

Kaja Poteko

**Gregor Moder: Komična ljubezen: Shakespeare, Hegel, Lacan. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2015.**

**181 strani (ISBN 978-961-6376-67-9), 22 EUR**

Bruce Fink, Srečko Horvat, Mirt Komel, Alain de Botton in le stežka bi ne našli še kakšnega avtorja iz polja humanistike, ki je nedavno neposredno naslovil tematiko ljubezni ter tako ali drugače pritrdilno odgovoril na izhodiščno vprašanje *Komične ljubezni*: je trenutek za komedijo pravi? Če gre verjeti Lacanu, ki vse od svojih dvajsetih, kot je nekje zapisal, ni počel ničesar drugega, kot proučeval filozofe, ki so se ukvarjali z ljubeznijo, je ljubezen komično občutje. V ljubezni je nekaj, kar jo umešča v red komičnega, komedija pa je nekaj, kar je notranje, inherentno strukturi oblasti. S konceptom komične ljubezni, ki poseže v vez med seksualnostjo in politično močjo, Moder že takoj na začetku postavi temelje za izpeljavo teze, da je komedija etično nujna. Strukturirana na način, ki razkriva heterogenost, neharmoničnost, kaotičnost, neobvladljivost ali kontingentnost, ki je v središču vsakega (ne)razmerja, komična ljubezen ali specifično srečanje z drugim v točki, ki je ni moč zreducirati na subjekt, predstavlja odmik tako od ljubezni, koncipirane skozi strastno tragično-romantično perspektivo na eni strani, kot od ljubezni, ki temelji na vzajemnem spoštovanju na drugi. Resnična ljubezen, pravi Alenka Zupančič, ni ne sublimna ne vsota želje in prijateljstva. Resnična ljubezen se rodi v spregi dostopnosti in transcendentnega, pomeni ohranjanje transcendentnega skozi samo dostopnost, natanko ta forma pa je tista, ki je na delu v komediji na ravni svojega pojma. Dobra komedija ni tista, ki sfero univerzalnega loči od sfere konkretnega, temveč tista, kjer posamično spodnaša neko univerzalnost. Kralj, ki misli, da je kralj.

Prvo poglavje, naslovljeno kot *Etika falosa*, si skozi razdelavo konceptov in argumentacijo prizadeva legitimirati predvsem to – zakaj komedija, zakaj danes toliko bolj, kaj je tisto, kar jo prepleta z mehanizmi politične moči in logiko seksualnosti. Avtor se pri tem opira na koncept falosa in na neki način bi začetek njegove knjige lahko razumeli kot poskus nadaljevanja *Poetike*, *Druge knjige*, na katero se Moder tudi sicer znatno sklicuje in ki jo Zupančičeva zaključuje ravno s poglavjem o falosu (Apendiks (bistveni): falos). Nemara ne pretiravamo preveč, če v odsotnosti referiranja na temeljna dela, v katerih Lacan kroži okoli tistega, o čemer ni mogoče govoriti, tj. okoli ljubezni (Transfer, Še, Etika psihoanalize, Tesnoba), zapišemo tudi, da je bolj kot plod *komične ljubezni* Modrovo delo plod *ljubezni do komičnega*. Da je poudarek prej na ravni komedije kot na ljubezni, da bi samostalni in pridevnik v naslovu morala zamenjati mesto. Pa vendar, avtorju pomanjkanja primerov komične ljubezni ne moremo očitati, četudi (ali pa prav zato, ker) se v knjigi pojavijo kasneje in lahko pot do njih osmislijo skozi retroaktivno matrico ljubezenskega srečanja – ko prispemo do njih, se zdi, kakor da je bil vsak zavoj potreben in kakor da nas je vsak novi odstavek neizbežno vodil ravno tja.

Z označevalcem kastracije, ki vzpostavlja razmerje med človekom in njegovim užitek, Moder tako začena (in v izteku tudi sklene) utemeljevanje privilegirane mesta komedije in njenih potencialnih učinkov v sferi političnega. Falos je kot označevalec manjkajočega člana v komediji vzpostavljen kot meso besede, ki je ni, utelešen v objektu predstavlja manifestacijo nečesa, kar je sicer neubesedljivo in deluje komično prek razkrivanja vrzeli v navidez harmonični celoti: komedija ima »specifično razmerje s falosom: falična je v tem pomenu, da je njena naloga razbiti 'urok falosa', njena naloga je falofanija kot prikaz, da razloček ne nastopi šele v (teološko mišljenem) razmerju med neskončnostjo kraljevega političnega telesa in banalnostjo kraljevega naravnega telesa, temveč že v nezadostnosti same fantazije o tem, da je mogoče kralja misliti kot enotnost dveh substanc« (str. 176). Z drugimi besedami, komedija je strukturirana na način, ki omogoča demistificirati siceršnjo zastrtost falosa, pokazati na inherentno ne-celost človeške eksistence in sproducirati neki nenadejani smisel, presenečenje, presežno satisfakcijo, ki se vzpostavi kot cilj, onkraj cilja; kot rezultat operacije, v kateri je zadovoljitev najdena, ravno če je cilj zgrešen; kot

harmonična disharmonija, ki najde satisfakcijo v spodletelosti; kot nepričakovan odgovor, ki nima svojega vprašanja. V tem kontekstu se odpre vprašanje človeške končnosti, ki jo komedija prikaže na specifičen način. Kot je nekje dejal Lacan, je tisto, kar nasmeje, pobeg življenja, in ne njegov triumf, dejstvo torej, da življenje uide vsem preprekam, (potencialno emancipatorni) eksces komičnih likov, ki nikakor ne morejo umreti ali – kot iz »občosti na delu« izpelje Zupančičeva: ne samo, da nismo neskončni, tudi končni nismo. Komični imperativ ne vodi do skladnosti, tako kot tudi komična ljubezen ni tista, kjer se vse lepo izide, temveč natanko tista, ki je je vselej preveč.

