov Teorije družbe, Skupnostno socialno delo, Družbene neenakosti, Socialna omrežja ter Religija in socialno delo (sreco.dragos@fsd.uni-lj.si).

Uvod

Ker se zdi, da so ena od večjih težav v zvezi z naslovom pojmi, ki ga sestavljajo, naj na ta predsodek opozorim že v tem uvodu. Ob izrazih, kot sta *nestrpnost* in *radikalizem*, ni razloga za zbežnost, ker naj bi bili ti izrazi preveč izmuzljivi za eksaktne evalvacije. To je deloma res, v celoti gledano pa nikakor ne. Povsem enako težavo (glede enoznačnih definicij) imamo namreč tudi pri vrsti drugih terminov, ki niso nič manj pomembni ali pa so še bolj odločilni, saj označujejo celo temeljne predmete celotnih znanstvenih disciplin. Na primer: kako nedvoumno opredeliti pojem osebnosti (ki je glavni predmet psihološke znanosti) ali družbe (sociologija), pravičnosti (pravo), energije (fizika), pomoči (socialno delo), pojem dobrega (filozofija), politike (politologija) itd.? Zakaj nikjer ne naletimo na argument, da bi bila večpomenskost naštetih pojmov – kar je dejstvo – ovira za to, da bi jih mislili resno in jih sistematično proučevali? Če smo okrog izrazov »osebnost«, »družba«, »pravičnost«, »energija«, »pomoč«, »dobro«, »politika« itd. zgradili celotne znanstvene discipline, zakaj ob omembi *nasilja* ali *radikalizma* običajno zamahnemo z roko v smislu, češ, izrazi so preveč nejasni, fluidni, subjektivni, da bi jih jemali resno ali jih celo regulirali z zakonodajo? Kje so meje med strokovnim in političnim? Odgovor ponudi Turner, ko pravi, da so »meje politike vedno in nujno močno sporne glede številnih vprašanj, ki jih je mogoče obravnavati kot politična – od gospodarstva do okolja in od morale do spola /.../ Te razprave in izzivi kažejo, da je element sile vedno vpet v politiko« (Turner, 2006: 446–447). Res je. A vprašanje kljub temu ostaja. Če je v ozadju vseh teh primerov »element sile«, zakaj nikomur ne pade na pamet, da bi »gospodarstvo«, »okolje« ali »spol« izvzel iz družbene regulacije, medtem ko se nam zdi skoraj samoumevno, da se o nasilju in radikalizaciji ni mogoče pogovarjati na tak način? Zakaj se nihče ne sprašuje, ali so psihologija, sociologija, fizika itd. res prave znanosti, saj nikoli niso poenotile izrazito večpomenskih definicij o temeljnem predmetu lastnega proučevanja?

Podcenjevanje nestrpnosti in radikalizma z izgovorom, da sta izraza preveč nejasna, se napaja s tremi razlogi: ker (še) ni nobene klasične, etablirane znanstvene discipline, ki bi se specializirala za raziskovanje nestrpnosti ali

radikalizma in s tem (torej z mehanizmi institucionalizacije) omenjenim pojmom zagotovila status nevprašljivosti; drugič, ker nimamo tradicije sistematičnega razmišljanja o teh pojmi, za razliko od tistih v etabliranih vedah; ne nazadnje pa nas fluidnost naslovnih pojmov verjetno moti tudi zaradi pogostega manipuliranja z njimi (o postulatih kvantne fizike pač ne bomo protestirali na ulicah ali razpisovali referendumov, ker so preveč zapleteni za množično izrekanje – za razliko od nestrpnosti ali radikalizma).

Rešitve za dozdevno zmedo niso elegantne, še manj dokončne, so pa logične in delujoče. Prav to, da nečesa ne moremo spoznati ali celo definirati v celoti, tj. brez preostanka, daje legitimnost celotnemu početju. Poleg tega natančnost definicij sploh ni pogoj za spoznavni proces, vsaj ne v smislu, da bi o njih obstajal konsenz celotne znanstvene skupnosti. Zadostuje že, da vsak čim bolj jasno pove, kako je on sam, torej z lastnega vidika, definiral predmet skupnega interesa – za začetek je to povsem dovolj. V nadaljevanju se bom poskušal držati tega pravila.

V prvem razdelku članka predstavim eno od boljših tipologizacij radikalizma ter opozorim na njene prednosti in slabosti. V drugem razdelku predlagam dodaten instrument za razumevanje radikalizma in njegovo razlikovanje od fundamentalizma, vse to z namenom, da vseh podobnih ali »sorodnih« znotrajvrstnih pojavov ne mečemo v isti koš. Tretji razdelek pa je namenjen strukturnemu nasilju in njegovim petim dimenzijam oziroma sprožilcem. V tej zvezi predstavim tudi empirične podatke o Sloveniji, ki so precej žalostni.

Kategorizacija

V tabeli 1 povzemam tipologijo radikalizma, ki sta jo predlagala Cross in Snow (2011). Izpeljala sta jo iz dveh kriterijev. Prvi je v zvezi z notranjo nevarnostjo, ki izhaja iz (ne)povezanosti med akterji, drugi pa je percepcija nevarnosti oziroma tveganja, ki akterjem grozi iz okolja.

Tabela 1: Tipologija radikalizma (prirejeno po Cross in Snow, 2011: 123)

RADIKALIZACIJA IN ZAZNAVA OGROŽENOSTI			ZUNANJA NEVARNOST	
			Majhna	velika
NOTRANJA NEVARNOST	zaupanje med somišljeniki	veliko	KOORDINIRANI radikalizem	MILITARIZIRANI radikalizem
		Majhno	OPORTUNISTIČNI radikalizem	INDIVIDUALIZIRANI radikalizem

Oportunistični (priložnostni, občasni) radikalizem uspeva v razmerah, ko akterji ocenjujejo, da je zunanja nevarnost manjša od notranje. Kljub majhni stopnji zavračanja in sankcioniranja radikalnih dejanj (s strani zakonodaje, oblasti, organov pregona, javnega mnenja) je osrednji problem radikaliziranih akterjev v tem, da niso uspešni oziroma zmožni aktivirati dovolj močne podpore znotraj svojih mrež, socialnega gibanja ali organizacije, ki ji pripadajo. Zato takšni radikalizirani posamezniki ali skupinice ostajajo tudi znotraj lastnih vrst (torej v razmerju do drugih somišljenikov) marginalizirani ali se znajdejo izven identitetnih in formalnih okvirov matične organizacije, čeprav ostajajo v njeni bližini. Smer njihovega delovanja bo v tem primeru odvisna od percepcije (kombinacij) zunanjih in notranjih dejavnikov ogroženosti. Če se njihova matična organizacija oziroma gibanje notranje konsolidira v smislu krepitve internega socialnega kapitala, lahko pričakujemo (ob nespremenjenih zunanjih pogojih) napredovanje oportunističnega radikalizma v koordinirani tip; z nasprotno kombinacijo notranjih in zunanjih groženj pa bo bolj verjeten prehod v individualizirani radikalizem.

Značilnosti *koordiniranega* radikalizma so – v nasprotju s prejšnjim – notranja kohezivnost akterjev, večja učinkovitost delovanja, nagnjenost k večjim tveganjem in odsotnost sektaštva do sorodnih organizacij, vse to pa združujejo s pragmatičnim odnosom do nasilja in nezakonitih ravnanj, kar zmanjšuje izpostavljenost njihovih članov. Z zanašanjem na varnost, ki jim jo omogočajo lastni organizacijski in drugi viri (finančni ali interakcijski, na primer z nekaterimi političnimi strankami, mediji), postanejo učinkovit prevodnik med klasičnim, konvencionalnim aktivizmom in radikaliziranimi težnjami. Na ta način organizirani akterji se večinskemu javnemu mnenju mimikretično prilagajajo tudi v primerih, ko javnost ostaja nenaklonjena radikalnim dejanjem, čeprav nikoli ne revidirajo svojih glavnih ciljev. Strateško kombiniranje odločnosti s previdnostjo in organiziranostjo jih naredi za »zavzete, izkušene in pametne aktiviste, ki lahko tvorijo hrbtenico katerega koli projekta« (Cross in Snow, 2011: 124).

Neposredno nasprotje koordiniranega je *militarizirani* radikalizem. Čeprav sta lahko oba tipa delovanja enako učinkovita, z enakimi cilji in enako nevarna, je bistvena razlika v taktiki oziroma notranjih vzgibih, ki usmerjajo njuno akcijo. Militaristični tip se od koordiniranega razlikuje predvsem v dveh okoliščinah. Prvo vidimo že iz tabele, gre za oceno zunanje ogroženosti, ki ji pripisujemo večjo vrednost kot pri prej opisanih tipih. Druga razlika pa je v notranjem načinu (logiki) akcije, ki je motivacijski temelj delovanja navzven. To logiko lahko v skladu s tipologijo Maxa Webra opišemo kot razliko med instrumentalno oziroma smotrno racionalnostjo, ki je bolj značilna za prvi tip, in vrednotno racionalnostjo, ki je bolj značilna za

militarizirani radikalizem (Brunkhorst, 1998: 2–3). Medtem ko je za instrumentalno delovanje značilna smotrna izbira sredstev (glede na cilje), racionalnost *vrednotnega* tipa izhaja predvsem iz vrednot, ki jim je podrejeno vse drugo, kar gre na račun presoje vseh ostalih dejavnikov, ključnih za realizacijo ciljev. Zato akterji kakršnekoli možnosti za kompromise razumejo kot igro »z ničelno vsoto«, ki se ji je treba na vsak način izogniti, kar vodi samo v eno možnost realizacije ciljev: v nasilje.

Individualizirani radikalizem je po tej klasifikaciji – najkrajše rečeno – izraz militarizirane zavesti v razmerah, ko ni tesnejših povezav z drugimi. Ker v omenjeno kategorijo spadajo posamični storilci precej različnih radikalnih dejanj – vključno z množičnimi morilci, »samotarskimi« teroristi, strelci po šolah ali na delovnem mestu, apolitični in politično motivirani morilci ter izvajalci drugih vrst demonstrativnega nasilja –, se postavlja vprašanje, ali ni v tem primeru kategorizacija sporna v smislu, da se empirične značilnosti posameznih kriminalcev preveč razlikujejo, da bi jih lahko vrgli v isti koš. Statistični odgovor, ki ga ponuja zadnja raziskava na to temo (Clemmow et al., 2020), je bolj nikalen kot pritrديلen. Predpostavka o uvrstitvi v isti tip je v glavnem upravičena, čeprav je res, da je najbolj negotova na robovih razvrstitve v ta tip (kar sicer velja za vsako tipologiziranje). »Samotarji« ali »samotni volkovi« – nazoren hollywoodski prikaz takega tipa je *Joker*¹ – imajo s prejšnjim, militariziranim tipom radikalizma skupen občutek ogroženosti in preganjanja s strani sovražnega okolja ter prepričanje, da so skrajne metode edina rešitev. Od militariziranega tipa pa jih loči njihova nesposobnost sodelovanja z mrežami in organizacijami sorodnih aktivistov. To individualiziranim radikalcem dodatno okrepi psihološke lastnosti, kot so previdnost, nezaupljivost in paranoičnost, kar kažejo raziskave Crossa in Snowa (2011: 125). Po njunem mnenju so v prikazanih štirih tipih radikalizma zajete najpogostejše značilnosti tega pojava v parlamentarno demokratičnih ureditvah.

Vprašljiv pa utegne biti domet predstavljene tipologije, če od nje pričakujemo preveč. Ker je bolj empirična kot analitična, omogoča predvsem klasificiranje radikaliziranih aktivnosti, ko se te že zgodijo, medtem ko je šibkejša pri razumevanju opisanega pojava, in sicer zaradi treh razlogov:

1. Najprej zato, ker vzbuja vtis, kot da sta najpomembnejša dejavnika radikalizacije *zgolj* dva, to je (ne)kohezivnost med akterji ter njihova *percepcija* okolja. Pomanjkljivost te predpostavke je dvojna: ker je lahko v nekaterih primerih zavajajoča in ker je dejavnik »odnos do okolja« reduciran *zgolj* na *subjektivni* vidik, saj je vrednoten neodvisno od stopnje skladnosti s stvarnimi dejstvi (ni namreč vseeno, ali percepcijo akterjev o tem, v kolikšni meri jih okolje

¹ *Joker* je glavni junak istoimenskega filma režiserja in scenarista Todda Phillipsa (2019), nagrajenega z oskarjem za glavno vlogo (Joaquin R. Phoenix).

ogroža, vzdržujemo z iluzijami, na primer zgolj z lažnimi novicami, ali pa je njihova bojazen odraz realne ogroženosti). V zvezi s prvim dejavnikom je tipična težava že pri obstoju kategorije individualnega radikalizma, t. i. »samotnih volkov«. Ali kaj takega sploh obstaja? So res posamezni storilci radikaliziranih akcij tako izločeni iz skupnosti somišljenikov (kot sugerira tipologija v tabeli 1), da jih z njimi ne povezuje nič več kot zgolj splošen občutek ogroženosti? Večina raziskav, ki proučujejo socialne mreže »samotnih volkov«, ugotavlja, da gre za tako zelo različne stopnje »osamljenosti«, da bi bila najustreznejša kar ukinitvev tipologije »osamljenega volka«, ker zavaja (Clemmow et al., 2020: 4). Na primer: ko individualizirane skrajneže razdelimo glede na njihovo predhodno kriminalno preteklost, je v kategoriji obsojenih kriminalcev (med katerimi je bilo 72 % nekdanjih zapornikov) le 22 % socialno izoliranih, medtem ko je za nasprotno kategorijo »nestabilnih« (kjer je le 9,4 % obsojenecv in 1,6 % nekdanjih zapornikov) značilna bistveno pogostejša odsotnost socialnih vezi, ki je bila ugotovljena kar pri 51,6 % (ibid.: 6).

2. Druga pomanjkljivost tipologije je nedorečenost načinov odzivanja okolja (na primer oblasti, zakonodaje, javnih medijev) na radikalizem, saj zmotno dopušča videz, da pri preprečevanju eskalacije radikalnih dejanj utegne biti legitimna tudi ignoranca oziroma strategija »mutizma«. Mutizem je namreč korak naprej od ignorance; ne gre zgolj za zatiskanje oči pred neželanim pojavom, pač pa za razvoj strategije, ki se sklicuje na ignoranco, da uresniči svoje cilje, in sicer tako, da jih ni treba razlagati. Spomnimo: avtorstvo mutizma – strategije načrtnega molčanja in neodzivanja (iz lat. mutus = mutast) – pripisujemo papežu Piju XII. v času začetka druge svetovne vojne. Gre za uradno reakcijo vrha Rimokatoliške cerkve, ko se je znašla v protislovnih pričakovanjih akterjev v kontekstu ideoloških radikalizmov takratnega časa. Protislovje je v tem, da je cerkveni vrh (torej na najvišji ravni, s papežem na čelu) katoličanom strogo prepovedal vsakršno sodelovanje s komunizmom, ki ga je razglasil za največje zlo (v encikliki o »brezbožnem komunizmu«, *Divini redemptoris*, 1937). Po drugi strani pa papež Pij XII. ni ustregel Hitlerjevim in Musolinijevim pričakovanjem, da bo v smislu iste enciklike in »krščanske Evrope« nedvo(u)mno podprl nacifašistični oziroma »križarski« boj za okupacijo komunistične vzhodne Evrope in iztrebljenje Judov. Kako biti konsistenten v tej dobi radikalizmov in državnih militarizmov? Ostati zvest lastni »nezmotljivi« anatemi komunizma ter podpreti antikomunistično in rasistično ideologijo nacifašizma ali slednjemu odtegniti izrecno podporo in s tem ignorirati lastna načela iz omenjene enciklike – v tej dilemi je papež nalašč molčal. Njegova »mutistična« strategija pa ni oslabil »križarske« vojne nacifašizma proti komunistični Rusiji (in drugim nekomunističnim državam, narodom in etnijam). Nasprotno, »mutizem« Svetega sedeža ni ublažil nastajajočih konfrontacij, pač pa

poglobil razcep tudi med samimi katoličani, ki so se masovno angažirali tako na osvobodilni kot kolaborantski strani. Ne pozabimo, da se je eden od najkatastrofalnejših učinkov takšne politike zgodil prav na Slovenskem. Takratni vrh ljubljanske škofije (Rožman), ki se je odločil za kolaboracijo, je svojo strategijo ideološko legitimiral prav z »mutizmom« omenjenega papeža po logiki, da papež ni preklical anateme komunizma (razglašene z encikliko iz leta 1937) in prepovedal kolaboracije z okupatorji (več o tem v Pleterski, 2015: 144). Gre za povsem zgrešeno in – žal – pogosto skušnjava oblastnikov tudi v demokratičnih ureditvah. Ker velja oportunistični radikalizem za manj nevarnega od drugih tipov, prikazanih v tabeli 1, krepi skušnjava političnih elit, zakonodajalcev in organov pregona, da se načrtno izogibajo ostrejšim ukrepom. Predpostavljamo, da prav opustitev doslednega, jasnega in odločnega sankcioniranja radikalnih namenov in dejanj takšne akterje razbremeni občutka zunanje ogroženosti; z »mehkejšim« ali nikakršnim odzivanjem naj bi posledično onemogočili eskalacijo latentnega radikalizma v militarizirani ali individualizirani tip. Takšno sklepanje, ki ga dopušča omejena tipologija (čeprav ne tudi njena avtorja), je napačno. Pasivnost do radikalizma ni boj proti njemu, pač pa prilivanje olja na ogenj. Na Slovenskem je najnovejša nazorna in zaskrbljujoča ponazoritev tega pravila t. i. Štajerska varda. Ker je njen cilj izvajanje nalog, ki so v izključni pristojnosti države, je organizirana na podoben način kot vojska in policija (vojaški postroj, urjenje z orožjem, uniforme, emblemi itd.). In kakšna je reakcija naših oblasti na ta pojav? Kljub temu, da je policija o nezakonitem ravnanju vardistov obvestila tožilstvo, je to ocenilo, da ne gre za kaznivo dejanje (ker je njegovo merilo po veljavni zakonodaji šele dokazljivo »vznemirjenje« ljudi). Ker pa ni politične volje, da bi pomanjkljivo zakonodajo spremenili, »policija trenutno nima učinkovitega orodja za ukrepanje zoper varde«, kot ocenjuje nekdanji minister za notranje zadeve (Petrovčič, 2020: 37). Poanta: izkazovanje tolerance do radikalizma z neukrepanjem (»mutizem«) radikaliziranih akterjev ne odvrta od militariziranega tipa akcije, pač pa jih – nasprotno od sugestij v zgornji tabeli – krepi. Spomnimo: vardisti so se najprej izogibali javni pozornosti in se skrivali v gozdu, sedaj pa pred kamerami paradirajo na Trgu Republike in v vojaškem postroju celo vstopajo v predsedniško palačo, ne da bi jih kdo ustavil (Rabuz, 2020). Na ta izgred se je trenutna slovenska vlada odzvala z novelizacijo zakona o obrambi, ki po novem odpira vrata pogodbenim rezervistom, da lahko ob vstopu v obrambne sile ostanejo člani političnih strank (kar je sicer prepovedano poklicnim pripadnikom Slovenske vojske; STA, 2020). To je verjetno edina poteza, s katero vlada posnema nemške razmere: legalizira penetracijo ekstremistov v obrambne sile. V Nemčiji, kjer so domači skrajni desničarji v zadnjem desetletju izvedli

10.105 nasilnih kaznivih dejanj in v dveh desetletjih ubili 83 ljudi (islamski teroristi pa 17), so namreč neonacisti našli celo na najodgovornejših položajih v nemški vojski (Mihajlovič, 2020: 13) – to verjetno ni posledica domnevno preostre reakcije nemških oblasti proti radikalizmu, ki naj bi se zato militariziral, pač pa obratno.² Desničarski radikalizem v vojaških strukturah odraža slabosti političnega in civilnega nadzora nad tem sektorjem.

3. Pomanjkljivost zgornje tipologije je tudi ignoriranje razlike med fundamentalizmom in radikalizmom ter njune usmerjenosti (navznoter ali navzven). Brez tega razlikovanja obstaja močna skušnjava, da vsa odstopanja od konvencionalnih tipov socialne aktivnosti vržemo v isti koš, in to z enakim predznakom. Prvi, vzorčni primer te napake se je v zahodnih parlamentarnih demokracijah zgodil že ob koncu 19. stoletja z »odkritjem« množic (Le Bon, 1895). Kljub takratni pomembnosti Le Bonovega dela, ki je prispevalo k znanstvenemu proučevanju psihologije množičnega združevanja, je prevladal unificiran pristop, ki je množice stigmatiziral kot *a priori* družbeno nevarne. Ta pristop je vztrajal nadaljnjega pol stoletja in se z enako lahkoto lepil na vse vrste tega pojava, od agresivnih in paničnih do ekspresivnih oblik množičnega združevanja, od sindikalističnih in antirasističnih do fašističnih gibanj; domnevna univerzalna značilnost – nevarnost množic – je zakrila njihovo empirično raznovrstnost in utrdila stigmo. Podobno se dogaja danes v zvezi z radikalizmom. V kombinaciji s podcenjevanjem tistih izvorov nasilja, ki ga generirajo organizacijske in druge strukture družbe (na katere opozarjam v zadnjem delu članka), dobimo nevaren vzorec posploševanja, ki je zelo priročen za ideološko instrumentalizacijo, zlasti pri nas.³ Na primer, aktualno nevarnost desničarskega radikalizma, ki se razrašča v Evropi, brž uravnotežimo še z iskanjem levičarskega radikalizma, in če ne gre drugače, pogledamo v parlament, kjer ga vselej lahko »najdemo« v najbolj levo uvrščeni politični stranki, pri nas v Levici⁴ (pri tem ne gre prezreti opozorila, da zadnje poročilo *Evropske komisije proti rasizmu in nestrpnosti* kot največjo nevarnost v Evropi identificira skrajno desničarske, ultranacionalistične, ksenofobne in rasistične ideje in gibanja, nikjer pa ne omenja domnevne skrajne levice; ECRI 2020).

2 Glej opombo 12.

3 Nedolžna vljudnostna gesta kanadske letalske družbe Air Canada, da potnikov ne bo več nagovarjala z »dame in gospodje«, temveč z nevtralnejšimi nagovori, na primer »Dober večer vsem skupaj« (ker želijo nagovarjati vse spolne opredelitve), je bila v našem desničarskem časopisu objavljena pod oznako: »radikalna levica«. Vir: *Domovina*, 8. 11. 2019, dostopno na: <https://www.domovina.je/oznaka/radikalna-levica/>.

4 Na primer: z naslovom »Radikalna levica poneumlja mladino in širi sovraštvo« so v mediju *Nova24TV* označili prizadevanja stranke Levica za dvig minimalne plače; iste stigme je bila deležna tudi sindikalistična akcija za večjo obdavčitev kapitala. Vir: *Nova 24TV*, 1. 2. 2018, dostopno na: <https://nova24tv.si/slovenija/politika/radikalna-levica-poneumlja-mladino-in-siri-sovrastvo-z-letaki-ki-pozivajo-k-revoluciji-delajo-propagando-med-mladimi/>.

Sklep: pri razumevanju radikalizacije sta vsebina idej in strukturno nasilje⁵ vsaj tako pomembna dejavnika kot tista iz tabele 1, torej individualna percepcija akterjev ter povezave med njimi. Zato velja tipologijo Crossa in Snowa dopolniti z vpeljavo dodatnih dimenzij, ki jih v shemi 1 združujem v »kletko radikalizacije« (koncept sem prvič predstavil v Dragoš, 2018). Osnovna poanta, ki jo ponazarjam z omenjeno »kletko«, je v interakciji predstavljenih dimenzij in v razlogu, zakaj nobene od njih ne smemo obravnavati ločeno od drugih.

Kletka radikalizacije

V strokovnih opredelitvah radikalizma in ekstremizma so najpogostejše tri vrste napak: uporaba sinonimov, voluntaristične klasifikacije ter ignoriranje razlike med splošnim in posebnim (Đorić, 2016). Da bi se jim lažje izognili, predlagam, da si radikalizem predstavljamo kot prostorsko kombinacijo štirih dejavnikov, katerih medsebojno odvisnost sem v shemi 1 ponazoril z dimenzijami »kletke radikalizacije«.⁶ Radikalizacija je torej sovpadanje visokih vrednosti na vsaki dimenziji »kletke«. Gre za štiri dejavnike:

- *kognitivni* dejavnik: tu gre za *odnos do resničnosti*. Njena percepcija je možna kjerkoli med dvema skrajnostma, med popolnim relativizmom in (nasprotno skrajnostjo) fundamentalističnim odnosom do sveta ali do določenih resnic na posameznih področjih. V zvezi s to dimenzijo je pomembno Krügerjevo opozorilo, ki poudari, da to, kar označujemo za fundamentalizem, »ne vključuje le nabora vsebinskih idej, temveč tudi določen kognitivni slog in naravnost ter način družbenega pozicioniranja« v smislu socialne stratifikacije (Krüger, 2006: 888). Socialno deklasiranost kot vir fundamentalizma poudarja tudi Steve Bruce (2000); za dober pregled te tematike gl. tudi Šterbenc (2011: 79–86).
- *politični* dejavnik: pomeni izbiro *načina* delovanja v vseh tistih primerih in okoliščinah, ko pride do odločitve, da je treba nekaj spremeniti. Odgovori na vprašanje, kako naj to storimo, so lahko različni, čeprav niso povsem poljubni. To pomeni, da prizadevanje za spremembe

5 To velja tudi za povsem individualizirani radikalizem. Čeprav lahko individualne akterje radikaliziranih dejanj razvrstimo (po motivih) v dve kategoriji, na ideološke in neideološke, raziskovalci opozarjajo, da razlike med tema kategorijama niso nujno posledica ekstremistične ideologije, pač pa odraz različne vpetosti akterjev v nasilna socialna okolja (Clemmow et al., 2020: 15).

6 V shemi 1 so dejavniki prikazani kot prostorske dimenzije. Več o tem modelu glej v Dragoš, 2018.

nikoli ni zgolj alternativno (v smislu da/ne). Različni načini delovanja v smeri želenih sprememb so možni na vsej dimenziji med dvema skrajnostma, kjer en pol predstavlja minimalno korekcijo v smislu zmerne reformizma, njej nasprotni pol pa predstavlja maksimalno, torej radikalno spremembo. Pri tem je treba upoštevati, da stopnja radikalizacije znotraj omenjene (politične) dimenzije ni isto kot radikalizem v širšem smislu. To pomeni: radikalnost v *načinu* delovanja je treba ločevati od širšega pojava radikalizacije, kakor je prikazan v shemi 1, in sicer v dvojnem pomenu: v prvem primeru gre za radikalnost v ožjem smislu zavestne izbire (znotraj dimenzije) delovanja, v drugem primeru pa za radikalizacijo v širšem, strukturnem smislu sovpadanja skrajnosti na vseh štirih dimenzijah (shema 1). Razlika je pomembna zato, ker je radikalizem v ožjem smislu lažje spremeniti, saj gre še vedno predvsem za zavestno odločitev akterjev, medtem ko iz radikalizma v širšem smislu (ki izhaja iz strukture) ni več enostavno izstopiti. Ta že deluje kot »kletka«, saj delovanje ni več odvisno zgolj od akterja, pač pa predvsem od konteksta, v katerem poteka. Za potrebe tega članka zadostuje, če radikalizem v *ožjem* smislu opredelimo kot akcijo tistih individualnih ali kolektivnih akterjev, ki izvajajo intenziven »pozitiven ali negativen vpliv na zmernejše organizacije in gibanja, z namenom, da te intenzivirajo ukrepe v večji meri, kot so jih pripravljene sprejeti« (Cross in Snow, 2011: 117).

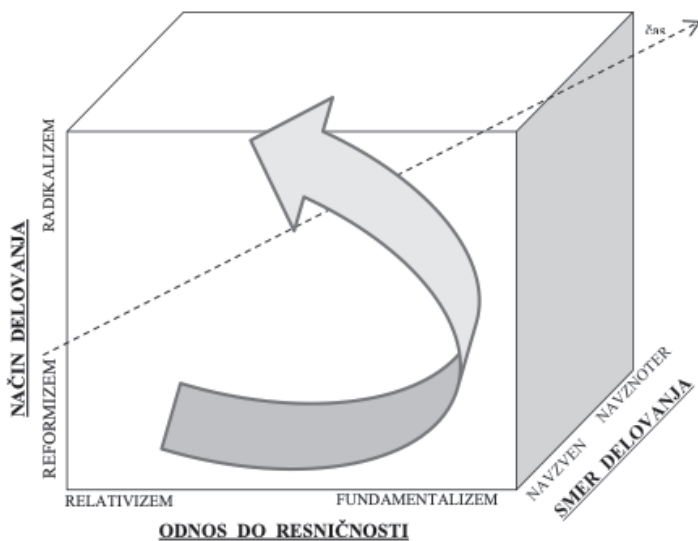
- *eksistencialni* dejavnik: označuje *smer* delovanja, kjer sta na voljo dve nasprotni usmeritvi, ki se običajno kombinirata, včasih pa se lahko potencirata enosmerno. Ena možnost je usmeritev delovanja navznoter, kjer gre zgolj za spreminjanje psihičnega sveta posameznika ali socialnih omrežij v skupnosti, nasprotni način pa je delovanje navzven s predpostavko, da je spreminjanje sveta pogoj za spremembe na mikro ravni. Najvidnejši posledici obeh izbir sta segregacija v primeru delovanja navznoter, pri nasprotni izbiri pa prozelitizem.
- *temporalni* dejavnik: gre za percepcijo časa v *akavzalnem* smislu, kjer »čas ni ravna črta, ampak mreža intencionalnosti« (Merleau-Ponty, 2006: 423). Običajno si čas površno predstavljamo kot kronološko sosledje »sedajev«, klasificiranih v tri kategorije, v preteklost, sedanjost in prihodnost. Ustreznejša je intencionalna opredelitev časovnosti, ker je ta fenomen – tako v smislu vsebin kot odnosa do njih – odvisen od položaja opazovalca. Kot pravi Merleau-Ponty, se z intencionalnostjo odpira veliko različnih in subjektivno možnih kombinacij, saj časovnost ni linearna: »Jaz ne grem skozi niz sedajev, katerih podobo bi ohranil in ki bi, postavljeni drug ob drugega, tvorili eno

vrsto. V vsakem trenutku, ki pride, se predhodni trenutek spremeni /.../ začne odsevati ali se projicirati na moji sedanjosti, čeprav je bil pravkar moja sedanjost. Ko pride tretji trenutek, se drugi znova preobrazí« in tako dalje (*ibid.*).⁷

Še kratka opomba k zadnji dimenziji o tem, zakaj je opisano razumevanje časovnosti trikrat ustrežnejše od konvencionalnega pogleda na potek časa. Najprej zato, ker nas z akavzalnim pristopom odvrne od običajnega sklepanja, saj vpelje dodatno logiko povezav, ki niso zgolj kavzalne.⁸ Ta intencionalni pristop je ravno nasproten tistemu, ki se ga rutinsko oklepamo v vsakdanjem življenjskem svetu s poenostavljanjem; ko ravnamo, kot da »ni časa za razmislek«, se oprimemo dveh strategij: odmišljanja kompleksnih situacij in njihove redukcije na enostavno vzročno sosledje. Druga prednost intencionalnosti je v opozorilu, da so te povezave (bolje rečeno: navezave) na objektivne dogodke odvisne od pozicije opazovalca. In tretjič, ker se intencionalni koncept izogne redukciji časovnosti na faktičnost, ki jo običajno merimo »objektivno«, na primer z uro. Čas je relacijski fenomen (»mreža«), do katerega imamo dostop le z razumevanjem. To pomeni, da en in isti objekt časovnih dogodkov (A, B, C) sproža različne fenomene. Ker so ti določeni s pozicijo akterja, ki objektivnost subjektivira (v A', A'', B', B'' ...), je fenomenološki pristop k časovnosti pomemben zlasti pri soočanju z radikalizmom. Opozarja nas, na primer, da je dobesedno branje svetih knjig ali zgodovinskih kronologij *enako mogoče* kot drugačno branje, zato takšnih fundamentalističnih osmislitev časovnosti ni mogoče izpodbijati z običajno binarno logiko (dejansko : izmišljeno; dovoljeno : nedovoljeno; ustrezno : neustrezno), kjer bi bila pravilna le ena možnost, druga pa stigmatizirana kot neresnična.

7 Zato Merleau-Ponty opozarja, da imamo namesto redukcije časovnosti (zgolj na zaporedje faktičnih dogodkov v smislu $A \rightarrow B \rightarrow C$) vselej opravka z »mrežo intencionalnosti«, ki ni sestavljena le iz A, B in C, pač pa tudi iz A', B', A'', B'' itd. Za shematsko ponazoritev te mreže, povzete po Husserlu, glej Merleau-Ponty, 2006: 423; za razlago glej *ibid.*: 416–439. Med prej omenjene dogodke, označene s črkami in eno ali dvema črticama, spada tudi spomin, ki ga ni mogoče reducirati samo na sedanjost ali preteklost. Spomin je presek med njima, kar pomeni, da se lahko na istem objektu spominjanja tvori več različnih presekov, odvisno od gledišča. V tej zvezi je zgovorna tudi klasifikacija spomina, povezana z reprodukcijo evropske religijske tradicije, kjer je identificiranih osem različnih tipov spomina (Davie, 2003: 273).

8 Na ta način razmišlja tudi Amy Webb (vodilna strokovnjakinja za t. i. kvantitativno futurologijo, profesorica strateškega predvidevanja na NYU Stern Business School in ustanoviteljica inštituta Future Today), ki poudarja: »O času ne razmišljam na tradicionalen, linearen način« (Drevenšek 2020).



Shema 1: Štiri dimenzije (kletke) radikalizacije

Pučica v shemi 1 ponazarja radikalizacijo posameznega akterja. Šele ko se fundamentalistični odnos do resničnosti kombinira (v časovni perspektivi) z radikalnim načinom delovanja navzven, dobimo radikalizacijo kot socialni pojav. Brez sovpadanja vseh štirih dimenzij pa radikalnost ni nevarna, saj ostaja znotraj posameznih dimenzij. Isto velja celo za institucije kot orodja moči, na kar je že pred dobrega pol stoletja opozoril kritik klasičnega funkcionalizma Robert K. Merton v razpravi o funkcionalnosti in disfunkcionalnosti istih akterjev (Merton, 1979).⁹ Enako velja za radikalnost, včasih je lahko celo koristna (več o konkretnih primerih glej Dragoš, 2018: 118–128).

Strukturno nasilje

Radikalizma ne moremo zadovoljivo pojasniti zgolj z individualnimi motivi akterjev. Naj bodo ti še tako razvidni (na primer izmerjeni s testiranjem),¹⁰ vprašanje ostaja: Kaj vpliva na individualno motivacijo storilcev, da se

9 »V vsakem konkretnem primeru ima določen pojav lahko funkcionalne in disfunkcionalne posledice«, pravi Merton (1979: 115). Iz tega izpelje dva sklepa v zvezi z družbeno analizo: »Do stopnje, do katere se funkcionalna analiza osredotoča na funkcionalne posledice, se takšna analiza giblje v smeri ultrakonservativne ideologije. Do stopnje, do katere se funkcionalna analiza osredotoča zgolj na disfunkcionalne posledice, se takšna analiza giblje v smeri ultraradikalne utopije« (ibid.: 103).

10 Glej na primer Krauss et al. (2006).

radikalizirajo? Odgovor, ki sem ga sugeriral v prejšnji shemi, se glasi: do radikalizacije (v širšem pomenu) pride takrat, ko pri posameznikih ali skupinah *sovpadejo skrajne odločitve* na štirih ravneh, torej v odnosu do resničnosti, v načinu in smeri delovanja ter v percepciji časa. Kaj pa povzroča to sovpadanje skrajnih odločitev? Da je sprožilec sovpadanja *družbeni kontekst*, je preveč nebulozen odgovor, čeprav ni napačen. Zato si v nadaljevanju pogledajmo, za kakšen kontekst gre. Predstavil bom tezo, da je radikalizacija produkt strukturnega nasilja – ne kakršnegakoli, pač pa najnevarnejših oblik v sodobnih družbah, in sicer: družbenih neenakosti, stratifikacije, imobilnosti ter nestrpnosti obeh vrst, tako tiste, ki se razpihuje od zgoraj, kot one, ki nastaja od spodaj. Kaj to pomeni, bom ponazoril z empiričnimi podatki o Sloveniji. Najprej pa je treba pojasniti pojem iz naslova tega razdelka.

Za razliko od običajnega, poznanega, nenadnega in (največkrat) individualnega nasilja je strukturno nasilje težje opazno, ker ga reduciramo na nesistemske in sporadične dogodke. Takšno početje olajšujejo naslednje značilnosti: ker strukturno nasilje ni omejeno zgolj na posameznike, ker je bolj dolgoročno, ker deluje hkrati na zelo različnih ravneh, ker vse njegove žrtve niso »člani« nasilnih struktur (pač pa najbolj marginalizirani in najmanj vidni), ker izvora takšnega nasilja ni mogoče locirati v eni točki¹¹ in zato tudi ni vidno na prvi pogled.

Strukturno nasilje je posredna vrsta nasilništva. Ta vrsta nasilja je vgrajena v družbene strukture in je manj vidna od fizičnega ali psihičnega nasilja; strukturno ali posredno nasilje je težko prepoznavno, ker izhaja iz celotne mreže struktur [...] Strukturno nasilje je načrten izraz političnih ali drugih struktur, da bi škodovala drugim posameznikom ter koristile družbenopolitičnemu in gospodarskemu okolju (Gimba Mavalla in Osah, 2016: 192).

Zaradi omenjenih lastnosti strukturnega nasilja – ki pomeni, najkrajše rečeno, nasilje struktur¹² – nastaja napačen vtis, kot da so njegovi akterji *neosebni* in da so posledice nedoločljive (zaradi razpršenosti), zanemarljive ali celo neobstoječe. V resnici je obratno. Strukturno nasilje akterjev ne razbremenjuje osebne odgovornosti. Opozorjanje na strukturo nasilja ne prekvalificira

¹¹ Na to okoliščino opozarja tudi Foucault, in sicer s termini, kot so *biopolitika* (Foucault, 2000), *biooblast* in *mikrooblast* (Foucault, 2000a: 148, 150).

¹² Te strukture so lahko *interakcijske* (razmerja med statusi in vlogami znotraj socialnih skupin ter med njimi), *organizacijske* (v tem primeru govorimo o institucionalnem nasilju) ter širše *družbene* (tj. na ravni družbe kot najširšega sistema, na primer razizem, neenakost). Normativni izvori nasilja v teh strukturah so lahko formalni ali neformalni.

v neosebni pojav, pač pa gre za poudarek, da izvori nasilja niso *zgolj* v posameznikih, pač pa *predvsem* v strukturah, saj te pomembno vplivajo na položaje in dejavnosti izvajalcev ter žrtev. Primer: ne pozabimo na najbolj masovno, brutalno in mednarodno odmevno strukturno nasilje pri nas, sproženo z ustanovitvijo slovenske države, to je primer »izbrisanih«. Čeprav sta za izbris osebno odgovorna tako občinski uradnik kot socialna delavka, ki uporabniku storitev na občini ali centru za socialno delo uničita dokumente, te vrste nasilja ne moremo ustrezno opredeliti, dokler ne upoštevamo institucionalnega ozadja, v katerem se je zgodilo. Upoštevanje konteksta je torej nujno za razumevanje, nikakor pa ne zmanjšuje individualne odgovornosti. Poanta je v teži problema – ta je v primerih strukturnega nasilja tako velik, da ni rešljiv *zgolj* z zamenjavo posameznikov. Glavna težava pri tem je, kot rečeno, da se s podcenjevanjem posledic in njihove vidnosti strukturno nasilje dodatno minimalizira. Na takšno podcenjevanje opozarja termin »počasno nasilje« (*slow violence*), ki ga je predlagal literarni in okoljski teoretik Rob Nixon (2011); prvo sociološko uporabo omenjenega termina pa najdemo pri Tadu Skotnickem:

Počasno nasilje se nanaša na izčrpavajoče trpljenje, ki se razvija nespektakularno. Je a) razpršeno skozi čas in prostor, b) nesorazmerno trpijo razlašeni ali marginalizirani ljudje in c) težko ga je zaznati ter si ga vizualno predstavljati (Skotnicki, 2019: 300).

Skotnicki je koncept »počasnega nasilja« uporabil pri analizi dveh primerov aktivističnega boja za pravice. Prvi je v zvezi z največjo industrijsko katastrofo na svetu, ki se je zgodila z eksplozijo plina v indijskem Bhopalu (1984), v drugem, starejšem primeru pa gre za ameriško gibanje za pravice potrošnikov z začetka 20. stoletja, ki je opozarjalo na socialne probleme in izkoriščanje delovne sile. Pri tem je Skotnicki ugotovil, da je bila ključna za uspeh obeh – sicer zelo različnih in nepovezanih – socialnih gibanj njuna taktika, saj se je v obeh primerih pozornost akterjev osredotočila na razkrinkavanje »počasnega nasilja«, ki se ga je dotlej prikrivalo (po dimenzijah *a*, *b* in *c* v zgornjem navedku). To pomeni, da nevdržni delovni pogoji, revščina, izkoriščanje (ameriških delavcev) ali pa sevanje, zastrupitev s svincem in z drugimi toksičnimi plini (Bhopal) učinkujejo počasi in hkrati na vseh ravneh, od mikro- do makroravni in od organskih do najširših družbenih sistemov. »Analogno se prostorski registri počasnega nasilja gibljejo od celičnega do nadnacionalnega« (ibid.: 306). Ker so omenjeni »registri« težje zaznavni, je treba najprej razbiti predsodek o tem, da je vse, kar je »nespektakularno«,

tudi nepomembno. Prav to je osnovni oziroma začetni pogoj uspešnega upora proti strukturnemu nasilju, kot dokazuje Skotnicki.

Radikalizacija – ko jo razumemo v smislu sheme 1 – je tipičen izraz strukturnega nasilja. Shema 1 je za »kletko« označena zato, ker ponazarja, da je *družbeni* kontekst tisti, ki dinamizira kombinacije med dimenzijami v eno ali drugo smer. Ko negativne skrajnosti štirih dimenzij sovpadajo, prerastejo v zaprto, samoreferenčno logiko. Ena od pomembnih sestavin konteksta, ki krepi dogajanje na posameznih dimenzijah, je družbena moč. Zato ni vseeno, kdo kombinira skrajnosti na omenjenih dimenzijah (shema 1), ali so to akterji na oblasti ali z družbenih margin. V tem smislu je koristno opozorilo Koopmansa (1993) in drugih,¹³ da je kvalifikacija radikalizma najbolj odvisna od države in njenega odziva na določene dogodke. Na primer: ker so v Evropi muslimani najbolj stigmatizirana kategorija prebivalstva (poleg Romov), nekateri strokovnjaki za izobraževanje opozarjajo, da so muslimanske šole – vključno s tistimi, ki prakticirajo izrazito versko indoktrinacijo – manj nevarne za radikalizacijo svojih učencev kot izobraževanje muslimanskih otrok v običajnih mešanih šolah, kjer so ti izpostavljeni večjim pritiskom okolja zaradi svoje verske ali etnične drugačnosti (Merry, 2018); tu seveda ne gre za zagovarjanje izobraževalne indoktrinacije, pač pa za izbiro manjšega tveganja. Čeprav so prepričljive tudi raziskave z nasprotnimi ugotovitvami (Hewstone et al., 2018), je zelo verjetno, da zmanjševanje diskriminacije in stigmatizacije v učnih procesih ni odvisno od obstoja in števila versko segregiranih šol, pač pa od družbenega konteksta, v katerem delujejo.

Poleg družbene moči in statusa je za kontekst radikalizacije pomembna materialna neenakost ter pričakovanja v zvezi z njo. Kot ugotavljata Gallup in Castelli (1989: 122), »so temnopolti Američani po nekaterih pokazateljih najbolj religiozni ljudje na svetu«. Razlog je kontekst, v katerem živijo, saj na individualno religioznost najbolj vplivajo: etnično poreklo oziroma barva kože, socialno-ekonomski status, stopnja izobrazbe, velikost mesta, v katerem oseba živi, in vernost staršev (Batson et al., 1993: 38–43). Če se v najbogatejših družbah na svetu zgodi preobrat, kjer vse večji del ljudi ne more več pričakovati, da se jim bo materialni položaj izboljšal, saj jim preti socialna degradacija zaradi bogatenja najbogatejših, so to ugodne razmere za radikalno razmišljanje. Značilnost držav, v katerih sta se zgodila ameriški Trump in angleški brexit, je v zadnjega pol stoletja empirično dovolj bogato dokumentirana in komentirana, a jo je treba vedno znova ponavljati:

13 »Toleranca različnih režimov do določenih vrst vedenja lahko povzroči dramatične premike v zvezi z radikalizmom, ki se lahko zgodijo v zelo kratkem času« (Cross in Snow, 2011: 117).

V Veliki Britaniji je povprečni dohodek najbogatejših 10 % prebivalstva skoraj desetkrat večji kot pri najrevnejših 10 %. Povprečje OECD znaša 9,5, v Franciji in Nemčiji je približno 7, v ZDA pa 16 (OECD 2015).

A najhujša ni primerjava povprečij, alarmantni so zlasti trendi. Leta 1974, torej na začetku neoliberalizma, je zgornjih 20 % prebivalstva ZDA razpolagalo »le« z 10,2-krat večjim dohodkom kot spodnjih 20 %, do leta 2004 pa se je dohodkovna prednost ameriške zgornje petine povečala na petnajstkratnik dohodkov spodnje petine (Durlauf in Blume, 2008: 282–283). Neenakost je torej zgolj v treh desetletjih statistično porasla kar za 47 %, dejansko pa še bolj, saj ti podatki veljajo zgolj za dohodke in ne vključujejo premoženja (ki je praviloma še močnejši generator neenakosti kot dohodki). Čeprav je superbogatašev, ki posedujejo več kot 30 milijonov ameriških dolarjev, le 0,006 % svetovnega prebivalstva, posedujejo kar 13 % svetovnega bogastva (Neate, 2020). Hujšega dejavnika radikalizacije – razen vojnih razmer – si ni mogoče zamisliti. Skrajna neenakost je najmočnejši dejavnik (v demokratičnih ureditvah in mirnodobnih razmerah), ki erodira družbeno kohezivnost, meritokratsko distribucijo dobrin in legitimnost oblasti.

V tem kontekstu izstopa primer ene od najmanjših in najrazvitejših držav sveta, to je Slovenije. Tudi pri nas se javno mnenje radikalizira prav na točki družbenih neenakosti, čeprav je stanje na tem področju povsem nasprotno – boljše – kot v ZDA in Veliki Britaniji. Slovenija je namreč vseskozi bila (in tudi ostaja) država z eno od najmanjših stopenj dohodkovne neenakosti v Evropi, torej je po tem kriteriju tudi v svetovnem vrhu med najbolj egalitarnimi državami. Zato ima še vedno (zaenkrat) evropsko podpovprečno stopnjo revščine, je med najboljšimi na svetu po stopnji splošne varnosti, nizkem deležu kriminala in zapornikov, hitrem zmanjševanju smrtnosti v prometu, stopnji enakosti med spoloma in izredno nizki smrtnosti dojenčkov. Odlikuje se še po vrsti drugih ključnih kazalcev na področju kakovosti življenja (Messner, 2014; Flere in Lavrič, 2005: 741; UNICEF, 2009; Porter et al., 2014). Skratka, če bi kak vesoljski brodolomec pristal na planetu Zemlja in si za preživetje izbral slovensko oazo, bi jo zelo dobro odnesel.¹⁴ Pa vendar – tudi v Sloveniji se javno mnenje radikalizira prav v zvezi z neenakostjo, in sicer zaradi dveh razlogov: zaradi slabšanja trendov ter vse večjega razcepa med večinskim javnim mnenjem in ravnanjem političnih elit.¹⁵

Poleg družbenih neenakosti so najpogostejši kandidati za strukturno nasilje še štirje, dva sta strukturna in dva interakcijska. To so:

14 A le pod pogojem, da zamolči, da je tujec (Kramberger et al., 2004; Kogovšek in Petković, 2010; Dragoš, 2016; Lukšič-Hacin, 2017).

15 Več o tem glej Dragoš, 2018: 120–127; Dragoš in Leskošek, 2016: 87–120.

- koincidenca socialne stratifikacije s katero drugo (na primer z etnično ali versko)
- stratifikacijska imobilnost
- nestrpnost od zgoraj (t. i. Jagov sindrom)
- nestrpnost od spodaj (avtoritarni sindrom).

Pri vseh štirih dimenzijah imamo na Slovenskem precejšnje težave. To pomeni, da se trendi na omenjenih področjih obračajo v negativno smer, in to v razmerah, ko med političnimi in ekonomskimi elitami sploh ni konsenza, da je s tem kaj narobe (Dragoš, 2019). Prvi problem, sovpadanje socialne stratifikacije z etnično, je pri nas akuten predvsem pri segregaciji Romov (Zaviršek et al., 2019), beguncev in priseljencev druge generacije na trgu dela (Korošec, 2008), opazna pa je celo segregacija po spolu (Hrženjak, 2019); pri prvem pojavu gre za najstarejšo, najrigidnejšo in številčno najmanjšo segregacijo, pri zadnjem pa je obratno. Pri drugi težavi, ki je najmanj opazna in povsem spregledana – stratifikacijski imobilnosti –, med vsemi državami OECD spadamo v najslabšo kategorijo (od sedmih). V njej so poleg Slovenije uvrščene samo še tri države. Za to najbolj problematično kategorijo držav je značilna visoko nadpovprečna socialna nemobilnost oziroma »lepljivost« stropa *in* dna dohodkovne stratifikacije, torej zacementiranost prvega *in* zadnjega kvintila, ki se ob tem kombinira še s črnogledostjo srednjega sloja o svoji perspektivi (OECD, 2018: 32). Za vse druge države iz manj slabših kategorij so značilne različne kombinacije socialne nemobilnosti, samo pri nas (in še v treh državah) srečamo sovpadanje skrajnosti. Razloga za takšno stanje sta dva: »lepljivost stropa« se vzdržuje z odsotnostjo mehanizmov odgovornosti, za »lepljivost« dna socialne strukture pa je odgovorna napačna socialna politika. Oboje skupaj je nasilje, ki izhaja iz struktur, kakršne pač imamo. Učinki strukturnega nasilja so erozija meritokracije, enakih možnosti, humanizma in socialnega kapitala – subjektivni izraz teh učinkov pa je nestrpnost od zgoraj in od spodaj.

Nestrpnost od zgoraj izhaja (na Slovenskem) predvsem s strani političnih elit.¹⁶ Prav te so izvor in generator vseh največjih oblik nestrpnosti pri nas, od starejših do novejših: partizani/domobranci, verni/neverni, izbrisani, Romi (Ambrus itd.), islamofobija, begunci. Te teme in tarče razdvajajo slovensko javnost zato, ker so jih najprej lansirale politične stranke, zatem pa predstavniki oblasti niso prižgali rdeče luči pred razraščanjem nestrpnosti, ko se je ta iz strankarskih programov in govorov razlila na ulice. Ko pri tem

16 To ugotavlja tudi varuh človekovih pravic Peter Svetina: »Vedno znova sem zaskrbljen nad nestrpno retoriko javnih oseb in kulturo komuniciranja v slovenski družbi nasploh« (Hočevár, 2020). V Sloveniji je najmočnejša radikalno desna stranka Janeza Janše (SDS), ki največjo podporo med volivci kontinuirano ohranja dlje od katerekoli druge radikalno desne stranke v Evropi.

uporabljamo oznake, kot so »nezrelost«, »tranzicijskost« in »nekonsolidiranost« slovenskega političnega prostora, se tolažimo s tem, da oznake niso napačne, a zanemarjamo njihovo površnost. Te oznake tudi družboslovni analitiki uporabljajo zaradi »objektiviziranja« oziroma distanciranja od problema, da bi se z nebuloznimi termini izognili vrednotenju oziroma razvrščanju na eno ali drugo stran. V resnici ne gre za naravne pojave v evoluciji družb. Gre za interese in vpliv, ki ga akterji družbenih elit uporabljajo v mrežnih povezavah (zadolževanja)¹⁷ ter pri tvorjenju koalicij,¹⁸ klik¹⁹ in frakcij.²⁰ Prototip takšnega delovanja je štiri stoletja starejši od nastanka prvih socioloških (interakcionističnih) opredelitev tega problema – to je figura z imenom Jago iz Shakespearovega *Othella*.²¹

A ta element strukturnega nasilja – potencialni bazen radikalizacije – je lahko tudi proizvod civilne družbe. Ko postane večinsko javno mnenje dojemljivo za širjenje nestrpnosti in vrednotno združljivo z izključevalnimi politikami, nastane nestrpnost od spodaj, ki je ne moremo več reducirati zgolj na proizvod oblasti. Z nestrpnostjo civilne družbe dobi ta pojav novo, avtonomno podlago in zagon, kar pomeni, da nestrpnosti ne moremo več pojasnjevati zgolj z lastnostjo semena, pač pa tudi s kakovostjo humusa, v katerega je bilo podtaknjeno. To interakcijo med »sejalci« od zgoraj in humusom civilne družbe so avtorji frankfurtske šole povezali z avtoritarnim sindromom:

Kar ljudje govorijo in v manjši meri tudi tisto, kar resnično mislijo, je zelo odvisno od razmer, v katerih živijo; a medtem ko se razmere spreminjajo, se jim nekateri posamezniki prilagajajo veliko hitreje kot drugi. V razmerah, ko bi se povečala antidemokratska propaganda, bi jo nekateri takoj sprejeli in ponotranjili, drugi bi ji sledili zaradi vtisa, ker ji pač »vsi verjamejo«, nekateri pa bi jo zavrnil. Z drugimi besedami, posamezniki se razlikujejo po doveznosti za antidemokratsko propagando ter pripravljenosti za izražanje antidemokratskih tendenc. Zato se zdi nujno, da ideologijo proučujemo že na tej

17 Gre za taktiko ustvarjanja socialnih vezi med akterji, ki so različno opremljeni s količino družbene moči. Transakcijski medij te taktike so občasne »enostranske« usluge, za katere se netransparentno pričakuje povračilo z odlogom v nedefinirani obliki.

18 Koalicije nastanejo s spreminjanjem občasnih socialnih vezi v trajnejše.

19 Klik je interesno *in* emocionalno motivirana koalicija.

20 Frakcija je klik, katere glavni razlog obstoja postane konfrontacija z drugimi (navzven).

21 Jago je ime lika iz Shakespearove drame *Othello* (začetek 17. stoletja); gre za pripadnika elite (praporščak), največjega dvornega spletkarja, sebičneža in brezobzirnega manipulatorja, ki z močjo, s katero razpolaga, s pomočjo svoje socialne mreže ustvarja koalicijske in frakcijske boje za oblast.

»stopnji dovzetnosti«, da bi ocenili potenciale fašizma v konkretni družbi (Adorno et al., 1950: 4).

Čeprav je v desetletjih po objavi omenjenega dela merjenje »fašističnega značaja« postalo predmet številnih preverjanj, kritik in revizij²² – predvsem v zvezi z empiričnim zajemanjem podatkov, uporabljenimi merskimi lestvicami in teoretsko (pretirana psihologistična oziroma freudistična razlaga) –, ostajajo temeljni poudarki frankfurtske šole nesporni. Tu omenjam tri postulate, aktualne za našo temo:

- interakcionistični: avtorji izhajajo iz teze, »da korenite spremembe družbenih razmer in institucij neposredno vplivajo na tipe osebnosti, ki se razvijajo v takšni družbi« (ibid.: 6)

- sociološki: avtoritarni sindrom je, kot ugotavljajo avtorji, zlasti »v Evropi močno razširjen med nižjimi in srednjimi sloji. V evropskih družbah ga lahko pričakujemo med ljudmi, katerih dejanski status se razlikuje od statusa, h kateremu stremijo« (ibid.: 759–760)

- stigmatizacijski.

Omeniti je treba še eno značilnost sindroma »avtoritarnosti«. To je psihološki ekvivalent obravnavane ideologije »ni-milosti-za-revne« /.../ Identifikacija »avtoritarnega« značaja z močjo sovpadanja z zavračanjem vsega, kar je »spodaj«. Tudi takrat, ko je očitno, da je deklasiran status proizvod družbenih razmer in depresivnega položaja skupine, se uporabi preobrat, kjer se to spremeni v nekakšno zaslužno kazen (ibid.: 761–762).

V nadaljevanju pogledjmo, kakšna je nestrpnost od spodaj – ta humus avtoritarnosti – pri nas.

Tabela 2 prikazuje nekatere ključne vrednote v slovenskem in evropskem javnem mnenju, povezane z avtoritarnostjo. Številke od 1 do 9 (v drugi vrstici tabele 2) označujejo stališča, ki so bila respondentom ponujena za opredeljevanje na večstopenjski lestvici. V legendi podajam formulacijo teh stališč, v tabeli pa so deleži pritrtilnih odgovorov po posameznih državah.

²² Ena od novejših je Feldmanova (2003). Avtor glavni razlog za nastanek avtoritarnega sindroma vidi v »konfliktnosti med konformizmom in željo po povečanju osebne avtonomije. Način, kako se ljudje spoprijemajo s tem konfliktom, vodi do preferenc, ki jih pripišejo skladnosti s socialnim okoljem in osebni avtonomiji.« V razpetosti pri rangiranju teh dveh vrednot je, kot pravi avtor, ključnega pomena »percepcija grožnje«. Predsodki in nestrpnost so (po tem modelu) »rezultat kombinacije pri vrednotenju socialne konformnosti in zaznanih nevarnosti za socialno kohezijo« (ibid.: 66–67).

Tabela 2: Sestavine avtoritarnega sindroma v evropskih državah (v %; ESS 2018)

Država / Pomembno je ... ¹	Odnos do sebe						Odnos do oblasti			
	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	
Avstrija	14,6	9,1	27,5	22,1	13,7	19,1	5,9	49,7	34,5	
Belgija	13,5	11,4	29,6	44,0	16,2	27,5	15,0	57,6	35,2	
Bolgarija	3,5	6,2	16,7	22,3	16,7	26,2	4,2	26,7	50,2	
Švica	9,3	16,6	22,5	41,9	10,6	20,2	13,1	54,2	23,9	
Ciper	9,4	12,4	36,0	50,6	15,7	35,3	19,7	69,0	55,9	
Češka	4,5	10,3	13,8	20,8	17,5	17,1	16,1	32,3	37,1	
Nemčija	6,1	8,3	16,2	36,4	12,8	20,0	26,1	57,1	37,7	
Estonija	5,0	4,0	26,5	28,2	14,6	17,3	23,9	32,6	43,0	
Finska	3,5	3,2	17,9	25,7	22,9	16,4	20,1	57,4	22,6	
Francija	4,3	5,0	20,6	42,5	6,6	13,1	10,2	54,6	47,5	
Združeno kraljestvo	7,7	5,5	22,2	38,6	12,2	15,3	19,6	50,1	42,4	
Madžarska	7,9	9,2	20,7	25,4	11,2	15,7	14,6	33,8	27,7	
Irska	6,4	7,2	20,5	41,2	14,0	17,7	11,4	50,6	34,0	
Italija	3,2	9,4	20,2	35,6	20,0	20,4	3,7	35,0	46,5	
Nizozemska	9,4	8,3	18,5	25,4	15,9	22,8	18,3	67,1	17,1	
Norveška	4,5	6,8	32,3	16,0	27,1	19,8	19,2	49,9	23,1	
Poljska	7,9	14,0	21,3	24,7	25,6	24,5	13,4	45,4	47,9	
Srbija	7,6	10,4	31,9	38,8	23,4	30,3	11,5	54,3	26,3	
Slovenija	25,4	22,7	50,4	73,5	26,1	32,3	33,4	73,5	54,0	
POVPREČJE (brez Slo.)	Vse države	7,1	8,7	23,1	32,2	16,5	21,0	14,8	48,7	36,3
	Ex-socialist. (6)	6,1	9,0	21,8	26,7	18,2	20,2	13,9	37,5	38,7

Legenda (k tabeli 2): 1. Pomembno je pokazati svoje sposobnosti in biti občudovan; 2. Pomembno je, da me ljudje spoštujejo; 3. Pomembno je, da se pravilno obnašamo; 4. Pomembno je biti ponižen in skromen, da ne vzbudimo pozornosti; 5. Pomembno je izvršiti, kar mi je naročeno, in upoštevati pravila; 6. Pomembno se je držati tradicije in običajev; 7. Pomembno je, da je vlada močna in da zagotavlja varnost; 8. Pomembno je, da so ljudje obravnavani enako in da imajo enake možnosti; 9. Nezaupanje v politike.

Kot je razvidno iz tabele 2, po vseh testiranih kriterijih najbolj izstopa samo ena država – Slovenija. Pri prvih šestih stališčih, ki testirajo odnos do samega sebe, je slovenski delež pritrdilnih odgovorov daleč najvišji med vsemi državami: pod številkami 1, 2, 3 in 4 smo na prvem mestu, pri 5. in

6. stališču pa na drugem. Med vsemi evropskimi državami smo torej prav Slovenci najbolj narcistični (1 in 2), konformistični (3, 5 in 6) in podredljivi oziroma pohlevni (4). Pri teh osebnostnih preferencah tako zelo odstopamo od evropskega povprečja in celo od povprečja nekdanjih socialističnih držav – s katerimi smo sicer po drugih kriterijih in polstoletni zgodovini najbolj primerljivi –, da bi moralo biti sram vsakega, ki ima še vsaj kanček državljanskega ponosa. Dejstvo, da smo tako zelo narcistični, konformistični in pohlevni, namreč ne pomeni le tega, da smo pač najbolj narcistični, konformistični in pohlevni. Nevarnost je hujša. Ko te lastnosti sovpadajo, kažejo na rigiden tip osebnosti, kakršnega so Adorno in drugi označili za avtoritarnega in (proto)fašističnega. Zato je lastnosti tega tipa ustrezneje zapisati z vezajem: v Evropi smo prav Slovenci najbolj narcistično-konformistično-pohlevni.

Ko se takšno vrednotenje samega sebe združi z odnosom do oblasti, dobimo eksplozivno mešanico. Iz stališč pod številkami 7, 8 in 9 je razvidno, da smo Slovenci visoko nad evropskim povprečjem (in povprečjem nekdanjih socialističnih držav) tudi po vrednotenju močne oblasti (7) in egalitarizma (8) ter po nezaupanju v politiko (9). Tudi tu smo prvi v Evropi, le pri 9. stališču smo drugi. Iz tega izhaja radikalizacija stališč glede spreminjanja slovenske družbe, ki jo potrjujejo vse raziskave slovenskega javnega mnenja (v tabeli 3).

Tabela 3: Radikalizacija stališč o spreminjanju slovenske družbe (Toš, 2018: 1012–1013)

Spodaj so zapisani trije značilni pogledi na družbo, v kateri živimo. Kateri izmed njih je najbližje vašemu mnenju?	1995	1999–2007 (povprečje)	2008	2013	2018	Razlika '95–'18 (v %)
a) Našo družbo, tako kot je sedaj, je treba braniti pred vsakršnim spreminjanjem. ²	21,9	10,9	8,7	2,8	2,3	- 89,5
b) Našo družbo je treba postopoma izboljšati z reformami.	62,7	65,5	72,0	33,9	53,5	- 14,7
c) Z odločno ³ akcijo je treba korenito spremeniti celoten način delovanja naše družbe.	6,5	12,4	12,7	57,4	40,0	+ 515,4

Slovensko javno mnenje se je v zadnjih nekaj desetletjih radikaliziralo okrog vprašanja, kako spremeniti našo družbo. Medtem ko konservativna (a)

in reformistična opcija (b) izgubljata podporo, se je radikalna (c) okrepila kar za 515 % glede na leto 1995. Je to dobro ali slabo? Ali ni to afirmacija *aktivnega* državljanstva v smislu priporočil EU ali celo afirmacija *kritične* državljsanske držve, ki jo imajo nekateri kar za vrlino in moralno dolžnost (Teršek, 2013)? Ne, nič od tega. Bolj verjetno je, da gre za avtoritarni refleks, ki se radikalizira. Če avtoritarnemu pogledu, kot ga kaže tabela 2, prištejemo egalitarizem, ki je povezan z okrepljenim nacionalizmom ter s povečano nestrpnostjo do drugačnosti in manjšin (tabela 4), vse to pa združimo z radikalnim nagnjenjem k spreminjanju družbe, dobimo *nacional-socializem*, ne pa aktivnega državljanstva v smislu dejavnega humanizma.

V tej zvezi si pogledjmo še tisto ideološko lastnost avtoritarnega sindroma, ki jo (kot smo videli prej v zvezi s postulatoma stigmatizacije) Adorno označi za mentaliteto tipa »ni-milosti-za-revne«; to nagnjenost Adorno psihodinamično razlaga kot hrbtno stran fascinacije z močjo. Po eni strani se avtoritarna osebnost identificira z močjo, po drugi strani pa je (prav zato) nagnjena k zavračanju vsega, kar je »spodaj« (Adorno et al., 1950: 762). Pri tem ne gre za protislovje, še manj za shizofrenost, tu je treba »eno« in »drugo« stran takšnega značaja razumeti kot »navzgor« in »navzdol« v smislu količine moči. Gre za doslednost. Kdor je do te mere fasciniran z močjo, ki je nad njim, da se ji v obsesivni želji povsem podredi, bo tlačil ostale, ki so pod njim, saj je prav to izraz iste hierarhije (ki se odraža v »bikiklistični« mentaliteti: »ali se podrejaš, ko si šibkejši, ali si podrejaš, ko si močnejši«; Miheljak, 2020: 6). Kako smo Slovenci v primerjavi z evropskimi državami dovzetni za ta mehanizem stigmatiziranja, prikazuje tabela 4.

Tabela 4: Odnos do priseljencev in izdatkov za socialno varnost v evropskih državah (Toš, 2018: 790 ss)

ODNOS DO KATEGORIJ:	TRDITVE		ZELO ZA ⁴			
			(X̄ na lestvici 0–10)			
			Slovenija	Povprečje držav		
Evropa ⁵	Nordijske države ⁶	Nekdanje socialist. ⁷				
IMIGRANTI	Za naše gospodarstvo je slabo, če k nam prihajajo priseljenci iz drugih držav	%	43,4	24,8	14,9	35,7
		X̄ ⁸	3,99	5,14	5,88	4,33
		rang SI ⁹	2.	/	/	/
	Priseljenci ogrožajo kulturno življenje v naši državi	%	32,1	22,5	9,4	35,9
		X̄	4,73	5,50	6,69	4,43
		rang SI	4.	/	/	/

GEJI, LEZBIJKE	Zaradi priseljencev iz drugih držav je naša država postala slabša za bivanje	%	32,7	23,4	10,2	35,5
		\bar{x}	4,37	5,08	6,14	4,22
		rang SI	5.	/	/	/
	Če bi bil ožji družinski član gej ali lezbijka, bi me bilo sram	%	22,1	17,3	6,0	39,1
		\bar{x}	3,57	3,90	4,46	3,01
		rang SI	6.	/	/	/
IZDATKI ZA SOCIALNO VARNOST (%)	... predstavljajo preveliko breme za gospodarstvo		40,9	34,3	26,3	29,3
	... predstavljajo prevelik strošek za podjetja zaradi davkov in prispevkov		44,9	33,2	23,7	31,5
	... ljudi polenijo		52,6	42,0	33,7	40,0
	... povzročijo, da so ljudje manj pripravljeni pomagati drug drugemu		46,7	36,9	29,5	31,5
	UPORABNIKI SOCIALNIH PRAVIC (%)	Večina brezposelnih si ne prizadeva najti zaposlitve		44,1	36,8	21,2
Veliko ljudem uspe pridobiti podporo, ki jim ne pripada			68,0	56,5	45,4	56,3

V primerjavi s povprečjem evropskih držav Slovenci izražamo občutno večjo socialno distanco, in to pri vseh trditvah, s katerimi so merili odpor do socialnih kategorij v tabeli 4. Pri nekaterih trditvah nas sicer malce prekašajo nekdanje socialistične države, ki so še bolj netolerantne do migrantov, gejev in lezbijk, kar pa ne velja za odnos do najnižjih slojev. Da so izdatki za socialno varnost škodljivi, njihovi uporabniki pa leni in goljufivi, smo v Sloveniji prepričani še bolj kot v nekdanjih socialističnih državah, ki imajo višje deleže pritrdilnih odgovorov, kot je evropsko povprečje.

Sklep

Prehodov iz nestrpnosti v radikalizem ne moremo pojasnjevati zgolj s kategoriziranjem dogodkov na posamezne tipe radikalnih dejanj (čeprav je res, da je klasificiranje prvi, nujen korak analize). Razumevanje zahteva uporabo dodatnih razlik, na primer med relativizmom in fundamentalizmom, radikalizmom in reformizmom ter njihovo usmerjenostjo navzven ali navznoter, vse to pa v akavzalnem kontekstu časovnosti, ki nas opozarja

na različne možnosti »povezovanja« in osmislitve dogodkov (ponazorjeno s »kletko radikalizacije«). Pri tem so pomembna tudi širša tveganja, ki izhajajo iz družbenih struktur, ne zgolj iz skupin, posameznikov ali prepričanj. Najnevarnejših dejavnikov strukturnega nasilja je pet: družbena neenakost, stratifikacijska koincidenca, družbena nemobilnost, nestrpnost od zgoraj (jagov sindrom) in nestrpnost od spodaj (avtoritarni sindrom). S temi dejavniki imamo v Sloveniji izrazite težave v dvojnem smislu – ker se nam stanje poslabšuje, ob tem pa ni konsenza (niti razprave), da je s tem kaj narobe.

Literatura

- Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson in R. Nevitt Sanford (1950): *The Authoritarian Personality, Studies in Prejudice Series, Volume 1*. New York: Harper & Brothers.
- Batson, C. Daniel, Patricia Schoenrade in W. Larry Ventis (1993): *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, Steve (2000): *Fundamentalism*. Cambridge: Polity Press.
- Brunkhorst, Hauke (1998): *Action and Agency*. V *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, W. Outhwaite in T. Bottomore (ur.), 1–3. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Clemmow, Caitlin, Paul Gill, Noémie Bouhana, James Silver in John Horgan (2020): Disaggregating Lone-actor Grievance-fuelled Violence: Comparing Lone-actor Terrorists and Mass Murderers. *Terrorism and Political Violence*, 19. februar. Dostopno na DOI: 10.1080/09546553.2020.1718661.
- Cross, Remy in David A. Snow (2011): Radicalism within the Context of Social Movements: Processes and Types. *Journal of Strategic Security* 4/4: 115–129.
- Davie, Grace (2003): Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case. V *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, R. K. Fenn (ur.), 264–278. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Dragoš, Srečo (2016): Begunci in Slovenci. *Socialno delo* 55(3): 39–54.
- Dragoš, Srečo (2018): Factors of Radicalization. *Šolsko polje* XXIX(5–6): 107–131.
- Dragoš, Srečo (2019): Strukturno nasilje. V *Humanizem in etika v socialnem delu. 7. kongres socialnega dela*, J. Zorn et al. (ur.), 21–22. Ljubljana: Fakulteta za socialno delo.
- Dragoš, Srečo in Vesna Leskošek (2016): Slovenska smer. V *Oxfamovo poročilo: Gospodarstvo za 1 %*, 87–120. Ljubljana: Založba I*cf.

- Drevenšek, Simona (2020): »Tonemo v spanje, medtem ko se stroji prebujajo.« *Delo*, 27. februar. Dostopno na: <https://www.delo.si/novice/znanotech/tonemo-v-spanje-medtem-ko-se-stroji-prebujajo-281911.html> (20. november 2020).
- Dorić, Marija (2016): The Problem of Defining Contemporary Right-Wing Extremism in Political Theory. *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Nišu* 55(72): 201–215.
- Durlauf, Steven N. in Lawrence E. Blume (ur.) (2008): *The New Palgrave Dictionary of Economics*. New York: Palgrave Macmillan.
- ECRI (2020): *Annual Report on ECRI's Activities. Strasbourg: European Commission against Racism and Intolerance*. Dostopno na: <https://rm.coe.int/ecri-annual-report-2019/16809ca3e1> (20. november 2020).
- ESS (2018): *European Social Survey, Round 9 Data*. Norway: Norwegian Centre for Research Data – Data Archive and distributor of ESS data for ESS ERIC. Dostopno na: http://www.europeansocialsurvey.org/data/conditions_of_use.html (20. november 2020).
- Feldman, Stanley (2003): Enforcing Social Conformity: A Theory of Authoritarianism. *Political Psychology* 24(1): 41–74.
- Flere, Sergej in Miran Lavrič (2005): Družbene neenakosti in terciarno izobraževanje na Slovenskem. *Teorija in praksa* 42(4–6): 730–744.
- Foucault, Michel (2000): The Birth of Biopolitics. V *Ethics, Essential Works of Foucault 1954–1984 (Vol. 1)*, P. Rabinow (ur.), 67–71. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel (2000a): *Zgodovina seksualnosti, 1. del*. Ljubljana: ŠKUC.
- Gimba Mavalla, Ayuba in Goodnews Osah (2016): Conflict Transformation: A Preferred Model in Responding to Structural Violent Conflict in Sub-Saharan Africa. *Jos Journal of Conflict Management and Peace Studies* (1): 189–203.
- Gallup, George H. Jr. in Jim Castelli (1989): *The People's Religion: American Faith in the 90's*. New York: Macmillan.
- Hewstone, Miles, Ananthi Al Ramiah, Katharina Schmid, Christina Floe, Maarten van Zalk, Ralf Wölfer in Rachel New (2018): Influence of Segregation Versus Mixing: Intergroup Contact and Attitudes Among White-British and Asian-British Students in High Schools in Oldham, England. *Theory and Research in Education* 16(2): 179–203.
- Hočevar, Barbara (2020): Ne gre za politično korektnost, ampak za etiko javne besede. *Delo*, 2. marec. Dostopno na: <https://www.delo.si/mnenja/komentarji/negre-za-politico-korektnost-ampak-za-etiko-javne-besede-283861.html> (20. november).
- Hrženjak, Majda (2019): Spolni stereotipi in spolna segregacija trga dela. Predstavitev na posvetu: *Izzivi enakosti spolov v osnovnošolskem kariernem svetovanju*. Ljubljana, Mirovni inštitut, 21. maj.
- Kogovšek, Neža in Brankica Petković (ur.) (2010): *The Scars of the Erasure: A Contribution to the Critical Understanding of the Erasure of People from the Register of Permanent Residents of the Republic of Slovenia*. Ljubljana: Peace Institute.

- Koopmans, Ruud (1993): The Dynamics of Protest Waves: West Germany, 1965 to 1989. *American Sociological Review* 58(1993): 637–658.
- Korošec, Valerija (2008). Socialni in kulturni kapital kot dejavnik razlik v uspešnosti na trgu dela med staroselci, priseljenci in potomci priseljencev. *UMAR: Delovni zvezek XVII*(12). Dostopno na: https://www.umar.gov.si/fileadmin/user_upload/publikacije/dz/2008/dz12-08.pdf (20. november 2020).
- Kramberger, Taja, Sabina Mihelj in Drago B. Rotar (2004): Representations of the Nation and of the Other in the Slovenian Periodical Press Before and After 1991: Engagements and Implications. V *Quality Press in Southeast Europe*, O. Spasov (ur.), 276–305. Sofia: Southeast European Media Centre.
- Krauss, Stephen W., Heinz Streib, Barbara Keller in Christopher Silver (2006): The Distinction Between Authoritarianism and Fundamentalism in Three Cultures: Factor Analysis and Personality Correlates. *Archive for the Psychology of Religion* 28(2006): 341–348.
- Le Bon, Gustave (1895): *Psychologie des foules*. Paris: Alcan.
- Lukšič-Hacin, Marina (2017): Refugee Flows and the Complexity of Social Relations: The Case of Slovenia. V *Human Rights and Refugees*, H. P. Zenner in A. Šelih (ur.), 31–37. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft.
- Merleau-Ponty, Maurice (2006): *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Merry, Michael S. (2018): Indoctrination, Islamic Schools, and the Broader Scope of Harm. *Theory and Research in Education* 16(2): 162–178.
- Merton, Robert K. (1979): *O teorijskoj sociologiji*. Zagreb: Centar društvenih djelatnosti SSOH.
- Messner, J. J. (2014): *The Fragile States Index*. Washington, D.C.: The Fund for Peace.
- Mihajlović, Novica (2020): Pridigajo vzdržnost, ne seksajo in trosijo smrt. *Delo*, 22. februar, str. 13.
- Mihelj, Vlado (2020): 780 milijonov. *Mladina*, 21. oktober, str. 6.
- Neate, Rupert (2020): The Super-Rich: Another 31,000 People Join the Ultra-Wealthy Elite. *The Guardian*, 4. marec. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/news/2020/mar/04/the-super-rich-another-31000-people-join-the-ultra-wealthy-elite> (20. november 2020).
- Nixon, Rob (2011): *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press.
- OECD (2015): *Income Inequality Data Update and Policies Impacting Income Distribution: United Kingdom*. Dostopno na: <http://www.oecd.org/unitedkingdom/OECD-Income-Inequality-UK.pdf> (20. november 2020).
- OECD (2017): *Government at a Glance*. Dostopno na: <https://data.oecd.org/gga/central-government-spending.htm#indicator-chart> (20. november 2020).
- OECD (2018): *A Broken Social Elevator? How to Promote Social Mobility*. Dostopno na: <https://read.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/broken->

elevator-how-to-promote-social-mobility_9789264301085-en#page1 (20. november 2020).

- Petrovčič, Peter (2020): »Obžalujem, da ljudje umirajo v Kolpi, tega si ne želim, a to je realnost.« Intervju z Boštjanom Poklukarjem. *Mladina*, 21. februar, str. 33–37.
- Pleterski, Janko (2015): Opozorilo na dokument iz arhiva Svetega sedeža. V *Zbornik ob stoletnici akad. Antona Vratuše*, P. Štih, B. Teržan in S. Splichal (ur.), 143–145. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Porter, Michael E. Scott Stern in Michael Green (2014): *Social Progress Index 2014: Executive Summary*. Washington, DC: Social Progress Imperative. Dostopno na: <https://www.socialprogress.org/assets/downloads/resources/2014/2014-Social-Progress-Index-Exec-Summary.pdf> (20. november 2020).
- Rabuza, Marko (2020): Pahor ni našel razloga, da ne bi sprejel Štajerske varde. *Siol*, 10. februar. Dostopno na: <https://siol.net/novice/slovenija/pahor-ni-nasel-razloga-da-ne-bi-sprejel-stajerske-varde-518316> (20. november 2020).
- Skotnicki, Tad (2019): Unseen Suffering: Slow Violence and the Phenomenological Structure of Social Problems. *Theory and Society* 48: 299–323.
- STA (2020): Rešitvam za vojake po 45. letu zelena luč matičnega odbora. *Tax-Fin-Lex*, 9. september. Dostopno na: <https://www.tax-fin-lex.si/Home/Novica/17678> (20. november 2020).
- Šterbenc, Primož (2011): *Zahod in muslimanski svet: akcije in reakcije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Teršek, Andraž (2013): Državljanstvo je odgovornost. *Pogledi*, 10. julij. Dostopno na: <https://pogledi.delo.si/ljudje/drzavljanstvo-je-odgovornost> (20. november 2020).
- Toš, Niko (ur.) (2018): *Vrednote v prehodu XII, Slovenija v mednarodnih in medčasovnih primerjavah, 1991–2018*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Turner, Bryan S. (ur.) (2006): *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaviršek, Darja, Natalija Djoković, Laura Radešič, Katarina Meden, Katja Đogić in Maruša Kožman (2019): *Romske družine*. Ljubljana: Društvo Mozaik.

Radikalizacija in religijski ekstremizem v luči svobode religije in prepričanja

Abstract

Radicalization and Religious Extremism in the Context of Freedom of Religion and Belief

The concept of radicalization related to religion, which is used in official documents and affects the official discourse, contains the idea that the end point of radicalization is dangerous extremism or terrorism. Accordingly, radicalized individuals are viewed as posing a serious threat to society. When a radicalized individual is detected, the proposed course of action is to monitor them through state institutions in an attempt to prevent further radicalization or de-radicalize them. This approach provides moral and often legal justification for the encroachment on certain rights and freedoms of individuals that the state labels as radical. The discussion usually revolves around the rights to privacy, freedom of speech, and citizenship. The author takes a different approach and instead discusses the issue of radicalization through the lens of the right of freedom of religion and belief. In democratic societies, this a crucial and basic freedom; in a certain sense, it is even unlimited as beliefs are impossible to control and should not be controlled. Nevertheless, the state can and should limit practices and acts that can be connected to certain beliefs, religious or otherwise. Given this context, the author presents and analyzes the case of Islamist extremist Anjem Choudary.

Keywords: radicalization, freedom of religion and belief, locution, Anjem Choudary

Gorazd Andrejč is a philosopher of religion and an Assistant Professor at the Faculty of Theology and Religion, University of Groningen, and a researcher at Woolf Institute (g.andrej@rug.nl).

Povzetek

Pojem radikalizacija v povezavi z religijo, ki se uporablja v uradnih dokumentih in vpliva na uradni diskurz, vsebuje idejo, da je končna točka radikalizacije nevaren ekstremizem oziroma terorizem. Skladno s tem radikaliziran posameznik družbo

potencialno resno ogroža, zato naj bi ga državni organi ob zaznavi spremljali in, če je mogoče, radikalizacijo preprečili ali posameznika deradikalizirali. Takšen pogled torej ponuja moralno, pogosto pa tudi legalno upravičenje za kratenje nekaterih pravic in svoboščin tistim, za katere državni organi menijo, da so radikalizirani. Večina razprave se vrti okoli pravice do zasebnosti, svobode govora, pa tudi do državljanstva, sam pa bom obravnaval vprašanje radikalizacije v odnosu do svobode religije in prepričanja, ki je za demokratične družbe ključna in temeljna, v določenih vidikih celo neomejena, saj prepričanja ali verovanja država ne more in ne sme poskušati omejevati. Lahko pa in tudi mora omejevati prakse in dejanja, ki so lahko z religijskimi ali drugimi prepričanji povezana. V prispevku v tem kontekstu predstavim primer islamskega ekstremista Anjema Choudaryja.

Ključne besede: radikalizacija, svoboda religije in prepričanja, lokucija, Anjem Choudary

Gorazd Andrejč je filozof religije, docent na Fakulteti za teologijo in religijo Univerze v Groningenu in raziskovalec na Woolf Institute (g.andrejc@rug.nl).

Uvod

Ta članek ponuja premislek o izražanju nasilnega ekstremizma v religijskem kontekstu, predvsem v kontekstu sodobnega džihadizma, v luči nekoliko različnih pojmovanj svobode religije in prepričanja. V razpravi podrobneje obravnavam vplivni kritiki problematičnega diskurza o radikalizaciji oziroma tesnega povezovanja pojmov »radikalizacija« in »religijski ekstremizem« v delih dveh strokovnjakov: britanskega politologa Aruna Kundnanija in danske antropologinje Manni Crone. Avtorja ponujata utemeljeno kritiko »intelektualistične interpretacije radikalizacije« (Crone, 2016: 590), po kateri je poglavitni vzrok za džihadistično nasilje specifična religijska ideologija oziroma prepričanje. Kundnani in Cronejeva to utemeljeno kritiko mestoma prepletata s problematično, široko liberalno interpretacijo svobode religije in prepričanja (Kundnani, 2012: 21; Crone, 2016: 590–591). S pomočjo sodobne interpretacije teorije govornih dejanj J. L. Austina (1990) v članku dokazujem, da je njuna interpretacija religijske svobode v določenih pogledih preširoka, kar Kundnanija pripelje do poenostavljenega in pretiranega zagovarjanja pravice do izražanja nasilno ekstremističnih prepričanj. Za ponazoritev uporabim primer britanskega džihadističnega apologeta Anjema Choudaryja in njegovo izkoriščanje »sivega prostora« med izražanjem (ekstremističnih) religijskih prepričanj ter pozivanjem k nasilnim dejanjem.

Diskurz o radikalizaciji in ekstremizmu po 11. septembru

Diskurz o »radikalizaciji« in tesno povezovanje tega termina z religijo, predvsem s podvrstami sunitskega islama, sta se po 11. septembru 2001 močno razširila. To velja za diskurz o radikalizaciji v vseh vrstah medijev, v številnih uradnih in posvetovalnih dokumentih ter v komuniciranju državnih organov, pa tudi za del akademskega diskurza. Pri razširitvi prevladujočih idej o radikalizaciji, ki so vsaj za nekaj časa postale prevladujoče, so imeli nesorazmeren vpliv državni organi ZDA in Velike Britanije ter z njimi povezani strokovnjaki (Sedgwick, 2010: 483–487; Kundnani, 2012: 3–8).

V produkciji pojasnjevalnega diskurza o radikalizaciji v delu znanstvene skupnosti so prednjačile varnostne vede ter določena področja psihologije, politologije, religiologije in sociologije. Znanstvene teorije so se pogosto razvijale kot neposreden odziv na državno financirane programe za razvoj strategij in sprejemanje oziroma spremembe zakonodaje na področju ekstremizma in terorizma. Varnostna skrb in moralna panika v zvezi s terorizmom ter politična mobilizacija virov za reševanje tega problema torej niso vplivale zgolj na »nekritične« mase in tako prinesle veter v jadra desničarskega populizma. Ustvarile so tudi ogromno potrebo po pojasnjevanju in svetovanju o tej politično vroči temi, skupaj z odločno voljo vlad, da potrošijo znatne količine javnih sredstev za tovrstne akademske in svetovalne produkte.

Po drugi strani je del stroke kmalu začel razvijati vse bolj ostre in poglobljene kritike omenjenega diskurza. Mark Sedgwick (2010), Arun Kundnani (2012; 2014; 2015), Alex Schmid (2013; 2014), Derek Silva (2018), Manni Crone (2014; 2016) in drugi so, predvsem v zadnjem desetletju, dokazovali, da je novonastali diskurz o radikalizaciji konceptualno nezadovoljiv ter da ga oblasti in druge institucije rutinsko in nekritično uporabljajo v namen prikazovanja nekaterih posameznikov in skupin kot groženj družbi ter »našemu načinu življenja«. V zadnjih dveh desetletjih so bili tarča takšne uporabe diskurza o radikalizaciji nesorazmerno pogosto konservativni sunitski muslimani, tudi v primerih, ko niso imeli povezave z nasilnim ekstremizmom oziroma so bile povezave vzpostavljene zgolj po nekritični asociaciji (Kundnani, 2012; 2014; 2015; Dingley in Herman, 2017). Pogosto je torej šlo za uporabo teorije o radikalizaciji za nepravilno in na predsodkih utemeljeno politiko do manjšin ali posameznikov, ki močneje odstopajo od sprejemljivega spektra političnega in družbenega mainstreama (Sedgwick, 2010).

Poleg etične in politične problematičnosti zlorabe pojma »radikalizacija« je omenjeni diskurz problematičen tudi zato, ker zmanjšuje analitično in znanstveno uporabnost tega pojma. Vprašanje o pravilni ali napačni uporabi

pojma »radikalizacija« lahko za izbrani kontekst smiselno zastavimo le takrat, ko nam ta pojmovna kategorija omogoča dovolj opisne natančnosti ter nevtralnosti, kar pa pri pojmovni produkciji po 11. septembru pogosto ni bilo tako (Schmid, 2013). Kundnani, Sedgwick in Alex Schmid pokažejo, da je pri hitri in pogosti uporabi pojma »radikalizacija« prišlo do semantične erozije in posledično do neustreznega razumevanja pojavov, ki naj bi jih ta diskurz opisal ali celo pojasnil (Sedgwick, 2010; Kundnani, 2012; Schmid, 2013).

Za kakšno vrsto poenostavitev in semantične erozije torej gre? Schmid (2013) trdi, da je najbolj problematična lastnost diskurza o radikalizaciji po 11. septembru vedno tesnejša in nekritično sprejeta pojmovna zveza med pojmom »radikalizacija« na eni strani ter pojmi »ekstremizem«, »terorizem« in »nasilje« na drugi, ki jo ta diskurz vztrajno vzpostavlja (Schmid, 2013: 6; 2010: 483). Glede na to, da je bila glavna motivacija za proliferacijo diskurza o radikalizaciji v zadnjih dveh desetletjih skrb zaradi teroristične varnostne grožnje, tovrsten pritisk na pomen pojma »radikalizacija« ni presenetljiv. Za razliko od širših in ideološko manj opredeljenih pomenov, ki sta jih pojma »radikalizacija« in »radikalizem« imela v večjem delu 20. stoletja in še prej, je v 21. stoletju še posebej pojem radikalizacija v odsotnosti dodatnih pojasnitev privzel občutno ožji pomen (Schmid, 2013: 6–8). Ta pomen se pogosto nanaša na proces, v katerem se manjšina mladih muslimanov spremeni v nasilne ekstremiste in teroriste. Kot se je na kratko in nekoliko poenostavljeno izrazil Peter Neumann: »Strokovnjaki in uradniki so pričeli uporabljati idejo o 'radikalizaciji' kadarkoli so želeli govoriti o 'tistem, kar se dogaja, preden eksplodira bomba'« (Neumann, 2008: 4). Moralna panika okoli »vojne proti terorizmu« je klicala po preprostih, hitro uporabnih idejah in pojasnitvah ter jih tudi dobila.

Schmid ponuja pojmovno-analitično rešitev zgoraj opisanega problema. Ključna naloga znanstveno in filozofsko utemeljene kritike nekritičnega, natančnega in škodljivega diskurza o radikalizaciji je »razpletanje pojmov 'radikalizem' in 'radikalizacija' od povezanih terminov, kot je 'ekstremizem'«. Le tako je mogoče »ohraniti analitično uporabnost tega pojma ('radikalizacija'), namesto da postane zgolj politični označevalec, ki ga politični akterji uporabljajo kot slabšalno etiketo /.../ za izbrane politične nasprotnike« (Schmid, 2013: 7). V skladu s to vodilno idejo Schmid predlaga jasno razlikovanje med pojmom »radikalizem« in »ekstremizem« v političnem smislu, kjer je tako radikalizem kot ekstremizem lahko religijski ali pa ne (»religijskost« torej, po Schmidu, ni ključna ne za enega ne za drugega). Radikalizem zagovarja obsežne politične spremembe »na podlagi prepričanja, da je *status quo* nesprejemljiv, medtem ko se zdi, da so na voljo temeljno drugačne alternative« družbene ureditve (ibid.: 8). Sredstva za doseganje radikalne politične spremembe so lahko pri političnem radikalizmu »nena-

silna in demokratična (s pomočjo prepričevanja in reform) ali nasilna in nedemokratična (s pomočjo prisile in revolucije)«, oziroma avtoritarna (ibid.). Radikalizem ni nujno, je pa lahko – in je v zgodovini pogosto bil, kot opozarja Schmid – skladen s političnim pluralizmom ter vključevanjem manjšin in različno mislečih v politični proces; še več, večja demokratizacija je lahko cilj radikalne politike. V nasprotju s to možnostjo pa je *ekstremizem* – ki ga Schmid razume kot sinonim za »*nasilni ekstremizem*« – protidemokratičen, proti političnemu pluralizmu, vedno avtoritaren in »zavračajoč vladavino zakona, medtem ko je zavezan filozofiji 'Cilj opravičuje sredstva'« (ibid.: 9). Po Schmidovi delitvi je radikalizem torej lahko ekstremističen, pogosto pa to ni, zato teh dveh označevalcev ne smemo uporabljati kot enoznačnih.

Schmidovo razpletanje teh dveh ključnih pojmov ima pomembno normativno dimenzijo. Ni se težko strinjati, da je natančnejša in kritičnejša uporaba terminov od tiste iz standardne prakse v diskurzu o radikalizaciji potrebna. Njena prednost je tudi v tem, da omogoča prepoznavanje družbeno-politično naprednih primerov *religijskega* radikalizma, ki jih v zgodovini Evrope ni manjkalo: od kvekerjev in njihovega prizadevanja za ukinitve suženjstva ter nenavadnih religijskih prepričanj in razlogov za delovanje v primeru vplivnih sufražetk v boju za politične pravice žensk do radikalnega krščanskega socializma v boju za državljsanske pravice pri Martinu Lutru Kingu.¹ Vsi omenjeni so v času svojega delovanja veljali za nevarne in skrajne religijske radikalce. Hkrati pa si ne gre delati iluzij, da ima akademski članek, ali skupina članov in knjig, velike možnosti spremeniti pomene besed v javnem diskurzu onstran akademskega – v množičnih medijih, ki danes vključujejo spletne družbene medije. Akademsko utemeljene pojmovne distinkcije na širše uporabljen besednjak redko vplivajo na težko predvidljive načine. To seveda še ni dovolj dober razlog za opustitev poskusov znanstvenikov, da z bolj preišljenimi definicijami vplivajo na širše sprejet diskurz, kot predlaga Schmid.

Osredotočenje na islam in ideologijo – kritika A. Kundnanija in M. Crone

Ni niti nenavadno niti iracionalno, da so se varnostne službe v boju proti terorizmu in ekstremizmu po 11. septembru precej osredotočale na džihadizem, ki ga lahko na kratko opišemo kot ekstremistično in globalni religijski vojni zavezano obliko islamizma.² Džihadisti so, kot globalno gibanje, izvedli nekaj največjih in najdrznejših terorističnih napadov po svetu in leta 2014

1 Glej Murphy (1997), Stanley Holton (2007) in King (2015).

2 Za pojasnitev te definicije »džihadizma« in razlikovanje tega džihadizma od drugačnih vrst islamizma s perspektive religiologije glej Firestone, 2012.

za nekaj let ustanovili celo paradržavo, t. i. Islamsko državo, na področjih Iraka in Sirije. Problem ni opis sodobnega džihadizma kot radikalnega in nasilnega ekstremizma, temveč nekritično povezovanje nasilnega ekstremizma s konservativnim islamom in islamom sploh.

Morda najvplivnejšo analizo problematičnega povezovanja pomena pojma »radikalizacija« na eni strani in islama na drugi je razvil Arun Kundnani. V članku *Radicalisation: The Journey of a Concept* (2012) problematizira prekomerno osredotočenje teorij radikalizacije na individualni psihološki proces, v katerem naj bi nekateri muslimani postali vse bolj »fundamentalistični« in na koncu sprejeli ekstremistična religijsko-politična prepričanja. Za Kundnanija (2012: 3) je to največja pomanjkljivost omenjenih teorij,³ pri katerih ne smemo pozabiti, da so služile kot strokovna podlaga boja proti terorizmu v ZDA in Veliki Britaniji. Osredinjanje na osebno psihologijo in religijska prepričanja »radikaliziranih« je šlo z roko v roki z ignoriranjem notranjih in mednarodnih političnih dejavnikov, kot so vojni posegi VB in ZDA v Afganistanu in Iraku, pa tudi družbeno-političnih okoliščin ljudi, ki so postali nasilni ekstremisti. Kundnani je prepričan, da so ti širši dejavniki ključni pri pojasnitvi radikalizacije mladih muslimanov v zahodnih družbah, vendar so bili iz pojasnitev zaradi politične agende omenjenih strokovnjakov v glavnem izključeni.⁴ »Radikalizacija« se je v teh teorijah nekritično in tesno povezovala s pojmom islama »fundamentalizma« in »fanatizma«; podlaga za te hitre asociacije je tudi okoliščina, da je kulturno konservativnejši islam zaradi svoje kulturne drugačnosti in nasprotovanja nekaterim zahodnim vrednotam že sicer – tudi ko ni povezan z nasilnim ekstremizmom – pogosto predmet negativnih čustev in islamofobije ter tarča obsodb tako liberalnih kot kulturno konservativnih zahodnjakov (Kundnani, 2014).

V tem kontekstu, trdi Kundnani, je prišlo do »a priori distinkcije med 'novim terorizmom', ki naj bi izviral iz islamistične teologije, ter 'starejšim terorizmom', ki je izviral iz skrajnih desničarskih ali levičarskih ideologij in gibanj, v zvezi s katerimi se o radikalizaciji v glavnem ne govori (Kundnani, 2012: 5). Skupaj z vse bolj islamocentrično uporabo termina »radikalizacija« se je v VB, podobno kot v ZDA, oblikovala celotna »mreža nadzora«, katere del je tudi usposabljanje državnih uslužbencev, da identificirajo pokazatelje radikalizacije, kot so jih definirale omenjene teorije (ibid.: 20). Pokazatelji so vključevali teološki besednjak, značilen za konservativni salafistični islam, pa tudi diskurz, ki zahodne vrednote in demokracijo predstavlja kot nasprotne

3 Avtorji, ki jih Kundnani (2012) obravnava podrobneje, so Walter Laqueur, Daveed Gartenstein-Ross in Laure Grossman, Brian Jenkins Mead, Marca Sageman in Peter Neumann.

4 Na zahodu so bili tudi drugačni pristopi. Kot piše Staun (2010), so na Danskem predpostavke o družbeno-ekonomskih okoliščinah ekstremistov od leta 2004 postale ključni dejavnik pri oblikovanju novega zakona o terorizmu.

islamskim, pozivanje na boj zoper zahod zaradi njegove nepravilnosti do muslimanov ipd. Radikalizacija je po tej shemi torej mogoče prepoznati po določenih politično-teoloških verovanjih (tj. salafistični džihadizem) oziroma njihovem besednem izražanju.

Kundnani je do te interpretacije radikalizacije ostro kritičen. Opozarja, da uporaba »salafističnega semantičnega registra« še ne dokazuje, da tovrstna religijska ideologija povzroča nasilje. Dokazuje kvečjemu to, »da v tem okolju legitimnost pridobimo s sklicevanjem na teološko vsebino« (Kundnani, 2012: 21). Kundnani je prepričan, da teorijam radikalizacije, ki jih analizira in kritizira, »ne uspe ponuditi prepričljivega dokaza za kakršnokoli vzročno povezavo med teologijo in nasiljem« (ibid.). Njegov zaključek je pesimističen: ni jasnih pokazateljev, s pomočjo katerih bi lahko z razumno mero verjetnosti napovedali, kdo bo »v enakem političnem kontekstu posegel po nasilju« in kdo ne (ibid.). Najpomembneje je torej uvideti, da poenostavljene in napačne predpostavke o vzročnih povezavah med teološkimi verovanji in nasiljem vodijo do posplošenih, zgrešenih in diskriminatorskih politik do muslimanov. Kundnani se strinja s francoskim politologom Olivierjem Royem, ki trdi, da moramo strogo ločiti teologijo od nasilja, in namesto »vertikalnega pristopa«, ki vzroke za nasilje vidi v teoloških doktrinah, zagovarja »horizontalni pristop«, ki se v pojasnjevanju »skoka v terorizem« bolj osredotoča na »kontekst sodobnih pojavov nasilja, ki vplivajo na naše družbe na splošno, še posebej mladino« (Roy, 2008: 1). Čeprav se pristopa strogo gledano ne izključujeta, Roy trdi, da ima »proces nasilne radikalizacije bore malo opraviti z opravljanjem verske prakse« in da »radikalna teologija, kot je salafizem, ne vodi nujno do nasilja« (Roy, 2008: 1–2).⁵ Kundnani temu pritrjuje in predlaga, da bi bil najboljši pristop oblasti pri preprečevanju terorizma »preiskovanje aktivnega promoviranja nasilja namesto širšega sistema verovanj, za katerega se napačno predpostavlja, da je predhodnik nasilju« (Kundnani, 2012: 21).

Podobno kritiko prevladujočih teorij radikalizacije podaja danska strokovnjakinja za džihadizem in islamizem Manni Crone (2014 in 2016). Trdi, da prevladujoče teorije radikalizacije v glavnem sprejemajo zmotno, »intelektualistično interpretacijo« radikalizacije (2016: 590). Namesto teze, da so religijske ideologije, interpretacije sveta ali prepričanja »predpogoj za nasilno akcijo«, Cronejeva poudarja ključno vlogo *telesa* – telesne discipline in veščin – pri »radikalizaciji« v smislu utrjevanja poti do nasilnih dejanj (2014: 295). Cronejeva ponuja dokaze iz etnografskih študij, pri čemer se osredo-

5 Skupaj s Kundnanijem in Royem so do vzročnega, pa tudi sicer tesnega povezovanja radikalne salafistične ideologije z nasilnimi dejanji zelo kritični še Cronejeva (2014 in 2016) ter Horgan in Taylor (2011), pa tudi McCauley in Moskalenko (2008).

toča na danske džihadiste, ki, po njenem, kažejo na primarno vlogo telesne priprave in transformacije na poti k nasilju. Vzorci socializacije, telesne veščine in navade iz obdobja pred radikalizacijo v ekstremizem – početja, kot so kraje, vlomi, ulično in družinsko nasilje, pa tudi resnejši zločini v organiziranih tolpah – so pomembno prispevali h kasnejši pripravljenosti na nasilno udeleževanje v ekstremističnem kontekstu (2016). Nekateri poudarki v njeni kritiki prevladujočih teorij radikalizacije so zelo podobni Kundnaničevim: »Radikalne religijske ideje niso nujno vzrok ali predpogoj za nasilno akcijo. Radikalne ideje lahko igrajo vlogo racionalizacije nasilnega vedenja po samem dogodku« (2014: 296). Namesto postavljanja »kognitivne transformacije« kot »predpogoja« transformacije v obnašanju in ravnanju – kot počne, denimo, Neumann (2013) – Cronejeva trdi, da imajo v telesni transformaciji pomembnejšo vlogo džihadistične »estetske tehnologije« – predvsem videoprodukcije, ki čustveno nabite ali šokantne videoposnetke, pogosto terorističnih dejanj in priprav nanje, kombinirajo z glasbo, izreki in podobnim –, ki navdihujejo posnemanje (Crone, 2014: 300–305).

Teorija M. Crone ne zanika vzročne vloge kognitivne komponente, torej ekstremistične religijske ideologije in njenega izražanja, ter je ne nadomesti s telesnimi veščinami kot glavnim vzrokom za »religijsko nasilje«. Obstoječe teorije radikalizacije želi popraviti in dodati manjkajočo komponento pri razumevanju poti v nasilje v kontekstu džihadizma, ki je lahko tudi pomembnejša kot intelektualna komponenta religije, namreč »telesni know-how« (Crone, 2016: 600–601). Piše, da sta »religija in nasilje medsebojno sokonstitutivna in zmeraj že empirično prepletena prek številnih 'telesnih tehnik'« (Crone, 2014: 294). Cronejeva še trdi, da se vsaj pri nekaterih terorističnih napadih v Evropi v zadnjem desetletju zdi, da je vzročna smer obratna, kot jo prikazujejo intelektualistične teorije: »da so predhodne izkušnje z nasiljem dozdevno predpogoj za ukvarjanje z ekstremistično ideologijo in morebitno teroristično dejanje« (ibid.: 592).

Cronejeva in Kundnani torej opozarjata na nekaj, kar so, vsaj do pred nekaj leti, prevladujoče teorije radikalizacije zanemarjale. Preveliko ali celo izključno osredotočenje na radikalna teološka *verovanja* džihadistov zanemarljivo širše družbeno-politične, socializacijske, estetske, telesne in »veščinske« dejavnike pri razumevanju vzrokov za teroristična dejanja in tako popači razumevanje tako radikalizacije kot ekstremizma. V praksi je to različnim državnim akterjem in medijem omogočalo splošno in nepravilno obravnavanje mladih, »radikaliziranih« muslimanov, ki so morda imeli teološko fundamentalistična in politično-ideološko »ekstremistična« prepričanja glede na družbeno-politični mainstream, niso pa zagrešili nasilnih dejanj in se nanje tudi niso pripravljali. Če upoštevamo še dejstvo,

da so bili pomeni izrazov »radikaliziran«, »ekstremizem« in »fundamentali- zem« v tem diskurzu pogosto nejasni in spreminjajoči se, postane jasno, da je potencial za resne zlorabe in kršenje človekovih pravic v tem kontekstu ogromen in alarmanten.

Ekstremistična religijska ideologija in svoboda religije

Kritiko diskurza o radikalizaciji in osredotočenja na religijsko ideologijo, ki sta jo izrazila A. Kundnani in M. Crone, v pojasnitvi džihadističnega nasilja prežema legitimna skrb zaradi kršenja človekovih pravic muslimanov v zahodnih demokracijah. V tej kritiki je tudi širša poanta, namreč opozarjanje na slabljenje in lažno zagovarjanje družbenega reda, ki naj bi bil utemeljen na spoštovanju človekovih pravic. Med temeljnimi državljanskimi pravicami, ki so neposredno na udaru v poostrenem boju proti terorizmu, sta svoboda religije in prepričanja ter z njo tesno povezana svoboda govora.⁶

Ob strogem razločevanju radikalnih ali celo ekstremističnih *prepričanj* na eni strani ter terorističnih *dejanj* na drugi Cronejeva poudarja:

Pojav, ki ga želim razumeti, je terorizem; ne to, ali ljudje zagovarjajo mnenja, ki so po mnenju večine ekstremistična. V liberalni družbi, kjer je svoboda govora in mnenja – v okviru specifičnih meja, ki jih določa zakon – temeljna pravica, ideološka radikalizacija sama po sebi ni problem, temveč nasprotno: pravica. Problem, s katerim se soočamo, niso radikalni pogledi, temveč nasilna dejanja. Ideološka radikalizacija je problem zgolj v primeru, ko vodi do nasilja (Crone, 2016: 590–591).

Da imajo ljudje pravico do ideološke radikalizacije, pomeni tudi to, da »sprejemajo nasilje ali izražajo, da so ga pripravljene zagrešiti«, kar ostane v mejah sprejemljivega, če nasilja ne zagrešijo (Crone, 2014: 591). Takšni interpretaciji svobode religije in govora lahko rečemo »široko liberalna«, čeprav se razlikuje od najliberalnejših različic millovskega liberalizma, kot je denimo stališče Thomasa Scanlona (Scanlon, 1972). Zdi se, da Arun Kundnani operira s podobno široko liberalno interpretacijo svobode religije in svobode govora kot Cronejeva, ko britanske oblasti poziva, naj »javno

⁶ V članku izraz »svoboda govora« uporabljam predvsem v povezavi z verbalnim izražanjem (pisnim, ustnim ali drugače kodiranim ...), ki pa je lahko kombinirano z izražanjem druge vrste. Širšo razpravo o svobodi govora oziroma izražanja je mogoče najti v Vežjak in Sardoč (2016).

branijo svobodo religije, tudi za posameznike, ki se odločijo za religijska prepričanja, ki so označena kot ekstremistična» (Kundnani, 2015: 39).

Za Kundnanija in Cronejevo torej ni toliko pomembno konceptualno razlikovanje med političnim radikalizmom in nasilnim ekstremizmom, ki je pomembno za Schmida (2013), ki to razlikovanje ponuja kot ključen element korekcije teorij radikalizacije. Tako radikalizem, ki ni nasilen, kot tudi *nasilni* ekstremizem sta za Cronejevo in Kundnanija v domeni dovoljenega ter ju mora ščititi pravica do religijske svobode in svobode govora, če gre »zgolj« za ideologijo in če ne gre za nasilna *dejanja*. Kundnani v poročilu iz leta 2015 navaja primere – po njegovem – kršenja pravic do svobode religije ter svobode govora v Veliki Britaniji, do katerih je prišlo v imenu domače »vojne proti terorizmu« (Kundnani, 2015: 33–35). Okoliščine, kot so »posedovanje pamfletov ali videoposnetkov ali zgodovina posameznikove uporabe spleta«, in izražena mnenja na družabnih omrežjih so lahko po zakonu o terorizmu iz leta 2006 (UKTA, 2006) postali potencialni dokazi, da je posameznik »vzpodbujal« ali »glorificiral« terorizem (Kundnani, 2015, 33; UKTA, 2006).⁷ Za Kundnanija je zakon sporen: omogoča številne zlorabe zaradi široke možnosti interpretacij in ni v skladu z liberalnim pojmovanjem temeljnih svoboščin, namreč svobode religije in svobode govora.⁸

Kritiko vzročne povezave med religijsko radikalizacijo ter nasilnimi dejanji, ki sta jo izrazila A. Kundnani in M. Crone, gre torej razumeti kot zagovor pravice do religijskega radikalizma in celo »ekstremizma« v imenu široko liberalnega pojmovanja svobode religije in svobode govora. Z obema se moramo strinjati v načelni trditvi, da pravica do svobode religije in prepričanja načelno vsebuje tudi pravico do tistih religijskih in političnih prepričanj, ki jih družba ali morebiti celo zakonodaja označuje kot radikalne, skrajne, ekstremistične, fanatične, tuje ali s podobnimi označevalci. Za svobodo religije in prepričanja velja, da je v določenem vidiku celo neomejena ali absolutna: ta vidik svobode religije se v mednarodnem pravnem žargonu imenuje *forum internum*, nanaša pa se na »notranjo in zasebno sfero posameznika, v katero država ni upravičena posegati v nobenih okoliščinah« (Taylor, 2005: 115).

Pravico do radikalnih ter celo »ekstremističnih« prepričanj zagotavljajo tudi osnovni dokumenti mednarodnega prava, in sicer 18. člen Splošne deklaracije človekovih pravic Združenih narodov (SDČP), 18. člen Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah Združenih narodov (MPDPP) ter 8. člen Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic (EKČP).

⁷ Zakon pravi, da se med drugim nanaša na vsako »izjavo, za katero je verjetno, da jo bodo nekateri ali vsi člani javnosti, katerim je namenjena, razumeli kot neposredno ali posredno vzpodbudo ali drugačno nagovarjanje, naj naročijo, pripravijo ali izvedejo teroristično dejanje« (UKTA, 2006).

⁸ Glej tudi Barendt (2009).

Forum internum zajema posameznikovo absolutno in neomejeno pravico, da veruje ali je prepričan v karkoli ter da privzame ali opusti katerokoli prepričanje, kar pomeni pravico do spremembe religije ali prepričanja brez omejitev (EKČP 9.1). Med strokovnjaki vlada širok konsenz, da *forum internum* zagotavlja tudi zaščito pred obvezo, da posameznik razkrije svoja verovanja ali prepričanja, pa tudi zaščito pred kaznovanjem za svoja prepričanja ter zaščito pred »indoktrinacijo«, če ta vsebuje aktivno prisilo zoper posameznika (Taylor, 2005: 116).⁹

Drugi vidik svobode religije in prepričanja spada pod t. i. *forum eksternum* in zajema zunanje manifestacije religije ali prepričanja. Nanaša se na »svobodo izražati svojo vero ali prepričanje posamično ali v skupnosti z drugimi, javno ali zasebno, z bogoslužjem, izpolnjevanjem verskih in ritualnih obredov in poučevanjem« (MPDPP 18.1).¹⁰ Za *forum eksternum* velja – kar ne velja za *forum internum* –, da relevantni dokumenti mednarodnega in evropskega prava vsebujejo določbe o legitimnosti omejevanja v njem vključenih svoboščin. Nekatero možnost omejevanja so splošne in poleg svobode religije omejujejo tudi druge svoboščine. Denimo, MPDPP v 20. členu zahteva, da mora biti »vsakršno propagiranje vojne«, bodisi povezano z religijo ali ne, ter vsako »hujskanje k nacionalnemu, rasnemu ali verskemu sovraštvu, ki bi pomenilo spodbujanje k diskriminaciji, sovražnosti ali nasilju, /.../ z zakonom prepovedano«. V členu 18.3, ki izrecno omenja dovoljeno omejevanje svobode religije in prepričanja s strani držav, pa MPDPP določa: »Glede svobodnega izražanja vere ali prepričanja so dopustne le tiste omejitve, ki jih določa zakon, in so potrebne za zavarovanje javne varnosti, reda, zdravja ali morale ali pa temeljnih pravic in svoboščin drugih«.

Določba v členu 18.3 je v veliki meri utemeljena na 29. členu Splošne deklaracije ZN, ki dodaja, da morajo biti zahteve po javnem redu, morali in »splošni blaginji v demokratični družbi«, na podlagi katerih se lahko pravice in svoboščine deklaracije omejijo, »pravične«. Podobno pri določanju dovoljenih omejitev svobode religije in prepričanja ter svobode govora določa EKČP, ki v več členih kot merilo postavlja »demokratično družbo«. V skladu s tem 9. člen določa, da se »(s)voboda izpovedovanja vere ali prepričanja /.../ sme omejiti

⁹ Pri *forum internum* sem se omejil zgolj na nesporne vidike, ki jih štiti mednarodno pravo v absolutnem smislu. Razprava med pravniki o tem, kje točno so razmejitve med *forum internum* in *forum eksternum* pri svobodi religije in prepričanja, je obsežna in zajema številne podrobnosti, ki za našo razpravo niso neposredno relevantne. Glej Taylor (2005: 115–202) ter Bielefeldt, Ghanea in Wiener (2016: 63–73, 370–383).

¹⁰ Podobno formulacijo *forum eksternum* vsebuje EKČP. Svoboda mišljenja, vesti in »vere« po 9. členu »vključuje [...] svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje, pri bogoslužju, pouku, praksi in verskih obredih«. V kombinaciji z 10. členom, ki zagotavlja svobodo izražanja, *forum eksternum* pomeni še svobodo »sprejemanja in sporočanja obvestil in idej brez vmešavanja javne oblasti in ne glede na meje«.

samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to v demokratični družbi nujno zaradi javne varnosti, za varovanje javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi» (EKČP, člen 9.2), 10. člen pa za svobodo izražanja dodaja, da je podrejena »obličnosti in pogojem, omejitvam ali kaznim, ki jih določa zakon in ki so nujne v demokratični družbi zaradi varnosti države, njene ozemelske celovitosti, zaradi javne varnosti, preprečevanja neredov ali kaznivih dejanj, za varovanje zdravja ali morale, za varovanje ugleda ali pravic drugih ljudi, za preprečitev razkritja zaupnih informacij ali za varovanje avtoritete in nepristranskosti sodstva« (EKČP 10.2). Če povzamemo: v mednarodnem pravu sta torej ključni določbi za upravičeno omejevanje svobode religije in prepričanja dve: v primerih omejitev, 1.) »ki jih določa zakon«, in 2.) ki so »potrebne« iz utemeljenih razlogov, ki jih navajata MPDPP 18.3 in EKČP 9.2 (v »demokratični družbi«). Ta široka določila zahtevajo interpretacijo v kateremkoli konkretnem pravnem kontekstu. Toda kot široka določila jih jemljem kot neproblematična ter etično in filozofsko upravičljiva.

Ilokucijska moč in izražanje nasilne ideologije

Vrnimo se h kritiki diskurza o radikalizaciji, ki sta jo izrazila A. Kundnani in M. Crone, ter k njuni obrambi pravice do ekstremističnih prepričanj. Poskušal bom pokazati, da nekatere njune trditve zaidejo na problematičen teren. Gre za interpretacije svobode religije, ki se ne nanašajo na *forum internum*, kjer velja absolutna svoboda, temveč na *forum externum*, za katerega veljajo podobna načela in argumenti kot za svobodo izražanja sploh.¹¹ V nasprotju z najliberalnejšimi interpretacijami (na primer Scanlon, 1972) Kundnani in Cronejeva sprejemata, da je *neposredno ukazovanje nasilja* v kontekstu, kjer obstaja velika verjetnost, da poslušalec to tudi stori, upravičeno prepovedano z zakonom (Kundnani, 2015: 27; Crone, 2016: 602). Toda v njuni široko liberalni interpretaciji svobode religije in svobode govora se zdi, da velja stroga in fiksna delitev med neposrednim ukazovanjem ali pozivanjem k nasilnim dejanjem na eni strani ter izražanjem teološko-politične, »ekstremistične ideologije« in »mnenj« na drugi (Kundnani, 2015: 27). Ta druga kategorija vsebuje tudi teološko in ideološko pridiganje (Crone, 2016: 600). Spomnimo: po tej interpretaciji problem »niso radikalni pogledi, temveč nasilna dejanja« (ibid.: 591), zato mora biti izražanje religijsko-ideoloških idej, četudi gre za teološko upravičevanje ubijanja nevernikov, zaščitená pravica, kar za ukaze tipa »Nocoj ubij nevernika!« v ustreznem kontekstu ne velja.

¹¹ Glej tudi Vežjak in Sardoč (2016), kjer avtorja analizirata omejitve svobode izražanja v primeru kategorije sovražnega govora.

V kritiki tega stališča bom uporabil verzijo klasične teorije govornih dejanj J. L. Austina (1990), ki se v prenovljenih oblikah plodno uporablja v sodobnih razpravah o svobodi govora na različnih področjih (Langton, 1993; Butler, 1997; Sorial, 2010; 2012; 2015). Osnovna ideja Austinove teorije je, da želimo z izrekanjem izjav pri »prejemnikih« našega izjavljanja praviloma doseči učinek, ki ni zaobsežen s samim podajanjem pomenske vsebine oziroma propozicije, ki jo izjava (med drugim) izraža. Poleg lokucije, tj. izražanja semantične vsebine izjave, z izjavljanjem praviloma izvajamo še dve drugi vrsti dejavnosti: *ilokucijsko* dejanje, ki ga lahko razumemo kot »uporabo« lokucije oziroma namen, da z njo nekaj *storimo* (na primer nagovarjanje, razglasitev, vzpodbujanje, prepričevanje ipd.), ter *perlokucijsko* dejanje oziroma dejanski učinek, ki ga izjavljanje doseže. Na podlagi površnega pogleda na različne oblike uporabe jezika se nam lahko zazdi, da so konstativna izjavljanja »o nečem« *zgolj* lokucijska dejanja in ločena vrsta od ilokucijskih dejanj, ki pa naj bi bila *zgolj* performativna izjavljanja z namenom zaželeno perlokucije oziroma doseganja učinka. Austinova teorija pravi, da je dejanska dinamika uporabe jezika bolj zapletena: ilokucijska »sila« ali »moč« je univerzalna komponenta vsega izjavljanja in ne lastnost *zgolj* eksplicitnih ilokucijskih dejanj (na primer slovnično jasno opredeljene razglasitve, kot je »Razglašam vaju za moža in ženo!«, ko to izreče pooblaščen duhovnik ali matičar, ali ukaz »Pojdi domov!«, ki ga izreče mati svojemu mladoletnemu otroku) (Austin, 1990).

Po Austinu torej ni čiste in *nepropustne* delitve med izražanjem ekstremističnih prepričanj oziroma ekstremistične ideologije, ki upravičuje teroristično nasilje (lokucijska dejanja), ter neposrednimi ukazi za nasilje, razglasitvami vojne ipd. (ilokucijska dejanja). Takšna delitev lahko ima vlogo *ideala* jasne in nedvoumne komunikacije ter lahko kot takšna nastopa kot del normativne diskurzivne etike, ki razpolaga z jezikovnimi orodji, namenjenimi takšnemu razločevanju. Če pa je mišljena v deskriptivnem smislu oziroma kot opis tega, »kaj vse z besedami počnemo«, takšna delitev ne upošteva dejstva, da je ilokucijska moč univerzalna: tudi tiste izjave, ki se zdijo oziroma so na eksplicitni ravni »zgolj« konstativne – v našem primeru so to izrazi ali opisi religijskih »ekstremističnih« prepričanj in razlogov zanje –, imajo ilokucijsko moč. Izrečene so lahko prav z namenom, da dosežemo tak učinek, ki ga ljudje tipično želijo doseči z neposrednimi navodili, ukazi ali drugimi *direktivnimi* ilokucijskimi dejanji (Searle, 1979: 21–22). Direktiv izvesti nasilno dejanje je lahko zavit v ideološki diskurz; lahko je »razprostrt po« govoric, ki ne vsebuje eksplicitno izraženega direktiva določeni osebi ali skupini, naj izvrši nasilno dejanje. V kontekstu religijsko-ideološkega nagovarjanja k nasilju torej usmerjanje poslušalcev ni nujno izraženo

z neposrednimi navodili ali ukazi, kot so »Jutri bombardirajte parlament!« ali »Ukazujem ti, da ubiješ policista!« ipd., temveč manj neposredno in *po-gosto* v kontekstu pojasnjevanja religijsko-ideoloških razlogov za nasilje. Med »Ubij!« ali »Ustrel!« na eni strani in izjavo »Bog pravi, da morajo bogokletniki umreti!«, ali »Na podlagi religijskega nauka vemo, da je treba ubiti vsakogar, ki javno žali Boga.«, na drugi, je mnogo sivega prostora, ki ga s pridom izkoriščajo »ekstremistični influencerji«. ¹²

Primer Anjema Choudaryja

Poglejmo znan in relevanten primer. Vpliven džihadistični ekstremist iz Velike Britanije Anjem Choudary je v letih svojega delovanja postal mojster izkoriščanja omenjenega sivega prostora med navodili za nasilna dejanja ter izražanjem religijsko-političnega prepričanja. Na demonstracijah proti papeževi regensburški izjavi leta 2006, v kateri je Benedikt XVI. citiral negativno oziroma močno kritično izjavo o preroku Mohamedu iz srednjega veka, je Choudary takole nagovoril protestnike:

Muslimani jemljejo svojo religijo zelo resno in nemuslimani morajo to spoštovati in razumeti, da lahko pride do resnih posledic, če žališ islam in preroka. /.../ Kdorkoli užali Mohamedovo sporočilo, bo podvržen smrtni kazni. /.../ Jaz se tukaj udeležujem mirnih demonstracij. Toda morda obstajajo ljudje v Italiji ali v drugih delih sveta, ki bodo to uresničili. Mislim, da morajo to opozorilo razumeti vsi, ki želijo žaliti islam in preroka islama (London Evening Standard, 2006).

Nekateri britanski mediji so te izjave povzeli s trditvijo, da je Choudary demonstrantom in drugim dal vedeti, da »mora biti papež usmrčen« (ibid.; glej tudi Metro News, 2006). Toda kljub temu, da je interpretacija tega nagovora kot vzpodbude muslimanom, naj uresničijo »božjo voljo« – po Choudaryjevi interpretaciji si je papež zaslužil smrtno kazen, ker je užalil Mohameda –, zagotovo razumna, moramo ugotoviti, da Choudary ni izdal neposrednega navodila ali ukaza, da je treba papeža usmrtiti. »Kdor užali Mohamedovo sporočilo, bo podvržen smrtni kazni«, lahko interpretiramo kot teološko izjavo ali kot nagovor k dejanju. Tudi nagovarjanje tistih, »ki morda obstajajo /.../ v Italiji ali v drugih delih sveta«, kaže na zavit – zelo tanko zavit, a vendarle – namig džihadističnim somišljenikom po svetu.

¹² Izraz vzet iz Crone (2016: 297).

Vsekakor ni jasno, da gre za izdajanje povelja točno določenim džihadističnim operativcem. Tovrstno izjavljanje, ki poskuša spretno izkoristiti sivo področje med legalnim izražanjem teološkega prepričanja (čeprav skrajnega) in kriminalnim navodilom oziroma pozivom k nasilju, vojni ipd., je bilo verjetno dobro premišljeno. Choudary, ki je nekoč opravljal odvetniški poklic (Connelly, 2016), je v letih svojega javnega delovanja tovrsten »siv« diskurz razvil do pravega mojstrstva.

Toda po presoji britanskega sodstva je Choudary vendarle na nedvoumen način prestopil mejo dovoljenega diskurzivnega ravnanja. Na podlagi britanskega zakona o terorizmu (UKTA, 2006) je bil julija 2016 obsojen na pet let zapora za »vzpodbujanje« oziroma pozivanje k podpori in sledenju teroristični organizaciji – konkretno, za pozivanje muslimanov k podpori Islamske države (ISIS) in poslušnosti navodilom vodje ISIS Abu Bakra Al Bagdadija. Ob izrečni obsodbi je sodnik enotno odločitev porote pojasnil takole: »Porota je bila popolnoma prepričana, da ste zavestno prestopili mejo med legitimnim izražanjem svojih pogledov in kriminalnim dejanjem pozivanja k podpori organizacije, ki je v tistem času počela grozljiva teroristična dejanja« (Dodd, 2016a). Vredno je še dodati: Kljub temu, da za večino svojih spornih dejavnosti Choudary ni bil obsojen in je zanje primanjkovalo dokazov, da so pomenile kršenje zakona, je po ocenah britanske obveščevalne službe, a tudi nekaterih neodvisnih strokovnjakov, vplival na desetine – po nekaterih ocenah več kot sto – posameznikov, ki so med letoma 2001 in 2016 zagrešili kriminalna teroristična *dejanja* ali se nanje organizirano pripravljali, a so jim jih preprečili (Dodd, 2016b; Pantucci, 2015; Hamilton, 2016; Lowles in Mulhall, 2013). Kot vpliven javni govornik, aktivist, viden predstavnik in občasno tudi vodja organizacij Al-Muhajiroun, Islam4UK, al-Ghurabaa ter Muslimani proti križarskim vojnám je Choudary poskušal vplivati na poslušalce in sledilce s pridigami in predavanji, deljenjem ali priporočanjem literature, dajanjem zgleda z aktivizmom, kot so javni protesti, aktivnim rekrutiranjem v džihadistično gibanje ipd. (Pantucci, 2015; Dodd, 2016b; Hamilton, 2016). V publikaciji o Choudaryju in organizaciji Al-Muhajiroun, ki jo je izdala organizacija Hope not hate, sta Joe Mulhall in Nick Lowles leta 2013 z dokazi podprla spisek 70 ljudi, obsojenih terorizma ali s terorizmom povezanih kriminalnih dejanj, ki so bili pred tem neposredno povezani s Choudaryjem in skupino Al-Muhajiroun ali bili njeni člani (Lowles in Mulhall, 2013). S Choudaryjevo organizacijo so bili povezani tudi samomorilski napadalci in organizatorji najhujšega džihadističnega terorističnega napada v Veliki Britaniji 7. julija 2005 v Londonu (ibid.).

Kaj primer Anjema Choudaryja pove o problematiki omejevanja religijske svobode v kontekstu religijskega ekstremizma, ki ideološko upravičuje tudi

nasilje? V besednjaku Austinove teorije govornih dejanj lahko rečemo, da dokazi kažejo naslednje: Choudary je s spretnim izkoriščanjem ilokucijske moči izjavljanja, ki je »po slovnici« sicer ostajala v obliki konstativnega izjavljanja ali vprašanj, vsaj občasno poskušal in včasih tudi uspel doseči učinek pri poslušalcih, da se aktivno vključijo v nasilni džihad zoper »sovražnika« (za Choudaryja so to bile v glavnem zahodne demokracije in njihove institucije, a tudi posamezniki, ki so »užalili preroka« ali islam, ter predstavniki zahodnih institucij ali družbe v širšem smislu). Ali in za katera besedna dejanja je bilo to dokazano »onstran možnosti razumnega dvoma«, je bilo vprašanje za britanska sodišča. Tu nas zanima bolj načelno vprašanje pravnosti omejevanja religijske svobode v nekaterih primerih izražanja religijskih prepričanj ali »mnenj«. V luči Choudaryjevega primera in na podlagi teoretičnih postavk in analize, predstavljenih v tem članku, lahko pridemo do naslednjih zaključkov:

1. Najprej načelna opazka: Zahteva po močnih dokazih za vzročno povezavo med »ekstremistično ideologijo« in terorizmom (Kundnani, 2012: 9), v imenu katere Kundnani ugovarja omejevanju svobode izražanja religijskega zagovarjanja nasilja, bi Kundnani moral prepoznati kot dvorezen meč, ki lahko spodkoplje njegov argument. Enako vprašanje je namreč mogoče zastaviti tudi za nesporna ilokucijska besedna dejanja. Ali za legitimno omejevanje izjav »Ubij tega-in-tega!« in »Razstrelite se!«, razglasitev vojn ter podobnih direktivnih in deklarativnih ilokucijskih dejanj (Searle, 1979: 13–20) zahtevamo nesporen oziroma dokončen znanstveni dokaz, da so ti ukazi zagotovo in vedno poglavitni povzročitelji nasilnega dejanja? Ne. Pravne prepovedi takšnih besednih dejanj ne temeljijo na neizpodbitnih dokazih vzročnih povezav med njimi in dejanji, temveč na običajnem *name-nu* tovrstnih besednih dejanj. Ocene verjetnosti njihove vzročne učinkovitosti v danih družbenih in materialnih situacijah pa lahko imajo pomembno vlogo pri obravnavanju konkretnih primerov. Kot je bilo omenjeno, tudi po liberalni interpretaciji svobode religije in svobode govora, ki jo zagovarjata A. Kundnani in M. Crone, ni sporno omejevati direktivnih in deklarativnih ilokucijskih dejanj, četudi so izrečena v religijskem kontekstu. Če za omejevanje teh vrst besednih dejanj ne potrebujemo *neizpodbitnih* dokazov o vzročnih povezavah z dejanji, zakaj bi morali zahtevati neizpodbitne dokaze vzročne povezave med konstativnim izražanjem nasilne religijske *ideologije* ter nasilnimi dejanji?

Namesto zahteve po neizpodbitnih dokazih vzročne povezave so v primeru konstativnega izražanja nasilne religijske ideologije, ki ga sumimo vzpodbujanja nasilnih dejanj, potrebni: 1.) dovolj jasni in močni dokazi, ki potrjujejo govorčev *namen* pozivanja k nasilnim dejanjem, torej ilokucijsko dejanje,

ter 2.) dovolj močni dokazi, da je v danem kontekstu govorčev izjavljanje *lahko* imelo vpliv na ljudi, da nasilno dejanje tudi zagrešijo (perlokucijski učinek). Seveda nimajo vsa besedna dejanja moči, da povzročijo učinek ali vodijo ljudi do dejanj. S pravnega vidika gre tu za utemeljevanje povezave določenega govora z njegovo *možno* ali – če je do terorističnega dejanja prišlo – *verjetno* posledico (teroristično dejanje), pri čemer dokazovanje otežuje dejstvo, da ne gre za jasna oziroma nesporno eksplicitna ilokucijska besedna dejanja. Možnost zlorabe tovrstne inkriminacije je tu torej resna nevarnost. Zato sta na mestu zahtevnost in natančnost pri presoji dokazov tako za 1.) kot za 2.). Kot na podlagi Austinove teorije pojasni Sarah Sorial: »Da bi govorno dejanje imelo tak učinek, morata biti izpolnjena dva pogoja: govorec mora imeti določen položaj avtoritete, in besede, ki jih govorec izreče, se morajo pojaviti v določenem kontekstu«, ki ga Sorialova imenuje »kontekst omogočanja« (Sorial, 2010: 276). V britanskem kontekstu to pomeni, da so tudi v luči Austinove teorije besednih dejanj kritična pozornost do možnosti zlorab britanskega zakona o terorizmu (UKTA, 2006), preizpraševanje vsake tovrstne obtožbe ter kritika in protest zoper nepravilne obsodbe, ki jih pogosto izraža Kundnani, na mestu; ne pomeni pa, da bi bilo razumno braniti *vsako* konstativno izražanje religijskega prepričanja brez izjem v imenu svobode religije, kot včasih počne Kundnani.

2. Pri Choudaryjevem primeru se na podlagi dokazov zdi razumno trditi, da sta bila pogosto izpolnjena oba pogoja, ki ju Sorialova pri obravnavanju posrednih pozivov k nasilju omenja kot problematična. Nesporno je, da je imel Choudary v skupnostih britanskih džihadistov dolga leta veliko avtoriteto in vpliv (Lowles in Mulhall, 2013; Hamilton, 2016). Konteksti, v katerih je upravičeval nasilna dejanja, so bili vsaj včasih, če že ne praviloma, »konteksti omogočanja«. Zato preseneča, da Kundnani Choudaryja zelo redko omeni v kontekstih, v katerih je ta primer zelo relevanten. V intervjuju iz leta 2014 mu posveti nekaj več prostora. Na vprašanje novinarja odgovori, da je Choudary sicer »radikalec in ima nekatere poglede, s katerimi se nikakor ne bi strinjal« (Brandon, 2014), a da je bil pri spremembi Choudaryjevega odnosa do nasilja ključen dejavnik sprememba britanske zunanje politike do islamskih držav, predvsem vpletenost v vojno v Iraku od leta 2003. Zaradi te vojne naj bi organizacija Al-Muhajiroun opustila t. i. »zavezo varnosti« z britanskimi oblastmi ter začela upravičevati nasilje (tudi) na domačih tleh in proti britanskim »tarčam«.

Kundnani v omenjenem intervjuju tudi poudarja, da Choudaryja, Omarja Bakrija (nekdanjega vodjo Al-Muhajiroun) ter njihovih sledilcev ne smemo videti kot »nore fanatike, ki jih vodi verski ekstremizem«, ter temu pripisovati vzročno moč pri povzročitvi terorističnih dejanj njihovih sledilcev

(ibid.). Čeprav je iz te organizacije že pred letom 2005 izšlo kar nekaj nasilnih teroristov ter sta Choudary in Bakri že leta 2001 javno glorificirala terorizem (Lowles in Mulhall, 2013; Pantucci, 2015; Dodd, 2016b), nas Kundnani prepričuje, da tisto, »kar leta 2005 povzroči njihovo usmeritev k nasilju, ni sprememba njihove ideologije, temveč spremenjen politični kontekst« (Brandon, 2014). Tudi glede takrat novejšega fenomena odhodov britanskih džihadistov na sirijska bojišča Kundnani zatrdi, da motivacija mladih džihadistov tudi v tem primeru »ni (bila) povezana z Anjemom Choudaryjem in njegovo organizacijo, ki naj bi ljudi vodila do tega« (Brandon, 2014). Le manjšina, trdi Kundnani, jih gre tja zaradi »teološke afinitete z Islamsko državo«. Večina jih gre zaradi »slik brutalnega nasilja na družabnih medijih, ki ga je zagrešil Bašar al Asad«, ter zaradi »občutka za pustolovščino, heroizma ter mačo ideje o tem, kako je biti vojak v tem herojskem boju. Religija pri tem ni glavni dejavnik« (ibid.).

Skladno s svojim pristopom torej Kundnani poskuša poglobljevati, včasih pa kar celotno odgovornost za naraščajoče število nasilnih dejanj britanskih džihadistov pripisati »veliki« politiki – predvsem britanski in ameriški, pa tudi mednarodni, sirijski notranji politiki itd. V prvem delu članka smo Kundnaniju pritrdili, da se je prevladujoči diskurz o radikalizaciji po 11. septembru prekomerno osredotočal na psihološko dinamiko »radikalizirancev« ter njihova religijska prepričanja. Vendar pa odvzemanje izražanja in ponotranjanja ekstremističnih prepričanj kakršnekoli omembe vredne moči delovanja ali vpliva pri povzročanju nasilnih dejanj, kar občasno počne Kundnani, pomeni drugo teoretično skrajnost. Pri upoštevanju širšega političnega konteksta je tako bolj uravnotežen pristop Alexa Schmida, ki govori o treh različnih ravneh vplivanja, od katerih ena (makroraven) vključuje mednarodno politiko.¹³

Kundnanijev pristop se na tej točki razlikuje tudi od pristopa M. Crone, ki razvije precej bolj uravnovešeno sliko vlog različnih dejavnikov v procesu, ki nekatere religijske ekstremiste pripeljejo do *udejanjanja* nasilja (Crone, 2014; 2016). Cronejeva trdi, da prestiž »ekstremističnih influencerjev« ne tiči zgolj v njihovih »mislih in prepričanjih«, temveč »najprej in predvsem v njihovih *dejanjih*« (Crone, 2016: 600). To so lahko predhodne izkušnje z nasiljem ali »kot v primeru Britanca Anjema Choudaryja /.../ v njihovi sposobnosti protestiranja zoper oblasti« (ibid.), kar navdihuje hrabrost in samozavest ter zbudi javno pozornost. Če na tem mestu s Sorialovo uporabimo Austinovo teorijo, moramo upoštevati, da to šteje za »kontekst omogočanja«,

¹³ Schmid (2013) pri nasilnem ekstremizmu poudari hkratno delovanje na treh ravneh: na mikroravni (psihološka dinamika posameznika, vključno s prepričanja, ter družbena dinamika v majhnih skupinah), srednji ravni (»širše radikalno okolje«) in makroravni (»vloga vlade in družbe doma ter v tujini, radikaliziranje javnega mnenja in strankarske politike, napeti odnosi med večino in manjšinami [...] ter vloga pomanjkanja družbeno-ekonomskih priložnosti«) (Schmid, 2013: 4).

ki naredi udejanjanje ideološko upravičevanega nasilja bolj verjetno (Sorial, 2010: 276). Bolj splošno: medtem ko Cronejeva sicer trdi, da je »čisto teološko znanje irelevantno« in je zato treba intelektualistične teorije radikalizacije temeljito revidirati, ekstremistične ideologije na koncu vendarle ne označi kot vzročno neučinkovite ali nepomembne. Kljub zagovarjanju liberalnega pojmovanja religijske svobode Cronejeva zaključí:

Ekstremistična ideologija – denimo v obliki fatve ali govora v propagandnem videu – vsebuje trditve o tem, kaj je res in ali so določena dejanja dovoljena, predpisana ali prepovedana v določenih okoliščinah. Tak intelektualni diskurz lahko seveda navdihne in podpira dejanja ljudi, ki se trudijo uporabiti nasilno militantnost. Toda izvedba terorističnega napada nikoli ni enostavna realizacija specifičnih idej. /.../ Religijsko-politične ideje, ki so izražene v ekstremističnem okolju, lahko vzpodbudijo določene vrste dejanj, izpostavijo določene tarče in prispevajo k upravičevanju nasilnega obnašanja (Crone, 2016: 602).

Takšno, kompleksnejšo in z dokazi bolj podprto sliko povezave med ekstremistično ideologijo, telesnimi veščinami, predhodnimi izkušnjami z nasiljem ter kasnejšimi nasilnimi dejanji v ekstremističnem kontekstu potrjuje tudi študija Basre, Neumanna in Brunnerjeve (2016). Študija 97 džihadistov, ki so že pred radikalizacijo izvedli druge vrste zločinov, po eni strani potrjuje povezavo med preddžihadističnim zločinom in džihadističnim terorjem pri borcih Islamske države in s tem v določeni meri potrjuje tezo M. Crone (2016) o pomembnosti telesne pripravljenosti ter predhodne izkušnje z nasiljem in kršenjem zakona. Po drugi strani pa študija Basre, Neumanna in Brunnerjeve kaže – v nasprotju s Kundnanijevimi trditvami –, da džihadistična ideologija v ekstremističnih okoljih »na radikalizacijo zločinca vpliva na dva načina: ponuja odrešitev od preteklih grehov ter legitimira zločin« (Basra, Neumann in Brunner, 2016: 26).

Sklep

Površne in intelektualistične teorije radikalizacije, ki ne temeljijo na ustreznih dokazih in neupravičeno stigmatizirajo skupine ljudi, ki nimajo nikakršne povezave z nasiljem ali druge vrste zločinom, so bile po 11. septembru povezane s problematičnimi praksami zahodnih oblasti. Te so botrovale kršenju človekovih pravic številnih konservativnih muslimanov v Evropi, ZDA in drugod. Kundnani in Cronejeva sta pokazala, da *pretiran*

poudarek na ekstremističnih prepričanjih in ideologiji popači razumevanje dejavnikov, ki nekatere religijske ekstremiste vodijo do nasilnih dejanj, ter da je ta poudarek praviloma politično motiviran.

V tem članku sem trdil, da lahko uporaba preveč enostavnega in preširoko zastavljenega pojmovanja svobode religije in prepričanja upravičeno kritiko diskurza o radikalizaciji pomeša z zagovarjanjem pravic religijskih ekstremističnih zagovornikov nasilja, ki zaide nekoliko predaleč. Na podlagi sodobne interpretacije Austinove teorije govornih dejanj dokazujem, da je lahko omejevanje religijsko-ideološkega upravičevanja nasilja v nekaterih kontekstih, o katerih imamo dostopnih dovolj dokazov, »pravično« (SDČP, 29. člen) ali celo nujno »za zavarovanje javne varnosti, reda, zdravja, morale ali temeljnih pravic in svoboščin drugih« (MPOZN, člen 18.3). Primer britanske poostrene zakonodaje o terorizmu (še posebej UKTA, 2006) je sporen in omogoča zlorabe (Kundnani, 2015), podobne legitimne skrbi obstajajo tudi v zvezi z evropsko protiteroristično zakonodajo (Murphy, 2014). Toda če argument pričujočega članka drži, vključitev »glorifikacije terorizma« v protiteroristično zakonodajo ni problematična sama po sebi. Prepoved glorifikacije in vzpodbujanja terorizma s pomočjo izražanja nasilne ideologije v kontekstih, kjer imajo takšna besedna dejanja ilokucijsko moč in resno možnost doseganja učinka, je lahko »v demokratični družbi nujna zaradi javne varnosti, za varovanje javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi« (EKČP, člen 9.2).

Članek je rezultat avtorjevega raziskovalnega dela v sklopu treh raziskovalnih projektov ARRS: *Radikalizacija in nasilni ekstremizem: filozofski, sociološki in vzgojno-izobraževalni vidik* (vodja Mitja Sardoč; ARRS ev. številka projekta: J7-9419); *Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize* (vodja Nadja Furlan-Štante; ARRS ev. številka projekta: J6-9393); *Ustvarjena bitja, ljudje, roboti: teologija stvarjenja med humanizmom in posthumanizmom* (vodja Gorazd Andrejč; ARRS ev. številka projekta: J6-1813).

Literatura

- Austin, John L. (1990): *Kako napravimo kaj z besedami*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Barendt, Eric (2009): Incitement to, and Glorification of, Terrorism. V *Extreme Speech and Democracy*, I. Hare in J. Weinstein (ur.), 445–462. New York: Oxford University Press.
- Basra, Rajan; Neumann, Peter in Claudia Brunner (2016): *Criminal Pasts, Terrorist Futures: European Jihadists and the New Crime-Terror Nexus*. London: ICSR.

Dostopno na: <https://icsr.info/wp-content/uploads/2016/10/ICSR-Report-Criminal-Pasts-Terrorist-Futures-European-Jihadists-and-the-New-Crime-Terror-Nexus.pdf> (10. maj 2020).

- Bielefeldt, Heiner, Nazila Ghanea in Michael Wiener (2016): *Freedom of Religion or Belief: An International Law Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Butler, Judith (1997): *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
- Connelly, Thomas (2016): From Solicitor to ISIS Supporter: Anjem Choudary Convicted For Terror Offence. *Legal Cheek*, 17. avgust. Dostopno na: <https://www.legalcheek.com/2016/08/from-solicitor-to-isis-supporter-anjem-choudary-convicted-of-terror-offence-as-ability-to-stay-just-within-the-law-deserts-him/> (10. maj 2020).
- Crone, Manni (2014): Religion and Violence: Governing Muslim Militancy Through Aesthetic Assemblages. *Millenium: Journal of International Studies* 43(1): 291–307.
- Crone, Manni (2016): Radicalization Revisited: Violence, Politics and The Skills of The Body. *International Affairs* 92(3): 587–604
- Dingley, James in Sean Herman (2017): Terrorism, Radicalisation and Moral Panics: Media and Academic Analysis and Reporting of 2016 and 2017 "Terrorism". *Small Wars and Insurgencies* 28(6): 996–1013.
- Dodd, Vikram (2016a): Anjem Choudary Jailed For Five-and-A-Half Years For Urging Support of Isis. *Guardian*, 6. september 2016. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/uk-news/2016/sep/06/anjem-choudary-jailed-for-five-years-and-six-months-for-urging-support-of-isis> (2. maj 2020).
- Dodd, Vikram (2016b): Revealed: How Anjem Choudary influenced at least 100 British jihadists. *Guardian*, 16. september. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/uk-news/2016/aug/16/revealed-how-anjem-choudary-inspired-at-least-100-british-jihadis> (2. maj 2020).
- EKČP – *Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic*. Dostopno na: https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_SLV.pdf (10. maj 2020).
- Firestone, Reuven (2012): »Jihadism« as New Religious Movement. V *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, O. Hammer in M. Rothstein (ur.), 263–285. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilton, Fiona (2016): Cleric's Network of Hate Inspired ISIS Plots at Home and Overseas. *The Times* (London), 17. avgust. Dostopno na: <https://www.thetimes.co.uk/article/cleric-s-network-of-hate-inspired-isis-plots-at-home-and-overseas-gz5hc7fqz> (13. maj 2020).
- Horgan, John in Max Taylor (2011): Disengagement, De-Radicalization and The Arc of Terrorism: Future Directions for Research. V *Jihadi Terrorism And The Radicalisation Challenge*, R. Coolsaet (ur.), 173–186. London: Ashgate.
- Jordan, Brandon (2014): Interview: Author Arun Kundnani On How Media Promotes Radicalization Myths and Fuels Islamophobia. *Shadow Proof*, 26. december.

Dostopno na: <https://shadowproof.com/2014/12/26/interview-author-arun-kundnani-on-how-media-promote-radicalization-myths-fuels-islamophobia/>(2. marec 2020).

- King, Martin Luter (2015): *The Radical King*. Boston, MA: Beacon Press.
- Kundnani, Arun (2012): Radicalisation: The Journey of A Concept. *Race and Class* 54(2): 3–25.
- Kundnani, Arun (2014): *Muslims are Coming! Islamophobia, Extremism and the Domestic War on Terror*. London: Verso.
- Kundnani, Arun (2015): *Decade Lost: Rethinking Radicalisation and Extremism*. London: Claystone.
- Langton, Rae (1993): Speech Acts and Unspeakable Acts. *Philosophy and Public Affairs* 22(4): 293–330.
- London Evening Standard (2006): The Pope Must Die, Says Muslim. *London Evening Standard*, 18. september. Dostopno na: <https://www.standard.co.uk/news/the-pope-must-die-says-muslim-7191047.html> (8. april 2020).
- Lowles, Nick in Joe Mulhall (2013): *Gateway to Terror: Anjem Choudary and al-Muhajiroun Network*. London: Hope Not Hate. Dostopno na: <https://www.hopenothate.org.uk/wp-content/uploads/2018/10/gateway-to-terror-2013-11.pdf> (2. maj 2020).
- McCauley, Clark in Sophia Moskalenko (2008): Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism. *Terrorism and Political Violence* 20(3): 415–433.
- Metro News (2006): Londoners Told: Pope Must Die. *Metro*, 18. september. Dostopno na: <https://metro.co.uk/2006/09/18/londoners-told-pope-must-die-231264/amp/> (2. maj 2020).
- MPDPP – *Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah OZN*. Dostopno na: <http://www.varuh-rs.si/pravni-temelji-cp/ozn-organizacija-zdruzenih-narodov/mednarodni-pakt-o-drzavljanskih-in-politcnih-pravicah/> (10. maj 2020).
- Murphy, Cian C. (2014): Counter-Terrorism Law and Policy: Operationalisation and Normalisation of Exceptional Law After The »War on Terror«. V *EU Security and Justice Law: After Lisbon and Stockholm*, D. Acosta Arcarzo in C. C. Murphy (ur.), 168–185. Oxford: Hart Publishing.
- Murphy, Fiona (1997): The Religious Context of the Women's Suffrage Campaign in Ireland. *Women's History Review* 6(4): 549–565.
- Neumann, Peter R. (2008): Introduction. V *Perspectives on Radicalisation and Political Violence*, P. R. Neumann (ur.), 3–7. London: ICRP. Dostopno na: <http://icsr.info/wp-content/uploads/2012/10/1234516938ICSRPerspectivesonRadicalisation.pdf> (2. maj 2020).
- Neumann, Peter R. (2013): The Trouble with Radicalization. *International Affairs* 89(4): 873–893.

- Pantucci, Raffaello (2015): *"We Love Death As You Love Life": Britain's Suburban Terrorists*. London: Hurst & Co.
- Roy, Olivier (2008): Al Qaeda in The West as a Youth Movement: The Power of Narrative. *CEPS Policy Briefs*, št. 168, 28. avgust.
- Schmid, Alex (2013): *Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and A Literature Review*. ICCT Research Paper. Hag: ICCT.
- Schmid, Alex (2014): *Violent and Non-Violent Extremism: Two Sides of The Same Coin?* ICCT Research Paper. Hag: ICCT.
- Scanlon, Thomas (1972): A Theory of Freedom of Expression. *Philosophy and Public Affairs* 1(2): 204–226.
- SDČP – Splošna deklaracije človekovih pravic OZN. Dostopno na: <http://www.varuh-rs.si/pravni-temelji-cp/ozn-organizacija-zdruzenih-narodov/splosna-deklaracija-clovekovih-pravic/> (10. maj 2020).
- Searle, John (1979): *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silva, Derek M. D. (2018): Radicalisation: The Journey of a Concept Revisited. *Race and Class* 59(4): 34–53.
- Sorial, Sarah (2010): Can Saying Something Make It So? The Nature of Seditious Harm. *Law and Philosophy* 29: 273–305.
- Sorial, Sarah (2012): *Sedition and The Advocacy of Violence: Free Speech and Counter-Terrorism*. London: Routledge.
- Sorial, Sarah (2015): Hate Speech and Distorted Communication: Rethinking The Limits of Incitement. *Law and Philosophy* 34: 299–324.
- Stanley Holton, Sandra (2007): *Quaker Women: Personal Life, Memory and Radicalism in the Lives of Women Friends, 1780-1930*. London: Routledge.
- Staun, Jørgen (2010): When, How and Why Elites Frame Terrorists: A Wittgensteinian Analysis of Terror and Radicalisation. *Critical Studies on Terrorism* 3(3): 403–420.
- Taylor, Paul (2005): *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- UKTA 2006 – UK Public General Acts, Terrorism Act 2006. Prvič objavljeno 30. marca 2006. Ažurirano 22. marca 2020. Dostopno na: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2006/11/contents> (10. maj 2020).
- Vežjak, Boris in Mitja Sarđoč (2016): Med svobodo izražanja in sovražnim govorom: dilematična razmerja. *Družboslovne razprave* XXXII(81): 61–77.

Radikalizacija, nasilni ekstremizem in terorizem

Intervju s Quassimom Cassamom¹

Abstract

Radicalisation, Violent Extremism and Terrorism: An Interview With Quassim Cassam

The interview with Quassim Cassam raises some of the neglected epistemological aspects associated with the process of radicalization (e.g. indoctrination) and its intricate relationship with violent extremism. In the main part of the interview, Prof. Cassam elaborates in detail on the three main obstacles in this area of scholarly research: (i) the lack of clarity about key concepts; (ii) the flawed assumptions about the nature of radicalisation, and (iii) the flawed assumptions about the nature of causation.

Keywords: epistemology, concepts, radicalization, violent extremism, terrorism

Povzetek

Intervju s Quassimom Cassamom odpira nekatere zapostavljene epistemološke vidike, povezane s procesom radikalizacije (na primer indoktrinacija), in njen zagoneten odnos z nasilnim ekstremizmom. V osrednjem delu intervjuja prof. Cassam podrobno opredeli tri glavne ovire na tem področju znanstvenih raziskav, in sicer (i) nejasnost glede ključnih konceptov, (ii) napačne predpostavke o naravi radikalizacije ter (iii) napačne predpostavke o naravi vzročne povezanosti.

Ključne besede: epistemologija, koncepti, radikalizacija, nasilni ekstremizem, terorizem

¹ Intervju je bil izvorno objavljen leta 2019 v reviji *Critical Studies on Terrorism*. Izvirnik je dostopen na DOI: 10.1080/17539153.2019.1675939. Urednikom revije in založbi Taylor & Francis se zahvaljujemo za razumevanje pri dogovoru o avtorskih pravicah za prevod in objavo.

Quassim Cassam je profesor filozofije na Univerzi Warwick, Združeno kraljestvo. Pred tem je bil Knightbridge profesor filozofije na Univerzi Cambridge, profesor filozofije na UCL in izredni profesor filozofije na Univerzi Oxford. Bil je tudi gostujoči profesor na Univerzi Kalifornija, Berkeley, in na Univerzi Northwestern. Je avtor šestih knjig, med drugim *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political* (Oxford 2019), *Conspiracy Theories* (Polity 2019) in *Self-Knowledge for Humans* (Oxford 2014). Rodil se je v Mombasi v Keniji, študiral pa je na Oxfordu, kjer je bil na dodiplomskem študiju njegov mentor P. F. Strawson. Je nekdanji predsednik Aristotelian Society in prejemnik štipendijske sheme Arts and Humanities Research Council za uveljavljene znanstvenike. Raziskovalno se ukvarja z epistemskimi zmotami, teorijami zarote, filozofijo terorizma in ekstremizma ter filozofijo medicine, jaza in samospoznanja.

Fenomeni radikalizacije, nasilnega ekstremizma in terorizma so opozorili na probleme, ki so jih pred tem obravnavale bodisi specializirane smeri varnostnih ali obveščevalnih študij ali pa so bili povsem na obrobju znanstvenega zanimanja. Je radikalizacija problematična samo v povezavi z nasiljem ali pa obstaja še kakšno vprašanje, ki povzroča nejasnost (na primer uporaba indoktrinacije v procesu radikalizacije)?

Pojem radikalizacije še zdaleč ni preprost. V razpravah o terorizmu ga pogosto uporabljajo nekritično, čeprav odpira številna pomembna vprašanja o naravi in konceptu radikalizacije, na katera nikoli nismo dobili zadovoljivih odgovorov. Peter Neumann jo je definiral kot »proces, v katerem ljudje postanejo ekstremisti«. Neposredni izziv je, kako razložiti pojem ekstremizem. Po eni strani razlikujemo med ekstremističnimi *prepričanji* (ali idejami) in ekstremističnimi *metodami*. Za hip zanemarimo vsa zapletena vprašanja, zakaj je določeno prepričanje »ekstremistično«. Uporaba nasilja na splošno velja za ekstremistično metodo. To pomeni, da se lahko radikalizacija nanaša na človekova prepričanja ali metode. Raziskovalec terorizma Marc Sageman pravi, da gre za razlikovanje med »kognitivno« in »vedenjsko« radikalizacijo. Kognitivna radikalizacija pomeni »sprejetje ekstremnih idej«, medtem ko vedenjska radikalizacija pomeni »obrat k nasilju«. Če v tem kontekstu govorimo o človekovih idejah ali prepričanjih, pomeni, da govorimo o njegovi *ideologiji*. Zato lahko kognitivno radikalizacijo imenujemo tudi ideološka radikalizacija. Nasilje, na katero se nanaša Sagemanova definicija, je *politično* nasilje, je uporaba nasilja za politične in ne izključno kriminalne cilje.

Ni jasno, ali je pri vedenjskem radikalizmu nujna uporaba nasilja za doseganje političnih ciljev. Na primer, ali ideološko radikalizirana oseba, ki grozi, a ne izvede političnega nasilja, velja za vedenjsko ali samo kognitivno radikalizirano? Kaj pa če načrtuje nasilno dejanje, a ga ni zmožna izvesti zaradi razlogov, na katere nima vpliva? Po mojem mnenju je vsaj v zadnjem primeru jasno, da imamo opravka z vedenjsko radikalizacijo, čeprav se dejansko nasilje ne zgodi. »Obrat k nasilju« moramo torej razumeti dovolj široko, da vključuje tudi take primere. Morda bi morali v tem primeru ekstremistične metode definirati kot tiste, ki vsebujejo uporabo ali *grožnjo* z nasiljem. Toda tudi ta definicija je lahko neustrezna. Za teroriste, ki se zatekajo h kibernetiki vojni, lahko velja, da uporabljajo ekstremistične metode, čeprav se ne poslužujejo fizičnega nasilja. Kaj velja in kaj ne velja za nasilno dejanje, je še eno zapleteno in zanimivo vprašanje.

Pri odnosu med kognitivno in vedenjsko radikalizacijo seveda najprej pomislimo, da prva vodi v drugo. Realnost je veliko manj preprosta. Samo zelo majhen del kognitivno radikaliziranih posameznikov sploh kdaj izvede ali načrtuje nasilna dejanja: kognitivna radikalizacija nikakor ni zadostni sprožilec vedenjske radikalizacije. Prav tako kognitivna radikalizacija ni potrebna za vedenjsko radikalizacijo, čeprav je to bolj kontroveržno. Nekateri so trdili, da številni teroristi niso trdno ideološki; nedavna raziskava OZN o tujih terorističnih borcih v Siriji ugotavlja, da je njihova motivacija prejščustvena kot ideološka.

Vprašali ste, ali je radikalizacija problematična samo, kadar je povezana z nasiljem. Vedenjska radikalizacija je *vedno* povezana z nasiljem ali grožnjami z nasiljem, zato predvidevam, da se vaše vprašanje nanaša na kognitivno radikalizacijo. V tem primeru gre za vsaj dva pogleda. Po prvem je ideološka radikalizacija slaba sama po sebi in ne glede na to, ali je povezana z nasiljem, po drugem pa je problematična samo, če vodi ali napeljuje k nasilnim dejanjem. Zaradi ekstremističnih prepričanj, ki nimajo vedenjskih posledic, naj ne bi smeli biti zaskrbljeni. Kaj pa če ekstremistična prepričanja občasno vodijo v nasilje, večinoma pa ne? To bi morda zadostovalo, da imamo taka prepričanja za problematična, toda zapleteno vprašanje je: kdaj ekstremistična prepričanja vodijo v nasilje in v katerih okoliščinah *ne*? Kaj povzroči spremembo? Žal ne vemo, ali bomo sploh kdajkoli zmožni podati dokončne odgovore na ta vprašanja. Morda je najbolje, da o kognitivni radikalizaciji preišljujemo kot o enem od več dejavnikov tveganja, ki vodijo v nasilje.

Ne glede na povezavo med kognitivno in vedenjsko radikalizacijo ostaja še eno vprašanje: predvsem kako se ljudje *kognitivno* radikalizirajo? En odgovor je, da se kognitivno radikalizirajo zaradi izpostavljenosti ekstre-

stičnim idejam. Vendar se zdi, da tako kot razmeroma majhen delež kognitivno radikaliziranih ljudi postane vedenjsko radikaliziran, tudi le nekateri, ki so v stiku z ideološkim ekstremizmom, postanejo ideološki ekstremisti. Tu imamo torej dve različici tega, kar imenujem »problem maloštevilnih«. Pri prvi različici se postavlja vprašanje: zakaj so se med vsemi, ki so postali kognitivno radikalizirani, prav ti določeni posamezniki vedenjsko radikalizirali, drugi pa ne? Walter Laqueur se sprašuje podobno: »Kako razložiti, da bodo med sto militantneži, ki enako intenzivno verjamejo v pravičnost svoje stvari, samo zelo maloštevilni dejansko sodelovali pri terorističnih dejanjih?« Poenostavljeno je domnevati, da so *moralni* tisti, ki so sodelovali v terorističnih dejanjih, po definiciji veliko bolj intenzivno verjeti v svojo stvar kot tisti, ki v terorističnih dejanjih niso sodelovali. Empirični dokazi te trditve zagotovo ne podpirajo. Druga različica problema maloštevilnih pa postavlja naslednje vprašanje: zakaj so med vsemi, ki so bili izpostavljeni ekstremistični ideologiji, prav ti določeni posamezniki sprejeli to ideologijo, številni drugi pa ne? Odgovori na ti dve vprašanji so verjetno bolj osebno specifični kakor splošni, in to je eno od spoznanj *partikularističnega* pristopa pri obravnavi radikalizacije, ki ga zagovarjam. Več o tem bom povedal pozneje.

Kljub konsenzu o tem, da so radikalizacija, nasilni ekstremizem in terorizem največja grožnja varnosti in stabilnosti sodobnih družb, vprašanje »kaj je radikalizacija« odpira celo vrsto dodatnih izzivov. Katere glavne ovire preprečujejo verodostojen odgovor na to vprašanje?

Ovir je veliko, omejil se bom samo na tri: nejasnost o ključnih konceptih, napačne predpostavke o naravi radikalizacije in napačne predpostavke o naravi kavzalnosti.

Če je po definiciji radikalizacija proces, v katerem ljudje postanejo ekstremisti, potrebujemo premislek, kdo velja za »ekstremista«. Koncept ekstremizma je ključen, vendar ga je prav tako težko definirati. Enako velja za koncept terorizma. Ekstremizem se pojavlja v številnih različnih variacijah in zapleteno vprašanje je, v kakšnem razmerju so. Na primer, kakšno je razmerje med verskim in političnim ekstremizmom? Mislim, da je koristno razlikovati med tremi različicami političnega ekstremizma: pozicijskim, modalnim in metodološkim. Kako postane politična ideologija ekstremistična v pozicijskem smislu, je odvisno od njenega razmerja do drugih ideologij. To predpostavlja spekter ideologij, v središču katerega so »zmerne« ideologije in ekstremistične na njegovih robovih. Modalni ekstremizem pomeni način zavezanosti neki ideologiji. Pri modalnem ekstremizmu ne gre za to, v kaj človek verjame, temveč *kako* verjame, gre za njegov *odnos* do lastnih

prepričanj. Taki ekstremisti so dogmatični in nepripravljeni na sklepanje kompromisov ali ukvarjanje z možnostjo, da so njihova prepričanja napačna. Teoretično je mogoče, da so politični centristi modalni ekstremisti, niso pa pozicijski ekstremisti. Za metodološki ekstremizem je značilna zavezanost uporabi ekstremističnih metod, kot je terorizem. To je rečeno na kratko, zagotovo bi morali povedati veliko več o vsem tem.

Ko govorim o napačnih predpostavkah o naravi radikalizacije, je ena takih predpostavk, da obstaja nekaj takega, kot je »*radikalizacijski proces*«, ki je en sam proces ali vrsta procesov, katerih naravo lahko proučujemo in odkrijemo. To je ključna predpostavka, ki jo imenujem *generalizacija* in jo opredeljujem kot pogled, po katerem je mogoče podati kolikor toliko verodostojen splošni odgovor na vprašanje, zakaj se ljudje radikalizirajo ali odločijo za politično nasilje. Nasprotje tega je *partikularizem*. Partikularisti menijo, da lahko radikalizacijo v kakršni koli obliki najboljše pojasnimo in razumemo s pomočjo specifičnih in idiosinkratičnih značilnosti posameznikove preteklosti. *Splošnega* odgovora na vprašanje, zakaj se ljudje radikalizirajo, ni, ker so radikalizirani ljudje historično specifične posameznosti z individualnimi preteklostmi in interakcijami z različnimi dejavniki okolice. Vendar to ne pomeni, da ni nekaterih skupnih »radikalizacijskih gonilnih sil« ali dejavnikov tveganja. Ključno je, da se uravnoteži raziskovanje skupnih vzorcev s prepoznavanjem drobnih posebnosti posameznih ljudi. Tu obstaja povezava s tem, kar je Donald Davidson poimenoval »anomalija miselnosti«, tj. ideja, da ni natančno določenih pravil, na podlagi katerih bi lahko predvideli ali pojasnili miselna dogajanja. Prav tako ne obstajajo natančno določena pravila, na podlagi katerih bi lahko predvideli ali pojasnili radikalizacijo.

Kako lahko v tem primeru radikalizacijo razumemo kot kavzalni proces? Če trdimo, da je človekovo vedenjsko radikalizacijo vsaj deloma povzročila predhodna kognitivna radikalizacija, katera je relevantna ideja vzroka? Če vzroki povzročajo svoje posledice, oziroma so nujni in zadostni za svoje posledice, ni veliko upanja, da bi radikalizacijo razumeli v kavzalnem pomenu: izpostavljenost radikalnim idejam ne povzroča kognitivne radikalizacije in ta ne povzroča vedenjske radikalizacije. In kot smo videli, kognitivna radikalizacija ni niti nujna niti dovoljšnja za vedenjsko radikalizacijo. Če želimo pri tem vprašanju napredovati, potrebujemo drugačen kavzalni model. Ugotovil sem, da sta pri razmisleku o teh vprašanih koristni dve ideji: ideja *dejavnika tveganja* in pogoja *INUS*.

V medicini za dejavnik tveganja velja vsaka lastnost, značilnost ali izpostavljanje posameznika, ki poveča verjetnost nastanka bolezni ali poškodbe. Denimo, kajenje je dejavnik tveganja za pljučnega raka. X je lahko dejavnik

tveganja za Y, tudi če večina ljudi, ki so izpostavljeni X, ne razvije Y. Denimo, samo 172 od 1000 zdajšnjih moških kadilcev bo zbolelo za pljučnim rakom. Večina moških kadilcev ne bo zbolela za pljučnim rakom, toda za to boleznijo bo zbolelo veliko več moških kadilcev kot nekadilcev: samo 13 od 1000 moških nekadilcev bo dobilo pljučnega raka. Kateri moški kadilci bodo zboleli za pljučnim rakom in kateri ne, ni mogoče napovedati. V primerih, pri katerih izpostavljenost dejavnikom tveganja povzroča bolezen, predvidevamo, da obstaja osnovni – znan ali neznan – mehanizem, ki povezuje oba. Vendar izpostavljanje dejavniku tveganja samo po sebi ne povzroči bolezni, ki se povezuje z njim. Prisotni morajo biti še drugi pogoji ali dejavniki. Predvidevamo, da ko izpostavljenost ne rezultira v bolezni, ni bil prisoten eden ali več dejavnikov ali pa je bolezen ustavilo delovanje nasprotnih dejavnikov. Navsezadnje, če je X dejavnik tveganja za Y, se lahko stopnje Y spremenijo s spremembo stopenj X.

V tem smislu je dejavnik tveganja za vedenjski radikalizem vse, kar poveča njegovo verjetnost. Eden od teh dejavnikov tveganja je kognitivna radikalizacija, ki ima spet svoje dejavnike tveganja. Večina ljudi, ki se kognitivno radikalizirajo, ne bodo postali teroristi in nekateri teroristi morda niso kognitivno radikalni, toda ko se kognitivno radikalizirajo, se poveča verjetnost, da se bo posameznik vedenjsko radikaliziral. V primerih, ko kognitivna radikalizacija vodi v vedenjsko radikalizacijo, predvidevamo, da obstaja osnovni mehanizem, ki obe radikalizaciji povezuje. Sama po sebi kognitivna radikalizacija ne bo rezultirala v vedenjsko radikalizacijo. Prisotni morajo biti tudi drugi pogoji in dejavniki. Ko se en kognitivno radikalizirani posameznik odloči za politično nasilje, drugi pa ne, predvidevamo, da morajo med njima obstajati še druge pomembne razlike. Če je kognitivna radikalizacija dejavnik tveganja za vedenjsko radikalizacijo, bi lahko v stopnjo zadnjega posegli s spremembo stopnje prvega. Ali to v resnici drži, je empirično vprašanje.

Pojem pogoja INUS je pred mnogimi leti uveljavil filozof J. L. Mackie. Kolikor vem, tega pogoja doslej nikoli niso uporabili pri analizi radikalizacije. Kot omenja Mackie, obstajajo številni primeri (denimo »požar zaradi kratkega stika«, v katerih, »kot vemo, t. i. vzrok *ni zadosten*, je pa kljub temu *nujni* del pogoja, ki sam zase *ni potreben*, vendar je zadosten za rezultat«. Tak pogoj je »pogoj INUS«. Na splošno, če X povzroči Y, je bil X prisoten in je vsaj pogoj INUS Y. Ko kognitivno radikalizacijo opisujemo kot povzročitelja terorizma, lahko to razumemo kot trditev, da je kognitivna radikalizacija pogoj INUS vedenjske radikalizacije. Potemtakem je izziv identifikacija drugih sestavin (pogojev), ki skupaj s kognitivno radikalizacijo zadostujejo za vedenjsko radikalizacijo.

V razpravi o radikalizaciji, nasilnem ekstremizmu in terorizmu prevladuje niz dobro poznanih sloganov (na primer »za nekatere terorist, za druge borec za svobodo«), metafor (na primer »srce in duša«) in vsebinsko praznih trditev (na primer »kaj se dogaja pred sprožitvijo bombe«). Kako lahko presežemo poenostavljeno reprezentacijo teh problemov?

Nekateri omenjeni slogani so manj sporni od drugih. »Za nekatere terorist, za druge borec za svobodo« samo na jasen način izraža, da objektivna definicija terorizma ni mogoča. Nekdo je nekoč sugeriral, da je terorizem preprosto »nasilje, ki ga ne podpiram«. To je očitno zmotno; nasilje v družini je nasilje, ki ga ne podpiram, ne pa terorizma, kot ga ponavadi razumemo. Kljub temu je resno in težko vprašanje, ali je mogoče priti do politično nevtralne označbe terorizma. Pravimate, ko pravite, da so številne reprezentacije tega vprašanja preveč poenostavljene. Opozoriti je treba, da so politiki in novinarji večinoma odgovorni za preveliko poenostavljanje tega vprašanja. Ne poznam nobenega dokaza, po katerem so proučevalci terorizma in obveščevalci na splošno odgovorni za to. Žal dvomim, da je težnja politikov in novinarjev po prevelikem poenostavljanju popravljiva.

Ukvarjate se predvsem z epistemologijo in filozofijo uma. Kako so vas začeli zanimati radikalizacija, nasilni ekstremizem in terorizem? Kaj je sprožilo vaše zanimanje za to področje znanstvenega raziskovanja?

Zgodilo se je popolnoma naključno. Leta 2016 sem pisal knjigo *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political*. Zanimal me je politični vpliv epistemičnih zmot in pomislil sem, da so zmote, kot sta ozkoglednost in dogmatizem, morda povezane z vprašanjem, zakaj nekateri ljudje postanejo radikalizirani, drugi pa ne. Ali je na primer mogoče, da je politični ekstremizem povezan z ozkoglednostjo ekstremistov? Zato sem organiziral konferenco o tej temi ter začel prebirati literaturo o ekstremizmu, terorizmu in radikalizaciji. Kmalu sem ugotovil, da so to same po sebi zanimive teme, ne glede na to, ali so kakor koli povezane z mojim proučevanjem epistemičnih zmot. Bolj ko sem se poglobljal, bolj sem spoznaval, da so vsaj nekatera zanimiva vprašanja ekstremizma, terorizma in radikalizacije filozofska, čeprav so jih filozofi terorizma redko obravnavali. Mislim, da je zelo plodno, če na terorizem in radikalizacijo pogledamo s perspektive metafizike, epistemologije in filozofije uma.

Denimo, to, kar imenujem »partikularizem«, je osnovano v metafiziki posameznosti. Samuel Gorovitz in Alasdair MacIntyre sta uvedla koristno

distinkcijo med preprostimi in kompleksnimi posameznostmi. Zadnje »so v nenehni interakciji z raznolikimi nenadzorljivimi okoliškimi dejavniki« in nikoli ne moremo vedeti »katere zgodovinsko specifične interakcije lahko vplivajo na takšne zgodovinsko specifične posameznosti«. Tako kot ljudje na splošno so tudi teroristi kompleksne posameznosti. Ne glede na to, da je težko vedeti, katere interakcije z drugimi ljudmi so vplivale nanje, je prav tako težko vedeti, *kako* so te interakcije vplivale nanje. To je en dejavnik, ki pojasni, zakaj je na Laqueurjevo vprašanje tako težko odgovoriti. Metafizika kompleksnih posameznosti močno metodološko in epistemološko vpliva na proučevanje terorizma in radikalizacije, in to je en primer pomena metafizike v tem kontekstu. Razprava o kavzalnosti in pogojih INUS je drugi primer, kako naše razmišljanje o terorizmu in radikalizaciji ne more ubežati temu, da ga zavestno ali drugače oblikuje naš pogled na kavzalnost.

V zvezi s pomenom epistemologije je ključno vprašanje v študijah terorizma naslednje: v kolikšnem obsegu lahko mi sami pridobimo vedenje o terorizmu in motivih posameznih teroristov? V zelo zanimivi knjigi *Disciplining Terror: How Experts Invented »Terrorism«* Lisa Stampnitzky razpravlja o, kot temu pravi, »politiki antivednosti« po 11. septembru. Za antivednost je značilno aktivno zavračanje pojasnitve terorizma. Ker so s takšnega vidika teroristi hudobni in iracionalni, jih ne moremo in ne smemo spoznavati. Prav tako ugledni proučevalec terorizma Richard Jackson razpravlja o tem, kar je poimenoval »epistemološka kriza protiterorizma«. To je opisal kot razpoznavno držo do vedenja o teroristični grožnji. Za to epistemsko držo sta med drugim značilna namerno nepoznavanje terorizma in zavračanje ukvarjanja s subjektivnostjo odgovornih za teroristična dejanja. Kaj naj bi bilo ukvarjanje s subjektivnostjo osebe in do kolikšne mere lahko ugotovimo, zakaj teroristi napadejo in kaj je povzročilo njihova dejanja? To so epistemološka vprašanja in kažejo na potrebo po oblikovanju »epistemologije terorizma«.

Ključno vprašanje v filozofiji uma zadeva omejitve vedenja o mišljenju drugih. T. i. »interpretacionisti« mislijo, da če oseba veruje, ima želje ali druge propozicijske drže, mora biti odnos med temi držami v veliki meri racionalen. Če to drži, obstajajo omejitve, kako iracionalni so lahko teroristi, ob predpostavki, da imajo vero in želje. Toda v kakšnem smislu so teroristi racionalni? Kako razumeti pripadnike organizacij, kot je ISIS? V kakšnem smislu njihovo vero in želje obvladuje, kot pravi Davidson, »konstitutivni ideal racionalnosti«? En vidik racionalnosti je *instrumentalna* racionalnost. Instrumentalno racionalna oseba izbere cilju primerna sredstva. Ali so teroristi vsaj instrumentalno racionalni? Ta vprašanja so jasno vplivala na antivednostno perspektivo, kot sta jo opisala L. Stampnitzky in R. Jackson.

Sočasno pa so teroristične organizacije, kot je ISIS, zanimiv testni primer za interpretacionizem v filozofiji uma.

To so samo trije primeri potencialno plodnih povezav med študiji terorizma ter metafiziko, epistemologijo in filozofijo uma. Filozofi doslej niso resno proučevali teh povezav. Filozof terorizma je svojčas trdil, da obstajata dve osrednji filozofski vprašanji o terorizmu: kaj je terorizem in kaj, če sploh, je z njim narobe. Mislim, da je to izjemno ozek pogled. Filozofija terorizma je veliko več oziroma bi morala biti veliko več kot vprašanje definicije in morale. Trenutno se osredotočam na epistemologijo terorizma in radikalizacije, vendar nisem opazil, da bi bila epistemološka vprašanja s tega področja jasno ločljiva od vprašanj metafizike in filozofije uma.

Kot poudarjate v članku The Epistemology of Terrorism and Radicalisation, bi utegnil biti pojem »proces radikalizacije« pomemben del problema pri obravnavanju odločitve za nasilje. Kakšne so preostale alternative?

Predpostavimo, da osebo X v času t_1 malo zanima politika. Pozneje v času t_2 oseba X sprejme ekstremistično ideologijo in se je pripravljena boriti za svoja ekstremistična prepričanja. Iz nekega razloga je morala oseba X skozi tranzicijo od stanja, ko ni bila politična ekstremistka, v stanje, ko je to postala. Če to tranzicijo opišemo kot *proces*, pomeni, da se ni zgodila nenadoma; to je bilo nekaj, kar se je dogajalo postopoma, in to se prav lahko zgodi. Recimo, da proces, v katerem je oseba X naredila to tranzicijo, imenujemo *proces radikalizacije osebe X*. Zdaj pa vzemimo drugo osebo, Y, ki je prav tako šla skozi ta proces in iz osebe, ki ni bila ekstremistična, postala ekstremistična. Pot osebe Y lahko imenujemo *proces radikalizacije osebe Y*. Če se izkaže, da imata radikalizacijska procesa osebe X in osebe Y pomembne skupne značilnosti, morda lahko začnemo govoriti bolj splošno o »radikalizacijskem procesu« kot nečem, kar sta doživeli obe osebi. Če zadevo razumemo tako, ne bo ugovorov o »procesu radikalizacije«. Kljub temu dokazi kažejo, da se različni radikalizirani posamezniki pogosto radikalizirajo zelo drugače. Večkrat je bilo omenjeno, da se teroristi izjemno razlikujejo po izbrazbi, družinskem izvoru, razredu, religiji in številnih drugih dejavnikih. To pomeni, kot pravi Andrew Silke, da se »lahko razlikujejo tudi načini, po katerih postanejo teroristi, in da lahko imajo ključni dejavniki v odločitvi enega posameznika za teroristično nasilje obstransko vlogo pri odločitvi drugega – ali pa sploh nobene.« Če to drži, in prepričan sem, da drži, bi bilo natančneje govoriti o radikalizacijskih *procesih* kot o »radikalizacijskem procesu«.

Ena ključnih razlik med različnimi potmi, ki vodijo v kognitivno ali vedenjsko radikalizacijo, bi lahko bila stopnja, do katere je radikalizacija nekaj, kar se osebi *zgodí*, ne pa izraz njene lastne aktivnosti. Po modelu »okužbe« so ekstremna prepričanja bolezen, s katero se ranljivi ljudje okužijo s stikom s povzročiteljem bolezni, s t. i. »radikalizatorji«. Posameznik velja za »ranljivega« za radikalizacijo, če ima oslabilen ideološki imunski sistem, tako kot ima kdo drug oslabiljeno imunost na določeno bolezen. Do takih idej o tem, kako na splošno poteka radikalizacija, sem skeptičen, čeprav lahko v nekaterih primerih poteka tako. Dejansko pa se ljudje pogosto samoradikalizirajo bodisi kot posamezniki ali v krogu prijateljskih ali sorodstvenih skupin. Razen tega bi lahko bila radikalizacija osebe tudi izraz njene lastne aktivnosti. Govor o »ranljivosti« za radikalizacijo implicira neko stopnjo pasivnosti, ki v številnih primerih ni prisotna. Prav tako prezre stopnjo, do katere je lahko radikalizacija *politični* odziv na dejansko ali tako občuteno politično ali socialno krivico.

Radikalizacijo, nasilni ekstremizem in terorizem (skupaj z drugimi koncepti iz panteona političnih idej, kot je patriotizem) dojemamo predvsem kot moralne in politične fenomene. Več vaših člankov (na primer The Epistemology of Terrorism and Radicalisation, Humility and Terrorism Studies itd.) odpira pomembna »epistemološka« vprašanja. Zakaj znanstveniki zavračajo epistemološko dimenzijo terorizma, radikalizacije in nasilnega ekstremizma?

Ne strinjam se s tem, da proučevalci terorizma popolnoma zavračajo epistemološko dimenzijo. Omenil sem že, da so proučevalci terorizma, kot sta R. Jackson in L. Stampnitzky, osvetlili pomembna epistemološka vprašanja. In seveda, obstaja razvpiti aforizem Donalda Rumsfelda glede 11. septembra o znanih in nezanih neznankah. Če znanstveniki zavračajo epistemološko dimenzijo terorizma, je to morda zato, ker nimajo dovolj potrebnega strokovnega znanja o epistemologiji. To je področje, h kateremu lahko prispevajo filozofi.

Kateri najbolj pereči konceptualni problemi so povezani z radikalizacijo, nasilnim ekstremizmom in terorizmom?

Nekatere konceptualne probleme sem že omenil. Potreben je tudi premislek o metodoloških vprašanjih, povezanih s proučevanjem radikalizacije, nasilnega ekstremizma in terorizma. Eno od metodoloških vprašanj je, ali je te fenomene bolje proučevati z zunanje ali notranje perspektive. *Eksternalizem* gleda na terorizem od zunaj, s perspektive naravoslovnega

znanstvenika, ki skuša sestaviti obča kavzalna pravila, ki jih lahko uporabimo za pojasnitev in v idealnem primeru za napoved političnega nasilja. Njegova metoda je oblikovanje pojasnjevalnih hipotez in njihovo preverjanje z opazovanjem ali, če je mogoče, eksperimentom. S tega vidika se pojasnitev političnega nasilja bistveno ne razlikuje od pojasnitve katerega koli drugega naravno nastalega fenomena. *Internalizem* pa skuša terorizem razumeti z dojemanjem storilcev »od znotraj«. Kot pravi Sageman: da bi razumeli, kaj vodi ljudi v politično nasilje, je nujno, da »vsaj nekoliko razumemo, kaj mislijo, da imamo bežen pogled v njihovo subjektivnost«.

S Sagemanom se zelo strinjam, kajti ljudje imajo subjektivno perspektivo; razumevanje tega, kaj ljudje delajo, in zakaj delajo, kar delajo, mora biti bistveno drugačno od razumevanja običajnih naravnih fenomenov, kot je gibanje planetov. Razumeti teroriste od znotraj je vsaj deloma stvar razumevanja vrednot in vedenja s perspektive, s katere so njihova dejanja zanje smiselna. Če ne proučujemo subjektivnosti tistih, ki povzročijo politično nasilje, ne moremo resnično razumeti njihovih dejanj in motivacij. Tu ne gre za to, ali bi lahko opravičili njihova dejanja, temveč ali jih lahko razumemo, in če jih lahko, kako jih razumeti. Če hočemo internalizem vzeti resno, in mislim, da bi ga morali, moramo sprejeti, da študije terorizma niso in ne morejo biti naravoslovna znanost. O njih je primerneje misliti kot o humanistični vedi, nekako v smislu Bernarda Williama. Po Williamsu to pomeni, da o njih premišljujemo kot »o širši humanistični iniciativi razumevanja nas samih in naših aktivnosti«. Za nekatere med »nami« te aktivnosti vključujejo tudi terorizem.

Razlika med internalizmom in eksternalizmom se nanaša na distinkcijo, ki jo je uvedel Karl Jaspers med razumevanjem in razlago. Po Jaspersu jo *razložimo* z »opazovanjem dogodkov, eksperimentom in zbiranjem številnih primerov« – kot v naravoslovju formuliramo pravila in uvedemo aksiome. Pravila pridobimo induktivno in zajemajo posamične primere. Kar iščemo z miselnimi dejavnostmi (vključno z aktivnostmi), je *razumevanje*, kako tak dogodek izhaja iz drugega. Takšno razumevanje je zelo osebno in je odvisno od tega, kar Jaspers imenuje »empatija«. Po mojem mnenju mora biti ustrezen odziv na problem maloštevilnih partikularen, internalističen in osredotočen na razumevanje. Samo z upoštevanjem partikularnosti in subjektivnosti tistih posameznikov, ki so se odločili za politično nasilje, lahko pričakujemo, da bomo razumeli, zakaj so ravnali, kot so, v nasprotju s številnimi drugimi v enaki situaciji, ki se niso zatekli k terorizmu. S tem ne zanikamo obstoja nekaterih stvari splošne narave o odločitvi za politično nasilje. Zato svoj pristop imenujem *zmerni partikularizem*. Na ta način ni pridržkov do priznavanja občih vzorcev – dokler preveč ne posplošujemo

in ne priznavamo odtenkov partikularnosti posameznih teroristov, katerih ravnanja ne moremo ne razložiti ne »znanstveno« predvideti.

Ta pristop se sooča s številnimi izzivi in ugovori. Omenil bom samo dva. Prvi je, da utegne empatičnost do teroristov obveljati za moralno sumljivo, zlasti če se empatičnost z osebo povezuje s simpatiziranjem s teroristi. Strinjam se, da je to resnično nevarno, toda če hočemo razumeti terorizem, nimamo izbire. Drugo vprašanje se nanaša na omejitve empatije. Empatijo označujemo kot obliko »zavzetja perspektive, ki je obrnjena k drugemu«; to vsebuje sprejemanje perspektive cilja, toda če je cilj član ISIS, utegne biti zelo težko sprejeti njegovo perspektivo, če že ne nemogoče. V takih primerih je mogoča samo zunanja perspektiva, z vsemi svojimi omejitvami.

Obsežna literatura o radikalizaciji, nasilnem ekstremizmu in terorizmu s tako raznolikih področij, kot so psihologija, politologija, kriminologija, sociologija, kulturologija, antropologija, pedagogika in tudi filozofija, govori o kompleksnosti teh fenomenov. Kaj je glavni prispevek filozofije v teh razpravah?

V tem trenutku je težko identificirati en sam pomemben prispevek, razen k razpravam o tem, ali je lahko terorizem moralno opravičljiv. Celo ko pridemo do definicije »terorizma«, so prizadevanja filozofov opazno manj uspešna od prizadevanj najboljših raziskovalcev terorizma. Epistemologija terorizma in radikalizacije je še zmeraj v povojih. Upam, da sem s svojim nedavnim delom opravil prvih nekaj korakov. Ne mislim, da so kolegi filozofi zelo zainteresirani, toda razveselilo me je zanimanje, ki so ga pokazali proučevalci terorizma, vključno s tistimi, katerih dela zelo cenim.

Hvala.

Prevod: Nina Kozinc

Populizem in krog nasilja

Abstract

Populism and The Circle of Violence

The immigrant crisis and the rise of right wing populism have offered a new framework for violent conflicts and even episodes of terrorism in the countries of the Northern Hemisphere. With this in mind, we must come back to the challenge of explaining cognitive radicalization (to use the term proposed by Q. Cassam). One line of answering the question is pointing to the setting of mutual antipathy that gives rise to the vicious circle of mutual strengthening and radicalization. The initial steps are dictated by the socio-economic fears of the unprivileged classes of the host societies and the negative attitudes caused by the experience of Western interventions in the societies of would-be immigrants. The behavior of both sides is fueled by negative and mostly false stereotypes. Once the two groups are faced against each other, the vicious circle expands, deepens and gains strength, with the negative stances being articulated by leading conflict-mongers on both sides. The understanding of this epistemic viciousness might offer some interesting explanations of this phenomenon. Cassam, who has developed a deep and original moderate epistemic particularism, is doubtful about the effectiveness of this approach; despite this, the article looks to explore the extent to which mutual knowledge between the two parties can contribute to the improvement of the situation. By learning more about each other and the new situation, we can open up possibilities for overcoming some of the most important cognitive causes of extremism and violence. Ameliorative epistemology should take this possibility seriously.

Keywords: right-wing populism, radicalization, vicious circle, violence, fake news, media, migration

Nenad Mišćević is a Croatian analytical philosopher. He is a Full professor at the Faculty of Arts, University of Maribor. He also lectures at the Central European University (CEU). He has been a guest lecturer at many European universities (nenad.miscevic@um.si).

Povzetek

Migrantska kriza in vzpon desničarskega populizma sta na severni polobli ponudila nov okvir za nasilne konflikte in celo posamična teroristična dejanja. S tem v mislih se moramo lotiti starega izziva pojasnjevanja kognitivne radikalizacije, če uporabimo termin, ki ga predlaga Q. Cassam. Eden od načinov iskanja odgovorov je posvečanje pozornosti vzajemni antipatiji, ki daje krila zlovešči vzajemni krepitvi

vsake od strani in radikalizaciji. Začetna čustva narekujejo družbenoekonomski strahovi najrevnejših slojev države gostiteljice ter negativne drže, ki so posledica izkušenj z zahodnimi intervencijami v družbah, iz katerih prihajajo migranti. Ravnanje obeh strani določajo negativni, večinoma napačni stereotipi. Ob soočenju skupin se zlovešči krog razširi, poglobi in okrepi, negativna stališča pa artikulirajo vodilni hujskači z obeh strani. Razumevanje te epistemske zloveščosti lahko ponudi nekatere zanimive pojasnitve fenomena. Cassam, ki je sicer razvil globok in izviren zmerni epistemski partikularizem, je do takšnega pristopa zadržan, kljub temu pa si sami postavimo vprašanje, koliko lahko vzajemno poznavanje drug drugega pripomore k izboljšanju situacije. Bolj kot se poznamo, več kot vemo o novi situaciji, o državi gostiteljici, večja je možnost premagovanja nekaterih pomembnih kognitivnih razlogov za ekstremizem in nasilje. Na tem mora temeljiti epistemologija, ki je osredinjena na izboljšanje situacije.

Ključne besede: desničarski populizem, radikalizacija, zlovešči krog, lažne novice, mediji, migracije

Nenad Mišćević je hrvaški analitični filozof. Je redni profesor filozofije na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru, kot predavatelj sodeluje tudi s Centralno evropsko univerzo (CEU), v preteklosti pa je gostoval na različnih univerzah po vsej Evropi (nenad.miscevic@um.si).

Uvod: migrantska kriza

V intervjuju s Q. Cassamom leta 2019 je Mitja Sardoč podal opazko, da je »fenomen radikalizacije, nasilnega ekstremizma in terorizma v ospredje postavil probleme, s katerimi so se prej ukvarjali zgolj na specializiranih tečajih obveščevalnih služb in v okviru varnostnih ved ali pa so sodili na obrobje akademskega interesa« (Sardoč, 2019: 1). V tem prispevku se bomo ukvarjali s specifično, vendar precej globalno in daljnosežno epizodo radikalizma in nasilja, ki je povezana z begunci, migracijami, grožnjo terorizma in nasilnimi reakcijami desnice v državah gostiteljicah. To specifično obravnavo smo izbrali, ker sta migrantska kriza in vzpon desničarskega populizma v ospredju današnje globalne politike ter sta na severni polobli ponudila nov okvir za nasilne konflikte in celo posamična teroristična dejanja.

Najprej zgolj nekaj statistike. Na jug Italije je v štirih letih intenzivne migracije prispelo okoli 600.000 ljudi. Leta 2016 je pri prečkanju Sredozemskega morja življenje tvegalo približno 362.000 beguncev in migrantov; 181.400 jih je prispelo v Italijo, 173.450 pa v Grčijo. V prvi polovici leta 2017 je v Evropo prispelo več kot 105.000 beguncev in migrantov.

Migracija je potekala v kontekstu vzajemne antipatije, včasih je ta vodila v radikalizem in nasilje. Nekateri lokalni prebivalci, ki živijo v skromnih razmerah, so se ustrašili možnih negativnih posledic, kot je izguba priložnosti za

delo. Populistični politiki so hitro prepoznali novo priložnost in se potrudili, da so celotne skupine prebivalstva svojih držav obrnili proti prišlekom. Nič nenavadnega ni, da je to v nekaterih primerih proizvedlo vzajemno sovraštvo.

Naj za začetek podam kratko primerjavo pogledov na narod in kulturno identiteto v Sloveniji pred begunsko krizo in danes. Drago Zajc je še leta 2013 takole povzel usmeritev splošnega prebivalstva:

Politična in ekonomska neodvisnost, ki jo je dosegla Slovenija, je med splošnim prebivalstvom večinoma dojeta kot preusmeritev od Balkana z njegovimi etničnimi spori in bizantinskimi tradicijami nazaj k Srednji Evropi z njenimi demokratičnimi vrednotami in kulturno dediščino. Neodvisnost je bila dojeta tudi kot način za pospešeno modernizacijo in integracijo znotraj mednarodnih organizacij. V državi skoraj ni napetosti med svetovljanskim in nacionalnim. Podpora vstopu v Evropsko unijo je bila zelo velika. [...] Na referendumu, ki je potekal 23. marca 2003, je devet od desetih volivcev glasovalo za priključitev Slovenije EU (Zajc, 2013: 342).

Danes je situacija drugačna. Desničarski populist kot poglavitno grožnjo Sloveniji razumejo migrante. Značilni naslovi, ki jih lahko beremo v medijih, kot je Demokracija, se tako glasijo (navajamo enega od mnogih, ta je iz decembra 2018): *Prvak SDS Janez Janša opozarja: Samo v letu 2017 je bilo v Evropi več kot 200 terorističnih napadov!* Podobna izhodišča lahko najdemo povsod v Evropi, pa tudi v ZDA, predvsem v Trumpovem odnosu do migracije Latinoameričanov. V tem prispevku se bomo ukvarjali z vprašanjem, kako razumeti tovrstne desničarske populistične reakcije.

Sklenimo ta uvod z opomnikom, da je eden od indikatorjev značaja iracionalnosti, ki je tu na delu, količina in vrsta pokvečenih informacij, ki jih populistični mediji proizvajajo, da bi pri svojem občinstvu spodbudili ali okrepili sovraštvo do dejanskih ali potencialnih beguncev. Slovenski desničarski populistični mediji (ki se očitno zgledujejo po madžarskih) govorijo, da je končni cilj begunskega vala islamizacija. Ta invazija naj bi bila ponovitev zgodnejših invazij. Značilen naslov s portala Nova24 (17. septembra 2018) tako bralca opozarja: *Na pragu islamizacije Slovenije: azilanti lahko v Slovenijo pripeljejo tudi svoje družinske člane, ki bodo celo dobili slovenske potne liste!* Pri tem pa gredo včasih v prav absurdne vode. Marakeška deklaracija razumljivo pri njih ni dobro sprejeta, toda pri svojem nasprotovanju gredo tako daleč, da Marakeš povežejo s krščanskim mučeništvom. Revija Demokracija je tako poudarjala, da je bil v Marakešu skupaj s štirimi sobrati

usmrčen frančiškanski redovnik iz 13. stoletja, ki je v tistih krajih razširjal krščanstvo. To povezavo želijo pisci vsaditi v bralčevo zavest: želijo, da ta začne ime Marakeš povezovati z muslimansko usmrtitvijo »naših« junakov. Ta prepričanja in drže so seveda iracionalne, vendar ustvarjajo močno čustveno asociacijo, ki bo vladala bralčevi zavesti in pohabila njegovo razumnost.