Od tu naprej so nesmisli kot smisli, ki presenetijo, najprej obravnavani skozi figuro dvornega norca. V naslovitvi vprašanja o razmerju med umetnostjo in oblastjo avtor kraljevega norca umesti na mesto kraljevega falosa – norčevim nesmisлом pripiše delovanje na osnovi načela »produktivnega ničā«, ta pa se izkaže za potencialno subverzivno silo logike, ki ji norci notranje pripadajo. Specifično mesto, ki ga na strukturni ravni zasedajo dvorni norci in ki je edino mesto, od koder je možna distanca do kraljevega zakona, namreč na sebi še ni porok transformativnega učinkovanja. Smeh, ki zagotavlja distanco do ideologije, je ob hkratnem ustvarjanju pogojev, znotraj katerih nanjo svobodno pristanemo, zavajajoč in kot tak primer ideološke vpetosti par excellence. Norca na ravni svojega pojma tako najdemo šele v (falični) razsežnosti, kjer uteleša kraljevo kraljevskost, v točki, v kateri je kralj več od kralja samega. Skozi formo mita, v katerem so dvorni norci sčasoma postali uveljavljene, sprejemljive figure, oropane moči proizvajanja spodletelo uspešnih učinkov, nam Moder subverzivnega norca predstavi v obliki norčevega žezla – v obliki ponazoritve ponovitve razcepa, ki ga med kraljem in kraljevskostjo uteleša že norčeva funkcija, v obliki, ki torej materializira ponovitev »geste razcepa znotraj Enega« (str. 88).

Lik Minijaza iz serije filmov o Austinu Powersu, nogavična lutka iz serije Parčkanje, Minidick iz Tretjega kamna od Sonca, rokav iz predstave Slava's Snow Show, Shakespearov 20. sonet, film Nekateri so za vroče ... vse to so primeri, v katerih Moder identificira in analizira sodobne modre norce in v katerih naslovi ter interpretativno razdela tisti (komični) del preveč oz. »minisebstvo« kot način komike faličnega objekta. Z analizo filma Lady Eve se naposled vrne do koncepta komične ljubezni in premisleka o transformativni moči komedije in njenih učinkov, ki so »navsezadnje lahko bistveno bolj daljnosežni in koreniti, kakor so učinki neposrednih političnih akcij« (str. 167). Norčevo dejanje, ki razkriva inherentno nezadostnost kraljevega, je v pretiravanju in natančno kot pretirano subverzivno ravno zato, ker nam v trenutku spodmakne tla pod nogami ter v tej gesti sopostavi in naredi vidni obe plati Möbiusovega traku. Dojemanje sublimnega in banalnega objekta na isti strani pa je po besedah Zupančičeve natanko formula padca v ljubezen, oblika strukture, ki med banalnim objektom in objektom želje vzpostavi minimalno razliko ter v slednji prepozna tisto razsežnost Drugega, ki jo ljubimo. In tisto, kar nenazadnje v ljubezni tudi dajemo – tisto, česar nimamo. Kakor je to nekje izvrstno artikuliral Schuster: ljubezen je stvar medsebojno kompatibilnih simptomov. Je interobjektivna igra, ki dialoško srečanje nadomesti z monološkim – tisti, ki ljubi, nisem jaz, temveč ono, in tisto, kar ljubim, nisi ti, temveč tisto v tebi, več od tebe. Via Lacan: želim si te, četudi tega ne vem; še drugače: vedeti, kaj bo naredil tvoj partner, ni dokaz ljubezni.

V izpeljavi, skozi katero se giblje med dvema objektoma, ljubezen – ki zahteva ljubezen in zahteva jo še – svojo roko ponovno iztegne proti komediji, ki se ji iz druge smeri približa prek mehanizma delovanja, ki ni mehanizem želje, temveč mehanizem gona. Ljubezen sublimacija je zato, kot zapiše Zupančičeva, natanko desublimacija, ki humanizira užitek in ki se pojavi v vrzeli med tem, kar vidimo, in tem, kar dobimo. Njen zapis, ki ljubezen še jasneje združuje s komedijo in ki pravi, da se ljubezen ne konča v trenutku, ko se zmerjamo, varamo, žalimo ..., temveč takrat, ko to niti malo ni več smešno, pa lahko poskusimo neposredno prenesti še na raven političnega. Sedanjí slovenski premier Miro Cerar je v nekem intervjuju dejal, da si kot predsednik vlade še dovoli humor, vendar mora biti pri svoji funkciji predvsem resen – gre pač za resne stvari. Mar ne bi mogli reči, da se politika ne konča takrat, ko se začnemo šaliti, temveč tedaj, ko ves humor ni niti malo več resen? Moder bi verjetno pripomnil, da je to takrat, ko sodobni norec ostane brez svojega žezla.