Od vzajemne antipatije do zloveščega kroga

Slovenska strankarska politika je bila dolgo sredinska; nevarnost desnega populizma se je zdela majhna. Pred komaj letom in pol sem napisal:

Najljubši slogan slovenskih nacionalistov populistov je »Slovenijo Slovencem«, ki ga včasih dopolnijo s klicem »Tujci, ven!« (v starejši, predbegunski retoriki pa »Čefurji, raus!«). Povprečen slovenski politik si ne more privoščiti rabe takšnih sloganov, saj je slovenska država zgradila močan sistem zaščite človekovih pravic, ki ga ne podpira samo prevladujoč delež slovenskih politikov, temveč tudi lokalne nevladne organizacije, močno pa ga podpira Evropska unija (Miščević, 2019).

Toda potem je nastopila Janševa vlada, ki je pokazala, kako hitro lahko diskurzi, ki krožijo med prebivalstvom, zaradi vzajemne krepitve radikalnih stališč prestopijo v strankarsko politiko. Primer takšne skrajne netolerance, ki je začela pridobivati na moči po letu 2015, je zapis Andreja Šiška, predsednika Zveze domoljubnih društev Hervardi, ki je takole komentiral migrante v Sloveniji:

Pouk v razredu moje hčere je od dneva prihoda migrantskega otroka drugačen kot prej. Učiteljica se mora bistveno več ukvarjati z novim sošolcem [...] To je povsem logično. Sošolcu je menda ime Mustafa in ne govori kaj prida slovensko, razume pa menda nekoliko več. [...] Od takrat, ko sem zvedel, da so na OŠ Martina Konšaka prišli štirje migrantski učenci iz Sirije [...], hodim po svojo hčer v uniformi svobodne slovenske vojske – slovenske varde, razmišljamo pa tudi, da bomo okrog šole postavili straže. Leta 1991 sem se [...] bojeval za samostojno in neodvisno državo Republiko Slovenijo [...], po 25. letih pa mi neposredno pod nos načrtno naseljujejo ljudi, za katere sploh ne vemo, kdo so, ker nam nihče ni povedal ničesar!¹

1 Izjava, ki se še nadaljuje v podobnem slogu, je dostopna na spletni strani Hervardov.

O vzponu populističnih desničarskih diskurzov in gibanj ter o konceptualnih zadregah pri definiciji populizma je že konec leta 2016 pisal Boris Vežjak (Vežjak, 2016):

Če so slovenske vstaje v letih 2012 in 2013 še bile lep zgled levega populističnega dogajanja, se danes mobilizira predvsem populistična desnica, dodobra obtežena s konspirativnimi momenti, teorijami zarot in na paranojo vezanim sovraštvom, kjer se izkoriščajo obstoječe socialne napetosti z demonizacijo manjšin in iskanjem grešnih kozlov. Še zlasti desnica z vpletanjem konspirativne fantazme ponuja privlačno in poenostavljeno razlago za politično nezadovoljstvo in populistični diskurz oblaga z nenehnimi paranoidnimi tezami o ogroženosti Evrope pred islamom.

Toda zakaj do takšnega populizma pride?² Kaj ga spodbudi? Menim, da igrajo pri tem zelo pomembno vlogo informacije, ki smo jim izpostavljeni.

V zadnjih letih so na moči pridobile lažne novice.³ Podobno kot teorije zarote v vseh pojavnostih tudi lažne novice na preizkušnjo postavljajo vero družbe v dejstva, kar posledično prinaša grožnjo enemu od osrednjih stebrov demokracije: zavezanosti resnici. Pri iskanju razlogov za uspeh lažnih novic lahko identificiramo dve izhodišči: po prvem se človeštvo sooča z moralnim kolapsom ter so lažne novice le znak splošnega sprejemanja laži in polresnic (glej na primer Keyes, 2004), po drugem pa so lažne novice posledica sodobnih načinov medijske reprodukcije (glej na primer Ball, 2017). Pomembno je prepoznati, da sta obe izhodišči povezani s fenomenom postresničnosti. Oktobra 2016 je oxfordski slovar postresničnost imenoval za besedo leta, definiral pa jo je kot »tisto, kar je povezano z ali pa označuje okoliščine, v katerih na oblikovanje javnega mnenja bolj kot objektivna dejstva vplivata sklicevanje na čustva in osebno prepričanje«. Čeprav termin ni bil nov, je bil za besedo leta izbran zaradi pogoste rabe v času Trumpove predsedniške kampanje in kampanje za brexit. Danes beseda označuje

2 Q. Cassam, s katerim se bomo izčrpnjeje ukvarjali v nadaljevanju, poda priročno distinkcijo med vedenjsko in kognitivno radikalizacijo (ki je na delu v primeru populizma): »Radikalizacija se lahko nanaša bodisi na posameznikova prepričanja bodisi na njegove metode. Gre za enako razliko, kot jo vzpostavi raziskovalec terorizma Marc Sageman, ko govori o ‚kognitivni‘ in ‚vedenjski‘ radikalizaciji. Kognitivna radikalizacija pomeni ‚sprejetje ekstremnih idej‘, medtem ko vedenjska radikalizacija pomeni ‚obrat k nasilju‘. Govoriti o posameznikovih idejah ali prepričanjih v tem kontekstu pomeni govoriti o njihovi ideologiji. Zato lahko kognitivno radikalizacijo opišemo tudi kot ideološko radikalizacijo« (Cassam, 2019: 1).

3 Domač primer nenehnega pritoka lažnih novic je že omenjena *Demokracija*. Za primere iz Rusije glej Ostrovsky, 2017.

stanje, v katerem izgovorjeno nima nobene podlage v dejstvih, resnici ali realnosti in postane zgolj strateško orodje (McComiskey, 2017: 6). Analiza fenomena in zaznavanje problemov, ki jih prinašajo lažne novice in doba postresničnosti, sta otežena zaradi pomanjkanja ustreznih definicij. Skladno s tem Renda (2018) pripominja, da so pobude Evropske komisije iz leta 2018 pomembne, vendar niso dovolj. V zadnjih nekaj letih so se za lažne novice pričeli zanimati tudi filozofi. Levy (2017: 20) jih definira takole: »Lažne novice so prezentacija lažnih trditev, ki pa o svetu govorijo v formatu in o vsebinah, ki so podobne formatu in vsebinam, ki jih podajajo legitimne medijske organizacije.«

Marc Sageman je ob analizi skrajno negativne retorike, ki jo je širil provladni skupek akterjev, opazil, da lahko ta retorika pripomore k razvoju »kroga nasilja« (Sageman, 2017: 47). Njegova analiza se sicer osredinja na starejši pojav, tj. na lažne informacije, ki so se ob koncu 19. stoletja širile o anarhistih (ibid.: 259), a vendar menimo, da je opozorilo pomembno tudi za današnji čas. Musliman, ki danes živi v kateri od evropskih držav in se sooča s protimuslimanskimi (t. i. protiterorističnimi) lažnimi novicami, lahko kaj kmalu dobi občutek, da je zaradi svoje verske identitete diskriminiran in preganjan, podobno kot so bili Sagemanovi anarhisti. Zato so lažne novice po mojem mnenju še eden pomembnih dejavnikov pri razvoju zlovesčega kroga, ki v času migrantske krize določa področje političnega.

Vpliv tovrstnih novic se odraža tudi v praksah družbenih akterjev, kot je policija, katere delovanje pogosto definira nezaupanje do posameznikov zaradi njihovega videza oziroma rase. Maja Pucelj v disertaciji piše o etničnem in verskem profiliranju prosilcev za azil (Pucelj, 2019: 36, 41). Aktivisti slovenske pisarne Amnesty International opozarjajo, da je neupravičeno etnično profiliranje migrantov, ki iščejo mednarodno zaščito, vključeno v protokole za ravnanje s prosilci (Škerl Kramberger, 2019). Podobne kritike so podali tudi uradniki Združenih narodov v primeru hrvaške policije.⁴ V nekaterih primerih pride zaradi temnejše polti celo do streljanja na posameznike. Bumgarner pa v primeru Francije izpostavlja problematičnost sodnih odločitev (2004: 91):

Proučitev odziva francoskega kaznovalnega sistema na migrante, ki živijo v Franciji, kaže, da so ti podvrženi izdatni meri diskriminacije. Neka študija je tako pokazala, da so bili francoski državljani, ki so pozneje kazni za svoja dejanja služili v zaporu, pred sojenjem v priporu v okoli 75 % primerov. Pri migrantih, ki so storili dejanja enake vrste, je

4 Za podobno analizo iz Češke glej Chovanec, 2013.

bil ta delež 90 %. Na večino odločitev o teh priporih so bolj kot policisti vplivali pristojni sodniki.

To radikalno nezaupanje v Evropi in ZDA torej pogosto podpirajo mediji.⁵ Posebej v primeru ZDA se pogosto razpravlja o vprašljivih policijskih praksah. Številni ugotavljajo, da je eden najpogostejših stereotipov o črnski in latinoameriški manjšini njuna domnevna povezanost s kriminalnimi dejanji. Jack Glaser (2014), eden vodilnih strokovnjakov s področja, piše, da številni ljudje ta stereotip sicer eksplicitno zavračajo, vendar je tako ukoreninjen v kulturo, da vpliva na njihovo ravnanje. Naše nezavedno, tako Glaser, ne razlikuje dobro med asociacijami, ki jih odobravamo, in tistimi, ki jih ne, zato bo že to, da v naših možganih sploh obstaja povezava med obema konceptoma (črnci in kriminalno dejanje), ob prisotnosti enega od njiju aktiviralo drugega. In ko mora policist določiti, kdo je v neki situaciji, ki jo določa nezanesljiva negotovost, sumljiv in ga je treba preiskati, je zelo verjetno, da bo uporabil kognitivne bližnjice. Toda kar se zdi policistu legitimna slutnja, utegne biti v resnici rasni stereotip na delu.⁶

Judith Glück (2019: 88) takole pojasnjuje to kognitivno pristranskost:

Teorije dvojnega procesiranja [...] pravijo, da smo ljudje sicer zmožni razmeroma objektivnega, nepristranskega načina refleksije lastnih odločitev in moralnih sodb, vendar je takšna refleksija časovno in mentalno naporna, medtem ko so intuitivne sodbe hitre in avtomatične. Vsekakor je smiselno trditi, da ljudje glede na omejenost svojih mentalnih in časovnih virov ne ravnajo vedno na podlagi zavestne refleksije; ne nazadnje, za večino vsakdanjih situacij je dovolj, če sprejemamo odločitve, ki so »dovolj dobre«. [...] Hevristika in naše pristranskosti so lahko dober način za razumevanje naraščanja polarizacije, ki smo ji trenutno priča v bogatih demokracijah. Še posebej pomembna je pristranskost do posameznikov, ki pripadajo isti skupini, človekova večja naklonjenost tistim, ki so mu podobni, in pristranskost pri izbiri informacij, ki potrjujejo naša prepričanja. Prav tako pomembna je pristranskost, zaradi katere tudi kompleksne pojave raje pojasnjujemo s preprostimi razlagami. Številni imajo najraje

⁵ Za prakso v Franciji, Veliki Britaniji in Italiji glej Rodio, 2018, za Evropo na splošno pa Open Society Institute, 2009.

⁶ Podobno o kontrastu med zavestnim občutkom »barvne slepote« in dejanskim, nezavednim rasizmom piše Padula, 2018.

politike, ki jim rečejo, da za zelo zapleten družbeni problem obstaja preprosta rešitev.⁷

Ni težko videti, da opisani procesi težijo k produkciji zloveščega kroga, ki krepí samega sebe. Metafori kroga in spirale sta v literaturi o radikalizaciji in nasilju vseprisotni. Sageman (2017: 47) piše: »Skupki nasilja treščijo nazaj – izzovejo še večjo državno represijo in obsojanje, kar vodi v ponovno maščevanje in krepí krog vzajemnega nasilja.«⁸

Predstavljajmo si mladega muslimana, recimo, da mu je ime Hasan, ki je moral oditi iz svoje države (za resnične zgodbe hasanov tega sveta glej na primer prispevke Boštjana Videmška v časopisu *Delo* ali njegovo knjigo *Na begu* (Videmšek, 2016)). Na poti v Zahodno Evropo doživi nasilje policije: grške, hrvaške, madžarske. Prištejmo k temu »agresijo proti simbolom posameznikove identitete« (Sageman, 2017: 37), ki jo izvajajo prebivalci države gostiteljice in ki praviloma poveča frustracijo potujočega. Ta frustracija lahko v posamezniku sproži jezo, v ugodnih okoliščinah pa v prihodnosti tudi željo po maščevanju, katerega tarča lahko morda postanejo vsi nemuslimani v njegovem novem okolju. Vsakršen odraz njegove jeze lahko okrepi negativno reakcijo novega okolja – reakcija na reakcijo bo povečala destruktivni potencial našega prišleka, ki je moral zapustiti lasten dom.

Razumevanje epistemske in moralne zloveščosti, ki izhaja iz opisanega kroga, lahko ponudi nekaj zanimivih razlag radikalizacije. Q. Cassam je v intervjuju z M. Sardočem (2019: 9) poudaril, da je izziv pri razlagi kognitivne radikalizacije to, »da ne obstaja en način radikalizacije, ki bi vodila v nasilni ekstremizem«, saj je proces »pri vsakem posamezniku drugačen«. Poudarja, da sicer »obstajajo nekatere široke posplošitve o radikalizaciji, tj. skupni elementi v izkušnjah večine tistih, ki so se radikalizirali; vendar

7 Obstajajo tudi bolj optimistične izpeljave, na primer tista Klause Fiedlerja (2019: 124): »Res pa je, da pesimistični pogled morda ni najbolj reprezentativen za nedavno literaturo, v kateri je mogoče opaziti premik od iracionalnosti k adaptivnim funkcijam ekološke in družbene racionalnosti [...]. Hitra in pičla heuristika [...] morda ni skladna s formalno logiko, vendar lahko posamezniku kljub temu pomaga pri orientaciji v negotovem svetu. Spremembe preferenc in zmote [...] lahko odražajo pragmatično nerazumevanje koncepta verjetnosti [...] Nerealističen optimizem je lahko upravičen pod določenimi pogoji [...] Logično razmišljanje se zdi nedotaknjeno, ko je preudarnost predstavljena kot delovanje v okviru družbenih pogodb [...] Človeška percepcija je presenetljivo konsistentna z bayesijskim izračunom [...]. Anomalije lahko razumemo tudi kot povsem običajen stranski učinek navidezno blagih in realističnih preprek ali omejene racionalnosti [...] Nihče ne bo ugovarjal dejstvu, da je delovna vnaša omejena, da ljudje včasih nismo dovolj motivirani, da je cena informacij včasih višja od dobrodejnih učinkov, ki jih prinaša natančnost, da so pristranskosti včasih razlog za okrepljen občutek lastne vrednosti in sreče – in nihče tega ne bo razumel kot dramatično pomanjkljivost našega umevanja.«

8 Podobno tudi o spirali nasilja (ibid.: 366). Za primer tovrstne obravnave terorizma glej German, 2017; Robison, 2007.

pa imajo ti skupni elementi pri napovedovanju prihodnjega dogajanja le omejeno vrednost«. Njegovo pojasnilo je blizu ideji, da »sta kontingentnost in nepredvidljivost radikalizacije obnašanja odraz metafizike, ki jo določa kompleksen niz posebnosti«; v tem kontekstu predlaga pristop, ki ga imenuje zmerni epistemski partikularizem.

Kako lahko z njegovo pomočjo razumemo posamična dejanja in dogodke? Cassamov predlog je, da v razumevanje vsakega posamičnega primera vključimo empatijo. Radikalizacija namreč vedno vsebuje »tako politično kot osebno razsežnost«, zato »zadostno razumevanje politične razsežnosti vedno zahteva empatijo« (2018: 205). Nadaljuje: »Pogosto smo slišali, da je radikalni islam do določene mere odziv na občutke ponižanja: ponižanja, ki ga prinese politična marginalizacija, ponavljajoči se vojaški porazi in okupacija« (ibid.). Do tu se zdi, da Cassam zadeve razume povsem skladno z našim načinom razmišljanja o zloveščem krogu, ki je vzrok za krepitev nasilja. Vendar potem nadaljuje: »Toda nekaj je to razumeti na razumski ravni, nekaj drugega pa čutiti skozi empatijo. Sposobnost čutiti resentment in bolečino, katere vzrok so politične okoliščine, pomeni biti v položaju, ko razumemo ravnanja, ki bi bila sicer nedoumljiva in nepredvidljiva« (ibid.).

Priznati moram, da ne razumem povsem, kaj bi avtor rad povedal. Na eni strani pravi, da lahko radikalizacijo razumemo »na razumski ravni«, v naslednji povedi pa trdi, da je brez sposobnosti empatije pojav »nedoumljiv in nepredvidljiv«. Toda če je nedoumljiv, je razumevanje zgolj na razumski ravni nemogoče! Zdi se mi, da so Cassamovi zadržki posledica prezahtevne koncepcije tega, kaj naj velja za razlago, ki zaznamuje njegov sicer globok in izviren zmerni epistemski partikularizem o nasilju in terorizmu. Seveda je empatija uporabna. Toda kaj mi lahko empatija sploh pove o obnašanju muslimana, ki se je »na ponižanje in politično marginalizacijo odzval z radikalizacijo«? Točno tole: »Sem politično marginaliziran, ker sem Arabec in musliman, zaradi česar sem zafrustriran in jezen.« Empatično razumevanje je v tem primeru povsem vzporedno z razumevanjem na razumski ravni, kot bi ga opredelil Cassam. Strinjam se z njim, da radikalizacija »ni zgolj odziv na kontingentne osebne dejavnike« (2018: 205), in upam, da ideja zloveščega kroga ponuja razlago strukture, ki vodi v radikalizacijo.

Cassam bi tej ideji utegnil ugovarjati, češ da je v grobem pravilna, vendar pa ni dovolj partikularna, saj ne odgovarja na vprašanje, zakaj je Hasan reagiral nasilno, neki drugi prosilec za azil, imenujmo ga Musa, pa ne. No, morda pa Musa ni doživel takšnega nasilja, morda je bila njegova preteklost boljša in ga pokonci držijo spomini nanjo itd. Nič od tega od nas ne zahteva zavrnitve splošnega pojasnjevalnega vzorca, ki smo ga razvili tukaj. Škoda je, da Cassam v razmišljanju o tem konkretnem vprašanju ne naslovi

pristopa Marca Sagemana, na katerega se sicer vedno sklicuje v pozitivnem smislu. Sageman pri razlagi svojega »modela obrata k političnemu nasilju« (kar je tudi naslov prvega poglavja njegove monografije iz leta 2017) precej časa posveti potrebi, da poskušamo zavzeti pogled storilca; poudarja pomembnost njegovega oziroma njenega »pogleda, ki izvira iz identitete«, in predlaga načine za doseganje njegovega razumevanja. Toda Sageman na podlagi tega še ne sklene, da so posplošitve o teroristih kakorkoli napačne ali izpraznjene.

Ukrepi: prvi koraki

Civilna družba, v nekaterih primerih pa tudi višje (administrativne) instance so že vložile določene napore, ki nasprotujejo temu zloveščemu krogu. Oboji delujejo tako na nacionalni in lokalni kot globalni ravni. V tabeli podajamo po en primer za vsako kombinacijo (Tabela 1).

Tabela 1: Nekateri primeri delovanja proti zloveščemu krogu

	Nacionalna/lokalna raven	Globalna raven
Civilna raven	Hrvaške in slovenske nevladne organizacije, ki nudijo pomoč migrantom	Delovanje Rdečega križa
Administrativna raven	izjava nemške kanclerke Angele Merkel, da so migranti dobrodošli	Dejavnosti UNHCR, Sporazum iz Marakeša

Toda to je le začetek. Naslednja pomembna ločnica je tista med konstruktivnimi dejavnostmi in dejavnostmi, utemeljenimi na kritiki. Medtem ko naj bodo prve vseprisotne, je za druge bolj značilno, da se pojavijo v akademskem in novinarskem okolju.

Razlikovati pa moramo tudi med različnimi vrstami motivacije, ki jih imajo posamezni akterji za delovanje proti zloveščemu krogu. Razlikujemo lahko med tistimi, ki delujejo iz preudarnosti oziroma razumnosti, tistimi, ki imajo za vodilo moralo, in tistimi, katerih motivacija je osnovana na pravu in politiki. Recimo, motivacija A. Merkel, da je izrekla dobrodošlico migrantom, je vsebovala razsežnost razumnosti – temeljila je na dejstvu, da Nemčija potrebuje kvalificirano delovno silo. Toda hkrati je to dobrodošlico morda vodil njen občutek za moralo. Sporazum iz Marakeša je na drugi strani zelo očitno utemeljen na pravu in politiki, vendar lahko postavimo hipotezo, da je v ozadju tudi moralni premislek. Nekatera ravnanja se bodo seveda izključevala.

Različne samonikle in samoorganizirane skupine veliko napora vlagajo v enega najtežjih vidikov tega boja proti zloveščemu krogu: prebivalstvo opozarjajo na laži in nepravice, ki jih zaradi delovanja uveljavljenih akterjev pogosto trpijo migranti. Vzajemno poznavanje drug drugega in gradnja novega okolja lahko veliko pripomoreta k izboljšanju položaja in odstranitvi pomembnih kognitivnih razlogov za zatekanje k ekstremizmu in nasilju.

Nekatere od teh dejavnosti bodo za uspeh zahtevale vključenost strokovnjakov ali novinarjev, druge sodelovanje poznavalcev in politikov, spet tretje vključenost čim širšega kroga ljudi. Vsekakor pa obstaja upanje, da zlovešči krog nadomestijo krogi kreposti: da postanejo strokovnjaki zaradi interakcije z nestrokovnjaki bolj politično ozaveščeni in obratno; da se začnejo medsebojno oplajati bolj samonikle in bolj institucionalizirane prakse; in, ne nazadnje, da bo prišlo med skupinami, ki so migrantom bolj naklonjene, in skupinami, ki so jim manj naklonjene, do interakcije, ki bi bila bolj racionalna, kar bi pripomoglo tudi k večji racionalnosti na splošnejši politični ravni.

Takole pretekle poskuse prekinitve zloveščega kroga povzema Sageman (2017: 371):

Epizode političnega nasilja se najpogosteje zaključijo, ko krog prekine državna intervencija. To vključuje fokusirano in sorazmerno uporabo represije proti kršilcem zakonov: v osnovi obglavljenje skupnosti protestnikov z odstranitvijo njenega nasilnega dela ter povratek k pravičnosti in poštenosti z nepristranskimi in transparentnimi postopki, ki vključujejo smiselne kazni, in procedurami, ki na legitimen način naslavlja pritožbe. Identitetna perspektiva zagovarja stališče, da je najbolj določujoča značilnost dobrega vodenja države poštena in spoštljiva obravnava vseh članov družbe, še posebej nepristranska obravnava manjšin, saj to gradi skupno družbeno identiteto in nacijo ter spodbuja spoštovanje zakonov, zavezanost narodu in pripravljenost državljanov na sprejemanje žrtev.

Podobne interakcije in mesta za mogočo intervencijo, kot jih lahko znamo v primeru radikalizacije, ki jo sprožijo migracije, bi lahko izolirali pri vseh skrb vzbujajočih oblikah radikalizacije, najsi gre za suverenizem, nacionalizem, šovinizem ali terorizem.⁹ Te interakcije bi lahko imenovali

⁹ Naj se ponovno obrnem na J. Glück (2019: 88): »Modri ljudje vedo, da rešitve zapletenih problemov ne morejo biti preproste in da navidezno preproste rešitve nujno spregledajo interese in potrebe vsaj ene od vpletenih strani (običajno je to stran z najmanj vpliva). V splošnem velja, da številne naše sodbe, še posebej če jih sprejmemo pod stresom (in večina

»deliberativne«; obstaja upanje, da utelešajo zahteve, ki jih pred nas postavlja habermasovski model deliberativne demokracije. Emilie Pratico (2019) v razmišljanju o boju proti zanikovalcem podnebnih sprememb pomen deliberacije opiše takole:

Proces deliberacije nam omogoča uvideti, da ne drži le, da so ekološka vprašanja tudi vprašanja pravičnosti, ampak tudi, da lahko na razumske rešitve teh vprašanj računamo le, če bo njihovo iskanje potekalo na ravni dogovarjanja. Prava rešitev mora biti tudi pravična rešitev.

Dejanske okoliščine deliberativne razprave seveda nikoli niso idealne. Toda kljub temu si je koristno zamišljati, kako bi takšna razprava lahko potekala v idealnem scenariju, k čemur nas pozivata tudi Habermas in Scanlon. Po tem scenariju imajo vsi udeleženci vse informacije o pojavu, o katerem razpravljajo, razpravo pa vodi racionalnost. Predloge rešitev, o katerih se udeleženci strinjajo, je treba zapisati v hipotetični (družbeni) dogovor. Predstavljajmo si, da bi lahko imeli takšno razpravo o migracijah. Kdo bi sodeloval v njej? Zagotovo predstavniki migrantov in različnih slojev države gostiteljice. Slednji bi morali imeti popolne informacije – na primer jasno bi moralo biti, da muslimanski priseljenci ne pomenijo grožnje gostiteljski kulturi. Prav tako bi morali delovati racionalno in biti zmožni iz začetnih premis izpeljati sklep. Lahko si zamišljamo, da bi sodelujoči v razpravi na koncu dosegli dogovor. Morda bi bil izkupiček za migrante skromen, na primer zgolj priznanje, da je pravica do azila človekova pravica, ki je neodtujljiva; toda prav tako bi lahko dosegli kaj več.

Sklep

Star izziv pojasnjevanja kognitivne in vedenjske radikalizacije se danes sooča z novim kontekstom desničarskega populizma, ki se je razvil zaradi migrantskega gibanja. V članku smo argumentirali, da je primeren model za razlago tega pojava krog oziroma spirala, ki se začne z negativnimi odzivi na tujce, predvsem muslimanske begunce, in nadaljuje z njihovo negativno reakcijo, kar vodi v še močnejše antipatije prebivalcev gostiteljske države, ki

nas je pogosto pod stresom), ne izhajajo iz upoštevanja vsega znanja, ki ga imamo na voljo v tistem trenutku, in zato niso nujno najboljše. Naredimo jih hitro in intuitivno, v njih vključujemo hevrstiko in smo pristranski. Čeprav je to morda dobra metoda pri posameznikovi izbiri avtomobila ali stanovanja, verjetno ni najboljši način odločanja o politiki države, sprejemanja nove zakonodaje ali zdravljenja pacientov. Te odločitve zahtevajo modrost.«

ponovno sprožijo negativne reakcije itd. S tem postaja krog vedno bolj zlovešč. Nekatere tako nastale napetosti lahko izvirajo tudi iz kolonialne preteklosti in postkolonialnega ravnanja razvitih držav v nekdanjih kolonijah.

V primeru migracij desničarske populistične stranke in skupine izkoriščajo prisotne antipatije in s tem ustvarjajo zlovešči krog. Menimo, da ta model zadostno pojasni način, na katerega poteka radikalizacija. Njegov očiten potencial govori tudi proti konceptualizaciji Q. Cassama, ki meni, da ne moremo podati splošnega modela radikalizacije.

Obstaja upanje, da lahko krog oziroma spiralo radikalizacije prekinemo z radikalno spremembo politike v državah gostiteljicah, ki bo potekala v smeri tolerantce in boja proti populizmu. Seveda to ne reši problema vzrokov, zaradi katerega ljudje sploh migrirajo, a to je druga razprava.

In kje smo v Sloveniji in Evropi danes? Tako Slovenija kot Evropska unija sta na razpotju. Slovenska politika ima dve možnosti: bodisi bo sledila Orbánovi politiki, ki vodi v eksplozijo populizma in radikalizma, bodisi bo krenila na zmernejšo pot. S podobnimi izzivi se sooča celotna unija: bodisi bo višegrajskim državam uspelo njihov populistični model razširiti v svoje sosedne države, bodisi bo prevladala zmernejša država, ki pušča nekaj prostora tudi za pošteno obravnavo migrantov.

Upamo lahko na prekinitev spirale netolerance, nasilja in radikalizacije, toda bojim se, da je v tem trenutku to upanje največ, kar imamo; dostopni ukrepi so redki in nam ne morejo zagotoviti boljše prihodnosti.

Prevod: Danijela Tamše

Literatura

- Ball, James (2017): *Post-Truth: How Bullshit Conquered the World*. London: Biteback Publishing.
- Bumgarner, Jeffrey B. (2004): *Profiling and Criminal Justice in America: A Reference Handbook*. ABC-CLIO, Inc.
- Cassam, Quassim (2018): Epistemologies Of Terrorism. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 84: 187–209.
- Cassam, Quassim (2019): *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political*. Oxford University Press.
- Chovanec, Jan (2013), How Come You're not a Criminal? Immigrant Stereotyping and Ethnic Profiling in the Press. V *Discourses on Immigration in Times of*

- Economic Crisis: A Critical Perspective*, M. Martínez Lirola (ur.), 194–215. Cambridge Scholars Publishing.
- Fiedler, Klaus (2019): Metacognitive Myopia: Gullibility as a Major Obstacle in the Way of Rational Behavior. V *The Social Psychology of Gullibility Fake News, Conspiracy Theories, and Irrational Beliefs*, J. P. Forgas in R. F. Baumeister, 123–139. Routledge.
- German, Lindsey (2017): The Vicious Cycle of War, Terrorism and Islamophobia. *Counterfire*, 25. marec. Dostopno na: <https://www.counterfire.org/articles/analysis/18846-the-vicious-cycle-of-war-terrorism-and-islamophobia> (20. 10. 2010).
- Glaser, Jack (2014): *Suspect Race: Causes and Consequences of Racial Profiling*. Oxford University Press.
- Glück, Judith (2019): Wisdom vs. Populism and Polarization: Learning to Regulate Our Evolved Intuitions. V *Applying Wisdom to Contemporary World Problems*, R. J. Sternberg, H. C. Nusbaum in J. Glück (ur.), 81–110. Palgrave Macmillan.
- Keyes, Ralph (2004): *The Post Truth Era Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. St. Martin's Press.
- Levy, Neil (2017): The Bad News About Fake News. *Social Epistemology Review and Reply Collective* 6 (8): 20–36. Dostopno na: <https://social-epistemology.com/2017/07/24/the-bad-news-about-fake-news-neil-levy/> (20. oktober 2020).
- Miščević, Nenad (2019): »Vratit ćemo narodu državu« – desni populizam, nacionalizam i novi izazovi. *Političke perspektive* 9(1): 37–66. Dostopno na: <https://hrcak.srce.hr/227635> (20. oktober 2020).
- Open Society Institute (OSI) (2019): *Ethnic Profiling in the European Union: Pervasive, Ineffective, and Discriminatory*. New York: OSI.
- Ostrovsky, Arkady (2017): *The Invention of Russia: The Rise of Putin and the Age of Fake News*. Penguin Books.
- Padula, Guy (2018): *Colorblind Racial Profiling: A History, 1974 to the Present*. Routledge.
- Prattico, Emilie (2019): Habermas and Climate Action. *Aeon*, 18. december. Dostopno na: <https://aeon.co/essays/how-can-habermas-help-us-think-about-climate-change> (20. oktober 2020).
- Pucelj, Maja (2019): *Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij*. Ljubljana: Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- Renda, Andrea (2018): *The Legal Framework to Address "Fake News": Possible Policy Actions at the EU Level*. Evropski parlament, Policy Department for Economic, Scientific and Quality of Life Policies. Dostopno na: [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/IDAN/2018/619013/IPOL_IDA\(2018\)619013_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/IDAN/2018/619013/IPOL_IDA(2018)619013_EN.pdf) (20. oktober 2020).

- Robison, Kristopher K. (2007): *The Challenges of Political Terrorism: A Cross-National Analysis of the Downward Spiral of Terrorist Violence and Socio-Political Crisis*. Doktorska disertacija. Ohio State University.
- Rodio, Clarissa (2018): *How Counter-Terrorism Measures Fuel Racial Discrimination of Muslims across Europe*. Queen Mary University of London. Dostopno na: https://www.academia.edu/44660937/How_counter_terrorism_measures_fuel_racial_discrimination_of_Muslims_across_Europe (9. novemner 2020).
- Sardoč, Mitja (2019): Radicalisation, Violent Extremism and Terrorism: An Interview with Quassim Cassam. *Critical Studies on Terrorism*. Dostopno na DOI: 10.1080/17539153.2019.1675939.
- Sageman, Marc (2017): *Turning to Political Violence: The Emergence of Terrorism*. University of Pennsylvania Press.
- Škerl Kramberger, Uroš (2019): Slovenska policija bi na domači zemlji postopke prepustila Hrvatom. *Dnevnik*, 16. december. Dostopno na: <https://www.dnevnik.si/1042917211> (20. oktober 2020).
- Vežjak, Boris (2016): Nekaj patološko sumljivega. *Mladina, posebna številka Alternative: Populizem*, 9. december, str. 72–77.
- Videmšek, Boštjan (2016): *Na begu. Moderni eksodus (2005–2016): z begunci in migranti na poti proti obljubljenih deželah*. Ljubljana: Umco.
- Zajc, Drago (2013): Slovenia. V *2013 Handbook of Political Change in Eastern Europe*, S. Berglund, J. Ekman, K. Deegan-Krause, Terje Knutsen (ur.), 339–356. Edward Elgar.

Zapliniti, postreljati, ubiti: konec človečnosti in univerzalizem podvojene govornice sovraštva do muslimanov in Judov

Abstract

Gas, Shoot, Kill: The End of Humanity and the Universalism of the Double Language of Hatred Against Muslims and Jews

The article deals with hateful anti-refugee comments made by Slovenian users on social media platforms and compares them to the anti-Semitic discourse in contemporary Germany and the United Kingdom. It should be noted that the article does not treat these comments as being specific to the Slovenian environment in any way. The hatred, which can be universalized as the relationship between antisemitism and anti-refugee xenophobia (or Islamophobia), contains a number of homogenous elements. The cultural, religious, economic and conspiratorial motives behind the hatred and fear of the Other were formed in a similar fashion when it comes to both the hatred of Jews, and especially after 2015, the hatred of refugees. If the former is distinguished by the characteristic contempt for Jews, the latter is dominated by anti-Muslim and Islamophobic sentiments. However, the discursive features and metaphors are remarkably similar in both cases, and the expressions of hatred, racism, xenophobia and intolerance against refugees have transformed into open approvals of Hitler, fascism, Nazism, and the Third Reich, as well as a fascination with the horrific acts of the Holocaust, genocide, extermination, suffering, torture and killing. The paper attempts to show, at the level of concrete analysis, the similarities of the two public discourses and how Islamophobic discourse has adopted the linguistic apparatus developed by antisemitism, while also refreshing it and radicalizing it further. The analysis of the refugee (or the migrant) and the Jew in the language of hatred points to many analogies: just as we presumably needed an awakened leader (Führer) to deal with the Jews, we now need a new Hitler to deal with the refugees; the figure of the former was replaced

by the figure of the latter. From this, we can conclude that Islamophobic discourse fundamentally overlaps the antisemitic discourse: the refugee today is occupying the position of a threatening Jew. The relatedness of both discourses contributes to the consolidation and normalization of Islamophobia in the public space as a form of new racism and thus provides rationalization for a belief system that unambiguously triggers sympathy for the Holocaust, genocide and killing, only this time based on Islamophobic prejudices against refugees.

Keywords: anti-Semitism, Islamophobia, Jew, refugee, social media, hate, xenophobia, hate speech, discourse

Boris Vežjak is an Associate Professor at the Faculty of Arts, University of Maribor, and a member of the editorial board of the Journal for the Critique of Science, Imagination, and New Anthropology (vezjak@yahoo.com).

Povzetek

Članek obravnava nekatere jezikovne podobnosti med slovenskimi spletnimi komentarji na družbenih omrežjih, sovražno usmerjenimi proti beguncem, za katere sicer predpostavlja, da niso v ničemer specifični le za slovensko okolje, in elementi sodobnega antisemitskega diskurza v sodobni Nemčiji in Veliki Britaniji. Sovraštvo, ki bi ga lahko univerzalizirali kot razmerje med antisemitizmom in begunsko ksenofobijo ali islamofobijo, vsebuje številne ključne homogene elemente: kulturne, verske, ekonomske in zarotniške motive za sovraštvo in strah pred Drugim, ki so se na podobne načine razvili v odnosu do Juda in predvsem po letu 2015 v odnosu do begunca. Če pri prvem prevlada značilen prezir do Judov, ga pri drugem nadomeščajo protimuslimanska in islamofobna čustva. Diskurzivne značilnosti in metaforika so sorodni do te mere, da se je diskurz sovraštva, rasizma, ksenofobije in nestrpnosti v odnosu do beguncev spremenil v odkrito odobravanje Hitlerja, fašizma, nacizma in tretjega rajha ter v fascinacijo nad grozljivimi dejanji holokavsta, genocida, iztrebljanja, sistematičnega stradanja, mučenja, pobijanja ali zaplinjevanja kot možnih metod uporabe. Obravnava begunca (migranta) in evropskega Juda pokaže na številne jezikovne analogije: tako kot potrebujemo prebujenega vodjo, ki bo opravil z Judi, je zdaj napočil čas, da bo Hitler opravil z begunci; figuro prvega je nadomestila figura drugega. Iz tega lahko sklepamo, da je v islamofobnem diskurzu, ki se prekriva ali ujame z antisemitskim, begunec zavzel položaj ogrožujočega novodobnega Juda, sorodnost med diskurzoma pa prispeva k učvrstitvi in normalizaciji protiislamizma v javnem prostoru kot oblike novega rasizma in s tem k racionalizaciji sistema prepričanj, ki posredno nedvoumno goji simpatije do holokavsta, genocida in ubijanja – v tem primeru na podlagi protiislamističnih predsodkov do beguncev.

Ključne besede: antisemitizem, islamofobija, Jud, begunec, družbena omrežja, sovraštvo, ksenofobija, diskurz

Boris Vežjak je izredni profesor na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru ter član uredništva Časopisa za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo (vezjak@yahoo.com).

Uvod

V članku se posvečam primerom »viralne« islamofobije in nestrpnosti med slovenskimi uporabniki družbenih omrežij, za katere ugotavljam, da so na las podobni klasičnemu antisemitskemu žargonu. Ker ambicija prispevka ni empirična kvantitativna analiza, temveč opozarjanje na nekatere jezikovne in diskurzivne sorodnosti v jezikovnih rabah antisemita in islamofoba, sem analiziral predvsem tiste izjave v presečišču obeh diskurzov, v katerih nastopa figura Adolfa Hitlerja kot nesporna evokacija rešitelja težav, ki so se nakopičile v Evropi in svetu: tako kot je Hitler uspešno »rešil« težave z Judi, bi jih moral danes tudi z muslimani, običajno prezentiranimi skozi njihov status beguncev in migrantov. Za potrebe osnovne teze o sorodnosti diskurza bi moral oba tipa izjav primerjati v istem okolju in sorodnem mediju (družbenih omrežjih), vendar sem se ob pomanjkanju dovolj široke domače evidence antisemitskih stališč zadovoljil z vzorcem in vzporednicami nekaterih tujih praks v Nemčiji in Veliki Britaniji.

Figura Hitlerja zavzema nepričakovano, toda osrednje mesto v radikalnem islamofobnem sovražnem govoru na slovenskih družbenih omrežjih (Vezjak, 2018). V svojih analizah sem poskušal pokazati, da lahko najdemo veliko diskurzivnih sorodnosti med sovražno retoriko, usmerjeno proti Judom in muslimanom (Vezjak, 2019). Skladno s tem postavljam tezo, da antisemitizem in iz sovraštva do islamskega begunca izvirajoči protiislamizem večkrat povezujejo številne diskurzivne značilnosti in da je podobnost med njima utemeljena na isti matrici sovraštva. To se usmerja v tipiziranega Drugega, za katerega Žižek v primeru Judov ugotavlja, da gre za fetišistično izključitev (Žižek, 2009: 101–102), v primeru begunca pa avtor sledi istemu principu.

K obravnavi antisemitizma in islamofobije

Islamofobija je bila doslej opisana kot sovraštvo v obliki nasilnih napadov na podlagi stereotipnih posplošitev o islamu, ki lahko povzroči diskriminacijo (Abdelhady in Malmberg, 2019: 111) ter vsebuje prakse izključevanja in vključevanja na podlagi skupinskih delitev na »nas« in »njih«, pri čemer izključevalni sistemi legitimirajo diskriminacijo ter pripadnike izključene prakse problematizirajo in marginalizirajo (Wodak, 2008: 55). V Evropi obstaja od križarskih pohodov (Renton in Gidley, 2017: 6), v zgoščeni obliki pa se protiislamizem kot oblika ksenofobije znova pojavi predvsem po 11. septembru 2001, zlasti kot posledica množičnega prihoda muslimanov na Zahod

konec 20. stoletja, po iranski revoluciji, tudi po nizu ugrabitev in nekaterih terorističnih dejanjih v osemdesetih in devetdesetih letih prejšnjega stoletja, po napadu na Svetovni trgovinski center ter seriji terorističnih akcij Al Kaide in v zadnjem času Islamske države (Lean, 2012: 82). V ozadju islamofobnih motivacij je osrednja teza Samuela Huntingtona (2005) iz leta 1993 o trku civilizacij. Z njo se je strah pred orientalizmom, kakor ga je definiral Edward Said (1996), razširil v mednarodno okolje na ravni močne politične in družbene razlage s stigmatiziranjem islamske družbe kot nevarne, šibke in primitivne, sploh pa takšne, da jo mora Zahod v imenu lastnega preživetja ustaviti. Kasneje je Huntingtonova ideja paradigmatična in na trenutke pandemično postala sestavni del širokega javnega diskurza povsod po svetu, pa tudi akademskih in intelektualnih razprav, zlasti v Evropi in ZDA.

Od 11. septembra 2001, predvsem po terorističnih napadih v Evropi in t. i. begunskem valu po letu 2015, so se muslimani soočali z obsežnimi pritiski, število incidentov, povezanih z njimi, je začelo naraščati, islamofobni diskurz je prešel v normalizirani del javne govornice in percepcije islama. Tovrstne izjave in ravnanja pa so bili največkrat posledica posplošujočega neupravičenega strahu in neznanja, pa tudi političnih in ekonomskih interesov ali preišljenih kampanj. Z njihovo pomočjo so ksenofobno obarvana čustva in sovražstvo postali del stereotipiziranih predstav in javne recepcije, legitimirale pa so jih politične razprave o varnosti posamičnih držav in vsenavzoč pojav radikalizacije. Velik del sodobne literature o islamizmu se zato osredotoča na pojav islamskega ekstremizma in džihadističnega terorizma (Roy, 2007; Veldhuis in Staun, 2009; Koopmans, 2015). Politična ali religiozna radikalizacija v obliki vzpostavitve heteronomnih sistemov prepričanj, predsodkov in izraženih mnenj, ki med drugim tvorijo jedro islamofobije in z njo povezanega sovražnega govora, vodi do normalizacije radikalizacijskih procesov v družbeni sferi. Ti se manifestirajo v javni recepciji in diskurzu, s tem pa generirajo kompleksne in dinamične oblike religijskega in drugih vrst stereotipiziranja, ki končno prehajajo v protislamistično razpoloženje. Množičnost javnega islamofobnega diskurza kaže, da se je z vznikom t. i. begunskega vala v Evropi islamofobija začela dodatno širiti kot oblika novega orientalizma, pospremljenega s podobami barbarstva, neposrednega nasilja, vprašanji posilstva in splošne družbene nevarnosti (Love, 2009; Kaya, 2011).

Lean (2017: 66) v svoji analizi protislamizma opozarja tudi na izrazit porast in močnejšo vlogo družbenih omrežij, ko pravi, da razprave o islamofobni blogosferi ne morejo spregledati vse pomembnejšega mesta družbenih medijev. Ti so nadomestili tradicionalno oglaševanje in množične medije ter vedno bolj oblikujejo dominantne oblike javnega mnenja; in čeprav je bil v preteklosti pomemben Facebook, v zadnjem času kot platforma izstopa

Twitter, ki je tako ključnega pomena za posredovanje islamofobnih sporočil množici. Če lahko protiislamizem na ravni jezikovne rabe hitro prepoznamo v čustveno obarvanih izrazih, usmerjenih proti muslimanom, zlasti v primeru sovražnega govora z izrazito sovražnim prizvokom, je pri antisemitizmu, kjer pričakujemo manj neznank, navzočih več težav. Prva zadeva dvojno naravo antisemitske nestrpnosti. Že nekaj avtorjev je vsaj posredno opozorilo na nujnost, da v sovražnem jeziku, usmerjenem proti Judom, razlikujemo med dvema povsem različnima izvoroma antisemitske retorike. Prvega bom poimenoval nacistični (ali klasični) antisemitizem, drugega pa sodobni antiizraelizem, čeprav se lahko pojava v nekaterih točkah prekrivata. Ob tem velja, da antisemitizem ne govori samo o negativnih stališčih in sovražnosti, temveč vzpostavlja tudi specifični način razmišljanja o Judih in o svetu (Bachter, 2019: 88).

Antisemitizem ima dolgo zgodovino, sploh v srednjem veku in s pomembnim segmentom religioznega antisemitizma. Rasni in biologistični antisemitizem, ki je nekaj posebnega in novega, pomeni stanje, kjer ne pomaga niti sprememba vere, poroka ali pripadnost razredu, zato bom štel predvsem nacistični antisemitizem za klasično pojavno obliko tovrstnega antisemitizma, kakršnega najbolje poznamo od 19. stoletja dalje in doseže vrhunec v nacizmu. Definiramo ga lahko kot skupek prepričanj o manjvrednosti Semitov oziroma Judov, ki sega od političnih do gospodarskih vzgibov ter se odraža v sovraštvu in nestrpnosti do njih. Nacističnemu antisemitizmu je lastna fascinacija nad Hitlerjem. Na drugi strani bom za sodobni antiizraelizem štel izjave in stališča, kakršna so v zadnjih letih izražali protestniki ob sinagogah v Franciji in Nemčiji, ko so nastopali v podporo Palestini in vzklikali parole, kot so »Mort aux Juifs!« (»Smrt Judom!«) ali » Hamas Hamas, Juden ins Gas!« (»Hamas, Hamas, Jude v plinske celice!«). Značilne antiizraelske izjave v zadnjih letih se pojavljajo predvsem ob eskalacijah konflikta med Hamasom in izraelsko vojsko. Tako je bilo tudi pred leti, ko je to privedlo do vnovičnega vojaškega spopada, v katerem je, kot ugotavlja Furlan (2016), umrlo 2.200 Palestincev, od tega več kot 1.400 civilistov. Čeprav antisemitizem in sodobni antiizraelizem nista nujno neločljivi kategoriji, je slednji največkrat vzročno povezan z okupacijskimi dejanji in agresijo izraelskih obrambnih sil v Gazi, vsebuje izjemno čustvene odzive, velikokrat je politično obarvan s podporo Palestini ter temelji na obsodbah izraelske vlade in vojske. Odnos in sovraštvo do Judov utemeljuje z militantnim ekspanzionizmom na palestinskem ozemlju ter predvsem z nestrpnim in rasističnim ravnanjem s tam živečimi muslimani in Arabci.

Furlan (2016) dodaja, da se predsodki in sovraštvo do Judov velikokrat začnejo v modusu govoric; pri tem, čemur pravim antiizraelizem, gre za

»govorice o Izraelcih«, kar spominja na slovito Adornovo definicijo: »Antisemitizem so govornice o Judih« (Adorno, 2007: 44). Čeprav je antisemitizem danes velikokrat desničarsko motiviran, lahko izenačevanje z antiizraelizmom, ki je pogosto spodbujen z levičarstvom in podvržen nevarnosti, da bomo v njem uvideli predvsem zahtevo po tem, da Izrael kot država nima pravice do obstoja, prizadene spomin na žrtve holokavsta in zareže v zgodovinski spomin genocida nad Judi. Nehoteni učinek izenačevanja obeh pojavov vzdržuje in legitimira prvega, torej »osnovnega«, ter ga ohranja pri življenju. Govornice o sodobnem Izraelu v kombinaciji s konspiracizmom in konstrukcijo nekakšne misteriozne sile z veliko močjo, s svojimi po svetu dobro razvejanimi lobiji ter interesnimi skupinami, ki obvladujejo svetovni trg in mednarodno politiko, krepijo zlobno podobo Juda kot nevarnega Drugega in intenzivirajo občutek nadvlade Izraela in ideje o judovski zaroti svetovnih dimenzij. Če slovenske razmere kažejo, da za konstrukcijo nevarnega Drugega v obliki begunca praktično ne potrebujemo navzočih beguncev, saj smo tranzitna država z zelo skromnim številom takih, ki bi zaprosili za azil ali v državi tudi ostali, se je smiselno vprašati, ali ta nevarni Drugi ne funkcionira predvsem na imaginarni ravni in tako, da mu dejansko (realno) sploh ni treba obstajati v obliki neposredne grožnje. Zato bi lahko govorili o konceptiji »strahu pred begunci brez navzočega begunca«; antisemitski ekvivalent podobnega, torej »strahu pred Judi brez Juda«, je bil že večkrat izpričan, o čemer piše tudi Pelikan (2006).

Naj kot dokaz navedem zgodovinski primer Poljske, kjer po drugi svetovni vojni skoraj ni več Judov, a je bila medijska in »javna« domišljija kljub temu obsedena z judovsko navzočnostjo v vladi, parlamentu in medijih; govorimo lahko o nekakšni antisemitski paranoji. Pred vojno je bila Poljska središče svetovnega judovstva, saj je tam živelo več kot tri milijone Judov. V holokavstu jih je umrlo najmanj 2,9 milijona. Leta 1991 je Poljska imela 38 milijonov prebivalcev, od tega samo 10.000 Judov, delež se je zmanjšal zlasti v Varšavi. Pred vojno je bilo približno 30 odstotkov prebivalstva Varšave judovskega, po holokavstu pa je v mestu ostalo samo od 300 do 400 Judov. In ko po izginotju komunističnih gospodarjev nista takoj nastopila mir in blaginja, je bil za poljske težave v veliki meri okrivljen neobstoječi Jud. Psihiater Jerrold Post (2005) opisuje dogodek, ko je imel pred dogovorjenim intervjujem z vodilnim poljskim sociologom priložnost obiskati koncentracijsko taborišče Auschwitz-Birkenau, kraj najhujših pobojev med holokavstom ter spomenik človeške nehumanosti in zverinskosti do sočloveka. Po vrnitvi v Varšavo si je ogledal spomenik borcem iz varšavskega geta, na katerem je bil nov grafit: »Samo mrtev Jud je dober Jud.« Avtor se je kasneje tistega popoldneva srečal s poljskim kolegom in ga zaradi še svežega dokaza tlečega

antisemitizma vprašal, kako je mogoče, da je tako močan antisemitizem še vedno prisoten, ko pa tam praktično ni več Judov. Njegov odgovor je bil: »Ah, temu pravimo platonski antisemitizem.« Postovo čudenje, na kaj meri, je pripeljalo do pojasnila: »Če je platonski ljubezen brez seksa, je platonski antisemitizem antisemitizem brez Judov.«

O nekaterih značilnostih antisemitskega diskurza v današnji Nemčiji in Veliki Britaniji

Najnovejša raziskava Agencije Evropske unije za temeljne pravice z naslovom *Izkušnje in zaznavanje antisemitizma: drugo poročilo o diskriminaciji in zločinih iz sovraštva proti Judom v Evropski uniji v letu 2018* je pokazala, da se je antisemitizem danes zlil s široko javno sfero in da se nenehno reproducira ter v nezmanjšani meri vključuje in širi negativne stereotipe o Judih. Že biti Jud preprosto poveča verjetnost, da se bo oseba morala soočiti s številnimi zlorabami, neodvisno od tega, kam bo šla in kje bo sodelovala ali se angažirala. Primerjava rezultatov za leti 2012 in 2018 je pokazala, da anketirani antisemitizem dojemajo kot vedno večjo težavo. 9 od 10 (89 %) anketirancev v raziskavi za leto 2018 je menilo, da se je antisemitizem v njihovi državi v zadnjih petih letih povečal; več kot 8 od 10 (85 %) jih meni, da je to resna težava. Kot najbolj problematičnega ga ocenjujejo na spletu in družbenih omrežjih (89 %), sledijo javni prostori (73 %), mediji (71 %) in politično življenje (70 %). Najpogostejše antisemitske izjave, na katere naletijo, vključujejo stališča, kot so: Izraelci se do Palestincev vedejo kot nacisti (51 %), Judje imajo prevelik vpliv in moč (43 %), Judje za svoje potrebe izkoriščajo dejstvo, da so bili žrtve holokavsta (35 %). Anketirani na takšne izjave največkrat naletijo na spletnih straneh (80 %), v tradicionalnih medijih (56 %) in na političnih dogodkih (48 %).

Nekaj podatkov o »viralnem« antisemitizmu najdemo v poročilu *World Jewish Congress and Vigo Social Intelligence z naslovom »Poročilo o vzponu antisemitizma na družbenih omrežjih 2016«* (World Jewish Congress in Vigo Social Intelligence, 2016), ki sicer ni izdelano za vsako leto, a pade v čas začetka vrhunca begunske »krize« v letu 2015 in kasneje. Registriranih je bilo 382.000 antisemitskih objav v obdobju od leta 2016 do februarja 2017; preštete so bile tiste, ki niso bile izbrisane. To pomeni več kot 1.000 objav dnevno na vseh platformah družbenih medijev, v povprečju 43 na uro ali eno objavo vsakih 83 sekund. Leta 2016 je bilo 154.000 objav, ki so vsebovale simbole ali znake, ki se nanašajo na holokavst na ponižujoč način ali

se sklicujejo na Hitlerjev režim, kar pomeni 422 objav na dan oziroma 18 na uro. Najpogostejši tovrstni simboli so se nanašali na nacistične vzklike Hitlerju (na primer »Heil Hitler«, »Sieg Heil«) ter uporabo svastike in meme tipa »Zaplinimo jude«, ki je kot simbol uporabljen predvsem na instagramu: leta 2016 so našteali več kot 1.000 omemb.

Schwarz-Friesel in Reinharz (2017: xiv) v analizi jezika »antisemitskega uma« v sodobni Nemčiji ugotavljata, da je splet postal največji in najvplivnejši propagator protijudovskih izjav; to velja zlasti za družbene medije. V njih najdemo vrsto primerov, kot je naslednji: »Ti grdi majhen Jud, podgana človeštva, zapliniti bi morali vse genetsko prepoznane judovske kriminalce« ali »Judje so krivi za čisto vse, zato jih moramo iztrebiti na vse možne načine, ki so na voljo«. Primera sta dva od tisočih, ugotavljata avtorici, ki jih lahko najdemo v spletnih komentarjih in na forumih za čitanje, na Twitterju, Facebooku in drugod. Tudi nekateri drugi komentarji se nanašajo na Jude: »Čas je, da pravi Ariji uporabijo plin! [...] HEIL HITLER!« (Schwarz-Friesel in Reinharz, 2017: 131), »Ponudil ti bom imenitno uplinjenje v Auschwitzu!« (ibid., 2017: 251) ali »Spet je prišel čas, da pravi Ariji uporabimo plin!« (ibid., 2017: 268). Včasih je uporaba plina namenjena tudi Izraelcem: »Izraelci so podgane tega sveta, zastрупimo jih s ciklonom, tako kot se to dela s podganami« (ibid., 2017: 268). Takšen antisemitski diskurz je danes, kot se zdi, v veliki meri podvojen in se kaže tudi v novem, protimuslimanskem diskurzu.

Slovenci glede antisemitske propagande niso izjema. Različne oblike antisemitizma na Slovenskem obstajajo od konca 19. stoletja (Pelikan, 1997). Za potrebe primerjave protiislamskega diskurza v slovenskem javnem prostoru z jezikovnimi značilnostmi antisemitskega diskurza sem za izhodišče vzel domače uporabnike družbenega omrežja Facebook in prvega primerjal s poročili o obstoju antisemitizma v sodobni Veliki Britaniji. Organizacija CST (Community Security Trust) s sedeži v Londonu, Manchesteru in Leedsu že od leta 2004 izdeluje letna poročila, v katerih opozarja na napade na angleške Jude ter zbira podatke o antisemitskem delovanju. Spodaj taksativno naštevam nekatere izbrane primere izjav iz njihovih poročil zadnjih let (2014–2018), ki bi jih lahko šteli za skrajno antisemitske, saj vsebujejo neposredno zahtevo po vzpostavitvi režima, podobnega tretjemu rajhu, ali vsaj njegovo neprikrito odobravanje:

- (1) »Zakurimo vse Jude.«
- (2) »Hitler je bil j**eno največji!«
- (3) »Hitler je imel prav.«
- (4) »Ubil te bom, ti j**eni Jud!«
- (5) »Vaše vedenje prepriča milijone ljudi, da je imel Hitler prav.«

(6) »Na žalost so na denar pohlepni paraziti, podobni razvitemu raku. Judje so kot j**eni rak.«

(7) »Heil Hitler, zaplinimo vse Jude.«

(8) »Hitler je bil dober po duši, saj je ubijal Jude.«

(9) »Moral bi jih ubiti Hitler.«

(10) »Jaz sem Hitler in uplinil vas bom.«

(11) »Adolf Hitler je imel prav« (Community Security Trust, 2018).

(12) »Judje so smeti, crknite.«

(13) »Poklicali bom Hitlerja. Poklicali bomo Hitlerja, da vas ubije.«

(14) »Hitler ni ničesar storil narobe. Judje so najslabša veroizpoved na svetu.«

(15) »Muzej Auschwitz je goljufiva zadeva, narejena zato, da bi prikri-la dejstvo, da so plinske komore le povojni izmislek« (Community Security Trust, 2017).

(16) »Pošljite svoje Jude v Auschwitz, saj že dlje časa mirujejo (ni jih veliko ostalo, ker sem preostale že ubil). Tam jih bomo zaplinili in poslali trupla na ogled, kar bo nagnalo preostale Jude iz vaših krajev. Poslali vam bomo še brezplačno svastiko v spomin na čas, ki ste ga preživeli v mojem taboru.«

(17) »Kje so plinske komore, kolega?«

(18) »Hitler prihaja.«

(19) »Prosim, vse jih pobijmo. Na zdravje, Hitler!«

(20) »Vi, Judje, zakaj vas Hitler ni pobil vseh, ko je imel priložnost?«

(21) »V plinske celice z njimi!«

(22) »Pobijmo cioniste!«

(23) »Zaplinimo Jude!«

(24) »Sovražim vas, j**eni Judje, želim si vas čim več pobiti« (Community Security Trust, 2016).

(25) »Presneti Judje, želim vas pobiti, pokončal vas bo, udaril vas bo z lopato in vas pokopal.«

(26) »Kakšna škoda, da ne moremo vrniti Hitlerja, morali bi vas vse iztrebiti.«

(27) »Kako si želim, da bi se vrnil Hitler.«

(28) »Hitler je imel pravo idejo. Res škoda, da je nekatere pustil preživeti.«

(29) »Hitler je delal pravo stvar.«

(30) »j**eni Judje. Hitler ni storil vsega, moral bi vas vse pobiti.«

(31) »Pobil bom vse Jude, povejte jim.«

(32) »Kje so plinske komore, znebimo se vseh teh pankrtov, do zadnjega« (Community Security Trust, 2015).

(33) »Postreljal vas bom čisto vse, Judje!« (Community Security Trust, 2014).

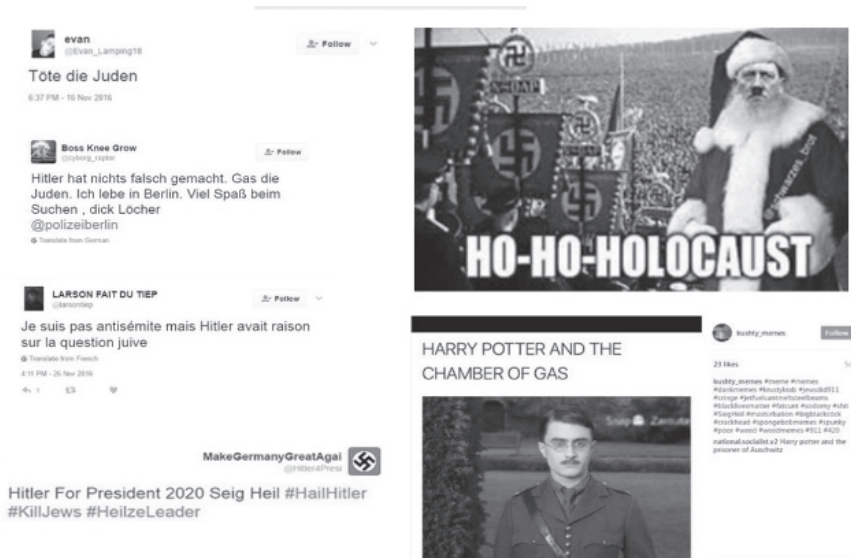
(34) »Nisem antisemit, toda Hitler je imel prav glede vprašanja antisemitov.«

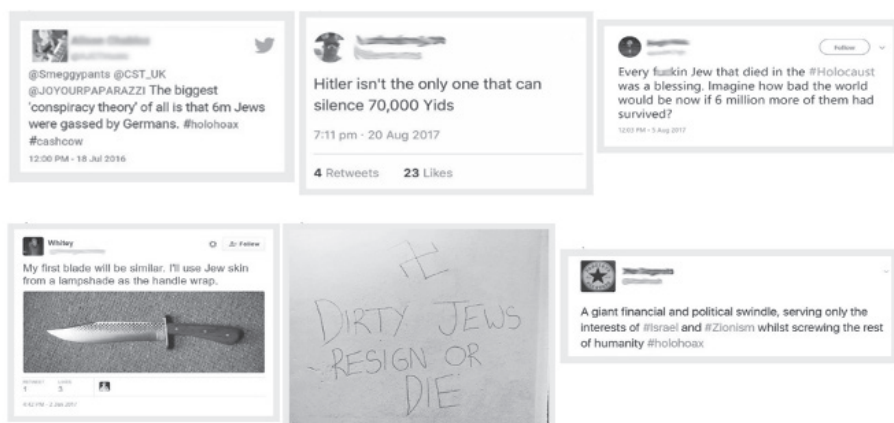
(35) »Ubijmo jude.«

(36) »Hitlerja za predsednika 2020. Naj živi zmaga (Sieg Heil).«

(37) »Harry Potter in plinska komora« (World Jewish Congress in Vigo Social Intelligence, 2016).

V navedenih izjavah opazimo izjemno veliko stališč, ki izražajo pričakovano fascinacijo nad Hitlerjem (2, 19, 26, 28, 36), vendar še bistveno več takšnih, ki so zgolj poklon njegovim preteklim dejanjem in izraz spoštovanja do njih, velikokrat pa zgolj prikimavanje njegovemu preteklemu ravnanju (3, 5, 8, 10, 11, 13, 14, 18, 29, 30, 34). Razmeroma malo antisemitskih zapisov izraža pričakovanje novega prihoda Hitlerja (18, 27, 34). Prevladuje neposreden motiv ali pobuda za pobijanje Judov (1, 4, 8, 13, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 30, 31, 33, 35), omembe koncentracijskih taborišč so dokaj redke (15, 16) in zdi se, da so bolj povezane z zanikanjem holokavsta. Omembe vredne so tudi žaljive oznake za Jude, ki sodijo v klasični arzenal nacizma: *Judje so rak, paraziti in smeti* (6, 12), česar v islamofobnih izjavah, kot bomo videli v nadaljevanju, ne zaznamo v takšnem obsegu.





Slika 1: Primeri iz poročil o antisemitskih incidentih v Veliki Britaniji. Vir: Community Security Trust, 2014–2018 ter World Jewish Congress in Vigo Social Intelligence, 2016.

Islamofobija med slovenskimi uporabniki družbenih omrežij

Najprej k besedilni evidenci ksenofobnega odnosa do beguncev na slovenskih družbenih omrežjih, kjer izstopa ideja obujanja Hitlerja, ki jo najdemo pri slovenskih uporabnikih Facebooka. Zakaj prav takšna izbira? »Na svetovnem spletu nikoli nič ne umre,« pravi Rosenfeld, avtor knjige *Hi Hitler! – How the Nazi Past Is Being Normalized in Contemporary Culture* (2015: 7). Profili na Facebooku, blogi, njemu posvečene spletne strani in njegov digitalni »jaz« bodo preživeli in na ta način je Hitler ves čas med nami, ugotavlja Rosenfeld (ibid.: 44).

Družbena omrežja so danes eden od promotorjev svobode govora na spletu, omogočajo izražanje političnih in družbenih mnenj na bistveno bolj odprt način, a na drugi strani to pomeni nevarnost pojavljanja določenih trendov, saj se zdi, da je meja med svobodo govora in sovraštvom v obliki širjenja sovražnega govora vse bolj zamegljena. Ob anonimnosti uporabnikov se položaj še poslabša. Spodaj citirane izjave so bile med avgustom in decembrom 2015 objavljene na omrežju Facebook in vse se nanašajo na tedaj aktualno prehajanje beguncev skozi Slovenijo v začetnem zenitu t. i. begunske krize v Evropi. So sicer le manjši delež zapisanih stališč slovenskih uporabnikov, izbran po naključnem vzorcu, toda pomembno je poudariti,

da avtorji niso anonimni in da svoje identitete niso prikrili. Vzorec, navajam namreč le majhen izbor, je uporabljen v predstavitvene namene. Poudariti velja, da izjave niso s Facebook profilov sovraštva (angl. *hate pages*), ki bi bili namenjeni izražanju radikalnih stališč in širjenju ksenofobije ter bi povezovali navdušence nad radikalnimi desničarskimi skupinami ali privržence neonacističnih gibanj, ampak izključno z osebnih profilov. To razkrije, da stališča avtorjev predstavljajo prepričanja širših množic, ki niso bila deležna predhodne ideološke indoktrinacije. Navajam 30 dokumentiranih izjav, ki prepoznavno vsebujejo fascinacijo nad tretjim rajhom in Hitlerjem ter nekatere druge asociacije in s tem močno spominjajo na klasični nacistični antisemitizem:

(1) »Samo za v Auschwitz! Za drugam niso ...«

(2) »Prepozno za meje ... so že tu ... Hitlerja je treba obudit od mrtvih ... bi kaj hitro porihnal ...«

(3) »Mauthausen, pa skupinsko tuširanje ...«

(4) »Dachau, Auschwitz ... še so ohranjena za ponovno vselitev. Ljudje, vem, grdo je slišat iz mojih ust, ampak če hočemo dobro našim otrokom, bodo morale evropske države, res, res, ampak res nekaj konkretnega narediti za zaščito naših ljudi. Nisem rasist, samo to se ne more zgoditi v Evropi. Milijon ljudi, pa kaj ste nori? Kam se jih bo dalo? Kdo jih bo hranil? Če pride do vojne, upam da EU zmagaja, pa čeprav veliko ljudi misli, da so vodilni v Evropi židi ...«

(5) »Vse v koncentracijska taborišča zapreti, prekleti gnoj od naroda nima kaj v EU za iskat ...«

(6) »Ne, no, ljudje, če so pa ubogi begunci ... joj, joj, Adolf, reinkarniraj se!«

(7) »Včasih, ko vidiš te realne slike in izjave policije ... si želiš, da bi se zbudil Hitler in postavil železno zaveso na našo mejo s Hrvaško.«

(8) »Hitler je bil krut vodja, a je nespoštljivim pokazal, kje jim je mesto. Pa tudi svoj narod je naučil spoštovati in ceniti svoj narod in svojo zemljo! Kljub krutemu ravnanju je bil spoštovan in uspešen vodja!«

(9) »Auschwitz sameva že vrsto let, pa tudi dimnike bi bilo treba počasi spucati.«

(10) »V Auschwitz peljati, gamad!«

(11) »Spustiti plin noter.«

(12) »Gamad usrana. Jaz bi namesto teh centrov naredila plinske celice in jih v to lifrala. Mater, ej.«

(13) »Še obstajajo plinske celice?«

(14) »Še kako bo Evropa pogrešala 'mein fuehrerja' Adolfa Hitlerja! A, jebi ga, sovražni govor sem dal!«

(15) »Kje si, Hitler? Vse postreljat!«

- (16) »Vseh 5000, kolikor jih je v Sloveniji, zapreti v plinsko celico ...«
- (17) »Na vlake. In to tovarne vagone, pa 'direkcijon' v Dachau.«
- (18) »Plinske celice so rešitev!«
- (19) »Tukaj je naš Lebensraum! Oni se naj prilagajajo nam, ne pa mi njim. Dela se pa glih obratno, imajo skoraj več pravic kot mi in to se mirno gleda in dovoli. Iztrebli nas bodo, to je njihov cilj. Ma kje si Hitler, ko ga rabiš? On bi že zrihtal.«
- (20) »Po mojem mnenju bo cel bližnji Vzhod začel migrirati. To pomeni, da bo Evropa kmalu propadla. Žal nam manjka nek tak vladar, kot so ga imeli Nemci 45. leta.«
- (21) »Plinske celice, pa direkt noter zvoziti vso gamad hudičevo.«
- (22) »Vse v taborišča s plinskimi tuši!«
- (23) »Beguncem je treba samo podganji strup dati za žreti ali pa v plinsko komoro zapreti ... smrt beguncem, svoboda Slovencem.«
- (24) »Spet bo treba peči zakuriti v koncentracijskih taboriščih, da bodo tile zgoreli in migrirali čez dimnik ...«
- (25) »Rabili bi enega Hitlerja, da jih vse pospravi prav na hitro ... še od svoje plače bi dal denar za municijo.«
- (26) »Plin spustiti, ker drugače bomo mi počasi tepeni in zabodeni, saj jih je iz ure v uro več, kaj pa naši ubogi otroci.«
- (27) »Oprostite, samo dajmo Dolfeta zbuditi, če sami ne znamo.«
- (28) »Kje je sedaj Hitler?«
- (29) »Treba je odpreti Auschwitz, pa jim zaželeli dobrodošlico ... in se zaposlim takoj, da jih stuširamo... bando muslimansko!«
- (30) »V Evropi je vstal Hitlerjev duh, ki bo tokrat poenotil prebivalstvo in odplaknil imigrante, od koder so ti prišli! Ljudje v Evropi niso naivni, tako kot si predstavljajo politiki v Bruslju. Lahko lažeš nekaj časa desetim ljudem, ne moreš pa večno lagati vsem ljudem.«

V luči fascinacije nad Hitlerjem ugotavljam (Vežjak, 2018), da se protibegunska ksenofobija manifestira v nekaj skupnih diskurzivnih značilnosti. Naj jih nekaj naštejemo: nenavadno velik del stališč neposredno poziva k »obuditvi« nacističnega voditelja Hitlerja (izjave 2, 6, 7, 8, 14, 15, 19, 20, 25, 27, 28, 30). Zanje je značilno, da si ga predstavljajo v nekakšnem »hiberniranem« oziroma spečem stanju, kot nekoga, ki se mora samo še prebuditi (7, 27) ali ga moramo sami obuditi v življenje (2). Izkazano je »pogrešanje« in izražena potreba po njegovi intervenciji proti beguncem (14, 15, 19, 25), zaradi tega pa bi se moral reinkarnirati (6). Eden od avtorjev (8) z velikimi simpatijami podaja opis njegove uspešne zgodovinske poti in s tem utemeljuje potrebo po njegovem vnovičnem prihodu, avtor druge izjave (30) pa prepozna, da

je duh nacističnega vodje že med nami, da je že vstal in da bo uspešno »odplaknil migrante«. Vse naštete ideje neposredno asociirajo na ikono vodje tretjega rajha in nesporno izžarevajo očaranost nad njim ter določeno obliko neprikritega oboževanja. V njem vidijo edino zares uspešno osebo – uspešnost je tu istovetna z »izbrisom« beguncev –, ki bo znala rešiti problem prihoda beguncev v Evropo, tako kot je že storila z Judi. Povedano drugače: na njegove zločine proti človeštvu in holokavst slovenski uporabniki Facebooka gledajo z velikim občudovanjem in ponosom, na trenutke pa ga po domače in prijateljsko imenujejo za Adolfa (6) in »Dolfeta« (27).

Naslednja značilnost je omenjanje nacističnih koncentracijskih taborišč kot rešitve t. i. begunske krize ali sredstva za »izničitev« beguncev. Ti so velikokrat označeni z žaljivimi izrazi, kot sta »gnoj« (5) in »gamad« (10, 12, 21). Med taborišči se omenjajo tri, vsa so v slovenskem zgodovinskem spominu in prostoru dovolj znana: Auschwitz, Dachau in Mauthausen. Da bi morali begunce deportirati in zapreti vanje, meni zelo veliko uporabnikov (izjave 1, 3, 4, 5, 9, 10, 17, 22, 24, 29). Nekateri med njimi ob tem neposredno navedejo še predlagani način usmrtnice, drugi ne. Tisti, ki ga omenjajo, koncentracijska taborišča največkrat povezujejo s plinskimi celicami in komorami. V tem smislu uporabo plina kot način predlagane usmrtnice omenjajo avtorji izjav 3, 11, 12, 13, 16, 18, 21, 23, 24, 26 in 29; včasih to storijo z omembo dimnikov, ki jih je treba »spucati« (9), ali z domisljico, da bodo poslej begunci pač migrirali skozi dimnik (24). Manjše število uporabnikov Facebooka predlaga streljanje (15, 25) ali uporabo podganjega strupa (23).

V splošnem bi lahko dejali, da je evokacija podobe Hitlerja kot rešitelja največkrat pospremljena z asociacijo na koncentracijska taborišča in plinske komore, pričakovanje njegovega prihoda pa spremlja občutek, da bo »vse porihlalo« (19) in storil tisto, česar »sami ne znamo« (27).

Podobnost med antisemitskim in islamofobnim diskurzom

V raziskavah Slovenskega javnega mnenja (SJM) na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani se ob značilnem vprašanju, koga ne bi imeli za soseda, v zadnjih dveh desetletjih zelo visoko uvrščajo tudi Judje. Navajam zgolj za primer: v raziskavi SJM za leto 2016 (Toš, 2016) so na vprašanje, koga ne bi imeli za soseda, zabeleženi naslednji rezultati: pri muslimanih 18,6 %, pri Judih 14,9 % in beguncih 33,2 %. Slovenci so največkrat odgovorili, da za soseda ne bi imeli narkomana (75,5 %).

Ob dejstvu, da je antisemitskih izjav v Sloveniji danes razmeroma malo, islamofobnih stališč pa presenetljivo veliko, sem poskušal s primerjavo pokazati, da obstaja pretresljiva diskurzivna in jezikovna podobnost med islamofobnim diskurzom slovenskih uporabnikov Facebooka ter aktualnim antisemitskim diskurzom v sodobni Nemčiji in Veliki Britaniji. Širša analiza bi najbrž pokazala, da slovenski primer ni posebej izstopajoč in da so islamofobna prepričanja v javnem diskurzu v nezmanjšani meri prisotna tudi zunaj Slovenije.

Ob močno zoženem vzorcu se je treba vzdržati posploševanj, vendar zgornja primerjava pokaže, da so tako v antisemitskem kot islamofobnem diskurzu nestrpnost, ksenofobija in sovraštvo usmerjeni v figuro Juda oziroma begunca na način, ki predvideva enako obravnavo: tako kot je edina rešitev »judovskega vprašanja« v smrti, zaplinjanju, uničenju, koncentracijskih taboriščih, uporabi plinskih komor in podganjem strupu (ne po naključju, podgana je znana nacistična metafora Juda), se enake »rešitve« pričakuje tudi v primeru »begunskega vprašanja«.

Prepoznavna je evokacija Hitlerja, ultimativnega uspešnega vodje, ki bo znal »rešiti« težavo z novodobnimi Judi, saj se je že izkazal s svojo učinkovitostjo v času tretjega rajha. Razlike obstajajo: »pričakovanje« novega prihoda in »reinkarnacije« Hitlerja je v navedenih incidentih celo manj pogosto pri britanskih antisemitih kot slovenskih islamofobih, podobno pa velja tudi za domislice o vnovični uporabi koncentracijskih taborišč. Empirično analizo v veliki meri omejuje omenjena dvojna konceptualna narava antisemitizma, saj sta danes z njo skoraj dosledno na enak način obravnavana klasični antisemitizem in protiislamizem, ne da bi med pojavoma ločevali. V tem smislu zaznana sorodnost zadeva prvega, medtem ko ni mogoče govoriti o podvojitvi širjenja sovraštva, ki bi zadevala sionizem in sodobni Izrael, saj razlikovanje med Judi in Izraelci ni vpeljana. Skupna točka obeh je nedvomno fascinacija nad zgodovinskimi dosežki nacizma in Adolfom Hitlerjem, pri čemer v kontekstu te analize puščam ob strani fenomen, ko se islamski radikalizem in nacistični antisemitizem prepoznavata in priznavata proti skupnemu sovražniku – Judom. Prihaja do povezave dveh radikalnih gibanj, ki sta idejno popolnoma nasprotni.

Tudi Kompatsiaris in Mylonas (2015) odkrivata veliko jezikovnih podobnosti med protijudovskim in protimuslimanskim sovraštvom pri pripadnikih grške skrajno desne in fašistične stranke Zlata zora. Njihov besednjak se, tako kot v primeru Hitlerjeve Nemčije, nanaša na migrante, Jude in boljševike; pripisujejo jim »nečistost« in grožnje, da bodo uničili narod. Protibegunski politični propagandi olje na ogenj nedvomno prilivajo prav politiki;

Stanley (2018: 92) je podrobno poročal, kako je Trump mehiške begunce povsem izmišljeno obtožil, da so posiljevalci. Toda ali obstaja bolj strukturalna razlaga za to, da se protiislamizem v večplastnih oblikah islamofobnih, sovražnih in nestrpnih izjav približuje antisemitizmu?

Slavoj Žižek ponuja psihoanalitično pojasnitev. V članku *Jacques Lacan's Four Discourses* (Žižek, n. d.) spomni na Lacanove navidezno nezaslišane izjave, tj. da je moževo ljubosumje celo takrat, ko je tisto, kar trdi o svoji ženi, res, na primer da spi z drugimi moškimi, patološko. V tem smislu bi lahko rekli, dodaja avtor, da četudi bi bila večina nacističnih trditev o Judih resnična (da izkoriščajo Nemce, zapeljujejo nemška dekleta), bi bil antisemitizem nacistov še vedno patološki, saj zastira pravi razlog, da so antisemitizem potrebovali za ohranitev svojega ideološkega položaja. V primeru antisemitizma je védenje o tem, kaj Judje v resnici so, strogo vzeto ponarejeno in nepomembno; edino, kar na mestu resnice šteje, je vednost, da nacist figuro Juda potrebuje zaradi ohranitve svoje ideološke podstat. Žižek tudi na drugih mestih, izrecno v primeru beguncev, vzpostavlja analogijo z Judi: rasistična fantazma mora po njegovem prikriti antagonizme v Realnem, zato nacizem potrebuje figuro Juda, ki figurira kot fetiš za prekritje družbenega neravnovesja, tistega »resničnega« antagonizma. Jud postane kriv in odgovoren za vse družbene antagonizme (Žižek, 1997: 10).

Antisemitizem zato nujno deluje z izključevanjem: Jud funkcionira kot fetiš, njegova podoba je ponujena kot motnja, ki naj zakrije prave socialne in politične konflikte. Žižek izpelje izjemno nevarno izenačitev fašizma z antisemitizmom (Žižek, 2009: 67; 2018: 33); fašizem zanj ni zgolj modna muha, uporabna za diskreditacijo drugače mislečih, nadomestilo za mišljenje, ampak je iskanje fašista danes dokaz, da smo slepi za prave družbene probleme natanko tako, kot je zgodovinski nacizem konstruiral Juda: tako kot nacist (antisemit) demonizira Juda, je iskanje fašizma danes postalo substitut za fetišistično izključitev Drugega, v tem primeru domnevnega fašista, da se nam ne bi bilo treba soočiti s pravimi težavami. Antisemitizem je po Žižku inherentno fetišističen; kot fascinantna podoba v preprostem freudovskem smislu nujno potrebuje »izključitveni« lik Juda, da bi ga okrivil za vse zunanje vzroke naših težav, s tem pa zamegljuje imanentno notranje antagonizme v družbi. Na podoben način po Žižkovem mnenju danes figurira tudi podoba begunca, a o tem ima, zelo presenetljivo, povsem nasprotno mnenje, saj begunce pojmuje kot realno zadrego, ki jo skuša reševati z birokratskimi ukrepi, in svari pred veliko solidarnostjo z njimi (Vezjak, 2016). Antisemitizem in protiislamizem po Žižku torej nenadoma ne delujeta več po strukturalno enakih psihoanalitičnih načelih fetišistične izključitve.



Slika 2: Primeri protiislamističnih izjav slovenskih uporabnikov Facebooka ob izbruhu t. i. begunske krize 2015. Vir: Facebook.

Povezanost antisemitizma in islamofobije je epistemološka in politična (Renton in Gidley, 2017: 6), podobnost med antisemitskimi in protiislamističnimi viralnimi izjavami pa ne odpira zgolj prostora tezi, da je islamski begunec ali migrant danes reprezentiran kot novodobni Jud, ampak razpira tudi številna druga konceptualna in spoznavna vprašanja. Eno od njih je preprosto: sta antisemitizem in protiislamizem zgolj obliki nečesa, kar je v svojem temelju generično predhodno obema, sta morda zgolj variaciji iste vrste sodobnega rasizma v dveh uprimeritvah? Je krepitev protiislamizma v tej perspektivi dokaz vnovične moči in zagona fašizma, in to takšnega, ki se generira od spodaj navzgor, ne nujno s pomočjo političnih vodij? Eden izmed možnih strašljivih zaključkov primerjalne analize bi lahko bil, da protiislamizem danes prevzema vlogo zgodovinskega antisemitizma, ga širi, afirmira in končno normalizira. Glede na to, da se sovražni govor v Sloveniji zaradi zakonodajnih omejitev in tožilskih interpretacijskih nesporazumov skoraj ne preganja, nobena od zgoraj navedenih izjav ni bila kazensko preganjana kot izraz nestrpnosti, zato je v javnem prostoru obstala kot ne-sankcionirana in s tem normalizirana. Sodobni islamofobi in protiislamisti, kot smo videli, so »navadni ljudje« iz množice in ne zgolj predstavniki

ultradesničarskih, neonacističnih ali nacionalističnih gibanj, pri čemer neovirano gojijo odkrite osebne simpatije do holokavsta, genocida, ubijanja in končno do reinkarnacije odrešenika, ki se je v človeški spomin zapisal kot eden izmed največjih krvnikov v zgodovini človeštva.

Literatura

- Abdelhady, Dalia in Gina Fristedt Malmberg (2019): Swedish Media Representation of the Refugee Crisis: Islam, Conflict and Self- Reflection. V *Antisemitism, Islamophobia, and Interreligious Hermeneutics: Ways of Seeing the Religious Other*, E. O'Donnell Polyakov (ur.), 107–137: Leiden: Brill.
- Adorno, Theodor W. (2007): *Minima Moralia: refleksije iz poškodovanega življenja*. Ljubljana: Založba / *cf.
- Agencija Evropske unije za temeljne pravice (2018): *Experiences and Perceptions of Antisemitism. Second Survey on Discrimination and Hate Crime against Jews in the EU*. Dostopno na: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2018-experiences-and-perceptions-of-antisemitism-survey_en.pdf (14. marec 2020).
- Bachner, Henrik (2019): Contemporary Antisemitism in Europe and the Israeli-Palestinian Conflict: Connections and Misconceptions. V *Antisemitism, Islamophobia, and Interreligious Hermeneutics: Ways of Seeing the Religious Other*, E. O'Donnell Polyakov (ur.), 87–107. Leiden: Brill.
- Community Security Trust (2014): *Antisemitic Incidents. Report 2014*. Dostopno na: <https://cst.org.uk/data/file/5/5/Incidents-Report-2014.1425053165.pdf> (14. marec 2020).
- Community Security Trust (2015): *Antisemitic Incidents. Report 2015*. Dostopno na: https://cst.org.uk/data/file/1/9/Incidents_Report_2015.1454417905.pdf (14. marec 2020).
- Community Security Trust (2016): *Antisemitic Incidents. Report 2016*. Dostopno na: <https://eurojewcong.org/resources/antisemitic-incidents-report-2016/> (14. marec 2020).
- Community Security Trust (2017): *Antisemitic Incidents. Report 2017*. Dostopno na: <https://cst.org.uk/public/data/file/a/b/IR17.pdf> (14. marec 2020).
- Community Security Trust (2018): *Antisemitic Incidents. Report 2018*. Dostopno na: <https://cst.org.uk/data/file/2/9/Incidents%20Report%202018%20-%20web.1549538710.pdf> (14. marec 2020).
- Furlan, Sašo (2016): Zarota abstraktne rase duha. *Razpotja* VII/23: 29–34.
- Huntington, Samuel P. (2005): *Spopad civilizacij*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- Kaya, Ayhan (2011): *Islamophobia as a Form of Governmentality: Unbearable Weightiness of the Politics of Fear*. Malmö: Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare (MIM).
- Kompatsiaris, Panos in Yiannis Mylonas (2015): The Rise of Nazism and the Web: Social Media as Platforms of Racist Discourses in the Context of the Greek Economic Crisis. V *Social Media, Politics and the State: Protests, Revolutions, Riots, Crime and Policing in the Age of Facebook, Twitter and YouTube*, D. Trottier in C. Fuchs (ur.), 109–148. New York: Routledge.
- Koopmans, Ruud (2015): Religious Fundamentalism and Hostility against Out-groups. A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41/1: 33–57.
- Lean, Nathan (2017): *The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Hatred of Muslims*. London: Pluto Press.
- Love, Erik (2009): Confronting Islamophobia in the United States: Framing Civil Rights Activism among Middle Eastern Americans. *Patterns of Prejudice* 43/3–4: 401–425.
- Pelikan, Egon (1997): *Akomodacija ideologije političnega katolicizma na Slovenskem*. Maribor: Obzorja Maribor.
- Pelikan, Egon (2006): Antisemitismus ohne Juden in Slowenien. V *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, W. Benz (ur.), 185–199. Berlin: Metropol.
- Post, Jerrold (2005): When Hatred is Bred in the Bone: Psycho-Cultural Foundations of Contemporary Terrorism. *Political Psychology* 26/4: 615–636.
- Renton, James in Ben Gidley (ur.) (2017): *Antisemitism and Islamophobia in Europe*. London: Palgrave MacMillan.
- Rosenfeld, Gavriel D. (2015): *Hi Hitler! – How the Nazi Past Is Being Normalized in Contemporary Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roy, Olivier (2007): *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press.
- Said, Edward W. (1996): *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- Schwarz-Friesel, Monika in Jehuda Reinharz (2017): *Inside the Antisemitic Mind: The Language of Jew-Hatred in Contemporary Germany*. Waltham: Brandeis University Press.
- Stanley, Jason (2018): *How Fascism Works*. New York: Random House.
- Toš, Niko (ur.) (2016): *Vrednote v prehodu X. Slovensko javno mnenje 2010–2016*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Veldhuis, Tinka in Jørgen Staun (2009): *Islamist Radicalisation: A Root Cause Model*. The Hague: Netherlands Institute of International Relations Clingendael.
- Vežjak, Boris (2016): Evropa in njeni sovražniki: paranoidni elementi strahu pred

islamom in načini njegovega upravičevanja. *Časopis za kritiko znanosti* 44/266: 208–220.

- Vežjak, Boris (2018): Radical Hate Speech: The Fascination with Hitler and Fascism on the Slovenian Webosphere. *Šolsko polje: revija za teorijo in raziskave vzgoje in izobraževanja*. 295–6: 133–151.
- Vežjak, Boris (2019): Antisemitizem in antiislamizem: o nekaterih jezikovnih podobnostih med njima v javnem diskurzu. V *Migracije v slovanskem prostoru v 20. in 21. stoletju: konferenčni zbornik*, R. Mrvič (ur.), 7–25. Ljubljana: Zveza društev Slavistično društvo Slovenije, Študentska sekcija.
- Wodak, Ruth (2008): »Us« and »them«: Inclusion/ Exclusion— Discrimination via Discourse. V *Migration, Identity, and Belonging*, G. Delanty (ur.), 54–78. Liverpool: University of Liverpool Press:
- World Jewish Congress in Vigo Social Intelligence (2016): *The Rise of Anti-Semitism on Social Media. Summary of 2016*. Dostopno na: <http://www.crif.org/sites/default/fichiers/images/documents/antisemitismreport.pdf> (14. marec 2020).
- Žižek, Slavoj (1997): *The Plague of Fantasies* (Wo Es War Series). London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2009): *First as Tragedy, Then as Farce*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2018): *Like a Thief in Broad Daylight: Power in the Era of Post-Humanity*. London: Allen Lane.
- Žižek, Slavoj (n. d.): *Jacques Lacan's Four Discourses*. Dostopno na: <http://www.lacan.com/zizfour.htm> (14. marec 2020).

Izzivi pri raziskovanju političnega nasilja

Abstract

Challenges in Researching Political Violence

Many researchers started investigating the characteristics of political violence due to the seriousness of its consequences. Unfortunately, the methodological approach to that investigation often lacks the high standards of scientific rigour. The article's authors briefly discuss the theoretical roots of the attempts of understanding political violence, with an emphasis on how these starting points are reflected in existing operationalizations. The authors also tackle the issues originating from the relation between an individual's attitudes and actual behaviour in the context of political violence, the psychometric characteristics of the available instruments, the importance of detecting specific forms of political violence, the tension between the desire to be truthful and the tendency towards giving socially acceptable answers, and the seriousness of the consequences that can arise from a reckless public presentation of results. The authors present cases from recent literature showing the significance of each of the potential risk factors. The article concludes by recognizing the importance of a multi-method approach to investigating political violence and the benefits of such an approach.

Keywords: political violence, attitudes, behaviours, methodology, multi-method approach

Tomislav Pavlović is a doctoral candidate in Psychology at the Zagreb-based Institute of Social Sciences Ivo Pilar (tomislav.pavlovic@pilar.hr).

Renata Franc holds a PhD in Psychology and is a researcher at the Zagreb-based Institute of Social Sciences Ivo Pilar (renata.franc@pilar.hr).

Povzetek

Resnost posledic političnega nasilja je številne raziskovalce pritegnila k proučevanju njegovih značilnosti. Žal pa metodološki pristop k proučevanju teh značilnosti pogosto ne dosega visokega standarda znanstvene strogosti. Zato ta članek na kratko obravnava teoretične korenine političnega nasilja s poudarkom na njihovem odsevu v obstoječih operacionalizacijah. V prispevku so obravnavana vprašanja, povezana z odnosom in vedenjem v kontekstu političnega nasilja, psihometričnimi značilnostmi razpoložljivih instrumentov, pomembnostjo določanja oblik političnega

nasilja, prisotnosti pridobitve in družbeno zaželenega odziva ter resnosti posledic, ki jih lahko ima nepremišljena predstavitev rezultatov, kjer se za vsak potencialni dejavnik tveganja navajajo primeri iz novejšje literature, ki kažejo na njegov pomen. Na koncu pregleda so izpostavljeni pomen metodološko raznoliškega pristopa k raziskovanju političnega nasilja in koristi, ki jih lahko prinese njegova uporaba.

Ključne besede: politično nasilje, odnos, vedenje, metodologija, metodološko raznolik pristop.

Tomislav Pavlović je doktorand psihologije na Inštitutu za družbene vede Ivo Pilar, Zagreb (tomislav.pavlovic@pilar.hr).

Renata Franc ima doktorat iz psihologije. Je raziskovalka na Inštitutu za družbene vede Ivo Pilar, Zagreb (renata.franc@pilar.hr).

Uvod

Politično nasilje predstavlja velik problem vsake družbe, v kateri se pojavlja. Čeprav se nasilje že od nekdaj uporablja kot ena od metod za doseganje političnih ciljev, zaradi česar so tudi številni veliki znanstveniki z različnih področij družboslovja začeli razmišljati o njegovih koreninah, je pomembnejšo vlogo v sodobnih družboslovnih vedah dobilo šele v drugi polovici prejšnjega stoletja (Bosi in Malthaner, 2015). V tem obdobju se je pojavila tudi paradigma, ki je politično nasilje obravnavala kot še eno obliko političnega delovanja (Apter, 1997; Tilly, 1986); to je namreč pomenilo pogled na koncept z vidika družbenih gibanj ter odstopanje od tradicionalnega pogleda na politično nasilje kot na patologijo. Naslednji pomemben korak pri konceptualizaciji tega fenomena se je zgodil v devetdesetih letih prejšnjega stoletja, ko se je pokazalo, da »starodavno sovraštvo« ni vedno glavni vzrok za politično nasilje, da pa se lahko nestrpnost med skupinami namerno podtakne in tako preraste v konflikt, ki prinaša uresničitev političnih ciljev (Valentino, 2014). Takšno razumevanje je privedlo tudi do spremembe same definicije političnega nasilja: čeprav predhodne opredelitve kažejo, da je bil koncept sprva videti kot gibanje nasilnih posameznikov ali skupin proti legitimnim oblastem (Nieburg, 1969; Gurr, 1970), so povezave med političnim nasiljem in vojno opozorile na dejstvo, da je lahko tudi sama oblast gonilo političnega nasilja nad posamezniki, ob tem pa opozarjajo, da politično nasilje ni le ena od oblik protesta, temveč ena od oblik vojne (Valentino, 2000). V tej vojni imajo najpomembnejšo vlogo posamezniki, ki nimajo pravice izbirati, ali bodo v njej sodelovali ali ne – civilisti, prek katerih tudi vlade (na primer s strožjim nadzorom in strožjim kaznovanjem neposlušnosti) pošiljajo sporočila nasilnim skupinam, pa tudi skupine

(npr. z vandalizmom ali s terorističnimi napadi) pošiljajo sporočila vladam. Tako je jasno, da je politično nasilje mogoče opredeliti kot konflikt med dvema skupinama: tisto, ki spodbuja in poskuša preprečiti nekatere spremembe (npr. suverenost), in drugo, ki se ji upira, kjer pa najbolj trpijo civilisti kot tretja skupina, do katere imata prvi dve skupini za dosego lastnih ciljev strateški odnos.

Te spremembe paradigem spremljajo tudi spremembe v definiciji političnega nasilja, kjer pa tudi desetletja po tem, ko je koncept vstopil na področje družbenih ved, njegova edinstvena konceptualizacija še vedno ne obstaja. Na splošno bi lahko politično nasilje opredelili kot obliko kolektivnega nasilja, usmerjenega proti političnim sovražnikom (Della Porta, 2006; Valentino, 2014), ki temelji na dehumanizirajoči retoriki (Apter, 1997). To predstavlja samo eno od metod za dosego političnega cilja (Apter, 1997; Della Porta, 2006; Bosi in Malthaner, 2015). Obstaja lahko v različnih oblikah, kot so fizični, psihološki ali simbolični napadi, in jih lahko uporabijo nasilne skupine proti državi (npr. v obliki terorističnih napadov ali izgredov, Gurr, 1970; Nieburg, 1969) ali obratno (npr. mučenje političnih zapornikov ali »etnično čiščenje«; Bosi in Malthaner, 2015). Splošni cilj političnega nasilja je spodbuditi javnost k izvajanju ali preprečevanju določenih strukturnih (družbenih, ekonomskih ali kulturnih) sprememb (Apter, 1997; Bosi in Malthaner, 2015), medtem ko je posebna metoda odvisna od konteksta (ibid.; ibid.; Nieburg, 1969; Kalyvas, 2003).

Ta opredelitev jasno kaže na večdimenzionalnost pojava političnega nasilja. Zimmerman (2017) na primer opisuje tipologijo političnega nasilja, ki temelji na izpodbijanju državnega monopola nad nasiljem, državnimi mejami ali družbeno ureditvijo, pojav pa deli na več kategorij, od demonstracij, revolucij, državnih udarov in terorizma do vojn, pri čemer poudarja možnost prehajanja ene stopnje konflikta v drugo. Zato bi proučevanje političnega nasilja zahtevalo celovit pristop, ki bi omogočil, da nanj gledamo s čim bolj različnih zornih kotov, tako v smislu teoretične določitve kot tudi empiričnega raziskovanja in operacionalizacije političnega nasilja. V zadnjem času politično nasilje zelo pogosto obravnavamo v kontekstu radikalizacije, ki jo lahko opredelimo kot proces, s katerim posamezniki ali skupine sprejemajo stališča v podporo uporabi političnega nasilja pri doseganju ekstremističnih ciljev (Schmid, 2013). Številni različni teoretični modeli so bili oblikovani z namenom pojasniti proces radikalizacije, torej udeležbe oz. sodelovanja v političnem nasilju.

Teoretično pričakovani napovedniki političnega nasilja

Različni avtorji so postopek radikalizacije opisovali na različne načine, kar je privedlo do pojava različnih sklopov napovedovalcev, ki veljajo za odgovorne za politično nasilje. Tako na primer model predanega igralca (Atran, 2016) opisuje pomembno vlogo »svetih vrednot« v procesu radikalizacije. Pri tem svete vrednote nimajo nujno verske simbolike, temveč predstavljajo predmete ali ideje, ki jih imajo posamezniki za zelo pomembne in jih je vredno ohraniti. Če strukturni pritiski (kot so politične odločitve) ogrožajo svete vrednote, so jih »zavzeti akterji« pripravljene zaščititi na vse načine, vključno z nasiljem. Druga dva znana in pogosto raziskana modela sta bolj osredotočena na negotovosti, ki jih povzročajo strukturni pritiski. Tako na primer Hogg in Adelman (2013) govorita o tezi razmerja med negotovostjo in identiteto, kjer lahko posamezniki, ki niso prepričani o svoji identiteti, isto nestabilnost poskušajo rešiti z utrjevanjem družbene identitete, kar je najlažje storiti s tem, da se držijo skupnosti, ki ponuja stroga, a jasna pravila in visoko kohezijo članov. Tak opis velja tudi za teroristične organizacije, ki s svojo jasno opredelitvijo žrtev, sovražnikov in tarč odpravljajo negotovost vsakdanjega življenja, obenem pa ponujajo rešitev za razvoj stabilne podobe sveta (in lastne identitete) za ceno življenja drugih ljudi. Tretji pristop prav tako opozarja na negotovost kot pomemben predhodnik radikalizacije, vendar je tokrat poudarjena negotovost glede smisla življenja. Izhajajoč iz eksistencialističnih filozofskih načel Kruglanski in drugi (2014) ugotavljajo, da se vsako bitje želi počutiti dragoceno in voditi smiselno življenje, kar vsebuje tudi koncept varnosti lastnega obstoja (angl. *secure life attachment*, Ozer in Bertelsen, 2019). Če posameznik v svojem življenju ne najde smisla ali ga izgubi zaradi fizično ogrožajočih, nepravičnih, izključujočih, nenadoma spreminjajočih se okoliščin, ki zmanjšujejo posameznikovo dobrobit, lahko osebo spodbudijo, da svoj smisel poišče v skupinah, ki te pomanjkljivosti blokirajo. Hkrati pa ekstremistične organizacije s spodbudnimi in jasnimi narativi ter zelo povezanimi mrežami posamezniku navidezno omogočajo, da najde nov pomen, ki se prilega idealom, h katerim teži skupina. V kontekstu radikalizacije se lahko takšna pripoved preoblikuje v vlogo posameznika kot mučenika, ki bo na koncu zaščitil sveto vrednoto svoje skupine, s čimer bo odkupil svojo preteklost in zaščitil tiste, ki potrebujejo zaščito – medtem ko ostaja del množičnega umora zaradi tega preoblikovanja v ozadju (Abdel-Khalek, 2004; Hafez, 2007). Tako Borum (2014) kot Doosje in drugi (2016) so ponudili tudi širše modele radikalizacije (in deradikalizacije),

ki združujejo prej omenjene pristope, vendar jih je ravno zaradi njihovega obsega težje preizkusiti kot edinstvene celote.

Vendar teoretični premisleki brez empirične podlage nimajo praktične vrednosti, zato je pomembno, da se vsaj nekaj pozornosti posveti načinu pridobivanja podatkov na določenem področju. Zato naslednje poglavje obravnava več specifičnih problemov, s katerimi se srečujejo raziskovalci pri raziskovanju političnega nasilja.

Problematika raziskovanja političnega nasilja

Čeprav je teoretična opredelitev pojma izredno pomembna, je potrebno za raziskovanje političnega nasilja navedeno teoretično definicijo predstaviti z merljivimi koncepti, kar je v primeru zapletenih in večdimenzionalnih konceptov, kot je ta, velik izziv za raziskovalce. Zato naslednja poglavja na kratko obravnavajo vprašanje operacionalizacije in raziskovanja političnega nasilja.

Utemeljitev političnega nasilja v primerjavi s sodelovanjem v političnem nasilju

Prvi od problemov operacionalizacije političnega nasilja je povezan z vprašanjem veljavnosti njegovih operacionalizacij v vprašalnikih. Čeprav je med opazovanjem mogoče sorazmerno nedvoumno ugotoviti, kateri posamezniki sodelujejo in kateri ne sodelujejo v političnem nasilju, vprašalniki temeljijo predvsem na preverjanju stopnje soglasja posameznika z uporabo političnega nasilja in utemeljitvi tega. McCauley in Moskalenko (2017) v okviru dvopiramidnega modela radikalizacije jasno ločujeta njene kognitivne in vedenjske komponente. Avtorja ta pojav utemeljujeta na rezultatih prejšnjih raziskav; ta je namreč skladen s predlogom Khalila (2014), ki prav tako poudarja pomen delitve stališč in vedenj v okviru političnega nasilja. Po mnenju avtorjev so kognitivne in vedenjske dimenzije radikalizacije nekoliko povezane, vendar so v veliki meri neodvisne in jih ne smemo obravnavati kot enake konstrukte. Podobno je razvidno tudi iz intrapsihičnih modelov radikalizacije (npr. Borum, 2003; Kruglanski et al., 2014; Moghaddam, 2005), ki poudarjajo, da frustracija, ki lahko misli usmerja v nasilne metode samorazreševanja, ni dovolj, da bi posameznike resnično vpletla v politično nasilje. Glede na zgoraj navedeno je jasno, da če je naš cilj prepoznati družbeno tvegane posameznike, je treba radikalizacijo operacionalizirati z vedenjskimi ukrepi (na primer sodelovanje v nasilnih protestih). Vendar

v večini raziskav takšni podatki niso na voljo, zato se najpogosteje meri le stopnja podpore ali upravičenosti ekstremističnega vedenja. Kako koristni so torej preventivni in kurativni ukrepi, če temeljijo na ukrepih kognitivne radikalizacije?

Iz zgoraj navedenega izhaja, da bi lahko z grobo operacionalizacijo radikalizacije opazno zgrešili njeno bistvo in v mnogih primerih napačno presodili, kateri od udeležencev bo najverjetneje dejansko storil neko obliko napada. To ponazarjajo tudi rezultati nedavne analize (Storm, Pavlović in Franc, 2020) podatkov iz projekta MyPLACE (2012; Pollock in Ellison, 2014), med drugim osredotočenih na politično participacijo mladih (15–25 let, N = 16.935). Baza podatkov MyPLACE namreč vsebuje tudi oceno upravičenosti uporabe političnega nasilja za različne namene (zaščita delovnih mest, človekove pravice, preprečevanje globalnega segrevanja, zaustavitev revščine, zaščita lastne etnične skupine, vzdrževanje stabilne vlade, rušenje vlade, zaščita pravic živali) ter sodelovanje v političnem nasilju (v 12 mesecih pred datumom raziskave). K analizi rezultatov smo pristopili v več korakih. Najprej je bilo zajeto le sodelovanje v političnem nasilju, tako da so bili vsi udeleženci, ki so v zadnjih 12 mesecih sodelovali v nasilnem političnem dogodku, združeni v eno skupino in postavljeni nasproti tistim, ki niso nikoli sodelovali pri tem, da bi zmanjšali problem nezadostne variabilnosti udeležbe v političnem nasilju. Vsi udeleženci, ki niso odgovorili na nobeno od ustreznih vprašanj, so bili nato izključeni iz vzorca. Na tem vzorcu je bila izvedena potrditvena faktorska analiza, ki je potrdila enofaktorsko strukturo ukrepa za upravičenost političnega nasilja, v naslednjem koraku pa so bile faktorske točke izvzete iz analize, izračunane in uporabljene v nadaljnjih analizah kot sestavljeni ukrep za podporo političnemu nasilju. Poleg tega je bila kot napovednik vključena spremenljivka za oceno učinkovitosti političnega nasilja, merjena s postavko, ki je udeležence vprašala, kako učinkoviti se jim zdijo nasilni protesti za oblikovanje nacionalne politike. Ocena učinkovitosti predstavlja pomemben del modela kolektivnega delovanja (van Zomeren, Postmes in Spears, 2008; van Zomeren, 2013), zato naj bi prispevala k natančnosti napovedi udeležbe v nasilnih protestih. Nazadnje je bilo izvedeno ujemanje točk nagnjenosti (angl. *propensity score matching*), ker jih je od 14.685 udeležencev, ki so odgovorili na vsako vprašanje, pomembno za to analizo, le 296 dejansko sodelovalo v političnem nasilju. Na podlagi ujemanja udeležencev po starosti, spolu, finančnem, zaposlitvenem in izobraževalnem statusu ter lokaciji z uporabo knn (angl. *k-nearest neighbors* algoritem) je bil iz podskupine udeležencev, ki niso sodelovali v političnem nasilju, izbran vzorec, ki je bil po značilnostih skoraj enak vzorcu, ki je sodeloval pri nasilju (podrobneje glej Pavlović in Franc, 2019).

Čeprav so rezultati logističnih regresij s podporo političnemu nasilju in na podlagi ocenjene učinkovitosti političnega nasilja kot napovedovalci dejanske udeležbe v političnem nasilju pokazali, da ti odnosi deloma omogočajo razlago vedenja, jasno prikazujejo neupravičeno obravnavo kognitivne in vedenjske radikalizacije kot enega samega pojava. Medtem ko je bilo na podlagi stopnje podpore političnemu nasilju v skoraj 61 % primerov mogoče natančno razločiti, ali je udeleženec sodeloval v političnem nasilju ali ne, je bila na podlagi zaznavanja učinkovitosti enaka razvrstitev pravilna v skoraj 66 % primerov in v primeru njihove kombinacije v 67,5 % primerov. Čeprav te številke jasno kažejo, da je razlikovanje bolj natančno kot pa naključna izbira, v katerem bi v 50 % primerov prineslo pravilen rezultat, v najbolj natančnem primeru pa je bila približno tretjina udeležencev razvrščena v napačno kategorijo. Natančneje, 27 % nasilnih je bilo razglašanih za nenasilne, medtem ko je bilo skoraj 38 % nenasilnih razglašanih za nasilne. To so tudi ocene deleža posameznikov, ki bi, če bi zgoraj navedena merila upoštevali kot diagnostično orodje, bodisi po pomoti prejeli zdravljenje ali ne. Čeprav tudi ta niz podatkov trpi zaradi pomanjkljivosti v okviru raziskav o političnem nasilju (npr. neupoštevanje časovne perspektive in kronološkega vrstnega reda odnosov in udeležbe ter operacionalizacija učinkovitosti političnega nasilja in sodelovanja v političnem nasilju z eno postavko), ti rezultati nedvoumno kažejo zlasti na pomen, kateri ukrepi ali konstrukti vključujejo radikalizacijo ali ekstremizem.

Psihometrične lastnosti vprašalnikov političnega nasilja

Po pregledu problema veljavnosti, ki izhaja iz odločitve, ali bomo v raziskavi uporabili vprašalnik ali vedenjsko merilo nagnjenosti k političnemu nasilju, bi v primeru izbire vprašalnika, ne glede na to, ali gre za merilo odnosov ali vedenja (npr. prejšnja vedenja, vedenjske namere), pozornost prav tako veljalo posvetiti tudi njegovim psihometričnim značilnostim. Scarcella, Page in Furtado (2016) so izvedli sistematičen pregled ukrepov, pomembnih v okviru radikalizacije, da bi na eni strani opozorili na prostor za izboljšave in na drugi na instrumente, ki so primernejši za uporabo.

Rezultati pregleda so pokazali opazne pomanjkljivosti v poznavanju psihometričnih lastnosti instrumentov, zlasti tistih, ki so namenjeni profesionalni uporabi. Po mnenju avtorjev so bili podatki o zanesljivosti merilnega instrumenta, ki presega notranjo konsistenco, le redka izjema, medtem ko podatki o občutljivosti, specifičnosti in napovednih vrednostih niso bili podani. Za pomemben del instrumentov so manjkali tudi podatki o veljavnosti meril, kar bi pomenilo, da njihovi rezultati dejansko niso bili nikoli

povezani z vedenjskimi ukrepi. Čeprav so bile merilne lastnosti nekaterih instrumentov, na primer Multidimenzionalni popis fundamentalizma (angl. *Multi-Dimensional Fundamentalism Inventory*, MDFI; Liht, Conway, Savage, White in O'Neill, 2011) ali SyfoR (Bhui, Warfa in Jones, 2014), nekoliko pregledneje predstavljene iz lastnosti drugih instrumentov, manjkajoči opazen del informacij o njihovih lastnostih ne omogoča sklepa o tem, kateri instrumenti bi bili najprimernejši za preverjanje stališč o političnem nasilju, kar poudarja pomen nadaljnjih raziskav na tem področju. V nasprotju z vsem zgoraj navedenim velike mednarodne raziskave pogosto preizkušajo odnos do političnega nasilja z eno samo postavko, ki se osredotoča bodisi na podporo določenemu dogodku ali osebi (npr. podpora napadom 11. septembra) bodisi na podporo političnemu nasilju na splošno. Čeprav lahko takšno vprašanje marsikaj razkrije o odnosu do političnega nasilja nasploh, ostaja vprašljivo, s čim se udeleženci natančno strinjajo in kako stabilna je ta ocena tako glede notranje doslednosti kot tudi skozi čas.

Problemi družbeno zaželenega odgovarjanja in privolitev

Znano je, da so samoocene nasilja predmet družbeno zaželenih odgovorov, kar lahko vodi do pristranskih rezultatov. Saunders (1991) na primer opisuje pomen uporabe vsaj enostavnejših metod za popravljanje družbeno zaželenih odzivov v okviru samoocene nasilja, Sugarman in Hotaling (1997) sta z metaanalizo ugotovila majhen do srednji učinek družbeno zaželenega odziva na oceno intimnega nasilja, medtem ko so Vigil-Colet in drugi (2012) navedli, da so agresivni ukrepi na splošno močno obremenjeni z družbeno zaželenim odzivom. Takšni zaključki vodijo do hipoteze, da je samoocenjevanje nagnjenosti k političnemu nasilju obremenjeno z družbeno zaželenostjo, čeprav ni dovolj empiričnih dokazov za njegov obstoj. Po drugi strani obstaja utemeljena osnova za sum – nekateri udeleženci lahko zmanjšajo ocene, ker se želijo predstaviti v najugodnejši luči, nekatere populacije pod stigmo tveganja lahko težave dojemajo provokativno ter se v odsotnosti zaupanja v raziskovalce in strahu pred policijo poskušajo predstaviti kot nenasilne, medtem ko obstajajo tudi tisti, ki raziskovanja ne bodo jemali resno. Poleg tega so študije, ki so upoštevale družbeno zaželenost, pokazale neskladje med rezultati različnih (očitnih in prikritih) ukrepov za podporo političnemu nasilju (Fair et al., 2018; Ofos in Tesfaye, 2018). Zato je treba pri interpretaciji rezultatov, povezanih s političnim nasiljem, upoštevati morebitno pristranskost pridobljenih samoocen.

Da bi to težavo zmanjšali, je treba biti pozoren na vsebino postavk, saj se tudi v načinu predstavitve političnega nasilja lahko skrivajo sledi njegovega

opravičevanja ali obsodbe, kar lahko vpliva na ocene udeležencev. Postopki za spreminjanje miselnega okvira razlage situacije so znani v kontekstu terorizma, kjer je na primer bombni napad mogoče razlagati kot dejanje mučeništva ali odrešenja (Abdel-Khalek, 2004; Hafez, 2007). Prav tako je miselna predstavitev pojavov skozi take narative eden temeljnih elementov radikalizacije (Kruglanski et al., 2018). Sliko mučeništva je možno nadalje spremeniti v konflikt skupin, v katerem trpijo člani ene od njih, medtem ko člani druge skupine v tem uživajo, saj ne storijo ničesar, da trpljenje preneha. Pri tem pride do razdelitve na »nas« in »njih«, kjer se »njih« obtožuje, razglša za hudobne, posledično tudi razčloveči ter šteje, da si zaslužijo najstrožje kazni (Borum, 2003). Zato bi lahko takšno pripoved, ki podaja argumente s ciljem zmanjšanja neupravičenosti političnega nasilja, uporabili z namenom zmanjšanja družbeno zaželenega odziva in pridobivanja realnejše slike podpori političnemu nasilju v družbi.

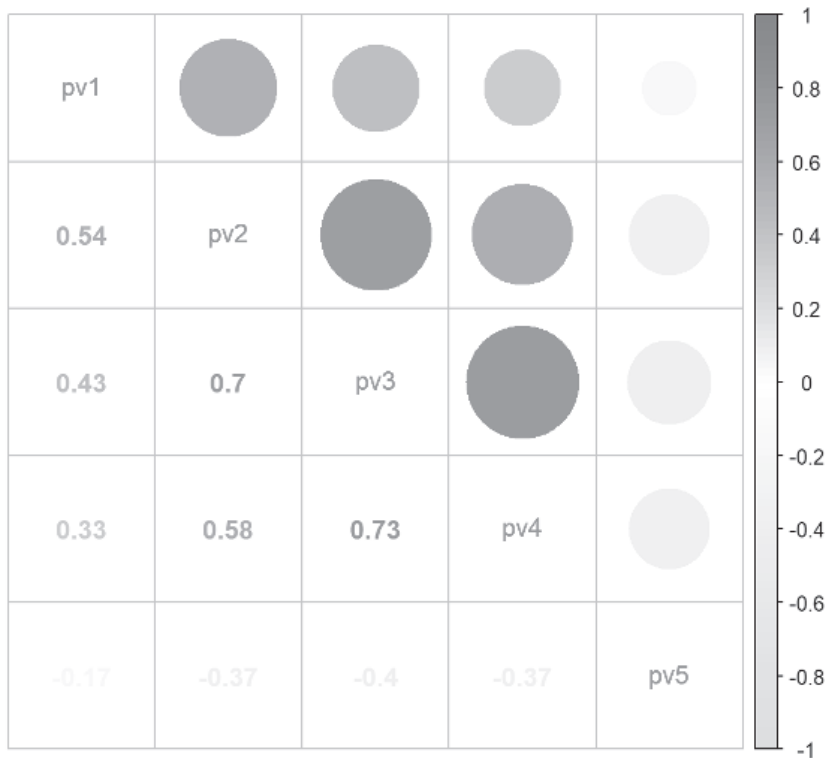
Ko omenjamo družbeno zaželen odziv, je treba opozoriti na pomen kombiniranja postavk različnih smeri, da bi se izognili privolitvi, torej učinkom težnje po strinjanju s trditvami, ne glede na njihovo vsebino (Milas, 2005). Takšna težnja lahko vnese nesistematično spremenljivost tako med napovednike kot v samo merilo. Zato se je s skrbno izbiro merilnih instrumentov oziroma s konstrukcijo merilnih instrumentov, ki vsebujejo različno usmerjene postavke, treba ograditi od takšnih groženj veljavnosti statističnega zaključka.

Oblike političnega nasilja

Poleg tega, kakor je bilo že omenjeno, lahko politično nasilje privzame različne oblike in je lahko usmerjeno na različne cilje, zato splošno vprašanje političnega nasilja ni povsem jasno, ali se udeleženci strinjajo ali nasprotujejo uporabi terorističnih napadov ali morda obsojajo teroristične napade, ampak bi grožnje, izsiljevanje ali blagi vandalizem šteli za nekoliko primernejše. Možne razlike v rezultatih glede na to, ali gre za splošno mero nasilja ali nekatere posamezne oblike političnega nasilja, ponazarjajo tudi podatki nedavne raziskave determinant podpore političnemu nasilju (Pavlović in Franc, 2020) z uporabo lestvice podpore političnemu nasilju (Kalmoe, 2014). Ta lestvica meri podporo uporabi političnega nasilja s petimi postavkami, pri čemer štiri postavke bolj ali manj določajo konkretno obliko nasilja (grožnje, vandalizem, uporaba fizične sile in strelnega orožja), medtem ko je peti usmerjen drugače; ta namreč preverja strinjanje z izjavo, da razdraženi državljani nikoli ne smejo uporabljati nasilja za reševanje nesoglasij s politiki. Ustrezen vzorec udeležencev (299 študentov, od tega 104

moški) v *spletni* anketi je ustrezal zgornji lestvici. Pri obdelavi rezultatov je bila izračunana tudi matrika medsebojnih povezav med postavkami uporabljene lestvice političnega nasilja, prikazane kot graf 1.

Legenda: pv1 = grožnja, pv2 = vandalizem, pv3 = fizično nasilje, pv4 = strelno orožje, pv5 = obsodba nasilja.



Graf 1: Odnos med postavkami političnega nasilja na ustreznem vzorcu hrvaških študentov (n = 299)

Predstavljeni rezultati v dodatku jasno govorijo v korist povezavi med podporo različnim oblikam političnega nasilja in njihovemu negativnemu odnosu do obsodbe političnega nasilja (pv5). Kljub temu je iz matrike razvidno tudi, da so korelacije grožnje s preostalimi postavkami političnega nasilja, vključno z obsodbo nasilja, nekoliko nižje v primerjavi z vandalizmom, uporabo strelnega orožja in fizično silo nasploh. Takšni rezultati kažejo, da udeleženci, ki obsojajo primere političnega nasilja, nimajo enakega stališča glede groženj kot glede drugih oblik političnega nasilja, kar pomeni, da se zdi, da grožnja ne velja za enako pomemben in nezaželen element političnega delovanja pri drugih oblikah političnega nasilja.

Čeprav lahko raziskovanju oziroma uporabi raziskovalnega instrumenta (Kalmoe, 2014) ugovarjamo, da je grožnje mogoče razumeti različno ter da so nekateri udeleženci pod tem izrazom morda razumeli protest, drugi pa grožnjo s smrtjo, tudi pri postavki, povezani z uporabo fizične sile za reševanje političnih problemov, ni bila navedena nobena specifikacija sile, kljub temu pa se je izkazalo, da je postavka v veliki korelaciji s postavkami, povezanimi z uporabo strelnega orožja oziroma vandalizmom. Na splošno ti rezultati kažejo, da laične teorije političnega nasilja lahko tudi ne odražajo znanstvenih in ilustrirajo pomen določanja oblik preiskovanega političnega nasilja.

Interpretacija rezultatov raziskovanja

Tudi če so vsi prejšnji koraki skrbno izvedeni, nedavne razmere v britanskih medijih kažejo na pomembnost pravilne razlage rezultatov. Čeprav se včasih šteje, da številke in grafi povedo več kot tisoč besed, lahko nekaj besed razlage popolnoma spremeni interpretacijo izsledkov raziskav. Tako so znani mediji, kot so *Sunday Times* (glej npr. McLaughlin, 2019), *Independent* (glej npr. Kentish, 2019) in *Guardian* (glej npr. Walker, 2019), poročali o tem, da so tako privrženci brexita kot njegovi nasprotniki mnenja, da je nasilje upravičeno, če jim bo omogočilo doseči svoj cilj v okviru izstopa ali obstanka Združenega kraljestva v Evropski uniji. Poleg tega so rezultate tudi grafično predstavili, kar jasno kaže, da večina udeležencev, ne glede na njihovo izbiro, meni, da je nasilje upravičeno. Vendar je ena od spletnih strani, ki se je nanašala tudi na raziskovalno metodologijo (glej FullFact, 2019), jasno opozorila na pre nagljenost takšnega zaključka. V zadevni številki je bila namreč izmerjena sprejemljivost tveganja nasilja in ne uporaba samega nasilja za dosego političnega cilja. Čeprav je medijem mogoče delno očitati senzacionalizem, del odgovornosti za takšne lažne novice nosijo tudi znanstveniki, ki so brezskrbno pristopili k diseminaciji svojih rezultatov.

Prav zaradi daljnosežnih posledic, ki jih lahko povzroči, so za verodostojno razširjanje rezultatov raziskav odgovorni vsi, ki sodelujejo v raziskovalnem procesu (Garrett in Bird, 2000). Poleg širjenja netočnih informacij lahko napačne interpretacije vodijo tudi do kršitev pravic določenih družbenih skupin, kar etiko diseminacije postavlja ob bok natančnosti (več v Priest, Goodwin in Dahlstrom, 2018). Koliko škode lahko povzroči brezskrbna diseminacija, lahko ponazorimo z zaključki nedavnega sistematičnega pregleda neenakosti kot napovedovalca radikalizacije, po katerem zaznana krivica in neenakost bolje napovedujeta stališča in vedenja, povezana z ekstremizmom, kot objektivna merila neenakosti (Franc in Pavlović, 2018). Če bi torej zgoraj navedene rezultate o podpori nasilju v okviru brexita nenamerno

našli v kontekstu nekaterih manjšin in jih objavili v medijih, bi lahko tak splet okoliščin pri teh manjšinah povzročil precejšnjo krivico in nezaželenost, kar bi lahko sprožilo radikalizacijo, zlasti če bi sočasno uvedli strožje varnostne ukrepe in nadzor, s čimer bi izključili marginalizirano prebivalstvo (Knapton, 2014; Pfundmair, 2019). Po drugi strani pa bi lahko vtis grožnje spodbudil tudi politično nelegitimno vedenje večinskega prebivalstva, kar bi lahko povzročilo tudi politično nasilje (Ciftci, 2012). Skratka, nič hudega sluteči članek bi lahko ustvaril plaz radikalizacije, ki ga ne bi bilo lahko ustaviti, in če se ne bi zgodil pravočasno ali v celoti, bi lahko povzročil veliko večjo škodo in konflikt, kot bi jih kdajkoli lahko storila sama raziskovana stališča odnosov. Narativi predstavljajo pomemben element radikalizacije (Kruglanski et al., 2014; 2018), zato jim je treba nameniti pozornost, da zmanjšamo verjetnost njihove napačne interpretacije in s tem povezane škode.

Neal in Neal (2017) sta na primer doživela podoben scenarij, ko se je začelo njuno znanstveno delo o koristih in težavah družbene raznolikosti v skupnosti uporabljati v rasistični propagandi kot argument v prid tezi, da je raznolikost vir zla. Neal in Neal (2017) s kratkim opisom poteka transformacije interpretacije zaključkov svojih raziskav opozarjata tudi na to, kaj so se iz same izkušnje naučili. Pri tem menita, da je eden najpomembnejših korakov pri preprečevanju napačne interpretacije razmišljanje o elementih, ki bi ga lahko spodbujali, in zmanjšanje dvoumnosti vsebine. V operativnem smislu to pomeni, da bi bilo zaželeno, da se uporaba tehničnih izrazov čim bolj zmanjša, obenem pa biti pozoren na strukturo in dolžino stavka. Med drugim je zaželeno tudi, da so stavki čim krajši, nedvoumni, razumljivi in poznani (pogosteje v vsakdanjem govoru) ljudem, ki teme ne poznajo. Če raziskovalec rezultatov svoje raziskave ne predstavi samostojno, temveč jih predstavi novinar, je priporočljivo zaprositi za pregled pripravljenega članka, da bo lahko raziskovalec z gotovostjo ugotovil, da vsebina, ki bo predstavljena širšemu občinstvu, resnično odraža rezultate raziskav. Poleg tega Neal in Neal (2017) tudi po razširjanju rezultatov raziskav širši javnosti poudarjata pomen raziskovalca, ki spremlja odzive javnosti na objave, povezane z njihovim delom, tako da se lahko raziskovalci pravočasno odzovejo in preprečijo nadaljnje širjenje napačnih interpretacij, če do njih pride. Da bi preprečili neželene učinke, Dahlstrom in Ho (2012) poleg tega izpostavljata tri vprašanja, pomembna za izbiro narativov z namenom etičnega sporočanja občutljivih rezultatov v javnosti: vprašanje namena (opisovanje pojavov ali prepričevanje javnosti), natančnosti (v obliki pripovedovanja resničnih dogodkov ali opisovanja fiktivnih dogodkov in količine podrobnosti v teh opisih) ter primernosti pripovedi v določenem kontekstu za občinstvo, ki mu je namenjeno. Podobno sta Garrett in Bird (2000) dodatno poudarila

pomen spoštovanja omejitev raziskav, katerega zanemarjanje ustvarja plodna tla za pretirano posploševanje in razvoj napačnih interpretacij. Če se od občinstva ne pričakuje, da razume vse omejitve sklepov, jih je treba ustrezno razjasniti, tako da se zagotovi, da dela, napisana z najboljšimi nameni, ne postanejo sredstvo za doseganje najslabših.

Namesto sklepa

Prejšnja poglavja na kratko obravnavajo različne grožnje notranji in konstruktivni veljavnosti raziskav političnega nasilja, iz katerih izhaja več pomembnih zaključkov, ki jih je treba upoštevati pri načrtovanju in interpretaciji rezultatov takšnih raziskav. Pri tem je treba izpostaviti pomen opredelitve pojma političnega nasilja (bodisi z vidika določene oblike nasilja, podpore ali sodelovanja pri nasilju), izbiro ustreznega ukrepa raziskovanega pojava (glede psihometričnih lastnosti) in nadzor pomembnih dejavnikov (kot je družbeno zaželen odziv), ki lahko pomembno vplivajo na same rezultate meritev. Čeprav so pri radikalizaciji glede na njene daljnosežne posledice pomembnejša vedenja kot same ideje ali stališča, pa osredotočenost na sam proces radikalizacije kaže, da bi zmanjšanje števila tistih na dnu »piramide« verjetno zmanjšalo število tistih na vrhu ter posledično prišlo tudi do prepletanja, vendar ne izenačenosti merjenja stališč in vedenj, povezanih s političnim nasiljem. Tak sklep namreč izhaja iz pomena pripovedi v procesu radikalizacije (Borum, 2003; Kruglanski et al., 2014; 2018), ki lahko usmerjajo sovraštvo do določenih članov družbe ali družbenih skupin in spodbujajo nasilje kot sredstvo za odpravo krivic, hkrati pa prikrivajo njegove daljnosežne posledice.

Glede na uničujoče posledice političnega nasilja je izredno pomembno, da na eni strani vemo, kako pripravljene so udeleženci še vedno na nasilje, na drugi pa, kako učinkoviti so sami preventivni in intervencijski posegi. Na tem področju je hkrati poudarjen tudi pomen razlikovanja med zapuščanjem same ekstremistične organizacije in opuščanjem idej, ki uporabo političnega nasilja upravičujejo (Horgan, 2008; Schmid, 2013). Zato je za doseganje najbolj veljavnih rezultatov kot tudi najučinkovitejše naložbe v preventivne in kurativne ukrepe treba k raziskavam političnega nasilja in na splošno radikalizacije pristopati z veliko mero previdnosti.

Hkrati lahko neželene učinke oz. vsaj dela omenjenih problemov v raziskavi preprečimo s pravočasnim posegom v samo zasnovo raziskave. Večkratno operacionalizacijo političnega nasilja lahko razumemo kot nekoliko univerzalno rešitev za večino teh omejitev. Čeprav včasih okoliščine raziskave tega

ne omogočajo, je treba – kadar je le mogoče – uporabiti večkratno operacionalizacijo političnega nasilja, da se vsaj delno odpravijo pomanjkljivosti posameznih metod. Če bi se, denimo, v študiji hkrati uporabljali kognitivni in vedenjski ukrepi političnega nasilja, bi lahko del skupnih napovedovalcev z vidika metodološkega pristopa šteli za robustne napovedovalce političnega nasilja, medtem ko bi napovedniki, ki bi pomembno napovedovali politično nasilje samo ene od metod, dejansko predstavljali posebne napovedovalce, povezane samo z držo ali vedenjem. Dolgoročno bi tak pristop lahko privedel tudi do novih posegov, ki bi lahko bili posebej usmerjeni bodisi v razreševanje ekstremističnih stališč bodisi zgolj na preprečevanje udeležbe ali začetek političnega nasilja. Poleg tega je za razvoj intervencij, ki temeljijo na empiričnih podatkih, treba povečati število eksperimentalnih študij na tem področju, kot kažejo prejšnji pregledi (Franc in Pavlovič, 2018; Gotzsche-Astrup, 2018). Čeprav so poskusi na področju radikalizacije res redkost, obstoječi primeri kažejo, da je njihova izvedba mogoča, če se k samemu projektu pristopi z mero kreativnosti. Tako so na primer Fair in drugi (2018) z manipulacijo pragov pri ocenjevanju ravni dohodkov povzročili, da je bilo večino udeležencev treba uvrstiti med revne, kar je povzročilo, da so se udeleženci počutili ekonomsko prikrajšani, socialno izključenost pa je pogosto povzročila virtualna igra *cyberball*, pri kateri so udeleženci nameroma izključni iz interakcij preostale skupine, za katero meni, da je resnična, čeprav gre dejansko za algoritem, s katerim se meri nagnjenost k političnemu nasilju (Knapton, 2014; Pfundmair, 2019).

Skratka, čeprav je pojav političnega nasilja zaradi njegove večdimenzionalnosti težje izmeriti v vsej svoji celoti, kombinacija različnih pristopov omogoča, da pridemo do bolj veljavnih spoznanj. S skrbnim raziskovalnim pristopom, ki je potreben za merjenje družbeno občutljivih pojavov, ki vključuje upoštevanje metodoloških značilnosti osnutka in vključitev elementov, ki odpravljajo vsaj nekatere od teh pomanjkljivosti in upoštevajo smernice za disseminacijo rezultatov v javnosti, bi tovrstne raziskave v prihodnosti lahko vodile k uspešnejšim preventivnim ukrepom ter intervencijam za odpravo skrajnih idej in teženj k sodelovanju v političnem nasilju, posamično ali v skupini. Da bi prišli do takšnih zaključkov, bo moralo preteči vsaj nekaj časa, ne nazadnje pa pridobiti nove, eksperimentalne dokaze in preverjanja obstoječih modelov, s čimer se bo zagotovila varnejša družba za vsakega njenega člana.

Prevod: Mitja Sardoč

Literatura

- Abdel-Khalek, Ahmed. M. (2004): Neither Altruistic Suicide, nor Terrorism but Martyrdom: A Muslim Perspective. *Archives of Suicide Research* 8(1): 99–113. Dostopno na DOI:10.1080/13811110490243840.
- Apter, David E. (1997): Political Violence in Analytical Perspective. V *The Legitimization of Violence*, D. E. Apter (ur.), 1–32. UN Research Institute for Social Development. Dostopno na DOI: 10.1007/978-1-349-25258-9_1.
- Atran, Scott (2016): The Devoted Actor: Unconditional Commitment and Intractable Conflict across Cultures. *Current Anthropology* 57(S13): S192–S203. Dostopno na DOI:10.1086/685495.
- Bhui, Kamaldeep, Nasir Warfa in Edgar Jones (2014): Is Violent Radicalisation Associated with Poverty, Migration, Poor Self-Reported Health and Common Mental Disorders? *PLoS ONE* 9(3): e90718. Dostopno na DOI: 10.1371/journal.pone.0090718.
- Borum, Randy (2003): Understanding the Terrorist Mindset. *FBI Law Enforcement Bulletin* 72(7): 7–10.
- Borum, Randy (2014): Psychological Vulnerabilities and Propensities for Involvement in Violent Extremism. *Behavioral Sciences & the Law* 32(3): 286–305. Dostopno na DOI: 10.1002/bsl.2110.
- Bosi, Lorenzo in Stefan Malthaner (2015): Political violence. V *The Oxford Handbook of Social Movements*, D. della Porta in M. Diani (ur.), 440–451. Oxford University Press. Dostopno na DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199678402.013.50.
- Ciftci, Sabri (2012): Islamophobia and Threat Perceptions: Explaining Anti-Muslim Sentiment in the West. *Journal of Muslim Minority Affairs* 32(3): 293–309. Dostopno na DOI: 10.1080/13602004.2012.727291.
- Dahlstrom, Michael F. In Shirley S. Ho (2012): Ethical Considerations of Using Narrative to Communicate Science. *Science Communication* 34(5): 592–617. Dostopno na DOI: 10.1177/1075547012454597.
- Della Porta, Donatella (2006): *Social Movements, Political Violence, and the State: A Comparative Analysis of Italy and Germany*. Cambridge University Press.
- Doosje, Bertjan, Fathali M. Moghaddam, Arie W. Kruglanski, Arjan de Wolf, Liesbeth Mann in Allard R. Feddes (2016): Terrorism, Radicalization and De-radicalization. *Current Opinion in Psychology* 11: 79–84. Dostopno na DOI: 10.1016/j.copsyc.2016.06.008.
- Fair, C. Christine, Rebecca Littman, Neil Malhotra in Jacob N. Shapiro (2016): Relative Poverty, Perceived Violence, and Support for Militant Politics: Evidence from Pakistan. *Political Science Research and Methods* 6(1): 57–81. Dostopno na DOI: 10.1017/psrm.2016.6.
- Franc, Renata in Tomislav Pavlović (2018): *Systematic Review of Quantitative Studies on Inequality and Radicalisation*. Dialogue About Radicalisation and Equality.

Dostopno na: <http://www.dare-h2020.org/research-reports.html> (20. november 2020).

- Garrett, Jinnie M. in Stephanie J. Bird (2000): Ethical Issues in Communicating Science. *Science and Engineering Ethics* 6(4): 435–442. Dostopno na DOI:10.1007/s11948-000-0001-7.
- Gurr, Ted Robert (1970): Sources of Rebellion in Western Societies: Some Quantitative Evidence. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 391(1): 128–144. Dostopno na DOI: 10.1177/000271627039100111.
- Gøtzsche-Astrup, Oluf (2018): The Time for Causal Designs: Review and Evaluation of Empirical Support for Mechanisms of Political Radicalisation. *Aggression and Violent Behavior* 39: 90–99. Dostopno na DOI: 10.1016/j.avb.2018.02.003.
- Hafez, Mohammed M. (2007): Martyrdom Mythology in Iraq: How Jihadists Frame Suicide Terrorism in Videos and Biographies. *Terrorism and Political Violence* 19(1): 95–115. Dostopno na DOI: 10.1080/09546550601054873.
- Hogg, Michael A. In Janice Adelman (2013): Uncertainty-Identity Theory: Extreme Groups, Radical Behavior, and Authoritarian Leadership. *Journal of Social Issues* 69(3): 436–454. Dostopno na DOI: 10.1111/josi.12023.
- Horgan, John (2008): From Profiles to Pathways and Roots to Routes: Perspectives from Psychology on Radicalization into Terrorism. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 618(1): 80–94. Dostopno na DOI: 10.1177/0002716208317539.
- Kalmoe, Nathan P. (2014): Fueling the Fire: Violent Metaphors, Trait Aggression, and Support for Political Violence. *Political Communication* 31(4): 545–563. Dostopno na DOI: 10.1080/10584609.2013.852642.
- Kalyvas, Stathis N. (2003): The Ontology of “Political Violence”: Action and Identity in Civil Wars. *Perspectives on Politics* 1(03): 475–494. Dostopno na DOI: 10.1017/s1537592703000355.
- Khalil, James (2014): Radical Beliefs and Violent Actions Are Not Synonymous: How to Place the Key Disjuncture Between Attitudes and Behaviors at the Heart of Our Research into Political Violence. *Studies in Conflict & Terrorism* 37(2): 198–211. Dostopno na DOI: 10.1080/1057610x.2014.862902.
- Knapton, Holly M. (2014): The Recruitment and Radicalisation of Western Citizens: Does Ostracism Have a Role in Homegrown Terrorism? *Journal of European Psychology Students* 5(1): 38–48. Dostopno na DOI: 10.5334/jeeps.bo.
- Kruglanski, Arie W., Michele J. Gelfand, Jocelyn J. Bélanger, Anna Sheveland, Malkhanti Hetiarachchi in Rohan Gunaratna (2014): The Psychology of Radicalization and Deradicalization: How Significance Quest Impacts Violent Extremism. *Political Psychology* 35: 69–93. Dostopno na DOI: 10.1111/pops.12163.
- Kruglanski, Arie W., Katarzyna Jasko, David Webber, Marina Chernikova in Erica Molinaro (2018): The Making of Violent Extremists. *Review of General Psychology* 22(1): 107–120. Dostopno na DOI: 10.1037/gpr0000144.

- Liht, José, Lucian Gideon Conway III., Sara Savage, Weston White in Katherine A. O'Neill (2011): Religious Fundamentalism: An Empirically Derived Construct and Measurement Scale. *Archive for the Psychology of Religion* 33(3): 299–323. Dostopno na DOI: 10.1163/157361211x594159.
- McCauley, Clark in Sophia Moskalenko (2017): Understanding Political Radicalization: The Two-Pyramids Model. *American Psychologist* 72(3): 205–216. Dostopno na DOI: 10.1037/amp0000062.
- Milas, Goran (2005): *Istraživačke metode u psihologiji i drugim društvenim znanostima*. Jastrebarsko: Naklada Slap.
- Moghaddam, Fathali M. (2005). The Staircase to Terrorism: A Psychological Exploration. *American Psychologist* 60(2): 161–169. Dostopno na DOI: 10.1037/0003-066x.60.2.161.
- Neal, Zachary P in Jennifer Watling Neal (2017): We Didn't Say That: Challenges in the Public Dissemination of a Research Finding with Controversial Implications. *American Journal of Community Psychology* 60(3–4): 424–429. Dostopno na DOI: 10.1002/ajcp.12175.
- Nieburg, Harold L. (1969): *Political Violence: The Behavioral Process*. New York: St. Martin's Press.
- Ofosu, George in Beza Tesfaye (2018): *Education, Civic Engagement and Youth Support for Violence in Fragile States: Evidence from Somaliland*. Dostopno na: https://www.georgeofosu.com/files/ofosu_tesfaye_violence.pdf (20. november 2020).
- Ozer, Simon in Preben Bertelsen (2019): Countering Radicalization: An Empirical Examination from a Life Psychological Perspective. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 25(3): 211–225. Dostopno na DOI: 10.1037/pac0000394.
- Pavlović, Tomislav in Renata Franc (2019): Grize li pas koji laje? Odnos podrške političkom nasilju i njegove stvarne primjene na uzorku mladih Europljana. Predavanje na konferenci *Politološki razgovori, Zagreb*, november 2019. Dostopno na: https://www.bib.irb.hr/1031150/download/1031150.Grize_li_pas_koji_laje_R.pptx (20. november 2020).
- Pavlović, Tomislav in Renata Franc (2020, julij): Do Dark Personality, Uncertainty and Group Relative Deprivation Predict the Same Kind of Political Violence? Predavanje na konferenci *ISSP Annual Conference, Berlin*, julij 2020. Dostopno na: https://www.bib.irb.hr/1072029/download/1072029.3_Session_020_Pavlovi.pptx (20. november 2020).
- Pfundmair, Michaela (2018): Ostracism Promotes a Terroristic Mindset. *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression* 11(2): 134–148. Dostopno na DOI: 10.1080/19434472.2018.1443965.
- Pollock, Gary in Mark Ellison (2014): WP4: Measuring Participation. Deliverable 4.6: Europe-Wide Thematic Report. *MYPLACE (Memory, Youth, Political Legacy And Civic Engagement), Grant Agreement No: FP7-266831*. Dostopno na:

https://www.academia.edu/10760616/Political_Activism_in_Pollock_G_and_Ellison_M_2014_Measuring_Participation_European_Commission_MYPLACE_Deliverable_4_6_ (20. november 2020).

- Priest, Susanna, Jean Goodwin in Michael F. Dahlstrom (ur.) (2018): *Ethics and Practice in Science Communication*. University of Chicago Press.
- Saunders, Daniel G. (1991): Procedures for Adjusting Self-Reports of Violence for Social Desirability Bias. *Journal of Interpersonal Violence* 6(3): 336–344. Dostopno na DOI: 10.1177/088626091006003006.
- Scarcella, Akimi, Ruairi Page in Vivek Furtado (2016): Terrorism, Radicalisation, Extremism, Authoritarianism and Fundamentalism: A Systematic Review of the Quality and Psychometric Properties of Assessments. *PLOS ONE* 11(12): e0166947. Dostopno na DOI: 10.1371/journal.pone.0166947.
- Schmid, Alex P. (2013): Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review. *Terrorism and Counter-Terrorism Studies*. Dostopno na DOI: 10.19165/2013.1.02.
- Sugarman, David B. in Gerald T. Hotaling (1997): Intimate Violence and Social Desirability. *Journal of Interpersonal Violence* 12(2): 275–290. Dostopno na DOI: 10.1177/088626097012002008.
- Storm, Ingrid, Tomislav Pavlović in Renata Franc (2020): *Report on the Relationship Between Inequality and Youth Radicalisation from Existing European Survey Datasets*. DARE wp4. Deliverable 4.3.
- Tilly, Charles (1986): European Violence and Collective Action since 1700. *Social Research* 53(1): 159–184.
- Valentino, Benjamin (2000): Final Solutions: The Causes of Mass Killing and Genocide. *Security Studies* 9(3): 1–59. Dostopno na DOI: 10.1080/09636410008429405.
- Valentino, Benjamin A. (2014): Why We Kill: The Political Science of Political Violence against Civilians. *Annual Review of Political Science* 17(1): 89–103. Dostopno na DOI: 10.1146/annurev-polisci-082112-141937.
- Van Zomeren, Martijn (2013): Four Core Social-Psychological Motivations to Undertake Collective Action. *Social and Personality Psychology Compass* 7(6): 378–388. Dostopno na DOI: 10.1111/spc3.12031.
- Van Zomeren, Martijn, Tom Postmes in Russell Spears (2008): Toward an Integrative Social Identity Model of Collective Action: A Quantitative Research Synthesis of Three Socio-Psychological Perspectives. *Psychological Bulletin* 134(4): 504–535. Dostopno na DOI: 10.1037/0033-2909.134.4.504.
- Vigil-Colet, Andreu, Mireia Ruiz-Pamies, Cristina Anguiano-Carrasco in Urbano Lorenzo-Seva (2012): The Impact of Social Desirability on Psychometric Measures of Aggression. *Psicothema* 24(2): 310–315. Dostopno na: <https://www.redalyc.org/pdf/727/72723578021.pdf> (20. november 2020).
- Zimmermann, Ekkart (2017): Theories of Political Violence. V *The Wiley Handbook of Violence and Aggression*, P. Sturmeijer (ur.), 1–17. John Wiley & Sons, Ltd.

Radikalizacija in nasilni ekstremizem: poskus opredelitve

Abstract

Radicalization and Violent Extremism: Attempting a Definition

Despite September 11, 2001 becoming “Year One” of the “War on Terror” calendar era, the so-called security paradigm trapping the debate on radicalization and violent extremism is marked by a series of failed encounters and missed opportunities. This has been confirmed by a number of slogans, metaphors and other clichés that use “conventional wisdom” to hit the target, but somehow still miss the point. Radicalization and violent extremism are not exclusively a security phenomenon and therefore do not (exclusively) belong to the domain of the security and intelligence industry. At the same time, the discussion of the phenomenon of radicalization and violent extremism is also marked by a high degree of conceptual confusion over some of the fundamental concepts that are part of its gravitational orbit. This article raises some of the fundamental questions (and a series of adjacent problems) concerning the very notion of violent extremism, which remain largely overlooked in the scholarly discussions. A special emphasis is placed on the analysis of the conceptual and moral dimension of violent extremism (what violent extremism actually is and why it is problematic) and on the analysis of the relationship between the two basic concepts of this phrase, i.e. the concepts of violence and extremism.

Keywords: radicalization, violent extremism, terrorism, securitization, fear

Mitja Sardoč is a senior research associate at the Educational Research Institute in Ljubljana where he is a member of the Educational Research group. He has authored scholarly articles on the philosophy of education and served as an editor of a number of special journal issues on the topics of citizenship education, multiculturalism, equality of opportunity, radicalization and violent extremism, violence, neoliberalism in education, etc. He is the Managing Editor of Theory and Research in Education and a member of the editorial boards of the CEPS Journal and Postdigital Science and Education. He is also the editor of The Impacts of Neoliberal Discourse and Language in Education to be published by Routledge, the author of the monograph Multiculturalism: Pro et Contra and a co-author of the monograph Equal Opportunities and Social (In) Equality. In addition, he is the Editor-in-Chief of the Handbook of Patriotism (Springer), the Editor-in-Chief of The Palgrave Handbook of Toleration, to be published by Palgrave Macmillan, and a co-editor (with Robert Hauhart) of The Routledge Handbook on the American Dream, to be published by Routledge (mitja.sardoc@guest.arnes.si).

Povzetek

Kljub temu, da je 11. september 2001 postal nekakšen začetek štetja koledarske dobe »vojne proti terorju«, t. i. varnostno paradigmo, v katero je ujeta razprava o radikalizaciji in nasilnem ekstremizmu, zaznamuje vrsta zgrešenih srečanj in zamujenih priložnosti. To ne nazadnje potrjujejo posamezni slogani, metafore in drugi klišeji, ki s svojo »konvencionalno modrostjo« problem sicer zadanejo, njegovo bistvo pa spregledajo. Radikalizacija in nasilni ekstremizem sta namreč vse prej kot samo varnostni fenomen in potemtakem v (ekskluzivni) domeni varnostno-obveščevalne industrije. Razpravo o fenomenu radikalizacije in nasilnega ekstremizma zaznamuje tudi visoka stopnja konceptualne zmede v zvezi z nekaterimi temeljnimi pojmi, ki sodijo v njegovo gravitacijsko orbito. Pričujoči prispevek odpira nekatera temeljna vprašanja (in vrsto s tem povezanih problemov) o pojmu nasilnega ekstremizma, ki v literaturi o tej problematiki ostajajo v veliki meri spregledana. Poseben poudarek je namenjen analizi konceptualne in moralne razsežnosti nasilnega ekstremizma (kaj pravzaprav je nasilni ekstremizem in zakaj je problematičen) ter analizi medsebojnega razmerja obeh temeljnih pojmov te sintagme, nasilja in ekstremizma.

Ključne besede: radikalizacija, nasilni ekstremizem, terorizem, sekuritizacija, strah

Mitja Sardoč je zaposlen kot raziskovalec na Pedagoškem inštitutu v Ljubljani, kjer je član programske skupine Edukacijske raziskave. Je avtor znanstvenih in strokovnih člankov s širšega področja vzgoje in izobraževanja ter urednik vrste tematskih števil domačih in tujih znanstvenih revij s področja državljske vzgoje, multikulturalizma, enakih možnosti, radikalizacije in nasilnega ekstremizma, nasilja, neoliberalizma v vzgoji in izobraževanju itn. Je glavni urednik revije Theory and Research in Education ter član uredniškega odbora revij CEPS Journal ter Postdigital Science and Education. Je tudi urednik zbornika The Impacts of Neoliberal Discourse and Language in Education, ki bo izšel pri založbi Routledge, avtor monografije Multikulturalizem: pro et contra ter soavtor monografije Enake možnosti in družbena (ne)enakost v družbi znanja. Je urednik publikacije Handbook of Patriotism (Springer), urednik The Palgrave Handbook of Toleration, ki bo izšla pri založbi Palgrave Macmillan, ter sourednik (z Robertom Hauhartom) The Routledge Handbook on the American Dream, ki bo izšel pri založbi Routledge (mitja.sardoc@guest.arnes.si).

Uvod in opredelitev problematike

V svojem morda najznamenitejšem eseju o kaznovanju in odgovornosti (*Prolegomenon to the Principles of Punishment*) je britanski filozof prava H. L. A. Hart podal zanimiv komentar o problematiki kaznovanja, ki je v 50. letih 20. stoletja (vsaj v Veliki Britaniji) veljala za eno od družbeno najbolj izpostavljenih tematik, in sicer da »[s]plošno zanimanje za temo kaznovanja še nikoli ni bilo večje, kot je trenutno, in dvomim, da je bila javna razprava o tem kdaj bolj zmedena« (Hart, 2008: 1). Kljub časovni oddaljenosti, drugačnemu družbeno-političnemu kontekstu in vsebini oziroma objektu razprave osnovno sporočilo Hartovega komentarja ostaja aktualno tudi danes, saj so

številne javne razprave pogosto nejasne. To nesporno velja za problematiko radikalizacije in nasilnega ekstremizma, ki je kljub navidezni neposrednosti vse prej kot enoznačna in nedvoumna. Temeljna ovira pri razumevanju in razlagi pojava ter iskanju možnih rešitev je prav njegova neposrednost. Kakor je v knjigi *Violence* opozoril Slavoj Žižek, »grozota nasilnih dejanj ter empatija z žrtvami neizprosno delujeta kot vaba, ki nam preprečuje razmišljati« (Žižek, 2008: 4).¹

Kot dejavnik tveganja, ki je neposredno povezan z vprašanjem varnosti, je radikalizacija v prvi vrsti pritegnila pozornost strokovnjakov s področja terorizma in varstvoslovja. Kljub konsenzu, da pomeni resno varnostno grožnjo, razpravo o tem, kaj radikalizacija sploh je, zaznamuje vrsta odprtih vprašanj. Na primer: Ali je radikalizacija problematična sama po sebi ali le, če se preusmeri v nasilni ekstremizem? Je proces radikalizacije problematičen ne glede na uporabljeno metodo ali je njegova negativna valenca povezana izključno z indoktrinacijo? Kakšno je razmerje med kognitivno in behavioralno razsežnostjo? Ali je treba ekstremizem tolerirati?

Tudi zato so osnovno substantivno vprašanje »kaj je radikalizacija« dopolnila nekatera druga vprašanja. Motivacijsko vprašanje je usmerjeno predvsem v iskanje motivov zanj (»Zakaj se posamezniki radikalizirajo?«). Diskriminacija in občutek drugorazrednega statusa oziroma t. i. integracijski razkorak nasploh veljata za pomembna sprožilca radikalizacije. Vse pomembnejše pa postaja tudi vprašanje načina, tj. kako se posamezniki radikalizirajo. Avtorji poročila *Radicalization: The Role of the Internet* pri tem kot pomemben dejavnik izpostavljajo spletna družabna omrežja, ki so predvsem zaradi svoje mobilizacijske moči temeljito spremenila dinamiko procesa radikalizacije, tako z vidika novačenja kot usposabljanja, olajšala pa so tudi komunikacijo radikaliziranih posameznikov oziroma skupin. Prav tako pomembna je propagandna vloga, ki jo imajo spletna družabna omrežja pri komuniciranju s širšo javnostjo (fenomen t. i. moralne panike).

Kljub temu, da je 11. september 2001 postal nekakšen začetek štetja koledarske dobe »vojne proti terorju«,² t. i. varnostno paradigmo, v katero je ujeta razprava o radikalizaciji in nasilnem ekstremizmu, zaznamuje vrsta zgrešenih srečanj in zamujenih priložnosti. To ne nazadnje potrjujejo posamezni slogani (»za nekoga terorist, za drugega borec za svobodo«), metafore (bitka za »srca in duše«³ ali »šok in strah«) ter drugi klišeji (na primer

1 Za podrobnejšo analizo povečane senzibilnosti za problematiko nasilja in s tem povezane probleme glej Sardoč, 2019.

2 Tu ostaja odprto vprašanje, ali je »vojna proti terorju« vojna v klasičnem pomenu tega fenomena. Za predstavitev dilem, povezanih s tem vprašanjem, glej Dexter, 2008.

3 V primerjavi z ostalimi retoričnimi figurami zaseda metafora »src in umov« v literaturi

»kaj se dogaja, preden se sproži bomba«). Retorični arzenal obveščevalno-varnostne industrije problem sicer zadane, njegovo bistvo pa spregleda. Kako torej misliti (in razumeti) fenomen radikalizacije in nasilnega ekstremizma?

Čeprav je pojav v središču zanimanja obveščevalno-varnostne industrije, snovalcev politik in širše javnosti, razpravo zaznamuje visoka stopnja konceptualne zmede okoli nekaterih temeljnih pojmov, ki sodijo v njegovo gravitacijsko orbito. Glavni izziv, s katerim se sooča proučevanje radikalizacije, je predvsem odsotnost »dovolj širokih in trdnih konceptualnih okvirov« (Moghaddam in Sardoč, 2019: 2), kar posledično vodi v »konceptualno prikrajšanost« (Jackson, 2011) na eni in »konceptualno inflacijo« (Miles in Brown, 1989) na drugi strani. Fathali Moghaddam tako poudarja, da psihološke raziskave na področju terorizma trpijo zaradi »pomanjkanja močnih konceptualnih okvirov« (Moghaddam, 2009).

Osnovna cilja pričujočega prispevka sta torej preseči konvencionalno modrost, povezano z radikalizacijo in nasilnim ekstremizmom, ter odpreti nekatera temeljna vprašanja (in vrsto s tem povezanih problemov) o pojmu nasilnega ekstremizma, ki v literaturi ostajajo v veliki meri spregledana. Uvodni del opisuje genealogijo fenomena radikalizacije in glavne pomanjkljivosti razprave. V osrednjem delu analiziramo konceptualne in moralne razsežnosti nasilnega ekstremizma (kaj pravzaprav je nasilni ekstremizem in zakaj je problematičen) ter razmerje med temeljnima pojmomoma te sintagme, nasiljem in ekstremizmom. Sklepni del opozori na problematičnost kavzalne paradigme proučevanja radikalizacije in nasilnega ekstremizma.

Genealogija razprave o radikalizaciji in nasilnem ekstremizmu

Razpravo o fenomenu radikalizacije in nasilnega ekstremizma zaznamujejo tri temeljne značilnosti. Prvič, v okviru te razprave velja radikalizacija za pojem brez standardne definicije, kar samo po sebi ni problematično, saj ima podobne težave tudi pojem terorizma. Rik Coolsaet opozarja, da ostajata pojma radikalizacije in nasilnega ekstremizma tudi po »15 letih od uradnega sprejetja in široke uporabe zanemarjena, slabo opredeljena,

o radikalizaciji in nasilnem ekstremizmu pomembno mesto, vključno z nekaterimi sorodnimi področji znanstvenega raziskovanja, na primer z bojem proti uporniškim enotam (Egnell, 2010), »vojno proti terorizmu« (Mockaitis, 2003) itd. Prav tako pomembno mesto ima v politični retoriki nekdanjega ameriškega predsednika Baracka Obame in kanadskega premierja Justina Trudeauja.

kompleksna in protislovna« (Coolsaet, 2019: 30), pa tudi izmuzljiva (Coolsaet, 2016; 2019). Diskurz radikalizacije je v veliki meri nejasen in zato kontraproduktiven, celo problematičen, saj naj bi bil selektiven oziroma celo diskriminatoren (Silva, 2018). Ne preseneča torej, da je v okviru te razprave veliko nepreverjenih predpostavk in s tem povezanih hipotez. Na primer, John Knefel v članku za revijo *Rolling Stone* povzema ugotovitev Johna Horgan, direktorja Mednarodnega centra za proučevanje terorizma na državni univerzi v Pensilvaniji, da je »ideja, da radikalizacija povzroča terorizem, danes morda največji mit v raziskovanju terorizma. [...] [Prvič], velika večina ljudi, ki imajo radikalna prepričanja, se ne vključuje v nasilje. In drugič, vse več je dokazov, da ljudje, ki se ukvarjajo s terorizmom, nimajo nujno radikalnih prepričanj« (Knefel, 2013).

Drugič, odsotnost konsenza o konceptu radikalizacije (Sedgwick, 2010) je zamenjal dvom o obstoju samega fenomena (Newmann, 2013).⁴ Razprava o »proizvedenosti« fenomena radikalizacije je nekakšen *déjà vu*, saj ta očitek zoper fenomen radikalizacije in nasilnega ekstremizma spominja na znano prispodobo iz zgodovine filozofije (tako klasične kakor tudi novejše): Alasdair MacIntyre je v knjigi *After Virtue* izrazil dvom o obstoju pojma pravice: »Pravice kot take ne obstajajo in verjeti vanje je podobno kakor verjeti v čarovnice in samoroge« (MacIntyre, 1983: 83).⁵

Tretjič, nekateri avtorji izpostavljajo, da spregledanje kontekstualne razsežnosti v razpravi o fenomenu radikalizacije in nasilnem ekstremizmu, odsotnost definicije temeljnih pojmov ter potencialna diskriminatornost diskurza radikalizacije (kakor tudi vrsta drugih očitkov in ugovorov, na primer, da gre pri tej razpravi za vrsto orientalizma (Said, 1978)) niso posledica pomanjkljivega proučevanja tega fenomena (optimistična interpretacija), temveč da je ta problem del strategije same »vojne proti terorju« (pesimistična interpretacija) (Kundnani, 2019).⁶

Hkrati je treba izpostaviti, da sta radikalizacija kot »proces, v katerem posamezniki postanejo ekstremisti« (Neumann, 2013: 874), in s tem

4 Nesoglasje o obstoju določenega pojma ni zamejeno samo na fenomen radikalizacije in nasilnega ekstremizma, temveč tudi na druge sodobne fenomene, na primer populizem. Za kritično analizo te problematike glej Brubaker, 2017.

5 Za problematizacijo t. i. problema čarovnic in samorogov v okviru razprave o človekovih pravicah glej Waldron, 1993.

6 Tu ostaja v celoti ob strani t. i. metodološka razsežnost proučevanja radikalizacije in nasilnega ekstremizma. Glede na to, da so radikalizirani posamezniki »težko dosegljiva skupina« (*hard-to-reach group*) (Larsen, 2019), je problematika pričevanja (*testimony*) in s tem povezana vednost o različnih razsežnostih procesa radikalizacije ena resnejših ovir pri proučevanju empirične razsežnosti tega fenomena. Za predstavitev nekaterih omejitev in s tem povezanih ovir pri proučevanju radikalizacije in nasilnega ekstremizma glej intervju s Quassimom Cassamom v tej številki ČKZ (izvirnik Sardoč, 2019) in z Marcom Sagemanom (Sardoč, 2020).

povezan nasilni ekstremizem vse prej kot samo varnostna fenomena. Kako sicer razumeti vrsto »kolateralnih« problemov, ki jih standardno pojmovanje v veliki meri zaobide, na primer moralno paniko, populizem, konfliktno različnost, nestrpnost, ksenofobijo, sovražni govor, kulturno distanco, lažne novice, integracijski razkorak, omejevanje pravic in svoboščin posameznikov (t. i. fenomen krčenja državljskega prostora)⁷ itn.? Percepcija radikalizacije in nasilnega ekstremizma izključno skozi t. i. varnostno perspektivo odpira vsaj dvoje negativnih posledic. Na eni strani sta to socialna marginalizacija oziroma izključenost posameznikov, ki so izpostavljeni ekstremističnim idejam, in nelagodje v pluralno raznolikem okolju. Na drugi strani pa so to ksenofobija, diskriminacija, islamofobija, moralna panika, nezaupanje ter s tem povezana polarizacija družbe. Če v to razpravo dodamo uradno naracijo o radikalizaciji in nasilnem ekstremizmu, kakor v knjigi *Rethinking Radicalization* opozarja Arun Kundnani (2015: 8), pravzaprav »legitimiramo erozijo državljskih svoboščin in spodbujamo družbene delitve«.

Vsaka izmed zgoraj predstavljenih značilnosti razprave o radikalizaciji in nasilnem ekstremizmu odpira vrsto ločenih vprašanj ter s tem povezanih problemov in izzivov, ki so za razpravo o političnem nasilju oziroma terorizmu veliko pomembnejši, saj nakazujejo na nekakšno premestitev poudarka.⁸ Kakor opozarja Rik Coolsaet (2016: 3–4):

Osrednji položaj, ki ga je prevzel koncept radikalizacije v politiki, kazenskem pregonu in akademiji kot svetem gralu protiterorizma, je bistveno prispeval k premestitvi osredotočenosti iz konteksta na posameznika in ideologijo. To je škodljivo za pristop »zakaj se zgodi terorizem«, ki ga v raziskavah terorizma zagovarjajo od sedemdesetih let prejšnjega stoletja. Privilegiranje ideologije kot glavnega dejavnika zdrsa posameznika v terorizem je privedlo do prekinitve povezave med ekstremizmom ter njegovimi političnimi, družbenimi in ekonomskimi vzroki.

Ta sprememba perspektive, ki jo vpelje distinkcija med »starim« in »novim« terorizmom, je tako postala nekakšna stalnica v raziskovanju tega

7 Fenomen krčenja državljskega prostora (*shrinking civic space*) je ena od pomembnejših premestitev poudarka v pojmovanju državljskih svoboščin, saj s tem krčenjem omejujemo temeljne interese posameznikov in s tem povezane pravice ter na tem utemeljeno demokratično politično ureditev.

8 Zanimiv fenomen, ki tu ostaja ob strani, je pomen pojma radikalizacije, ki je v kontekstu proučevanja terorizma – tako kontekstualno kakor vsebinsko – povsem drugačen od svojega »izvornega« pomena. Ta fenomen Jonathan Githens-Mazer (2012: 560–561) poimenuje »konceptualno vnažajsko formiranje« (*conceptual back formation*).

družbenega fenomena. Kakor izpostavljata Arun Kundnani in Ben Hayes, je t. i. boj proti nasilnemu ekstremizmu nekakšna premestitev poudarka od prehodnih strategij spoprijemanja z nasilnim ekstremizmom (2018). Čeprav je zasuk stran od varnostnih težišč in s tem povezanih poudarkov problematiko radikalizacije in nasilnega ekstremizma umestil v širši (kontekstualni) okvir, ima ta premestitev poudarka tudi dve manj privlačni strani. Kakor izpostavljata Kundnani in Hayes (2018: 4):

Na eni strani je premik v smer politik boja proti nasilnemu ekstremizmu pomenil celovitejši pristop v boju proti terorizmu, ki presega zgolj vojaški in zunajsodni odziv. Na drugi strani pa je to pomenilo, da bodo ideologije in organizacije, ki so označene kot »teroristične«, obravnavane kot nevarne, zaradi česar bo lahko ogromno muslimanov, ki spoštujejo zakone, sedaj označenih za »radikalne«.

Standardno razumevanje terorizma in s tem povezano pojmovanje varnosti kot najmanjšega skupnega imenovalca zagotavljanja stabilnosti je torej vse prej kot neproblematično, saj ima izhodiščna definicija tega fenomena veliko pomembnejšo vlogo. Pomeni namreč osnovno diagnozo fenomena radikalizacije in nasilnega ekstremizma. Kakor izpostavlja Rik Coolsaet (2016: 4): »Za drugotni dejavnik je radikalizacija to, kar je povišana telesna temperatura za bolezen – simptom. [...] V obeh primerih – pri povišani telesni temperaturi in radikalizaciji – je ustrezna diagnoza ključna za spoprijemanje s simptomom. V nasprotnem primeru bo neustrezna diagnoza imela za posledico poslabšanje stanja.« Glede na to, da so politike spoprijemanja z nasilnim ekstremizmom ena bolj izpostavljenih pojavnih oblik t. i. mehke moči⁹ (Stephens et al., 2019), je odsotnost analize nasilnega ekstremizma toliko bolj simptomatična.

Hkrati je treba izpostaviti, da etiologija radikalizacije in nasilnega ekstremizma temelji na dveh ločenih interpretacijah motivacijskih dejavnikov za radikalizacijo, in sicer (i) na t. i. internalistični interpretaciji ter (ii) t. i. eksteralistični interpretaciji. Osnovna distinkcija med njima je v viru radikalizacije in nasilnega ekstremizma. Internalistična interpretacija temelji na hipotezi, da je nasilni ekstremizem notranji dejavnik, ki je opredeljen kot problematičen. Na primer, zagovorniki desnega populizma v Evropi trdijo, da je

⁹ Pojem mehke moči je v eseju z enakim naslovom, ki ga je objavil v reviji *Foreign Policy*, artikuliral ameriški politolog Joseph Nye (1990). Sicer pa je pojem mehke moči prišel v ospredje tudi na področju izobraževalnih politik in s tem povezanih mednarodnih raziskav znanja, na primer v programu PISA OECD. Za kritično analizo uporabe pojma mehke moči v okviru posameznih pobud, ki tematizirajo spoprijemanje s problematiko radikalizacije in nasilnega ekstremizma, glej Kundnani in Hayes (2018: 12–15).

islam kot religija nasilen in da so torej vsi pripadniki te veroizpovedi nasilni. Kot del njihove argumentacije se pojavlja silogizem, ki vsakega pripadnika islama enači z radikaliziranim posameznikom, vsakega radikaliziranega posameznika pa s teroristom. Za razliko od internalistične interpretacije eksternalistična interpretacija vzrok za nasilni ekstremizem posameznikov v veliki meri vidi v dejavnikih, ki so posamezniku ali družbeni skupini in s tem povezanim fenomenom zunanji, na primer v kolonializmu, izkoriščevalskih odnosih, socialni fragmentaciji itn. Eksternalistična teza temelji na predpostavki, da sta radikalizacija in nasilni ekstremizem simptom širših družbenih problemov (simptomatična narava nasilnega ekstremizma). Prevladujoča argumentacija te interpretacije izpostavlja, da sta radikalizacija in nasilni ekstremizem rezultat socialno-ekonomskega položaja marginalnih družbenih skupin, izkoriščanja, ksenofobije, diskriminacije, islamofobije, sovražstva itn. Ta interpretacija opozarja, da so radikalizirani posamezniki grešni kozli. Kljub temu, da ta teza zaobjame kontekst fenomena radikalizacije, je njen stranski učinek viktimizacija radikaliziranih posameznikov in s tem povezana patologizacija.

Čeprav sta interpretaciji diametralno nasprotni, jima je skupno, da prepoznavata povezanost obravnavanih fenomenov, ki tvorita spiralo »vzajemne« (Moghaddam, 2019) oziroma »kumulativne radikalizacije« (Kundnani, 2019), kar vodi v vse večjo socialno distanco in s tem povezan fenomen polarizacije družbe, kjer so vse pogostejši pojavi t. i. konfliktne različnosti. Tudi zato je treba radikalizacijo misliti kot centrifugalni proces posameznikovega odmikanja od središča ali mainstreama in njegovega hkratnega zavračanja. Zadevo dodatno zapletejo težave pri raziskovanju radikalizacije in nasilnega ekstremizma. Kakor opozarjata Gambetta in Hertog (2016: viii):

Težavnost raziskovanja nasilnega ekstremizma ljudi ni odvrnila od pisanja o pojavu, literatura pa je prav tako obilna, kot je nesporna. Medtem ko obstajajo izjeme visokokakovostnih raziskav (...), pa večina temelji na špekulacijah in teoretizaciji. Kadar sploh obstajajo kakršnikoli dokazi, so zaradi pristranskosti ali predsodkov glede izbire pogosto anekdotični in izkrivljeni.

Poleg tega proučevanje radikalizacije na empirični ravni ovirata glavna, na dokazih temelječa dejavnika, in sicer (i) narava predmeta analize in (ii) narava podatkov, uporabljenih v empiričnih raziskavah. Kakor izpostavlja Jeppe Larsen, so radikalizirani posamezniki praviloma člani težko

dostopnih skupin (Larsen, 2019). Drugič, podatki in drugi dokazi, ki jih je zbrala obveščevalna skupnost, so, kot poudarja Marc Sageman, najpogosteje klasificirani kot tajnost (Sardoč, 2020a). Tudi zato je proučevanje radikalizacije in nasilnega ekstremizma v paradoksalnem položaju; oziroma kot je v enem od intervjujev poudaril Marc Sageman: »Obveščevalna skupnost ve vse o terorizmu, a ničesar ne razume, akademiki pa vse razumejo, a o tem ne vedo ničesar« (Sageman in Sardoč, 2020).

Čeprav je proučevanje fenomena radikalizacije in nasilnega ekstremizma v veliki meri pogojeno z neposrednostjo terorističnih napadov, ta problematika odpira tudi vrsto konceptualnih, normativnih in metodoloških vprašanj. Richard English opozarja, da pri proučevanju terorizma trčimo ob dva problema: »Eden je praktičen, drugi pa analitičen: in težave pri odzivanju na prvega so znatno večje zaradi težav v zvezi z drugim« (English, 2010: ix). Če je praktična razsežnost v prvi vrsti obremenjena z neposrednostjo terorizma oziroma političnega nasilja ter nujnostjo spoprijemanja z njim, se teoretična razsežnost sooča predvsem s kompleksnostjo in protislovnostjo njegovih temeljnih razsežnosti. Analitični problem, kakor opozarja English, je »medsebojna povezanost vprašanj o opredelitvi, razlagi in zgodovini« (ibid.). Da bi lahko v tej razpravi postavili temelje bolj sistematičnega proučevanja radikalizacije in nasilnega ekstremizma, moramo opredeliti osnovne pojme, ki jih v njej uporabljamo. Res pa je, da jasnost, kakor v knjigi *Terrorism and the Ethics of War* opozarja Stephen Nathanson (2010: 20), »ni vsakogaršnji cilj, saj je zmeda lahko politično koristna«.

Kaj je nasilni ekstremizem in zakaj (»če sploh«) je problematičen

Podobno kot v analizi terorizma (Primoratz, 2018) je treba tudi pri proučevanju nasilnega ekstremizma izpostaviti osnovni vprašanja, ki določata miselni okvir tega fenomena, in sicer (i) t. i. konceptualno vprašanje (kaj je nasilni ekstremizem) ter (ii) t. i. moralno vprašanje (zakaj je nasilni ekstremizem problematičen oziroma zgrešen). Vsako vprašanje odpira različne smeri proučevanja oziroma analize tega fenomena.

Sintagma »nasilni ekstremizem« združuje dve ločeni razsežnosti, in sicer (i) behavioristično (»Kakšno dejanje je nekdo izvedel?«) ter (ii) identitetno (»Kdo je izvedel/naredil nekaj?«). Nasilni ekstremizem namreč pomeni, da je nasilno dejanje izvedel ekstremistični posameznik. Če je pri klasičnem pojmovanju terorizma na delu krožna logika, da je teroristično dejanje

izvedel terorist (Nathanson, 2010), je pri nasilnem ekstremizmu zadeva neposrednejša oziroma jasnejša. Čeprav je pojem ekstremizma relacijske narave, vprašanje njegove opredelitve odpira tudi pojem radikalizacije. Primarno namreč radikalizacijo – v okviru varnostnih ved oziroma diskurza o terorizmu nasploh – pojmujejo substantivno. Čeprav vsebuje tudi relacijski odnos, se radikalizacija nanaša predvsem na kognitivno oziroma behavioristično razsežnost prepričanj. Na primer, vprašanje je, kako se »novi« terorizem – kakor ga pogosto opredeljujejo v okviru »vojne proti terorju« – razlikuje od klasičnega oziroma starega terorizma? Kdaj in zakaj sta radikalizacija in nasilni ekstremizem problematična? Sta problematična *a priori, per definitionem, prima facie* ali zgolj pod določenimi pogoji oziroma upoštevajoč določene rezultate? To (in vrsta drugih) vprašanje nakazuje, da ostaja konceptualna razsežnost te problematike v veliki meri zanemarljena ali celo spregledana. Kot posebej problematično je treba v razpravah o radikalizaciji in nasilnem ekstremizmu izpostaviti odsotnost sistematične analize pojma nasilnega ekstremizma. Glede na to, da gre za ključni pojem »nove« razprave o terorizmu in političnem nasilju, je zadeva toliko bolj simptomatična.

Konceptualno vprašanje

Kljub temu, da je različnost ena osnovnih predpostavk liberalnega pojmovanja posameznika in politične skupnosti, je ekstremizem oblika t. i. konfliktnosti, ki v demokratični in liberalni politični ureditvi pomeni neustrezno obliko (ali celo zlorabo) udejanjanja temeljnih svoboščin posameznika, na primer svobode veroizpovedi, svobode izražanja ter svobode združevanja. Prav te svoboščine – vsaj tako izpostavljajo kritiki radikalizma – radikaliziranim posameznikom oziroma skupinam namreč zagotavljajo primerjalno prednost, saj je poseg v te pravice neupravičen, vse dokler ne obstajajo dokazi o poseganju v pravice drugih ter s tem povezanih kršitvah varnosti in stabilnosti politične ureditve. Treba je torej opredeliti, kaj je sploh nasilni ekstremizem oziroma ekstremizem nasploh – in to je t. i. konceptualno vprašanje.

To vprašanje zahteva določitev kriterijev, kdaj določeno pojavno obliko odklona od *statusa quo* oziroma običajnega vedenja opredelimo kot ekstremizem oziroma nasilni ekstremizem. Čeprav etimološka analiza pojma ekstremizem pokaže na njegovo osnovno modalnost liminalnosti, je ta fenomen precej bolj kompleksen. V prvi vrsti stoji ekstremizem nasproti ideji zmernosti. Kateri so torej kriteriji, ki zagotavljajo ustrezno opredelitev in s tem povezano pojmovanje nasilnega ekstremizma, na katerem temelji

distinkcija med »normalnim« (mainstream) in »patološkim« (ekstremizem oziroma nasilni ekstremizem)?

Da bi lahko ustrezno ponazorili kompleksnost (pa tudi protislovnost) ekstremizma ter njegovo redukcionistično pojmovanje v literaturi o fenomenu radikalizacije in nasilnega ekstremizma, lahko uporabimo tri osnovne kriterije opredelitve protislovnih vsebin. V prispevku *Should We Teach Homosexuality as a Controversial Issue* (2007) ter v knjigi *Patriotism in Schools* (2011) Michael Hand za opredelitev določene vsebine kot protislovnne razlikuje med tremi ločenimi kriteriji, in sicer (i) behaviorističnim, (ii) političnim in (iii) epistemološkim. Pri behaviorističnem kriteriju (Bailey, 1975) je ključni dejavnik za opredelitev določene vsebine kot protislovnne ta, da kritična masa posameznikov o določeni vsebini (na primer družbenem pojavu) oziroma problemu ne soglaša. V okviru političnega kriterija lahko razlikujemo med dvema ločenima meriloma, in sicer, prvič, določena tema je kot protislovnna pripoznana takrat, ko ni skladna s temeljnimi načeli in skupnimi vrednotami sodobne pluralne družbe, na primer z državljansko enakostjo, spoštovanjem in človekovimi pravicami (na distanci utemeljeno merilo), ter drugič, ko v družbi glede določenega vprašanja ne obstaja konsenz (na nesoglasju utemeljeno merilo). Za razliko od behaviorističnega in političnega kriterija je bil kot ustreznejši oziroma primernejši predlagan epistemološki kriterij, ki ga je v članku *Controversial Issues and the Curriculum* (1981) ter kasneje v knjigi *Theory and Practice in Education* (1984) artikuliral Robert F. Dearden. Na podlagi tega kriterija je določena vsebina protislovnna,

če lahko imamo o njej nasprotne poglede, ne da bi bili ti pogledi v nasprotju z razumom. To se lahko zgodi, če nimamo dovolj dokazov, da lahko o protislovlju odločimo. Podobno je lahko določeno vprašanje protislovnno, kadar so rezultati odvisni od prihodnjih dogodkov, ki jih ni mogoče z gotovostjo napovedati oziroma kjer je sodba o tem vprašanju odvisna od tega, kako tehtati ali vrednotiti različne informacije, ki jih o tem vprašanju imamo (Dearden, 1981: 38).

Vsakega od zgoraj opredeljenih kriterijev določanja protislovnosti določene vsebine je mogoče uporabiti tudi v primeru opredelitve ekstremizma. Behavioristični kriterij lahko opredelimo kot odstopanje od prevladujočih oziroma mainstream predstav, prepričanj, načel ali vrednot. Kot primer takšne opredelitve ekstremizma velja izpostaviti ekstremizem kot nasprotje vrednotam neke dežele (na primer »britanskim vrednotam«; Kundnani, 2015). V okviru demokratičnega kriterija ekstremizma ne opredeljuje

velikost skupine oziroma njegova manjšinskost, temveč oddaljenost nosilcev ekstremizma od prevladujočih prepričanj, vrednot ali ustaljenih navad (na distanci utemeljen kriterij). Epistemološki kriterij prisotnost nesoglasja jemlje kot nujen, ne pa tudi kot zadosten kriterij protislovnosti posamezne vsebine, saj je temeljni pogoj tega kriterija razumnost samega nesoglasja. Epistemološki kriterij zahteva, da ekstremizem opredelimo kot iracionalen oziroma nerazumen in s tem inherentno patološki. S tem je (vsaj posredno) povezana tudi strategija medikalizacije radikaliziranih posameznikov, ki se uporablja v procesih protiradikalizacije in deradikalizacije. Epistemološki kriterij iracionalnosti ekstremizma je torej veliko bolj problematičen kakor behavioristični ali demokratični kriterij.

V vsakem primeru je ekstremizem kontekstualno odvisen pojem, saj je v celoti pogojen s sebi zunanjimi okoliščinami. Vzemimo nekaj banalnih primerov: v Severni Koreji je primer ekstremizma svoboda izražanja, v katerikoli nedemokratični družbi bo kot ekstremizem dojeta zagovarjanje človekovih pravic, v evropskih državah pa bo kazalec ekstremizma nošnja burke. Z opredelitvijo nečesa kot ekstremnega torej označimo njegovo izjemnost oziroma nenavadnost, zaradi česar pojav odstopa od prevladujočega (zato govorimo tudi o ekstremnih vremenskih pojavih). Ekstremizem je torej vselej kontekstualen, pa vendar bi ga lahko obravnavali tudi kot simptom oziroma obliko psihopatologije političnega oziroma družbenega. Podobno kot sanje, šale in druge pojavne oblike vsakdanje psihopatologije imata tudi radikalizacija in nasilni ekstremizem diagnostično vrednost za pojmovanje prevladujočih tokov ter s tem povezano pojmovanje normalnega političnega vedenja in legitimiranje *statusa quo*.

Na podlagi zgoraj prikazanih opredelitev ekstremizma kritiki zagovarjajo uporabo dveh ločenih strategij nasprotovanja različnim pojavnim oblikam ekstremizma, in sicer (i) neposredne strategije ter (ii) posredne strategije. Neposredna strategija zagovarja tezo o inherentni pejorativnosti ekstremizma, na primer radikalnega islama, posredna strategija pa izpostavlja negativno relacijsko vrednost ekstremizma; konkreten primer takšne strategije bi bila strategija britanske vlade, s katero je vzpostavila nabor temeljnih britanskih vrednot (s tem je povezana tudi »doktrina mišičastega liberalizma«, *muscular liberalism*): vse vrednote, ki niso del tega seznama (vladavina prava, demokracija, svoboda posameznika, toleranca in spoštovanje posameznikov drugačnih veroizpovedi oziroma prepričanj), so označene kot nebritanske, posledično neskladne s prevladujočim tokom in potemtakem *prima facie* »ekstremne«. Kakor izpostavlja Jasjit Singh (2019: 2),

vlada Združenega kraljestva »ekstremizem« trenutno opredeljuje kot »glasno ali aktivno nasprotovanje temeljnim britanskim vrednotam, vključno z demokracijo, pravno državo, svobodo posameznika in medsebojnim spoštovanjem ter strpnostjo do različnih ver in prepričanj«, »radikalizacijo« pa kot »proces, s katerim posameznik podpre terorizem in ekstremistične ideologije, povezane s terorističnimi skupinami«. V Kanadi je ekstremistična dejavnost opredeljena kot »vsaka dejavnost, ki se izvaja v imenu ali v podporo terorističnim entitetam. Vključuje lahko, vendar ni omejena na: sodelovanje v oboroženih bojih, financiranje, radikalizacijo, novačenje, medijsko produkcijo in druge dejavnosti.

Kakor opozarja Quassim Cassam, je ena od najpomembnejših ovir pri razumevanju oziroma spoprijemanju z radikalizacijo in nasilnim ekstremizmom prav opredelitev pojma ekstremizma (Cassam, 2019). Cassam razlikuje med tremi razsežnostmi ekstremizma, in sicer (i) relacijsko, (ii) modalno in (iii) metodološko. Relacijska razsežnost ekstremizma v prvi vrsti pomeni primerjavo oziroma razmerje med določenim ekstremnim prepričanjem ter ostalimi prepričanji in/ali mainstreamom; kakor opozarja Stefan Malthaner: »Kar je opredeljeno kot 'radikalno', je nujno odvisno od prav tako problematičnega pojma, kaj je 'normalno', 'zmerno' ali 'mainstream' kot referenčna točka in se je sčasoma precej spremenilo« (Malthaner, 2017: 371). Modalna razsežnost ekstremizma je po Cassamu razmerje posameznika ali skupine, ki ima določena ekstremna prepričanja, do samih prepričanj. Ekstremizem je miselni okvir, »ki ne sprejema nobenega kompromisa, ne vidi nobene vmesne pozicije in ne predvideva nobenih omejitev za cilje ali sredstva za njihovo uresničevanje« (Schuurman in Taylor, 2018: 6). Dogmatizem in fundamentalizem sta pojavi obliki modalne razsežnosti ekstremizma. Metodološka razsežnost opozarja na metode, ki so v uporabi za doseganje zastavljenega cilja.

Poleg zgoraj predstavljenih razsežnosti ekstremizma bi lahko dodali še četrto razsežnost, ki zaobjema razmerje med ekstremnimi prepričanji posameznika ali skupine in njegovimi ostalimi prepričanji (t. i. sferična razsežnost). Njegova prepričanja so namreč lahko ekstremna na enem področju, ne pa tudi na vseh ostalih. Prav zato je osnovno tveganje potencialna kontaminacija ostalih prepričanj z ekstremističnim priokusom (t. i. učinek prelitja).

Problematičnost ekstremizma torej odpira vrsto različnih vprašanj, saj ima nasilni ekstremizem celo vrsto posameznih modalnosti, ki jih etimološka in strukturna analiza v celoti pustita ob strani, in sicer (i) oddaljenost

določenega ekstremističnega prepričanja od središča, (ii) metode zagovarjanja teh prepričanj, (iii) vir prepričanj in (iv) modalnost ekstremizma, torej vprašanje posameznikovega odnosa do lastnega ekstremnega prepričanja (tj. ali do njega goji fanatičen odnos). Zadnja od treh razsežnosti ekstremizma je po Cassamu metodološka razsežnost, ki opredeljuje behavioristično razsežnost ekstremizma, na primer nasilni ekstremizem oziroma terorizem. T. i. problem definiranja (Stampnitzky, 2013) ostaja torej eden od temeljnih problemov v študijah radikalizacije in nasilnega ekstremizma.

Moralno vprašanje

Moralno vprašanje (»Zakaj je nasilni ekstremizem problematičen oziroma zgrešen?«) zahteva opredelitev osnovnih koordinat, ki zagotavljajo ustrezno pojmovanje zgrešenosti oziroma moralne problematičnosti nasilnega ekstremizma. Denimo: ali je ekstremizem problematičen na sebi ali pa je problematičen (zgolj in samo), ko je povezan z nasiljem? Ta in druga vprašanja so povezana z vrsto predpostavk, in sicer:

(i) da odstopanje od mainstreama pomeni grožnjo oziroma tveganje za *status quo* (predpostavka o moralni problematičnosti odstopanja od *statusa quo*);

(ii) da so temeljne vrednote in skupna načela edini legitimni zastopnik *statusa quo* (predpostavka o legitimnosti *statusa quo*);

(iii) da so mainstream (liberalne) vrednote boljše od (neliberalnih) ekstremnih prepričanj (predpostavka o inherentni prednosti mainstreama);

(iv) da je ekstremizem neliberalna oblika vedenja in je potemtakem nezaželen (predpostavka o abjektivnosti ekstremizma);

(v) da je t. i. obrat v nasilje logičen rezultat procesa radikalizacije (predpostavka o kontaminaciji procesa radikalizacije);

(vi) da je prehod posameznika iz stanja neradikalnosti v stanje radikalnosti rezultat procesa indoktrinacije (predpostavka o tranzitivni naravi procesa radikalizacije);

(vii) da je ekstremizem problematičen tako zaradi indoktrinacijske narave procesa radikalizacije kot zaradi neliberalnih vrednot ekstremizma ter možnosti uporabe nasilja (predpostavka o trojni moralni problematičnosti ekstremizma);

(viii) da je proces radikalizacije mogoče obrniti (predpostavka o reverzibilnosti procesa radikalizacije);

(ix) da lahko proces vzgoje in izobraževanja posameznika spreobrne v prvotno stanje neradikalnosti (predpostavka o amelioracijski naravi procesa vzgoje in izobraževanja);

(x) da je poseganje v posameznikova prepričanja upravičeno, če ga lahko to spreobrne ali sploh odvrne od ekstremističnih prepričanj (predpostavka o legitimnosti poseganja v integriteto posameznika).

Vsak izmed zgoraj predstavljenih elementov miselnega okvira procesa radikalizacije in s tem povezanega obrata v nasilje je nujen korak v procesu osmišljanja radikalizacije in nasilnega ekstremizma kot njegove končne postaje ter zadnjega oziroma zaključnega stadija v evoluciji od nenasilne k nasilni radikalizaciji ter s tem povezanemu ekstremizmu. V okviru te logike sklepanja o procesu radikalizacije in nasilnega ekstremizma je treba izpostaviti predvsem nekatere silogizme, ki so del folklore desničarskega opredeljevanja ekstremizma ter s tem povezanega fenomena islamofobije oziroma sovraštva nasploh. Osnovni oziroma standardni silogizem temelji na dveh premisah, in sicer (i) da je vsak musliman radikaliziran ter (ii) da je vsak radikaliziran posameznik terorist oziroma (v najboljšem primeru) nasilen. Iz tega desničarski populizem in islamofobija nasploh izpeljeta sklep, da je islam kot religija nasilen.

Izhodišče razprave o nasilnem ekstremizmu je pojem normalnosti oziroma relacijska vrednost, v razmerju do katere se deviantnost določi oziroma vzpostavi; če bi bil za nas normalen miselni okvir nasilnega reševanja konfliktov, bi nenasilen pristop k razreševanju obveljal za ekstremnega. Hkrati je treba določiti, ali je meja med ekstremnim in neekstremnim zgolj kvantitativna ali tudi kvalitativna. Prav tako pomembna je utemeljitev spektra možnosti, ki zavzema različne pozicije. Ne gre torej samo za razmerje med normalnim in deviantnim, temveč za definicijo spektra možnosti.

Prav tako je treba v okviru moralnega vprašanja izpostaviti konsekvenčialistično in deontično pojmovanje oziroma interpretacijo tega fenomena. V okviru konsekvenčialistične interpretacije je nasilni ekstremizem problematičen oziroma zgrešen (zgolj in samo) zaradi svojih posledic, kar hkrati implicira, da ni nujno problematičen oziroma zgrešen na sebi. Konsekvenčialistično pojmovanje radikalizacije in nasilnega ekstremizma ter s tem povezana problematičnost obeh praks imata tudi pomembno normativno razsežnost okoli končnega cilja tega procesa: je to izključno status quo, neogroženost prevladujočega? Je torej ta pozicija konservativna, saj zagovarja zatečeno stanje? V okviru deontične interpretacije pa je nasilni ekstremizem neodvisno od svojih učinkov zgrešen že zaradi svoje narave. Bi lahko rekli, da je nasilni ekstremizem problematičen, ker krši načelo imunosti nevojskujočih se (civilistov), ki je eden od osnovnih postulatov t. i. doktrine pravične vojne (Walzer, 1977)? Pri procesu radikalizacije se odpira tudi vprašanje »zakaj je radikalizacija problematična«: zaradi tranzicije

oziroma prehoda iz mainstreama v ekstremno pozicijo ali zaradi uporabe indoktrinacije, s katero se proces radikalizacije izvede? Ekstremizem – kakor izpostavljata Albert Breton in Silvana Dalmazzone (2002: 44) – je torej v prvi vrsti več dimenzionalen fenomen.

Sklep: paradoks politične korektnosti

Iskanje enoznačnih odgovorov na težave, napetosti in izzive, ki jih odpira problematika radikalizacije in nasilnega ekstremizma, se praviloma sooča z vrsto zgrešenih srečanj in zamujenih priložnosti. Kakor v intervjuju *The Good, the Bad and the Ugly of Radicalization* izpostavlja Arun Kundhani, diskurz radikalizacije ni zgolj in samo vprašanje

policijske preiskave, temveč tudi celotnega načina, kako razumeti družbeno krizo na Zahodu. Je torej del »laične ideologije«, ki ponuja vsakodnevni »zdravorazumski« pojasnjevalni okvir osmišljanja mediatiziranih kriznih dogodkov (kot so dejanja množičnega nasilja) na načine, ki onemogočajo politično razumevanje teh dogodkov [...] in jih namesto tega razlagajo kot produkte odtujenega »muslimanstva«, ki ga razumemo kot nekakšno religioško-kulturno esenco, ki po aktiviranju povzroči nasilje.

Kljub temu je treba izpostaviti, da gre pri diskurzu radikalizacije in nasilnega ekstremizma za (vsaj) tri ločene razsežnosti, in sicer (i) za deskriptivno kategorijo ustvarjanja Drugega; (ii) za posreden opis prevladujoče oziroma »normalne« družbe in njeno legitimacijo; ter (iii) za iskanje odgovorov oziroma reševanje nastale situacije ter vzdrževanje podobe idealne oziroma normalne družbe, h kateri stremimo. Pri tem velja še posebej izpostaviti prav razsežnost legitimiranja *statusa quo*. Če s pridevnikom »teroristično« dejanju odvzamemo legitimnost, z isto oznako (posredno) legitimiramo *status quo*. Čeprav nasilni ekstremizem in terorizem nasploh veljata za moralno nesprejemljiva, ostaja vprašanje o sredstvih, ki jih imamo na razpolago, še vedno nerazrešeno: »[Č]eprav je terorizem neupravičen«, opozarja Samuel Scheffler, »to še ne pomeni, da so vsi ukrepi namenjeni spoprijemanju z njim, utemeljeni« (Scheffler, 2006: 2). Tudi zato je paradoksalno, da sta radikalizacija in nasilni ekstremizem postala najreprezentativnejši simptom t. i. vojne proti terorju, saj se najmočnejše orožje iz arzenala protiterorističnih pobud sprevrže v lastno nasprotje. Z redefinicijo razmerja

med zagotavljanjem varnosti ter spoštovanjem temeljnih pravic in svoboščin je postala varnost – kot najmanjši skupni imenovalac stabilnosti sodobnih pluralnih družb – talec vojne proti terorju.

Literatura

- Bernstein, Richard J. (2013): *Violence: Thinking Without Banisters*. Cambridge: Polity Press.
- Coolsaet, Rik (2016): »All Radicalisation is Local«: The Genesis and Drawbacks of an Elusive Concept. *Egmont Paper* 84. Dostopno na: <http://www.egmontinstitute.be/content/uploads/2016/05/ep84.pdf?type=pdf> (30. oktober 2019).
- Coolsaet, Rik (2019): Radicalisation: The Origins and Limits of a Contested Concept. V *Radicalization in Belgium and the Netherlands: Critical Perspectives on Violence and Security*, N. Fadil, F. Ragazzi in de Koning, M. (ur.), 29–51. London: Bloomsbury Publishing.
- Egnell, Robert (2010): Winning »Hearts and Minds«? A Critical Analysis of Counter-Insurgency Operations in Afghanistan. *Civil Wars* 12(3): 282–303.
- Fadil, Nadia, Francesco Ragazzi in Martijn de Koning (ur.) (2019): *Radicalization in Belgium and the Netherlands: Critical Perspectives on Violence and Security*. London: Bloomsbury Publishing.
- Gambetta, Diego in Steffen Hertog (2016): *Engineers of Jihad: The Curious Connection Between Violent Extremism and Education*. Princeton: Princeton University Press.
- Hart, Herbert L. A. (2008): *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law* (2. izdaja). Oxford: Oxford University Press.
- Huysmans, Jef (2006): *The Politics of Insecurity: Fear, Migration and Asylum in the EU*. London: Routledge.
- Jackson, Richard (2011): In Defence of 'Terrorism': Finding a Way Through a Forest of Misconceptions, *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*, 3(2): 116–130.
- Knefel, John (2013): Everything You've Been Told About Radicalization is Wrong, *Rolling Stone*, 6. maj. Dostopno na: <https://www.rollingstone.com/politics/politics-news/everything-youve-been-told-about-radicalization-is-wrong-80445/> (26. november 2019).
- Kundnani, Arun (2004): Wired for War: Military Technology and the Politics of Fear. *Race & Class* 46(1): 116–125.