Ana Pavlič

**Michel Foucault: »Družbo je treba braniti«. Predavanja na Collège de France (1975–1976). Ljubljana: Studia Humanitatis, 2015. 229 strani (ISBN 978-961-6798-58-7), 25 EUR**

Knjiga *Družbo je treba braniti* je nastala kot popis govornjene besede Michela Foucaulta na njegovih enajstih predavanjih na Collège de France, ki so se zvrstila med 7. 1. in 17. 3. 1976. Foucault je s predavanji na Collège de France sicer začel januarja 1971 v sklopu profesure, ki je bila poimenovala Zgodovina sistemov mišljenja. Teoretsko, vsebinsko in zgodovinsko lahko omenjeni sklop predavanj uvrstimo med za mnoge temeljna dela Foucaultove misli, saj so predavanja »Družbo je treba braniti« umeščena za izdajo Nadzorovanja in kaznovanja ter pred izdajo Volje do znanja. Že v svojem prvem predavanju Foucault jasno izrazi namen svoje raziskave, ko začne s predstavitvijo in opredelitvijo projekta genealogije kot protiznanosti, upora vednosti, ki je dejaven v boju zoper institucionalizacijo znanstvenega diskurza s strani oblasti in katerega namen je boj proti oblastnim učinkom znanstvenega diskurza (in kritika pretenzije po znanosti), nato pa si kmalu zastavi enega izmed ključnih vprašanj sklopa predavanj: *kako (in s pomočjo katerih dispozitivov) deluje oblast?* Kljub temu da že ob koncu prvega predavanja nakaže, da bo vsebina prihodnjih pravzaprav poskus neekonomske analize oblasti, analize, ki bo preseгла kanonski liberalnopravno (oblast se konstituira pod pogojem pravne forme – menjalna pogodba) in marksistično analizo (oblast se konstituira prek ohranjanja produkcijskih razmerij), pri čemer je, kot vidimo, za temelj obeh analiz *izbrana ekonomija*. Ko nam avtor v nadaljevanju še bolj jasno prikaže temeljne koncepte, okoli katerih bo gradil vsebino predavanj, ki sledijo, nam v iskanju neekonomske analize oblasti predstavi še dve potencialni (prežvečeni in priložnostni) hipotezi, ki sta ključni za samo jedro predavanj: Reichova hipoteza oblasti, ki je zvedena na opresijo (pogodba – zatiranje) in Clausewitzeva hipotezo oblasti kot nenehno vojno, vojno z drugimi sredstvi (vojna – represija, dominacija – represija). Foucault se, seveda, v nadaljevanju loti razmisleka o pomenu, vplivu in delovanju vojne na delovanje oblasti. Vojna postane središče predavanj »Družbo je treba braniti«, saj se nam, kot nas opomni Foucault, zdi povsem naravno, da oblast brani družbo (str. 11–30). V drugem predavanju (14. 1. 1976) Foucault pravzaprav govori o dvojem: ko nam predstavlja pravnopolitično teorijo suverenosti (ki že od srednjega veka naprej določa legitimnost oblasti) in njene štiri zgodovinske vloge, v bistvu govori (tudi) o svojem prejšnjem raziskovanju na Collège de France, katerega rezultat je bila analiza disciplinarnih oblastnih mehanizmov, ki delujejo na telesa in na vse *tisto*, kar telesa delajo. To, čemur smo bili priča od 17. in v 18. stoletju, je pojav popolnoma novih oblastnih mehanizmov, ki ga ni mogoče prevesti v jezik do takrat veljavne suverenosti, je pa bil zagotovo ključen za nastanek industrijskega kapitalizma in industrijske družbe. Po petih letih ukvarjanja z disciplinami in vprašanji, »kako« preučevati oblast, je Foucault napovedal prihodnjih pet let ukvarjanja z vojno, spopadi in boji (str. 31–51). Tretje predavanje (21. 1. 1976) razkrije podrobnejši načrt take analize oblasti. Foucault namreč ponudi predlog drugačnega projekta analize oblasti, ki naj se otrese tradicionalne trojne predpostavke suverenosti (subjekt, enotnost oblasti, zakon) in naj namesto tega poudarja razmerja dominacije, z drugimi besedami to pomeni, naj nas zanima, kako se skozi odnose podrejanja proizvaja subjekte. Na tem mestu se pojavi tudi vojna. Foucault predstavi diskurz vojne kot osnove družbenih razmerij, ki ne proizvaja tradicionalnih položajev subjektov, diskurz vojne je diskurz perspektive, kjer resnica deluje kot orožje, to je diskurz, ki prekine s filozofsko tradicijo pravnih diskurzov, še več, Foucault ga označi za prvi izključno zgodovinsko-politični diskurz na Zahodu. Za ta diskurz sta značilni mračnost in kritika, ki je za lažjo artikulacijo pomoč poiskala pri velikih mitoloških zgodbah, ki govorijo o pretekli dobi pomembnih prednikov, prihodu novega kraljestva ... Foucault je rojstvo tega diskurza identificiral na dveh mestih: okrog leta 1630 naj bi se pojavil kot diskurz puritancev in revellerjev v Angliji, poleg tega pa je prisoten