- Kundnani, Arun in Ben Hayes (2018): *The Globalisation of Countering Violent Extremism Policies: Undermining Human Rights, Instrumentalising Civil Society*. Transnational Institute. Dostopno na: <https://www.tni.org/en/publication/the-globalisation-of-countering-violent-extremism-policies> (26. oktober 2019).
- Larsen, Jeppe Fuglsang (2019): Talking About Radicalization. *Nordic Journal of Criminology*: 1–18. Dostopno na DOI: 10.1080/2578983X.2019.1685805.
- Levy, Jacob T. (2000): *The Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press.
- Macintyre, Alasdair (1983): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Malthaner, Stefan (2017): Radicalization: The Evolution of an Analytical Paradim. *European Journal of Sociology* 58(3): 369–401.
- Miles, R. in Brown, M. (1989): *Racism*. London: Routledge.
- Mockaitis, Thomas (2003): Winning Hearts and Minds in the “War on Terrorism”. *Small Wars & Insurgencies* 14(1): 21–38.
- Moghaddam, Fathali M. (2009): The New Global American Dilemma and Terrorism. *Political Psychology* 30(3): 373–380.
- Nathanson, Stephen (2010): *Terrorism and the Ethics of War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robin, Corey (2004): *Fear: The History of a Political Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Sardoč, Mitja (2019): Kako misliti (in razumeti) nasilje? *Šolsko polje* XXX(1/2): 151–165.
- Sardoč, Mitja (2019): Radicalisation, Violent Extremism and Terrorism: An Interview with Quassim Cassam. *Critical Studies on Terrorism*: 1–9. Dostopno na DOI: 10.1080/17539153.2019.1675939.
- Sardoč, Mitja (2019): The Psychology of Radicalization An Interview with Fathali Moghaddam. *Postdigital science and education*, 2(2): 471–477.
- Sardoč, Mitja (2020): Making Sense of Political Violence: An Interview with Marc Sageman. *Small Wars & Insurgencies* 31(3): 670–679.
- Schuurman, Bart in Max Taylor (2018): Reconsidering Radicalization: Fanaticism and the Link Between Ideas and Violence. *Perspectives on Terrorism* 12(1): 3–22.
- Singh, Jasjit (2019). Racialisation, »Religious Violence« and Radicalisation: The Persistence of Narratives of »Sikh Extremism«. *Journal of Ethnic and Migration Studies*: 1–21. Dostopno na DOI: 10.1080/1369183X.2019.1623018.
- Stampnitzky, Lisa (2013): *Disciplining Terror: How Experts Invented. "Terrorism"*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sunstein, Cass R. (2005): *The Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Michael C. (2011): Securitization and the Politics of Fear. *Security & Dialogue* 42(4–5): 453–463.
- Wodak, Ruth (2015): *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*. London: SAGE.
- Žižek, Slavoj (2008): *Violence*. New York: Picador.

BOJ Z NEUMNOSTJO IN NOVI FEMINIZMI

**Ob 25. obletnici festivala Mesto žensk
in 100. obletnici Univerze v Ljubljani**

Kako je neumnost (ne napaka) mogoča?

Filozofijo je v 20. stoletju pretresla povsem nova usmeritev v mišljenju, v kateri je osrednja vloga pripadla profesorju filozofije Gillesu Deleuzu. Čas Deleuzovega poučevanja je bil čas francoske filozofije in njenega »momenta«, ki je po svoji veličini primerljiv z antično Grčijo in nemškim idealizmom (Badiou, 2012: lxi). Univerzalnost filozofije, prestreljena s časovno zamejeno zgodovino in specifično določeno geografijo mišljenja, je lahko tako postala konkretna univerzalnost (ibid.), ki je pri Deleuzu tesno povezana z »Nietzschejem v Franciji«. V teh okvirih je bila v ospredje postavljena nova in nevarna nasprotnica mišljenja: neumnost.

Neumnost je Deleuzov problem postala že v prvi knjigi o *Nietzscheju in filozofiji*, zatem v sklepnem poglavju knjige *Proust in znaki*, naposled pa v referenčni knjigi *Razlika in ponavljanje* (Deleuze, 2011b: 245). V monumentalni zgradbi tega dela, v katerem je Deleuze povezal ločena raziskovanja iz svojih filozofskih monografij, je v osrednjem poglavju o »podobi misli« neumnost opredelil kot nekaj, česar iz dotedanje zgodovine filozofije nismo poznali. Morda bi njeno mesto v Deleuzovi filozofiji najbolje opisali kot tisto, kar je Derrida v svojem spodkopavanju središča in osrediščenosti metafizike poimenoval »ekscentrični center« filozofskega diskurza (Derrida v Malabou, 2011: 11).

Osrednja vloga neumnosti v novi podobi mišljenja je videti kot ekscentrični center Deleuzove filozofije. Tudi njegov filozofski prijatelj Michel Foucault jo je zarisal kot eno od »poti, ki vodijo v osrčje tega strašnega dela«, kot je zapisal v svojem navdušenem prikazu »dveh knjig, ki se mi zdita veliki med velikimi: *Razlika in ponavljanje* ter *Logika smisla*« (Foucault, 2008b: 61). Že takoj v prvem odstavku je Foucault podal oceno, ki jo danes najdemo v številnih prispevkih o Deleuzu: »Nekega dne bo stoletje morda deleuzovsko« (ibid.). Danes to ni več videti tako malo verjetno.

Deleuze, ki je skupaj s Foucaultom urejal novo francosko izdajo Nietzscheja in z njim napisal uvod v *Veselo znanost*, je tako kot Karl

Löwith v Nemčiji v Nietzscheju videl prelom v »nemškem duhu« in iztek nemškega idealizma (Löwith, 1967a), videl pa je tudi veliko več kot to. Foucault je z Nietzschejem revolucioniral zgodovino in iz nje naredil genealogijo »vednosti, racionalnosti in koncepta« (Foucault, 2008b: 59), Deleuze pa je z Nietzschejem posegel najprej v zgodovino filozofije, nato pa je Nietzsche, skupaj s Spinozo in predsokratiki, postal izhodišče za novo »bežišnico«, *ligne de fuite*, iz filozofije. Če je zgodovina filozofije Ojdipov kompleks filozofije, kot zapiše Deleuze (1995: 5), to pomeni, da je najprej potreben veliki pobeg.

Nova podoba mišljenja – Nietzsche proti Kantu

V tako usmerjeni novi podobi mišljenja stopita na prizorišče Deleuzova neumnost in spopad z nizkotnostjo mišljenja. Neumnost postane nekategorialno osišče nove usmeritve v mišljenju, ki je za Deleuza vedno tesno povezano z vprašanjem o usmeritvi v življenju (Bahovec, 2011: 249–250). Prav Nietzsche je oboje povezal do nerazločljivosti in z njuno hibridizacijo pretresel temelje moderne filozofije. »Nietzschejeva metoda« nastopi v več besedilih, med drugim na začetku knjige *Spinoza. Praktična filozofija*, in prav na tem ozadju lahko Spinozi sledimo v njegovem življenjskem okolju in »bolj prek človeka kot prek njegovega dela« (Deleuze, 1981: 7).

Ko zarisujemo pomenske konture neumnosti, je pred nami najprej monografija o Nietzscheju iz leta 1962. Deleuze, ki je svojo pot poučevanja začel kot asistent na pariški Sorboni, je pred tem napisal knjigo o Davidu Humu (1953), sledilo pa je obdobje osemletnega molka in »čakanja na zadnji kozarec«. Ko se je to zaključilo, je izšla monografija *Nietzsche in filozofija*, tri leta pozneje pa je sledila druga knjiga z naslovom *Nietzsche*. V vmesnem času je Deleuze napisal knjigo o literaturi in Marcelu Proustu (1964), da bi v letu študentskih nemirov luč sveta naposled ugledal njegov opus magnum: *Razlika in ponavljanje* (Deleuze, 1968).¹

Deleuze svojo novo filozofsko usmeritev najprej predstavi kot usmeritev v mišljenju ter jo v knjigi *Nietzsche in filozofija* opiše kot

¹ Leto pozneje izide *Logika smisla* (1969), s katero je Deleuze zaslovel čez noč. Med monografijami so še knjiga o Kantu (1963), Bergsonu (1966), prva knjiga o Spinozi (1968) ter knjigi o Foucaultu (1986) in Leibnizu (1988a).

Nietzschejevo »podobo mišljenja« (Deleuze, 2011a: 134). Iz Nietzscheja lahko Deleuze izpelje kritiko Kantove kritične filozofije in vzpostavi lasten kritiški projekt. To je prva in osnovna Deleuzova bežiščnica iz zgodovine filozofije, pa tudi osnovna usmeritev njegovega poznejšega dela (Antonioli, 1999: 54). Čeprav Deleuze ni hotel pisati proti nikomur in se mu to tudi ni zdelo dobro za filozofijo, je tu naredil izjemo. Napisal je knjigo proti Kantu, toda to pisanje »proti« je hkrati umeščeno v določeno razmerje »za«: proti Kantu in za Nietzscheja.

Z Nietzschejevim imenom je Deleuze povezal povsem novo podobo mišljenja, ki jo je usmeril proti Kantovi dogmatični podobi in hkrati proti heglovstvu (Deleuze, 2011a: 134, 196). V okvirih splošne usmeritve proti nemškemu duhu in dialektiki kot krščanski ideologiji (Deleuze, 2011a: 33) pa izstopi posebno ime: Immanuel Kant. Kant je začetnik kritike, vendar za Deleuza tudi tisti, ki te kritike ni izpeljal do konca. Kant ni pretresel vrednote kot take, ni znal dramatisirati volje in je povezati z resnico, nikoli se ni dotaknil realnih sil, ki tvorijo misel. »Zdi se, da je pozitivnost kritike pomešal s ponižnim spoznanjem pravic kritiziranega«, sklene Deleuze, »še nikoli nismo videli tako spravljive totalne kritike ali tako spoštljivega kritika« (Deleuze, 2011a: 117–118).

Na tem mestu nastopi Nietzsche. Njegova nova podoba mišljenja pomeni, da resnica ni element mišljenja. Resnica kot pojem je pravzaprav nekaj povsem nedoločljivega. Nikoli ne moremo izvedeti, kakšna je ta resnica, kakšen je njen smisel in kakšna je njena vrednost. Kant si zastavi klasično filozofsko vprašanje »Kaj je resnica?«, toda ne zna se vprašati nečesa bolj temeljnega, tj. »Kdo hoče resnico?« (Deleuze, 2001: 97), in nadaljevati s »Kako?«, »S katerega vidika?«, »*Quid iuris?*«, »V katerem primeru?« (Deleuze, 2002: 149; Lapoujade, 2014: 25). Problema se je treba lotiti z novim vprašanjem, vzpostaviti moramo nov problem in zarisati nov rez v ravnino imanence njegove filozofije (Deleuze, 2011b: 124; Deleuze in Guattari, 1999: 40).

Tako lahko gre Nietzsche, v nasprotju s Kantom, vse do konca: zanj ima resnica vedno moralni izvor, vedno je volja do resnice, vedno je v lasti sil, ki so jo zavzele in se je polastile. Resnica izhaja iz volje. Resnica izhaja iz natančno določljive volje – izhaja prav iz tega, da se nočem motiti. Nočem zagrešiti napake, zato hočem resnico: »Ko je filozofija vzpostavila pravno vez med mišljenjem in resnico, ko je povezala voljo čistega misleca z resnico, se je izognila temu,

da bi povezala resnico z neko konkretno, njej lastno voljo, z nekim določenim tipom sil, z neko določeno kvaliteto volje do moči« (Nietzsche, 2011a: 122). Resnica je vedno konkretna, nekemu ali nečemu lastna, povezana s specifičnimi silami in njihovimi vsakokratnimi razmerji, ki se povezujejo v diagram (Sasso in Villani, 2003: 108).

Dogmatična podoba mišljenja izhaja iz treh osnovnih določil. Prvič, o tistem, ki misli, predpostavlja, da hoče in ljubi resnico ter da je dejanje mišljenja posledica zavestne odločitve. Drugič, predpostavlja, da nas od resničnega odvrčajo sile, ki so mišljenju tuje ter izhajajo iz telesa, strasti in čutnosti. Tretjič, predpostavlja, da zadostuje določena metoda, da bi lahko mislili resnično in zavrnilo vse sile, ki ogrožajo pravilno mišljenje (Deleuze, 2011a: 134).

V nasprotju s tem Nietzsche seže dlje, ko se sprašuje, kakšen je sploh smisel resnice. »Nietzsche ne kritizira lažnih pretenzij po resnici«, nadaljuje Deleuze, »temveč resnico samo in kot ideal« (Deleuze, 2011a: 123). Za Nietzscheja problem mišljenja ni več odpravljiva napaka, iz katere izhaja dogmatična podoba mišljenja. Problem je nekaj drugega: »Odraslo in relevantno mišljenje ima druge sovražnike, to mišljenje pozna negativna stanja z drugačno globino« (Ibid.: 135). Ti drugi sovražniki so tisti glavni problem Deleuzove filozofije, ki ga moramo kot »ekscentrični center« izluščiti iz ozadja eksplicitnih navedb in osnovnih kategorij v njegovih monografijah. To je neumnost, pritlehnost in nizkotnost mišljenja, ki ni zvedljiva na zmoto ali kaj njej podobnega. Neumnost je struktura misli kot take, »neumnost ni način motenja, neumnost je *de iure* izraz nesmisla v mišljenju« (Ibid.).

Z Nietzschejem in Deleuzom postane po Foucaultovih kaŕipotih sovražnica mišljenja neumnost, ki je problem moderne filozofije. Vsa stoletja ima poglavitno sovražnico. V Descartesovem stoletju je bila to napaka kot tista nasprotnica, ki je mišljenju zunanja in kot taka v načelu odpravljiva. Zato zadostuje, da izdelamo pravilno metodo in kot Descartes predpišemo *Pravila o metodi*, da bo problem rešen. V razsvetljenskem stoletju je takšna nasprotnica mišljenja iluzija. Iluzija ni več zgolj zunaj mišljenja, ampak prodira v njegovo notranjost in postaja vse bolj inherentna, toda še vedno je opredeljena kot nasprotnica, ki razum ovira na poti do pravilnega spoznanja. Ne glede na to, ali ta izhaja od zunaj ali od znotraj, smo v obeh primerih še vedno na terenu nasprotja in s tem povezane metode, ki je metoda odstranjevanja nasprotnic, sovražnic in negativov mišljenja (Deleuze, 2011a: 135).

V Nietzschejevem stoletju pa glavna nasprotnica mišljenja naposled postane neumnost kot nekaj povsem drugega. Zato ne zadostuje več ne metoda ne Descartesova pravila ne Kantova zamejitev uma na območje znotraj meja njegove veljavnosti. V Nietzschejevem stoletju imamo namesto Descartesove napake in Kantove iluzije nekaj zelo drugačnega; in prav to raziskuje Deleuze kot neumnost, ki ni odpravljiva s pravilno metodo in ki jo niansira kot debilnost, slaboumnost ali stupidnost, vselej pa hkrati poudari njeno povezavo z nizkotnostjo mišljenja.

Onstran kategorij: neumnost in nizkotnost mišljenja

Foucault v recenziji knjig, ki sta pretresli stoletje, problem neumnosti izpostavi kot Deleuzov filozofski problem *par excellence* (Foucault, 2008: 61). Deleuze je bil za Foucaulta tisti, ki mu je skozi njegovo navdušujoče delo mogoče slediti po nadvse težavni poti, kakršna je pot neumnosti kot odsotne filozofske kategorije. Najbolje jo je mogoče opredeliti prav kot »nekategorijo«, zapiše najprej Foucault (Ibid.: 79).

Neumnost ni bila nikoli kategorija filozofske misli in ji tudi v samorazvoju pojma ne pripade nobeno legitimno mesto. Filozofija je kreacija pojmov, zapišeta Deleuze in Guattari v svoji zadnji knjigi *Kaj je filozofija?*, toda njena naloga je tudi skrb, da se razširja med ljudi. Nietzsche je določil nalogo filozofije, da morajo filozofi proizvajati, opredeljevati in ustvarjati pojme, a hkrati »prepričevati ljudi, da se obrnejo k njim« (Deleuze in Guattari, 1999: 11). Prav v prepričevanju ljudi, filozofov in nefilozofov, se odpira prostor za odkrivanje neumnosti in spopad z vsemi oblikami samoumevnosti, zdravorazumskih resnic in prejetih idej, ki so s tem povezane.

Foucault je sledil neumnosti v Deleuzovem največjem delu, Deleuze pa je Foucaultovo življenje in delo portretiral ter pri tem iskal problem, ki ga je navdihoval vse življenje. Nekako tako kot je Deleuzov Van Gogh iskal pravo barvo, da bi na platno ujel slikarski portret, je Deleuze poskušal narediti portret Foucaultove filozofije (Deleuze, 1995: 102). Za Deleuza je bil prav Foucault tisti, ki je lahko izpolnil

nalogo filozofije po Nietzscheju. Silovitost njegovega mišljenja in neustavljivost na poti izpolnjevanja prave naloge filozofa – v teh okvirih je boj z neumnostjo vodilni motiv, ki se ponavlja v njegovem delu, in zato dobro izbrana barva za njegov portret. Kot filozof, ki je škodoval neumnosti, je bil Foucault »najbolj aktualen filozof« in »največji mislec našega časa«, sklene Deleuze (Ibid.: 95, 102, 150).

Foucaultova osrednja skrb so kategorije, ki se začenjajo pri Aristotelu in se nadaljujejo s Kantom, v Deleuzovi konfrontaciji z neumnostjo pa postanejo popolnoma nemočne. Iz neumnosti ni mogoče narediti filozofske kategorije. »Kategorije lahko po eni strani bremo kot *apriorne* forme spoznavanja, po drugi strani pa se zdijo kot arhaična morala, kot star dekalog, ki ga je identično vsililo razliki«, piše o tem Foucault (2008: 78). Zato je za osvoboditev treba izumiti nekategorialno mišljenje, ki ga zasledimo že pri Dunsu Scotu, predvsem pa pri Spinozi (ibid.). V igri je seveda Deleuzova nekategorialna enoglasnost biti, ki je ena glavnih potez njegove afirmacije razlike, nezvedljive na podobnost ali stičnost, in ponavljanja, ki ni večno vračanje enakega (Bahovec, 2011: 275; 2013: 228).

Neumnost je vsepovsod, a je nekaj težko oprijemljivega. Prav kot taka pa je problem »našega časa«. Približati se ji je mogoče z genealoško metodo, ki izhaja iz mesta, kraja ali lokacije:

Neumnost ni niti napaka niti tkivo zmot. Poznamo bebava mišljenja in bebave diskurze, sestavljene izključno iz resnic; a te resnice so nizkotne, to so resnice, ki pripadajo nizkotni, težki in svinčeni duši. Neumnost, in še globlje: to, česar simptom je neumnost, nizkoten način mišljenja – takšen je *de iure* izraz duha, ki ga obvladujejo reaktivne sile (Deleuze, 2011a: 135).

Neumno mišljenje najde le tisto najnižje, kar je neposreden izraz obstoječega reda in etabliranih vrednot. Tako postane neumnost vir podrejanja, prav tako pa prispeva k vsemu tistemu, kar v politični filozofiji od Boetija naprej poznamo kot »prostovoljno suženjstvo«.

Prav temu se je treba postaviti po robu. Prav to sodi k poklicu filozofa: »V bitki s svojim časom Nietzsche vedno znova razkrinkava: 'Kolikšna nizkotnost, da moreš reči takšno stvar, da moreš misliti kaj takšnega!'« (Deleuze, 2011a: 135). Neumnost kot nesmisel v mišljenju je najprej problem topologije: to je nizka umeščenost in s tem

povezana nizkotnost mišljenja. Razkrinkavati mešanico neumnosti in nizkotnosti, denuncirati nizkotnost mišljenja v vseh oblikah in škodovati neumnosti je zato specifična naloga moderne filozofije.

Neumnost v nasprotju z napako ni nekaj brezčasnega ali ločenega od svojega časa in »od te sedanosti, ki nosi nizkotnost, od te aktualnosti, v kateri se giblje in uteleša«. Neumnost je problem »našega časa«. Nietzschejeva filozofija je usmerjena proti času in življenjskemu okolju, v katerem filozof živi svoje filozofsko življenje; naj bo to okolje še tako demokratično in svobodomiselno, za filozofijo to še vedno ni dovolj (Deleuze, 2012: 10). Tako Nietzschejeva kot Deleuzova in Foucaultova filozofija je času neprimerna filozofija, »ker je vselej proti svojemu času in vedno kritična do aktualnega sveta; filozofija tvori pojme, ki niso niti večni niti historični, temveč času neprimerni in neaktualni« (Deleuze, 2011a: 137). Filozofija je vedno nekje vmes, »med času neprimernim in časom, ki je naš« (ibid.), prav zato, da bi se lahko orientirala, in deluje za čas, ki prihaja – za prihodnost, za *Morgen* in *Übermorgen* –, za dan po jutrišnjem in *über*, še čez (Cavell, 2005: 118).

Ne moremo se vprašati, »Kaj je neumnost?« Takšno vprašanje je zavajajoče v vsaj dveh pogledih. Najprej zato, ker iz neumnosti ne moremo narediti filozofske kategorije, ne moremo je ne znanstveno definirati ne filozofsko kategorizirati. Drugič pa zato, ker je zavajajoča sama oblika vprašanja, osnovna zastavitev in »formula vprašanja« (Deleuze, 2011: 102). Vprašanje moramo nadomestiti z novim, problem dramaturgizirati s pomočjo pojmovnih oseb, ki dopolnjujejo katalog neumnosti ter zarisujejo smeri v podobi mišljenja in teritorij v ravnini imanence. Kot filozofsko nekategorijo jo moramo izslediti na drugem, nefilozofskem terenu, ki omogoči izstop iz filozofije in ponoven vstop nekje drugje. Izstopiti v zunanost filozofije s sredstvi filozofije, na meji med filozofijo in nefilozofijo, to je v nadaljevanju postal Deleuzov filozofski projekt, ki ga je poimenoval »pop filozofija« in postavil na stran »polimorfne perversnosti mišljenja« (Sutter, 2019: 63, 87).

Toda pozorni moramo biti na samo »formulo vprašanja« pri Nietzscheju (Deleuze, 2011a: 102). Tako kot vprašanje »Kaj je neumnost?«, ki meri na kategorije, je lahko zavajajoče tudi vprašanje »Kdo je neumen?« To vprašanje je naslednja dezorientacija, saj vsi mislimo, da je pamet enakomerno razporejena med vse nas. Nihče ne misli, da ima premalo pameti. Nasprotno pa je neumnost nekaj, kar ni moj ali naš problem – neumni so vedno drugi. Tako postane neumnost stvar napačnega gledišča ali poenostavljenega perspektivizma.

Zdravorazumska past, v katero nas zablja neumnost, je boj z neumnostjo drugih. Toda neumnost ni nasprotje pameti ali inteligentnosti, ampak nasprotje odsotne neumnosti. Neumnost kot filozofski problem »ni nikoli neumnost drugih, ampak predmet resnično transcendentnega vprašanja: Kako je neumnost (ne napaka) mogoča?« (Deleuze, 1968: 197). Dogmatično podobo mišljenja prepoznamo po njeni resnici ter njenih sovražnicah in negativih, novo podobo pa po vprašanju o neumnosti in njenih pogojih možnosti.

Pravi problem dogmatične podobe ni resnica, ampak volja do resnice, do katere pridemo s premestitvijo vprašanja »Kaj?« v »Kdo?« ter sintezo v vprašanju »Kdo ali kaj je tisti ali tisto, kar v tej volji hoče?« Volja do resnice je še vedno asketski ideal, njen način je še vedno krščanski. Toda Nietzsche hoče nekaj drugega, drug ideal. Danes so aktualne druge reči, ki jih verniki, pa tudi duhovniki, »ne morejo ne misliti ne izreči«, piše Deleuze (2011: 126). To ni več problem nihilizma, ne pozicije nič hoteti ne hoteti nič, ampak ne hoteti obstoječih in etabliranih vrednot; hoteti nekaj drugega in na nekem drugem mestu pomeni hoteti onstran ideala in hoteti za čas, ki prihaja.

Nadomestiti ideal pomeni nekaj drugega kot golo zamenjavo predznaka, zato Deleuze nadaljuje z Nietzschejevimi besedami: »Toda mi asketskega ideala ne poskušamo nadomestiti, mi še tega ne dopustimo, da bi kaj ostalo od mesta samega, mi hočemo požgati to mesto, hočemo drug ideal na nekem drugem kraju« (Deleuze, 2011a: 128). Šele iz te premestitve ideala in na tem drugem mestu bosta lahko prišla na dan drug smisel in druga vrednost, ki ju ne bo mogoče zvesti na bistvo in ne bosta zgolj reprezentacija. To bo mesto postajanja, ki omogoča »drug način spoznanja, drug koncept resnice«. Hočemo takšno resnico, ki »predpostavlja povsem drugačno voljo« (ibid.). To bo nov tip volje, ki v nobenem primeru ne bo zvedljiv na voljo, ki se noče motiti in delati napak.

Butec in butec

Deleuze se je tako kot pred njim že Karl Löwith oprl na Gustava Flauberta in njegov roman *Bouvard in Pécuchet*. To je zgodba o dveh neumnežih, ki so jima na voljo vsa znanja in bogastva naše civilizacije, a jima to prav nič ne pomaga. Videti je, da je prav to eden poglavitnih vidikov njune neumnosti. Deleuze je po Flaubertovih sledeh

raziskoval neumnost, ki jo je postavil v ospredje Nietzschejeve nove podobe mišljenja (Deleuze, 2011: 136), z njo pa je povezana tudi nova naloga filozofije. Filozofi morajo škodovati neumnosti.

Flaubert je romanu dodal svojo zbirko, ki jo je poimenoval *Slovar prejetih idej*. Gre za nekakšen katalog, v katerem je zbiral vse, kar je samoumevno, preprosto sprejeto in se kot tako ponavlja v nedogled. Prejete ideje so kot v slovarju ali enciklopediji razporejene po abecednem redu, tako da jim lahko sledimo po naključnem razporedu od primera do primera. Pravzaprav so kot nekakšna protienciklopedija, ki lahko v Flaubertovem in Nietzschejevem stoletju stopi na mesto prave *Enciklopedije*, ki so si jo zamislili filozofi razsvetljenstva ter sta jo uredila Diderot in D'Alembert. Prav tako kot veliki razsvetljenski popis vednosti se tudi katalog neumnosti ponuja, da iz nje sestavimo enciklopedijo, kakršna je tudi *Enciklopedija neumnosti* Matthijisa van Boxela, za današnji čas (Boxel, 2010).

V Flaubertovem *Slovarju prejetih idej* se namig na razsvetljensko *Enciklopedijo* znajde med prejetimi idejami o vzporednicah, v skladu s katerimi je treba Diderotovo ime vedno navesti skupaj z D'Alembertovim, in v širšem kontekstu, ki Cezarja postavlja skupaj s Pompejem, Voltaira z Rousseaujem in Goetheja s Schillerjem (Flaubert, 1979: 507, 545). Za Descartesa, ki se je spopadal z napakami in sestavil *Pravila* pravilnega mišljenja, velja prejeta ideja, da je treba vedno spomniti na njegov *Cogito, ergo sum* (ibid.: 508). O srednjeveškem Abelardu pa moramo vedeti prav to, da ni treba vedeti česarkoli o njegovi filozofiji, ampak zadostuje diskreten namig na njegovo pohabljenje (ibid.: 485). Kar zadeva vednost in univerzitetno življenje, v prejetih idejah univerzitetna diploma »ničesar ne dokazuje«, univerza pa je vedno bila in je še vedno *alma mater* (ibid.: 507, 554).

Prejeta ideja in življenjska modrost sta spomin kot nekaj, nad čemer se moramo nenehno pritoževati, prav tako kot je treba tarnati nad časi, v katerih živimo, in vročino, ki je vedno neznosna (Flaubert, 1979: 540, 552, 497). V zdravem razumu tudi živalski svet nastopa enoznačno: mačke, ki so vedno izdajalke, in pes kot »človekov najboljši prijatelj«, prav tako kot pasja zvestoba pa je neprecenljivo tudi darilo, ki ga definira njegova neprecenljivost (ibid.: 498, 499, 495). Telovadba je vedno dobra za zdravje, zločinci so vedno gnusni in prostitutke večno nujno zlo (ibid.: 515, 503, 502).

Med prejetimi idejami o človeku in živalih najdemo prisposodbe, ki po strukturi spominjajo na učbeniške modrosti: »Sultan je v svojem

haremu tako kot petelin med kokošmi« (ibid.: 515, 526). Toda pri živalih samice niso tako lepe kot samci, nas podučijo prejete ideje, pri čemer je treba za primer navesti pava, petelina in leva, za živali nasploh pa moramo poudarjati, da so »nekatero pametnejše od človeka« (ibid.: 554, 516, 493). Veliko metafizično vprašanje, po čem se človek razlikuje od živali ali v čem je boljši od divjih zveri, se razvodi med iskanjem vrednostnih podobnosti in plehkkih analogij ali preprostih primerjav z nasprotnim predznakom.

Med najočitnejšimi tautologijami v *Slovarju prejetih idej* najdemo evnuhe, ki »nikoli nimajo otrok«, in čeprav je to povsem samoumevno, je treba ponoviti. Videti je, da je za Flaubertove prejete ideje pomembno predvsem to, da vedno nekaj – bolj ali manj prijetnega – rečemo, ne pa, kakšni sta realna vsebina in resničnostna vrednost povedanega. Gre za plehkosti, kontradikcije ali jasne in razvidne tautologije, predvsem pa za ponavljanja v nedogled, ki so značilna za prejete ideje in so tudi v slovarju opisana tako kot navada, ki je vedno »druga narava« (ibid.: 525). Videti je, kakor da vnaprej vemo in je samoumevno, »kaj je primerno za žensko« (ibid.: 526), čeprav je ta vednost bolj kot znanstveni resnici blizu navdušenju, ki ga je treba opisati prav kot nekaj, »česar ni mogoče opisati« (ibid.: 512). Zaman bi se spraševali, ali je to povezano z Nietzschejevo večno ženskostjo, *das ewig Weibliche*, Freudovo uganko ženskosti ali krščansko skrivnostjo seksualnosti, o kateri piše Foucault v *Volji do vednosti*, prvi knjigi svojega poznega projekta zgodovine seksualnosti (Foucault, 2010: 111). Vse je samoumevno in onstran vprašanj, pomembno je vedno ponavljati eno in isto.

Ko prebiramo primere iz Flaubertovega kataloga, opazimo, da je prejetost povezana z normativizmom in predpisovanjem. Vedno je treba kaj reči, vedno kaj dodati, se vedno čuditi ali razburjati. Vedno je treba ovekovečiti prevladujočo rabo in etablirani red, in to vedno v nedoločniku. Vedno je nekaj vedno. V skladu s *Slovarjem prejetih idej* je treba znanost vedno postaviti v razmerje do religije, prakso pa vedno na pomembnejše mesto kot teorijo (Flaubert, 1979: 547), kar je vedno videti kot najbolj večna vseh večnih resnic. Za nezrelo in »prejeto« mišljenje je inovacija vedno nevarna, domišljija vedno živa, veselje vedno noro, užitek vedno obscen, medtem ko je tako kot neumnost tudi dolžnost vedno dolžnost drugih (ibid.: 532, 530, 535, 506).

Če velja, kot je zapisal Foucault, da je neumnost nekategorialna – nekaj takega, kar ne more postati ne Aristotelova ne Kantova ali

logična in še katera druga kategorija –, je tudi njeno sistematično raziskovanje videti nadvse težavno (Foucault, 2008: 80). Morda se ji še najlažje približamo tako kot Flaubert, z nizanjem primerov prejetih idej, ki so s tega ali onega vidika indikativni, jih pa ne moremo klasificirati v običajnem pomenu besede in tudi nič kaj smiselni niso videti. V njih je brezplodno iskati kakršenkoli sistem. Lahko jih tako kot v enciklopedijah ali drugih zbirkah poskušamo popisati, predvsem pa izumljati foucaultovske zemljevide, ki ponujajo strategije za odpor in poskus takojšnje, čeprav nikoli popolne anihilacije.

Primer, singularno, ponavljanje in vladanje

Toda če za Darwina ponavljamo, da je trdil, da je človek nastal iz opice (Flaubert, 1979: 405), je to videti kot nekaj drugega in drugačnega, kot če nizamo vice o blondinkah, ki morajo biti vedno neumne, ker je prav v tem gonilna sila vica. S Flaubertovo zbirko prejetih idej, v kateri so svetlolaske prijetnejše od rjavolask in hkrati rjavolaske prijetnejše od svetlolask (Flaubert, 1979: 493, 494), si ne moremo kaj prida pomagati. Morda pa bi lahko razlago »prejetih« protislovij in nesmislov primerjali prav z analizo vica kot proizvoda dela, ki ga je Freud vpeljal po zgledu »dela sanj« (Freud, 2008: 96). V knjigi *Vic in njegov odnos do nezavednega* Freud niza primer za primerom, sledi kratek pasus o teoriji, nato spet niz primerov, skoraj do onemoglosti. Prav tako Flaubert ne more prenehati, tudi ko pride do nesmisla, ki ni videti kaj več kot slaba šala: gordijski voz je v prejeti ideji opisan kot način, kako so si stari zavezovali kravate, masturbacija pa kot beseda, ki jo je treba poiskati v slovarju akademije (ibid.: 343, 539). V virtualnem svetu prejetih idej zastavitev vprašanja zadostuje, da je vprašanje že rešeno (ibid.: 548).

Vsi ti primeri in cikcakanje med njimi so videti kot jasna indikacija singularnega, ki ga ni mogoče povzeti v splošnost in ni zapisano ne spominjanju ne večnemu vračanju. Kot takega ga lahko postavimo ob bok ponavljanju kot temeljni kategoriji Deleuzove filozofije (Bahovec, 2014b: 233 in nasl.). Čeprav ima Freud pomembno mesto v Deleuzovi *Razliki in ponavljanju*, pa njegov pojem ponavljanja ni vezan na preteklo travmo ali njeno ponovitev, ki jo pri Freudu naknadno in retroaktivno konstituira kot tako, ampak se ponavlja sama razlika –

razlika in njena afirmacija na vsakem koraku. Afirmacija je afirmacija različnega in novega. Zato bi se lahko vprašali, ali ni nesmisel v podobi samoumevnih in ponavljajočih se prejetih idej, ki je zapopadljiv na ozadju primera, *der Fall*, ali tistega, kar se primeri, pripeti in dogodi po naključju, prej protiprimer kakor pravi primer ponavljanja kot filozofske kategorije in glavnega pojma Deleuzove podobe mišljenja, in ga je treba odpraviti skupaj s samo podobo kot podobo v svetu, zamišljenem po modelu reprezentacije.

Singularnega ni mogoče zgostiti in kontrahirati v Eno ter enote utopiti v abstrakciji. Ni ga mogoče postaviti ne v razmerje do univerzalnega ne kot naključje postaviti nasproti nujnosti. Singularno je, tako kot novo, *le nouveau*, tisti Deleuzov pojem v *Razliki in ponavljanju*, ki najbolj natančno in konsistentno nadaljuje začetno zastavitev, v skladu s katero »ponavljanje ni splošnost« (Bahovec, 2014b: 330). Če bi lahko po zadnjem poglavju *Razlike in ponavljanja* neposredno nadaljevali z *Logiko smisla*, bi postavili na stran ponavljanja singularnosti, ki se ne zbirajo in povezujejo drugače kot v serije. Serialnost pa je tista novost v novi podobi mišljenja, ki jo lahko po Nietzscheju in Deleuzu opredelimo kot *exemplum*, v katerem se spajata singularno in obče in ki sledi Deleuzovi logiki hibridizacije, izpeljive iz Nietzschejeve podobe mišljenja in njegove nove metode. Vse to pa sodi tudi v Deleuzovo definicijo diagrama, ki je hkrati singularni primer in obči zakon kot tak. Deleuze je pojem diagrama prevzel od Foucaulta in ga pri njem razbiral kot »'nove neformalne razsežnosti', izločene z analizo panoptika«, in kot »mehanizem oblasti, priveden do svoje idealne forme« (Deleuze v Sasso in Villani, 2003: 107). Diagram oblasti je na strani singularnega.

Ponavljanje, primer in serialnost niso le določila nove podobe mišljenja, ampak tudi poteza nove podobe filozofa. V *Logiki smisla*, ki je že kot knjiga zgrajena po načelu serij in serialnosti, serijo »O treh podobah filozofov« Deleuze začrta z Nietzschejevim imenom in opozorilom na izum metode, na osnovi katere lahko filozofovo življenje in mišljenje postaneta eno (Deleuze, 1998: 126), umeščeno onstran splošnosti in enotenja, pa tudi onstran vsega osebnega in individualnega, ki se ga Deleuze otepa vsepovsod (Bahovec, 2014a: 122). Ne splošnost in ne osebno ali individualno, ampak singularno, to je za Deleuza najmočnejša strategija za spopad tako z abstraktno splošnostjo kot s simulakrom konkretnega v podobi lastnega otroštva, osebnega življenja ali malih privatnih zadev. Namesto tega

Deleuze postavi »neko življenje«, ki se mu posveti čisto na koncu svojega življenja, odrešenega vsega »napačno« osebnega, biografskega ali avtobiografskega (ibid.).

»Ali lahko o Bouvardu in Pécuchetu rečemo, da se motita, da ob vsaki priložnosti delata napake?« se o primeru »butca in butca« retorično sprašuje Foucault (Foucault, 2008: 79). »Biti v zmoti pomeni en vzrok zamenjati za drugega; pomeni ne predvideti nesreč; slabo poznati substance, pomešati verjetno in nujno; motimo se, kadar v raztresenosti kategorije uporabljamo v napačnem času«, nadaljuje Foucault, medtem ko ima neumnost mnogo večje razsežnosti: »Spodleteti, spodleteti v vsem, to je nekaj povsem drugega: to pomeni dopustiti, da je ušel celoten aparat kategorij in ne le točka njihove uporabe« (Ibid.). Bouvard in Pécuchet imata za gotovo tisto, kar je malo verjetno, in vse realno zamenjujeta z vsem možnim, tako da se »skoz njiju meša nujno v njuni vednosti s kontingenco letnih časov [...]« (ibid.).

Briljantni opis nekategorialne neumnosti se kot preblisk, o katerem piše Foucault, izteče v nasprotje kartezijanskih jasnih in razvidnih idej ali kantovskih meja veljavnega spoznanja, ne nazadnje pa tudi »resnosti heglovskega negativnega« (Foucault, 2008: 77). Težko si je zamisliti boljši opis nujnosti naključja od »kontingence letnih časov« in subjektivnosti »nekega življenja«, ki ga neobhodno dopolni naključje nujnosti po zgledu meta kock, in bolj koncizno predstavljeno osnovno potezo Deleuzovega ponavljanja, ki je, namesto da bi se prepuščalo lažni vzročnosti, odločilno zavezano aleatoričnemu, naključnemu in kontingentnemu (Bahovec, 2014a: 132).

Neumnost, ki nam jo nastavi pred oči Deleuze in pri njem še posebej poudari Foucault, je tisto, kar je ves čas povsod okoli in se nenehno proizvaja ter ohranja kot naključno jedro mišljenja. Za Deleuza to hkrati pomeni življenje, s katerim je hibridizirano do nerazločljivosti, s tem povezana moderna filozofija pa je kritiška v tem smislu, da je usmerjena v kritiko sedanjosti, upor oblasti in spopad z neumnostjo. Poskuša jo spremeniti, da bi odprla drugačno prihodnost in nove možnosti za odgovor na vprašanje »Kaj je filozofija?«, ki se na koncu knjige Deleuza in Guattarija izteče v Foucaultov odgovor na vprašanje »Kaj je razsvetljenje?« (Deleuze in Guattari, 1999: 117) in prizadevanje, da bi šlo na bolje od zdaj naprej. Seveda pa je treba tudi to prizadevanje konkretizirati.

Neumnost napreduje hkrati z razumom in na prvi pogled je videti, da tu ni kaj storiti. Videti je, da v nasprotju z napako in iluzijo, iz

katerih jo izpeljuje Deleuze, ni odpravljava in da je prav to največji problem, s katerim se moramo soočiti. Pa vendar nam prav Foucault v svojem odgovoru na vprašanje »Kaj je razsvetljenstvo?«, ki ga poveže z vprašanjem »Kaj je kritika?«, ponudi novo smer odgovora. Ne daje nam v roke le zemljevidov, ki nakazujejo orientacijske točke v spopadu z oblastjo, ki zanj ni zvedljiva na ideologijo kot napačno zavest ali kako drugače opredeljeno kategorijo, ampak je definirana kot psihiatrična, medicinska, normalizacijska, disciplinska, normativna, pastoralna ali še kakšna oblast take ali drugačne provenience. Foucaultov odgovor je mamljiv, čeprav ni dokončen. Glasi se: »Ne biti vladan!« ali še natančneje: »Ne biti toliko vladan, ne za tako ceno, ne od njih!« (Foucault, 2017: 647; Bahovec, 2017: 628).

Deleuzov odgovor je veliko bolj dvoumen od Foucaultovega. Neumnost je nesmisel mišljenja, njegov pogoj in odgovor na vprašanje »Kako je neumnost (ne zmeta) mogoča?« Če je neumnost pogoj možnosti mišljenja, naj bo zunanja, notranja ali zunanje-notranja možnost po modelu Mobiusovega traku iz *Logike smisla* (Deleuze, 1998: 130–131) ali poznejše gube mišljenja (Sasso in Villani, 2003: 18), če je transcendentni pogoj, ali to pomeni, da je škodovanje neumnosti vedno enako težavno in skorajda nemogoče, ali pa bi si vendar lahko tako kot pri Foucaultu zamislili nekakšno graduacijo in bi si tako pustili vsaj malo priprta vrata za možnost, za spremembo? Ne moremo zahtevati gesla »Ne biti vladan!« nasploh in v popolnosti, lahko pa si kakor Foucault zastavimo možnost, ki jo na terenu spopada z »umetnostjo vladanja« in prelomom z njo v razsvetljenstvu Foucault podrobneje predstavi s formulami o omejevanju nepodrejenosti, ki ne bo tako obsežna in za katero ne bo treba plačati tako visoke cene (Foucault, 2017: 647).

Deleuze, ki je neumnost zastavil kot notranji problem Nietzschejeve nove podobe mišljenja v nasprotju s Kantovo dogmatično podobo, bo pozneje tudi to novo podobo odpravil prav kot podobo. Podoba še vedno predpostavlja stvar, ki naj bi jo reprezentirala. Naloga filozofije pa je ustvarjanje novega brez vsakršne reprezentacije. Deleuzova lastna misel bo postala misel brez podobe (Deleuze, 2011b: 241; Sasso in Villani, 2003: 192), podobo mišljenja pa bo nadomestil pojem ravnine imanence kot »mišljenja, ki se rodi iz mišljenja« (Sasso in Villani, 2003: 190) in je še tesneje povezana z vprašanjem o usmeritvi: »Ravnina imanence ni mišljeni koncept in tudi ne nekaj mišljenega, ampak je podoba mišljenja podoba, ki si jo nadene o tem, kaj pomeni misliti, uporabiti mišljenje, orientirati se v mišljenju« (Deleuze in

Guattari, 1991: 4). Toda prostora za raziskovanje neumnosti, ki ravno kot podoba ni in ne sme biti problem reprezentacije, si v tem novem pojmovnem in življenjskem ali geofilozofskem okolju ne moremo prav zamisliti. Spopada z neumnostjo ne moremo nadaljevati ne z Idiotom Kuzanskega, ki v knjigi »Kaj je filozofija?« nastopa kot primer nevednosti, ne kot Kierkegaardov primer preddeleuzovske singularnosti, pa tudi ne s pomočjo vračanja v svet grštva, čeprav to v nasprotju s poznejšo klasično podobo mišljenja ne pozna zunanje napake in metode za njeno odpravo (Deleuze in Guattari, 1999: 62, 77).

Na koncu nam ostane samo škodovanje kot pglavitna naloga filozofije po Nietzscheju. To je njegov način, kako zaobiti »krščansko filozofijo« in kako se spopasti s svojim časom. Delati škodo, se bojevati in uničevati. Tudi Deleuzova kritika je, tako kot Marxova, »kritika v pretepu«. Kjer se Marx otepa z nemškim idealizmom in na glavo postavljeno Heglovo dialektiko, se Deleuze spopada z dolgo zgodovino vladavine sodbe v filozofiji in dialektike kot krščanske ideologije. Tako v posebnem spisu *Opraviti s sodbo!* kot že na začetkih svoje poti v knjigi *Nietzsche in filozofija* se s sodbo spopade kot z instanco podrejanja v filozofiji in likom duhovnika kot razširjevalca krivde, slabe vesti in dominacije med vse ljudi. Čeprav Deleuze o škodovanju neumnosti ni napisal posebne razprave, ni ta videti nič manj pomembna. Kot »ekscentrični center« njegove filozofije je ovita v podobo mišljenja, ki jo pozni Deleuze odpravi, toda problemu neumnosti se, kolikor vem, nikoli ne odpove.

Kot taka ostaja neumnost tisti vzvod in vrtilni moment, ki prinaša resnično novost Deleuzove velike knjige o Nietzscheju in filozofiji ter velike sinteze v *Razliki in ponavljanju*. Foucault, za Deleuza »najaktualnejši filozof«, jo je postavil v ospredje že takoj po izidu, najprej v recenziji *Razlike in ponavljanja* z naslovom *Ariadna se je obesila* in potem v skupni recenziji z *Logiko smisla* z naslovom *Theatrum philosophicum* (Foucault, 1994: 1, 769; Foucault, 2008: 61). V nasprotju z instanco sodbe, ki je na strani krščanske negacije sveta in usmerjenosti v ideal »tam zgoraj«, je neumnost nesmisel, ki izhaja iz teže in pritlehnosti. Škodovati neumnosti pomeni razkrinkavati nizkotnost v mišljenju in življenju (Deleuze, 2011: 135). Pri tem se Deleuzovo »odraslo mišljenje« ne usmerja v Platonove višave, za Nietzschejeve globine pa se meni le toliko, kolikor lahko prek njih ostaja na površini in živi kot predsokratski filozof, ki po njej udarja s palico (Deleuze, 1998: 131). Pritlehnosti ne meri z moralnimi oznakami dobrega in

zlega, ampak iz njenega nizkega položaja in topološke perspektive izpelje tipologijo, ki razkriva kvaliteto volje in tisto, kar v volji nizkotnega mišljenja hoče, pospremi z gromkim smehom.

Filozofi, ki so tako kot Nietzsche, Deleuze in Foucault opravljali nalogo – delnega, začasnega, omejenega – boja z neumnostjo, so opravili tudi kritiško nalogo omejevanja vladanja in podrejanja. Ob branju Nietzscheja se smejejo in smejejo se pogosto, tako da ne ostane prav nič prostora za vzvišeno filozofsko ironijo ali moralizem krščanske pridige (Philonenko, 1994: 267; Bahovec, 2011: 272). Toda to ni dovolj; detekciji mora slediti boj z neumnostjo, ki ni nič drugega kot boj z oblastjo, gospostvom ter dominacijo nad mišljenjem in življenjem kot takim.

Oblast in Drugi – nekatégorialna neumnost drugih v soočenju s kategorijo Drugega

Pri Simone de Beauvoir, ki se spopada z dolgo zgodovino moškega vladanja in podrejanja žensk, je v nasprotju z Deleuzovo nekatégorialno neumnostjo v ospredju določena filozofska kategorija. V ospredju je Drugi kot univerzalni pojem ter primordijalna danost človeškega mišljenja in sveta (Beauvoir, 2013: 16). V najstarejših mitih naletimo najprej na razlike kot nasprotja, binarne opozicije in *differentia specifica*, na osnovi katerih sta mogoča njihov opis in definicija. Simone de Beauvoir jih našteje in ponudi kot prvi odgovor ali prvo tematizacijo Drugega na osnovi dvojnosti Istega in Drugega (ibid.).

Drugi pa je tudi kategorija vsakdanje realnosti in bivanja v svetu, nadaljuje avtorica (Beauvoir, 2013: 16). Čim vstopimo v kupe na vlaku, smo na eni strani mi in na drugi oni – drugi, tuji, sovražni, ki niso zgolj različni in drugačni, ampak tudi tisti, ki ogrožajo našo lastno bit in nam grozijo z uničenjem. »Nobena skupnost se ne definira kot Eno, ne da bi sebi nasproti nemudoma postavila Drugega« (ibid.). Druga zavest mi nasproti postavlja recipročno hotenje, toda v družbeni realnosti »ideja drugega izgubi absolutni pomen in se razkrije kot relativna; hočeš nočeš so individui prisiljeni priznati recipročnost medsebojnega odnosa« (ibid.: 17). Ta simetrija pa se poruši v trenutku, ko stopi na prizorišče drugi kot spol – drugi spol (ibid.: 17). »Enega ne definira Drugi«, ampak Drugega postavlja »Eno, ki se postavlja kot Eno. A da

ne pride do obrata od Drugega k Enemu, se mora Drugi podrediti temu tujemu gledišču; in prav tu se zastavi vprašanje nepojasnjenega presežka: »Od kod pri ženski takšna podrejenost?« (Ibid.).

Drugii je ena najstarejših kategorij dojemanja sveta, toda Drugi je tudi konkretni Drugi, ki je nastal v zgodovini: judje z judovsko diasporo, ameriški črnici z uvedbo suženjstva, proletariat s kapitalistično materialno produkcijo (Beauvoir, 2013: 17) – le da so v nasprotju z drugimi ženske hkrati ena od figur kategorije Drugega in njena izjema, ker niso nastale in ni z njimi povezan noben zgodovinski dogodek, prelom ali revolucija. Ženske obstajajo od nekdanj in so ujete v prvotni človeški *Mitsein* neke vezi, ki je niso nikoli pretrgale (ibid.: 19). Z zatiralci jih družii vez, ki jo same krepijo in v svojem pajdaštvu ali celo sokrivdi prispevajo k prastari in hkrati moderni obliki prostovoljnega suženjstva.

Moške in ženske ločujejo meje, ki so bliže kakemu kastnemu sistemu kot razrednemu antagonizmu in podrejenosti proletariata (Beauvoir, 2013: 23). »Proletarci niso vedno obstajali, ženske so vedno obstajale; ženske so po svoji psihološki strukturi; do koder seže zgodovina, so bile vedno podrejene moškemu; njihova odvisnost ni posledica nekega dogodka ali nekega nastajanja, do nje ni prišlo« (ibid.: 18). Med vsemi drugimi Drugimi je prav ženska drugost tista, ki »se izmika naključnemu značaju zgodovinskega dejstva« (ibid.).

Ženske so od nekdanj obstajale in od nekdanj so bile vladane. V nasprotju z vsemi drugimi Drugimi so »večne« in jih v tem smislu lahko opredelimo kot paradigmo samega Drugega. Ali se je potem vredno čuditi, da so tisti drugi, ki se jim smejimo, ker so še posebej neumni, prav bitja ženskega spola? V ženski, ki je pri Marxu dekla skupne sle ter se v odnosu do nje kaže ta beda in nizkotnost vsega človeštva, se pri Simone de Beauvoir soočamo s tistim najbolj kategorialnem – ženska je figura Drugega kot taka, njena paradigma, matrica in model, ki je hkrati najbolj dominirani Drugi. Ženska je glavna kategorija Drugega in hkrati »posebnost«, ki jo vedno znova izriva domnevni človek nasploh, domnevno onstran spola, onstran razlike, onstran dominacije. Ženska je v pogojih poznega kapitalizma in patriarhije določena kot kategorija bivajočega, prav kot taka pa tudi tista, ki je v dolgi zgodovini človeštva vedno podvržena moški dominaciji in nizkotnosti mišljenja drugih, ki govorijo o njej in v njenem imenu: »Moški jim pravijo 'ženske' in one za oznako samih sebe od njih prevzamejo to besedo« (Beauvoir, 2013: 18).

Vsem drugim se lahko smejimo, toda ženskam se – kot najbolj kategorialnemu Drugemu – smejimo še bolj. Njihova nizkotnost in pritle-

hnost sta bili mnogokrat izpostavljeni, njihova skrb za drugega je bila oropana človeškega dostojanstva, njihova ljubezen pa zvedena na materinski ideal ali njegov kurtizanski protipol (Flaubert, 1979: 502). Tudi v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* slovarsko geslo »Ženska« sklene ljudska modrost: »Kjer vrag ne zmore, ženska pripomore.«

Od večno ženskega do popolnoma novega

To je vse skupaj ena sama neumnost, boste rekli! A prav to je problem. Neumnost straši vsenaokoli in nas ne pusti dihati. Neumnost je nasprotnica mišljenja, ki za Deleuza ni odpravljiva, a se moramo vendar z njo soočati in ji škodovati. Bi lahko nadaljevali: dajte mi dovolj velik vzvod in spraviš vam bom svet s tečajev? Problem je ravno ta, da svet nima več tečajev in je neizbrisno zapisan nekategorialni neumnosti v »času, ki je iz sklepa izpahnjeno«, kakor slavni Shakespearov verz ob Kantu razčlenjuje Deleuze (Deleuze, 2001: 48). Neumnost ne zadene najprej prvega ter šele potem drugega in sekundarnega, ampak je pritlehnost topološko primarna v tem smislu, da je neumnost, ki je vedno neumnost drugih, to še toliko bolj, če so v igri ženske kot drugi spol – kot paradigma Drugega.

Si je mogoče zamisliti večji kontrast in nevarnejšo hibridizacijo, kot je nekategorialna neumnost na eni strani in na drugi najbolj kategorialna kategorija za naš čas?

Celo met kocke je izgubil svojo naključno moč. Ženske niso drugi zaradi kake biološke danosti ali zgodovinske kontingence, ampak so postale drugi po čistem naključju in nezgodi, in tako kot pri Engelsu »se zdi, da nenadni vznik najpomembnejših dogodkov muhavo ureja nekakšna nedoumljiva naključnost« (Beauvoir, 2013: 91). Toda njihova neumnost je še toliko bolj njihova lastna »neumnost drugih«. Ne samo prvotni človeški *Mitsein*, o katerem piše Simone de Beauvoir, da ga ženska ni razklenila (ibid.: 16), tudi nesmisel v mišljenju kot drugost samega mišljenja, kot njegov pogoj in zato morda neodpravljivi sovražnik, je kakor *apriori* in kakor od nekdanj priljubljen, pripojen in prisesan na ženski spol. V *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* je ženska med drugim definirana s tautologijo »ženska je ženska«, pospremljena pa z razlago feminizma kot »pojavnost ženskih lastnosti pri moških«, na primer »pri evnuhih«.

Ali ne bi bilo mogoče prav tu začrtati poti od Flaubertovega *Slovarja prejetih idej* in njegovih evnuhov, za katere je treba povedati, da ne morejo imeti otrok, do žensk naše družbene realnosti, ki jih ne morejo imeti – ali pa je razlika prav v tem, da jih v svojem uporju nočejo imeti? V zgodovini sicer feminizem ni bil označen kot neumnost žensk, ampak kot njihova norost: osebna zmedenost, pretirana imaginacija, meduzarstvo, »norost ali histerija, zaradi katere so pojmovale moške kot sebi enake« (Bahovec, 2019: 31–32), medtem ko je Flaubertova prejeta ideja o histeriji, da jo je treba pomešati z nifomanijo (Flaubert, 1979: 529), a vendar se nam vse te nizkotnosti ne zdijo prav nič več samoumevne, pa tudi vse manj humorne. Nič več smeh – ostane le še nizkotnost.

To tudi ni sovražni govor, je veliko več kot to – pravzaprav veliko manj, veliko nižje, veliko bolj pritlehno. Neumnost dobi svojo moč, prav ko se hibridizira z nizkotnim mišljenjem in zlobo tisočletne mizoginije kot večnega ideala fanatikov vseh vrst. Ko Simone de Beauvoir v začetku druge knjige *Drugega spola* napiše »Ženska se ne rodi, ženska to postane« (Beauvoir, 2013: 2, 15), je videti najbolj upravičena prav ta linija »razmišljanja«, pravzaprav kontinuum posebne slepote, ki navdaja človeški rod: del množice v haremu človeških kokoši ali »vmesni produkt med moškim in kastratom, ki je označen kot ženski«, k čemur »prispeva celotna civilizacija« (Ibid.). Kriza je videti vseprisotna, večna in samoumevna, a jo je treba prav kot tako, kot nekaj samoumevnega, pritlehnega, kar se kar naprej ponavlja, kroži in zapira v iste slabe formule prejetih idej, vendarle vsaj poskusiti, vsaj v načelu, vsaj v prvem koraku spraviti s tira.

Čas prihodnosti, na katero merita Nietzschejev spopad s sedanostjo in njegovo vztrajanje pri času neprimerni filozofiji, je iztirjeni čas. »Dokler čas ostane v svojih tečajih«, piše Deleuze ob Kantu, »je podrejen ekstenzivnemu gibanju« (Deleuze, 2010: 48). Nujnosti, popolnosti, istoličnosti, kroženju, kot krožijo po nebu nebesna telesa, »podrejenosti časa krožnemu gibanju sveta kakor vrtečim vratom«, se lahko izmakne edino gibanje, »ki postaja čedalje bolj *odklonjeno, oddaljeno od svoje smeri*, zaznamovano z materialnimi meteorološkimi in zemeljskimi kontingencami«, in ki se »gotovo nagiba k osamosvojitvi [...]« (ibid.: 49).

Prehitro bi bilo skleniti, da bi bil čas žensk, o katerem je pisala Julia Kristeva, tisti, ki bi se osvobodil »moškega« gibanja, ali pa bi se gibanje žensk osamosvojilo od linearnega, označevalnega in obsesivnega časa moških (Kristeva v Moi, 1986: 192). Takšna izravnava časa ne bi

mogla veliko prispevati v deleuzovskem boju z neumnostjo in prejetimi idejami. Poiskati je treba tisti trenutek med dnevom in nočjo, »ko čas ni več kozmični čas izvornega nebesnega gibanja niti ruralni čas izpeljanega meteorološkega gibanja«. Poiskati je treba tisti čas, ko čas postane »čas mesta in nič drugega« (Deleuze, 2010: 50). Toda tedaj bomo morali oba, čas in prostor, »določiti povsem na novo« (ibid.).

Določiti čas in prostor povsem na novo: Ali ni to najboljša »poetična« formula, ki bi lahko povzela formule Deleuzove filozofije? »Opraviti s sodbo!«, »Škodovati neumnosti!«, »Amor fati!« (Bahovec, 2011: 258, 265, 273) skupaj pomenijo prav to: določiti čas in prostor povsem na novo. Novo – *le nouveau* (Sasso in Villani, 2002: 266).

Literatura

- Antonioni, Manola (1999): *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Pariz: L'Harmattan.
- Badiou, Alain (2013): *The Adventure of French Philosophy*. London: Verso.
- Bahovec, Eva D. (2011): Nietzsche v treh formulah. V *Nietzsche in filozofija*, G. Deleuze (avt.), 247–299. Ljubljana: Krtina.
- Bahovec, Eva D. (2014a): Deleuzova samota. V *Nietzsche*, G. Deleuze (avt.), 117–149. Vnanje Gorice: Police Dubove.
- Bahovec, Eva D. (2014b): Kierkegaard, Nietzsche, Deleuze. Ponavljanje kot problem singularnega. V *Nova oekonomija odnosov. Bližnjik in eksistencialni preobrat*, P. Repič (ur.), 222–241. Ljubljana: KUD Apokalisa.
- Bahovec, Eva D. (2017): Foucault in »mi«. Kantov nauk in politika osebnega zaimka. *Šum* 5/6: 623–642.
- Bahovec, Eva D. (2019): Kdo ti je dal suvereno oblast, da zatiraš moj spol? V *Pravice ženske*, O. de Gouges (avt.). Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave.
- Beauvoir, Simone de (2013): *Drugi spol. 1. in 2. zvezek*. Ljubljana: Krtina.
- Boxel, Matthijs van (2010): *L'Encyclopédie de la stupidité*. Pariz: Payot in Rivage.
- Cavell, Stanley (2004): *Philosophy the Day After Tomorrow*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Deleuze, Gilles (1953): *Empirisme et subjectivité*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (1963): *La Philosophie critique de Kant*. Pariz: Presses Universitaires de France.

- Deleuze, Gilles (1964): *Proust et les signes*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (1966): *Le Bergsonisme*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (1967): *Nietzsche. Colloque de Royaumont*. Pariz: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1986): *Foucault*. Pariz: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1995): *Negotiations 1972–1990*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles (1998): *Logika smisla*. Ljubljana: Krtina.
- Deleuze, Gilles (2002a): *Îles désertes et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Pariz: Minuit.
- Deleuze, Gilles (2002b): Sur Nietzsche et l'image de la pensée. V *Îles désertes et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*, D. Lapoujade (ur.), 187–197. Pariz: Minuit.
- Deleuze, Gilles (2010): *Kritika in klinika*. Ljubljana: Študentska založba.
- Deleuze, Gilles (2011a): *Nietzsche in filozofija*. Ljubljana: Krtina.
- Deleuze, Gilles (2011b): *Razlika in ponavljanje*. Ljubljana: Znanstvena založba ZRC SAZU.
- Deleuze, Gilles (2012): *Spinoza. Praktična filozofija*. Ljubljana: Krtina.
- Deleuze, Gilles in Félix Guattari (1999): *Kaj je filozofija?* Ljubljana: Študentska založba.
- Flaubert, Gustave (1979): *Bouvard et Pécuchet avec un choix des scénarios, du Sottisier, L'Album de la Marquise et Le Dictionnaire des idées reçues*. Pariz: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994): *Dits et écrits 1954–1988*. 4. zvezek. Pariz: Gallimard.
- Foucault, Michel (2008): *Theatrum philosophicum*. V *Vednost, oblast, subjekt*, M. Dolar (ur.), 61–86. Ljubljana: Krtina.
- Foucault, Michel (2010): *Zgodovina seksualnosti I. Volja do znanja*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Foucault, Michel (2017): Kaj je kritika? *Šum* 5/6: 643–678.
- Lapoujade, David (2014): *Deleuze. Movements aberrants*. Pariz: Minuit.
- Löwith, Karl (1967a): *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. New York: Anchor Books.
- Löwith, Karl (1967b): Nietzsche et sa tentative de récupération du monde. V *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, G. Deleuze (ur.), 45–76. Pariz: Minuit.
- Malabou, Catherine (2011): *Bodi moje telo. Dialektika, dekonstrukcija, spol*. Ljubljana: Krtina.
- Moi, Toril (ur.) (1986): *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell.

- Nietzsche, Friedrich (1999): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe im 15 Bänden*. Berlin, New York in München: Deutsche Taschenbuch Verlag, de Gruyter.
- Philonenko, Alexis (1994): *Nietzsche. Le rire et le tragique*. Pariz: Librairie Générale Française.
- Sasso, Robert in Arnaud Villani (ur.) (2003): *Le Vocabulaire de Deleuze*. Nice: Centre de Recherches d'Histoire des Idées, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- Sutter, Laurent de (2019): *Qu'est-ce que la pop' philosophie?* Pariz: Presses Universitaires de France.

Zbirka neumnosti in prejetih idej o ženskah

V zbirki predstavljamo primere iz doslej zbranega gradiva. Zbirko bi lahko dopolnjevali vsak dan, na njeni osnovi pa vsem, ki jih samoumevnost, neumnost in nizkotnost mišljenja motijo, tako kot Foucault položili v roke zemljevide, ki kažejo investicije oblastnih razmerij in možnosti odpora, ter pozvali k skupnemu projektu zbiranja in upiranja. Geslo razsvetljenstva je bilo *Drzni si vedeti!*; danes ga lahko razumemo kot spodbudo za spopad z neumnostjo kot nasprotnico mišljenja in znamenjem nizkotnosti, ki najeda razum ter je povezana z dominacijo in podrejanjem.

Filozofi so, kot poudarja Gilles Deleuze, neumnosti škodovali; temu je namenjeno tudi naše zbiranje, ki nagovarja k iskanju mesta, na katerem ne bomo več tako zelo podrejeni, ne na tak način, ne od njih, kot je zapisal Michel Foucault ob vprašanju *Kaj je kritika?* Nekateri primeri prihajajo iz vsakdanjika, drugi iz študijskih in strokovnih virov, tretji iz medijev in še od kod, vsem pa je skupno, da se v njih kažeta pretirana obeleženost in »obteženost« ženskega spola, kar je vredno izpostaviti in poskušati spremeniti (glej predhodno besedilo).

DRUŽINA

Geslo »Družina« v Slovarju slovenskega knjižnega jezika

»1. zakonski par z otroki ali brez njih; ta družina stanuje v našem bloku, vsa družina je bila zbrana okrog mize; kmečka družina; biti iz dobre, poštene, premožne družine; šestčlanska družina; [...]«.

Komentar

Slovarska definicija je pomembna, saj pomeni jezikovno normo, toda prek rabe določene besede lahko reproducira sprejeto idejo, ki je vanjo vpisana. Slovarska definicija besede družina pozablja na realni obstoj različnih tipov družine, kot so, denimo, družine izvenzakonske skupnosti, enostarševske družine, isto- in raznospolne družine, razširjene družine in druge.

Takšna slovarska definicija lahko latentno pripomore k reprodukciji ideala družine in njene normativne podobe, ki tako, kot je opisana, glede na dostopne podatke Statističnega urada Slovenije za leto 2018 niti ni prevladujoča. Ne samo, da takšna definicija družine prikriva obstoj različnosti družinskega življenja, pač pa vse družine, ki se v definiciji ne prepoznajo, postavlja na mesto, s katerega se same ali pa jih lahko drugi vidijo kot »neprave« družine, ki ne sledijo modelu »oče, mama in jaz« ter so lahko kot take tarča stigmatizacije. Izhajajoč iz tega menim, da bi bilo to slovarsko geslo nujno napisati na novo, in sicer z upoštevanjem realno obstoječe raznolikosti družinskega življenja v našem prostoru in s tem povezane jezikovne rabe.

Pripravila: Mojca Lukan

FEMINIZEM

Geslo »Feminizem« v Slovarju slovenskega knjižnega jezika

»1. v meščanski družbi gibanje žensk za enakopravnost z moškimi: pospeševanje feminizma; 2. pojavljanje ženskih značilnosti, lastnosti pri moškem: feminizem pri evnuhih.«

Komentar

Takšna definicija feminizma je problematična z več zornih kotov. Najprej se zastavlja vprašanje, zakaj je gibanje umeščeno »v meščansko družbo« in ali ni to povezano z obdobjem t. i. feminističnega socializma, v katerem sta »žensko vprašanje« in feminizem v okvirih takratnega razumevanja marksizma veljala za odvečna, ker se bo problem razrešil z osvoboditvijo človeka nasploh. Danes je feminizem še kaj drugega kot »gibanje žensk za enakopravnost z moškimi«, zato bi bilo vredno pregledati nekatere novejšje vire oziroma jezikovne rabe, namesto da iz izdaje v izdajo preprosto prepisujejo domala nespremenjeno ali kako drugače specifično obarvano slovarsko geslo.

»Feminizem pri evnuhih« kot drugi pomen slovarske definicije besede »feminizem« prihaja iz sorazmerno oddaljenega horizonta umevanja, če ni celo postranskega pomena. Videti je, da gre za specifično zamejeno, dokaj verjetno pa tudi za zelo redko jezikovno rabo. Zato bi bilo vredno preveriti, ali, kje in v kakšnem kontekstu je sploh v rabi. V srbskem slovarju je na primer slovarska definicija besede »feminizam« podobna slovenski, toda na mesto »evnuhov« so postavljeni »homoseksualci«.

Videti je, da beseda »feminizem« glede na slovarsko definicijo pomeni nekaj slabega: vnete feministke, nadležne sufražetke, feministične upornice

brez razloga. Drugače je le v krogih tistih, ki se razglašajo za feministke ali feministe. Vendar pa kljub mnogoštevilnosti feministov, tako v novejši zgodovini kot v našem času, v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* ne najdejo svojega mesta. V *Slovarju* so s feminizmom povezane samo ženske, medtem ko v nasprotju s številnimi drugimi gesli tu ni navedena oblika za moški spol. Videti je celo, da je lahko feminizem pri moških samo evnuški, kastriran in pohabljen.

Pripravila: Eva D. Bahovec

FORMULA 1

»Formula 1 mora biti glasna, umazana in nekorektna.«

»Osnovni koncept tega športa je, da je nevaren, in vsi morajo to vzeti v zakup. To privlači tudi gledalce, je pa svet takšen, da je to težko na glas izreči.«

»Zdaj vlada še ta histerija okrog elektromobilnosti. To prenašati v motošport je, tako vsaj mislim, zgrešeno. Da ne bo pomote: povsem v redu je za neko občinstvo, da obstaja e-formula, ampak, to nenehno trdim, formula ena mora biti glasna, umazana in nekorektna.«

»Živimo v takšnem svetu [...]. Poglejte vendar vse sorte neumnosti, kampanje #metoo [...].«

[O pomanjkljivo oblečenih dekletih na dirkalni stezi, ki ne bodo več prisotna na dirkah.] »Popolna neumnost. To je bil sestavni del motošporta, povsem neškodljiv. Vsi so v tem uživali in ni bilo razloga za ukinitve. To so stvari, ki ne pripomorejo k reševanju težav v formuli ena.«

Vir: Intervju s športnim novinarjem Miranom Ališičem na RTV SLO, 20. marec 2018. Dostopno na: <http://www.rtv slo.si/sport/formula-1/formula-mora-biti-glasna-umazana-in-nekorektna/448948> (22. oktober 2020).

Komentar

Gre za intervju o novi sezoni Formule 1. Gospod Ališič začne s kritiko prizadevanj za okolju prijaznejši in varnejši šport; že takoj je prisotno zagovarjanje tradicije brez pripravljenosti na razmislek o njenih neracionalnih načelih in idejah. S performativno resignacijo nadaljuje, da je ukinitve pomanjkljivo oblečenih poklicnih navijačic na dirkah posledica »sveta, v katerem živimo«, in »neumnosti«, kot je kampanja #metoo; doda še, da so »vsi« uživali ob lepih dekletih. Izjava hkrati posredno izključuje ženske in potrjuje celostno moškost tega športa tako pri voznikih kot pri navijačih.

Linija sklepanja, ki jo uporablja gospod Ališič, je videti kot reakcionarno obupavanje nad izgubo dobrih starih časov, ki naj bi jih povozile neumne nove ideje; ironično je, da je ravno nereflektirano sprejemanje takšnih idej ena od definicij neumnosti, ki jo poskuša napadati. Ozadje avtomobilističnega športa oziroma sprememb v njem je povsem postranskega pomena; namigovanje na degeneracijo sodobne samozvane kulture, ki naj bi jo povzročali feminizem in protikapitalistična gibanja ter vsakršna prizadevanja za opolnomočenje zatiranih skupin, pa je videti še bolj problematično. Pri takem razmišljanju je vsakršno upanje na dejanske premike glede položaja žensk v skrajno seksističnih športih, kot je v tem primeru Formula 1, še zelo daleč.

Ošvrk gibanja #metoo je povsem nizkoten dodatek, ki je videti nepotreben celo po Ališičevi lastni logiki. Uveljavljeno prepričanje, da ženske niso sposobne upravljati strojev ali da so v tem slabše od moških, je morda še vedno smešno, toda v tem primeru se razgrne njegovo zaskrbljujoče ozadje zanikanja realnih problemov, s katerimi se spopada feminizem.

Pripravila: Dali Regent

GENETIKA IN GINEKOLOGIJA

Ali je ženska človek?

Kot otroci smo naravnost oboževali *Butalce* Frana Milčinskega. Ob opisu grozanskega razbojnika Cefizlja, ki da je zadušil že sedem ljudi in tri ženske, nas je zadelo: Ali ženska ni človek? Sveti Tomaž Akvinski je menil, da je ženska glede na prvega človeka nekaj nepopolnega. Torej: ali je ženska človek?

Poglejmo, kaj pravi genetika. Zarodek do 7. tedna starosti še ni definiran niti kot ženska niti kot moški. (Kaj ko bi mu rekli zarodkinja, saj je osnova ženska?) Šele z delovanjem kromosoma Y se v 8. tednu začne razvijati v moško smer, ki jo v 9. tednu potrdi pojav testosterona in pogojuje razvoj sekundarnih moških znakov. Če torej na zarodek ne delujejo kromosom Y in moški hormoni, se rodi deklica. A delovanje ovarijev in s tem hormonov se začne šele v puberteti.

Torej že imamo odgovor. Do pubertete bi lahko rekli, da je ženska človek, ker je še ne določajo hormoni. To lahko pravzaprav zaznamo ob poimenovanju z moškim spolom: na primer zarodek (ne zarodkinja), dete (ne detinja), dojenček (ne dojenčica) ipd.

Komentar

Kako hormoni vodijo žensko skozi življenje? Pravijo, da začno dekleta zaradi pubertete v šoli popuščati in zaostajati za dečki, pred katerimi so do

takrat vodile. Še huje naj bi bilo, ko začno tekati za Adamom, kot bi iskale svojo izgubljeno polovico: največja sreča naj bi jim bila spraviti ga pred oltar, mu služiti in roditi otroka. Vprašajmo se, ali je to znak, da je ženska človek – misleče bitje? No, morda to postane, če rodi dečka, ker ji to bitje, ki raste v njej, vsaj delno da pravico do tega imena. Kaj pa, če rodi same deklice? Jah, v tem primeru pa jo bo mož pripeljal na kliniko za zdravljenje neplodnosti, da popravijo to napako.

Ne vemo, ali smo na podlagi teh dejstev kaj ugotovili. Pa gremo dalje. Nastopi – hvala Bogu – mena. Nič več vpliva hormonov, nič več PMS, tj. predmenstrualnega sindroma (kratica MCD, »menstruation connected disease«, je že rezervirana za bolezen norih krav, »mad cow disease«), sicer prehodno še oblivanja, vročinski valovi. (Ne bojte se, zaradi teh vročinskih valov se zemlja ne segreva.) Gre na boljše, estrogen upada, pojavlja se relativno več androgenov; tako nastaja moškinja z brki in brado. Nekateri narodi, na primer v Indiji, ji priznajo, da lahko v tem obdobju sede v moško družbo.

Ali smo odgovorili na naše vprašanje – ali je ženska človek, in če ni, ali je to vsaj deloma, občasno? Priznati moramo, da na to vprašanje žal nimamo odgovora. Morda pa bi ga našli v ljudskih modrostih: »Baba je žaba in žaba ni člov'k.« Pa malo blažja trditev: »Baba je tolk člouk, kukr je kura 'tič.«

Pravzaprav pa je ženska človek, iz katerega lahko nastane moški (človek?).

Pripravila: Alenka Pretnar Darovec

GOSPODINJSKA OPRAVILA

»Matej mi z veseljem prepusti gospodinjska opravila.«

»Neka anketa je pokazala, da Slovenci med vsemi evropskimi moškimi opravijo največ gospodinjskih del. Kako je s tem pri gospodu Toninu? Pri katerem gospodinjskem opravilu je najbolj spreten?«

»Matej za gospodinjska opravila nima veliko časa. Včasih mi ob sobotah pomaga pospraviti stanovanje, in kadar uspe, sodeluje pri pripravi kosila. Drugače pa gospodinjska opravila z veseljem prepusti meni (smeh).«

Vir: Intervju z Marjeto Tonin, ženo politika Mateja Tonina, »Matej mi z veseljem prepusti gospodinjska opravila.« Dostopno na: <https://www.vecer.com/marjeta-tonin-matej-mi-z-veseljem-prepusti-gospodinjska-opravila-648961> (22. oktober 2020).

Komentar

Reproduktivno delo je tisto, ki je navadno neplačano in tradicionalno v domeni žensk. Raziskovati so ga začeli že v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja, pa vendar se zdi, da se od takrat ni veliko spremenilo. Reprodukativno delo oziroma delo v gospodinjstvu pogosteje opravljajo ženske kot moški. Četudi je, vsaj v našem prostoru, večina žensk delovno aktivnih, ob službi oziroma zaposlitvi še vedno opravljajo tudi to, povečini nevidno delo, ki poleg fizičnega vključuje tudi emocionalni vidik. V svetu, ki naj bi bil enakopraven, bi si morali partnerji skrb za otroke in delo, ki je potrebno za preživetje in reprodukcijo, razdeliti. Dandanes žal še vedno ni tako.

To velja tudi za gospoda Mateja Tonina in njegovo soprogo Marjeto, ki pravi, da mož občasno sodeluje in pomaga. Problematična je že sama formulacija, ki nakazuje, da je moški tisti, ki samo »pomaga« pri gospodinj-skem delu in da je ženska njegov glavni akter. Morda pa bi morali nehati govoriti o tem, koliko kateri moški pomaga pri reprodukativnem delu, in se začeti pogovarjati o tem, da bi vsak sprejel svoj delež odgovornosti za reprodukcijo in je ne le prelagal z ramen svoje matere na ramena svoje žene.

Pripravila: Tonja Jerele

GOVORICA ŽENSK



Komentar

Na sliki so prikazana vrata moškega in ženskega stranišča v eni od ljubljanskih kavarn. Na vratih moškega stranišča je zapisan medmet »bla«, na ženskem pa je ta večkrat in v različnih velikostih ponovljen, s čimer je implicirano, da ženske veliko govorijo. To je nedvomno vsem zelo dobro poznano prepričanje. Figuri »klepetulje« lahko nasproti postavimo tihega, zbranega moškega, v angleško govorečih okoljih poznanega kot *the strong silent type*, kjer tišina igra vlogo paralingvističnega sredstva moči in nadzora.

Pri raziskovanju tega prepričanja najprej preseneti odsotnost »formalnih« virov o domnevni klepetavosti žensk. Ta je pravzaprav le mit, urbana legenda, ki naj bi temeljila na vsakodnevnih izkušnjah, s katerimi se lahko poistovetimo, in na predstavah o realnosti, ki pa se lahko razlikujejo od dejstev. Če naj bi urbana legenda temeljila na izkušnjah, od kod torej predpostavka o klepetavosti žensk? Odgovor gre morda iskati v lingvistični teoriji o konverzijskih stilih moških in žensk D. Tannen, po kateri naj bi bil govor moških govor nadvlade, govor žensk pa govor sodelovanja. Moški naj bi več govorili v javnosti (komentarji in vprašanja na predavanjih, sestankih ipd.), ženske pa v manjših, bolj intimnih skupinah; ko govorijo, naj bi moški dlje časa govorili naenkrat, ženske pa dopuščale več izmenjav med govorcami, kar naj bi poslušalcem posledično dajalo vtis, da govorijo več, četudi morda ni tako.

Za več o tem glej Irigaray, Luce (1997): Vprašanje drugega. *Delta* 1-2: 115-124.

Pripravila: Maiken Kores

HORMONSKI MOTILCI

»Usodna nevarnost hormonskih motilcev.«

Novinarji se po pravilu osredotočijo zgolj na senzacijo »hormonskih motilcev« (kemikalije v okolju, ki naj bi vplivale na človekovo hormonsko ravnanje – pravilno bi bilo reči endokrino delovanje) in njihov vpliv na organizme, ne vprašujejo pa se, kakšno je stališče do razmerij med spoloma pri zagovornikih te teorije »poženščenih moških«. Pa ne samo med spoloma, tudi širše.

Primer takšnega reflektiranega delovanja je okrogla miza »Usodna nevarnost hormonskih motilcev«, na kateri je bil gost tudi Gorazd Pretnar; o sintetičnih kemičnih hormonskih motilcih in spremembah, ki jih povzročajo, je izjavil: »Danes te sociološke spremembe že imamo. Kar pojditve zvečer ven v kakšen lokal, kjer se družijo mladi, in videli boste, da so fantje nezainteresirani za celo goro lepih punc. Ni treba iti daleč nazaj, z Miho sva to prakticala leta 1972 skupaj na biološkem taboru v Portorožu!«

Ena od gostij na okrogli mizi mu vskoči v besedo in hudomušno vpraša: »Kaj sta prakticirala?«

Pretnar: »Sva hodila ven plesat. In seveda z vsako, ki je hotela iti plesat, sva šla plesat. Smo plesali. Mislim, dekleta so nas zanimala, in to vse fante!« (Sledi smeh gostov v studiu.)

Novinarka prekine smeh: »Mislim, mi se tukaj smejimo, ampak to je čisto resno vprašanje, s katerim bi se lahko tudi sociologi ukvarjali.« (Novinarka se ne distancira kot gostja s hudomušnim vprašanjem, ampak Pretnarju očitno podeli relevantnost pri tem sociološkem vprašanju.)

Pretnar: »Ja, to je resno vprašanje in smo tudi knjigo o tem pisali skupaj z Boštjanom M. Zupančičem ..., kjer smo problem [hormonskih motilcev] osvetlili z različnih zornih kotov.«

Vir: Studio ob 17h na Radiu Slovenija, 7. 5. 2018. Dostopno na: <https://4d.rtvsl.si/arhiv/studio-ob-17h/174537340> (22. oktober 2020).

Komentar

V izdajah *Slovarja slovenskega knjižnega jezika* se pod geslom feminizem pojavlja preneseni pomen besede, ki naj bi izražal pomehkuženje, kazanje ženskih značilnosti pri moškem itn. V zadnjem času se ta beseda pri nas pogosto pojavlja pri t. i. »teoriji hormonskih motilcev«. Gre za psevdoznanstveno teorijo, ki ima v nekaterih segmentih značilnosti teorije zarote, pri nas pa so njeni javni zagovorniki Gorazd Pretnar, Anton Komar in Boštjan M. Zupančič. Čeprav teorija, po kateri naj bi bila onesnaženost okolja kriva za »domneven fenomen«, ki naj bi bil že vseprisoten in naj bi se kazal v »pomehkuženosti moških« zaradi hormonskih motilcev, primarno zadeva moške, pa implicitno zagovarja reprodukcijo patriarhata, seksualnih stereotipov in degradacijo žensk, kar eden od treh naštetih, Zupančič, s svojimi izjavami tudi sicer pogosto počne (znane so njegove izjave o »feminiziranem sodstvu« v Sloveniji; podobne izjave bi lahko naštevali tako rekoč v nedogled). Teorija predpostavlja, da naj bi obstajalo nekakšno »naravno biološko stanje aktivnih moških in pasivnih žensk ter hierarhij«, ki ga sedaj ti hormonski motilci načenjajo, pri čemer je tudi skrajna posledica, tj. popuščanje moških pri nadvladi nad ženskami, simptom pomehkuženosti, ki je posledica hormonskih motilcev (moški ženske, prosto po Zupančiču, ne dojema več kot spolni objekt, ampak kot subjekt).

Ženska je torej diskvalificirana kot manjvredno bitje, moškega kot nosilca družbe pa intervencija motilcev v njegovo hormonsko sestavo spreobrača v žensko oziroma povzroča razvoj ženskih lastnosti, kar naj

bi vodilo do propada družbe. Ta diskurz, če odmislimo njegove bizarne psevdoznanstvene hipoteze, je podoben mizoginemu diskurzu v antični Grčiji, ki je potekal na ravni duš. V Platonovem dialogu *Timaj* tako tistega moškega, ki ne bo sposoben brzdati svojih strasti in bo živel v krivičnosti, za kazen ob drugem rojstvu čaka preobrazba v žensko naravo. Obravnavana teorija zajema še druge predpostavke in izpeljave, ki za nas niso tako bistvene. Ena od njih je pojem naturalizma oziroma »naturalistični mit«, kot ga pri opisu »heroičnega realizma« imenuje Herbert Marcuse. »Večni red narave« torej ogrožajo hormonski motilci. S tem postane teorija zanimiva tudi za zagovornike »naravnih hierarhij« in teorij zarote, kot je na primer Žiga Turk.

Pripravil: Urh Ambrož

IMENA DEČKOV IN DEKLIC

»Marko ali Džihad? Špela ali Nutella?«

»Države, ki imajo najstrožja pravila glede izbire osebnega imena, so Nemčija, Danska, Francija, Španija, Argentina, Japonska, Kitajska in Islandija. Na Islandiji obstaja uradni seznam dovoljenih imen za ženske in moške – na ženskem seznamu je 1.853 imen, na moškem pa 1.712. Vsi starši morajo za svojega novorojenčka izbrati ime z omejenega seznama, če želijo biti ustvarjalnejši in izvirnejši, pa morajo nasloviti prošnjo na poseben odbor, ki nato po strogih merilih odloča o njihovih argumentih.«

Vir: Anja P. Jerič, »Marko ali Džihad? Špela ali Nutella? Kakšno ime Slovenci lahko izberemo otroku?« *MMC RTVSLO*, 10. november 2017. Dostopno na: <https://www.rtv slo.si/slovenija/marko-ali-dzihad-spela-ali-nutella-kaksno-ime-slovinci-lahko-izberemo-otroku/437042> (22. oktober 2020).

Komentar

V članku so predstavljeni nekateri primeri iz tujih držav, v katerih veljajo zelo stroga pravila za izbiro otrokovega imena, ponekod zahtevajo, da je iz imena razviden otrokov spol. Še posebej zanimiv je primer islandske deklice Blaer, ki je lahko svoje ime začela uradno uporabljati šele pri petnajstih letih. Ob rojstvu ji ga niso vpisali v osebni dokument, saj so menili, da je Blaer moško ime, ki ni primerno za deklice. Do sodnikove odločbe je imela kar petnajst let pod rubriko ime zapisano samo »Deklica«.

Iz besedila je razvidno, da ime ni nepomembno, še posebej če upoštevamo vidik povezave s posameznikovim ali posamezničnim spolom. Ime na-

vadno sporoča tudi spol tistega, s katerim smo v stiku, za tem pa stoji cela vrsta nenapisanih ali eksplicitnih pravil, kako naj bi se do te osebe vedli, na primer kako naj bi se ženske vedle v odnosu do moškega in nasprotno.

Videti je, da je ime povezano tudi s kredibilnostjo govorca, težo, ki jo pripisujemo njegovim besedam, ter s tem, koliko prostora v javnem govoru mu je namenjeno. Avtorice so bile v zgodovini povečini v ozadju; le redke so bile »kanonizirane«, nekatere so pisale pod moškimi psevdonimi. To pa ni povsem stvar preteklosti, znan je primer avtorice knjig o Harryju Potterju, naveden v Wikipediji: »Kratiko J. K. Rowling ji je predlagal založnik, ker se je bal, da dečki ne bodo hoteli brati fantazijskega romana, ki ga je napisala ženska.«

Pripravila: Sanja Podržaj

LEPOTNA OPERACIJA

»Nora absolventska nagradna igra.«

Potovalna agencija Collegium je na svojem profilu Facebook objavila »Noro absolventska nagradna igra« z naslednjo vsebino: »Dr. Amadej Lah, plastic surgeon iz Estetike Fabjan, podarja lepotno operacijo prsi za eno osebo in pregrešno razvratni Absolventski IZLET Zakyntos 2018 by Collegium za dve. Imaš kolegico, ki bi rada šla iz limon na lubenici, ali pa kolega, ki bi si želel obratno?«

Vir: profil potovalne agencije Collegium na Facebooku. (Na mesto, kjer so v izvorniku slike, smo uvrstili ustrezne besede.)

Komentar

Nagradna igra ženske in moške spodbuja, da razmislijo o tem, v kolikšni meri določen vidik njihovih in prijateljičinih ali prijateljevih vizualnih lastnosti ustreza umetno formuliranim in spolno stereotipiziranim »idealom«, ter sočasno sporoča, da gre v primeru odstopanja od njih za nekaj, kar lahko posameznica ali posameznik z malo sreče »popravi«.

Na podlagi oglasa je prav tako mogoče razbrati, da naj bi se ujemanje s temi vzori tesno povezovalo z višjo stopnjo samozavesti in najverjetneje tudi s kvalitetnejšim življenjem. Dejstvo, da nagradna igra temelji na medsebojnem prijavljanju na operacijo, pa v povsem novo, več kot problematično luč postavlja tudi same prijateljske odnose.

Pripravila: Nina Smrekar

SEKSUALNOST ŽENSK

»Današnji kapitalizem potrebuje svoje jude. In ti so zdaj Moški.«

»Ženske vedo, da je seks njihovo orožje. In ga uporabijo. Ko se jim spleča. Gre za delovanje kalkulativenega uma. Po logiki: če bom naredila to, kar hoče, bom dobila, kar hočem.«

Vir: Vesna V. Godina, »Kulturna kastracija moških«. *Ona*, 10. 10. 2018. Dostopno na: <https://www.onaplus.si/vesna-v-godina-danasnji-kapitalizem-potrebuje-svoje-jude-in-ti-so-zdaj-moski> (23. oktober 2020).

Komentar

Avtorica izjavo posplošuje na vse ženske. Ni jasno, kako lahko ženske nasploh trgujejo s svojim seksom kot objektom (trgovanja, menjave), ki je ločen od njih. Kaj je tu mišljeno pod »seks«? Sklepamo lahko, da gre za spolnost, in če to drži, kako lahko spolnost ločimo od človekove subjektivnosti in z njo trgujemo? Če je ne moremo, to pomeni, da avtorica trdi, da ženska (ženske nasploh) trguje sama s sabo, da dobi, »kar hoče«.

Ker je iz izjave razvidno, da je seks specifično orožje ženske, ne pa tudi moškega, avtorica namiguje, da je »seks« tisto »nekaj«, kar žensko bistveno definira. Iz tega izhaja, da je ženska neločljiva od svojega »seksa« in da s trgovanjem, menjavo (prostovoljno) objektificira samo sebe. Redukcija na seksualnost je primarno in klasično sredstvo nadzora in zatiranja žensk, kar je bilo večkrat problematizirano. Iz izjave tudi izhaja, da so ženskost, seks in seksualnost nekaj homogenega in samoumevnega. Tako samoumevnost so spodbijali ter resno znanstveno in teoretsko problematizirali številni avtorji in avtorice. Avtorica članka ne eksplicira svoje pozicije izjavljanja, se pa iz izjave izvzame (»ženske vedo«), zato lahko sklepamo, da govori bodisi z vsevedne objektivne pozicije, ki je bila v različnih znanostih, teorijah in praksah že velikokrat problematizirana (v feminizmu s pojmi partikularne pozicije oziroma umeščene vednosti), bodisi jo jezik kot simbolni sistem pretenta, saj se s svojim govornim dejanjem hote ali nehote znajde v vlogi zagovarjanja moških (ki ponujajo ali sprejemajo sporni »posel« seks-za-delu, glej navedeni vir), to je, v vlogi pajdaštva, ki jo v članku kritizira pri drugih ženskah.

Ženska z izmenjavo »seksa« za tisto, »kar hoče« (za delo), poslovno trguje s sabo kot objektom menjave. Zastavlja se vprašanje, kako lahko trguješ z nečim in izmenjavaš nekaj, na kar si reducirana. Ali naj bi bili moški zapostavljeni kot »drugi spol« zato, ker jih ženske (nasploh in od nekdanj) obvladujejo s seksom? Ali zato, ker so po novem »kriminalizirani«,

spet zato, ker jih ženske obvladujejo s »seksom« (iz česar izhaja, da moški samoumevno podležejo temu ženskemu »orožju«)? Avtorica ne izpostavi tega (ali morda prikrije), da je domnevno prostovoljna menjava same sebe, da dobi, »kar hoče« (da dobi delo), zgolj ponovitev (v pogojih kapitalizma, glej navedeni vir) in škodljivo perpetuiranje mehanizma zapovedane »menjave žensk« v človeški kulturi, ki jo nadzorujejo moški.

Pripravila: Polona Mesec

VARNA VOŽNJA

Program Samo za ženske

»Stres je v sodobnem času sopotnik vsake ženske. Spremlja nas na delovnem mestu, doma, otrokovih obveznostih in marsikje drugje. Stres pa ne sme postati naš spremljevalec, ko sedemo za volan. Kako vzeti čas za volanom sebi v prid, vas bomo naučili na posebnem programu, ki smo ga zasnovali za vse ženske voznice.«

»Na 4-urnem programu vas bo dolgoletna inštruktorica joge Darja Furek popeljala v svet sproščanja in umirjanja misli. Predstavila vam bo praktične vaje, s katerimi boste lahko tudi med vožnjo stopile v stik same s sabo in pregnale negativne občutke: strah, jezo, skrb, se naučile pravilne drže in razbremenitve hrbtenice za boljši pretok energije. Utrujajoča vožnja bo s pravimi tehnikami postala osvobajajoča.«

»V drugem delu programa se boste v družbi inštruktorja varne vožnje odpeljale na poligon, kjer boste v praksi spoznale, zakaj je za vožnjo pomembna pravilna obutev, čemu služi napredna tehnologija v vozilu in kako varno peljati skozi poledenel ovinek.«

Vir: AMZS, *Program za ženske v AMZS Centru varne vožnje*. Dostopno na: <https://www.amzs.si/cvv/programi/posebni-programi/samo-za-zenske> (23. oktober 2020).

Komentar

Avto-moto zveza Slovenije med svojimi posebnimi programi trenutno ponuja tudi program »Samo za ženske«. Po promocijskem besedilu sodeč, so »ženske voznice« posebna kategorija zaradi stresa, ki ga doživljajo, ko teka-jo od doma v službo in medtem skrbijo še za otrokove obveznosti. Rešitev, implicira AMZS, ni v bolj enakomerni porazdelitvi dela in skrbi za morebitne otroke, temveč se skriva nekje med tečajem joge (ki ženskam omogoči, da se znebijo svoje povsem neupravičene jeze) in vajami na poligonu, kjer tečajnicam inštruktor med drugim razloži, »čemu služi napredna tehnologija

v vozilu« in »zakaj je za vožnjo pomembna pravilna obutev«. Zlasti slednje je za voznice, če sklepamo po promocijskem videu AMZS, ki spremlja besedilo na spletni strani, očitno pereč problem. Na posnetku ženska (vidimo sicer le njene noge) v petah pleše pred vozilom, ko se pripravi na vožnjo, pa ugotovimo, da se je očitno udeležila izobraževanja na AMZS, saj visoke pete razumno zamenja za športne čevlje.

Program »Samo za ženske« spretno združi več (samoumevnih) domnev o ženskah; so slabe voznice, ne razumejo tehnologije, za enako zahtevna opravila potrebujejo več usposabljanja kot moški, videz je zanje prioriteta (v tem primeru v primerjavi z varnostjo v prometu). Samoumevna naj bi bila tudi porazdelitev dela, zaradi katere so ženske pod stresom, vsaj dokler vožnja zanje ne postane »osvobajajoča« – morda pa tudi moški opravijo svoj del, vendar so ženske pač po naravi bolj občutljive.

Pripravila: Petra Polanič

VZGOJA

Zvezdica Zaspanka

»Tu smo torej na nebu. Nekatero izmed zvezd že stoje s svojimi rogatimi lučkami na stražarskih mestih, manejo si zaspane oči, češejo srebrne lase in *kajpada klepečejo med seboj, kot je že to pri ženskah navada*. Druge šele prihajajo od nekod iz vsemirja, iz svojih počivališč. In ko so končno vse tu, zapoje pesem srebrnih zvezd, da zažari vse širno nebo« (Milčinski, 1995: 8–9, poudarek M. J. U.).

»Potem je zlezla zvezdica Zaspanka kometu Repatcu na hrbet, da jo bo ponesel dol na Zemljo. In ko je prišlo žalostno slovo, so zajokale zvezde in zajokal je boter Mesec. Jokala in ihtela so vsa nebesna telesa. Tako silno so jim tekale solze, da so se na Zemlji ljudje začudili, odkod toliko dežja sredi jasne noči.

Potem pa jo je komet Repatec s svojim drobnim bremenom ubral skozi vsemirje. Letel je, letel in od srebrnih zvezd je odmeval njegov tratata, tratata! Zvezdica Zaspanka pa je še kar smrkala in smrkala na njegovem hrbtu. 'Joj, komet Repatec,' je potožila, 'robec sem pozabila.'

'Nič zato, jo tolaži Repatec, *če gredo ženske na potovanje, vedno kaj pozabijo.*'« (Milčinski, 1995: 18, poudarek M. J. U.).

Vir: Milčinski, Fran (1995): *Zvezdica Zaspanka*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Komentar

V pravljici *Zvezdica Zaspanka*, ki je postavljena v domišljijski svet z izmišljenimi liki, ki imajo nadnaravne sposobnosti, je na označenih mestih

mogoče zaznati zelo »samoumeven« pogled na ženske. Četudi nič ne more upravičiti tako eksplicitno izraženih stereotipov, je treba pojasniti, da je bila pravljica napisana leta 1952 in prvič izdana leta 1959, torej v času, ko takšnih nazorov niso množično prevpraševali. Namen pravljič je med drugim prikazati duh določenega časa in v takratnem duhu časa so bili stereotipi o ženskah (in najverjetneje tudi o moških) nekaj samoumevnega.

Z otroki se je treba o pravljičah in vsebini knjig pogovarjati. *Zvezdica Zaspanka* prinaša zelo pomembna sporočila, ki jih ne smemo zanemariti, a se je treba pogovarjati tudi o zgoraj omenjenih samoumevnostih in jih rahljati, razbijati. Utopično bi bilo misliti, da večina otrok pred branjem omenjene pravljice nima samoumevnega in stereotipnega pogleda na svet – stereotipiziranje je namreč nekaj, kar se začne razvijati hkrati s procesom socializacije oziroma prek njega in tudi prek vzgoje otrok. Prav zato je lahko tovrstna pravljica iztočnica za pogovor o stereotipih, samoumevnostih, prejetih idejah itn., in to ne samo na področju spolov.

Pripravil: Mark J. Užmah

ŽENSKA JE ŽENSKA

Geslo »Ženska« v Slovarju slovenskega knjižnega jezika:

»oseba ženskega spola, navadno dorasla: prišla je neka ženska; majhna, mlada, modrooka, temnolasa, vitka ženska; mirna, prijazna, prijetna ženska; noseča, poročena ženska; [...] oseba ženskega spola kot nosilka značilnih duševnih lastnosti: ga bo že preprosila, saj je ženska; v njej je premalo ženske, da bi to razumela / ženska je ženska / [...] ekspr. fatalna ženska ki zaradi svoje lepote in nenavadnosti odločujoče, navadno negativno vpliva na moškega; knjiž. javna ženska prostitutka; ženska je kakor aprilsko vreme njeno razpoloženje je zelo spremenljivo; ekspr. kjer vrag ne zmore, ženska pripomore ženska zlasti s svojo zvitostjo dosti doseže.«

Komentar

V *Slovarju* je moški (še vedno, vedno znova?) opredeljen kot »človek«, ženska pa le kot »oseba«. Ta »oseba« je lahko, v nadaljevanju, majhna, mlada, modrooka, temnolasa, vitka; mirna, prijazna; prijetna; noseča in – takoj nato – poročena; in ne nazadnje, nosilka značilnih duševnih lastnosti: ga bo že preprosila, saj je ženska; ženska je kot aprilsko vreme; kjer vrag ne zmore, ženska pripomore. Ko postane ta oseba pridevnik za opisovanje vsega, kar se pripisuje ženski, se drsenje pomenske verige nadaljuje – nadgradijo

jo ženska intuicija, občutljivost, opravljenost, potrpežljivost, radovednost, zvičajnost, ženska taktika itd.

Toda strast brskanja po slovarskih opredelitvah nas ne sme zavesti: tu smo seveda daleč od označevalnega drsenja (ženske) želje, ki ga je mogoče zapopasti zgolj v metonimičnem veriženju pomenov in ki vedno napotuje k »tistemu poleg«, k tistemu drugemu, odsotnemu, medtem ko ostaja objekt njene zadovoljitve odrinjen v neskončnost. Užitek, feministični užitek, pa bi torej bil ravno diametralno nasprotje ženski želji, ki jo je v raziskovanju zgodovine »rodu« še kako lahko uresničiti. Želja drsi in nam polzi pod prsti v neujemljivem gibanju, negotovo tipajočem iskanju, užitek pa se stopnjuje in stopnjuje ... Vrhunec nastopi, ko pridemo do slovarskega gesla feminizma. [...] Samoumevnosti o ženski, o njenem »spolu in značaju«, hodijo z roko v roki s stereotipi o feminizmu: vnetem, meščanskem ali – kastrirajočem [glej analizo gesla feminizem, op. ur.]. Učinek je splahnel, značaj postane usoda.

Povzeto iz revije *Delta*, 1998, št. 1–2, str. 5–6 (Uvodnik) ter 75–76 (Spol v SSKJ).

Od identitete k spolni razliki

Feminizem, psihoanaliza in mesto izjavljanja

Abstract

From Identity to Sexual Difference. Feminism, Psychoanalysis, and the Position of Enunciation

In its endeavours for gender equality and the pluralism of gender identities as the individual's self-determination, contemporary feminist thought largely views the sexual difference between man and woman as yet another essentialist binary opposition to be overcome or which has already been overcome. The article juxtaposes Simone de Beauvoir and her conceptualisation of woman in the *Second Sex* with Judith Butler and her critical analysis of the problem of gender identity in *Gender Trouble*. The author keys in on the importance of Freud's psychoanalysis in the conceptualisation of the sexual difference between man and woman as the paradigmatic difference, and woman as the paradigm of the Other as derived from Beauvoir, and indicates some limitations of the concept of gender identity. The author highlights the importance of the position of enunciation, as opposed to the contents of enunciation and the proliferation of identities and their namings which do not eliminate the fundamental problem of the asymmetry of sexual difference and the related "subversion of identity", but, as she argues, only displace it. She raises the question of whether gender identity and sexual difference belong to the same field of critical thought, and whether advocating for the possibility of gender identity, even though the renewed conception of identity as being unstable, implies the exclusion of sexual difference and disregards the problem of the oppression of women and feminism as such.

Keywords: Simone de Beauvoir, Judith Butler, Sigmund Freud, gender identity, sexual difference, psychoanalysis and feminism, position of enunciation

Polona Mesec is a self-employed translator focused on the humanities and social sciences. She has authored over 30 book translations, as well as several original articles. She is currently writing a PhD thesis on gender and the position of enunciation in feminism and psychoanalysis at the Faculty of Arts in Ljubljana. She is interested in feminism, literature and art (polonca.mesec1@gmail.com).

Povzetek

V prizadevanju za enakost spolov in pluralizem spolnih identitet kot samoodločitve in »pozitivne« vzpostavitev individua je spolna razlika, razlika med moškim in žensko, v feminizmu danes večinoma pojmovana kot zgolj še ena od esencialističnih binarnih opozicij, ki je že presežena oziroma jo je treba preseči. V članku izhajam iz dela *Drugi spol* Simone de Beauvoir in njenega pojmovanja ženske v razmerju do moškega ter mu sopostavim delo Judith Butler *Težave s spolom*, v katerem avtorica spolno identiteto obravnava kot problem. Izpostavim pomen Freudove psihoanalize, kar zadeva konceptualizacijo razlike med moškim in žensko kot paradigmatike razlike, izpeljive iz dela prve avtorice in ženske kot paradigme Drugega, ter nakažem nekatere omejitve pojma spolne identitete. Kot osrednjega izpostavim pomen mesta izjavljanja, namesto vsebine izjave ter množenja vedno novih identitet in njihovih poimenovanj, ki ne odpravijo osnovnega problema asimetričnosti spolne razlike in s tem povezane »subverzije identitete«, temveč ga, kot trdim, zgolj premeščajo. Odprem vprašanje, ali sta spolna identiteta in spolna razlika vprašanje v istem bojnem polju ali v različnih in ali zavzemanje za možnost spolne identitete, četudi v prenovljenem pojmovanju identitete kot nestabilne, ne implicira izključitve spolne razlike in z njo spregleda problem zatiranja žensk ter samega feminizma.

Ključne besede: Simone de Beauvoir, Judith Butler, Sigmund Freud, spolna identiteta, spolna razlika, psihoanaliza in feminizem, mesto izjavljanja

Polona Mesec je samozaposlena v kulturi, prevajalka na področju humanistike in družboslovja. Prevedla je več kot 30 knjig in napisala nekaj izvirnih člankov. Trenutno pripravlja doktorsko disertacijo o spolu in poziciji izjavljanja na področju feminizma in psihoanalize na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Zanimajo jo feminizem, literatura in umetnost (polonca.mesec1@gmail.com).

Ena vodilnih feminističnih teoretičark Judith Butler v delu *Težave s spolom* (2001) kritično obravnava pojmovanje »ženske« kot postvarele kategorije in stabilne spolne identitete. Razmerje med moškim in žensko problematizira kot binarno razmerje, ki temelji na domnevno naravnem statusu biologije in se vzpostavlja v okviru prisilno heteroseksualnega konteksta ter kartezijske ločnice med telesom in razumom oziroma subjektom in Drugim. Rešitev vidi v prenovi kategorije spolne identitete v smeri nestabilnosti in spremenljivosti identitete (Butler, 2001: 17).

Na drugi strani Simone de Beauvoir v *Drugem spolu*, »knjigi o ženski« (Beauvoir, 1999: I/9), izhaja iz predpostavke, da sicer vsi soglasno ugotavljajo, da »v človeški vrsti obstajajo ženski osebki, [ki...] predstavljajo približno polovico človeštva« (op. cit.: 10), vendar vsako človeško bitje ženskega spola kljub vsemu očitno ni ženska, saj nam nenehno prigovarjajo: »Bodite ženske, ostanite ženske, postanite ženske« (Beauvoir, 1999: I/10). Prepričljivo prikaže, da na vprašanje, kaj je ženska, vsak dokončen odgovor izostane in da opredelitev ženskosti določa naključnost do točke, ko se lahko vprašamo, ali ženske sploh obstajajo. V samem izhodišču tako namesto vsebine

in kakršnekoli, še tako spremenljive »identitete« ali istovetnosti ženske stoji vprašanje o moji posebni situaciji izpeljanosti iz moškega, katere izvora ne moremo pojasniti in ki jo določa tako antagonizem kot »pajdaštvo«. Zato spolne razlike ne moremo obravnavati kot druge binarnizme.

Zanima nas, ali diskurz o identiteti, četudi spremenljivi in nestabilni, nima za posledico izključitve spolne razlike in s tem ponovitve binarnega mehanizma izključevanja. Kam se v kontekstu zavzemanja za pojem identitete in v kontekstu pluralizmov spolnih identitet umešča spolna razlika med moškim in žensko? Ali so »kategorije« ženske, spola, seksualne razlike, seksualnosti in seksualnih praks na isti ravni in predstavljajo eno samo vprašanje ali pa gre za več vprašanj v različnih miselnih poljih? Kakšen je pomen problematične, ambivalentne, konfliktno spolne razlike?

Ženska kot drugi spol

Simone de Beauvoir v *Drugem spolu* prikaže, da na vprašanje, kaj je ženska, ni mogoče odgovoriti ne z biologijo ne s psihologijo ne s historičnim materializmom. Čeprav je kot ženska »zasušnjena vrsti« (Beauvoir, 1999: I/66), pa je telo doživeto kot realnost le, kadar ga pripozna zavest, skozi dejanja znotraj družbene realnosti. Podrejenosti ženske tudi ne moremo pojasniti s psihoanalitičnega vidika kot nelagodje ženskosti, ki bi potekalo v notranjosti individua, onstran družbenih razmerij. Prav tako odgovora o usodi žensk ne moremo najti v historičnem materializmu in neposredni družbeni praksi (Bahovec v Beauvoir, 1999: II/597). Zgodovinsko konstituiranost ženske kot Drugega Simone de Beauvoir izpričuje z izpostavitvijo cele palete specifičnih, nasprotujočih si ter protislovnih potez ženske in ženskosti, ključna razlaga ženske in ženskosti pa izostane in njeno usodo določa »nedoumljiva naključnost« (Beauvoir, 1999: I/90). Je potemtakem beseda »ženska« poljubna oznaka, ki »nima nobene vsebine« (op. cit.: I/10)? Še več: ali ženske sploh so (op. cit.: I/9)? Vprašanje, kaj je ženska, seveda ne bi imelo nobenega smisla, če bi menili, da nad žensko visi vnaprej določena fiziološka, psihološka ali ekonomska usoda. V samem izhodišču stojita vprašanje o moji posebni situaciji in nujna proučitev ne tega, kaj je ženska, temveč zakaj se tako vprašanje sploh zastavi (Bahovec v Beauvoir, 1999: II/597). Zgovorno je že to, da vprašanje o sebi kot ženski najprej zastavim kot vprašanje o spolu za razliko od moškega, ki se sprašuje o sebi kot o človeku, v razsežnosti univerzalnega, enako vprašanje ženske o sebi pa umanjka. Ženska je pozicionirana glede na moškega kot normo. Prav ta pozicioniranost pa sega onstran vsakega drugega skupnega atributa žensk.

Sex/gender: »razcep« spola?

V *Težavah s spolom* (2001) Judith Butler kritiko konceptualizacije ženske in spolne razlike v *Drugem spolu* Simone de Beauvoir predstavi natanko zaradi razlike med dvema spoloma, ki po njenem temelji na biološki razliki. Da bi spodbila formulacijo »biologija-je-usoda« (Butler, 2001: 18), avtorica spol zastavi kot težavo, ki jo rešuje najprej z ločitvijo biološkega od družbenega spola (angl. *sex/gender*). Pojem družbenega spola uporabi zato, ker po njenem kaže na »radikalno diskontinuiteto med spolno obeleženimi telesi in kulturno konstruiranima družbenima spoloma. To pomeni, da konstrukcija 'moških' ni pripeta izključno na moška telesa ali da bodo 'ženske' interpretirale le ženska telesa« (ibid.). Ta ločitev naj bi problematizirala stabilno družbenospolno kategorijo žensk in hkrati vprašanje enotnosti žensk v kontekstu »konstruiranja solidarnostne identitete« in enotnega »feminističnega subjekta« (ibid.). Z vpeljavo razlike med biološkim in družbenim spolom v enotni »subjekt žensk« vpelje nujni »razcep« (ibid.), ki pa ne zadeva humanističnega pojma »subjekta«, ampak »subjekt žensk«, to je ženske kot »spol«.

Kategorija »biološkega spola« ni naravna kategorija, saj je ne moremo znanstveno, zgodovinsko ali kako drugače nesporno dokazati, kar kaže na njeno kulturno konstrukcijo (Butler, 2001: 19). Funkcija pojma družbenega spola je, da ga lahko imamo za »diskurzivno/kulturno sredstvo, s katerim se proizvaja in vzpostavlja 'naravni biološki spol' kot 'preddiskurziven', predhoden kulturi in politično nevtralen« (ibid.). Za Judith Butler je to način za varovanje notranje stabilnosti in binarnega okvira biološkega spola. Toda pojmovanje o konstruiranem družbenem spolu lahko kaže na to, da ima tudi družbeni spol determiniran pomen, vpisan v anatomska različna telesa, pri čemer so telesa razumljena kot pasivni prejemniki neizprosnega kulturnega zakona. Iz tega izhaja, da je družbeni spol prav tako določen in nespremenljiv. To pomeni, da je problem zdaj obrnjen – usoda ni več na strani biologije, temveč kulture. Tako lahko sklenemo, kot zapiše avtorica, da »razlike med biološkim in družbenim spolom sploh ni« (ibid.). Vendar ali iz tega potemtakem ne izhaja, da te cepitve ne potrebujemo? Kljub temu to ločnico ohranja, čeprav se v nadaljevanju osredotoča zlasti na »družbeni« spol, skladno z njegovo funkcijo, ki jo opredeljuje kot tisto, ki označuje razmerje med družbeno konstruiranimi subjekti v posebnih kontekstih. Družbeni spol tako ne označuje substantivne biti, temveč »relativno točko konvergence kulturno in zgodovinsko specifičnih sklopov razmerij« (Butler, 2001: 22). Če povzamemo: družbeni spol je indikator enakega statusa – družbene konstruiranosti – obeh elementov ločnice, biološkega in družbenega spola. Spol je zanjo, in danes prevladujoče v feminizmu, poimenovan

s pojmom »družbeni spol«, ker ta pojem kaže na družbeno konstruiranost spola in odmik od biologije.

Judith Butler torej tako kot Simone de Beauvoir, ki pravi, da se ženska ne rodi, temveč to postane, pojmuje »družbeni spol kot konstruiran« (op. cit.: 19). Zanj to pomeni, da ga implicira kot instanco, *cogito*, ki si prisvoji en družbeni spol, lahko pa bi si nadel tudi drugega; toda to bi pomenilo, da konstrukcijo reduciramo na obliko izbire: »nekdo« (ibid.), ki je postal ženska, ni nujno tudi ženskega spola. Če je za Simone de Beauvoir telo »situacija«, pravi Judith Butler (ibid.), to pomeni, da ga interpretirajo kulturni pomeni, zato tudi pri Simone de Beauvoir biološkega spola ne moremo označiti kot preddiskurzivno anatomsko dejanskost, temveč je »biološki spol po definiciji vselej že družbeni«, telo pa je konstrukcija (op. cit.: 20). Družbeno konstruiranost opisujejo, kot zapiše Judith Butler, možnosti predstavljenih in uresničljivih družbenospolnih konfiguracij, ki jih določa diskurz. Meje diskurzivne analize pa so vedno postavljene v okvirih hegemonnega kulturnega diskurza, temelječega na binarnih strukturah, ki se kažejo kot jezik univerzalne racionalnosti (op. cit.: 21). Če povzamemo: postati ženska pri Simone de Beauvoir, kot meni Judith Butler, zadeva družbeni spol, toda žensko telo kot situacija zadeva biološki spol – vendar pa po Judith Butler tudi iz Simone de Beauvoir izhaja, da je ta vselej že družbeni, telo pa je konstrukcija.

Simone de Beauvoir vztraja pri tem, da je »telo lahko instrument in situacija za svobodo ter da je biološki spol lahko priložnost za družbeni spol, ki ni postvarelost, temveč način svobode« (op. cit.: 161–162). Judith Butler to razume kot poskus sinteze telesa in duha, ki pa se ji zdi navidezna, ker kot taka predpostavlja zahtevo po ontološki razliki med telesom in duhom, iz katere je sestavljena, hkrati z njo pa hierarhijo duha nad telesom ter moškosti nad ženskostjo (ibid.). Kot zapiše Judith Butler, teoretikarke, ki sledijo Simone de Beauvoir, dokazujejo, da je zaznamovan le ženski družbeni spol, univerzalni človek in moški družbeni spol pa sta zlita (op. cit.: 21). Hkrati pa to, da so po Simone de Beauvoir ženske bolj telo kot moški, za Judith Butler pomeni, da so ženske definirane v okviru svojega biološkega spola, medtem ko so moški povzdignjeni v nosilce univerzalnega sebstva, ki presega telo (op. cit.: 21). Toda ker Simone de Beauvoir v *Drugem spolu* ne uporablja izrazov družbeni in biološki spol oziroma *sex/gender* – česar Judith Butler ne izpostavi posebej –, je vprašanje, ali lahko to ločitev znotraj pojma spola sploh apliciramo na situacijo ženske, kot jo pojmuje Simone de Beauvoir. Ženska in spolna razlika pri njej namreč nista v registru te ločnice. Njen francoski izraz *sex* v slovenščino prevajamo kot »spol« (Beauvoir; 1999; 2013); ali je torej francoska beseda *sex* upravičeno pojmovana kot »biološki spol« ali pa ta ločitev, spolni »razcep« (Butler, 2001: 18), izhaja iz posebnosti

angleškega jezika in mu v drugih jezikih, kot je na primer slovenščina, težko poiščemo ustreznico?

Vendar ni problematičen samo termin, ampak tudi način zastavitve (Bahovec v Beauvoir, 1999: 596). Nasprotno od tega, kar trdi Judith Butler, pri Simone de Beauvoir telo ni zvedeno na anatomijo in ni binarni protipol zavesti. Ta z *Drugim spolom* prelomi z zgodnjim eksistencializmom, ki ji ga oporeka Judith Butler, ko eksistencialistično sartrovsko ambivalentnost vrženosti v svet premesti v ambivalentnost telesa. (op. cit.: 600). To je hkratnost na eni strani ambivalentnosti kot osnovne poteze človeškega »telesa-v-situaciji« (ibid.) in na drugi spolne asimetrije kot izvršenega dejstva, ki mu ne moremo določiti izvora in izhaja iz prehoda iz »narave« v »kulturo«. V to ambivalentnost Simone de Beauvoir umesti spolno razliko, razliko med moškim in žensko. To torej ni sinteza telesa in duha, ki jo kritizira Judith Butler, ampak lahko rečemo, da Simone de Beauvoir zavrne tako biologizem kot družbeni konstruktivizem (Bahovec v Beauvoir, 1999: 596). Prav tako tu ne gre za ohranjanje klasičnega nasprotja med subjektom in Drugim, ki ji ga oporeka Judith Butler. Simone de Beauvoir sicer ženskost umešča na stran Drugega kot kulturno pripisanega skupnega atributa »večno« ženskega (judovskega, črnkega, proletarskega, domorodskega, drugačnega) v kontekstu skupne dekonstrukcije (op. cit.: 602), vendar naredi prelomno potezo, ko nasprotje med subjektom in Drugim na specifičen način poveže z razliko med spoloma (op. cit.: 597–598) in konceptualizira oboje hkrati. Razlika je vedno razlika med zatiralci in zatiranimi – a kadar gre za žensko, je to vedno *spolna* razlika –, iz katere izhaja vse ostalo. Zato avtorica na koncu spolni razliki dodeli poglobitnejše in prvotnejše mesto kot katerikoli drugi razliki (op. cit.: 601). Ženska je zunaj ločnice subjekt/Drugi, binarne razlike pa so drugotne glede na razliko med spoloma; mogoče jih je zgodovinsko opredeliti, razločiti zatiralca od zatiranca in ju postaviti drug drugemu nasproti, razlika pa je potencialno razrešljiva s spremembo družbenega reda, uveljavitvijo etnične razlike itn. Spolno razliko pa opredeljujeta hkrati antagonizem in pajdaštvo (fr. *complicité*), ki negativno pomeni sokrivdo, hkrati pa v pozitivnem smislu tudi vzajemnost in zaupno bližino. (V to območje lahko verjetno umestimo tudi močan vir zadržkov žensk pred feminizmom.) Vezi, ki jo povezuje z lastnimi zatiralci, ni mogoče primerjati z nobeno drugo (op. cit.: 603). Vsaka njuna podobnost vedno deluje v prid zatiralca, njuni poziciji pa sta asimetrični, nista zamenljivi in ju ni mogoče preprosto ukiniti oziroma iz njiju izstopiti. Hkrati je spolna razlika paradigma razlike kot take. Na kritiko o klasičnem kartezijanskem dualizmu lahko odgovorimo, da za žensko kartezijanski dualizem telesa in duha ne velja, ona je »onstran kartezijskega dualizma« (Bahovec v Beauvoir, 1999: II/600).

Spolna razlika onstran heteroseksualnosti

Način zastavitve *sex/gender* in funkcija družbenega spola sta povezana s kritiko spolne razlike v kontekstu »heteroseksualne matrice«. Na eni strani Judith Butler poudarja, da je ženska kot družbenospolna identiteta konstruirana kot koherenten in stabilen subjekt, katerega »notranjo stabilnost« proizvaja posebna »konfiguracija oblasti, ki konstruira subjekt in Drugega« (Butler, 2001: 8). Avtorica pri kritiki spolne razlike izhaja iz ugotovitve in predpostavke, da je ženska kot družbenospolna identiteta konstruirana kot koherenten in stabilen subjekt, katerega »notranjo stabilnost« proizvaja posebna »konfiguracija oblasti, ki konstruira subjekt in Drugega« (ibid.). Ta stabilnost je nujna za namerno regulacijo postvarelih odnosov med družbenima spoloma (Butler, 2001: 9). Konfiguracija oblasti, ki je pri tem na delu, pa je »diskurzivno konstituirano okolje v opozicionalnem epistemološkem okviru« (op. cit.: 152–153), v katerem sta »stabilni družbeni spol« kot opozicionalen in hierarhičen ter želja vedno konceptualizirana v okviru »heteroseksualne matrice« in »s heteroseksualno prakso« (op. cit.: op. 6/159). Kritiko spolne razlike tako postavlja v kontekst »heteroseksualne matrice«, ki zapoveduje heteroseksualnost kot način spolnega razmerja, razmerja med dvema spoloma. To pomeni, da je tisto, kar je zapovedano kot normativno, razmerje med dvema različnima in ne istima spoloma.

Heteroseksualna matrica je poimenovanje za »mrežo kulturne inteligibilnosti, v kateri se naturalizirajo telesa, družbena spola in želje« (Butler, 2001: 8, zlasti op. 6/159). Izhajajoč iz pojma »heteroseksualne pogodbe« Monique Wittig (ibid.) in delno iz pojma »prisilne heteroseksualnosti« Adrienne Rich (Butler, 2001: 159) Judith Butler s tem izrazom označuje »hegemoni diskurzivni/spoznavni model inteligibilnosti družbenega spola, ki predpostavlja, da je za koherentnost in smiselnost teles potreben stabilen biološki spol, ki se kaže s stabilnim družbenim spolom (moški biološki spol kaže moški družbeni spol, ženski biološki spol kaže ženski družbeni spol). Stabilni družbeni spol je s prisilno heteroseksualno prakso definiran kot opozicionalen in hierarhičen« (op. cit.: 159, 160).

Ključno vprašanje za Judith Butler je, ali identitetne kategorije (op. cit.: 9) (družbenega) spola kot učinki institucij, praks in diskurzov mnogoterih in razpršenih izvorov (ibid.) »ne prinašajo težav le zato, ker se pri konceptualizaciji družbenega spola in želje prilagajajo heteroseksualni matrici« (op. cit.: 8.). Ključna težava s spolom je zanjo torej binarno razmerje v okviru prisilno heteroseksualnega konteksta. To razmerje, pojmovano kot binarizem, je po njenem treba razdreti – vprašanje pa je, kako, in kaj iz tega izhaja.

Razlika med dvema spoloma je za avtorico problematičen koncept. V *Težavah s spolom* predlaga dekonstrukcijo spolne razlike in prenovo kategorije spolne identitete. Razliko med dvema spoloma proizvede zakon prepovedi incesta, kot ga je teoretiziral Lévi-Strauss (op. cit.: 53), kot »predpostavljeno nevzajemnost med biološkima spoloma« (ibid.), ki jo konstruira vzajemna menjava (žensk) med moškimi. Na tak način ženske izpeljejo razločevanje med patrilinearnimi klani, s čimer se vzpostavi moška kulturna identiteta. Z drugimi besedami, diferenciacijski moment družbene menjave je po avtoričinem mnenju videti kot družbena vez med moškimi. Razmerja med patrilinearnimi klani temeljijo na homosocialni želji (kar Luce Irigaray z besedno igro imenuje »*homme-sexualité*«, kjer »*homme*« v francoščini pomeni hkrati moški in človek ter se izgovori enako kot »*homosexuelle*« – istospolen) (Irigaray v Butler, 2001: 52). Temeljijo na odnosu in vezeh med moškimi, ki potekajo s heteroseksualno menjavo in distribucijo žensk. Naturalizacija heteroseksualnosti in moške seksualne instance sta »diskurzivni konstrukciji, nikjer pojasnjeni, a v temeljnem strukturalističnem okviru povsod predpostavljeni« (Butler, 2001: 54). Heteroseksualnost se konstituira kot dozdevno naravna in predumetna matrica za željo, želja pa se vzpostavi kot heteroseksualna moška posebna pravica (ibid.).

Tako se vzpostavi razmerje vzajemnosti med moškimi, ki je pogoj za razmerje radikalne nevzajemnosti med moškimi in ženskami ter »razmerje nerazmerja med ženskami« (Butler, 2001: 53). Vzpostavljena »razlika« med moškimi in ženskami pa je nekaj, kar se v celoti izmakne dialektiki (op. cit.: 52). Spolna razlika je tako umeten dosežek neincestne heteroseksualnosti, ki izvira iz prepovedi naravnejše in manj prisilne seksualnosti. Izvira iz prepovedi, vendar je naturalizirana. Sklenemo lahko, da tako konstruirana »homosocialnost« izključi homoseksualnost. Skupaj s spolno razliko »zakon« (Butler, 2001: 53) proizvede »nemožnost poimenovanja ženske ter ženske in lezbične seksualnosti« (Irigaray v Butler, 2001: 53). Menjava žensk, ki proizvede spolno razliko, je bila po Lévi-Straussu nujna za »vznik simbolnega mišljenja« (Lévi-Strauss v Butler, 2001: 53). Vendar po Judith Butler Lévi-Strauss o tej nujnosti le sklepa, saj ji ni mogel biti priča, o njej le poroča. Poročilo tako postane sklep, »zakon«, (p)o katerem se poroča (Butler, 2001: 53), pa je tisti, ki performativno proizvede spolno razliko kot heteroseksualno. Judith Butler tako spolno razliko razkrije kot umetno proizvedeno razliko med dvema različnima spoloma, moškim in žensko, za potrebe naturalizacije neincestne heteroseksualnosti, ki izvira iz prepovedi homoseksualnosti.

Toda ali razliko med heteroseksualnostjo in homoseksualnostjo sploh lahko obravnavamo na isti ravni kot razliko med moškim in žensko? Iz

Lévi-Straussa izhaja, da razlika ni razlika med moškim in žensko, temveč med različnimi *patrilinarnimi* klani. Diferenciacija je diferenciacija med moškimi, enim in istim spolom, ženska pa v menjavi ne nastopa kot subjekt, temveč je le predmet menjave. Zato vprašanje dominantne heteroseksualnosti in izključene homoseksualnosti ne more biti na isti ravni kot problem spolne razlike. Da se heteroseksualna matrica vzpostavi in je homoseksualnost prepovedana, je treba (najprej) izvesti menjavo žensk – ženske torej niso preprosto neki drugi subjekt pri menjavi, ki je v šibkejšem, zatiranem položaju (kot bi bil proletarec v razmerju do kapitalista, kjer se lahko položaja ne nazadnje obrneta, čeprav binarizem ostane), ampak so iz nje kot subjekt izključene: so le njen objekt, sredstvo. Tisto, kar vzpostavi heteroseksualnost (in izključi homoseksualnost), torej ni mehanizem binarizma homo/hetero, ni razlika med tema kategorijama, temveč je homoseksualnost izključena »posredno«, s procesom menjave žensk. Prepoved incesta in menjava žensk težita k »*homme-sexualité*« (Irigaray, 1985: 101–103), dominantni moški seksualnosti, ki zadeva le moške in ne tudi žensk, oziroma: »Razmerje vzajemnosti med moškimi je pogoj za razmerje radikalne nevzajemnosti med moškimi in ženskami ter tako rekoč razmerje nerazmerja med ženskami« (Butler, 2001: 53).

Vzpostavljena »razlika« med moškimi in ženskami pa je nekaj, kar se v celoti izmakne dialektiki. Zato bi jo morali toliko bolj kritično izpostaviti. Problem nista seksualna praksa in spolna identiteta (v svoji sodobni proliferaciji); problem ni ta ali oni spol kot tak, problem je spol Ž, spolna razlika – kot paradigmatična razlika v nasprotju s kakršnokoli identiteto. Problema spolne razlike ženske glede na moškega namreč ni mogoče zajeti v definicijo z biologijo, psihologijo ali materialnimi družbenimi praksami, identitetami in usmeritvami. Ženska je prav kot paradigma razlike tisto, česar ne more določati ne ta ne ona vsebina, ne zatirana homoseksualnost ne dominantna heteroseksualnost.

Feminizem, vendar ne brez psihoanalize

Namesto razprav o feminizmu in antifeminizmu Simone de Beauvoir ter njenega *Drugega spola* in pojmovanja sodobnega feminizma kot njegove progresivne nadgradnje in izpopolnjevanja bi morali njeno revolucionarno odkritje postaviti v središče epistemološke analize (Bauer v Bahovec 1999: 595). Ko avtorica reče, da se nekdo ne rodi kot ženska, temveč to postane, to ne pomeni, da razlika med tem, kako konceptualizira žensko telo in

fenomenologijo »doživetega izkustva«, ustreza distinkciji med biološkim in družbenim spolom, *sex/gender* (Bahovec, 1999: II/595). Njena teorizacija se ne povezuje s pojmovanji o spremenljivosti spolne identitete ter performativne narave spola. Eden ključnih poudarkov *Drugega spola* je, da je, čeprav je tudi moški vržen v svet kot telo in smo ambivalentnosti zavezani vsi, ženska bolj »utelešena eksistenca«, bolj ambivalentna, mešanica subjektivnosti in substancialnosti, zavesti in telesne materialnosti, ki ne sovpadе s samo seboj, ni entiteta s trdnimi mejami ter ni ne znotraj ne zunaj (op. cit.: 600). Ta večja ambivalenca ženske je njena situacija kot taka; vanjo se umešča razlika med moškim in žensko kot specifična razlika, drugačna od drugih razlik. Simone de Beauvoir vztraja pri tem dvoumju, mejnosti in razcepljenosti: ženskost zanjo ni trdna, enovita subjektivna pozicija in ni prehajanje (iz ene identitete v drugo) v drsenju označevalne verige.

Asimetrija med dvema spoloma je od nekdaj tu kot osnovni atribut (spolne) razlike. Ni nobenega prej pred spolno razliko – kot struktura je brez izvora, ne izvira ne v času ne v prostoru ne v dogodku. Ni je mogoče utemeljiti, je strukturno jedro, ki ga ni mogoče zgodovinsko pojasniti. Je vedno že tu, v samem prehodu iz narave v kulturo. Zato ni na isti ravni z drugimi, na področju razlik med istostjo in drugostjo (Jud, proletarec, domorodec). Spolna razlika je paradigma razlike, razlika med razlikami; asimetrije spolne razlike ni mogoče odpraviti, ne more biti pojasnjeni, ampak je lahko le pojasnjevalni princip (op. cit.: 601, 604). Tako tudi asimetrične, nerazklenljive totalitete para dveh različnih spolov, paradoksalno, ni mogoče »razcepiti po spolih« (Beauvoir, 1999: I/17).

Do asimetrije spolne razlike po drugi poti pride Sigmund Freud, ki v okviru psihoanalitičnega proučevanja seksualnega razvoja dečka in deklice, moškega in ženske prvi resno zastavi vprašanje, kaj ženska hoče. Iz tega vprašanja izhaja, da ne vemo, kaj je ženska in kaj hoče. Problem seksualnosti in psihoanalizo izpelje prav iz ženske seksualnosti kot specifične in asimetrične, tako da prisluhne histeričarki in vzame to, kar ima povedati, zares, tj. onkraj simptoma. Čeprav je ambivalentnost osnovna poteza človeškega telesa-v-situaciji, ne glede na spolno razliko, in je v kontekstu psihoanalize simbolna kastracija/izguba atribut moških in žensk, med spoloma, kot ugotavljata tako Simone de Beauvoir kot Sigmund Freud, ni analogije ali komplementarnosti. Tudi psihoanaliza je zavezana ambivalenci, razcepu med jazom in njegovo drugostjo, nezavednim, med prizoriščema *tukaj* in *tam*. Ambivalenco ženske njena spolna razlika na poseben način povezuje z ambivalenco v jedru psihoanalitičnega projekta.

Ko je Freud med raziskovanjem človeške seksualnosti ženski seksualnosti podelil status uganke in temnega kontinenta, to pomeni, da zanj

ženskost ni več tisto, kar je konstituirano v (medicinskem) pogledu, ampak je predvsem »neznana količina«, ki ji je treba prisluhniti, pustiti do besede in omogočiti, da se artikulira. Čeprav so »rešitve«, ki jih je navajal za žensko seksualnost, patriarhalne in je feministična kritika na mestu, je Freudova psihoanaliza (hote ali nehote) omogočila histeričarkin upor, s tem ko ji je omogočila, da govori zase, da pride do vednosti o sebi in do svoje izjavljalne pozicije – ter se upre situaciji in zdravniku. Ne moremo prezreti, da ima feminizem kot razsvetljenski projekt veliko opraviti s freudovsko revolucijo (Bahovec, 2002: 8).

Feministično prisluhniti psihoanalizi pomeni premestiti vprašanje, ki ga postavi Judith Butler: »Ali je psihoanaliza raziskovanje, ki ne išče temeljev, saj uveljavlja takšno seksualno kompleksnost, ki uspešno razgrajuje toge in hierarhične seksualne kode, ali pa ohranja nepriznano vrsto domnev o temeljnih identitete, ki delujejo v prid prav teh hierarhij?« (Butler, 2001: 10). Odgovor je morda ambivalenten. Kljub temu ali prav zato se moramo v feminizmu ob Freudovem priznanju, da ne ve, kaj je ženska in kaj hoče, in njegovem povabilu, naj počakamo na nova znanstvena odkritja ali se obrnemo k pesnikom, vrniti k Freudu in njegovim »lastnim izkušnjam«, opiranjju na lastno psihoanalitično izkustvo – izkustvo psihoanalitične situacije, za katero je Freud rad poudarjal, da se je iz nje naučil prav vse, kar je (lahko) vedel (Bahovec, 2002: 10). Psihoanalitična situacija je situacija telesne prisotnosti, v kateri Freud izkuša histeričarkino pritožbo in bolečino, zato je k Freudu mogoča vrnitev od jezika, od *talking cure*, k »utelešeni«, feministični »vednosti«: utelešenosti ženskosti v histeriji na eni strani, na drugi strani pa utelešenosti samega psihoanalitičnega izkustva. S feministično vrnitvijo k Freudu, *retour à Freud*, moramo vztrajati pri Freudu kot v telo – in v zgodovinske okoliščine – ujetem fenomenu. Njegova specifična umeščenost v psihoanalitično situacijo je njegova »umeščena vednost«, »parcialna perspektiva«, »utelešenost« (Bahovec 2002: 7). Freudova psihoanaliza ponuja konceptualno bogastvo, da lahko problem ženske sploh zastavimo kot problem.

Ženska se ne rodi, toda »ženska sem«: pozicija izjavljanja

Kako se spoprijeti z dejstvom, da ženske ne določa ta ali oni vsebinski, substancialni atribut, vendar hkrati živimo v svojih telesih, empiričnih, družbenih, utelešenih življenjih, na katerih se sekajo silnice oblasti in norm?

Če začnem pisati in če sem ženska, moram najprej raziskati svoj posebni položaj in vprašanje, »zakaj« ga moram proučiti, zakaj se tako vprašanje sploh zastavi. Pred vsemi drugimi vprašanji se vprašanje ženskosti zastavi kot vprašanje o posebnem položaju, ki je v predpostavki. Kar me definira, ni na ravni izjave in njene vsebine, ampak me določa zlasti pozicija moje izpeljanosti iz moškega.

»Ženska sem« tako kratko malo ne more biti *izjava* o spolu kot vsebini, identiteti, je predvsem (v *Drugem spolu* eksplicirano) *mesto izjavljanja*. To je ambivalentno »stališče«, ker moram s tega mesta ugotoviti, na eni strani, da sem izpeljani, drugi spol, z vsemi posledicami (da torej ženska postanem); na drugi strani pa, da se o sebi kot človeku sploh ne morem vprašati, ker je kot človek v mediju univerzalnega postavljen samo moški.

Nasprotno pa Judith Butler v *Težavah s spolom*, kot se zdi, ostaja na ravni izjave in njene vsebine, spola kot kategorije, spolne identitete, tistega, o čemer govorim. Vendar z diskurzom o identiteti tvegamo, da se neogibno znajdemo v pasteh privilegiranja ali nujnosti ene identitete pred drugo; identitetni diskurz kot tak je diskurz izključevanja. S tem ko puščamo ob strani diskurz o spolni razliki, iz diskurza izključimo samo spolno razliko. Razlika, drugost – izjavljalno mesto ženske v vsej njeni situaciji – je tako izključena v prid identitete in istosti.

Spolna razlika, ki se vzpostavi med dvema različnima spoloma, je vedno hierarhična, vendar iz tega ne moremo preprosto izstopiti. Lahko pa prevrednotimo pomen te nemožnosti in vztrajamo pri ambivalenci, če nočemo tvegati, da se znajdemo na eni ali drugi strani binarizma. Upor in resnico, ki na prvi pogled izhajata iz vsebine izjave, da se ne rodim kot tisto, kar mi pripišejo in pripisujejo, moramo peljati še korak dlje in osvetliti pomen mesta izjavljanja.

Sklep

Čeprav Judith Butler meni, da je »mogoče prišel čas, da razmislimo o radikalni kritiki, ki si bo prizadevala feministično teorijo osvoboditi nujnosti konstruiranja ene same ali stalne podlage, ki jo nenehno spodbijajo identitetni ali protiidentitetni položaji, ki jih nenehno izključuje« (Butler, 2001: 17), in bi iz tega lahko sledila kritika koncepta identitete kot takega, ne razvija naprej pomena razlike in spolne razlike, ne le kot tistega, kar je proizvedeno, temveč prav tistega, kar se »izmakne vsaki dialektiki« (Butler, 2001: 52). Ali se želi problema spolne identitete lotiti »z nekega

drugega mesta«, z neeksplicirane homoseksualne pozicije ženske? Vendar tu ni več jasno, v čem je problem. Ali gre za problem zatiranosti žensk – problem spolne razlike – ali za problem nelegitimnosti identitetne pozicije homoseksualnosti in drugih identitetnih pozicij? Ali gre tu za problem legitimnosti in identitete ali za problem razlike? Je problem identitet njihova legitimnost, vsebina ali razlika med njimi? So ta vprašanja sploh na isti ravni? Pri spolni razliki se Judith Butler ustavi, kot da je telo brez spola, telo nasploh, brez seksualnosti.

Vprašanje »pozicije Drugega« tudi ni samo nekaj »zunanjega«, bolj ali manj zlahka dostopno mesto, kamor se lahko zavestno postavimo. Za vprašanje o drugem prizorišču (*eine andere Schauplatz*), drugem mestu »izjavljanja«, in za vprašanje o ženski kot paradigmi drugosti se moramo vrniti k Freudu in psihoanalizi – vendar ne brez feminizma.

Če podrejenost ženske postavimo na isto raven z drugimi binarizmi, izgubimo politične možnosti statusa spolne razlike in z njimi feminizem kot – v kontekstu aktualne repatriarhalizacije – boj proti zatiranju žensk.

Literatura

- Adams, Parveen in Jeff Minson (1993): »Subjekt« feminizma. V *Od ženskih študij k feministični teoriji*, E. D. Bahovec (ur.), 207–228. Ljubljana: Študentska organizacija.
- Bahovec, Eva D. (2002): O histeriji ali profumo di maschio. V *Študije o histeriji*, S. Freud in J. Breuer (avt.), 373–384. Ljubljana: Delta.
- Bahovec, Eva D. (2007): *Freud, ženska in popotnikova senca: feminizem, psihoanaliza, filozofija*. Ljubljana: Delta.
- Bahovec, Eva D. (2013): Fenomenologija ženskega duha. V *Drugi spol*, 2. zvezek, S. de Beauvoir (avt.), 573–596. Ljubljana: Krtina.
- Bahovec, Eva D. (2016): Foucault in »mi«: Kantov nauk in politika osebnega zaimka. *Šum* (6): 623–641.
- Bahovec, Eva D. (2017): Kako realna je realnost? V *Psihoanaliza in feminizem: Lacan, Laplanche, Gallop*, E. D. Bahovec (ur.), 19–68. Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave.
- Bahovec, Eva D. in Polona Mesec (2018): Così fan' tutti. *Problemi* 56(9/10): 111–128.
- Beauvoir, Simone de (1999): *Drugi spol*, 1 in 2 zv. Ljubljana: Delta.
- Beauvoir, Simone de (2013): *Drugi spol*, 1 in 2 zv. Ljubljana: Krtina.
- Benveniste, Émile (1998): *Problemi splošne lingvistike*. Ljubljana: Studia humanitatis.

- Butler, Judith (2001): *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. Ljubljana: ŠKUC, Lambda.
- Haraway, Donna (1998): »Spol« za marksistični slovar: seksualna politika besede. *Delta* 1(1/2): 41–74.
- Felman, Shoshana (1993): *What Does a Woman Want? Reading and Sexual Difference*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Freud, Sigmund (1995): Ženskost. *Delta* 1(1/2): 139–155.
- Freud, Sigmund (2001): O etiologiji histerije. *Delta* 7(1/2): 133–158.
- Freud, Sigmund (2006): *Spisi o seksualnosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Irigaray, Luce (1985): *Luce Irigaray, Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce (1987): *Sexes et parentés*. Pariz: Editions de Minuit.
- Mesec, Polona (2007): Mesto izjavljanja: Kdo? Od kod? Ona? V *Filozofija in življenje (podiplomska publikacija)*, E. D. Bahovec, G. Bida in M. Herbst (ur.), 45–70. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.

Ugriz patriarhata

Aktualnost Ibsenove *Nore* v času Freuda

Abstract

The Bite of Patriarchy. The Relevance of Ibsen's *Nora* in the Time of Freud

The aim of the article is to conceptualize hysteria as a feminist attitude by analyzing a classic piece of world literature. The discussion focuses on whether Nora, the protagonist of Ibsen's play *A Doll's House*, is a feminist character, and whether she can be compared to the cases described in Freud and Breuer's *Studies on Hysteria* and similar works. If hysteria can represent resistance when viewed through a feminist perspective, does the case of Nora also represent resistance against patriarchal norms and expectations? Ibsen published *A Doll's House* in 1879 and the play was deemed highly controversial, primarily because of its conclusion. At the time, so-called "ibsenism" was considered synonymous with hysteria. The article presents Nora's radical transformation from an object, or a doll in the dollhouse, into an autonomous person. At the end of the play, Nora commits the unthinkable act of rejecting the identity of a mother and a wife and, by extension, the associated patriarchal societal norms. At the core of discussion, which draws on feminist analyses of hysteria and its potential subversiveness, is Nora's wild tarantula dance in which she uses her body to express her pain, similarly to Freud's hysteric. The analysis relies on Catherine Clément's "tarantula theory", in which women dance the tarantula dance to cure an imaginary tarantula bite. This bite, which represents the "invisible powerful insect of patriarchal tradition and law", is positioned in the context of discussions regarding the forms of feminist resistance that are relevant today.

Keywords: Freud, Ibsen, Clément, hysteria, psychoanalysis and feminism, male domination, feminist resistance

Sabina Brečko Guček is a communicologist and a PhD candidate in theoretical psychoanalysis at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. She has also completed the Psychotherapeutic propaedeutics program at the University of Sigmund Freud (Ljubljana branch). She is employed as a journalist at national broadcaster RTV Slovenija, working in its culture and art department (sabina.brecko@gmail.com).

Povzetek

Namen prispevka je konceptualizirati histerijo kot feministično držo v zgodovini feminizma in analizi primera iz literarne klasike, ki je s tem povezan. Razprava se

osredotoča na vprašanje, ali je glavna protagonistka Ibsenove drame *Hiša lutk*, po svetu bolj poznane kot *Nora*, feministični lik in ali jo lahko postavimo ob bok primerom iz Freudovih in Breuerjevih *Študij o histeriji*, Freudovega *Odlomka iz analize primera histerije* itn. ter skupaj umestimo v širši kontekst potencialnega upora moški dominaciji. Če lahko histerija za feminizem pomeni uporniško držo, lahko na tej osnovi zastavimo vprašanje, ali tudi primer *Nore* pomeni upor patriarhalnim normam in pričakovanjem. Ibsen je s svojo dramo predvsem zaradi zaključka izzval veliko polemik, Ibsenizem pa je veljal za sinonim za histerijo. V teh okvirih prispevek postavi v ospredje Norino radikalno transformacijo iz »škrjančka« ali lutke v lutkovnici v avtonomno osebo, odraslo žensko, ki na koncu drame stori za tisti čas nedopustno dejanje – zavrne identiteto matere in žene ter s tem povezane patriarhalne družbene norme. V središču razprave, ki se opira na feministične razlage histerije in njene potencialne subverzivnosti, je Norin divji ples tarantele, s katerim tako kot Freudova histeričarka skozi telo izraža svojo psihično bolečino in družbeno podrejenost. Pri tem se analiza nasloni na interpretacijo Catherine Clément, po kateri ženske plešejo ta ples, da bi se ozdravile namišljenega ugriza tarantele. Ugriz, ki predstavlja »nevidni močni insekt patriarhalnega izročila in zakona«, je v sklepnem delu postavljen v kontekst razprav o oblikah feminističnega odpora, aktualnih za današnji čas.

Ključne besede: Freud, Ibsen, Clément, histerija, psihoanaliza in feminizem, moška dominacija, feministični upor

Sabina Brečko Guček je komunikologinja in doktorska študentka teoretske psihoanalize na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Končala je tudi študij propedevtike na Univerzi Sigmunda Freuda v Ljubljani. Zaposlena je kot novinarka v kulturno umetniškem programu TV Slovenija (sabina.brecko@gmail.com).

Čas ustvarjanja velikega norveškega dramatika Henrika Ibsena, rojenega leta 1828 v Skienu, je čas Charcota in čas, ki se že spogleduje z rojstvom psihoanalize in Freudovo revolucijo. Je čas histerije, ki jo, kot zapiše Paul Verhaeghe, »kot bolezen maternice lahko z dobrim razlogom imenujemo maternica psihoanalize« (Verhaeghe, 1999: 67). V 80. letih 19. stoletja, ko se je Freud učil pri slavnem Charcotu, Napoleonu histerije, v pariški bolnici Salpêtrière, kjer je Charcot na znamenitih torkovih javnih predstavah razkazoval histeričarke in njihove napade, je njegova slava že prestopila ozke klinične okvire. Histerija je postala sestavni del javnega življenja, gledališč in kabaretov, kjer so umetniki oponašali nenavadne gibe histeričnega napada. Uprizarjanje histerije v gledališču je kmalu zaznamovalo celotno obdobje – od tako imenovanega Ibsenizma, ki je bil takrat skoraj sinonim za histerijo, prek Oscarja Wilda in *Salome* do poznejšega Wilderjevega filma *Bulvar somraka* in še čez (Bahovec v Freud in Breuer, 2002: 376).



André Brouillet: A Clinical Lesson at the Salpêtrière, 1887.

Elaine Showalter ugotavlja, da so »Ibsenova dela več kot stoletje zagotavljala scenarije za psihoanalitike, ki so želeli definirati histerijo« (Showalter, 1998: 102). Njegova popularnost v Nemčiji in Avstriji je dosegla vrhunec v 90. letih 19. stoletja. Freud, ki bi po njenem mnenju model za psihoanalitično metodo lahko vzel od Ibsena, je bil še posebej pod vplivom tega, na kakšen način je gradil svoje igre, ki so razkrivale skrivno preteklost protagonistke (ibid.). Tudi po mnenju Maxa Nordaua, ki se je izpopolnjeval pri Charcotu, je bil »ibsenizem« sinonim za histerijo. Ibsenove ženske niso bile le histerične in degenerirane osebe, ki uživajo v pogledu na lastno podobo, ampak tudi »nezadovoljne feministke« in nesrečno poročene ženske (Nordau v Showalter, 1998: 102). Avtorica kot vzorčni primer Ibsenove histeričarke obravnava Heddo, mi pa bomo skušali »prisluhniti« Nori, ujeti v hiši lutk.

Ibsenu se je posvečala tudi Lou Salomé, ki je že leta 1891 objavila knjigo *Ibsenove junakinje*. Tako sodi med prve Ibsenove »oznanjevalce« v Evropi, poleg Bernarda Shawa v Angliji, Georga Brandesa v Skandinaviji in Otta Brahma v Nemčiji (Martin, 1991: 119). Konflikti Ibsenovih ženskih likov po njenem mnenju izhajajo iz konflikta med njihovo strastjo in družbo ter iz dejstva, da so ženske omejene pri »samopostajanju«, saj jih omejujejo konvencije in navade, vezane na zakon in družino. Tako se tudi Ibsenove ženske, ki jim družba ni omogočala participacije v družbeno pomembnih in smiselnih aktivnostih, zatekajo k fantazijskemu življenju (ibid.).

Nora med uprizarjanjem in svojim »pravim« ženskim jazom

Ibsen je *Lutkovnico (Et dukkehjem)* ali *Hišo lutk*, po svetu večinoma bolj poznano kot *Nora*, leta 1879 napisal v Rimu. Naslovljena je po glavni osebi, ženi, ki ob možu živi kot lutka, igračka njegovih želja, in ne »kakor človek iz mesa in krvi« (Moder, 1994: 124). Kot poudarja Milica Antič Gaber, v času Norinega življenja, času viktorijanske morale, ženske niso imele številnih pravic, ki danes veljajo za samoumevne. Ženske takrat niso bile upravičene do glasovanja na volitvah, niso se mogle na lastno pobudo razvezati ter po razvezi obdržati otrok, se zaposliti. Če so bile poročene, niso mogle imeti lastnih prihodkov. »Nad vsem tem je bdel njihov 'varuh' – oče ali mož« (Antič Gaber, 2006: 26). To je veljalo tudi za Nora. V drami spremljamo njeno radikalno transformacijo, ko se iz punčke, lutke, pasivnega objekta, vedno bolj spreminja v avtonomno osebo.

V prvem delu nas avtor povabi v mirno, na videz srečno družinsko okolje, kjer spoznamo mlado zadovoljno ženo, toda kmalu ugotovimo, da je le utelešeni okras možu Torvaldu, uglednemu pravniku, ki ravno postane direktor banke. Njena glavna skrb je ugajanje možu: zanj se lišpa, pleše in mu skuša v vsem ugoditi. Shaw zapiše, da je »v *Hiši lutk* steber družbe, ki poseduje lutko, vzorni mož, oče in državljani« (Shaw, 1955: 64). V njegovem malem gospodinjstvu s tremi ljubkimi otroki imamo topel dom, ženstveno žensko, srečno družinsko življenje. Gospa Nora Hemler je srečna v veri, da je uresničila vse te družbeno sprejemljive iluzije, da je idealna žena in mati. Torvald Hemler je v njenih očeh idealni mož, ki bi, če bi bilo treba, dal svoje življenje za ohranitev njene časti (ibid.).

Kmalu pa se izkaže, da je živela v veliki zmoti in da je njen srečni zakon le iluzija. Nora je bila namreč pred osmimi leti, da bi obvarovala na smrt bolnega moža, iz neizmerne ljubezni do njega prisiljena storiti nelegalno dejanje. To je bil najem posojila, čeprav ženske takrat niso smele in mogle najemati posojil brez odobritve očeta ali moža. Zdravniki so ji namreč zatrjevali, da lahko Torvalda reši le potovanje na jug, zato se je na skrivaj zadolžila, da ga ne bi vznemirjala in ranila njegovega ponosa, njega pa prepričala, da je denar dobila v dar od svojega očeta. Še večja Norina kršitev pa je bila ponareditev očetovega, torej nujno potrebnega moškega podpisa, da bi prihranila skrbi očetu, ki je ležal na smrtni postelji. Na skrivaj je vsa leta služila denar z garaškim prepisovanjem, da bi lahko odplačala dolg (Shaw, 1955: 64–65). To je Norina sladko-grenka skrivnost, »ki ji je bila v veselje in ponos« (Ibsen, 1994: 35), njena pogumna plat, na katero je tudi sama

ponosna, saj je možu rešila življenje. Kot zapiše Toril Moi, je Norina skrivnost kljub nelegalnosti dejanja vir njene identitete, osnova občutka lastne vrednosti, ki ji lajša igranje Torvaldove veвериčke in škrjančka (Moi, 2006, 232).

Vendar senca preteklosti, ponarejena menica, s katero se je Nora zadolžila, kmalu leže na navidezno srečno Noro in njen zakon. Nekega dne se na pragu pojavi Krogstad, ki ji je posodil denar, in Noro začne izsiljevati, saj ga namerava njen vplivni mož odpustiti iz službe. Njena notranjost se začne trgati kot kaprijski kostum za njen obredni ples tarantele, ki ga je uprizorila za Torvalda; njun zakon se sprevrže v katastrofo. Ko namreč Nora sprevidi, da se ni zgodilo »tisto čudovito«, kar je vsa leta pričakovala, da jo bo mož razumel in bil pripravljen zaščititi, če se njena skrivnost razodene, se ji iluzija o pristnem in ljubečem zakonu podre. Iz punčke se transformira v žensko, objekt postane subjekt, ki vzame usodo v svoje roke ter zapusti moža in otroke.

Kot piše Gregor Moder, je tako odkrito izražen dvom o zakonu kot božji ustanovi po vsej Evropi sprožil vihar ugovorov in polemik. »Gledališča so nekako zgroženo obstala kakor vkopana spričo tako nedotakljive snovi« (Moder, 1994: 124). Ni čudno, da so se prve premiere *Nore* zvrstile šele po dveh, treh, desetih letih. Ogromno pomislekov je bilo prav na račun zadnjega dejanja in konca igre, ko Nora ne zapusti le moža, ampak tudi otroke. Nemška igralka Hedwig Niemann-Raabe ni hotela sprejeti vloge Nore, tako da je bil Ibsen prisiljen prirediti konec: mož je ženo zaustavil, zastor je padel in konec je ostal odprt. Vendar pa preoblikovana igra ni imela pravega uspeha; poleg tega so gledalci v nekaterih mestih protestirali proti tovrstnemu prilagajanju avtorjevih idej in zahtevali izvirno uprizoritev, tisto, ki so jo zaradi »tako okrutne ostrine poznali iz javnih debat« (ibid.: 125). Tako si je naposled tudi igralka premislila in se vrnila k izvirnemu besedilu (ibid.). Ker je bila z *Noro* med drugim na dnevni red odkrito uvrščena ženska enakopravnost, lahko glavno protagonistko razumemo kot žensko, ki pod vprašaj postavi simbolni red. V tem smislu bi lahko rekli, da je Nora histerična, saj prevprašuje simbolni red in nakazuje, da ni cel, da je v njem luknja. Ne sprejema ga več. Noro, ki se formalnim zakonom upre v imenu ljubezni, lahko v tem kontekstu primerjamo z Antigono, ki kljub zakonski prepovedi pokoplje brata Polinejka. Finska literarna kritičarka Milja Saari v izjemni oceni *Hiše lutk* pokaže, da Ibsen v prvem delu drame *Noro* predstavi kot sodobno Antigono (Moi, 2006: 359).



Svetovna odrska premiera Hiše lutk, Royal theatre Copenhagen, 1879.

Nora ne pristane na spoštovanje zakonov, zaradi katerih bi ogrozila možovo ali očetovo zdravje. Ne more verjeti, da obstajajo zakoni, ki prepovedujejo človeku rešiti življenje; pravi, da so »zakoni, ki jih ne zanimajo nagibi«, iz katerih je možu rešila življenje, »precej klavrni« (Ibsen, 1994: 38). »Hči ima menda vendarle pravico prizanesti na smrt bolnemu očetu s tesnobo in skrbmi? In žena ima menda vendar pravico rešiti življenje svojemu možu?« (Ibid.: 39). Nora zakone postavi pod vprašaj, zato jo lahko vidimo kot histerično. Kot namreč zapiše Elisabeth Bronfen, »histeričarka uprizarja ranljivosti in nestabilnosti simbolnega oziroma očetovskega zakona« (Bronfen, 1998: 39).

Nora s svojo preobrazbo, transformacijo iz »veveričke« v »tarantelo«, iz »nebogljene stvarce« v odločno žensko, dokazuje, da je identiteta razcepljena, izmuzljiva, spremenljiva in negotova. Kot še trdi avtorica, histeričarka uprizarja ranljivosti in nestabilnosti identitete, bodisi spolne, etnične, razredne ali telesne (ibid.). Tudi Nora se v zadnjem dejanju začne spraševati o svoji identiteti, kot bomo videli, vse do takrat pa možu želi v vsem ustreči; njena glavna skrb je ugajati Torvaldu in ga razveseljevati. Je marioneta oziroma lutka v rokah njegovih želja. »Pripravila ti bom vse, nad čimer imaš veselje, Torvald; - zapela ti bom, zaplesala« (Ibsen, 1994: 41).

Nora je zanj objekt, okras. »Da ne bi smel gledati svoje najdražje lastnine? Vse te lepote, ki je moja, samo moja, skoz in skoz moja« (Ibsen, 1994: 86). Povečini jo naslavlja s pomanjševalnicami, »punčka«, »deklica«, »mala Norica«, in z živalskimi imeni, »škrjanček«, »veverička«, ter z njo pogosto govori v tretji osebi: »Moj škrjanček ne sme takoj povesti kril« (Ibsen, 1994: 7), iz česar sklepamo, da je ne jemlje resno, kot odrasle, sebi enakovredne osebe, pač pa bolj kot otroka. Nora je zanj nemočna punčka brez lastne volje. »Kar nasloni se name, ti bom že jaz svetoval, te bom že jaz vodil. Ne bi bil mož, če ti ne bi tvoja ženska nebogljenost dala v mojih očeh še večje privlačnosti« (Ibsen, 1994: 96). Nora je za moža lepa, zapeljiva in krhka »stvarca«,

mestoma celo primerljiva s človekom: »Zdaj škrjanček govori, kakor da je človek« (Ibsen, 1994: 86).

Torvald ji zaradi skrbi za njen lep videz prepoveduje obiskovanje slaščičarne ter zobanje mandljev, »da ne bi dobila od njih grdih zob« (Ibsen, 1994: 28). Tudi tu lahko pri Nori zasledimo zanimiv histeričen moment, »strmoglavljenje« gospodarja, saj Nora kljub moževi prepovedi in »častni besedi«, da se ne bi nikdar pregrešila, tu in tam skrivaj vzame kak mandelj ali dva; ugotovimo, da jih ima pravzaprav vedno v žepu: »Ampak prava reč – od samo enkrat! [...] In tudi jaz bom enega; en sam drobčkan mandeljček – ali pa kvečjemu dva« (Ibsen, 1994: 27).

Elisabeth Bronfen o histeriji piše kot o obliki komunikacije, pri kateri je očitna neskladnost med »načinom, kako se [histeričarka] predstavlja v javnosti, in njenim pravim jazom« (Bronfen, 1998: 41). Histeričarka se v javnosti predstavlja drugačna, kot je v resnici. Kot bi želela reči, da je ona sama le predstava: »Sem le kot predstava, kot voz, sestavljen iz jezikov, ki so me determinirali« (ibid.). Tudi v *Hiši lutk* vseskozi spremljamo dve Nori: Noro kot predstavo (za druge) in resnično Noro (ko je sama). Toril Moi ugotavlja (Moi, 2006: 242), da Norin strah in grozo spremljamo le, ko je sama na prizorišču.

Na koncu drame se izkaže, da je bila ta Norina podoba pravzaprav le igra, da je z vlogo lutke in male nebogljene deklice, ki potrebuje zaščito, le izpolnjevala Torvaldovo željo, ki je ni več razločila od svoje želje; da je želela ustreči njegovemu samoljubju, saj Noro potrebuje, ne kot nekoga, pač pa kot nekaj – nekaj, kar ga krasi in mu daje višji družbeni status. Poleg tega mu Norin videz »nebogljene stvarce« daje občutek lastne moči, med drugim ji reče:

Za moškega je nekaj nepopisno prijetnega in tolažilnega, če se sam pri sebi zaveda, da je odpustil svoji ženi [...] s tem je vendar v dvojnem pomenu postala njegova last; in nekako na novo jo je rodil; tako je nekako hkrati postala njegova žena in njegova hči. In to boš odslej naprej tudi ti meni, ti moja nepomagljiva, nebogljena stvarca (Ibsen, 1994: 97).

Hemlerjev občutek moškosti je odvisen od Norine predstave nemoči, otroške ženskosti (Moi, 2006: 233). V tej predstavi, ki jo je uprizarjala najprej za očeta in potem za moža, je Nora pozabljala nase in na »svojo« željo. Kot ugotavlja Žižek (2006: 36), je histerikov problem, kako ločiti med tem, kar je on sam ali sama, torej njena ali njegova prava želja, in tem, kar v njej

oziroma njem vidijo oziroma želijo videti drugi. Tu lahko potegnemo vzporednico z Noro, ki v zadnjem dejanju pred možem nastopi brez maske, ki bi mu kot zastopniku patriarhalnega reda ugajala. In ko spozna resnico lastne identitete, reče:

Ti si vse urejal po svojem okusu in tako sem tudi sama dobila tvoj okus; ali se vsaj delala; ne vem natanko – mislim, da je bilo vsakega malo; zdaj to, zdaj ono. Če se ozrem nazaj, se mi zdi, da sem živela tu kakor beračica – samo iz rok v usta. Živela od tega, da sem ugajala vse mogoče mojstrovine zate, Torvald. Pa saj si vendar sam hotel tako. Ti in oče sta se hudo pregrešila nad mano. Vidva sta kriva, da ni bilo nikoli nič iz mene (Ibsen, 1994: 99–100).

Norin pogum in požrtvovalnost sta bila vselej skrita Torvaldovim očem. Njen »drugi jaz«, ki na koncu drame pride na dan, je pravzaprav vseskozi prisoten, bralcu viden, vendar ga Torvald ne vidi. Bralec lahko prek Norine pripovedi prijateljici Kristine in prek dialoga s Krogstadom, ki jo izsiljuje, Noro uzre kot zrelo, pogumno in ponosno žensko.

Nora, ki se v odnosu do Torvalda vse do tretjega dejanja vede kot mala deklica, je, ko ni na očeh možu, vse kaj drugega kot le njegov okras. Da bi privarčevala denar za vračilo Krogstadu, se odpoveduje pri svojih potrebah; na videz deluje zapravlljivo, lahkomišlno in Torvalda pogosto prosi za denar za obleko. Toda ta denar, ki ga dobi od njega, varčuje za vračilo dolga, sebi in otrokom pa kupi zgolj poceni obleke; poleg tega ponoči na skrivaj prepisuje za denar. Nora, ki sicer ne služi denarja, ampak ji ga daje mož, kot je bilo tiste čase v navadi, zelo uživa v takrat moški simbolni vlogi; v tem, da sama služi denar. Prijateljici Kristine zaupa: »Joj, včasih sem bila tako zbita, tako zbita. Hkrati pa je bilo tudi tako zabavno, ko sem tičala v svoji sobi, delala in služila denar. Zdelo se mi je skoraj, kakor da sem moški« (Ibsen, 1994: 23). Tu se izraža histerična razsežnost, želja po moški simbolni poziciji ter nelagodje v svoji, tradicionalno pripisani in predpisani ženski simbolni vlogi, po kateri ženska ne služi svojega denarja, ampak je odvisna od moža.

Norina nemoč je že od samega začetka zgolj navidezna, je predstava, kot pravi Elisabeth Bronfen, saj že samo Norino začetno nesprejemljivo in nelegalno dejanje pokaže, da zanjo niso najvažnejši formalni, zapisani zakoni.

Ko namreč Nora spozna, da je njena skrivnost zločin, se počuti umazano. Da bi ohranila občutek lastne vrednosti, se zateče k melodramatični fantaziji »čudovite stvari« oziroma nečesa veličastnega (Moi, 2006: 232). Zamišlja si, da jo bo mož, ko bo izvedel za zločin, velikodušno rešil in se žrtvoval

zanjo. V duhu še večjega žrtvovanja pa bo ona zavrnila njegovo žrtev in se rajši utopila, kot da bi blatila njegovo čast (ibid.). Počuti se neumno, kot nevarna mati, ki s svojim početjem slabo vpliva na otroke. V takratni družbi, kot ji pove Torvald, je ženska, ki prekrši zakone, nevarna družini in vzgoji. Vendar se še bolj oprime iluzije o Torvaldu; on je v njenih očeh še vedno idealen mož, ki bi zanjo naredil vse, da bi jo zaščitil, če bi njena skrivnost prišla na dan.

Tarantela – ugriz patriarhata?

Nora je v času, ko je vedela, da je v nabiralniku Krogstadovo pismo, ki bo razkrilo resnico o njeni goljufiji, na robu blaznosti. Odločena je, da naredi samomor, da se bo utopila, ko bo njena sramota obelodanjena legla na moža in vso hišo:

oči ji divje zaplešejo, tipa okoli sebe in zašepeta hlastno, hripavo in odsekano: »Nikoli več ga ne bom videla. Nikoli. Nikoli. Nikoli.« Si ogrne šal čez glavo. »Nikoli več ne bom videla otrok. Nikoli več. Nikoli; nikoli. O, ledeno mrzla črna voda« (Ibsen, 1994: 92).

Življenje si poskuša podaljšati s tem, da moža vedno znova zamoti, da bi čim pozneje prevzel pismo in izvedel resnico. Zato pred njim v kaprijskem kostumu, na robu norosti, uprizori južnoitalijanski obredni ples tarantela, ki po ljudskem verovanju ozdravi strupeni pajkov pik. Ples, pri katerem Torvald želi, da se Nora obleče v »neapeljsko ribiško punčaro«, je divji:

Nora pleše s čedalje večjo divjostjo. Hemler stopi k peči in ji med plesom kliče pripombe, s katerimi jo popravlja; videti je, kakor da ga Nora sploh ne sliši; lasje se ji odpno in usujejo na rame; Nora tega ne opazi, temveč naprej pleše (Ibsen, 1994: 74).

V tem divjem plesu za življenje (kot ga je opisala prijateljici Kristine (ibid.)) lahko prepoznamo element histerije; ta nakazuje Norin upor, ki se še intenzivira v tretjem dejanju drame. Shoshana Felman piše, da norost razumemo bodisi kot *acting out* iz razvrednotene ženske vloge bodisi kot zavračanje stereotipov, vezanih na spolno vlogo, v celoti ali delno (Felman, 1993: 21). Menimo, da je Nora s tem hitrim, divjim, strastnim plesom že zavračala

norme, vezane na žensko tistega časa. Ples nakazuje, da bo storila nekaj nepričakovanega, nekaj izven okvirov njene družbeno določene vloge in moževih pričakovanj, za takratno družbo in njene vrednote »nekaj norega«. Ples ne izraža le njene notranje stiske, viharja, pač pa tudi upor – upor, ki jo je morda rešil zdrsa v norost in celo smrti. Tokrat namreč ne pleše po korakih, ni več marioneta, ne uboga Hemlerjevih navodil, temveč pleše po svoje, strastno, divje. Hemler presenečen ugotavlja: »Tega si pa res nikoli ne bi mislil. Kakor vidim, si pozabila vse, kakor sem te naučil« (Ibsen, 1994: 74). Zgodba o taranteli je tudi v središču dela *The Newly Born Woman* Catherine Clément in Hélène Cixous. Catherine Clément pripoveduje zgodbo o ženski, ki je lahko imaginarnega pajkovega ugriza ozdravljena le s tem obrednim plesom, ki včasih traja tudi 24 ur. Vaški orkester igra, ženska/pacientka pa pleše v divjem festivalu metamorfoze in strastno izraža svojo jezo. Avtorica namreč v tako imenovani »teoriji tarantele« pripoveduje, da v južnoitalijanski regiji Mezzogiorno živijo ženske, ki naj bi jih ugriznila tarantela. Ta ugriz, ki povzroča depresijo, konvulzije, omotičnost in migrene, naj bi jih zastrupil. Vendar pa v tej regiji tarantel sploh ni, zato meni, da gre za psihični pojav. Ta razlaga bolj ali manj prevladuje vse od 17. stoletja, obstajalo pa naj bi le eno zdravilo, in sicer terapija »delati pajka« oziroma »plesati pajka« (Clément v Clément in Cixous, 1975: 19). Ugriz tarantele pomeni »nevidni močni insekt patriarhalnega izročila in zakona« (Clément v Gilbert, 2011: 67).

Pred našimi očmi se razgrinja transformacija tarantela-telesa, ki trpi za ugrizom v inštrument-telo in zatem v ritmično in melodično telo, da bi ponovno vzpostavila zvezo z nerazkritim psihološkim trpljenjem. Glasbeniki so bili posredniki, stimulatorji in vodiči te evolucije [...] ko so glasbeniki zaigrali prve note, je ženska, ki je bila žrtev pajkovega ugriza, negibno ležala na svoji postelji, takoj ko pa so začeli igrati plesno glasbo za ples tarantela, je silovito zakričala, njeno telo pa se je začelo upogibati in s tem naznanilo odprtje rituala. To je bilo klasično histerično zvijanje, kakršno je opisano v priročnikih (de Martino v Clément in Cixous, 1975: 19–20).

Vprašajmo se, ali to ne velja tudi za Noro. S tem ko je plesala divje, izven ritma, in ne v skladu s Hemlerjevimi navodili, se je uprla pajku, njegovemu ugrizu, tej »nevidni, a večnožni taranteli patriarhalnih zakonov«, kot pravi Sandra Gilbert (ibid.: 79), torej patriarhatu, ki ga pooseblja njen mož Torvald. Toril Moi ugotavlja, da »lahko Norin ples povežemo s Freudovo histerijo, z ženskim telesom, ki izraža njeno bolečino, ki je njen glas ne more izraziti«

(ibid.). Freud je že v Študijah o histeriji (1895), enem izmed temeljnih del, ki ga je napisal skupaj z Breuerjem, ugotavljal, da gre pri histeriji za konverzijo psihične bolečine v telo. Tudi Breuer zapiše, da ima vzdraženje, ki ga povzročijo jasne in nezdružljive predstave, tudi normalno, adekvatno reakcijo, in sicer govorno sporočanje, saj govor olajša in sprosti napetost. Če pa je vzdraženju ta pot govornega izražanja zaradi različnih razlogov zaprta, marsikdaj konvergira v somatski pojav (Breuer v Freud in Breuer, 1985: 250).

Toril Moi v tem kontekstu Noro primerja s Corinne, glavno protagonistko v delu *Corinne ali Italija* (1807) izpod peresa Madame de Staël. Tudi Corrine je bila zreducirana na telo, njene besede niso bile slišane, njena človeškost ali – kot bi morda rekli romantiki – njena duša je bila nepripoznanana. Corrine, ujeta v dilemi, je bodisi prisilno utišana bodisi obtožena teatraličnosti. V obeh primerih je zreducirana na stvar, na objekt. V takšnem položaju pa se ženska bori, da bi izrazila svojo eksistenco, humanost (Moi, 2006: 236). Tudi Nora se bori, da bi bila pripoznanana kot avtonomna oseba, prav tako mora uveljaviti svojo eksistenco, tako da najde svoj glas in se poda v to, kar Cavell imenuje »cogito performance« (ibid.). Medtem ko Corrine umre nerazumljena in nepotrjena, pa Nora najde svoj glas in zahteva lastno človečnost; da z njo ravnajo kot s človekom (Cavell v Moi, 2006: 236). V sklepnem dejanju, ko jo Torvald opozarja na njeno sveto dolžnost biti mati in žena, Nora odgovori: »Zdi se mi, da sem najprej človek, jaz sama« (Ibsen, 1994: 102).

Prav Norina uprizoritev tarantele je nekakšen »cogito performance« (Moi, 2006: 236), predstava razuma, v kateri ne prek pesmi, pač pa prek plesa, torej prek telesa, skuša izraziti svoja čustva in misli ter pokaže, da je človek, ne pa lutka. Scena s tarantelo je melodramatična v običajnem pomenu besede, vsebuje glasbo in ples ter je uprizorjena zato, da časovno odlašča odkritje Norine skrivnosti, razkritje, za katero Nora verjame, da jo bo vodilo v smrt. »Ko Nora pleše tarantelo, jo ženeta strah in tesnoba; tako uprizori predstavo, ki je eksplicitno silovita in odločna« (Moi, 2006: 237). Takšno pretirano ekspresivnost melodrame lahko razumemo kot reakcijo na strah pred skrajnimi stanji – biti brez glasu –, strah, ki nas lahko prevzame, ko se začnemo spraševati, ali nas drugi sploh lahko prepoznajo in nam priznajo humanost (ibid.). Lahko rečemo, da je takšen strah prevzel tudi Noro.

Norina tarantela je potemtakem uprizoritev Norinega boja, da bi bila njena eksistenca »slišana«. Kot je Freudova histeričarka svojo bolečino, obup in upor izrazila z nerazložljivimi telesnimi simptomi, je Nora to izrazila s plesom, s telesno akcijo. Ali kot zapiše Moi, ki parafrazira Wittgensteina: »Norino telo je najboljša slika njene duše« (Moi, 2006: 238).

Vendar tudi Norin divji ples ni bil »slišan«, ampak spet le viden. Torvald in družinski prijatelj Rank vidita le Norino divje telo (Moi, 2006: 240). Rank na

samem vpraša Torvalda: »Menda se ni zgodilo kaj posebnega, - kaj pravite?« (Ibsen, 1994: 76). To avtorica interpretira kot namigovanje na morebitno nosečnost in poskus, da bi njen ples zvedel na hormonske spremembe (Moi, 2006: 240). Torvald mu odgovori v svojem slogu dojemanja Nore kot nebojlene punčke: »Oh, še malo ne, dragi moj, saj ni nič drugega, samo tisti otroški strah, o katerem sem ti pripovedoval« (Ibsen, 1994: 76).

Oba zavračata razumevanje Norinega telesnega izražanja kot zrcala njene duše, njene volje, namenov in stiske. Moška njen ples zvedeta bodisi na njen hormonski odziv bodisi na njen neutemeljen strah. V njenih očeh ni videti kot nekdo, ki je sam odgovoren za svoje vedenje (Moi, 2006: 240). Torvald po plesu prijateljici Kristine pripoveduje o Nori: »Poglavitno je, da je doživela uspeh; doživela je viharen uspeh. Naj jo potem še pustim v družbi? Naj oslabim efekt?« (Ibsen, 1994: 86). Morda je, paradoksalno, edini moški, ki Noro dojema kot razmišljujoče človeško bitje, prav Krogstad, moški, ki ji je pokazal, da sta pred zakonom oba enaka (Moi, 2006: 240).

Od lutke do ženske, od Nore do Freudove Dore

Po končanem plesu pride do popolnega preobrata, transformacije Nore iz »lutke« v odraslo žensko. Ko po nekajdnevni agoniji Torvald prebere Krogstadovo pismo o ženini skrivnosti, Nora doživi veliko razočaranje: spozna, da je njen mož tujec, da je bila zanj vedno le punčka v »lutkovnici«, da ni prišlo do »tistega čudovitega«, kar jo paradoksnost privede do osvoboditve iz spon patriarhalne družbe in odvrne od samomora. Ko namreč Torvald izve za njeno goljufijo, mu je mar le za njegov ugled, do Nore se vede neusmiljeno, »zapade v prostaško jezo in jo obsipava z žaljivkami« (Shaw, 1955: 66). Zmerja jo z lažnivko, hinavko in hudodelko ter ji prepove nadaljnjo vzgojo otrok (Ibid.).

To stvar je treba za vse na svetu potlačiti. In kar se tiče naju, je treba zaigrati, kakor da je vse po starem. Vendar seveda samo na zunaj. Še naprej moraš ostati pod to streho [...] samo otrok ne boš smela več vzgajati; teh ti ne morem več zaupati. [...] Od nocoj naprej ne gre več za srečo; zdaj morava reševati samo še razvaline, ostanke, videz (Ibsen, 1994: 95).

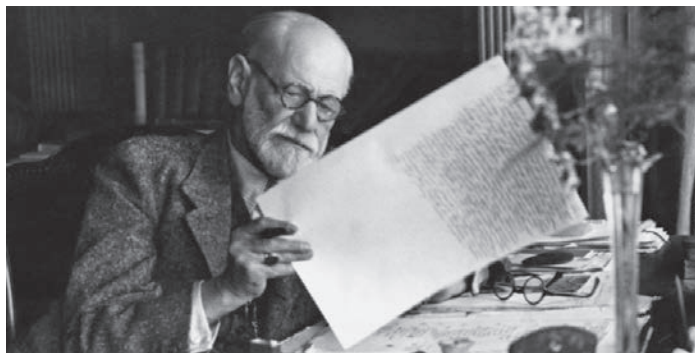
Takrat Nora spregleda, da je bilo njeno družinsko življenje popolna laž, njen dom pa le hiša lutk, v kateri so se igrali popolnega moža in očeta,

mater in ženo. »Zato ga zapusti in odide v zunanji resnični svet, da bi v njem odkrila resničnost zase ter pridobila položaj, ki ne bo lažen« (Shaw, 1955: 66). Končno spregovori, spregovori kot odrasla ženska. Histeričarki je na kavču dal besedo Freud, Nora pa si besedo vzame sama. Sname si masko, s katero je vsa leta želela ugoditi željam in pričakovanjem drugih; tako kot je slekla svoj kaprijski kostum, ravno takrat, ko je začela s Torvaldom prvi resen pogovor.

Ko v nabiralniku najde drugo Krogstadovo pismo, v katerem se ta kesa za svoje dejanje in Nori vrne zadolžnico, se Torvald sicer umiri in Nori zatrjuje, da ji je odpustil in da je vse po starem. Nora je ponovno njegov »prestrašeni škrjanček«, ki ga bo »varoval kakor prestrašeno golobičko«. A prepozno, Nora je spregledala in ga ne ljubi več. Možu prvič reče, skoraj ukaže: »Sedi semle, Torvald; morava se še marsikaj pogovoriti [...] Ne, nikar mi ne segaj v besedo. Samo poslušaj, kaj ti bom povedala. To bo obračun, Torvald« (Ibsen, 1994: 98). Ko hoče Nora z možem prvič po osmih letih odkrito in enakopravno spregovoriti, je zanj to naravnost strašljivo in nepredstavljivo, saj takšne Nore ne pozna, to se tudi ne sklada z njegovo predstavo o edini »pravi žensk(ost)j« (Antić Gaber, 2006: 26).

Žižek pravi, da je simbolna identiteta vedno zgodovinsko določena, odvisna od specifičnega ideološkega konteksta (Žižek, 2006: 35). Nora pa preseže to »dodeljeno simbolno identiteto« (ibid.), postavi jo pod vprašaj: prvič, ko ponaredi podpis in napravi to, kar je dovoljeno le moškim – vzame posojilo, zaradi česar na skrivaj dela in služi denar, kar je takrat domena moškega sveta; drugič, in to radikalno, pa v zadnjem delu drame, ko se odloči zapustiti vlogo žene in matere, si poišče delo in začne služiti denar. »Moram se postaviti čisto na svoje noge, če hočem doumeti sebe in svojo okolico [...] jutri odpotujem domov – hočem reči, v svoj domači kraj. Tam si bom še najlažje našla kakšno delo« (Ibsen, 1994: 101).

Histeričarka zazna luknjo v simbolnem, njegovo nekonsistentnost, kot zapiše Elisabeth Bronfen (1998: 38). Ali se to ne zgodi tudi Nori, ko spregleda Torvalda, ki je zastopal simbolni red? Njegovi besedi ne verjame več, prav tako njegovi moči, ki ji je bila prej tako podrejena. Postane avtonomna oseba. »Nič ne pomaga, tudi če mi poslej ne vem kaj prepoveš. Vzela bom s sabo vse, kar je moja last. Od tebe pa ne maram ničesar« (Ibsen, 1994: 100). Nora se ne zoperstavi le moževim pričakovanjem in njegovi želji, ki ji je prej ves čas služila, temveč tudi celotni patriarhalni družbi, čeprav se dobro zaveda, da družba, njene vrednote in zakoni, ki jih postavi pod vprašaj, niso na njeni strani. »Moram si priti na jasno, kdo ima prav, skupnost ali jaz« (Ibsen, 1994: 103), sklene.



Sigmund Freud med delom v svoji dunajski pisarni.

Freud je za vzorčni primer delovanja in vpliva sanj na posameznikovo življenje vzel Irmo. Na podoben način nam feministično branje primera Dore to Freudovo pacientko ponuja kot vzorčni primer histerije, ki ponuja ključ za freudovsko uganko ženskosti in hkrati odpira pot za odpor. Za feminizem je histerija namreč hkrati že upor ustaljenemu »redu in zakonu« (Bahovec v Bahovec (ur.), 2017: 42). Freud je kmalu ugotovil, da gre pri histeriji za moment seksualnosti, na kar je nakazala že Breuerjeva pacientka Anna O. z izrazom *chimney sweeping* ali čiščenje dimnika; že pomemben Freudov učitelj Charcot je menil, da gre pri histeriji za »genitalno zadevo«, Chrobak pa je histeričarki predpisal recept »Penis normalis: dozo ponavljati« (Mannoni, 1986: 44). Freud sklene, da je »seksualnost ključ za problem psihonevroz in nevroz nasploh. Kdor ga podcenjuje, tega problema ne bo mogel nikdar rešiti« (Freud, 2005: 104). Zato je zanj osrednjega pomena govoriti o seksualnosti. S histerično pacientko se pogovarja kot ginekolog; objektivno, nevtravno, suhoparno (ibid.: 47–48). Seksualni moment je prisoten tudi v obrednem plesu tarantele, ki je po Catherine Clément »klasično histerično zvijanje« (Clément v Clément in Cixous, 1975: 20) in ki ga na robu norosti divje pleše tudi Nora. Kot zapiše Sandra Gilbert, je imela ženska vsaj med plesom »svoje obdobje orgazmične svobode« (Gilbert, 2011: 77); in kot sklene Clément, je ples tarantele neke vrste praznovanje, stanje »čudovite živalske in želeče svobode«, po katerem pa se mora ženska ponovno vrniti v družinski krog in moški svet (Clément v Clément in Cixous, 1975: 22).

Verhaeghe trdi, da je Freudova histeričarka Dora, s pravim imenom Ida Bauer, Freuda zapustila in s tem prekinila analizo, ko ji je skušal vsiliti svoje interpretacije, kaj je in kakšna naj bo ženska. Dorina zavrnitev Freudovih odgovorov sovпада še z eno zavrnitvijo, značilno za histeričarko, in sicer da »ženske ne smemo zreducirati zgolj na objekt moške želje« (Verhaeghe, 1999: 64). Takoj ko je Dora ugotovila, da je za gospoda K., ki jo je osvajal,

le objekt želje, je prekinila igro, v kateri je prej sodelovala, in mu prisilila kľofuto, tako dobesedno kakor metaforiĉno (ibid.). Tu lahko morda vidimo vzporednico z Noro, ki si je snela masko, prekinila igro in Torvalda zapustila, ko je spoznala, da je bila le njegova lutka, ujeta v lutkovnici. Nora Torvaldu reĉe:

Źivela sem od tega, da sem uganjala vse mogoĉe mojstrovine zate, Torvald. Pa saj si vendar sam hotel tako [...] vendar je bil najin dom samo igralnica. Tukaj sem bila tebi za Źeno lutko, kakor sem bila doma oĉetu za punĉko lutko (Ibsen, 1994: 100).

Kot zapiše Toril Moi, je metafora lutke najpomembnejša in najmoĉnejša metafora v *Hiši lutk* (Moi, 2006: 235). V filozofiji je Źiva lutka – lutka, ki se premika in daje vtis, da je Źiva – prisotna vse od Descartesa dalje. Ko je leta 1641 nekega veĉera Rene Descartes gledal skozi okno v tretjem nadstropju in videl ljudi, ki so se sprehajali po ulici, se je v trenutku vrtoglavice zavedel, da ne more z gotovostjo reĉi, da vidi prave ljudi. Prepriĉan je bil lahko le v to, da vidi »klobuke in plašĉe, ki pokrivajo stroje, ki jih premikajo vzmeti« (Descartes v Moi, 2006: 235). Podobe robotov, lutk (in vesoljcev v moderni znanstveni fantastiki) dajejo glas osnovnemu filozofskemu vprašanju: Kako vem, da je drugo ĉloveško bitje zares ĉloveško bitje, da ĉuti in misli kot ĉloveško bitje? Kako lahko zares vem, da gre za razliko med ĉloveškim in neĉloveškim, med Źivljenjem in smrtjo? Prav zato lahko lutka zlahka postane podoba groze. V evropski literaturi je tako podoba Źenske lutke pogosta v delih, ki se uvršĉajo nekje med gotsko grozljivko in romantiko. Tudi Źe omenjena Madame de Staël v svojih delih podobo lutke uporablja za kritiko podrejanja Źensk. V Ibsenovem znamenitem dramskem delu *Ko se mrtvi prebudimo*, pa to grozljivost in gotiko uteleša lik Irene, ki je pol Źenska, pol kip (Moi, 2006: 235–236).

Ko Nora poskuša Hemlerju opisati, kako zdaj doŹivlja svoje dotedanje Źivljenje in njun zakon, Źivljenje opiše s podobo lutke, zakon pa kot lutkovnico (ibid.):

Ko sem bila še doma pri oĉetu, mi je pripovedoval o vseh svojih nazorih in tako sem se jih sama navzela; in ĉe sem bila drugaĉnih misli, sem jih prikrivala, ker bi mu to ne bilo ljubo. Imenoval me je s svojo punĉko in se igral z mano, kakor sem se jaz s svojimi. In potlej sem prišla v lutkovnico k tebi (Ibsen, 1994: 99).

Žižek zapiše: »Histerija se pojavi, ko subjekt začne preizpraševati svojo simbolno identiteto ali ko začne čutiti nelagodje v tej identiteti« (Žižek, 2006: 35). Histerično spraševanje o lastni identiteti pa pomeni, da se opora izmika, da nisem to, kar bi morala biti, da se niti ne vidim s točke, s katere bi si želela, da bi me videl drugi, naj bo to moški konkretni drugi ali abstraktni drugi. Izpolnitev te želje, biti, postati ženska, biti ljubljena kot ženska, je vedno premeščena, je že nekje drugje, saj je v nasprotju s potrebo neujemljiva in neizpolnljiva (Bahovec, 2007: 63).

Prav Freud, ki je histeričarki dal besedo, je v ospredje postavil žensko željo kot nerazrešen problem psihoanalize in patriarhata. Postavljal je vprašanje, na katero ni dobil odgovora: Kaj ženska hoče? Prvič v zgodovini idej Freud postavlja tudi vprašanje: Kaj je ženska? In prvič nam odgovarja, da *ne vemo*, kaj je ženska (Felman, 1994: 73). »Ženska želja je nekaj povsem drugačnega od tega, kar ji predpisuje patriarhat in kar patriarhat meni, da je njena 'naravna' želja« (ibid.). In kot je v pismu Marie Bonaparte zapisal Freud, na to veliko vprašanje kljub več kot tridesetletnemu raziskovanju ženske duše ni mogel nikoli odgovoriti (ibid.).

Tudi Nora začne preizpraševati svojo identiteto in svojo željo, ko se sesuje fantazma o njenem zakonu in Torvaldu. Ne sprejema več svojih dotedanjih vlog, v njih čuti nelagodje in stisko. Torvaldu reče: »Tisti trenutek se mi je posvetilo, da sem osem let živela s tujim moškim in da sem mu rodila tri otroke. Joj, ne prenesem več misli na to! Najrajši bi se raztrgala na drobne koščke« (Ibsen, 1994: 105).

»Pri histeriji gre za zavrnitev«, trdi Catherine Clément (Clément v Clément in Cixous, 1975: 14). Nora ne zavrne le vloge lutke, ampak tudi identiteto matere in žene. Ko ji Torvald prigovarja, da sta njeni »najsversejši dolžnosti« biti mati in žena, mu Nora odgovori, »da ima še druge, ravno tako svete dolžnosti [...] Dolžnosti do sebe« (ibid.: 102), in pristavi:

Zdi se mi, da sem najprej človek, jaz sam, ravno tako kakor ti – ali da moram vsaj poskušati biti človek. Dobro vem, da bo večina dala prav tebi, Torvald, in da piše nekaj takega tudi v knjigah. Vendar se ne morem več zadovoljiti s tem, kar pravi večina in o čemer piše v knjigah (ibid.).

Moi (2006: 226) piše, da lahko Norin boj, da bi bila pripoznana kot človeško bitje, velja za vzorčni primer ženskega boja za politične in socialne pravice. Vendar Nora svojo človeškost zahteva šele potem, ko eksplicitno zavrne dve drugi, njeni doslej edini identiteti: »Identiteto lutke ter žene in matere«

(ibid.). Kot poudari Shoshana Felman (Felman, 1993: 21), je vse od vzgoje v primarni družini in kasnejšega razvoja ženski pripisana tista družbena vloga, ki služi moškemu. »Ženska je najprej in predvsem hči/mati/žena« (ibid.). Kaj lahko v patriarhalni družbi ženska želi, razen biti mati, hči, žena? In kaj lahko želi, razen biti zaščiten in ljubljen s strani moškega (ibid.: 73)? »On ji napravi veliko otrok, ona pa celo mladost preživi v rojevanju; od postelje do postelje, vse do starosti, ko stvar zanj ni več 'ženska'« (Clément v Clément in Cixous, 1975: 66).

Sklep

Freud je kot najbolj »normalno« pot v ženskost od treh mogočih poti predstavil materinstvo, torej dobiti otroka. Drugi dve alternativni pa sta bodisi kompleks moškosti bodisi histerija, za kateri pa je značilno zavračanje vloge materinstva kot specifično ženske izkušnje (Freud, 1995: 149–151). Eva Bahovec povzame, da je »največ, kar Freud tu lahko naredi, da žensko znova zameji na razsežnost materinskega. Če ni nevrotičarka in če ne 'postane moški', je lahko le mati« (Bahovec, 2007: 92). Feministična kritika psihoanalize Norino zavrnitev, da bi bila definirana kot mati in žena, bere kot zavrnitev Heglove teorije ženske vloge v družini in družbi. V tej luči postane *Hiša lutk* osupljivo radikalna igra o zgodovinski tranziciji žensk – od žensk kot »generičnih« družinskih članov (žena, sestra, hči, mati) do tega, da postanejo posamezniki (Nora, Hedda, Rebecca, Elida). Hegel je po mnenju Toril Moi teoretik tradicionalne in patriarhalne družinske strukture, ki pa jo *Hiša lutk* raziskuje in postavlja pod vprašaj (Moi, 2006: 226). Prav v tej Norini zavrnitvi »patriarhalne družinske strukture« na koncu igre zaznamo upor histeričarke (ibid.). »Histeričarka razveže družinske vezi, vpelje nered v dobro nadzorovano vsakdanje življenje in čarovnijo v navidezen razum« (Gilbert v Clément in Cixous, 1975: 5).

Nora namreč doživi transformacijo: začne kot hegelijanska mati in hči, v pogovoru s Krogstodom je popolna inkarnacija hegelijanske ženske – muhasta, neodgovorna, brez odnosa do zakona kot univerzalnega, pomembni so ji »le« družinski interesi. Na koncu drame pa odkrije, da mora postati posameznica, ki ima neposreden odnos do družbe, v kateri živi, in ne prek posrednika, moža. Otroka ne zapusti le zato, ker v tistem času ženski, ki je zapustila dom, ni bilo dovoljeno obdržati otroka, ampak zato, ker se *tako sama odloči*. Nora sprevidi, da ni dovolj neodvisna, da bi jih lahko vzgajala (ibid.: 246). Ko se poslavlja, reče Torvaldu: »Zavedam se, da so v boljših



Plakat za film Hiša lutk (Patrick Garland, 1973), na njem Nora (Claire Bloom) pleše tarantelo

rokah, kakor so moje. Takšna, kot sem zdaj, jim ne morem nič pomeniti« (Ibsen, 1994: 106). Nora ne želi videti svojih otrok, dokler ne bo spet sposobna skrbeti zanje, in ne želi živeti z njim, dokler oba ne bosta sposobna bolj spoštljivega medsebojnega odnosa (Shaw, 1955: 66).