tudi okoli leta 1720 ob koncu kraljevanja Ludvika XIV. Okoliščine nastanka in nadaljnji potek diskurza avtor podrobno (in za zamejenost našega prostora preveč obširno) obravnava, zato na tem mestu predstavimo zgolj ključno idejo, ki iz tega sledi, to je, da je od tega časa naprej (od 17. stoletja) vojna, ki našo družbo prepreda in binarno deli na dva dela, rasna vojna, to pomeni, da je družbeno telo artikulirano v dveh rasah (str. 51–73). Od vojne do državnega rasizma pride Michel Foucault ob koncu tretjega predavanja in temu v resnici tudi posveti celotno drugo polovico knjige (oziroma predavanj). Rasna teorija je doživela prepis, ki se dogaja od začetka 19. stoletja naprej in ki v nameri definiranja razrednega boja teži po izbrisu rasnega konflikta. Ta prepis je, kot nam kaže Foucault, omogočil nastanek državnega rasizma in diskurz rasne vojne se je ob koncu 19. stoletja transformiral v rasistični diskurz, ki staro idejo »Moramo se braniti pred družbo« zamenja z »Družbo moramo braniti pred vsemi biološkimi nevarnostmi te druge rase, te pod-rase, te proti-rase, ki jo proti svoji volji sproti konstituiramo« (str. 71). Vsebina predavanj od četrtega do predzadnjega, desetega predavanja je posvečena dvojemu: Michel Foucault nam po eni strani predstavlja hvalnico diskurza vojne ras, zgodovinske zavesti, ki jo ta producira, ta zgodovina rasne vojne je v čistem nasprotju z zgodovino suverenosti, ki jo je Zahod poprej poznal, to je proti-zgodovina, zgodovina, ki ne utrjuje in ne opravičuje oblasti, temveč jo nenehno izziva in napada. Če nam je torej v drugi polovici knjige Foucault po eni strani prikazoval skorajšnje revolucionarno moč diskurza vojne ras (poglavja/predavanja, kjer opisuje angleško in francosko izkušnjo diskurza vojne ras), nas je po drugi opozarjal na nekaj, kar bo poimenoval in dokončno pojasnil še le v zadnjem, enajstem poglavju. Ko bi diskurz vojne ras lahko dejansko postal revolucionaren, to je bilo v času 19. stoletja, smo bili priča nekemu novemu zastavku diskurza, ki ga je uvedla država. Pojasnimo: diskurz ras (v množini) je omogočal orožje za boj proti zgodovini (rimske) suverenosti, a Država je za namene ohranjanja lastne suverenosti rekodirala in obrnila to orožje v diskurz rase (rase v ednini), ki je omogočal nastanek rasizma. Če je bil čas 18. stoletja čas, ki je vojno ustoličil kot enega ključnih vidikov za analizo političnih razmerij, se moramo ob koncu (s Foucaultom) vprašati, kaj se je zgodilo v zgodovinskem diskurzu 19. stoletja, da je bila vojna izbrisana, omejena. Vloga vojne je prišla na svetlo, a bila je izrazito negativna – ne konstituira več zgodovine, temveč brani in ohranja družbo, neizogibno je torej v 19. stoletju stala ideje interne vojne, državnega rasizma, ki družbo brani pred nevarnostmi, ki se rojevajo v njej sami, v njenem lastnem telesu. Ali – če se vprašamo drugače – kakšna oblast je nastopila takrat, da je za svoj temeljni mehanizem izbrala ravno rasizem? Biooblast. Foucault poudari, da je eden izmed paradoksov biooblasti to, da ubija, kljub temu da je celotna zgodba njenega obstoja posvečena ideji podaljševanja življenja, a ravno na tem mestu se pojavi rasizem, ki poskrbi za morilsko funkcijo Države (str. 73–293). Misli zadnjega predavanja Michela Foucaulta so, kot lahko vidimo, v resnici nujen začetek novih premišljevanj.

Lea Kuhar

**Michel Foucault: Rojstvo biopolitike: kurz na Collège de France: 1978–1979. Ljubljana: Založba Krtina, 2015. 336 strani (ISBN 978-961-260-088-4), 30 EUR**

Po propadu velikih totalitarnih režimov 20. stoletja se je večina držav prepustila kapitalističnemu produkcijskemu načinu, ki naj bi v svojem demokratično-liberalnem duhu osvobodil posameznike iz najrazličnejših ideologij in jim s tem omogočil, da postanejo »gospodarji v lastni hiši«. Na prvi pogled se nam tako zdi, da živimo v času neskončnih možnosti, ki se udejanjajo pod okriljem svobodnih odločitev. Vendar pa številne raziskave, nastale od druge polovice prejšnjega stoletja naprej, kažejo na to, da se subjekti, katerim je bila podeljena svoboda izbire, v mnogih situacijah vedejo enako kakor tisti, ki slednje niso imeli, le da svojo odločitev drugače osmislijo. Medtem ko tisti, ki so v podredivem prisiljeni, svoja dejanja zgolj racionalizirajo (npr. »storil bom to dejanje, saj je dobro za določen cilj«), akterji v liberalnodemokratičnih pogojih svojih dejanj ne spremenijo, temveč jih ponotranjijo in spremenijo v vrednoto (npr. »ker sem avtonomna in pogumna oseba, bom storil to dejanje«). Paradoks liberalnih zapovedi je v tem, da navidezna svoboda odločitve v številnih primerih hitreje kot v njihovih avtoritarnih različicah pripelje do podreditve in ponovitve storjenih dejanj. Ne samo, da je vedenje akterjev v danih razmerah enako predvidljivo, temveč je tudi veliko manj »svobodno«, kot si radi zamišljamo (Beauvois 2000).

Če danes iščemo razlog za branje Foucaultovega kurza predavanj o vladnosti, ki jih je imel na Collège de France v prvi polovici leta 1979, ga gotovo najdemo v želji po razumevanju danega paradoksa. Tisto, kar je resnično inovativnega v Foucaultovi razdelavi koncepta oblasti, namreč ni sam prikaz dejstva, da različnim družbenim sistemom pripadajo različna oblastna razmerja, temveč ugotovitev, da sprememba v organizaciji oblastnih razmerij ne spremeni vloge oblastnih razmerij samih. Rečeno drugače, Foucaultova analiza prikaže, kako mehanizmi oblastnih razmerij skupaj z oblastjo, ki jo ti mehanizmi proizvajajo, niso v liberalni in neoliberalni družbeni ureditvi nič manj »oblastni« kot v kakšnem drugem družbenem sistemu, spremeni se zgolj tehnika vladanja. Medtem ko je še v 17. stoletju družbena omejitev prihajala »od zunaj«, torej od suverena zakonodajalca, se v 18. stoletju pojavi »notranje uravnavanje racionalnosti vladanja« (str. 17). To preprosto pomeni, da vladanje ni več naravnano na racionalnost posameznega suverena, ki sme reči »jaz država«, temveč na racionalnost tistih, ki so vladani. S svojim geslom »kako ne vladati preveč« (str. 20) liberalizem izvede zgolj kvaziumik s področja vladanja, saj se njegovo področje v resnici ne izniči, temveč zgolj premakne. Namesto na vsesplošno podredivo ljudstva nova oblast cilja na to, da bodo ljudje sami presodili, kako je v danih okoliščinah najbolj »racionalno« delovati.

Kljub začetnim napovedim, da bo med šolskim letom govoril o biopolitiki, torej o načinu racionalizacije problemov, ki jih od 18. stoletja naprej praksi vladanja postavljajo »populacijski pojavi«, kot so higiena, rodnost, zdravstvo, rasa, življenjska doba ipd. (str. 290), se Foucault v svojem delu posveča predvsem genealogiji liberalizma in študijam njegovih posameznih različic – nemškega ordoliberalizma ter francoskega in ameriškega neoliberalizma. Tisto, kar je pri načinu njegovega postopanja še posebej zanimivo, je to, da se avtor liberalizma ne loti s stališča ideologije, lažne zavesti, zaslepitve množic ipd., temveč s stališča posebnega načina delovanja. Način delovanja vladnosti je torej tisti, ki postavlja okvire nove politične racionalnosti, znotraj katere se vrši biopolitika. Takšen postopek avtorja tako metodološko kot vsebinsko loči od drugega pomembnega avtorja študij neoliberalnih praks, ki je v slovenskem prevodu izšel pred leti (gl. Harvey 2012).

V študijah ordoliberalizma, katerim so posvečena kar štiri od dvanajstih predavanj, Foucault vztraja na tem, da neoliberalizem ni zgolj ponovitev liberalizma in njegove laissez-faire politike iz 18. in začetka 19. stoletja. Medtem ko je stari liberalizem vztrajal na naravni danosti trga, za katerega moramo znotraj družbe samo pripraviti in zavarovati prostor, v katerem bo deloval, pa

njegova povojna nemška različica opozarja, da mora država najprej vzpostaviti pravilne pogoje za to, da bo trg sploh lahko začel delovati in da bo lahko razvil ves svoj potencial. Za ordoliberalce (Franz Böhm, Walter Eucken, Hans Großmann-Doerth itn.) se vprašanje namreč ne nahaja v tem, ali obstajajo stvari, v katere imamo pravico posegati, temveč je treba zgolj ugotoviti, *kako* moramo posegati vanje (str. 122). Vladanje v neoliberalizmu tako ne sme posegati v učinke trga, še več, ne sme niti popravljati uničujočih učinkov, ki jih ima trg na družbo. »Posegati mora v samo družbo v njenem tkivu in globini« (str. 136). Posamezniku se nič več ne zapoveduje, kako mora delovati, temveč se mu zgolj omogoči pogoje, v katerih lahko deluje. Takšno načelo se še posebej uresniči v ameriški različici neoliberalizma (Friedrich A. Hayek, Milton Friedman itn.), kjer neoliberalne politike uvedejo ekonomske posege v vse sfere družbenega življenja. Ekonomska oblika trga se posploši na celotno družbo, ki začne delovati po modelu podjetja, v njem delujoči posameznik pa postane *homo economicus*, »podjetnik samega sebe« (str. 205). »Z gledišča teorije vladanja je *homo economicus* tisti, v katerega se ne sme vtikati. *Homo economicus* se pusti delati« (str. 246). Takšen način delovanja svojo najvišjo različico doseže v teorijah človeškega kapitala. Kar je pomembno in kar je tudi Foucaultova glavna poanta, je to, da s prihodom liberalizma vladnost ne potrebuje več nadzornega telesa, saj se v celoti prenese na delovanje vsakega posameznika. To pa današnjega sistema, kot smo rekli, nič manj ne naredi za »vladnega«.

Foucaultova metodologija, s katero se loti preučevanja konceptov oblastnih razmerij, ne poteka v kontinuiranem zgodovinskem ali konceptualnem zaporedju. Njegove analize skačejo med 17. in 20. stoletjem ter med različnimi analizami konceptov, kot so zakon, svoboda, interes, civilna družba ipd. Takšen postopek nas po eni strani drži v nenehni pripravljenosti, saj za nobeno predavanje ne vemo, kam nas bo predavatelj popeljal, hkrati pa na več mestih dobimo občutek, da tega niti sam ne ve. Metodo serij predavanj tako morda še najbolje ponazarja avtorjev lastni citat »kajti kakor veste, sem kot potočni rak, premikam se bočno« (str. 75). Nesistematičnost najverjetneje izhaja iz tega, da predavanja niso bila namenjena objavi. Izšla so šele posthumno, prek zapisa zvočnih posnetkov. Poleg tega je avtorjeva izčrpna obravnava neoliberalnega režima, ki v knjigi večkrat meji na fascinacijo, mnoge kritike pripeljala na idejo, da avtor sam, kot pravi Zdravko Kobe v spremni besedi, »kometira z neoliberalizmom« (str. 334). Morda je k temu prispevalo dejstvo, da se v njegovih analizah problemi izkoriščanja, neenakosti in redistribucije bogastva zakrijejo s problemom delovanja moči. Na tem mestu vidimo tudi največjo pomanjkljivost Foucaultovega dela, ki s svojim konceptualnim aparatom ponudi izredno prodorno analizo neoliberalnih praks, kar mu omogoča zelo dobro misliti, *kdo*, *kje*, *kdaj* in *kako*, ne more pa misliti *zakaj*.