Nora pa Torvalda ne zapusti le zaradi težnje po svobodi in nepodrejenosti, temveč tudi zato, ker moža ne ljubi več. Ko spozna, da je bila zanj le igračka, da zanjo ne bi tvegala časti, kljub temu, da je Nora to zanj storila, in »kar je storilo že na stotisoče žensk«, kot sama pravi (Ibsen, 1994: 105), je njena ljubezen usahnila. Ko jo vpraša: »Mogoče mi lahko tudi razložiš, s čim sem si zapravil tvojo ljubezen?« (ibid.: 104), mu odgovori:

Oh, čisto lahko. To se je zgodilo nocoj, ko ni prišlo tisto čudovito; takrat sem namreč sprevidela, da nisi možki, za kakršnega sem te imela. [...] Ko je ležalo Krogstadovo pismo tamle v nabiralniku – mi niti malo ni prišlo na misel, da boš pripravljen ukloniti se samovolji tega človeka.

Tako trdno sem bila prepričana, da mu boš rekel: Kar raztrobite vse skupaj vsemu svetu (ibid.).

Če bi se to zgodilo in bi Torvald »stopil pred ves svet in rekel: jaz sem kriv« (ibid.), Nora pa te žrtve od njega ne bi sprejela, bi se zgodilo, kot pravi, »tisto čudovito, kar sem s strahom pričakovala. In ravno zato sem si hotela vzeti življenje, da ti ne bi bilo treba s tem stopiti pred ljudi« (Ibsen, 1994: 104). Vendar si Nora ne vzame življenja, ampak pravzaprav šele oživi, iz marionete se prelevi v avtonomno osebo in zapusti hišo lutk.

Literatura

- Antić Gaber, Milica (2006): *Uprizarjanje ženskosti in moškosti v Ibsenovi Nori*. Gledališki list, 19–27. Celje: SLG Celje. Dostopno na: <http://veza.sigledal.org/media/uploads/Dokumenti/gledali-ki-listi/slgc/nora-gl-web.pdf> (28. avgust 2019).
- Bahovec, Eva D. (2007): *Freud, ženska in popotnikova senca: feminizem, psihoanaliza, filozofija*. Ljubljana: Delta.
- Bahovec, Eva D. (2002): O histeriji ali *profumo di maschio*. V *Študije o histeriji*, S. Freud in J. Breuer (avt.), 373–384. Ljubljana: Delta.
- Bahovec, Eva D. (2017): Kako realna je realnost? V *Psihoanaliza in feminizem: Lacan, Laplanche, Gallot*, E. D. Bahovec, L. Madarasi in A. Jereb, 19–68. Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave.
- Beauvoir, Simone de (2013): *Drugi spol*, 2 zv. Ljubljana: Krtina.
- Bronfen, Elisabeth (1998): *The Knotted Subject: Hysteria and its Discontents*. New Jersey: Princeton University Press.
- Cixous, Hélène in Catherine Clément (1975): *The Newly Born Woman. (Theory and History of Literature, v. 24)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Freud, Sigmund in Josef Breuer (2002): *Študije o histeriji*. Ljubljana: Delta.
- Freud, Sigmund (2001a): Histerične fantazije in njihova zveza z biseksualnostjo. *Delta: revija za ženske študije in feministično teorijo* 7(1/2): 159–166.
- Freud, Sigmund (2001b): O etiologiji histerije. *Delta: revija za ženske študije in feministično teorijo* 7(1/2): 133–158.
- Freud, Sigmund (1995): Ženskost. *Delta: revija za ženske študije in feministično teorijo* 1(1/2): 139–155.
- Freud, Sigmund (2005): Odlomek iz analize primera histerije [Dora] V *Pet analiz*, F. Sigmund (avt.), 9–111. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo in založba Studia Humanitatis.

- Felman, Shoshana (1993): *What Does a Woman Want? Reading and Sexual Difference*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Gilbert, Sandra M. (1975): A Tarantella of Theory. V *The Newly Born Woman*. (*Theory and History of Literature*, v. 24), C. Clément in H. Cixous, ix–xviii. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gilbert, Sandra M. (2011): *Rereading Women: Thirty Years of Exploring our Literary Traditions*. New York: W. W. Northon & Company.
- Ibsen, Henrik (1994): *Nora*. (*Lutkovnica*). *Igra v treh dejanjih*. Ljubljana: Založba Karantanija.
- Laplanche, Jean in Jean-Bertrand Pontalis (1973): *The Language of Psychoanalysis*. London, New York: W. W. Norton & Company.
- Mannoni, Octave (1986): *Freud*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Martin, Bidy (1991): *Woman and Modernity: The (Life) Styles of Lou Andreas-Salomé*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Moi, Toril (2012): *Henrik Ibsen and the Birth of Modernism: Art, Theater, Philosophy*. Oxford: University Press.
- Moi, Toril (1999): *Politika spola/teksta: feministična literarna teorija*. Ljubljana: LUD literatura.
- Shaw, George Bernard (1955): *Major Critical Essays: The Quintessence of Ibsenism. The Perfect Wagnerite. The Sanity of Art*. London: Constable and Company Ltd.
- Showalter, Elaine (1998): *Hystories: Hysterical Epidemics and Modern Culture*. London: Picador.
- Verhaeghe, Paul (1999): *Does the Woman Exist? From Freud's Hysteric to Lacan's Feminine*. New York: Other Press, Llc.
- Virk, Tomo (2008): *Moderne metode literarne vede in njihove filozofsko teoretske osnove: metodologija 1*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo.
- Žižek, Slavoj (2006): *How to Read Lacan*. London: Granta Books.

Nietzsche, Haraway, Foucault. Od univerzalizma do feminističnega »mi«

Abstract

Nietzsche, Haraway, Foucault. From Universalism to the Feminist "Us"

The first part of the article presents the connection between Friedrich Nietzsche's concept of perspectivism and Donna Haraway's concepts of situated knowledges and partial perspective. Nietzsche's perspectivism means placing oneself in a partial position, which cannot be reduced to relativism. Meanwhile, Haraway writes about taking specific partial positions, from which we can see and notice certain things; these are subjugated positions. Nietzsche and Haraway raise the question of how to "see differently", but perspectivism also includes the issue of will and the concept of "wanting to see differently". All perspectives aren't equally good, which is why both authors emphasize the importance of differentiating between good and bad perspectives. However, neither are reducible to relativism. The problem of different perspectives and the position of the observer, which is characterized by Haraway as "learning to see" from a subjugated position, is not easily achievable and cannot be taken for granted. In the second part, we connect this problem to Benveniste's linguistic analysis of the position of enunciation and its accompanying definition of subjectivity. In the final part of the article, the author taps the work of Roman Kuhar and Michel Foucault to situate this discourse in the broader context of what it means to speak in one's own name as opposed to speaking for others, and how pronominal feminist politics can help us avoid the dilemma of choosing between a collective feminist "us" and a supposedly neutral and "non-subjective" gaze. The author also addresses the problems brought on by romanticising the power that's supposedly automatically derived from the accounts and confessions of personal experiences in feminism.

Keywords: Nietzsche, Haraway, Foucault, Roman Kuhar, perspectivism, partial perspectives, situated knowledges, position of enunciation, feminist politics

Dali Regent has a MA in philosophy and is a PhD candidate in the area of theoretical psychoanalysis at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. She's also the president of the House of Philosophy society for practical philosophy, where she organizes various projects and events related to practical philosophy. Her work is focused on the philosophy of Friedrich Nietzsche, feminism, re-workings of current theories of sex/gender dichotomies, and the problems of violence and power (dali.regent@gmail.com).

Povzetek

Prispevek v prvem delu predstavi povezavo med Nietzschejevim pojmom perspektivizma ter pojmom umeščenei vednosti in parcialne perspektive pri Donni Haraway. Nietzschejev perspektivizem pomeni zavzeti parcialno pozicijo, kar ni zvedljivo na relativizem, Donna Haraway pa piše o zavzemanju parcialne in specifične pozicije, iz katere lahko nekaj ugledamo in opazimo in ki je pozicija zatiranih. Oba odpirata vprašanje, kako »gledati drugače«, a pri perspektivizmu gre hkrati za vprašanje volje in formule »hoteti gledati drugače«. Vse perspektive pa niso enako dobre, zato poudarjata pomen razlikovanja med dobrimi in slabimi perspektivami; ne ene ne druge pa niso zvedljive na relativizem. Problem neenakih perspektiv in mesta opazovalca, ki je pri Donni Haraway opredeljen kot »naučiti se gledati« iz pozicije zatiranih, ki ni nekaj preprosto danega ali zlahka dosegljivega, v nadaljevanju navežemo na Benvenistovo lingvistično analizo mesta izjavljanja in s tem povezano definicijo subjektivnosti. V sklepnem delu prispevka razpravo s pomočjo Romana Kuharja in Michela Foucaulta umestimo v širši kontekst vprašanja, kaj pomeni govoriti v svojem imenu v nasprotju z govorjenjem v imenu drugih in kako se lahko s pronominalno feministično politiko izognemo zagatam, ki jih prinaša zavzemanje bodisi za kolektivni feministični »me« bodisi za domnevno nevtralni in »nesubjektivni« pogled, konec koncev pa tudi romantično opevanje moči, ki naj bi samodejno pripadla izpovedovanju travmatičnih doživetij in osebnega izkustva v feminizmu.

Ključne besede: Nietzsche, Haraway, Foucault, Roman Kuhar, perspektivizem, parcialna perspektiva, umeščene vednosti, mesto izjavljanja, feministična politika

Dali Regent je magistrica filozofije in doktorska študentka na področju teoretske psihoanalize na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani ter predsednica Društva za praktično filozofijo Hiša filozofije, v okviru katerega organizira različne projekte in dogodke s področja praktične filozofije. Ukvarja se s filozofijo Friedricha Nietzscheja, feminizmom, predelavo dosedanjih teorij o spolni dihotomiji ter s problemi oblasti in nasilja (dali.regent@gmail.com).

Nietzscheja so absolutne resnice in pravilnost prepričan precej manj zanimali kot razlogi, zakaj nekdo misli in verjame, kot pač misli in verjame. Menil je, da univerzalne filozofske doktrine sumljivo ignorirajo raznolikost ljudi in njihovih osebnosti; ljubša mu je bila sarkastična, ostra, celo žaljiva psihološka ocena.

Nietzschejeva filozofija je tako pogosto pravzaprav spekulativna diagnostika tistih, ki so najbolj vplivali na njegov čas, njegova osrednja strategija pa je napad *ad hominem*, najbolj razdiralno usmerjen v doktrino religije in njej sorodne »evropske« morale. Z razgaljenjem patetičnih motivov in čustev za njima ju ni ovrigel, temveč ponižal. Hotel je razumeti tisto, čemur je rekel »volja do resnice«, in izslediti poti pravičniških čustev, iz katerih je vzniknila morala, predvsem resentment in vse njegove daljnosežne posledice. Suženjska morala, ki je tarča njegovega napada, izhaja iz negotovosti, zanikanja lastnih talentov in volje po maščevanju.

Nietzschejeva doktrina je perspektivizem v tem smislu, da ni nobene resnice, temveč zgolj množstvo interpretacij, pri čemer pa ni *vsaka* interpretacija enakovredna, saj je uveljavljanje določene interpretacije kot resnice – celo absolutne resnice – vselej stvar volje do moči. Ta doktrina izvira iz globokega prepričanja, da iz filozofije ni mogoče odstraniti momenta osebnega – še več, da ga niti ne bi smeli. Tako je med svojim razmišljanjem s pridom uporabljal napad *ad hominem* (in proti njemu so ga uporabljali njegovi kritiki).

Argument *ad hominem* upravičeno velja za eno največjih logičnih napak, a po Solomonu nam lahko dobro konstruiran napad *ad hominem* pokaže zelo dobre razloge, da vsaj posumimo o legitimnosti določene trditve, doktrine ali resnice. Argumenti *ad hominem* področje filozofske argumentacije razširijo. Namesto ozke osredinjenosti na tezo, antitezo in argument pristop *ad hominem* vključi razloge, namene, okoliščine in kontekst tistih, ki jim je končni izid v interesu. Rečeno z nietzschejansko metaforo: argumenti *ad hominem* nas prisilijo, da proučimo zemljo in seme, ne zgolj in samo rastline, na kateri se je razcvetela roža. Prav tako nam omogočijo uvid v tisto, kar ni izrečeno, v omejitve pozicije, ne zgolj njene možnosti (Solomon, 1996: 189).

A zgolj sklicevanje na napačno identiteto – poklic, stopnjo izobrazbe, pripadnost miselni smeri ali politično prepričanje – pod vprašaj postavi vse, kar kdo govori, meni in zagovarja, in to je napačna vrsta *ad hominem*. Nietzsche pa se kritike morale, ki je njegova osrednja tema, loti s tezo, da je rojena iz resentmenta. »V znanosti so argumenti *ad hominem* zgolj sekundarnega pomena, a ko gre za moralo, religijo in filozofijo, so zvečine povsem primerni, saj nas mora *homo* zanimati prav tako temeljito kot njegov argument« (Solomon, 1996: 193).

Od Nietzschejevega perspektivizma k umeščenim vednostim Donna Haraway

Tu na prizorišče stopi Donna Haraway z zastavitvijo feministične epistemologije umeščenih vednosti (ang. *situated knowledges*), ki naredi nujni korak dlje od Solomonove interpretacije: argumenti *ad hominem* še zdaleč niso zgolj primerni za vprašanja morale, religije in filozofije. Ne samo argument, temveč tudi pripadajoč mu *homo* je osnovni gradnik vednosti trdih znanosti. Teh prav tako ne smemo obravnavati kot imune na epistemološko kritiko. Zgodovina feminističnega odnosa do znanosti je zgodovina napetosti med *njimi* – predstavo moških znanstvenikov in filozofov,

povezanih v zaroti – in *nami* – nami, ki nam ni dovoljeno ne imeti telesa. Kamen spotike je tu pojem objektivnosti, in feministi so navadno ujeti med dva pola dihotomije o vprašanju objektivnosti. Na eni strani je družbeno-konstruktivistični pogled: o znanstvenih dejstvih odločajo zgolj silnice moči, uradna ideologija znanosti pa je povsem netočna, saj je znanost retorika prepričevanja relevantnih družbenih akterjev, da je znanje, ki ga znanost proizvaja, pot do najbolj zaželjene oblike objektivne moči. A to, opozarja Donna Haraway (1988: 578), ni pot do koherentne in učinkovite feministične epistemološke kritike:

Snele smo maske z obličij doktrin objektivnosti, ker so bile nevarne za naš prebujajoči se smisel za kolektivno historično subjektiviteto in vpliv ter naša »utelešena« poročila o resnici; končale pa smo zgolj s še enim izgovorom, zakaj se nam ni treba poglobljati v razvoj fizike po Newtonu in s še enim razlogom, zakaj lahko opustimo staro feministično prakso popravljanja svojih avtomobilov. Vse to so le knjige, torej jih fantje lahko vzamejo nazaj!

Drugi pol si prizadeva za »feministično objektivnost«, ki je ravno tako zapeljiv projekt: da bi ubežale popolnemu raztapljanju drugega, se kritičarke znanosti zatekajo zdaj k marksizmu, zdaj k teoriji objektnih razmerij – pristopom z inherentnimi težavami, ki pa so kljub temu prispevali pomembne elemente k projektu feminističnega empirizma. Projekt feminizma, ki zahteva boljša poročila o svetu in ne zgolj kaže na napake in pristranskosti znanosti, pa ostaja preblizu diskurzu mnogih znanstvenikov, ki verjamejo, da reči opisujejo in odkrivajo s konstruiranjem in razpravljanjem.

Torej mislim, da je moj problem in »naš« problem, kako imeti hkrati popis radikalne zgodovinske kontingence za vse vednostne trditve in vedoče subjekte, kritično prakso za prepoznavanje lastnih »semiotičnih tehnologij« za izdelavo pomenov, in da smo hkrati trezno zavezane popisovanju »resničnega« sveta, ki ga je mogoče deliti in ki bo pripomogel h globalnim projektom omejene svobode, primernega materialnega izobilja, skromnega pomena trpljenja in omejene sreče (Haraway, 1988: 579).

Moč moderne kritične teorije je pri razreševanju tega problema torej potrebna, da bi razumeli, kako so telesa in pomeni narejeni, a ne zato, da bi jih

uničili, temveč da bi lahko zgradili pomene in telesa, ki so zmožni življenja. Če povzamemo: Donna Haraway združi oba konca dihotomije feminističnih kritik znanosti, tj. konstruktivistične kritike objektivnosti in potrebe po vsaj nekaj zanesljivih poročilih o pojavih, ki jih je nemogoče reducirati na igre moči in pozitivistično aroganco, da bi lahko odprla območje, kjer feminizem objektivnost ne zgolj kritizira, temveč jo razvija. Ta projekt pa se v prvi vrsti začne z metaforičnim prevzemom pojma pogleda – tistega, v feminizmu vedno kritiziranega pogleda, ki si s pozicije neoznačene kategorije jemlje moč videti in ne biti viden, pogleda belega moškega in tehnološke, pozno-industrijske, militarizirane, racistične in moško dominirane družbe Združenih držav Amerike v poznih osemdesetih letih prejšnjega stoletja (Haraway, 1988: 581).

Donna Haraway opozori na utelešeno naravo vsakega pogleda; razvoj feministične objektivnosti je tako v prvi vrsti doktrina utelešene objektivnosti, ki razvija umeščene vednosti. Gre za kritičnost do fikcije raztelesenega pogleda, ki je izstopil iz telesa in lahko vidi vse od nikoder. Vsi vidimo različno, da sploh ne omenjamo raznolikih pogledov različnih nečloveških organizmov ter stvari, ki jih ne zmoremo videti z golim očesom in so nam vidne zgolj z večjo ali manjšo pomočjo tehnologij. Objektivna resnica pogleda je, da je pogled lahko zgolj in samo utelešen; objektivni pogled je stvar parcialne perspektive. Feministična objektivnost tako pomeni razumeti, kako delujejo različni sistemi gledanja, in sicer v tehnološkem, družbenem in psihološkem smislu. Tu se Donna Haraway ujame z Nietzschejevim perspektivizmom: umeščena vednost je kritična, feministična alternativa različnim vrstam »objektivne« vednosti, ki se ne pustijo umestiti in za katere nihče noče prevzeti odgovornosti.

Taka neodgovorna vednost, ki se pretvarja, da ni umeščena, in ki ne vključuje pozicije gledanja tistih, ki so jo proizvedli, se pri Nietzschejevi kritiki resnice pojavi kot vztrajanje nekaterih pri absolutni resnici – kar pa je v domeni volje do moči. Otresti se odgovornosti je udobna rešitev in odličen retorični instrument za podrejanje drugih. Nekomu ne želimo ukazati, naj uboga našo voljo, zato mu raje ukažemo, naj uboga Boga. Pomanjkanje lastne volje vodi v večjo željo oziroma prisotnost vere. »Se pravi, kolikor manj zna kdo ukazovati, toliko nujneje si želi koga, ki ukazuje, strogo ukazuje, potrebuje Boga, kneza, stan, zdravnika, spovednika, dogmo, strankarsko vest« (Nietzsche, 2005: 229). Donna Haraway bi tu kot močan vir ukazov dodala znanstveno idejo objektivnosti. Da naša neskončna želja po gotovosti izvira iz krščanske miselnosti, pa posredno namigne z »božjim trikom« – iluzijo videnja vsega hkrati, a od nikoder. Pri Nietzscheju (2005: 137) imamo analogno smrt Boga, ko v *Veseli znanosti* lik norca vpije, da smo ga ubili:

Kaj niste slišali o norcu, ki je sredi belega dneva prižgal svetilko, stekel na trg in kar naprej kričal: »Iščem Boga! Iščem Boga!« Ker je bilo tedaj tam ravno zbranih veliko takih, ki niso verovali v Boga, je to sprožilo med njimi glasen krohot. [...] Norec pa se je pognal mednje in jih prebadal s pogledi. »Kam je izginil Bog?« je klical. »Vam bom jaz povedal! Umorili smo ga, vi in jaz! [...] Kaj smo naredili, ko smo Zemljo odklenili od Sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se gibljemo mi? [...] Je sploh še kje zgoraj in spodaj? Kaj ne blodimo kakor skoz neskončni nič? [...] Kaj ni veličina tega dejanja prevelika za nas? Kaj se ne bi morali sami spremenjati v bogove, da bi jih bili videti vredni?«

Bog, o katerem govori Nietzschejev norec, ni krščanski metafizični bog, temveč ideja temelja, zunanje avtoritete, na kateri lahko osnujemo mnenja; ideja zamejitve, s katero je mogoče razsojati o vsem. Če je Bog mrtev, moramo mi sami postati bogovi, tj. svoje lastne avtoritete. Za kristjana je svet produkt Božje volje, resnica pa tiči v Bogu, ker je svet Božja beseda. Ateisti bodo predložili nove temelje, prav tako pozitivisti – izkustvo –, socialisti in utilitaristi – idejo skupnega dobrega. Vse to so zgolj nekakšni novi bogovi, ki jih Nietzsche zavrne kot poskuse, da bi se izognili odgovornosti za svoja prepričanja in dejanja. Vsi ljudje trdimo, da verjamemo, kar verjamemo, ker je to resnica. Po Nietzscheju to popolnoma zaobide vpliv individualne volje. Verjamemo tisto, kar hočemo verjeti (Gemes, 1992: 50). Da pa bi lahko še druge prepričali, naj verjamejo isto kot mi, in se hkrati otrsli odgovornosti gospodovanja nad njimi, moramo tisto, kar hočemo verjeti, utemeljevati kot absolutno resnico – po božji besedi ali pa zato, ker naj bi šlo za objektivno znanstveno dejstvo.

Verjamemo, kar hočemo verjeti. Izstopiti iz pasti objektivnosti pa pomeni sprejeti Nietzschejev izziv »drugače hoteti gledati«: perspektivistično analizirati ali, če sledimo Donni Haraway, naučiti se videti s parcialne perspektive. Mnogi tokovi feminizma tu izpostavljajo parcialno perspektivo zatiranih, saj lahko upravičeno sklepamo, da se »od spodaj« vidi bolje kot z visokih položajev moči. Donna Haraway (1988: 584) eksplicitno gradi na tem sklepu, a hkrati opozarja na resno nevarnost romantiziranja ali zavzemanja zatiranega pogleda, kadar trdimo, da gledamo s takšne perspektive:

Videti od spodaj ni neproblematično, pa tudi ne nekaj, česar se zlahka naučimo, četudi »naravno bivamo« v velikem podzemnem območju podrejenih vednosti. Mesta zatiranih niso izvzeta iz kritičnega preiskovanja, dekodiranja, dekonstrukcije in interpretacije, torej iz semioloških

in hermenevtičnih tipov kritičnega vpogleda. Gledišča zatiranih niso »nedolžna« mesta. Ravno nasprotno, imamo jih raje, saj najmanj dopuščajo zanikanje kritičnega in interpretativnega jedra vse vednosti. Poznajo načine zanikanja skozi represijo, pozabo in trike izginjanja – načine, na katere je nekdo nikjer, medtem ko trdi, da vidi celostno. Zatirani zelo verjetno poznajo božji trik in vse njegove briljantne – in posledično zaslepljujoče – osvetljave. »Zatirana« stališča imamo raje, saj se zdi, da obljublajo objektivnejša, adekvatnejša, trajnejša in bolj transformativna poročila o svetu.

Taka umeščenost je strup za razne tipe relativizma, pa tudi za totalizirajočo objektivno avtoriteto znanosti. Alternativa relativizmu tako ni neumeščeni objektivni pogled, temveč parcialna, kritična znanja z eksplicitnim mestom proizvodnje, ki ga zlahka lociramo – še več, locira se samo. Medtem pa je relativizem »način, kako biti nikjer, medtem ko trdimo, da smo povsod« (ibid.) – genialna formulacija, s katero lahko odgovorimo tudi na skeptične obravnave Nietzschejevega perspektivizma, češ da gre za relativizem. Perspektivizem, nasprotno, vztraja ravno pri tem, da smo nujno in vedno nekje. »Božji trik« objektivnosti nastane, tako Nietzsche, ko vztrajamo, da je naša pozicija pozicija vseh, relativizem pa, ko neskončno množstvo pozicij obravnavamo kot nevtralne in neoznačene ter kot take povsem enakovredne in – na primer za feminizem – enako relevantne in uporabne.

Benvenistova pozicija izjavljanja in problem parcialnih perspektiv

Mnoštvo identitet sodobnega feminizma in progresivnih politik ni zadostna odskočna deska za strategije gledanja iz pozicij zatiranih, da bi videli bolje. Ne nazadnje, opozarja Donna Haraway, ne moremo »biti« celica, molekula, ženska, žrtev kolonializma, proletarec – če hočemo kritično videti s teh mest. »Biti« je problem; na drugačno mesto gledanja se ne morem neopazno premakniti, in to velja tudi za izpovedi iz lastne pozicije. Jaz nam ni nemudoma in nemoteno dostopen. Zato je treba začeti pri sami strukturi jezika, ki konstituira jaz, iz katerega izhajajo vse naše izjave. Emile Benveniste se je vprašal, kaj govornici omogoča, da je orodje komunikacije. Pripravna je, da prenese to, kar ji zaupamo – ukaz, vprašanje, sporočilo –, in pri sogovorniku vedno izzove ustrezno vedenje.

A to je govor, ne govorica. Govor je govorica na delu. Naravo tega orodja torej pojasnjujemo z njeno vlogo orodja. Vlogo prenašalca opravljajo tudi druga nejezikovna sredstva, ki so mlajša od govorice in posnemajo njeno delovanje. Govorica ni orodje; ko govorimo o orodju, postavljamo nasproti človeka in naravo. Govorica pa je v naravi človeka, nismo je mi izdelali. Asimilacija z orodjem hoče človeka ločiti od govorice, tako kot je filozofija dušo od telesa uspešno ločila za dobrih dva tisoč let. Da bi govor lahko omogočal komuniciranje, ga mora za to posebej usposobiti govorica, kajti govor je le njena aktualizacija (Benveniste, 1988: 280–281).

Le v govorici in z njo se človek vzpostavi kot subjekt, kajti le govorica dejansko osnuje koncept ega v svoji realnosti, ki je realnost bitja. Subjektivnost je govorčeva zmožnost, da se vzpostavi kot subjekt. Je psihična enota, ki transcendira celoto živetih izkušenj, ki jih zbira in s tem zagotavlja trajnost zavesti. Ego je torej tisti, ki reče ego. Samozavedanje je možno le prek izkušnje nasprotja. »Jaz« uporabim zase le, ko se hkrati obračam na nekoga s »ti«. Ego je v odnosu do »ti« v transcendirajočem položaju; zaradi opozicije med notranjostjo in zunanostjo sta komplementarna, hkrati pa reverzibilna (Benveniste, 1988: 281–282).

A od kod govorici pravica, da utemelji subjektivnost? Tako globoko je namreč zaznamovana z izražanjem subjektivnosti, da drugače zaznamovana sploh ne bi funkcionirala. Jezika brez osebnih zaimkov, tj. oznak za osebo, ki ne napotujejo ne na pojem ne na posameznika, ni. »Jaz«, tako kot vsi ostali »jazi«, ne obstaja. Ni isto kot na primer »miza«, »sreča«, »risati«, saj ne poimenuje leksikalne entitete. »Jaz« se nanaša zgolj in samo na individualno govorno dejanje, v katerem je izrečen in v katerem označuje govorca. Temelj subjektivnosti je raba jezika. Edino objektivno pričevanje o identiteti subjekta je tisto, ki ga daje on o samem sebi, kar pomeni, da se lahko vsak govorec polasti celotnega jezika (Benveniste, 1988: 283).

Povzemimo: govorica je možnost subjektivnosti, ki ponuja votle oblike osebnih zaimkov govorcem, ti pa se jih polastijo. Umestitev subjektivnosti v govorico v njej in zunaj nje ustvarja kategorijo osebe. Pri nekaterih glagolih se s spremembo osebe spremeni tudi pomen. Lahko označujejo odnos, ne pa opisanega delovanja, ali pa so besede obveza za dejanje ali celo dejanje samo (Benveniste, 1988: 285). Diskurz, ki se proizvede vsakič, ko kdo govori; ta manifestacija izjavljanja je dejanje proizvajanja izjave in ne besedilo izjave, ki je naš objekt. Odnos govorca do jezika določa lingvistične značilnosti izjavljanja. Zamisliti si ga moramo kot dejstvo govorca, za katerega je jezik instrument, in z lingvističnimi značilnostmi, ki obeležujejo ta odnos (Benveniste, 2018: 1).

»Izjavljanje predpostavlja individualno pretvorbo jezika v diskurz« (Benveniste, 2018: 2). Kot individualno realizacijo je mogoče izjavljanje v razmerju do jezika definirati kot proces apropiacije. Govorec si prisvoji

formalni aparat jezika ter svojo pozicijo govorca izjavlja prek specifičnih indicev na eni strani in s pomožnimi postopki na drugi. Toda takoj ko se razglasi za govorca in privzame jezik, posadi drugega sebi nasproti, ne glede na to, kakšno stopnjo prisotnosti pripiše temu drugemu. Vsako izjavljanje, eksplicitno ali implicitno, predpostavlja sogovorca (Benveniste, 2018: 2).

V izjavljanju je jezik naposled postavljen v rabo za izražanje določenega razmerja do sveta. Ta nekoliko abstrakten opis velja za lingvistični pojav, soroden v rabi, a je njegova teoretska analiza šele na začetku. To je najprej vznik indicev osebe, ki se proizvede zgolj v izjavljanju: izraz »jaz« denotira le posameznika, ki opravlja izjavljanje, izraz »ti« pa posameznika, ki je prisoten kot sogovorec. Enake narave in nanašajoč se na isto strukturo izjavljanja so številni indici kazanja, izrazi, ki hkrati, ko je izgovorjena instanca tega termina, implicirajo določeno gesto, ki označuje ta objekt. Oblike, ki jim tradicionalno rečemo osebni in kazalni zaimki, tako dojemane delujejo kot oblike, ki napotujejo vedno in samo na individuume, naj gre za osebe, trenutke ali kraje, v nasprotju z nominalnimi izrazi.

Status teh »lingvističnih individuumov« je tako povezan z dejstvom, da se porajajo iz izjavljanja, da so proizvedeni s pomočjo tega individualnega dogodka ter na novo zaplojeni vsakič, ko je izgovorjeno izjavljanje.¹ Izjavljanje je tako neposredno odgovorno za določene razrede znakov, ki jih dobesedno potiska v eksistenco. Na primer: »jaz«, »tole«, »jutri« glede na slovnični opis niso nič drugega kot metalingvistična »imena« za jaz, tole, jutri, proizvedena v izjavljanju (Benveniste, 2018: 3).

Za izjavljanje je nasploh značilno poudarjanje diskurzivnega odnosa do partnerja, naj bo ta realen ali imaginaren, individualen ali kolektiven. Izjavljanje kot diskurzivna oblika postavlja dve enako nujni figuri: eno kot izvor in eno kot cilj izjavljanja. To je struktura dialoga. Ta okvir je dan nujno in z definicijo izjavljanja (Benveniste, 2018: 4).

V Tako je govoril Zaratustra – s povednim podnaslovom Knjiga za vse in za nikogar – Nietzsche celo poglavje posveti t. i. zaničevalcem telesa:

1 Obstajajo še drugi zaimki s skupno potezo, da jih determinira razmerje z instanco govora, v kateri so proizvedeni, torej v odvisnosti od jaza. Če obenem premislimo še izražanje časovnosti: vsak jezik ima različne čase, meja za njihovo razdelitev pa je sedanjik, ki ni časovna referenca, ampak jezikovna danost. Je ujemanje opisanega dogodka z instanco govora, ki ga opisuje. Sedanjik izraža čas, v katerem smo, torej čas, v katerem govorimo. Jezikovni čas je tako samonanašajoč se (Benveniste, 1988: 283).

»Telo sem in duša,« tako govori otrok. In zakaj naj ne bi postali kot otroci? Ampak prebujeni, vedoči pravi: »Skoz in skoz sem telo in nič zunaj tega; in duša je samo beseda za nekaj na telesu. [...] Orodje tvojega telesa je tudi tvoj mali um, brat moj, ki mu praviš 'duh', majhno orodje in igrača tvojega velikega uma. 'Jaz', praviš in si ponosen na to besedo. Ampak večje je – v kar nočeš verovati – tvoje telo in njegov veliki um: ta ne pravi jaz, ta je jaz« (Nietzsche, 1999: 37).

Ideja jaza, duše, duha ali česa podobno neoprijemljivega, transcendentalnega in breztelesnega kot človekovega bistva, tako neverjetno prevladujoča v filozofiji in neusmiljeno bičana s strani Nietzscheja, je neizbežen del problema sebstva – problema *tega*, ki gleda, tega, ki interpretira, piše in pripoveduje. Nietzsche in Donna Haraway ogromno pozornosti namenita razblinjanju iluzije, da je idealno objektivnost mogoče doseči; še več, da je idealna totalizirajoča objektivnost nekaj, kar bi si morali prizadevati doseči. Ponovimo: klasična objektivnost je prepričanje, da smo lahko neumeščeni, ko gledamo, in da smo zmožni videti vse. Projekti feministične objektivnosti, perspektivizma in umeščenih vednosti pa poudarjajo, da nujno gledamo od nekje – da imamo vsi telo, kot pravi Donna Haraway, tudi *oni*, s feminizmom sprti naravoslovci, ki so ujeti v lastno fikcijo raztelesenega vednosti. Ta telesa pa niso zgolj hiša za jaz, dušo, duha ali druge transcendentalne ideje raztelesenega človekovega bistva – kar vem, spoznavam, interpretiram, pišem in pripovedujem, je utelešeno. Telo je tisto, ki omogoča spoznavanje, vedenje, pisanje in govornico, in telo je neizbežno implicirano v teh aktivnostih.

Feminizem kot problem pozicije opazovalke

Vprašanje, s katerem bi se sodobni feminizem moral ukvarjati, ni in ne sme biti pritlehno »Kaj je ženska?« Vprašanje, ki ima dejanski borbeni potencial proti fašistični bolezni naše sedanjosti, je: »Kako govoriti feminizem, da bi bile manj vladane, ne na tak način in ne od njih?« Aktualni feministični aktivizem in v manjšem obsegu feministična teorija sta stavila na identiteto politiko, na govor ženske kot identitete in na izpoved ženske, samoidentificirane in samodefinirane kot ženske.

Medtem ko še ne moremo z gotovostjo zatrditi, da je ta bitka izgubljena, je naša realnost vse prej kot rožnata: repatriarhalizacija družbe je v polnem zamahu; kljub popularizaciji in mainstreamizaciji feminizma – dejansko pa ravno zaradi tega – se feministične fronte pomikajo nazaj in ne naprej.

Interni boji, kot je esencialistično prepiranje o pomenu tako imenovane »ženske biologije« in mestu, ki ga v feminističnih prizadevanjih zasedajo (ali pa ga žal ne zasedajo) transženske, so zgolj odsev širšega konflikta, ki ima dve plati. Nasprotna plat, ki žene repatriarhalizacijo, se prav tako ukvarja z vprašanjem »Kaj je ženska?« Edina razlika je v odgovorih na to nesrečno vprašanje oziroma, še raje, v množstvu teh odgovorov v sodobnem feminizmu, v nasprotju z zgolj enim samim dopustnim odgovorom konservativnih gibanj, ki vztrajajo, da je današnji čas čas boja za t. i. tradicionalne vrednote nuklearne družine, v kateri so ženske *zares ženske*, moški pa seveda ustrezno *zares moški*, takšen edini pravilen in moralno dopusten obstoj pa jim onemogočajo feministi, levičarji, fantazijski mednarodni LGBT+ lobiji in druge pošasti fašističnega imaginarija.

Zakaj je identiteta stičišče dveh popolnoma nasprotujočih si načinov razmišljanja in zakaj je to problem? Michel Foucault (2007: 206–207) je na vprašanje o konstituciji gejevskih identitet odgovoril, da je identiteta koristna, če gre za postopek, s katerim spodbujamo različna razmerja in ustvarjamo nova prijateljstva. Nekoristna pa je, če:

[...] postane največji problem seksualne eksistence, če ljudje mislijo, da morajo »razkriti« svojo »lastno identiteto« in da mora ta identiteta postati zakon, načelo, kod njihove eksistence; če si nenehno postavljajo vprašanje: »Ali tole ustreza moji identiteti?« – tedaj se po mojem mnenju vračajo k nekakšni etiki, ki je zelo blizu tradicionalni heteroseksualni virilnosti. Če moramo zavzeti stališče do vprašanja identitete, moramo to storiti kot enkratna bitja. Razmerja, ki jih moramo imeti sami s seboj, pa niso identitetna razmerja; to so prej diferenciacijska, ustvarjalna, inovacijska razmerja. Biti ves čas enak je zelo dolgočasno. Identitete ne smemo izključiti, če prek te identitete ljudje pridejo do ugodja, vendar te identitete ne smemo imeti za univerzalno etično pravilo.

Roman Kuhar je problematičnosti identitete namenil celo delo o konceptu intimnega državljanstva z istoimenskim naslovom, kjer združevalni moči, ki jo imajo identitete za politično delovanje, zoperstavi množstvo problemov, ki jih povzročajo. Kuhar delo začne takole: »Kot gejevski aktivist sem bil pogosto soočen z vprašanjem, čigave interese v svojem političnem delovanju zastopam in v imenu koga pravzaprav politično delujem. Kdo so 'ljudje iz baze', ki jim odgovarjam?« (Kuhar, 2010: 7). V nadaljevanju natančneje izpostavi problematičnost identitetne politike:

Kadar je bilo moje delo kritizirano v smislu nedopustnega govorjenja v imenu nekoga drugega, se je oznaka »gejevski« zdelo preveč unificirajoča, da bi lahko zajela heterogenost želja, potreb, agend in ciljev »baze«, ki je kritizirala moje/naše delovanje. [...] ko se je zdelo, da vsak od aktivistov in aktivistk vleče na svojo stran [...], sem se spraševal, kaj imajo geji in lezbijke pravzaprav skupnega? Je istospolna usmerjenost lahko tisto »skupno«, če pa vsak posameznik svojo seksualnost živi na svoj specifičen in edinstven način in ima v zvezi s tem svoje specifične izkušnje, potrebe, želje?

Kuhar, podobno kot Foucault, opozarja na restriktivnost identitete; Foucault tako na opazko, da je bila seksualna identiteta »doslej« politično zelo koristna, odgovarja, da je to še vedno identiteta, ki nas omejuje, in da »imamo (in lahko imamo) pravico biti svobodni« (Foucault, 2007: 207). Kuhar se analogno dotakne želje biti svoboden, celo zelo plastično z odgovori respondentk in respondentov v raziskavi o vsakdanjem življenju gejev in lezbijk v Sloveniji: odgovarjali so, da z razkritjem občutijo »izgubo« samih sebe, saj je vse, kar ostane in jih določa, spolna usmerjenost oziroma identiteta, ki se »razlije čez vse ostale identitetne označevalce, postane normativna in unificirajoča« (2010: 201). Zakaj se to dogaja? Kuhar odgovarja:

Identitetna politika v primeru gejev in lezbijk namreč temelji na esencionalistični predpostavki, da imajo geji in lezbijke skupno neko naravno bit in da so eno skupaj s svojo istospolno željo. Zdi se, kot da gej in lezbijka nista svoj unikatni subjekt, pač pa je subjekt ukinjen z vseobsegajočo identitetno oznako gej oziroma lezbijka.

Takoj zatem Kuhar nadaljuje s kritiko *queer* dekonstrukcijske kritike identitetne politike, ki identiteto razbije do te mere, da se izgubi okvir, v katerem lahko posameznik bije boje in osmišlja samega sebe: »Poststrukturalistična kritika pravilno pokaže, da identiteta ni nekakšno naravno dejstvo, ki odseva notranjo bit, pač pa je polje konstantne družbene regulacije in je oblika družbene kontrole, kar vse zahteva kritično družbeno in politično presojo« (Kuhar, 2010: 202).

Takšen diskurz je sicer eksplicitno osredinjen na problematiko gejevskih in lezbičnih identitet in ne na problem feminizma, ki ga povzema vprašanje »Kaj je ženska?«, a Kuharjeva in Foucaultova kritika sta sorodni pomislekom Catherine Malabou, opisanim v zadnjem poglavju zbornika *Bodi moje telo! Dialektika, dekonstrukcija, spol* (2011: 158): konflikt esencionalizma in antiesencionalizma je neproduktiven, saj se soočamo s hujšim problemom. Strinjamo

se, da dekonstrukcija spolne identitete ne pomeni opustitve boja za emancipacijo žensk, toda kaj ostane od ženske po njeni dekonstrukciji? In kako graditi feminizem na fantomskih temeljih?

Obravnavanje ženske kot identitete, medtem ko romantiziramo to zatirano perspektivo, na kar opozarja Donna Haraway, pa pomeni, da se kljub nenehnemu govorjenju o množstvu ženskih izkušenj nikakor ne moremo zediniti, kdo je ženska. Posledično vsaka ženska, ko govori feminizem za ženske, tako ali drugače izloči druge, ki se ne prepoznajo v njenem poročilu o soočanju s patriarhalnim zatiranjem (ali trditvah o njegovi odsotnosti). Identiteta kljub domnevni konceptualni izvoru v emancipacijskih politikah in kljub vsesplošnemu zanikanju funkcionira kot kategorizacija – in v tem je preblizu patriarhalni logiki. Ko v takem kontekstu ena ženska o potrebah žensk ali ženskem izkustvu govori v množini, se – hote ali ne hote – postavlja na pozicijo vladanja, na pozicijo, iz katere naj bi videla vse. Naj ponovim z Nietzschejem in Donna Haraway: »božji trik« objektivnosti nastane, ko vztrajamo, da je naša pozicija pozicija vseh, relativizem pa, ko neskončno množstvo pozicij obravnavamo kot nevtralne in neoznačene ter kot take povsem enakovredne in – na primer za feminizem – enako relevantne in uporabne.

Da bi premostili to zagato, se vrnimo k Foucaultovi formulaciji, s katero sem začela to poglavje in ki jo Eva D. Bahovec razume kot odgovor na vprašanje, kaj je kritika sedanjosti kot problema aktualnosti, pri čemer je kritična ontologija sedanjosti kritična ontologija nas samih, kritika tega, kar smo, pa sočasno zgodovinska analiza meja, ki so nam naložene, in preizkus možnosti njihove prekoračitve. Ta odgovor, ki je že na strani odpora, je foucaultovski, konstituiran na osnovi tesno povezanih vprašanj »Kaj je razsvetljenstvo?« in »Kaj je kritika?«: ne biti toliko vladan, ne na takšen način in ne od njih (Foucault, 2016: 647; Bahovec, 2016: 639). Dodaten Foucaultov poudarek je časovna umeščenost: pomembno je, da je to prav zdaj, v odnosu do sedanjosti. Ali kot povzema Eva Bahovec (2016: 630):

Z Deleuzovim Nietzschejem bi lahko rekli »času neprimerno« delovati na naš čas, torej proti našemu času in za čas, ki prihaja. Aktualno ni tisto, kar smo, temveč tisto, kar postajamo [...], sedanje pa je, nasprotno, tisto, kar smo in prav zaradi tega že nismo več.

Ne biti toliko vladane – to mora biti odgovor feminizma, in tako lahko odgovori ženska, a zgolj kot pozicija izjavljanja; ne definicija, ne identiteta, temveč mesto, na katero se postavimo – ne glede na reduktivno dojemam-

je družbenega ali biološkega spola, ne glede na identitetno politiko ali samodojemanje –, da bi spregovorile proti temu, da smo vladane. To lahko storimo zgolj subjektivno, moč tega govora pa je njegova utemeljenost v parcialni perspektivi. Ženska se ne rodi, temveč postane ženska – in je vzpostavljena kot mesto odpora. Zakaj je tako pomembno, da govori prav ona? Foucault se celo sprašuje, zakaj bi bilo pomembno, kdo govori. Njen govor je pomemben, če »ne moreš govoriti, če drugi govorijo namesto tebe, če si, kot Foucaultov norec ali Althusser, obsojen na tišino [...] Prav tako govorijo drugi namesto tebe, če si ženska, in to počnejo v stoletjih in tisočletjih zamolčane zgodovine in njenih tišin« (Bahovec, 2016: 626).

Foucaultov primer je norost, ki ne more govoriti, zato je govor o norosti tišina same norosti. Prav tako so epistemologiji tišine zapisani glasovi žensk v dolgi zgodovini naše civilizacije (Bahovec, 2016: 627). Kritičnofilozofska obravnava tega problema si zastavi problem sedanosti in tega, kaj smo v tej sedanosti. Moderna filozofija na problem tišine ženske ne more odgovoriti z introspekcijo, odkrivanjem nas samih in naše notranjosti, temveč z reorientacijo k praksi in iskanjem možnosti za odpor: »Zavrtni mora to, kar smo, in na tej osnovi, zgolj na tej osnovi, izumljati taktike in strategije novega in novega, manj in manj podrejenega, nikoli pa povsem osvobojenega 'mi'« (Bahovec, 2016: 628). Takšna politika osebnega zaimka ni objektivna ali prisilno univerzalistična, še manj kategorizacija identitete, in tak feminističen »mi« je »konstituiran na ozadju volje, ki jo Foucault opredeli kot voljo do odločitve in voljo do revolucije« (Bahovec, 2016: 638).

Literatura

- Bahovec, Eva D. (2016): Foucault in »mi«: Kantov nauk in politika osebnega zaimka. *Šum* 6: 623–642.
- Bahovec, Eva D. (2018): Feminism is Universalism. V *City of Women. Reflecting 2018/2019*, 89–95. Ljubljana: Društvo Mesto žensk.
- Benveniste, Emile (1988): O subjektivnosti v govoricah. V *Problemi splošne lingvistike*: 273–288. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Benveniste, Emile (2018): Formalni aparat izjavljanja. *Problemi* 9-10: 129–138.
- Foucault, Michel (2007): Intervju: seks, oblast in politika identitete. V *Življenje in prakse svobode*, J. Šumič-Riha (ur.), 202–214. Ljubljana: Založba ZRC.

- Foucault, Michel (2016): Kaj je kritika? *Šum* 6: 643–678.
- Gemes, Ken (1992): Nietzsche's Critique of Truth. *Philosophy and Phenomenological Research* 52/1: 47–65.
- Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14(3): 575–599.
- Kuhar, Roman (2010): *Intimno državljanstvo*. Ljubljana: Založba Škuc.
- Malabou, Christine (2011): *Bodi moje telo! Dialektika, dekonstrukcija, spol*. Ljubljana: Krtina.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Tako je govoril Zaratustra. Knjiga za vse in nikogar*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich (2004): *Jutranja zarja. Misli o moralnih predsodkih*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich (2005): *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Solomon, Richard C. (1996): *Nietzsche ad hominem: Perspectivism, Personality and Ressentiment Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mitja Velikonja

*Ustavimo LGBT revolucijo! – Kar poskusite!*¹

(Anti)homofobni in
(anti)patriarhalni grafiti
postsocialistične tranzicije

Abstract

Stop the LGBT Revolution! – Go Ahead and Try! (Anti)Homophobic and (Anti)Patriarchal Graffiti of the Post-Socialist Transition

The article deals with political graffiti and street art addressing sensitive topics related to gender and sexuality in post-socialist Europe, and particularly in Slovenia. Its central research question is how the discourses of homophobia and patriarchy are constructed and presented on the walls and what reactions and resistances they provoke. The themes of such graffiti usually appear in opposition pairs, i.e. *pro et contra*, with the most common themes being patriarchy, feminism, questioning of sexual binarism, sexual and sexual denunciations (in the sense of discrediting various “others”), sexual self-identification, (anti)homophobia, (anti)transphobia and direct politicization of the movement. The methods of graffiti and street art resistance to sexual and sexual discrimination are either spontaneous, in the form of sprays or templates by anonymous graffiti artists, or organized (actions within the scope of the Red Dawns festival, Slovenia; Decontamination project, Slovenia; Antifa Sisters, Slovenia; Silent protest, Russia; STAB school, Kyrgyzstan). The author concludes that the hegemonic struggle over gender and sexuality issues is also being fought on the walls of post-socialist cities, which until recently were primarily the domain of left-wing movements and individuals.

Keywords: political graffiti, street art, gender studies, post-socialist transition, homophobia, patriarchy, feminism

Mitja Velikonja is a Full Professor at the Department for Cultural Studies, Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana. Until recently, he also served as the Editor in Chief at the Journal for the Critique of Science, Imagination, and New Anthropology (mitja.velikonja@fdv.uni-lj.si).

¹ Homofobni grafit in takojšnja reakcija nanj, Ljubljana, 2016. V pričujočem besedilu so besedila grafitov in street arta zapisana v poševnem tisku.

Povzetek

Članek obravnava na vprašanje spola in seksualnosti občutljive politične grafite in street art v postsocialistični Evropi, najbolj seveda v Sloveniji. Njegovo osrednje raziskovalno vprašanje je, kako se diskurzi homofobije in patriarhalizma konstruirajo in predstavljajo na zidovih ter kakšne reakcije in odpore povzročajo. Teme tovrstnih grafitov praviloma nastopajo v opozicijskih parih, torej *pro et contra*, glavne pa so: patriarhalizem, feminizem, prevpraševanje spolnega binarizma, spolne in seksualne denunciacije (v smislu diskreditiranja različnih »drugih«), spolna in seksualna samoidentifikacija, (anti)homofobija, (anti)transfobija ter neposredna politizacija gibanja. Načini grafitarskega in street art odpora spolni in seksualni diskriminaciji so bodisi spontani, izpod sprejev ali šablon anonimnih grafiterk ali grafiterjev, bodisi organizirani (primeri akcij v okviru festivala Rdeče zore /Slovenija/, projekt Dekontaminacija /Slovenija/, Antifa Sisters /prav tako Slovenija/, Tihi protest / Rusija/ in STAB šola /Kirgizija/). Avtor v sklepu ugotavlja, da se hegemonski boj o vprašanih spola in seksualnosti bije tudi na zidovih postsocialističnih mest, ki so bili do nedavnega bolj domena levičarskih gibanj in posameznikov.

Ključne besede: politični grafiti, street art, študije spolov, postsocialistična tranzicija, homofobija, patriarhalizem, feminizem

Mitja Velikonja je redni profesor na Oddelku za kulturologijo Fakultete za družbene vede UL, do nedavnega glavni urednik Časopisa za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo (mitja.velikonja@fdv.uni-lj.si).

Uvod

Ena najpomembnejših ideoloških dilem in političnih vprašanj v postsocialistični tranziciji so tista, vezana na spol in seksualnost. V zadnjih treh desetletjih se tradicionalistične, nazorsko konservativne, patriarhalne in homofobne ideje (in prakse), ki se nadgrajujejo z novimi različicami (neotradicionalizmom, neokonservativizmom itn.), soočajo in krešejo s strpnimi, progresivnimi in integrativnimi. Državne politike, zakonodaja, medijski diskurzi in množično-kulturne interpretacije se razlikujejo od družbe do družbe in glede na različna obdobja tudi znotraj njih; prav tako se med sabo razlikujejo načini organiziranja – institucionaliziranega ali avtonomnega – feminističnih in LGBT+ skupin.² Vse to se kaže tudi na ulici: pri terenskem delu ter analiziranju političnih grafitov in street arta tranzicijske srednje in vzhodne Evrope v zadnjih dvajsetih letih sem pogosto naletel na tiste, ki tako ali drugače zadevajo to področje. Zbral in klasificiral sem na desetine primerov iz tega okolja ter jih primerjal s tovrstnimi v drugih delih sveta: zanimalo so me podobnosti in specifičnosti ter lokalne razlike.

² O postjugoslovanskem prostoru glej izdatna in pregledna zbornika raziskovalcev te tematike Bojana Bilića (2016) ter Bojana Bilića in Marije Radoman (2019).

V pričujočem prispevku raziskujem na vprašanja spola in seksualnosti občutljive politične grafite in street art v postsocialistični Evropi, s posebnim poudarkom na Sloveniji. Obdobje in regija sta v veliki meri določena z dvema ideološkima okviroma in neposrednima političnima praksama: z etnonacionalizmom kot prevladujočo družbeno-kulturno ideologijo (in prakso) ter temeljem kolektivne identitete; in neoliberalizmom kot prevladujočo politično-ekonomsko ideologijo (in prakso) ter temeljem individualne identitete. Iz njiju izhajajo različne partikularne (glede na različna področja) in lokalne (glede na različna okolja) različice: v tem konkretnem primeru tiste, ki zadevajo spol in seksualnost. Treba je priznati, da »se v postsocialistični Evropi kljub krepitvi zakonodajnih sprememb in nadzоровanju kršitev pravic enakosti spolov ter enakih možnosti, ki so predhodile ali spremljale proces širitve Evropske unije, LGBTIQ populacija še vedno sooča z vnebovpjijočo diskriminacijo in nasiljem« (Fejes in Balogh, 2013: 3).

Osnovni raziskovalni vprašanja, ki sem si ju zastavil, sta, kako sta homofobija in patriarhalizem konstruirana in predstavljena na zidovih postsocialističnih mest ter kako sta konfrontirana. Drugače rečeno: kakšne homofobne in patriarhalne grafite ter street art najdemo tam in kakšen odpor povzročajo? Področje raziskave je torej množica (anti)homofobnih grafitov, nalepk, šablon, muralov, plakatov in podobnih uličnih intervencij z različnih koncev postsocialistične Evrope.³ Na samem začetku moram izpostaviti, da nisem strokovnjak na področju LGBT+ študij in da obravnavano temo raziskujem predvsem z vidika »vizualne politike«, konkretnije, politične grafitologije (glej Velikonja, 2020).⁴

Na splošno grafite definiram kot specifično dvo- ali tridimenzionalno estetsko obliko v javnem prostoru, ki je nedovoljena, ki implicitno (z gesto grafitiranja) ali eksplicitno (tudi z vsebino) kritizira vladajoče diskurze in institucije (politiko, državo, kulturo, moralo, estetski okus ipd.), ki je prehodne narave, torej uničljiva, in v konstitutivni interakciji s svojim okoljem (polno sporočilo je vedno kombinacija grafita in podlage) ter z drugimi grafiti, okoli katerih se sčasoma razvije specifična grafitarska subkultura (in v primeru političnih grafitov tudi grafitarska subpolitika). Njihovi glavni tipi so grafiti (dvodimenzionalni), street art (nalepke, šablone, plakati, *paste-ups*, instalacije), različni napisi (latrinalije, arboglifi, petroglifi, vreznine, izpraskanine, odtisi ipd.), *ad-busting* (torej kreativno spreminjanje obstoječih reklamnih

3 Skoraj vse sem posnel sam v svojih terenskih raziskovanjih, nekaj so mi jih poslali prijatelji, kolegi in intervjuvanci, nekaj malega pa sem jih našel na spletu.

4 Sijajno pregledno umestitev tovrstne grafitarske in streetartistične produkcije (s kopico primerov iz devetdesetih in prvega desetletja 21. stoletja) v kontekstu feministične in lezbične scene pri nas glej v besedilih njene poznavalke in protagonistke Tee Hvala (2008a; 2008b).

sporočil) in murali (če niso sponzorirani), sem pa lahko prištejem še grafitarske bitke.⁵

Politični grafiti se precej razlikujejo od subkulturnih oziroma estetskih grafitov: so predvsem politični medij, vrsta politične komunikacije in tudi politična akcija (več v prvem delu knjige enega prvih poznavalcev te subkulture Chaffeeja, 1993). So, tako Hvala (2008a: 161), »učbenik« aktivizma, v tem primeru LGBT+ in feminističnega. Za razliko od estetskih, ki jih drugi grafiterji spoštujejo in ne uničujejo, politični takoj izzovejo reakcijo, ulično bitko. Vsebinsko so krajši, bolj neposredni in jasni, povečini z več teksta (in političnih simbolov) in manj slike: na kratko, so udarnejši. Glede tehnik so primernejše šablone, nalepke in plakati, manj pa »klasični« grafiti (ki so tehnično zahtevnejši in časovno zamudnejši). Na kratko: so manj estetski in bolj politični; če estetski grafiti zidove poetizirajo, jih politični grafiti politizirajo.

Metode raziskovanja grafitov so odvisne od mesta pomenjanja grafita, torej točke, kjer grafit dobi pomen. Prvo mesto je kontekst grafita (kje in kdaj je bil narejen, kakšno je njegovo zgodovinsko ozadje, kako podoben je drugim oziroma drugačen od njih): tu pridejo v poštev primerjalna in zgodovinska metoda, geokodiranje, semiotika časa in avtoetnografija. Drugo mesto je avtor (kdo je to, zakaj dela grafite, komu jih namenja): metodi sta urbana etnografija (opazovanje z udeležbo, različni tipi kvalitativnih intervjujev) in primerjalna metoda. Tretje mesto pomenjanja je grafit sam po sebi (kaj pravi, koga in kako nagovarja): uveljavljene metode raziskovanja so interpretacija kompozicije, analiza vsebine, socialna semiologija in spet primerjalna metoda. Zadnje mesto, kjer leži pomen grafita, so gledalci (kdo ga vidi – če sploh, kakšne učinke povzroča v javnosti): metode so javnomnenjske raziskave, kvalitativni intervjuji, opazovanje z udeležbo in primerjalna metoda.

V svojih raziskavah političnih grafitov in street arta, še posebej tovrstnih, sem pogosto zasledil povezovanje raziskovanja in aktivizma, kar sodi na širše področje participativnega oziroma militantnega raziskovanja. Takole zapiše o tovrstnih raziskovalnih metodah Danijela Tamše (2013: 182): »Militantno raziskovanje je metodologija politične transformacije, katere glavni cilj je biopolitična produkcija uporniških subjektivitet.« Raziskava se torej

5 V grafitarskih bitkah prihaja do različnih vizualnih intervencij na obstoječe grafite oziroma street art: najpreprostejša je uničevanje grafitov (prečrtanje – to je najimpulzivnejša in najpreprostejša, a obenem po mojem mnenju najmanj učinkovita intervencija), neposredna konfrontacija (spopad simbolov, barv in besed v neskončni igri akcije in reakcije nanjo), prebeljenje (pogosto tako, da se vidi izvorno, konfrontirano sporočilo – torej neke vrste palimpsest), depolitizacija (dodajanje nepolitičnega sporočila na politično), po mojem mnenju najučinkovitejše in najbolj subverzivne pa so duhovite transformacije (izvorno sporočilo se duhovito dopolni, spremeni). Humor postane politično dejanje.

ne zaključi samo z običajnim akademskim rezultatom (objavo, predstavitevjo ipd.), ampak tudi z neposrednim socialnim angažmajem, emancipiranjem ranljivih ali preganjanih skupin, z njihovim politiziranjem. Skratka, z znano parafrazo: sveta ne gre le razlagati, ampak spreminjati na boljše.⁶ Nekateri proučevalci tovrstne ulične produkcije tudi sami ustvarjajo politične grafite in street art, hkrati pa odstranjujejo, uničujejo ali spreminjajo tiste s sovražno vsebino.⁷ V pričujočem primeru tako »queer geografije«, kot jih posrečeno imenuje vizualni umetnik in režiser Lasse Lau (2014: 12), »priskrbijo vpogled v vsakodnevne prostorske boje, ki se bijejo v naših mestih, in ponujajo ideje, kako nadaljevati z nenehnimi novimi pogajanja s prostorom in z njegovo reimaginacijo«.

V tej konkretni raziskavi »politike vidnega« (Baer, 2013: 39, 43, 47), torej vidnosti LGBT+ in feminističnih stališč v javnem prostoru (in tudi njim nasprotnih), sem uporabljal predvsem metodo socialne semiologije. Ta omogoča razkriti »zemljevide pomena«, ki ležijo izza preprostih znakov, in strukture moči, ki vplivajo nanje. Pri tem sem se opiral na dela klasičnih avtorjev, Rolanda Barthesa (1986, 1991), Umberta Eca (1998) in Pierra Guirauda (1983), ter njihovo aplikacijo na vizualno kulturo metodologinje Gillian Rose (2012). Slednjo zanima predvsem to, kako vizualni znaki ustvarjajo in odražajo družbene razlike in odnose moči – in grafiti so tipičen primer tega. Sekundarna metoda so bili tudi vodeni pogovori z nekaterimi protagonistkami in protagonisti tovrstne ulične produkcije.

Grafiti in street art, vezani na vprašanja spola in seksualnosti

V tem poglavju bom klasificiral in analiziral po nekaj primerov tovrstne produkcije iz veliko širšega nabora, ki ga imam v svojem arhivu. Prevladujejo nalepke, šablone, *ad-busting* in grafitarske bitke, nekaj manj je samo grafitov, kar je v tovrstni politični subkulturi skorajda pravilo. Teme grafitov pogosto nastopajo v opozicijskih parih, torej *pro* ali *contra*.

6 To je ne nazadnje bistvo najbolj kritičnih in propulzivnih družboslovnih in humanističnih ved 20. in 21. stoletja: feminizma, gejevskih in lezbičnih študij, postkolonialnih študij, marksizma in orientalizma oziroma študij tretjega sveta, v regiji tudi balkanologije. V vseh teh je šla analiza z roko v roki s procesom opolnomočenja skupin, ki so bile njen predmet.

7 Nekateri odlepljene ali sprskane šovinistične, rasistične, homofobne in neonacistične nalepke spravljajo celo v nekakšne trofejne albume.

Patriarhalni diskurzi

Dominantni patriarhalni diskurzi v postsocialistični Evropi dobivajo tudi svojo ulično različico. Ljubljano so konec leta 2015, zlasti na vpadnicah in najbolj prometnih ulicah, preplavili grafiti z datumom 20. 12., ki pozivajo *Proti teoriji spola*: na ta dan leta 2015 je bila namreč na referendumu zavrnjena novela Zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih (in s tem onemogočena zakonska zveza istospolnim parom ter izenačitev statusa istospolne zunajzakonske skupnosti z raznospolno). Češka starševska organizacija Stridavka na svojih nalepkah, na katerih je silhueta mlade štiričlanske družine (in psa), zagotavlja, da *Otroci potrebujejo mamo in očeta* (Praga, 2016). Povezava patriarhalizma s konservativizmom in nacionalizmom se kaže tudi v nalepkah srbske neonacistične organizacije *Srbska akcija*, katere slogan je *Podvig in borba*, ki sem jih našel v Srbiji in Republiki Srpski. Na njih svojo »nepolitičnost« izkazuje z nalepkami, na katerih mlada mamica poljublja svojega dojenčka s pripisom *Narod, ne pa stranka!* (2016). Poziv je torej enako patetično hiperčustven kot v Sloveniji: *Za otroke gre!*

Feministični odgovori

Takšni konservativni pozivi seveda takoj naletijo na nasprotno, *grrrl power* oziroma *riot grrrl* odgovore. Ti so bodisi resni (*Feminist as fuck* pravi napis na kolesu, ki sem ga posnel pred eno od ljubljanskih fakultet, 2017, ali *Feminizem na ulice*, tudi v Ljubljani, 2018) bodisi duhoviti (na nalepki iz romunske Constanze mlajša najstnica v zasanjani navdušenosti bere anarhofeministično knjigo, 2017).⁸ Izkoriščanje žensk in mladih problematizira *ad-busting* intervencija na plakatu za žensko spodnje perilo Intimissimi, na katerem zleknjena in razgaljena mladenka pravi *Za to so me plačali jebenih 50 evrov* (Ljubljana, 2013). Podobno so bili leta 2020 v Ljubljani pospremljeni plakati za firmo Tezenis: *Kok ste me plačal?, Nisem samo objekt in pa Blago?.* V vizualno dognanem grafitu v albanskem mestecu Fushë-Krujë se stilizirani podobi žensk nad napisom *Fight Club* držita za roke (2019).

Odgovor na natalitetne pritiske neokonservativne politike je ljubljanski grafit, ki prikazuje »osvobodjene« ženske reproduktivne organe, saj jajčnika trgata verigo, ki ju veže (2016). Podobno sporočilo najdemo na nalepki iz Reke (2015), na kateri se stilizirana mlada ženska in duhovnik borita za ključ (očitno reprodukcije). Antimilitaristična šablona v Sarajevu v roza barvi izdaja, da *Feminizem ni povzročal vojn* (2011). Razredno in spolno kritiko obstoječega je mogoče razbrati iz šablone s podobo protestnice in napisom

⁸ Nataša Velikonja navaja grafit iz Zagreba z začetka osemdesetih *Proleterji svih zemalja, tko vam pere čarape*, ki je izginil že naslednji dan, češ da žali socialistično moralo (2004: 125).

med črnima anarhističnima zvezdama *Ker nismo blago* (Ljubljana, 2007). Kombinacija šablone in napisa pravi *Smrt seksizmu, živele svobodne joške!* (Ljubljana, 2015), *Viva la vulva* pa lahko preberemo v središču Tirane (2019). Obsedenost z lepotnimi ideali za ženske je spodbijana z grafiti *Riot not diet*, ki sem jih zasledil praktično povsod. Nalepka v Sibiu zagotavlja, da *Girls just wanna have fun-damental human rights*, s tem da je drugi del stavka dodan z rdečo šminko (2017). Besedilo nalepke iz Beograda srbske bele supremacistične skupine z zgovornim imenom Borba¹⁴ *Zakaj želiš, da umrem? Abortus je umor!* in podobo zaskrbljenega dojenčka je negirano s pripisom *Ni, torej Abortus ni umor!* (2016). Kritika »dovoljenega« feminizma je zajeta v beograjski šablono *Nočem cvetja, hočem revolucijo* (2015) in v ljubljanskem grafitu *Dan žena ni dovolj!* (2016).

Prevpraševanje spolnega binarizma

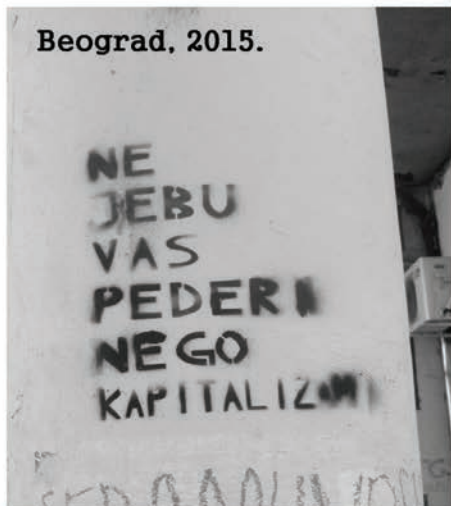
Duhovita primera zavračanja tradicionalnih, heteronormativnih spolnih delitev sta dve *ad-busting* intervenciji. Prva je z jumbo plakata, ki je bil »popravljen« v Ljubljani (2013): na njem je fotografija objema mlade ženske in moškega v tipičnih spolnih vlogah (gasilec in baletka), dodano pa je bilo *A zamenjava uniforme?* Na panoju za ženski butik so silhete treh mladih žensk z nakupovalnimi vrečkami: zadnja med njimi, v najbolj »feminizirani« pozi, ima med nogama dodan penis, torej je biološko moški. A tovrstni izrazi niso samo defenzivni, reakciji na prevladujoči spolni binarizem, ljubljanska nalepka (2017) in sarajevska šablona (2013), izražata pluralnost spolov oziroma dejstvo, kot je dodano na prvi, da *Binarni sistem ni za spole*. Še dlje v estetskem in tudi nazorskem smislu gre pisan plakat iz Sarajeva, na katerem je na mavričnem ozadju razgaljeno androgino telo s pripisom *Not gay as happy, but queer as fuck you* (2017).

Denunciacija

Tovrstna ulična produkcija se uporablja tudi za žaljenje in kompromitiranje nasprotnikov, pa naj gre za narode (grafit *Hrvat – pedr*, Ljubljana, 2012), navijaške skupine (grafit *BBB /Bad Boys Blue/ – pederi*, Ljubljana, 2011, ali nalepka s simbolom mariborskih Viol, ki da so *LGBT Maribor*, Ljubljana, 2018), politične osebnosti (grafiti *Tito je gay*, Mostar, 2009, ali *Sanader gay*, Karlovac, 2017, ali *Fištra crkni peder*, Maribor, 2014, ali *Janša is gey/Janša is OK!*, Ljubljana, 2008) ali pač neljube ljudi nasploh (*Jan je pedr*, Ljubljana,

⁹ Številka 14 je globalna šifra belih supremacistov, ki v izvorniku predstavlja *14 svetih besed: We must secure the existence of our people and a future for white children*. Nastala je sredi devetdesetih v ZDA.

Beograd, 2015.



Krakow, 2002.

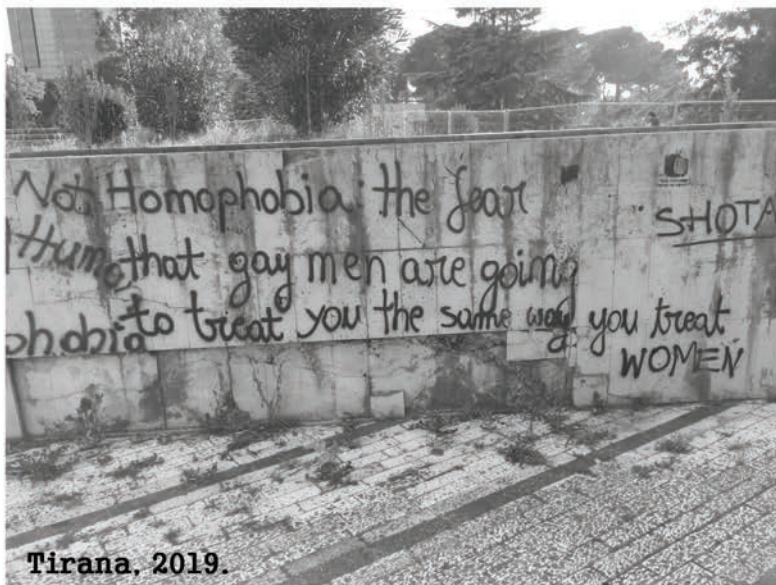


Foto:
Mitja Velikonja

2007). Napis v Kranju razlaga, da so Šipci pedofili pedri 50 metrov na desno (2012). LGBT+ ali feministična identiteta je postala ena izmed univerzalnih označevalcev ogrožajoče drugosti v postsocialistični tranziciji in se praviloma veže na druge identitete (etnične, politične, skupinske ali nazorske).¹⁰

Samoidentifikacija

Velik delež tovrstnih grafitov je neke vrste *coming out*, razkritje homoseksualne identitete: vsepovsod najdemo grafite ali šablone s podobami, imeni ali simboli istospolnih parov, ki izražajo geslo *Proud to be gay!* Tovrstne produkcije je veliko v središču Sarajeva: šablone trdijo, da *Ne treba mi prajd da šetam* (2016), *We're here, we're queer* (2013) in *Naj se ljubi kogar se hoče ljubiti* (s stiliziranim poljubom dveh žensk, 2013), mural *Nije me mama rodila da šutim* znotraj velikega srca mavričnih barv (2016), grafiti pa, da *Ona ljubi njo!* (2010), *Queer revolt* (2011) in *Girls [srček]/ girls! Boys [srček] boys* (2012). Grafitirano srce najdemo tudi zraven napisa *Queer Pride* v Tirani, blizu pa šablono s tremi pari z otrokom vmes: lezbičnim, heteroseksualnim in gejevskim (2019). Šabloniran akrostih *LGBT* iz Sankt Peterburga v ruščini nagovarja *Ljubi, Bodi ponosen, Bori se, Delaj*, bližnja šablona iz istega leta pa *Stonewall – Svoboda ima ime* (2016). V Ljubljani napis na električni omarici pravi *Če si gej se nasmej* (2015), šablona izda *Kvir čarovnice* (2016), grafiti pa *Clits in action* z lezbičnim simbolom (2010), *My son is gay* (2011) in *Enakopravnost pedrom!* (2013), v Mariboru pa s kredo napisano vabilo *Lezbe pridte v Maribor* (2014). Mural v Zagrebu z barvno lestvico od črne na desni do rdeče na levi s stiliziranim obrazom v ozadju govori *Living together – better together* (2016), grafit v Ljubljani pa poziva *Still in? Come out!* z lezbičnim in gejevskim simbolom (2013).

Homofobija

Homofobni grafiti pogosto samo napovedujejo dejansko nasilje nad LGBT+ populacijo. Navajam nekaj primerov: parado ponosa so v Beogradu pričakali zlovešči grafiti *Pričakujemo vas!!!* s prečrtanim gejevskim simbolom (2014), *Stop gay paradi* (2009) in *Nećete šetat* (2014), v Podgorici pa *Podgorica bo potopljena v kri, a gej parade ne bo!* (2013). *Srbija brez pedrov!*, kriči grafit v Novem Sadu (2012). Taka prečrtanja pogosto spremlja »podpis« avtorjev, recimo šablona z znakom srbske klerofašistične organizacije *Obraz* (Beograd, 2015) ali preprosto svastika (Beograd, 2013). V Ljubljani sem posnel

¹⁰ Tako homofobi na beograjskih paradah ponosa vzklíkajo *Pederi marš u Hrvatsku!*, na tistih v Zagrebu ali Splitu pa *Pederi marš u Srbiju!* Gre za še en primer etnificiranja spolne in seksualne različnosti. Zgovoren je tudi »popravek« feminističnega grafita iz Zagreba *Drugarice Živio 8. mart: Drugarice* so prečrtane z črno in svastiko, »srbski« *mart* pa s »hrvaški« *ožujak* (2018).

Stop LGBT izprijemcem (Ljubljana, 2015), v času napada na ljubljanski klub Open pa *Smrt pedrom ter Buška je buška, peder!* (2010). Nalepke s prečrtano mavrično zastavo sem v zadnjih letih našel tako v Beogradu kot v Ljubljani, v Krakovu (2002) pa tisto, ki kaže prečrtano silhueto homoseksualnega akta s pripisom *Prepoved pedaleranja* (torej takšnega seksa), pod katero je bila na veliko podpisana poljska skrajno desničarska stranka Poljski narodni preporod (*Narodowe Odrodzenie Polski*, NOP). Povsem enako, z napisom *Obra-nimo slovenski narod*, sem našel v Mariboru (2011). Povzeto z ljubljanskim grafitom: *LGBT je degeneracija, degradacija, dekadenca!* (2016).

Antihomofobija

Odgovori na tovrstno »cvetje zla« so jasni: v Sarajevu najdemo nalepke dveh Vučkov (maskot olimpijskih iger leta 1984), ki se držita za roke, s pripisom v treh jezikih (angleščina, bosanščina, srbsščina v cirilici) *Vučko proti homofobiji* (2016). Na Poljskem je nekdo na »domoljuben« grafit s poljsko zastavo pripisal *No place for homophobia!* (2018). V Tirani si je nekdo vzel veliko časa in prostora za grafit *Homophobia: the fear that gay men are going to treat you the same way you treat WOMEN* (2019). Celo v navijaški subkulturi »tipično moškega« nogometa se pojavljajo *LGBT+-friendly* nalepke tipa *Nogometni navijači proti homofobiji* z dvema nogometašema, ki se poljubljata, za njima pa je mavrična zastava (Lendava, 2014), ali nalepka *Celebrate football – Fight homophobia* (Ljubljana, 2018). Tam najdemo tudi grafita *Očistimo Slovenijo homofobov* (2016), medtem ko je bilo homofobnemu grafitu v črni barvi *Ustavimo LGBT revolucijo* dobesedno čez noč z roza dodano *Kar poskusite* (2016).

Antitransfobija

Niz uličnih intervencij reflektira tudi kompleksne in včasih konfliktne procese znotraj same LGBT+ skupnosti (ne le med njo in širšim okoljem): predvsem diverzifikacijo seksualnih identitet in posledično skupnosti. Grafit v Beogradu poziva *Ne bodi transfobičen – transformiraj se* (2016), v Ljubljani pa je mogoče najti nalepke enega najbolj znanih streetartistov Space Invaderja, ki v njegovem prepoznavnem slogu sporočajo *Space Invaders Against Transphobia* (2013).

Neposredna politizacija gibanja

Ta je v postsocialističnem obdobju očitna tudi na ulicah, saj se njegovi simboli povezujejo z nekaterimi »zavezniškimi« političnimi strankami ali skupinami. Na ulicah Skopja je bilo na protivladnih demonstracijah mogo-

če opaziti povezovanje socialistične in LGBT+ ikonografije (2016), na tistih iz Sankt Peterburga pa anarhofeministično s pripisom *Kuhinja in moda – to ni svoboda* (2015). Grafit *Slava Slovanom* Radikalne Ljubljane je leta 2020 doživel preobrazbo v *Slava LGBT*.

Na koncu je treba pripomniti, da sem zelo podobne homofobne in patriarhalne ter seveda antihomofobne in antipatriarhalne grafite in street art srečal tudi drugje po svetu – praktično povsod, kjer sem delal terenske raziskave.¹¹ Pri nekaterih je šlo zgolj za variacije na temo; spet drugi so bili narejeni po istem kopitu, uporabili so isti template ali vsaj ista gesla, barve, movite in simbole; tretji so bili izvirnejši, vezani na lokalne kulturne specifične, ideološko konfiguracijo in politično okolje.

Načini odpora

Tovrstne akcije sugerirajo, tako Hvala (2008b), da »so eno od prizorišč, kjer lahko začenjamo ponovno premišljevali in uresničevati feminizem v kontekstu bojev za socialno pravičnost – ulice«. Tudi ameriška profesorica študij spola in uličnih subkultur Jessica N. Pabon (2016: 84) je prepričana, da izpostavljanje etničnih in spolnih razlik grafiterke opolnomoči tako, da so sposobne »manipulirati stereotipe in pričakovanja, ki bi jih sicer subkulturno, družbeno in zgodovinsko podredila«. »Ulica« na (ne)institucionalizirano homofobijo in patriarhalnost torej odgovarja na različne načine. Izpostavljam nekaj od brezštevilnih organiziranih in spontanih reakcij bodisi na te zadeve občutljivih ljudi bodisi razjarjenih aktivistk in aktivistov s spreji, šablonami ali nalepkami v rokah.¹²

Spontani odpor

Omenil sem že nekaj grafitarskih bitk, spisek bi lahko podaljšal. V Kranju je bil grafit *Lezbijke na kole* hitro spremenjen v *Pred lezbijke na kolena* (2012), tisti šovinističnega in panslovanskega gibanja Radikalna Ljubljana v črni barvi *Stop LGBT revoluciji* pa v *Don't stop LGBT revoluciji z roza*, čemur sta bila dodana še dva roza srčka (2016). Srhljivi *Poslimo levičarke* je bil dobesedno čez noč dopolnjen v *Zaposlimo levičarke* (2017). In še klasika tovrst-

¹¹ Ter seveda na spletu, kjer se zelo pogosto pojavljajo in ponavljajo iste tekstualne in vizualne vsebine.

¹² Za odličan primer etnografske raziskave grafitarske produkcije in nasploh scene s stališča spola (in generacije) glej Macdonald, 2001 in Pabon, 2016. Podobno obravnavo bi si tema o ženskah v grafitarski subkulturi/subpolitiki zaslužila tudi na področju tranzicijske vzhodne Evrope.

nih subverzij povsod na območju južnoslovanskih jezikov: poziv *Ubij* ali *Ubi* kateregakoli »sovražnika« (čefurja, cigana in seveda *pedra*) je s preprostim dodatkom *Lj*- duhovito spremenjen v *Ljubi* tega istega čefurja, cigana ali *pedra*. V zadnjih dveh desetletjih sem naletel na desetine tovrstnih preoblikovanj.

Organiziran odpor

Navedel bom le nekaj primerov s treh koncev postsocialističnega sveta. Dan žena, 8. marec 2007, je anonimna skupina aktivistk s takrat potekajočega mednarodnega feminističnega in kvir festivala Rdeče zore obeležila s simboličnim preimenovanjem več deset ulic v Ljubljani. Pod obstoječe hišne številke so nalepile oziroma pritrdile nove, natiskane na liste formata A4, ki so opozarjale na zamolčano žensko plat biografij moških osebnosti, po katerih so bile poimenovane ulice. Prešernov trg je tako postal *Trg Ane Jelovšek*, Gosposka ulica *Ulica služkinj*, Črtomirova je postala *Bogomilina ulica*, Borštnikov trg *Trg Duše Počkaj*, Jakopičevo sprehajališče *Sprehajališče Ivane Kobilica*, druge so postale *Ulica lezbičnih gibanj*, *Pot ilegalk* ter seveda *Ulica moje in tvoje mame*.¹³ Na ta način so, dobesedno, kot se imenuje gibanje, ki zahteva skupno lastnino javnih površin, *Reclaim the Streets!*

Projekt Dekontraminacija iz Ljubljane je izšel iz raziskovalnega seminarja o homofobnih grafitih in odporu zoper njih na družboslovni fakulteti. Leta 2013 je bila organizirana delavnica Društva za odpravljanje socialne neenakosti Appareo na to temo, ki je teoretsko ukvarjanje povezovala z grafiti in potem praktično izvedbo (glej več v Perger in Mencin Čeplak, 2017). Na njej so sodelovali študentje, aktivisti, street artisti in strokovnjaki, rezultat pa je bil zemljevid Slovenije z lokacijami grafitov s sovražnimi vsebinami (torej ne samo homofobnimi in patriarhalnimi) in potem njihova »dekontaminacija«, torej odstranitev ali duhovito preobračanje, in ustvarjanje grafitov z emancipatornimi vsebinami.

Antifa Sisters je ironično ime skupine anonimnih mladih slovenskih antifa aktivistov in raziskovalcev obeh spolov, ki – poleg pisanja o grafitih in street artu v znanstvenih in strokovnih publikacijah ter oglašanja v množičnih medijih – posamezno ali v skupini izsledujejo, raziskujejo ter uničujejo grafito in street art skrajne desnice. Njihov namen je »očistiti« ulice sovražnih napisov ali simbolov avtoritarnosti oblasti (jih prebelijo, spremenijo, trgajo nalepke, nekatere celo pobarvajo v roza barvo ...), o čemer snemajo duhovite DIY videe.¹⁴ Obstoječim grafitom včasih dodajo svojega.

13 Do podobnih aktivističnih preimenovanj je v tistih letih prišlo še v Sarajevu, Zagrebu, Kutini in Mariboru.

14 Glej posnetke Antifa Sisters na omrežju YouTube (Komunal 2016; 2017a; 2017b).

»Tihi protest« (*Silent Protest*) je neformalno gibanje, nastalo v družabnih medijih med študenti in mladimi aktivisti predvsem v Moskvi in Sankt Peterburgu, ki na inovativen način opozarja na, po njihovem mnenju, neustrezen odnos ruske družbe in države do vprašanj, povezanih s spolom in seksualnostjo.¹⁵ Glede na to, da je tam izredno težko in nevarno javno izražati ne-strinjanje z vladajočo ideologijo in institucijami, na svoja oblačila (recimo na hrbtno stran plaščev in jop) in torbe pritrjujejo liste ali kartone z antihomofobnimi in antipatriarhalnimi sporočili. So torej neke vrste »hodeči grafiti«, ki sprožajo reakcije ljudi, njihovi nosilci se potem z njimi zapletejo v pogovor o teh vprašanjih, kar pozneje reflektirajo v svojih analizah.¹⁶

STAB, Šola teorije in aktivizma Biškek (*School of Theory and Activism Bishkek*) iz Kirgizije je levičarsko usmerjena raziskovalna in aktivistična skupina.¹⁷ Načrtno – z delavnicami, akcijami, publikacijami, vizualnimi intervencijami ipd. – se lotevajo različnih perečih družbenih vprašanj v tranzicijski srednji Aziji, posebej pa so pozorni na tista, ki so povezana s spolom. Navdih za eno izmed njihovih antihomofobnih akcij je bila odločitev mestnih oblasti Biškeka, da prebelijo šablone lokalnih LGBT+ aktivistov z nič kaj radikalnimi sporočili (*Nežnost ni propaganda* s podobama dveh ženskih obrazov, *Obstajamo* s stiliziranimi podobami lezbičnega in gejevskega para, *Družine so lahko različne* ipd.). Izvorna šablona je prebijala belo barvo. Aktivisti STAB so na osnovi tega izdelali serijo plakatov, ki obeležujejo *8. april, dan kirgiškega LGBT gibanja*: spodaj je zelo vidna mavrica različnih oblik, »na silo« prebarvana z belo. Sporočilo je več kot jasno: obstajamo, čeprav nas zanikate!

Sklepne misli

Homofobni in patriarhalni grafiti so samo še eden v nizu primerov izražanja »politike vidnega« ter praktičnega delovanja postsocialističnih ideoloških paradigem in političnih praks neoliberalizma in etnonacionalizma. Potem ko so prevladali v vladajočih političnih, medijskih in kulturnih diskurzih, medijih in splošnih praksah, je zdaj na vrsti ulica. LGBT+ populacija in

¹⁵ Z eno od protagonistk gibanja sem opravil več pogovorov julija 2016 v Sankt Peterburgu. Glej tudi Deutche Welle, 2016.

¹⁶ Torej na podoben način »izzove« mimoidoče kot ena izmed tehnik angažiranega gledališča, imenovana »nevidno gledališče« (*Invisible Theatre*).

¹⁷ Pogovore s takratnima vodjema skupine sem opravil v Biškeku marca 2017. O STAB glej Quagoma, n. d.

nasploh vsi, ki odstopajo od ideološkega konstrukta »našosti«, so predstavljeni kot Drugi. Na področju političnih grafitov in street arta je to očitno, prvič, iz grafitov tipa *Pedri in čefurji raus!* (Celje, 2014), in drugič, iz niza grafitov s sovražnimi vsebinami iz časa tako imenovane *begunske krize* v Sloveniji, ko je iz sprejev istih desničarskih aktivistov – uporabljena je bila ista pisava, ista velikost črk, ista barva – špricala enaka nestrpnost do beguncev, muslimanov, levičarjev, javnega sektorja, »kulturnega marksizma« in LGBT+ populacije. Na kratko, isti desničarski aktivisti sovražijo – po njihovem – vse drugačno in vse drugačne v paketu. Na zidovih postsocialističnih mest torej poteka hegemonski boj na gramscijanski način, v katerem druga stran ne ostane dolžna prvi. Emancipatorna stran kaže, kje je pravi vir družbenih napetosti, krivic in izkoriščanja: ne kulturna, etnična, nazorska, verska ali spolna in seksualna razlika, ampak hierarhije moči v družbi. Rečeno s klenim, politično nekorektnim, a še kako točnim sporočilom šablone, ki sem jo pred štirimi leti posnel v Beogradu: *Ne jebu vas pederi nego kapitalizam!*

Literatura

- Baer, Brian James (2013): *Now You See It: Gay (In)Visibility and the Performance of Post-Soviet Identity*. V *Queer Visibility in Post-Socialist Cultures*, N. Fejes in A. P. Balogh (ur.), 35–56. Bristol: Intellect Ltd.
- Barthes, Roland (1986): *Elements of Semiology*. New York: Hill and Wang.
- Barthes, Roland (1991): *Mythologies*. New York: The Noonday Press.
- Bilić, Bojan (ur.) (2016): *Preko duge u Evropu: LGBT aktivizam i evropeizacija na prostoru bivše Jugoslavije*. Beograd: Centar za kvir studije.
- Bilić, Bojan in Marija Radoman (ur.) (2019): *Lesbian Activism in the (Post-)Yugoslav Space – Sisterhood and Unity*. London: Palgrave Macmillan.
- Chaffee, Lyman G. (1993): *Political Protest and Street Art – Popular Tools for Democratization in Hispanic Countries*. Westport (Connecticut), London: Greenwood Press.
- Eco, Umberto (1998): *Il superuomo di massa – Retorica e ideologia nel romanzo popolare*. Milano: Bompiani.
- Fejes, Náracsiz in Andrea P. Balogh (2013): *Introduction: Post-Socialist Politics of Queer In/Visibility*. V *Queer Visibility in Post-Socialist Cultures*, N. Fejes in A. P. Balogh (ur.), 1–8. Bristol: Intellect Ltd.
- Guiraud, Pierre (1983): *Semiologija*. Beograd: Prosveta – Biblioteka XX vek.
- Hvala, Tea (2008a): »Enajsta šola« aktivizma – Feministični in lezbični grafiti v

Ljubljani. *Časopis za kritiko znanosti* 231/232: 158–167.

- Hvala, Tea (2008b): *Streetwise Feminism. Feminist and Lesbian Street Actions, Street Art and Graffiti in Ljubljana*. Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale. Dostopno na: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2870020.pdf> (4. september 2020).
- Lau, Lasse (2014): Before the Beginnings ... V *Queer Geographies. Beirut, Tijuana, Copenhagen*, L. Lau, M. Arsanios, F. Zúñiga-González, M. Kryger in O. Mismar (ur.), 8–13. Roskilde: Museet for Samtidskunst.
- MacDonald, Nancy (2001): *The Graffiti Subculture – Youth, Masculinity and Identity in London and New York*. Houndmills, Basingstoke in New York: Palgrave Macmillan.
- Pabon, Jessica N. (2016): Ways of Being Seen: Gender and the Writing on the Wall. V *Routledge Handbook of Graffiti and Street Art*, J. I. Ross (ur.), 78–91. London in New York: Routledge.
- Perger, Nina in Metka Mencin Čeplak (2017): Govor, ki rani, in razmerja moči: primer LGBTQ+ skupine. *Časopis za kritiko znanosti* 268: 217–229.
- Rose, Gillian (2012): *Visual Methodologies – An Introduction to Researching With Visual Materials*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: Sage.
- Tamše, Danijela (2013): Militantno raziskovanje: nov narativ za dekriminalizacijo vstajništva. *Časopis za kritiko znanosti* 254: 177–188.
- Velikonja, Nataša (2004): Grafiti: poulično revolucionarno branje. V *Grafitarji/ Graffitiists*, L. Stepančič in B. Zrinski, 115–130. Ljubljana: Mednarodni grafični likovni center.
- Velikonja, Mitja (2020): *Post-Socialist Political Graffiti in the Balkans and Central Europe*. London in New York: Routledge.

Viri

- Deutsche Welle (2016): *Russian Opposition Activists Get Creative*. Dostopno na: <https://www.dw.com/en/russian-opposition-activists-get-creative/a-19550498> (7. februar 2019).
- Komunal (2016): *Antifa-Sisters against Neonacism on the Walls*. Dostopno na: https://www.youtube.com/watch?v=M_R4la6avQs&t=129s (3. februar 2019).
- Komunal (2017a): *Antifa sisters #2*. Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=QDpS2PA0Jkw&t=93s> (3. februar 2019).
- Komunal (2017b): *Antifa sisters #3*. Dostopno na: https://www.youtube.com/watch?v=94Av3kje_z8&t=96s (3. februar 2019).

Qagoma (n. d.): *STAB (School of Theory and Activism, Bishkek)*. Dostopno na: <https://www.qagoma.qld.gov.au/whats-on/exhibitions/apt8/artists/stab-school-of-theory-and-activism,-bishkek> (9. februar 2019).

»Pjesmom je i smrti prkosila«: K zgodovini zvočnih umetnic na področju Jugoslavije

Abstract

“Her Song Defied Even Death”: Towards the History of Female Sonic Artists in the Area of Former Yugoslavia

Since the 1990s, we've been observing attempts of introducing a feminist perspective in the fields of history of music, musicology, and the sociology of music. We can also see this process happening in Slovenia and ex-Yugoslavia more broadly, but not yet in a systematic way. In these areas, the feminist perspective is also mostly excluded from the main scientific currents. Meanwhile, the general public has been building lists of female sonic artists; a quantitative approach with a certain feminist awareness. However, this approach appears to be inadequate, as it is exclusionary and looks for the object of its research in the conventional (dominant) interpretations of the term *composer*, i.e. precisely where exclusion has already been performed. Furthermore, we observe that the absence of women in the sonic arts isn't a historical fact, but a process (of erasure). We thus call for a different methodological approach that entails a questioning of the main signifiers and meanings and their redefinition through the feminist discourse and lesbian theory, a scientific orientation towards the areas where compositional practice might not be expected, and finally a new historiography of sonorities which doesn't merely rely on previous findings, but predominantly leverages new discoveries and their revolutionary potential.

Keywords: history of women, female sonic artists, sociology of sound, sound studies, feminism

*Nina Dragičević is a composer, sound artist, and writer. She holds a master's degree in Sociology. She has authored four books: the novel *Kdo ima druge skrbi* (2014), two essayist monographs, *Slavne neznane* (2016) and *Med njima je glasba* (2017), and an epic poem *Ljubav reče greva* (2019). Her works have been translated into English, German, Czech, and Spanish. She is also the author of numerous electroacoustic compositions and sound installations. She has released two albums: *Parallellax* (2016) and *Ma'am there is no such thing in reality* (2019). Her sound works have been presented at *Heroines of**

Sound (Berlin), in Spektrum (Berlin), Museum of Contemporary Arts Metelkova, Kapelica Gallery, ŠKUC Gallery, Sajeta Art & Music Festival, etc. Nina is also the artistic director of the Topographies of Sound festival, and the author of the Famous Unknowns radio show at Radio Student (nina.dragicevic@gmail.com).

Povzetek

Približno od začetka devetdesetih let prejšnjega stoletja lahko sledimo poskusom vpeljave feminističnega pogleda na znanstvena področja, kot sta zgodovina glasbe in muzikologija, uspešnejše pa je vključevanje v sociologijo glasbe. Na področju Slovenije in Jugoslavije je ta proces že mogoče zaslediti, a še ni sistematičen, predvsem pa je izvzet iz glavnih znanstveno-raziskovalnih tokov. V širšem prostoru nastajajo seznamni avtoric, pri čemer gre predvsem za feministično ozaveščeno gradnjo na kvantitativnih podatkih. Toda ta pristop je videti neustrezen, saj je izključujoč, objekt raziskovanja pa išče v tradicionalnem pojmovanju »skladatelja« ali »skladateljice«, se pravi točno tam, kjer je prišlo do izključitve. Obenem se pokaže, da odsotnost zvočnih umetnic ni zgodovinska realnost, pač pa učinek procesa izključevanja. Da bi pričeli izrisovati drugačno zgodovino zvočnih umetnic, velja izkoristiti za zdaj le zaznano praznino (poznavanje le nekaj imen) in nastaviti nova zgodovinsko-metodološka izhodišča, ki ne bodo temeljila zgolj na kvantitativnosti, preštevanju ženskih imen in »dopolnilni zgodovini« žensk. To pomeni, da moramo najprej pretresti osrednje pojme in pomene na tem področju ter jih na novo definirati v okvirih feministične in lezbične teorije, nato raziskovanje usmeriti na tista področja, kjer skladateljstva morda ne bi pričakovali, naposled pa še v novo epistemološko zgodovino zvočnosti, ki se ne nanaša zgolj na pretekla dognanja, pač pa predvsem na nova odkritja in njihov revolucionarni domet.

Ključne besede: zgodovina žensk, dopolnilna zgodovina, študije zvočnosti, zvočne umetnice, feminizem

Nina Dragičević je književnica, skladateljica in magistrica sociologije. Je avtorica štirih knjig: romana Kdo ima druge skrbi (2014), dveh esejističnih monografij, Slavne neznane (2016) in Med njima je glasba (2017), ter pesnitve Ljubav reče greva (2019). Njena besedila so bila prevedena v angleščino, nemščino, češčino in španščino. Je tudi avtorica več elektroakustičnih kompozicij in zvočnih instalacij. Leta 2016 je izšel njen album Parallelax, leta 2019 pa album z elektroakustično opereto Gospa, tega v realnosti ni. Njena zvočna in glasbeno-pesniška dela so bila predstavljena na mednarodnem festivalu Heroines of Sound (Berlin), v Spektrumu (Berlin), v MSUM, Galeriji Kapelica, Galeriji ŠKUC, na mednarodnem festivalu Sajeta in drugod. Je tudi umetniška vodja festivala Topografije zvoka in avtorica radijske oddaje Slavne neznane na Radiu Student (nina.dragicevic@gmail.com).

Začeti, kar morda nočemo, a je tu: misliti zvočne umetnice. Ne zanemariti znanih izhodišč, zaradi katerih gre začeti: leta 1960 Aaron Copland zapiše: »Prihodnost bo morda pisala drugačno zgodbo, toda v tem času na seznamu svetovnih skladateljev ne bo mogoče najti nobene ženske« (Copland, 1960: 85). Prihodnost res ni bila drugačna. Dela skladateljic v sezoni 2019/2020 sestavljajo okoli 2–3 % programov osrednjih koncertnih dvoran po svetu (v Sloveniji je delež še nižji). Premiera opere Kaije Saariaho L'Amour de loin

leta 2016 je bila šele drugi primer opernega dela skladateljice v zgodovini Metropolitanske opere. Prvi takšen dogodek se je tam zgodil približno 115 let prej.¹ Vmes nič. Konec leta 2019 je bila v Dunajski narodni operi premiera opere Olge Neuwirth Orlando, prvega celovečernega dela skladateljice v 150-letni zgodovini tega hrama bernhardovskih velikih mojstrov.

Zato ni presenetljivo, da je spletna sfera polna seznamov, ki jih dopolnjujejo in urejajo posameznice (ali kolektivi z določeno feministično zavestjo), z namenom pokazati, da obstaja mnogo več zvočnih umetnic oziroma skladateljic, kot je pripravljen priznati glavni, dominantni tok. Seznime sestavljajo tudi v akademskih krogih. V bazi Inštituta za skladateljsko raznolikost² izvemo, da obstaja natanko ena – živeča ali ne – skladateljica v Sloveniji, dve v Srbiji, nobene pa ni bilo in je ni na Hrvaškem, v Črni Gori ter v Bosni in Hercegovini. Da je baza ustvarjena v akademskih krogih, je bistveno, saj si večji del znanstvene sfere močno prizadeva za objektivnost. Vprašanje se ponuja kar samo: Ali v tem prostoru res ni bilo in ni zvočnih umetnic? Ali pa je morda metoda nekoliko neustrezna?

Poudarjam: to besedilo ni *iskanje* zvočnih umetnic znotraj *obstoječega*. Seznam je feministični problem; je razmeroma nepomemben, morda tudi znanstveno šibek in celo nefeminističen. Seznam je namreč vedno seznam tega, kar vem, kar obstaja v mojem horizontu. Z drugimi besedami: implicira arbitrarno totalnost, kar bi po učinku bilo dejanje izključevanja.

Raje: ugovor proti fiksni totalnosti, v kateri si svet prizadeva, da bi se prikazal. To zahteva radikalen korak nazaj. Izhodišče: zvočnost je družbi imanentna. Nato: zgrabiti odsotne fragmente in jih naseliti v previdno strukturirane družbene realnosti. To pomeni zarezo. Toda zvočnosti so krhke, a neizogibnost interpretacije lahko iz njih naredi zarezo. Hélène Cixous (1976: 875) poudarja: »Prihodnost ne sme biti več določena s preteklostjo.« Feminizem: da bi se ohranila, se zgodovina kaže kot operacionalizirana. Morda je vprašanje, *zakaj* ni bilo velikih skladateljic, napačno. V radikalni lezbični in feministični perspektivi Monique Wittig je mogoče prepoznati miselni izhod: namesto odpovedi zgodovini – odpovedi zaradi ustvarjanja odsotnosti – predlaga invencijo kot nenehno pričevanje in *potencial*. A odsotnost je vedno odsotnost zvočnosti, zvočnost pa ni nikdar odsotna; le s politično-ekonomskimi manevri, ki izrabljajo značajske lastnosti zvočnosti – njeno nestabilnost in interpretacijsko relativističnost –, se lahko zvočnost prikaže kot odsotna. Tema *odsotnosti* zvočnih umetnic v zgodovini določenega prostora je tako le rezultat konformnosti v odnosu do dominantnih struktur moči. Pisanje zgodovine glasbe oziroma zvočnih umetnosti je

1 Takrat so izvedli opero Ethel Smyth *Der Wald* (1903).

2 Inštitut deluje na Državni newyorški univerzi v Fredoniji (State University of New York – SUNY, Fredonia).

bolj kot kaj drugega vprašanje poslušanja, kritičnega poslušanja in, natančneje, vprašanje: *Kdo posluša?*

Leta 1936 je Saša Šantel končal sliko *Koncil slovenske glasbe*, ki je v tem prostoru postala precej slavna in ki je na ogled v Slovenski filharmoniji. Na sliki je upodobil 37 mož, umetnikov, v sobi, v *njihovem* prostoru, v kondenzatu kulturnega prostora, ki ga oni sami tudi definirajo. Šantel je vključil malodane vse.

Ta slika je podoba dominantnih tokov v glasbeni ustvarjalnosti na področju Slovenije pred letom 1945, a danes ni bistveno drugače. Enako lahko rečemo za druge dele Jugoslavije: dolge vrste skladateljev, ki so označeni kot *veliki*, in zgodovinske monografije o skladateljih, ki pa jih razen redkih izjem niso niti napisale avtorice niti avtoric ne vključujejo. Zgodovina glasbe in diskurza o tem umetniškem področju se gradi predvsem na spolni razliki.

Glavni tokovi zvočne ustvarjalnosti na področju Jugoslavije so bili le redko kritično preizprašani. Ta prostor zaznamujejo turbulentne kulturno-politične dinamike: od fevdalnih odnosov, ječe narodov in prebujenja narodnoosvobodilnega gibanja do razkroja Jugoslavije. Vse to je po eni strani vplivalo na polarizacijo spolnih vlog, a jih po drugi strani tudi spreminjalo. Na področju glasbe lahko sicer opazujemo razmeroma stabilne spolno določene distinkcije: ženske, izključene iz glasbenega ustvarjanja, so najpogosteje *poustvarjale* glasbo skladateljev. Skladateljska izobrazba je bila približno do konca druge svetovne vojne ženskam pretežno nedostopna. Zato ni nenavadno, da imamo na področju Jugoslavije le malo glasbenih dokumentov, kar je seveda vplivalo na oblikovanje dominantnih tokov in kanonov. Kanoni pa so, kot povzame muzikologinja Marcia J. Citron (2000, 1), »replikacija družbenih razmerij [...] [K]anon ustvari narativo preteklosti in predlogo za prihodnost.«

Osrednji kanon o zgodovini glasbe na tem prostoru določa delo *Historijski razvoj muzičke kulture u Jugoslaviji* (Andreis, Cvetko in Đurić-Klajn, 1962). V njem avtorji tisočletje te glasbene kulture zaobjamejo na kar sedemsto straneh. Omenijo natanko šest skladateljic. Nekoliko pozneje izide še ena odmevna knjiga, *Jugoslovanska glasbena dela* (Koci, Kovačević, Kučukalič, Ortakov in Peričić, 1980), dasiravno ne vključuje avtorjev iz Slovenije. V izbor 136 skladateljev vključijo dve skladateljici. Med novejšimi obsežnejšimi študijami in pregledi naj opozorim na deli Darje Koter *Slovenska glasba 1848–1918* (2012a) in *Slovenska glasba 1919–1991* (2012b). Matjaž Barbo, ki velja za poznavalca področja, v spremni besedi na zavihku knjige zapiše, da je delo Koterjeve »prva celovita obravnava zgodovine slovenske glasbe v omenjenem obdobju«. Ta »poglobljena sinteza«, kot ji pravi avtorica (2012a: 13), pa ni niti poglobljena niti *celovita*, marveč je *selektivna* podoba kulturnozgodovinskega prostora. V dveh obsežnih delih o »slovenski glasbi« Darji Koter

uspe skoraj povsem izvzeti avtorice. Dominantni glas glasbene zgodovine v tem prostoru prav tako izpusti in presliši vse, kar ne izvira iz akademskega sistema, četudi lahko danes, bolj kot kdajkoli, opazujemo migracijo glasbene ustvarjalnosti daleč stran od akademskih sfer. A ideja o *skladatelju* je še vedno zgrajena na potrditvi kanonske (akademske) sfere. In na tem mestu z vso silo vstopi spolna razlika: pomislite na Arnolda Schoenberga, Modesta Mussorgskega, Georga Philippa Telemanna, Heitora Villa-Lobosa, Edwarda Elgarja in Pierra Schaefferja; sami samouki, a danes prepoznani kot največji skladatelji. Na delu sta torej dve ravni izključevanja – biti prepoznana kot ženska in/ali ne biti produkt akademije. Tu je še tretja raven, ki je del prvih dveh, to je skladateljčina nekonformnost v odnosu do dominantnih glasbenih diskurzov. Toda to ni le zanimiva glasbena ali sociološka opazka, temveč vprašanje preživetja: izključujoč in reakcionaren akademski diskurz ima monopol nad vedenjem in tako prispeva k izključevanju avtoric iz ekonomske podpore ter javne sfere, obeh bistvenih za vsakega umetnika ali umetnico. Tlači jih na periferijo, in to kljub njihovem nedvomnemu prispevku h konstrukciji in dinamikam osrednjega kulturnega prostora. Vztrajno izključevanje avtoric iz zgodovinskih in aktualnih glasbenih tokov je eksplicitno in neposredno odgovorno za njihovo perpetuirano revščino.

Opisane razmere so rezultat konformnosti raziskovalcev, ki se prilagodijo družbenim hierarhijam, in antiidentitetne politike, ki ustvarja prostor, v katerem je vsaka razprava o spolni razliki v umetnosti kot strukturnem, razrednem problemu onemogočena. Je tudi posledica oportunističnega sodelovanja z dominantnimi strukturami in rezultat nezadostnega raziskovanja. Dela, ki naj bi bilo predano celovitosti in izčrpnosti, ozaveščanju javnosti in zatorej usmerjeno k *širitvi* vedenja namesto k njegovi repetitiji ali kontrakciji, preprosto ne opravljamo. Ne tam. Raziskovalna sfera, ki proizvaja kanonično vedenje, uživa stabilnost pozicij (na akademijah, v raziskovalnih središčih) in ekonomskih koristi. Medtem pa odkrivanje tistega, kar tiči za zgodovinsko zaveso, in dopolnitev zgodovine s tistim, kar je bilo ne le spregledano, marveč preslišano, poteka nekje drugje, najpogosteje v neinstitucionalni sferi, ki jo dominantni tokovi vedno znova zaobidejo.

Kako naprej? Eden izmed načinov je, kot vemo, oblikovanje in širjenje seznamov. V smislu metodologije pa utegne radikalna feministična perspektiva pokazati, da je za raziskovanje zvočnih umetnic na mestu dramatičen obrat. Kar nam ta kulturni prostor, za katerega se zdi, da premore le nekaj zvočnih umetnic v preteklosti in kakšno več v sedanjosti, dopušča, je, da nam ni treba hiteti s sezname in da se raje – v smislu metode – spopademo z najosnovnejšim vprašanjem, pri katerem se zdi odgovor tako samoumeven. To vprašanje je: *Kdo ali kaj je zvočna umetnica, zvočni umetnik?*

Naslednji korak: Jedrni gradnik feminističnega pristopa je postavljanje nevprašanih vprašanj in odgovarjanje z antidominantnih pozicij. Branje dominantne literature kliče po še enem vznemirljivem vprašanju: *Kaj manjka?* To vprašanje je pobudnik dvoma; pomeni predvidevanje, da nekaj resnično manjka, in kjer je *Kaj obstaja?* reformulirano v *Kaj ne obstaja, a vendar obstaja?* Dualnost »obstaja« in »ne obstaja« ni paradoksalna; realnosti potekata simultano – ena, ki jo predstavlja osrednja pozicija moči, in druga, ki je potencialnost. Zvočne umetnosti so s tega vidika morda v nekoliko nezavidljivem položaju. Zvok in zvočnost hkrati nenehno odhajata in sta vseprisotna, hkrati težita k izmikanju percepciji in interpretaciji. A zvočnost je družba sama. Poslušanje je poslušanje ideologij in njenih frikcij, pozicij moči in njihovih frikcij – na kratko, poslušanje hierarhičnih struktur, kjer je položaj posameznice izražen in dostavljen skozi realiziran potencial avdibilnosti, slišnosti.

To, s čimer imamo opravka v kontekstu spolne razlike, je *neslišnost*, pospremljena z – ne nevidnostjo –, marveč z izjemno vidnostjo (prepoznavanjem). To temo, kot vemo, temeljito obravnava že afroameriški feminizem (glej na primer Lorde, 2007). Biti vidna, prepoznana, a obenem nezveneča. To telo je venomer vidno, izstopa in kot takšno se prikazuje kot zgolj in obenem izrazito uporabno, kot tihožitje, kot produkcijska sila, ki ne zahteva niti interpelacije niti subjektivacije, da bi bila koristna. Kot objekt, potisnjen v mehansko izvajanje zmogljivosti, ne potrebuje slišnosti. Z drugimi besedami: *nevidnost* lahko vznikne neposredno iz neslišnosti, iz neprepoznanosti za slišno, bodisi kot rezultat glasnejših mest moči, izključitve iz zvočnosti kot družbenega življenja, bodisi z zavračanjem misli, da je ta vir zvočnosti sploh kdaj zvočil.

Feministični pristop zato zahteva najprej poslušanje točno tam, kjer je nevidnost, torej tam, kjer je resnična neslišnost, in poslušanje tam, kjer se zdi, da je glasbeno kompozicijo v konvencionalnem pomenu nemogoče najti. Da bi to izvajali na smiseln in obvladljiv način, je treba upoštevati sociopolitične tokove danega prostora in časa, kar utegne opozoriti na razpoke, v katerih so avtorice naseljene. Drug pristop je, da za središčno točko vzamemo razširjeno, celo holistično razumevanje tega, kar pomeni »komponiranje«. Gre za pristop, ki kompozicije ne zameji niti z akademsko prakso, in v tem smislu ni obremenjen s karierno specializacijo, niti z drugimi tradicionalnimi prostori »glasbe«, marveč jo najde v ustvarjanju zvočnosti.

Že samo to odpre obširen horizont avtoric, ki so komponirale, a iz različnih razlogov danes niso prepoznane kot skladateljice. Pomislite, na primer, na grške lamentatorke, ženske v glasbeno artikuliranem žalovanju. Lamentacije so najpogosteje ustvarjale ženske. Gre za zvočenje ob srečanju s smrtjo – komunikacijska sfera, namenjena »ženski« –, v katerem se izražajo

spolni stereotipi, kot je ekscesna emocionalnost.³ Bistveno: to zvočenje, ki je prepoznano zgolj kot del specifičnega rituala, je pravzaprav komponiran-je *in situ*. V kulturah s področja Jugoslavije ima lamentiranje pomembno mesto: tu so *naricaljke, jaukalje, tužbalice*. Ritual je povečini že izginil, na eni strani kot posledica urbanizacije, na drugi pa je to mogoče povezati z zgodovino patriarhalnih norm zvočenja. Religijske institucije so skozi stoletja ženskam vztrajno vsiljevale molk. In vendar so zvočno ustvarjale, tudi kot skladateljice, profesionalne glasbenice,⁴ čeprav je bilo njihovo delovanje le redko prepoznano kot resno, profesionalno delo. To pa je ravno tema naše kontemplacije: preizprašati poti, po katerih se fenomen zvočne umetnice ali umetnika konstruira in potrjuje, ter ali so dominantne interpretacije ustrezne.

Na podlagi sodobnih glasbenozgodovinskih študij bi utegnili misliti, da na področju Slovenije ali Jugoslavije v religijskih institucijah ni bilo skladateljic. To bi bila napačna ugotovitev. Že v tem prostoru jih je kar nekaj, če jih le prepoznamo.⁵ Na primer, Alakok Ekel (1867–1935) je iz sodobnih pregledov glasbene zgodovine izbrisana, četudi so jo v svojem času naslavljali kot *skladateljico* in je prejemale kritiško hvalo za svoja objavljena dela. Tu sta tudi Ivanka Kremžar (1878–1954) in Ana Pirc (1894–1987). Sodobnost je te avtorice izbrisala. Zato trdimo, da odsotnost zvočnih umetnic v zgodovini *ni osnovno stanje* zgodovine, temveč rezultat izbrisa. Ne gre za to, da skladateljic ni bilo, marveč za to, da jih ni več.

Proces izbrisa je osupljivo enostaven. Poglejmo primer še ene skladateljice, Ane Pesjak. Članek iz leta 1865 obvešča: »V nedeljo [...] bojo pevci in pekinje naše čitavnice peli veliko mašo dobroznane naše skladateljice gospe Ane Pesjakove« (Dopisi, 1865a: 243–244). Nekaj dni pozneje poročajo: »Velika instrumentalna maša v Es-dur umetnice naše gospe Ane Pesjakove ima res vse lastnosti, da povzdiguje srca naša v višine nadsvetne [...] očitnu pričuje talent izvrstne skladateljice« (Dopisi, 1865b: 251). Skratka, v drugi polovici 19. stoletja na Slovenskem obstaja dobro znana skladateljica. Pride leto 1911, ko se Anton Foerster, avtoriteta na področju skladateljstva, spominja: »[L]eta 1869. sem pozval k veliki maši izvrstno sopranistinjo gospo Ano Pesjakovo. Popoldne pri blagoslovu sem našel kor prazen – vse pevke so štrajkale« (Cankar, 1911: 195). Z eno samo izjavo avtoritete je uveljavljena skladateljica zreducirana na pevko, njena vloga ustvarjalke, potentnega

3 O tem spregovorim že v Dragičević, 2020.

4 Naj poudarim, da glasbeno ustvarjalnost žensk v religijskih institucijah izpostavljam zgolj v kontekstu naše razprave in ne z namenom, da bi jih predstavila kot tiste, ki kakorkoli prispevajo k emancipaciji žensk.

5 Glej na primer Šelih, Antič Gaber, Puhar, Renner, Šuklje in Verginella, 2007.

subjekta, pa na vlogo poustvarjalke. Pol stoletja pozneje prejme Dragotin Cvetko Prešernovo nagrado za obsežno monografijo *Zgodovina glasbene umetnosti na Slovenskem*. Ano Pesjak sicer omeni, a le v opombah, kjer zapiše, da je bila operna pevka in da je sestavila delo *Corespondenzen-Polka Française* za neki ples leta 1865 (Cvetko, 1940: 437). Takšnih primerov trivializacije je v knjigi več. Ko pridemo do najnovejših celovitih pregledov, pa so te avtorice povsem izbrisane.

Začetek 20. stoletja zaznamuje vzpon feministične zavesti v umetnosti. Leta 1923 v reviji *Slovenka* poročajo: »Večkrat beremo, kako je ta ali oni otrok čudovito hitro razvit ... Govorijo nam pa skoraj zmeraj samo o dečkih; pa je bilo v zgodovini tudi dosti 'deklic', znanih kot čudoviti otroci; proslavljale so se na vseh poljih, kot pesnice, slikarice, glasbenice [...]« (Deklice kot čudoviti otroci, 1923: 102). Z drugo svetovno vojno se vloge žensk opazno spremenijo, tudi v najbolj konservativnih okoljih, kar je bil seveda bolj rezultat političnih potreb kot spontanah sprememb družbenih stališč.⁶

Vojna spremeni vse, tudi ali pa še posebej pomen doma. Pod agresivnimi hegemonijami obstaja zavedanje, da je dom, kot ga poznamo, zlahka mogoče odvzeti in, še več, da morda nikdar ni bil dom. Ekonomske in politične dinamike vodijo v oblikovanje doma drugje, recimo v nastajajočih kolektivih upora, prepričanih, da jih bo skupno delovanje povzdignilo iz podrejenosti v smeri avtonomnega doma. Delovanje takšnega kolektiva zahteva njegovo fragmentacijo in disperzijo, medtem ko lahko ostaja kolektiv skozi pomenško zvočenje. Zvočenje ustvarja prostor; na eni strani ga definirajo tisti, ki zvočijo, na drugi pa tisti, ki to zvočenje poslušajo. To sta različna, a med seboj povezana prostora; prvi zaobjema individualno, drugi pa relacijsko zvočenje, ki lahko požene dejanje z družbenim pomenom. Tista, ki zvoči, počne dvojje hkrati: njeno avtonomno zvočenje kroti kaos pri njej, zvočni prostor, ki ga ustvarja, pa pričinja vsebovati zmožnost delovanja. Deleuze in Guattari (1988: 311) zapišeta:

To vključuje aktivnosti selekcije, eliminacije in ekstrakcije, da bi preprečili potlačitev notranjih sil zemlje, da bi se lahko uprle ali celo da bi vzele nekaj iz kaosa skozi filter ali cedilo prostora, ki je bil načrtan. Zvočne ali vokalne komponente so zelo pomembne: zvočni zid ali vsaj zid z nekaj zvočnimi zidaki v njem.

6 Božo Majstorović, biograf Marije Bursac, to opiše takole: »Po okupaciji, v obdobju ropanja in klanja [...] v nenehnem strahu pred nemškimi 'šmajserjem' [...] v kopicah nevšečnosti, ki jih je prinesla vojna, je bilo nujno, da se tako moške kot žene obnašajo možgato, kajti, povedano slikovito, to so bili možski časi« (Majstorović, 1978: 45).

Zvočenje služi tudi za izražanje pripadnosti kolektivu. In ko zveneči organizmi zvočijo skupaj, je ta učinek še intenzivnejši: krotenje kaosa z zvočenjem je kolektivno izganjanje destruktivnih diskurzov in izražanje političnega stališča; skupina se kaže kot glasna masa, usmerjena v boj natanko s svojo pesmijo.

Večja kot je skupina, glasnejša je lahko. Jugoslovansko uporniško gibanje v drugi svetovni vojni je vključevalo ženske na več ravneh – partizanke na bojnih linijah, tiste, ujete v koncentracijskih taboriščih, agilne *omladinke*, AFŽ. Njihovo delovanje je bilo močno osredotočeno na kulturno ozaveščanje. Revija *Nova žena* leta 1945 piše: »Pisalo in papir sta postala sestavni del vojne opreme naših borcev [...] Dekleta in ženske skrivajo v nedrih najljubšo bojno pesmarico in pripoved« (Majstorović, 2016: 104). Med nevidnimi povezovalnimi nitmi med vsemi v boju proti fašizmu je specifična zvočnost – resonirajoča, pretakajoča se prostornina, ki vitalno prisotnost komunicira z izvajanjem zvočenja. Ženske so pomembno prispevale k tej moči: narodnoosvobodilno gibanje je ustvarilo nov register zvočnih umetnic.

A kot takšne jih je treba prepoznati. Ko je leta 1943 umrla partizanka Marija Bursać, je bila predlagana za naziv jugoslovanske narodne herojke. V nominaciji najdemo obrazložitev: »Tovarišica Marija Bursać, minerka, je med jurišem na rove razorožila štiri Nemce in ob tem, četudi težko ranjena, pridobila štiri puške. V bolnišnici je podlegla poškodbam – s pesmijo na ustih« (Majstorović, 1978: 5). Njena mati se spominja: »Pesem je bila drug Marijin 'poklic' [...] Če ni bilo nikogar, ki bi ji zapel kakšno lepo otroško pesmico, si je [...] vedno sama nekaj izmislila« (prav tam: 17). In zdaj: izmišljanje glasbe je po definiciji praksa komponiranja. Tako kot je Schoenberg pričel komponirati pri desetih letih, je komponirala tudi Marija Bursać. Vojna jo je iz anonimne ženske spremenila v glasno glasbeno silo upora. Njena glasba je nastajala *in situ*: med souporniki in upornicami. Če partizankine kompozicije niso dokumentirane, ne pomeni, da ni skladateljica. Osnovni feministični odgovor na vprašanje, kdo ali kaj je skladatelj, ne pride iz dominantnega izključevalnega označevanja, marveč iz avtoričine prakse.

Interpretacija pojma *skladatelj* se je s časom zožila, ne razširila; v devetdesetih je muzikolog Philip Bohlman opozoril, da je muzikološko raziskovanje zgodovine razvilo »sposobnost predstavljati si glasbo kot objekt, ki nima prav nič s političnimi ali moralnimi krizami« (Bohlman, 1993: 414), in nadaljeval s citiranjem feministične muzikologinje Susan McClary, ki pravi, da »se zdi, da je muzikologiji uspelo čudežno preiti neposredno iz predfeminizma v postfeminizem, ne da bi morala kadarkoli spremeniti ali preizprašati svoje pristope« (McClary v Bohlman, 1993: 414). Med NOB se je glasba pokazala kot navigatorica in pospeševalka, celo katalizatorica. Ko je bila Marija

Bursać pripeljana na nosilih, so jo slišali peti in vzklikati priljubljeno partizansko pesem: »Naša borba zahteva – ko se umira, naj se pojel!«⁷ Kot sklene njen biograf Majstorović (1978: 87): »S pesmijo je še smrti kljubovala.« (Izv.: »Pjesmom je i smrti prkosila.«).

Zakaj to predstavljam kot nekaj relevantnega ali celo pomembnega? Ker je slišno zvočenje reprezentacija potence. Vedno znova aproprira potenco, ki naj bi bila tipično moška značilnost. V uporniških gibanjih je bila potentna drža kolektiva in posameznika ali posameznice ključna tudi v eksplicitnih situacijah uničenja. Danska skladateljica Else Marie Pade, danes znana kot pionirka na področju elektronske glasbe, je pričela komponirati v koncentracijskem taborišču. Nekatero jugoslovanske ženske so prav tako pisale v koncentracijskih taboriščih. Morda jih ne bomo spoznali po imenu, a vendarle so se podpisale pod svoje stvaritve – s prvimi imeni, psevdonimi ali markerji geografskega izvora. V Hrvaškem državnem arhivu najdemo delo iz leta 1944, ki nosi podpis *Dalmatinke u Beogradskom logoru*. V njem med drugim piše: »Ko sonce še ne posije / dežurni že vpije / [...] / Vse se moramo umiti / gole tja priti / toda ženske se upirajo / takrat Nemci primarširajo / s pasovi usnjenimi nas tepejo / na silo nas slečejo [...]«.⁸ Ker je glasbeno zvočenje igralo pomembno vlogo v NOB in ker je poezijo nesmiselno ločevati od njenih zvočnih jeder, lahko predvidevamo, da so bila številna tovrstna dela izvedena s petjem. Še en zanimiv primer je epska pesem Četničko klanje i moje robovanje (*Četniško klanje in moje suženjstvo*), ki jo je leta 1942 napisala Iva Grgić. Delo dokumentira vojne zločine in opozarja na zvočne pristope k obravnavi specifične izkušnje. Zapiše: »Ne zamerite mi / če dobro ni / napisana ta moja pesem. / Sem le že stara ženska / devetintrideset let imam / za menoj nobenega šolanja / [...] Nočem zasloveti / saj kmetičam bolj delo pritiče / A vendar naj ta pesem / o krvavih četnikih kliče / Zato ljudje, pojte jo zdravi in veseli / da se bo slišalo po vsej vasi.«⁹ Avtorica je kmečka ženska, ki ne bo označena kot zvočna umetnica, a vendarle piše, komponira. To ni nekakšen hobi, marveč namera opisati četniške poboje, o katerih naj bi ljudstvo pelo, torej jih zvočilo. Takšne kompozicije so spomini, zapisani v realnem času. Melodična oprema je lahko aproprirana iz drugih pesmi – primer takšnega pristopa, uporabe popularnih napevov med

7 Izv.: »Naša borba zahtijeva – kad se gine da se pjeval!«

8 Izv.: »Kad ujutro još ne svane / Dežurni se derat stane / [...] / Okupati se svaka mora / I svući se sve do gola / Al se žene pobuniše / Tada Nijemci pristupiše / Kajšima oni tuku / I silom nas oni svuku / [...]«

9 Izv.: »Da meni ništa nezamire / Ako dobro ispjevana nije / Ova pjesma što je sastavljena / Jer sam više ja starija žena / Triest devet imadem godina / A nauke nikakve neimam / [...] / Nisam htila da me proslave / Jer seljanke o radu se bave / Već sam htila da pjesmom opišem / O krvavim četnicim najviše / Pa narode zapjevaj kroz selo / A daste mi zdravo i veselo.«

pisanjem libreta, je opereta Germaine Tillion *Ferfikbarica v peklu*, ki je bila zamišljena, napisana in komponirana v taborišču Ravensbrück. Skladateljice torej najdemo izven dominantnih tokov. To spoznanje je osnova za feministično metodologijo v muzikologiji in sociologiji glasbe tako na področju Jugoslavije kot drugod, saj vodi naravnost v neraziskane interstice zvočne ustvarjalnosti žensk.

Vse to velja upoštevati tudi v luči aktualnih tokov na področju zvočnih umetnosti, še posebej tistih, ki se jih glavni tok glasbenega raziskovanja izogiba. V Sloveniji, kot rečeno, lahko jasno opazujemo obračanje novih kompozicijskih praks stran od akademskih trendov. Številne zvočne umetnice delujejo v »alternativni« sferi, in prav njihove kolegice na akademijah jih rade označijo za »amaterke«. A te zvočne umetnice delujejo v jedru kulturnega prostora države in svoja dela predstavljajo v osrednjih institucijah. Zvočne umetnosti ustvarjajo v navezavi na nove medije, *art & science*, ali zvočno krajino razumejo kot že glasbo. Njihovo početje je komponiranje tako po definiciji kot po funkciji. Presegajo tradicionalne umetniške prakse in nujno tudi takšne interpretacije. Zanašajo se na elektronske instrumente, naslavljajo družbene probleme, prek improvizacije tako rekoč povsem zavračajo fiksacije. Sodeč po tradicionalnih tokovih zgodovinenja, vse te zvočne umetnice ne bodo prepoznane kot zvočne umetnice in bodo zlahka – tudi nujno – izključene iz prihodnjih študij in osrednjih tokov, četudi jih eksplicitno ustvarjajo. To pa pomeni, da bodo tudi ekonomsko izključene. Seveda ne bodo nikdar počevale kompozicije na akademijah.¹⁰ Zaradi njihovega *de facto* komponiranja in pogosto inovativnih pristopov je treba te avtorice najprej prepoznati kot zvočne umetnice, kot skladateljice, kot tiste, ki ustvarjajo zvočnosti, saj njihovo delo je in bo pomembno znamenje tega časa.

Literatura

- Andreis, Josip, Dragotin Cvetko in Stane Đurić-Klajn (1962): *Historijski razvoj muzičke kulture u Jugoslaviji*. Zagreb: Školska knjiga.
- Bohlman, Philip V. (1993): Musicology as a Political Act. *The Journal of Musicology* 11(4): 411–436.
- Cankar, Izidor (1911): Obiski. Iz življenja in delovanja naših umetnikov. *Dom in svet* 24(1): 194–196.
- Citron, Marcia J. (2000): *Gender and the Musical Canon*. Urbana in Chicago: University of Illinois Press.

¹⁰ Čeprav se zdi, da v Sloveniji niti akademske avtorice ne bodo kaj kmalu učile kompozicije.

- Cixous, Helene (1976): The Laugh of the Medusa Cixous. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1(4) : 875–893.
- Copland, Aaron (1960): *Copland on Music*. New York: Doubleday.
- Cvetko, Dragotin (1940): *Zgodovina glasbene umetnosti na Slovenskem*. Ljubljana: DZS.
- Deklice kot čudoviti otroci (1923). *Slovenka* 1(7): 102. Dostopno na: <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-VT8EYXZJ/1493ab16-01ff-4b69-88b4-0a105ef8dd8c/PDF> (11. oktober 2020).
- Deleuze, Gilles in Félix Guattari (1988): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- Dalmatinke u beogradskom logoru (1944): *Logorski vrabac*. Zagreb: Hrvatski državni arhiv. Dostopno na: http://arhinet.arhiv.hr/digitalobjects.aspx?itemId=1_121378 (11. oktober 2020).
- Dopisi (1865a). *Kmetijske in rokodelske novice* 23(30), 26. julij. Dostopno na: www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-GKFVZHB1 (11. oktober 2020).
- Dopisi (1865b). *Kmetijske in rokodelske novice* 23(30), 2. avgust. Dostopno na: www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-SAJTPO7U (11. oktober 2020).
- Dragičević, Nina (2020): Sapfo ni bila pesnica. Zvočni značaj poezije in njegov emancipatorni potencial. V *Na vzhod! LGBTQ+ književnost v vzhodni Evropi*, A. Zavrl in A. Zupan Sosič (ur.), 53–58. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Grgić, Iva (1942): *Četničko klanje i moje robovanje*. Dostopno na: http://arhinet.arhiv.hr/details.aspx?itemId=1_121421 (11. oktober 2020).
- Koci, Akil, Krešimir Kovačević, Zija Kučukalić, Dragoslav Ortakov in Vlastimir Peričić (1980): *Jugoslovska glasbena dela*. Ljubljana: DZS.
- Koter, Darja (2012a): *Slovenska glasba 1848–1918*. Ljubljana: Beletrina.
- Koter, Darja (2012b): *Slovenska glasba 1919–1991*. Ljubljana: Beletrina.
- Lorde, Audre (2007): *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: Crossing Press.
- Majstorović, Božo (1978): *Marija Bursać: Životni put i revolucionarno djelo*. Gornji Milanovac: Niro.
- Majstorović, Danijela (2016): Stvaranje »nove« jugoslovske žene: emancipatorski elementi medijskog diskursa s kraja II svjetskog rata. V *AFŽ između mita i zaborava*, A. Dugandžić in T. Okić (ur.), 84–115. Sarajevo: Udruženje za kulturu i umjetnost CRVENA.
- McClary, Susan (2007): *Reading Music: Selected Essays*. London in New York: Routledge.
- Šelih, Alenka, Milica Antič Gaber, Alenka Puhar, Tanja Renner, Rapa Šuklje in Marta Verginella (2007): *Pozabljena polovica: portreti žensk 19. in 20. stoletja na Slovenskem*. Ljubljana: Tuma.
- Tillion, Germaine (2015): *Ferfikbarica v peklu: Opereta iz Ravensbrücka*. Ljubljana: Sophia.

O feminizaciji vzgojiteljskega poklica in primeru suma spolne zlorabe

Abstract

On the Feminization of Pre-School Education and the Case of Suspected Sexual Abuse

The work involved in the upbringing of pre-school children is not equally distributed between fathers and mothers. Pre-school education is a special area of feminist critique, and there's plenty of discussion regarding the feminization of kindergardens, which are the main institutional form of education for pre-school children. The majority of kindergarden employees are women, the presence of men is very small or barely detectable. While there have been efforts to change this distribution, there are still many obstacles along the way, including the fear of sexual abuse. The text shortly describes a case from a Slovenian kindergarden where a male teacher was suspected of sexually abusing a three-year-old. Even though the suspicion turned out to be unfounded, the process itself had dire consequences for the teacher involved and indirectly affected the employment prospects of male kindergarden teachers.

Keywords: pre-school education, pre-school teacher, feminization, gender, sexual abuse

Darja Rakovič is the principal of the Zagorje ob Savi kindergarden. She co-authored the monograph Šola in vrtec skozi ogledalo (School and Kindergarden in the Mirror). She started her career as a pre-school teacher while continuing her studies of Pedagogy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. Her master's thesis is dedicated to the role of expert workers and also covers the transition from the official to the hidden curriculum, the educational process and the deconstruction of various stereotypes. In her work, she strives for the democratization of education, the elimination of sexism, and challenging traditional gender roles. From 1994 to 1999 she was actively engaged in the reform of the national kindergarden curriculum by leading an experimental kindergarden in Ljubljana (darja.rakovic@guest.arnes.si).

Povzetek

Posebno področje feminističnih kritik je povezano s predšolskimi otroki, ker delo z njimi ni enakomerno porazdeljeno med očete in matere in ker se v vrtcih kot glavni

institucionalni obliki njihove vzgoje pogosto govori o feminizaciji vzgojiteljskega poklica. V vrtcih, kjer so zaposlene pretežno ženske, je delež vzgojiteljev zelo majhen ali skoraj neznan. Čeprav je zaželeno, da bi se razmerje spremenilo, je s tem povezanih veliko ovir, med katerimi pripade posebno mesto problematiki seksualnosti. Prispevek na kratko predstavi primer suma spolne zlorabe triletnega otroka v enem od slovenskih vrtcev, za katerega se je izkazalo, da ni bil utemeljen, toda postopek preverjanja je imel izredno hude posledice za obtoženega vzgojitelja, posredno pa tudi za možnosti zaposlovanja oseb moškega spola v vrtcih.

Ključne besede: predšolska vzgoja, vzgojiteljski poklic, feminizacija, spol, spolna zloraba

Darja Rakovič je ravnateljica Vrtca Zagorje ob Savi ter soavtorica knjige Šola in vrtec skozi ogledalo. Delala je kot vzgojiteljica predšolske vzgoje in študirala pedagogiko na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. V magistrskem delu se je posvetila vlogi strokovnih delavcev ter opozorila na nujne spremembe in premik od uradnega k prikritemu kurikulu, vzgojnemu procesu in razgrajevanju raznih stereotipov. Pri delu se zavzema za demokratizacijo vzgoje, odpravljanje seksizma in izzivanje tradicionalnih spolnih vlog. Sodelovala je tudi v kurikularni reformi in v teh okvirih vodila eksperimentalni vrtec v Stari Ljubljani (1994–1999) (darja.rakovic@guest.arnes.si).

Posebno področje feminističnih kritik je povezano s predšolskimi otroki, tako zaradi tega, ker delo z njimi ni enakomerno porazdeljeno med moške in ženske oziroma očete in matere, kakor tudi zato, ker se v vrtcih kot glavni institucionalni obliki njihove vzgoje o feminizaciji poklica vzgojitelja pogosto govori kot o nečem slabem. Gotovo je slabo, saj gre za slabše plačano delo. Javno pa se izpostavlja le obstoj »feminizacije« (po definiciji *Slovarja slovenskega knjižnega jezika* poženščenost), medtem ko o »maskulinizaciji« v politiki, javnem življenju, naravoslovju ter pri podeljevanju javnih priznanj in nagrad, ne nazadnje nagrad za pedagoško delo, slišimo zelo malo ali popolnoma nič.

Govoriti o feminizaciji vzgojiteljskega poklica je problematično z več vidikov. Dodaten zaplet prinaša problematika suma spolne zlorabe, zato bomo predstavili primer, ki se je lani zgodil v enem od slovenskih vrtcev.

Maja 2019 so mediji objavili novico o domnevni spolni zlorabi štiriletnega otroka (v resnici je bil otrok star tri leta in so mediji podali netočno informacijo) s strani vzgojitelja v enem od slovenskih vrtcev. Objava je sprožila številne javne komentarje. Julija 2019, po medijski objavi, da je okrožno državno tožilstvo prijavo suma spolne zlorabe otroka zavrglo, ker ni bil izkazan utemeljen sum kaznivega dejanja, javnih poročil in komentarjev ni bilo mogoče zaslediti. Vzgojitelj, zoper katerega je bila podana prijava suma domnevne spolne zlorabe triletnega otroka v vrtcu, doživljanje opisuje kot izjemno stresno, neobvladljivo in neživljenjsko. Pritiska (neresničnih) izjav staršev, objav medijev, komentarjev na družbenih spletnih omrežjih in

govoric v lokalnem okolju, po njegovih besedah, sploh ni mogoče opisati. Na dogajanje ni imel vpliva, potekalo je z vrtoglavo hitrostjo. Duševne bolečine, ki jih je občutil, so, po njegovih besedah, nepredstavljljive. Primer domnevnega suma spolne zlorabe ga je za vedno zaznamoval. Ne samo njega, temveč vzgojitelje v vrtcih nasploh.

Starši vrtčevskih otrok se na strokovne delavce pogosto obračajo zaradi vsebine izjav otrok doma, ki so povezane z našim (domnevno neprimernim) ravnanjem, oziroma ko otroci v vrtcu razlagajo o neprimernem ravnanju svojih staršev ali družinskih članov, zaradi česar se s starši pogovarjamo na našo pobudo. Poročanje otrok in/ali nenadne spremembe v njihovem počutju oziroma vedenju so razlog za takojšnji odziv in v nadaljevanju tudi ukrepanje. Zastavlja pa se vprašanje, ali je z namenom zagotavljanja varnega okolja otrokom v vseh primerih isti dan ali najpozneje v 24 urah najprimernejša pot prijava, kot določa Pravilnik o obravnavi nasilja v družini za vzgojno-izobraževalne zavode (Ur. list RS, št. 104/09).

Ravnatelj in ravnateljice oziroma svetovalni delavci smo dolžni (čeprav gre na primer za izjavo triletnega ali mlajšega otroka) sprožiti postopek, ki ima v nadaljevanju – bolj ali manj hude – posledice za vse vpletene.

V publikaciji Društva za nenasilno komunikacijo *Preprečevanje in prepoznavanje spolnih zlorab otrok – Najpogostejša vprašanja in odgovori nanje* – je med drugim navedeno, da je »pomembno, da izpoved otroka vzamemo resno in mu nudimo oporo ter pomoč. Ugotavljanje resničnosti spolne zlorabe prepustimo policiji [...] V tistih redkih primerih, ko pride do neresnične izpovedi, je običajno v ozadju velika stiska, v kateri se je zaradi različnih okoliščin znašel otrok« (Hrovat, Čobec in Strle, 2016: 25). Kako pa naj vzgojitelj ravna v primeru, ko je sum raziskan in zavržen? Kako, če sploh zmore, naj poklic opravlja naprej? V katerem kraju, vrtcu, oddelku? »Proces« ga je za vedno zaznamoval.

V vrtcih smo kot med Scilo in Karibdo. Na eni strani se kot negativno izpostavlja feminizacijo našega poklica (saj otroci vendar potrebujejo moške, očetovske zglede in modele), na drugi strani pa je vsak moški vzgojitelj potencialna tarča suma spolne zlorabe otrok. Delež vzgojiteljev vseh zaposlenih je v javnih vrtcih 3 %, v zasebnih vrtcih 5 %, ostalo so vzgojiteljice. Glede na razmerje oziroma nesorazmerje med zahtevnostjo dela in plačila je mogoče v prihodnosti pričakovati še večji upad oziroma še manjšo udeležnost moških.

Ker je nujno spremeniti aktualno miselnost in prevladujoče prakse, začnimo na začetku, v prvi vzgojno-izobraževalni ustanovi, s katero se otroci srečajo, torej v vrtcu. Vzgojiteljice in vzgojitelji kot vpeljevalci strokovne in osebne avtonomije enakost med spoloma spodbujamo z omogočanjem:

doživljanja vrtca kot okolja, v katerem so možnosti za vključevanje v dejavnosti in vsakdanje življenje enake ne glede na spol; s pridobivanjem konkretnih izkušenj za sprejemanje drugačnosti glede na spol; z rahljanjem stereotipov, povezanih z razliko med spoloma; z omogočanjem pridobivanja konkretnih izkušenj z menjavanjem vlog, povezanih z razliko med spoloma (menjavanje vlog v spolno specifičnih igrah in dejavnostih, ki vključujejo domače delo, negovanje otrok, različne poklice itn.); z možnostjo sodelovanja v pogovorih o predsodkih, stereotipih, v katerih ne dopuščamo pripomb, nagovarjanja in dejanj, ki ljudi stereotipizirajo; z izogibanjem seksistični rabi jezika in s tem, da s svojimi dejavnostmi v vrtce ne prenašamo tistih razlik, ki bi imele za posledico, da se otroci ne bi počutili enakopravno (Bahovec et al., 1999: 50–55).

Zato nekateri vzgojitelji predlagamo dejavnosti z otroki, v katerih je treba norme in samoumevno vseskozi postavljati pod drobnogled, pod vprašaj, pred odgovornost, pred ogledalo (gl. Bregar-Golobič in Bahovec, 2004); problematiziramo izjave (otrok, sodelavcev, staršev, javnosti) in situacije, komentiramo »tipična« ženska in moška dela, poklice, vzorce vedenja, oblačila itn., organiziramo prostor in dejavnosti v vrtcu na način, ki otrokom omogoča pogled z različnih perspektiv, omogočamo drugačnost in spodbujamo igro proti normam (po spolu in v povezavi z drugimi oblikami diskriminacije: razred, rasa itn.), v igralnici ustvarimo prostor za umik – »lastno sobo« –, pa tudi prostor izpostavljanja vsega tistega, kar je bilo v zgodovini zakrito kot žensko, dekliško, posebno in specifično, ali pa je bilo, nasprotno, prav kot tako preveč izpostavljeno pogledu v smislu pokazati se, narediti vidno (gl. Bahovec (ur.), 2004).

Delež vključenosti otrok od 1. do 5. leta v vrtce v zadnjih letih narašča. V šolskem letu 2018/19 je bila po podatkih Statističnega urada RS pri otrocih, starih od 1 do 3 leta, 81,7 %, pri 4-letnih in 5-letnih pa 93,5 %. Vzgojiteljice in vzgojitelji v vrtcih torej delamo z večino predšolske populacije, zato z vsebino (načrtovanih in nenačrtovanih) dejavnosti pomembno vplivamo na razumevanje in udejanjanje enakosti med spoloma v prihodnosti. Kot je že v klasičnem feminističnem delu *Knjiga o mestu dam* v poznem srednjem veku zapisala Christine de Pizan: »Odličnost ali manjvrednost ljudi ni odvisna od njihovega spola, ampak od popolnosti njihovih nravi in vrlin.« V 20. stoletju pa je Simone de Beauvoir v *Drugem spolu* poudarila: »Ženska se ne rodi, ženska to postane.« Kako pomembno je na eno in drugo vplivati že v vrtcih, ni mogoče nikoli dovolj poudariti.

Literatura

- Bahovec, Eva D. in drugi (1999): *Kurikulum za vrtce*. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport, Zavod RS za šolstvo. Dostopno na: <https://www.gov.si/assets/ministrstva/MIZS/Dokumenti/Sektor-za-predsolsko-vzgojo/Programi/Kurikulum-za-vrtce.pdf> (1. oktober 2020).
- Bahovec, Eva D. (ur.) (2004): Pogled pod drobnogledom. *Delta, revija za ženske študije in feministično teorijo* 9(3-4): 9-66.
- Bregar-Golobič, Ksenija in Eva D. Bahovec (2004): *Šola in vrtec skozi ogledalo*. Ljubljana: DZS.
- Hrovat, Tjaša, Sabina Čobec in Katja Strle (2016): *Preprečevanje in prepoznavanje spolnih zlorab otrok - Najpogostejša vprašanja in odgovori nanje*. Ljubljana: Društvo za nenasilno komunikacijo. Dostopno na: <https://www.drustvo-dnk.si/images/publikacije/2017-preprecevanjeinprepoznavanjepolnihzlorabotrok.pdf> (1. oktober 2020).

Simone de Beauvoir in politično

Abstract

Simone de Beauvoir and the Political

The text discusses the understanding of the political in the works of Simone de Beauvoir. The political as an organized public activity was one of the main areas of her engagement, as well as her essayist and theoretical work. Nevertheless, her importance for the field of political theory is only rarely recognized. Simone de Beauvoir bases her understanding of politics and the political on two concepts: first one is equality, i.e. the notion that reason is equally divided among everyone. The second concept is an imperative that injustice (oppression and exclusion) must be resisted through transgressive collective action that erodes the oppression. Her interpretation of the relationship between the specific and the universal is also relevant for the ongoing polemics on identity politics - de Beauvoir claims that subjectivity is hybrid, and rejects the assumption of the substantiality of identity and the stability of communities. She emphasizes the differences in the concrete experiences of marginalized and oppressed people, but at the same time also recognizes the importance of shared experiences in the mobilization of political struggles. In her opinion, reflection on the systemic (re)production of injustices is necessary for discovering the common ground that forms the basis of struggle.

Keywords: Simone de Beauvoir, politics, equality, injustice, freedom, oppression, collective action

Metka Mencin Čeplak is an Assistant Professor at the Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana. She lectures on sociology of gender, feminism, identities, and the social aspects of health and disease (metka.mencin-ceplak@fdv.uni-lj.si).

Povzetek

Prispevek obravnava razumevanje političnega pri Simone de Beauvoir. Politika kot kolektivno organizirano javno delovanje je bila namreč eno glavnih področij njenega delovanja, pa tudi esejističnega in teoretskega dela, zato je indikativno, kako redko se tematizira njen prispevek k politični teoriji. Osnovni izhodišči njenega razumevanja politike in političnega sta enakost (razum je enakovredno porazdeljen med vse) in imperativ, da se je krivici (zatiranju in izključevanju) treba upreti s transgresivnim kolektivnim delovanjem, ki spodjeda zatiranje. Njeno razumevanje razmerij med specifičnim in univerzalnim je relevantno tudi za aktualne polemike o identitetnih politikah: Simone de Beauvoir predpostavlja hibridnost subjektivitete, zavrača predpostavko o substancialnosti identitet in stabilnih skupnostih ter

poudarja različnost izkušenj marginaliziranih in zatiranih, hkrati pa priznava pomen skupnih izkušenj v mobilizaciji političnih bojev. Da bi bilo mogoče odkriti, kar je zatiranim skupno, in na tem skupnem oblikovati skupne boje, je potrebna refleksija sistematičnega proizvajanja in reproduciranja krivice.

Ključne besede: Simone de Beauvoir, politika, enakost, krivica, svoboda, zatiranje, kolektivno delovanje

Metka Mencin Čeplak je docentka na Oddelku za sociologijo Fakultete za družbene vede Univerze v Ljubljani. Predava sociologijo spolov, feminizem, identitete ter o družbenih vidikih zdravja in bolezni (metka.mencin-ceplak@fdv.uni-lj.si).

Politika (kot kolektivno organizirano javno delovanje) je bila eno glavnih področij pisanja in delovanja Simone de Beauvoir. Po drugi svetovni vojni se je odzivala na konkretne politične probleme: razpravljala je o socializmu, komunizmu, stalinizmu, kolaboraciji in odporu, nacizmu in zločinih nad človeštvom, rasizmu in kolonializmu, se javno angažirala v podporo Alžirkam in Alžircem zoper francosko kolonialno oblast, protestirala za pravico do splava itd. (za več glej Dauphin, 1999). Ob tem je odpirala številna teoretska vprašanja o neenakosti, izkoriščanju, represiji, svobodi in emancipaciji, zato je indikativno, kako redko je obravnavan njen prispevek k politični teoriji ter kako redke so reference na njena besedila o političnem in političnosti (izjema so nekatere feministične avtorice; za obširnejše analize glej Marso, 2017; Stavro, 2018).

Osnovni izhodišči njenega razumevanja politike in političnega (tu se omejujem predvsem na Drugi spol in Etiko dvoumnosti) sta enakost (razum je enakovredno porazdeljen med vse) in imperativ, da se je krivici (zatiranju in izključevanju) treba upreti s transgresivnim kolektivnim delovanjem, ki spodjeda zatiralske vrednote in prakse. Njeno razumevanje enakosti, krivice in političnega ima veliko skupnega z Ranciérom (prim. Ranciére, 1995a; 1995b; 2005), njena konceptualizacija razmerij v binarnih opozicijah z Derridajem (prim. Derrida, 1994), njeno zagovarjanje nehierarhičnosti in solidarnosti med različnimi emancipacijskimi zahtevami, pobudami in gibanji pa s predlogi, ki jih Chantal Mouffe (prim. Mouffe, 2018) naslavlja na leva gibanja.

S svojimi konceptualizacijami krivice, enakosti in svobode ter s poudarjanjem pomena izkušenj zatiranja v osebni in družbeni življenju je Simone de Beauvoir že v Drugem spolu (2013) politizirala eksistencialistični koncept subjektivitete in preseгла individualistično etiko, njeno razumevanje razmerij med specifičnim in univerzalnim pa je relevantno tudi za aktualne polemike o identitetnih politikah. Poudarja namreč, da svoboda

ni absolutna, da jo omejujejo zgodovina, družbeni pogoji, ideologija, mreža diskurzov in drugih praks, ki proizvajajo in pozicionirajo subjekte in njihove izkušnje, ter že sam obstoj drugih. Svoboda je edini skupni temelj, ki nas veže, pravi avtorica, in svobodni smo šele, če v razmerje z drugimi vstopamo kot enakovredni drug drugemu, kar obširno utemeljuje v Etiki dvoumnosti (2014), v delu, ki je bilo prvič objavljeno leta 1947, torej dve leti pred *Drugim spolom*, kjer se tesno navezuje na koncepte, ki jih je razvila v Etiki. Z refleksijo zunanjih okoliščin, vsiljenih subjektivitetam, se distancira od voluntaristične, individualistične pozicije, hkrati pa opozarja, da različne okoliščine ter različne subjektne in identitetne pozicije proizvajajo različne izkušnje nesvobode in zatiranja; te izkušnje so kompleksne in neredko protislovne. S konceptualizacijo svobode kot relacijske, odnosne in vzajemne začrta tudi ključno značilnost političnega: svobodo lahko dosežemo samo, če smo svobodni vsi, to pa lahko dosežemo samo s kolektivnimi boji.

S poudarjanjem specifičnosti, raznolikosti, ambivalentnosti in protislovnosti izkušenj zatiranja (žensk in drugih drugih (Beauvoir, 2013), na primer starih, ki jim je posvetila obširno monografijo (Beauvoir, 2018)), ter specifičnosti pozicij v odnosu do oblasti oziroma moči problematizira idejo univerzalnosti, vendar se ji ne odpove, saj imajo te izkušnje vendarle nekaj skupnega: omalovaževanje, marginalizacijo in zatiranje, skratka krivico. Krivica se pojavi, ko je komu omejena svoboda s tem, ko mu oziroma ji je vsiljena pozicija drugega in se mu oziroma ji odreka lastnosti subjekta: drugi (ženske, stari, temnopolti, proletariat, kolonizirani itd.) so na primer zaznamovani s serijo vnaprejšnjih vrednostno obteženih/obremenjenih družbenih sodb, z interpelacijo v specifičen režim drugosti, kjer pomene nadzorujejo pogoji samega razmerja (Beauvoir, 2013).

Razlikovanje med sebstvom/subjektom in drugim samo po sebi seveda ni izvor krivice: S. de Beauvoir tako kot C. Lévi-Strauss trdi, da lahko razlikovanje med sabo in drugim zaznamuje recipročnost ali opozicija in antagonizem (ibid.: 2013). Krivične so neenakosti: temelj neenakosti so družbene hierarhije, ki se vzpostavljajo z razlikovanjem med tistimi, ki jih obravnavamo kot subjekte, in drugimi, ki jim odrekamo to zmožnost, pa naj gre za razlikovanje na osnovi spola, rase, razreda ali kaste. Ker se hierarhije legitimizirajo z naturalizacijo vzrokov neenakosti, je ključna naloga politike pokazati, da t. i. naravne razlike izhajajo iz družbenih razmerij/odnosov. Pri tem avtorica, kot sem omenila na začetku, izhaja iz predpostavke, da je razum enako porazdeljen med vse ljudi.

Izkušnje drugosti in krivičnosti so specifične in utelešene, hkrati pa umeščene na številna presečišča razrednega, rasnega, spolnega, zgodovinskega in drugačnega pozicioniranja. Specifične izkušnje zahtevajo

specifične odgovore, zahteve, taktike in strategije odpora, ki niso predvidljive; predvidljivi niso niti njihovi učinki: v Drugem spolu na primer avtorica poudarja, da se vsaka ženska z lastnim položajem spoprijema drugače, nobena pa ni razbremenjena vnaprejšnjih pričakovanj, ki jo omejujejo. Kot posameznice in skupine artikuliramo specifične izkušnje zatiranja ter sprejemamo odgovornost za to, da osmislimo lastno življenje in mu damo smisel z izbiro projektov. A s tem še ne moremo doseči svobode: to dosežemo le, če je svobodna vsaka, vsak – tako politično transformacijo pa je mogoče doseči le s kolektivnim angažmajem.

Simone de Beauvoir predpostavlja hibridnost subjektivitete, zavrača predpostavko o substancialnosti identitet in stabilnih skupnostih ter poudarja različnost izkušenj marginaliziranih in zatiranih (zaradi številnih osi podrejanja ter različnih kulturnih in zgodovinskih okoliščin). Vendar ne slavi fragmentacije, saj priznava pomen skupnih izkušenj (zatiranje, identiteta kot drugost) v mobilizaciji političnih bojev. Izkušnje žensk so različne, hkrati pa dovolj podobne, da upravičijo kategorijo ženska oziroma ženske; skupno v razliki omogoča komunikacijo med člani in članicami manjšin, ki spoštujejo partikularnost eksistence drugih. Da bi odkrile to, kar je zatiranim skupno, in na tem skupnem oblikovale skupne boje, je potrebna refleksija sistematičnega proizvajanja in reproduciranja krivice: ženskam so skupni pomeni, pripisani ženskosti (ibid.: 2013).

Politično mobilizacijo, ki jo zaznamujejo razlike, napetosti in povezanosti, Simone de Beauvoir povezuje z etičnim načelom, da ne morem biti svobodna, če niso svobodne tudi vse druge. Kot izhodišče kolektivnega delovanja torej izpostavlja boj zoper zatiranje, zato koalicije zatiranih, ki jih povezuje kolektivno delo, ne substancialne identitete, niso zgolj strateške. Cilj sodelovanja oziroma angažiranja v skupnih projektih na različnih ravneh (reprezentacije, zakonodaja, vsakdanje prakse), ki predpostavlja hibridnost subjektivitete ter spoštovanje eksistence drugih in njihovih specifičnih izkušenj ter priznava vznikanje novih identitet, pa tudi raznolikost in razpršenost izvorov oblasti, ni nujno uspešno. Tudi ni le gola podpora projektom drugih – cilj oziroma zaveza, na kateri ta cilj temelji, je izboljšati človeška razmerja (Beauvoir, 2014).

Simone de Beauvoir je eksplicitno zavračala teleološki koncept zgodovinskega boja, vendar je hkrati poudarjala, da osvoboditev marginaliziranih in zatiranih skupin zahteva konec izkoriščanja, cilj, ki daje smisel našim dejanjem: »Naloge, ki si jih zadajamo in ki so naše, čeprav presegajo meje naših življenj, ne smejo iskati smisla v mitičnem koncu Zgodovine, ampak morajo osmisлити same sebe« (ibid.: 117).

Literatura

- Beauvoir, Simone de (2013): *Drugi spol: Dejstva in miti; Doživeta izkušnja*. Ljubljana: Krtina.
- Beauvoir, Simone de (2014): *Etika dvoumnosti*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Beauvoir, Simone de (2018): *Starost 1: Stališča zunanosti*. Ljubljana: Opro, Zavod za aplikativne študije.
- Broeck, Sabine (2011): Re-Reading de Beauvoir "after Race": Woman-as-Slave Revisited. *International Journal of Francophone Studies* 14/1–2. Dostopno na: https://www.academia.edu/23485222/Re-reading_de_Beauvoir_after_race_Woman-as-slave_revisited (21. oktober 2020).
- Dauphin, Sandrine (1999): From Socialism to Radical Feminism: Militant foundations in Simone de Beauvoir's Work. *Labyrinth* 1/1. Dostopno na: <http://phaidon.philo.at/~iaf/Labyrinth/Dauphin.html> (21. oktober 2020).
- Derrida, Jacques (1994): Razlika. V *Izbrani spisi*, Z. Kobe (ur.), 3–28. Ljubljana: Krtina.
- Deutscher, Penelope (2008): *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Ambiguity, Conversion, Resistance*. Northwestern University, Illinois.
- Marso, Lori J. (2012): Thinking Politically with Simone de Beauvoir. *The Second Sex. Theory & Event* 15(2). Dostopno na: <https://muse.jhu.edu/article/478359> (21. oktober 2020).
- Marso, Lori J. (2017): *Politics with Beauvoir: Freedom in the Encounter*. Duke University Press.
- Mouffe, Chantal (2018): *For a Left Populism*. Verso.
- Ranci re, Jacques (1995a): Politics, Identification, and Subjectivization. V *The Identity in Question*, J. Rajchman (ur.), 63–70. New York, London: Routledge.
- Ranci re, Jacques (1995b): Discussion. V *The Identity in Question*, J. Rajchman (ur.), 87–88. New York, London: Routledge.
- Ranci re, Jacques (2005 [1995]): *Nerazumevanje*. Ljubljana: Zalo ba ZRC.
- Stavro, Elaine (2018): *Emancipatory Thinking: Simone de Beauvoir and Contemporary Political Thought*. McGill-Queen's Press.

Ženske v medijih: od soprog do oseb brez priimka

Abstract

Women in Media: From Wives to People Without a Surname

The text focuses on how women are addressed in mainstream Slovenian media (print, television, radio, web). The author describes how journalists covered Slovenia's first woman prime minister, and highlights the specific ways in which women's surnames are used to enforce gender stereotypes. The author also analyzes the patronizing attitude of politicians in addressing a female TV show host with only her first name, attempting to reduce the professional distance and establish a more personal attitude. The text covers concrete examples from the Slovenian media landscape, as well as the responses and critiques from each scenario. The calls for changing the way women are addressed in media are largely ignored or considered unimportant. The author questions whether the reason for this lies in the generation that grew up in a predominantly patriarchal space which doesn't problematize the aforementioned debate.

Keywords: media, inequality, sexism, journalism, genders, stereotypes, discrimination, politics

Izak Košir is a journalist at the political weekly magazine Mladina and the founder of the socio-critical digital newspaper Terek ob petih (izak.kosir@mladina.si).

Povzetek

Prispevek se osredotoča na obravnavanje oseb ženskega spola v osrednjih slovenskih medijih (časopisi, televizije, radio, splet); od odnosa novinarov in novinark do prve predsednice vlade RS in specifične rabe priimkov obravnavanih žensk, ki v slovenski družbi še dodatno utrjuje spolne stereotipe, do pokroviteljskega odnosa politikov v primeru naslavljanja televizijske voditeljice zgolj z imenom (brez priimka), s čimer se vzpostavlja odnos na osebni ravni in se krajša profesionalna distanca. Besedilo obravnava nekatere konkretne primere v slovenskih medijih, odzive nanje ter njihove kritike in ugotavlja, da pozivi za spremembe na tem področju večinoma niso upoštevani oziroma niso razumljeni kot tehtni in pomembni. Sprašuje se, ali vzrok morda tiči v generaciji, ki izhaja iz patriarhalnega prostora, v katerem se obravnavana tematika ne problematizira.

Ključne besede: mediji, neenakost, seksizem, novinarstvo, spoli, stereotipi, diskriminacija, politika

Izak Košir je novinar političnega tednika Mladina in ustanovitelj družbeno-kritičnega spletnega medija Terek ob petih (izak.kosir@mladina.si).

Uvod

Ko govorimo o ženskah v medijih, večinoma štejemo, preštevamo število oseb ženskega spola v različnih izdajah časopisov oziroma medijev (radio, televizija, splet, tisk) ter odstotkovno primerjamo, v kakšnem razmerju so v primerjavi z osebami moškega spola. O ženskah (kot ženske imamo v mislih osebe ženskega spola, nebinarne osebe ter trans osebe, ki se identificirajo kot ženske) torej v medijih govorimo predvsem z vidika tako imenovanih spolnih kvot. A tudi na družbeno liberalnejšem polu (v levičarsko in levosredinsko usmerjenih medijih) so mnenja glede tega deljena, saj so nekatere vidnejše predstavnice slovenske strokovne javne sfere prepričane, da kvote niso primerno orodje za vzpostavitev enakosti med ženskim in moškim spolom v medijih (pa tudi v Državnem zboru – število poslank in poslancev), saj bi se po njihovem morali osredotočiti na strokovnost in primernost kandidatk in kandidatov, ne na spol. To je sicer pogosto zgolj izgovor za izogibanje kvotam – če sledimo tej logiki, se je namreč treba vprašati, zakaj so večinsko kvalificirani le moški. Ob tem pa se pojavljajo tudi drugi pomisleki, in sicer predvsem v smeri, da patriarhat ne pozna spola – če torej ne izničimo in prevprašujemo odnosov moči, ne moremo zares doseči enakosti. Povedano drugače – tudi predsednica lahko zatira po enakem ključu, če se v temelju ne spremeni sistem, ki zatiranje omogoča.

Zadnja sogovornica, s katero sem imel priložnost razpravljati o spolnih kvotah (Košir, 2020a), je bila senatorka v Rimu dr. Tatjana Rojc, zamejska Slovenka, ki je kljub temu, da je v italijanski senat prišla prav zaradi zakona o kvotah, o tem dejala:

Iskreno priznam, da se nisem strinjala z zakonom o t. i. ženskih kvotah, saj menim, da bi morali ljudi za posamezne funkcije izbirati zaradi njihovih sposobnosti in kompetenc. Je pa smiselno poudariti, kako so ženske v italijanskem sistemu še vedno precej zapostavljene, in to kljub zakonom. Sama prihajam iz Trsta, ki je bil glede ženske enakopravnosti vedno zelo napredno mesto: Danica, sestra Pinka Tomažiča, pripoveduje Boris Pahor, je že v 30. letih prejšnjega stoletja nosila hlače, kar je bilo za takratne razmere škandalozno, ženske v Trstu so povsem normalno zahajale v kavarne in kadile v javnosti, medtem ko je bilo takrat marsikje v Italiji to nezaslišano. Tako tudi ni naključje, da so prve slovenske feministične revije nastale prav v Trstu (Slovenka, Ženski svet). Si lahko mislite, da je še v šestdesetih letih veljal zakon, ki je ženskam v Italiji prepovedoval, da bi postale diplomatke ali

sodnice, ker naj bi bile nekaj dni v mesecu nerazsodne? V Italiji je tudi precejšnja razlika v mentaliteti med severom in jugom; na jugu je še vedno zaposlenih precej manj žensk, saj tudi sistemske razmere niso urejene tako, da bi ženskam, ki imajo otroke, omogočale tiste usluge, ki bi jih delno razbremenile, zato večkrat ostajajo doma in so gospodinje. Tudi plačilni listi se glede na spol velikokrat razlikujeta.

Primer »Bratuškova«

Ob tem *intermezzu* je smiselno povedati, da bi lahko v nadaljnjem besedilu, kot je še vedno v navadi v pretežnem delu slovenskih medijev, dr. Rojc naslavljal kot dr. Rojčevo, kar nas pripelje do percepcije žensk v medijih. Gre za zakoreninjeno poimenovanje oseb ženskega spola po njihovem priimku, s prikritim (vsekakor verjamemo, da ne vedno nalašč, a pravila o rabi slovnice so ograjena v nadvse konservativnih in tradicionalističnih okvirih; do tega še pridemo) sporočilom, da so last tistega, čigar priimek nosijo. Naj za primer ponovno navedem dr. Tatjano Rojc; če torej predvidevamo, da je dr. Rojc poročena oziroma da je v partnerskem odnosu prevzela možev priimek, jo z naslavljanjem »Rojčeva« avtomatsko podredimo soprogu oziroma moškemu. Gre za starikavo in neljubo rabo, ki pa jo uporabljajo domala vsi slovenski dnevni časopisi, televizije, radijske postaje in spletni portali. V svojih člankih se že leta nadvse trudim to spremeniti ter k temu spodbujam novinarske kolege – nemalokrat pa se zatakne tudi pri lektorih oziroma lektorjih, saj imajo slovenisti v večini primerov o tem povsem drugačno mnenje, ki se opira precej bolj na tehnična pravila slovnice kot na družbeni vidik in sociološke posledice, ki jih tovrstna sporočilnost prinaša pri obravnavanju žensk v medijih. Na svoji dolgoletni novinarski poti (na kateri sem sodeloval s številnimi referenčnimi mediji v Sloveniji) razen ene izjeme nisem naletel na vodjo redakcije, ki bi se zavzel za opustitev starega načina navajanja priimkov žensk; po mojih izkušnjah in poizvedovanjih pri novinarskih kolegicah in kolegih je na koncu vedno prevladala beseda lektorjev. Spolno nezaznamovano rabo je v sferi ne osrednjih, a kljub temu referenčnih medijev mogoče občasno opaziti pri Mladini in Radiu Študent (RŠ), kjer je praksa sicer odvisna od avtorja oziroma avtorice, a lektorji/lektorice tam to dopuščajo oziroma besedila ne spreminjajo.

Praksa spolno zaznamovane rabe priimkov žensk je v slovenskem javnem medijskem prostoru dosegla vrh, ko je na položaj predsednika vlade prvič

prišla ženska – Alenka Bratušek. Kljub temu, da so bila na t. i. levem polu novinarjev in novinark polna usta hvale, da imamo v Sloveniji prvič premierko, so jo vsi (brez izjem) v prispevkih naslavljali z »Bratuškova«; ta oznaka se je drži še danes. Naj naštejemo le nekaj primerov naslovov iz različnih medijev: »Bratuškova: Stvari pri drugem tiru gredo v hudo napačno smer«, »Bratuškova pretresena na nacionalki: Sin je bil z mojim avtom«, »Bratuškova: Gradbene projekte je brez aneksov težko delati«, »Bratuškova dala košarico Janši«, »Bratuškova: Edina pot do predčasnih volitev konstruktivna nezaupnica in oblikovanje projektne vlade«, »Ministrica Bratuškova razjezila Blejce«, »Bratuškova: Dokler bom jaz ministrica, energetika ne bo peskovnik«, »Se je Bratuškova osebno vmešala v razpis za direktorja družbe SODO?«

In če se je novinarska srenja leta 2013 (skoraj brez izjem), potem ko je ocenjevala domala vsako »napačno« opravilo premierke Bratušek (motili so jo tako vzorci na oblekah kot višina pet na čevljih), pozneje (še istega leta) kesala, ko je kritičen del javnosti časopisje opozoril na elemente seksizma in dvojnih meril, saj premierkinih moških kolegov (pa tudi njenih predhodnikov na položaju predsednika oziroma predsednice vlade) novinarke in novinarji nikoli niso vzeli pod lupo zaradi načina oblačenja, nikoli ni uvidela zmote glede naslavljanja s priimkom. Ta problematika (kar zagotovo je) ostaja na margini nekaj pozivov, ki pa v širšem slovenskem medijskem prostoru zaenkrat še niso padli na plodna tla. Časopisne in druge medijske hiše namreč vodijo uredniki (in tudi urednice), ki so pripadniki starejše generacije in so tovrstno poimenovanje prinesli s sabo oziroma so to nanje prenesli starejši mentorji ali mentorice; enako velja za lektorice in lektorje, saj na področnih fakultetah tega ne obravnavajo kot »problem« ali »napačno rabo«.

Gospa Erika

To nas pripelje do še enega fenomena naslavljanja žensk v slovenskih medijih, ki prav tako kaže na diskriminacijo in drugačno obravnavanje oseb ženskega spola. Maja 2020 sem v tedniku Mladina objavil prispevek z naslovom »Gospa Erika« ter podnaslovom »Ko politiki ženske nagovarjajo po imenu« (Košir, 2020b). V njem sem obravnaval takrat še aktualno raziskovalno-pogovorno oddajo Tarča (predvajano v živo 30. aprila 2020 na TV Slovenija 1), v kateri je ta pojav še posebej prišel do izraza. Voditeljico oddaje, novinarko Eriko Žnidaršič, so namreč gosti in tudi gostja (torej politiki in političarka) naslavljali z »gospa Erika«, kar je precej nenavadno, saj ima tudi priimek. V primerljivih pogovorno-informativnih oddajah namreč

isti politiki voditeljv ne naslavljajo poimensko, denimo »gospod Slavko« (Bobovnik), »gospod Uroš« (Slak), »gospod Igor« (E. Bergant) ... Gre torej za dvojna merila in prikriti seksizem, obenem pa skušajo politiki na tak način z voditeljico vzpostaviti bolj oseben in pokroviteljski odnos, ki ohranja manj profesionalne distance.

V omenjenem članku sem zastavil sledeče vprašanje:

Si predstavljate, da bi »gospa Erika« sprejela njihovo igro in začela tudi sama naslavljati goste poimensko, denimo »gospod Zdravko« (Počivalšek), »gospod Matej« (Tonin), »gospa Jelka« (Godec)? Najbrž bi se na voditeljico vsul plaz kritik, še posebej s tiste strani, ki tovrstno obnašanje največkrat tudi sama uporablja. Povedno je, da se je prav v tej oddaji ministru za obrambo Mateju Toninu zgodil lapsus, v katerem je dejal, da je »govoril z ženskami in ljudmi«.

Del citata ministra za obrambo Mateja Tonina v zgoraj omenjeni oddaji Tarča:

In še eno stvar moram poudariti, gospa Erika. Jaz sem govoril s temi ženskami in ljudmi, ki so to pregledovali. Žalostni so, jokajo, ker se jih vse meče v isti koš. Vsakdo, ki je garal šestnajst ur na dan, delal ob sobotah in nedeljah, vse te ljudi se meče v isti koš. In za vse te ljudi se pravi, da so kriminalci.

Ob tem je vredno omeniti tudi obratno rabo; ko je denimo v javno-politično sfero stopila Katarina Kresal, takrat predsednica stranke LDS, jo je voditeljica, novinarka Rosvita Pesek, v pogovoru oziroma soočenju na TV Slovenija prav tako naslavljala z »gospa Katarina«.

Pozicija moči

V mnenju v časniku Večer (Rakovec-Felser, 2020) je opisano ravnanje problematizirala dr. Zlatka Rakovec-Felser, spec. klin. psih., ki je zapisala, da je naslavljanje voditeljice z »gospa Erika« ne le simbolna opustitev potrebne socialne distance, in to brez privoljenja druge strani, ampak tudi zdrs v razmerju politik – novinarka, v katerem je imel, gledano s pozicije moči, politik nedvomno boljši izhodiščni položaj.

Dr. Rakovec-Felser je navedla primer iz tujine, in sicer ko moderatorka Marietta Slomka pri osrednji informativni oddaji nemške ZDF najavi katerega od politikov, pa naj je to zunanji minister Heiko Maas, gospodarski minister Peter Altmaier ali celo kanclerka, bo v odgovoru na pozdrav slišala gostov omikani »*Guten Abend, Frau Slomka*« (»Dober večer, gospa Slomka.«), nikoli pa ne »*Frau Marietta*« (»gospa Marietta«). »Če bi se to kdaj zgodilo – podobnega bontona se držijo tudi pri starejši državni televiziji *Das Erste* (ARD) –, bi temu verjetno ugovarjal velik del nemške publike. So meje, ki jih v demokraciji pač ne kaže prekoračiti,« opozarja dr. Rakovec-Felser in pojasnjuje:

Zakaj? V kulturi medosebnega komuniciranja, še zlasti v javnem prostoru, se z naslavljanjem s priimki vzdržuje potrebna socialna distanca in izraža spoštovanje sogovornika. Opustitev manire vrže slabo luč na tega, ki jo nezavedno ali celo z določeno dozo zlobe zavestno krši. Taka, na videz nepomembna pravila omogočajo, da si različno misleči posamezniki med razpravo ne skočijo v lase, še preden bi se uspeli kaj dogovoriti. Ker produktiven razgovor poteka v smeri naporega iskanja vsem sprejemljive rešitve, bi to pomenilo, da so udeleženci k razpravi pristopili goli in bos, kot bi jih pravkar naplavila samota globokega gozda. Govorec, ki si v javnosti brez predhodnega pristanka z druge strani privošči drugega poimenovati po imenu, ne le simbolno zmanjša razdaljo med njima, pač pa si v odnosu z drugim poslej lahko privošči več neposrednosti in dogajanje usmerja po svojem okusu. Ko mu na primer v politični razpravi zmanjka argumentov in ga zato intimno pograbi jeza, se bo to pokazalo v izgubljeni smeri in namenu pogovora. Prej bo prešel v napad in več bo podtikanj, sprevrčanj, sprenevedanj, obtožb, tudi žalitev in diskvalifikacij druge strani. Seveda to ne bo ostalo brez posledic. Druga stran se bo zapletla v samo-obrambo. Prebujeni afekti z ene in druge strani bodo zameglili pogled na problem, ki bi ga bilo treba rešiti, namesto tega pa bomo gledali bitko, kdo bo koga. Seveda k izrojenemu sporazumevanju ne vodi le opuščanje preizkušenih starih manir. A je z njimi, in s svojo zmožnostjo, da se kdaj ob prebujenih občutjih strahu, sramu in slabe vesti človek ustavi, zamisli in korigira, bliže sposobnosti vzpostavljanja medosebnih stikov v zadovoljstvo vseh vpletenih strani.

Seksizem brez priimka

Omenjena vrsta (včasih bolj, drugič manj prikritega) seksizma v slovenskem prostoru žal ni nova. V preteklosti se ga je v svojem žaljivem pisanju na Twitterju nenehno posluževal Boštjan M. Zupančič, nekdanji ustavni sodnik in dolgoletni slovenski sodnik na Evropskem sodišču za človekove pravice. Moški so imeli priimke, ženske zgolj imena. Tako je ravnal tudi trenutni predsednik vlade Janez Janša, ko je v preteklosti novinarke RTV Slovenija (prav tako na Twitterju) naslavljal s »presstitutkami« – te niso imele priimkov, bile so Mojce in Eugenije. In še bi lahko naštevali.

Po mnenju dr. Eve D. Bahovec, s katero sem se pogovarjal med pisanjem članka o »gospe Eriki«, ima praksa širše vzroke: ženska je v naši civilizaciji drugi spol. »To pomeni, da je glede na moškega sekundarna, pa tudi, da je bolj specifično obeležena, da ne rečem determinirana. Umeščena je na neko nižjo stopnjo splošnosti,« je komentirala za omenjeni prispevek in ob tem izpostavila, da je že v SSKJ moški »človek«, ženska pa »oseba«.

Sprašuje se, ali morajo biti bolj »udomačene« ženske res pogoj za to, da se moški počutijo bolj spoštovane, in dodaja (Bahovec v Košir, 2020b):

V osebni izkaznici je npr. ženska – kakor vsi drugi – identificirana z imenom in priimkom, in tudi v javnem govoru ni razloga za razlikovanje ali »udomačevanje«. Za omizjem sedijo moški in ženske, prve se kliče po priimku, druge pa – za razliko od prvih – npr. kot Eve, Erike ali Emilije. To vzbuja vtis nekakšne domačnosti in pomanjkanja spoštljive distance.

Četudi se zdi, da so (kot še posebej rada poudarja slovenska desnica) slovenski mediji večinoma levičarsko usmerjeni ter da zagovarjajo enakopravnost in enakost tudi med spoli, bi lahko iz zapisanega povzeli, da je še posebej medijski svet precej konzervativen ter patriarhalen v odnosu do obravnavanja žensk; najbolj zaskrbljujoče pa je, da se tega niti ne zaveda, saj večina urednikov in urednic, ki so na poziciji moči, s katere bi lahko razmere izboljšali, izhaja iz prostora, v katerem se obravnavana tematika ne problematizira. Ali bo premik povzročila šele generacijska menjava, pa bo pokazal čas.

Viri

- Košir, Izak (2020a): Dr. Tatjana Rojc. *Mladina Intervju*, 30. junij, str. 84–92.
- Košir, Izak (2020b): Gospa Erika. *Mladina*, 8. maj. Dostopno na: <https://www.mladina.si/198233/gospa-erika/> (22. junij 2020).
- Mlakar, Petra (2019): Ministrica Bratuškova razjezila Blejce. *Dnevnik*, 29. november. Dostopno na: <https://www.dnevnik.si/1042915440> (22. junij 2020).
- M. Z. (2020): Bratuškova: Gradbene projekte je brez aneksov težko delati. *MMC RTV SLO*, 6. marec. Dostopno na: <https://www.rtvlo.si/gospodarstvo/bratuskova-gradbene-projekte-je-brez-aneksov-tezko-delati/516454> (22. junij 2020).
- N. Č. (2020): Bratuškova pretresena na nacionalki: Sin je bil z mojim avtom. *Slovenske novice*, 21. februar. Dostopno na: <https://www.slovenskenovice.si/novice/slovenija/bratuskova-pretresena-sin-je-bil-z-mojim-avtom-281237> (22. junij 2020).
- Rakovec–Felser, Zlatka (2020): Je prav, da voditeljico kdo kliče gospa Erika? *Večer*, 2. junij. Dostopno na: <https://www.vecer.com/pogled-je-prav-da-voditeljico-kdo-klice-gospa-erika-10177743> (22. junij 2020).
- RTV SLO (2020): O nabavah zaščitne opreme, 2. del. *Tarča*, 30. april. Dostopno na: <https://4d.rtvlo.si/arhiv/tarca/174689852> (22. junij 2020).
- STA (2020): Bratuškova: Edina pot do predčasnih volitev konstruktivna nezaupnica in oblikovanje projektne vlade. *Večer*, 14. maj. Dostopno na: <https://www.vecer.com/bratuskova-edina-pot-do-predcasnih-volitev-konstruktivna-nezaupnica-in-oblikovanje-projektne-vlade-10170126> (22. junij 2020).
- STA (2020): Bratuškova dala košarico Janši. *Žurnal24*, 2. junij. Dostopno na: <https://www.zurnal24.si/slovenija/bratuskova-dala-kosarico-jansi-347897> (22. junij 2020).
- STA (2019): Bratuškova: Dokler bom jaz ministrica, energetika ne bo peskovnik. *24ur.com*, 6. september. Dostopno na: <https://www.24ur.com/novice/slovenija/bratuskova-o-spremembi-ustanovnega-akta-podjetja-sodo.html> (22. junij 2020).
- STA (2019): Se je Bratuškova osebno vmešala v razpis za direktorja družbe SODO? *Delo*, 6. september. Dostopno na: <https://www.delo.si/novice/slovenija/bratuskova-se-je-osebno-vmesala-v-razpis-za-direktorja-druzbe-sodo-224454.html> (22. junij 2020).
- V. L. (2020): Bratuškova: Stvari pri drugem tiru gredo v hudo napačno smer. *Siol.net*, 18. junij. Dostopno na: <https://siol.net/novice/slovenija/bratuskova-stvari-pri-drugem-tiru-gredo-v-hudo-napacno-smer-528135> (22. junij 2020).

Iskanje južnokorejskih transgresij

Aljoša Pužar (2019): *Odraščanje v Južni Koreji: feministične etnografije transgresije*. Ljubljana: Založba ZRC.

Odraščanje v Južni Koreji: feministične etnografije transgresije je delo, v katerem se avtor osredotoča na obravnavanje tako imenovane liminalnosti, vmesnosti, ki spremlja »svet deklet, ki je tik pred tem, da se odpre za transgresijo« (str. 42). Delo – njegove nastavke in izpeljave – vodi bogat etnografski material, ki mu avtor daje razmeroma prosto pot: pripovedi deklet govorijo (čim bolj) same zase. Pričajo o kompleksnosti, tudi kaotičnosti konformnosti in transgresije; pričajo o njuni hipnosti, mimobežnosti, pa tudi nerazdružljivosti. Uvodna poglavja dela so bolj teoretskega značaja, v nadaljevanju pa avtor najprej postreže z izbranimi »filmskimi zgodovinami transgresije« (str. 67), nato pa še z izseki pripovedi oseb, ki so sodelovale v raziskavi. Te obravnavajo različne sklope praks vsakdanjega življenja, ki v grobem oscilirajo okoli telesnega in spolno zaznamovanega videza, seksualne objektifikacije ter

(nenormativnih) seksualnih praks, vključno s »teleščkanjem«, ki sicer ni spolni odnos, je pa »otipljiva fizična interakcija« (str. 174). V izsekih pripovedi, ki jih avtor pospremi z minimalnimi posegi in intervencijami z interpretativnimi nastavki, tako lahko beremo o dekletih, ki vstopajo na trg delovne sile in na področja, ki terjajo in pogosto tudi izterjajo specifične prakse delanja spola; o pojavnosti (samo)lutkizacije oziroma lutkizirane ženskosti, ki v zameno za partikularne kozmetične in kirurške posege ter posege na ravni (manj ljubkega) upravljanja z (zdaj bolj ljubkim) telesom objublja »nekaj več« od tega, kar je dekletom dano (v najslabšem primeru objublja družbeno statičnost namesto družbenega nazadovanja v smislu marginaliziranja in izključevanja); o »zasebnih« telesih, ki – v primežu družbenospolne regulacije – to prav zares nikoli niso in ki vendarle iščejo, včasih pa tudi najdejo prostore in razpoke, ki jim omogočajo oddih, ali, kot bi to poimenovala S. Ahmed (2014: 169), prostore dihanja, ki so neredko locirani v virtualnem. Ta s svojim (širšim) diapazonom možnega omogoča, celo olajša (spolno zaznamovane) prakse, ki so v svoji fizični različici mestoma težje izvedljive, pa tudi ostreje sankcionirane. Spremljamo lahko tudi pripovedi o seksualnih praksah, ki potekajo v podtalju vsakdanjega življenja in se realizirajo skozi družbeno regulacijo, ki ji akterka – ravno zato,

ker je sestavni del nje same – ne more (povsem) ubežati.

Glasove deklet avtor ohlapno uokviri s kolažem parcialnih teoretskih aparatov, od foucaultovskih in deleuzevskih prijemov do teorij afekta in M. Douglas: v teh teoretskih izbirah se kaže avtorjevo stališče, da »z zunanjega vidika v resnici ni bistveno, kateri teoretski žargon bomo izbrali in kateri šoli bomo sledili« (str. 30). Ključ je v – po avtorjevem mnenju – že vnaprej neuspelem oprijemanju tistega, kar je v vsakdanjem življenju pomembno: kompleksnost, kaotičnost življenj te značilnosti izterja tudi na ravni teoretskega nabora in izbora. Prepoznavanje te kompleksnosti, nečistosti, še posebej ko je govora o potencialnostih in transgresijah, ki se realizirajo in prikrivajo (včasih tudi sočasno) na ravni vsakdanjega življenja, je eden izmed ključnih prispevkov omenjenega dela. Ta je toliko bolj ključen, kolikor bolj nas zaznamuje teženje k iskanju domnevno čistih pozicij transgresije, ki jih v tej težnji mestoma celo (rokohtersko) najdevamo oziroma poustvarjamo. Povedano drugače in s pomočjo Bourdieuja (2000: 108): dvomiti velja v tiste obravnave realnosti upiranja, ki spregledujejo upiranje realnosti.

Da bi se izognil takšnim iskanjem, ki najdbe – to, kar iščemo – pravzaprav ustvarjajo, se avtor nasloni na raznolike (teoretske) konceptualne prijeme, pa tudi na spoprijeme

empiričnega (etnografskega) značaja – izseke pripovedi –, ki v svoji kompleksnosti onemogočajo prej omenjene čistosti, ki so pravzaprav poenostavitve. Metodološko zasnovano dela avtor sicer omenja v manjši meri, jasno pa izpostavi, da je blizu »postkvalitativni« raziskovalni metodologiji, ki izraža »strateško zavračanje bolj tradicionalnih kvalitativnih metod in svojo odprtost do teoretsko podprtih ali navdahnjenih tehnik« (str. 15). Glede na raziskovalno plat pa velja vendarle izpostaviti nekaj potencialno šibkejših elementov – to bomo storili ob prepoznavanju nevarnosti, da bomo s tem (*napačno*) potrdili avtorjevo referenco na A. Gray v kontekstu »poldisciplinarne antidisciplinarnosti kulturologije«, češ da »sociologi nasprotujejo domnevnim mankom kvantifikacije in daljnosežnejših sklepov« (str. 25). S tem namenom naj najprej izpostavimo, da naši pomisleki ne izhajajo iz domnevnega manka kvantifikacije (niti daljnosežnejših sklepov), temveč predvsem iz manka seznanjanja bralcev s samim raziskovalnim potekom, vključno z vzorcem in procesom vzorčenja (avtor ciljne skupine zgolj grobo oriše) ter procesi pridobivanja obveščene soglasja, ki je ključni element raziskovanja, še toliko bolj takrat, ko so v ospredju *skupine*, ki so po različnih oseh – bodisi zaradi spolne ali seksualne nenormativnosti – izpostavljene družbeni marginalizaciji, ali vsaj delno tabuizirane *teme* (na

primer seksualne prakse, vključno s praksami samozadovoljevanja). Ob manku seznanjanja s potekom raziskave se bralec lahko sprašuje, na kakšne načine so bile osebe obveščene o poteku raziskave, avtor pa nam tozadevno ponuja premalo informacij; iz enega izmed izsekov (spletnega) pogovora je razvidno sledeče: »Tvoja zgodba je naravnost odlična za moje delo, dovoliš, da jo uporabim? (seveda brez imen)« (str. 192). Vprašanje soglasja ostaja odprto v celotnem delu, še več, v zadnjem delu se še intenzivira, ko se avtor v kontekstu refleksije celotnega raziskovalnega procesa, vključno z lastno ambivalentno pozicioniranostjo v intersekciji Drugega, Tujeega ter zahodnjaško dominantnega, spomni tudi na »prijateljice«, ki so »neposredno pograjale etnografa« in zavrnilo vključitev delov njihovega pogovora z avtorjem v njegovo raziskavo: »Nehaj že drezati enkrat, nehaj spraševati, sovražim tvoj pogled« (str. 233).

Četudi avtor osebe, ki so zavrnilo sodelovanje v raziskavi, korektno omeni – izpostavi njihovo »moč in artikulacijo zavrnitve« (str. 234), sočasno pa odpre tudi vprašanje njihove »generične vzvišenosti (če sploh obstaja kaj takega)« (ibid.) – in delo celo zaključi z njihovimi besedami, vendarle pogrešamo več informacij ne le o pojavnostih tovrstnih zavrnitev, temveč tudi o pogojih pristanka oziroma obveščeneega soglasja tistih, ki so

pristale na to, da so izseki pogovorov vključeni v raziskavo. Če lahko privzamemo izbirnost in parcialnost teoretskih prijemov in nastavkov ter raziskovalne *metode*, ki skušajo preseči tako omejenost bolj tradicionalnih metod kot tudi dominantnost kvantificiranja in s tem učinkoviteje poprijeti »nerede realnosti« (Law, 2004: 2) na način, ki skuša čim bolj prepoznavati njegovo neulovljivost, pa to težje privzamemo v kontekstu raziskovalnega *procesa*, ki ga vendarle velja podkrepiti z utemeljitvami – tudi v imenu seznanjanja bralcev – o konkretnih raziskovalnih korakih in pogojih sodelovanja v raziskavi.

Ne glede na to, kaj prepoznavamo kot morebitne metodološke pomanjkljivosti dela, je to teoretsko bogato in empirično raznoliko. V slovenski prostor zagotovo vnaša svežino afektivnega obrata, ki prepozna moč, težo in domet, ne nazadnje pa tudi breme in primež afekta, »nestrukturirane, predosebne intenzitete« (str. 19), z njima pa tudi zabrisanost in prepletenost konformnosti in upora, ki ju sicer neredko napačno vzpostavljamo in mislimo kot stvar opozicionalnega (ali konformnost ali transgresija). V pripovedih oseb, ki so sodelovale v raziskavi, se poleg nereda vsakdanjega življenja slikovito izrisuje tudi moč mikropraks in mikrodogodkov, pa tudi vztrajnost tlečega uporništva, ki je venomer v nastajanju: »dekle si zato izgradi kompleksen dinamičen

sistem, ki je vselej oblegan, a se le redka preda« (str. 229). Ti mikrododki in mikroprakse lahko – svojemu mimobežnemu značaju navkljub – ustvarjajo večje in pomenljive razpoke in prelome v sicer razmeroma jasno izrisanem, načrtovanem in pričakovanem življenjskem poteku, skupaj z neredom pa se avtor učinkovito približa tistemu, kar je v vsakdanjem življenju najbolj neulovljivo, tj. (tudi) pomenu naključnega, iregularnega, ki morebiti zmore – ravno zaradi lastne iregularnosti – poustvariti nove, normativnega delanja spola bolj razbremenjene regularnosti.

Literatura

- Ahmed, Sara (2014): *Willful Subjects*. Durham: Duke University Press.
- Bourdieu, Pierre (2000): *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press.
- Law, John (2004): *After Method: Mess in Social Science Research*. London in New York: Routledge.

**ZASEBNI ZAVOD:
KULTURA**
(let. XLVI, št. 272)

Številka se ukvarja s stanjem na področju neinstitucionalne kulturne produkcije. Avtorji, tudi sami ustvarjalci na tem področju, se posvečajo vprašanjem kulturne politike, razmišljajo o konceptih, ki jo opredeljujejo ter kritično orisujejo stanje v posameznih umetnostih in razpravljajo o prekarnosti.

**INVENCije
PROSTORA/
ARHITEKTURA IN
SUBJEKTIVACIJA**

(let. XLVI, št. 274)

Avtorji prvega bloka zimске številke se ukvajajo z novimi percepcijami in invencijami prostora, ki jih omogoča spoj umetnosti, znanosti in filozofije ter na katere močno vpliva digitalna tehnologije. V drugem bloku pa pisci predstavljajo primere arhitekturnih praks, ki v središču postavljajo uporabnika in njegovo subjektivacijo ter arhitekturo razumejo kot dejavnik mogočih družbenih sprememb.

**VESOLJSKA DOBA 50
LET PO APPOLU**
(let. XLVII, št. 277)

Tematska številka je nastala ob 50. obletnici prvih človekovih korakov na Luni. Avtorice in avtorji v besedilih, intervjujih in skozi vizualni esej razpravljajo o tem, kakšen je danes pomen tega dogodka. Objavljena je tudi zmagovalna kratka zgodba prvega literarnega natečaja ČKZ.

**ODRAST /
STANOVANJSKE
POLITIKE**
(let. XLVI, št. 273)

Blok o odrasti je prvi ključni izbor znanstvenih in strokovnih besedil na to temo v Sloveniji. Avtorji razmišljajo o okoljskih omejitvah ter možnostih nove politične in ekonomske organizacije, predstavljamo pa tudi dva prevoda, ki sta pomembna za opredelitev samega koncepta. Drugi blok odpira perečo temo stanovanjske preskrbe, pri čemer je poudarek na političnosti vprašanja, kar uvaja novo branje problematike. Blok vsebuje tudi štiri manifeste, katerih avtorji so snovalci različnih evropskih stanovanjskih alternativ.

SAMOODLOČBA

(let. XLVII, št. 276)

Tematska številka o samoodločbi problematizira ujetost tega koncepta v kapitalistično in evropsko moderno, po drugi strani pa nakazuje potencial koncepta, če ga postavimo v altermoderno matriko.

**NASILJE NAD
LGBT-MLADINO IN
ODRASLIMI**

(let. XLVII, št. 275)

Avtorji in avtorice se v tematskem bloku posvečajo različnim vidikom in posledicam nasilja nad populacijo LGBT ter razmišljajo o mogočih taktikah boja proti njemu. V rubriki Članki predstavljamo prispevke o uveljavljanju interseksionalne analize pri raziskovanju diskriminacije, o načinih spopadanja s stigmatom ter politološko analizo o alternativah predstavniki demokraciji.



MEJNI REŽIMI

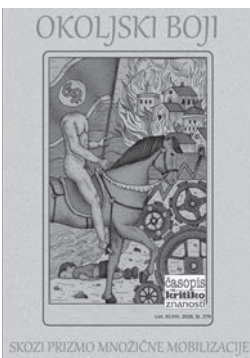
(let. XLVII, št. 278)

Migracije so tema, ki ji v ČKZ posvečamo posebno pozornost. V tokratni številki jih avtorji in avtorice obravnavajo z vidika mejnih režimov in njihovega spreminjanja – eden vodilnih konceptov je zato eksternalizacija meja. Številka prinaša tudi intervju z Andrejem Grubačičem in krajši tematski blok o stavbi akademskega kolegija.

OKOLJSKI BOJI

(let. XLVII, št. 279)

Obsežna tematska številka se perečega problema okoljskega uničenja loteva iz gibanjske perspektive. Avtorji so večina pripadniki mlajše generacije, trenutno aktivni v okoljskih mobilizacijah, pišejo pa o teoretskih zagatah, predlogih zelenih politik in pobudah, znotraj katerih delujejo. Posebna sekcija je posvečena vodam, številko pa krasi tudi izvirno likovno delo.





SPREMLJAJTE NAS:

www.ckz.si

FB: www.facebook.com/CKZrevija

TW: www.twitter.com/CKZ_revija

**NAROČITE SE NA
ČASOPIS ZA
KRITIKO ZNANOSTI**

PRIDRUŽITE SE NAŠIM ZVESTIM BRALCEM IN SE NAROČITE NA ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI. LETNA NAROČNINA JE 30 EVROV, ZA ŠTUDENTE IN BREZPOSELNE PA 20 EVROV. NAROČNINA VELJA OD DATUMA PLAČILA, ZA NASLEDNJE TRI ŠTEVILKE.

Vsak novi naročnik prejme darilo: eno od zadnjih osmih števil (našteti na prejšnji strani) po lastni izbiri.

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo je uveljavljena družboslovna in humanistična znanstvena revija. Zavezani smo kritični misli in transdisciplinarnosti, osvobajajočim epistemologijam in odpiranju akademskega prostora. Govorimo o tistem, o čemer se ne govori. Brčamo proti toku in izumljamo nove sloge plavanja – že od leta 1973.

Svoje naročilo nam sporočite na elektronska naslova narocnine@ckz.si ali ckzrevija@gmail.com.



**NAPOVEDUJEMO:
RASNI KAPITALIZEM
(let. XLVIII, št. 281)**