Omenjenim pomanjkljivostim navkljub ostaja tema neoliberalizma danes, 30 let kasneje, bolj aktualna kot kadarkoli, kar je zgolj eden izmed razlogov, zakaj je Foucaultovo delo nepogrešljivo branje za vse, ki želijo razumeti delovanje sodobnih oblik družbene oblasti.

## Literatura

Beauvois, Jean-Léon (2000): Razprava o liberalni sužnosti: Analiza podrejanja. Ljubljana: Založba Krtina.

Harvey, David (2012): Kratka zgodovina neoliberalizma. Ljubljana: Studia humanitatis.

Nina Perger

**Anja Koletnik, Ana Grm in Martin Gramc: Vsi spoli so resnični – transspolnost, transseksualnost in cispolna nenormativnost. Ljubljana: Društvo informacijski center Legebitra, 2016. 186 strani (ISBN 978-961-92123-6-3), publikacija je brezplačna**

Delo *Vsi spoli so resnični – transspolnost, transseksualnost in cispolna nenormativnost* je pomemben mejnik pri naslavljanju in obravnavanju naštetih tem v slovenskem prostoru. Gre za delo, ki je sicer deloma prevod publikacije *Put u prostranstvo* (2012), a je ustrezno in smiselno dopolnjeno ter prilagojeno glede na specifične slovenskega prostora in v določenih vsebinskih vidikih. Obravnavane so teme, ki so ključne za osnovno razumevanje in poznavanje transspolnosti, transseksualnosti in cispolne nenormativnosti ter njihove heterogene in kompleksne pojavnosti. Sama postavitev in vrstni red bralko\_ca vodi od spoznavanja z osnovnimi koncepti in distinkcijami, ki so temeljnega pomena za korektno razumevanje izbranih tem, od jasno vpeljane in razložene razlike med spolnim izrazom, spolno vlogo, spolom, pripisanim ob rojstvu, spolnim binarizmom, cispolnostjo (in cispolno normativnostjo) in družbenim spolom, pri tem pa jasno izpostavlja potrebno, a družbeno-še-ne-realizirano utemeljenost spola v samoidentifikaciji osebe, ne glede na spol, ki je osebi bil pripisan ob rojstvu, in ne glede na kontinuirane nasilne družbene pripise spola (spolnega zaznamovanja), utemeljenih v družbeno prevladujočih predpostavkah spolnega binarizma. V nadaljevanju se delo precizno loteva konceptualiziranja razlik med pojavi, s katerimi se je slovenska širša javnost v politično sprevrženi in zmanipulirani obliki (»queerseksualnosti«) prvič seznanjala šele v zadnji referendumski kampanji o noveli ZZZDR, v kateri se je tovrstne nenormativne identitete zlorabljal v namene manipulacije in vzbujanja strahu: avtorice\_ji tako strokovno utemeljeno in argumentirano pojasnijo transspolnost, transseksualnost in kvirspolnost (*genderqueer*), spolno nebinarnost (*non-binary*), bispolnost, trispolnost, spolno fluidnost, aspolnost, neutrois in identitetno pozicijo transvestitk\_ov, pri tem pa določene pojavnosti konkretno prikažejo tudi z življenjskimi izkušnjami in subjektivnimi pomeni oseb, ki se identificirajo z določenimi spolno nenormativnimi identitetami. Pomemben prispevek k obravnavanju nenormativnih spolov je tudi interseksualnost, ki je v slovenskem prostoru izrazito podobravnavana. V povezavi z življenjskimi izkušnjami transspolnih in cispolno nenormativnih oseb so v delu predstavljeni tudi določeni izsledki prve raziskave o potrebah transspolnih oseb v Sloveniji, katere podatki kažejo na visoko stopnjo diskriminiranosti, marginaliziranosti in doživljanja nasilja, medtem ko osebne pripovedi transspolnih in cispolno nenormativnih oseb hkrati pričajo o njihovi izjemni moči, ki jim zagotavlja preživetje in življenje v družbi, ki je saturirana z razmerji moči, sedimentiranimi v cis- in heteronormativnosti.

Ključni prispevek dela je – poleg neizključujočega obravnavanja transspolnosti, transseksualnosti in cispolne nenormativnosti – tudi izrazit depatologizirajoči pristop, ki prevladujočo medicinsko obravnavo omenjenih polj učinkovito podvrže kritiki, ob hkratni usidranosti v življenjske svetove transspolnih, transseksualnih in cispolno nenormativnih oseb, tj. delo učinkovito razgrne ambivalentnost medicinskega interveniranja, ki se ne z-more izogniti patologizaciji in diagnosticiranju, hkrati pa tudi izpostavi pomen dostopa do raznolikih terapevtskih možnosti. Pri tem avtorice\_ji ne ostanejo samo pri kritični analizi pomena medicinske obravnave, temveč opozorijo tudi na z njimi povezane zakonodajne pomanjkljivosti in kršitve Evropske konvencije o človekovih pravicah ter relativne deregulariziranosti tovrstnega področja v Sloveniji, pri čemer jasno predstavijo tudi primere dobrih praks iz nekaterih drugih držav, ki so to zakonodajno področje bolj ali manj učinkovito utemeljile na samoidentifikaciji mimo medicinskih intervencij, ki transspolnost, transseksualnost in cispolno nenormativnost podvržejo diskurzu »motnje« in patološkosti. Pri obravnavi zakonodajnega področja se avtorice\_ji tako ne ustavijo le pri kritiki, temveč nadaljujejo s predstavitvijo korakov, ki

bi jih veljalo narediti v prihodnje z namenom zagotovitve enakopravne obravnave vseh oseb, ne glede na spol, spolno identiteto in/ali spolni izraz, in z namenom spoštovanja človekovih pravic. S tega vidika lahko delo obravnavamo tudi kot opomin in poziv pristojnim institucijam, ki ne mislijo in ne upoštevajo nasilja cismatovitnosti in spolnega binarizma, kot ga čutijo in živijo osebe, ki tovrstne prevladujoče družbene ureditve presegajo s tem, ko živijo v skladu z lastnim spolom in s tem razgrinjajo nasilnost pripisovanja spola ob rojstvu ter hkrati tudi ranljivost prevladujoče cismatovne družbene ureditve.

Glede na to, da je transaktivizem v Sloveniji šele izstopil iz pojava, upoštevajoč dejstvo, da je bila prva organizacija, ki se ukvarja izključno z omenjenimi družbenimi skupinami, tj. Zavod Transfeministična Inicijativa TransAkcija, ustanovljena šele pred dobrim letom, potem ko je neuradno delovala od leta 2014 naprej, pomeni tovrstno delo pomemben mejnik, tudi zaradi tega, ker se je transaktivizem v tem obdobju srečeval z mnogimi ovirami, izhajajočimi tako iz širšedružbenega življenja kot tudi znotraj LGBT+ skupnosti, v kateri ima »T« (kot tudi »B+«) pogosto le provizorično mesto, saj v njej mestoma prevladujejo interesi gejevske-lesbičnih politik, včasih tudi na račun manj vidnih spolnih in seksualnih manjšin znotraj LGBT+ manjšine. S tem delom (in nedvomno tudi z drugimi projektnimi aktivnostmi in dogodki v zadnjih letih) se je transaktivizem povsem jasno usidral v slovenski prostor, v katerem opozarja na relativno nevidnost nenormativnih spolnih identitet, ki so družbeno marginalizirane, patologizirane ali celo povsem spregledane. Domet dela *Vsi spoli so resnični* je izjemno širok, saj se pri obravnavi vsebin avtorice\_jj publikacije učinkovito izognejo strogemu teoretskemu jeziku, kar nedvomno prispeva k širšemu doseganju bralk\_cev, ne da bi pri tem sama obravnava omenjenih vsebin izgubila na poglobljenosti in kompleksnosti, obenem pa delo služi tudi kot konkreten prikaz ustrezne terminologije in takšne rabe jezika, ki ni izključujoča do oseb raznolikih spolov.

Publikacija je tako namenjena vsem osebam, ki se želijo bližje spoznati s transspolnostjo, transseksualnostjo in cispolno nenormativnostjo, osebam, ki se identificirajo ali se želijo identificirati kot zaveznice\_ki transspolnim, transseksualnim in cispolno nenormativnim osebam v okviru politik zavezništev, osebam, ki se identificirajo z nenormativnimi spolnimi identitetami in njihovimi bližnjimi, pa tudi osebam, ki se z omenjenimi družbenimi skupinami srečujejo v svojem strokovnem polju, ter osebam, ki se z omenjenimi temami ukvarjajo na različnih praktičnih in teoretskih ravneh, vključno s feminizmi in feminističnimi praksami, katerih odnos do transspolnosti, transseksualnosti in cispolne nenormativnosti je včasih ambivalenten, neredko pa tudi izključujoč, s čimer predstavljajo le še dodatno instanco nasilja in podaljška obstoječe cismatovne družbene ureditve, spregledujoč dejstvo, da se različne oblike feminizmov pravzaprav borijo za skupni cilj, tj. za enakost vseh oseb, ne glede na spol, kajti: vsi spoli so resnični, kar v naslovu in v vsebini sporoča prva publikacija v slovenskem prostoru, ki heterogenost sicer družbeno homogeniziranih skupin transspolnih, transseksualnih in cispolno nenormativnih oseb obravnava v vsej njihovi raznolikosti. Gre torej za delo, ki nikoli ne more priti prehitro, oziroma delo, za katerega se zdi, da – upoštevajoč zgodovinsko kontinuiranost nasilnosti cismatovnosti in obstoječa razmerja moči – vedno pride prepozno.

## Literatura

*Put u prostranstvo* (2012). Rijeka: Lezbijska organizacija »Lori«.



Marko Hočvar

**Ilan Pappe: The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge.**

**London, New York: Verso, 2014.**

**346 strani (ISBN 978-1-84467-856-3), 16, 99 £**

Ilan Pappe v knjigi *The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge* prevprašuje, kako Judje v Izraelu producirajo vednost o državi Izrael. Interpretacije oziroma produkcija vednosti o različnih dogodkih je tisto, kar zanima Pappeja, kajti produkcija vednosti in vednost sama imata ključen vpliv na izvajanje in legitimiranje (nad)oblasti Judov v razmerju do Palestincev. Avtor analizira produkcijo vednosti v akademskih krogih (s poudarkom na zgodovini in zgodovinarjih), medijih in kulturi ter spremembe, ki so se dogajale (in se še vedno dogajajo) znotraj produkcije vednosti o Izraelu med Judi v Izraelu. Knjiga je napisana izjemno pregledno, tako da ni težko slediti njeni rdeči niti skozi obdobje od leta 1948, ki je ključno za izgradnjo enotne judovske nacije (leta 1948 je bila ustanovljena država Izrael), pa vse do danes.

Pappe najprej spregovori o sionizmu, ki ga na začetku knjige definira kot diskurz, in sionističnem kanonu interpretacije dogodkov po letu 1948. Drugič, avtor locira nekakšne obrise postsionizma (in ne antisionizma) v začetek 90. let prejšnjega stoletja. Postsionizem je gradil na dognanjih »novih zgodovinarjev«, ki so že ob koncu 80. let kritizirali sionistično interpretacijo dogodkov ter z lastnimi analizami razbijali hegemonke predstave o nastanku Izraela in odnosih z Arabci. Po izbruhu druge intifade leta 2000 ter po napadih 11. septembra 2001 pa v Izraelu pride do ponovnega obrata in vznika neokonservativizma, ki uspe povezati sionizem in ortodoksne judovske skupnosti. Pappe v tem primeru govori o neosionizmu, ki pa ne temelji na novih odkritjih, temveč na drugačni interpretaciji zgodovinskih spoznanj. Skozi te tri prizme oziroma oblike in vsebine produkcije vednosti – sionizem, postsionizem in neosionizem – ter njihovo razmerje do obstoječih razmerij moči uspe avtor razgaliti rasizem in izključevanje vseh tistih, ki ne odobravajo hegemonke (neo) sionistične interpretacije zgodovine Judov.

Zgodovina in zgodovinarji so imeli ključno vlogo pri nastanku in kreiranju samopodobe Izraela ter legitimaciji obstoja Izraela in apartheida nad Palestinci. Sionistično zgodovinopisje je po ustanovitvi Izraela postalo izraelsko zgodovinopisje o državi, ki je želelo »znanstveno« dokazati pravico Judov do lastne države v Palestini. David ben Gurion, prvi premier Izraela, je uporabil zgodovinarje, da so kreirali sliko, ki je ustrezala sionistom za utrditev oblasti v Palestini. Sionizem kot diskurz se je (re)produciral s pomočjo specifične produkcije vednosti o letu 1948 in o Izraelu. Sionistični akademiki so sionizem in Izrael razlagali kot izjemne primere modernizacije, hkrati pa so legitimnost Judov do izključevanja in etničnega čiščenja Palestincev črpali iz mitov, ki so s pomočjo sionistične produkcije vednosti postali »resnice«. Eden takih je, da je bila dežela prazna vse do konca 19. stoletja, kar tudi pomeni, da ne obstaja nobena ovira za njeno naselitev. Ob tem Pappe identificira še nekaj dodatnih mitov: mit o zmagi manjšega števila judovskih vojakov proti številčnejšemu nasprotniku v vojni leta 1948; mit o tem, da obstajata konsenz in želja Arabcev do uničenja vseh Judov. Izjemno pomemben mit, ki je omogočil narodno enotnost Judov, pa je bila trditev, da so bili Judi v vsega sveta sionisti, ki so se želeli preseliti v Izrael. V ta namen so »sionizirali« različne upore Judov v času nacizma, med drugim tudi upor v varšavskem getu, ki so ga vodili socialisti in komunisti ter antisionisti, ki so se združili v Bundu (*General Jewish Labour Bund of Lithuania, Poland and Russia*). Ti miti so postali podlaga, na katerih je zgrajen kolektivni spomin Judov.

Kot odziv na sionistično produkcijo vednosti se ob koncu 80. let prejšnjega stoletja pojavi krog »novih zgodovinarjev«, med katere Pappe ob Bennyju Morrisu, ki ob prelomu tisočletja doživi radikalno preobrazbo in postane sionist, Tomu Segevu, Simhu Flapanu, Aviju Shlaimu in drugih šteje tudi samega sebe. Ti zgodovinarji so pod vplivom vojne z Libanonom in prve intifade začeli kritično

analizirati zgodovino in sionistične »resnice«. Šlo je, lahko bi rekli, za pisanje kontrazgodovine. S tem so bili nadaljevalci tistih »pionirjev«, ki so bili od začetka nastanka Izraela kritični do sionizma in so postavili pod vprašaj celotno mrežo sionističnih mitov. Za nove zgodovinarje je bilo jasno, da je leto 1948 za Palestince nakba in da sami niso prostovoljno zapustili lastnih domov, temveč da so bili iz njih izgnani.

Kljub tem mikro premikom v akademskih krogih je sionizem kot specifičen diskurz vztrajal vse do leta 1994, ko so na srečanju zgodovinarjev prvič uporabili besedo postsionizem. V to gibanje, po Pappeju, spadajo tako antisionisti kot tudi sionisti. Sicer pa Pappe označevalec postsionizem uporablja dosledno, saj pripadniki tega gibanja samih sebe niso označevali kot antisioniste. Sionistični postsionisti so nekako želeli obdržati tisto »dobro« sionizma, se pravi predvsem moment in mit modernizacije, kritizirali pa so početje sionistov po letu 1967. Zaradi tega so se antisionisti otepalii postsionizma, medtem ko so sionisti z veseljem sprejeli postsionizem. Pappe, sledeč tej dikciji, zase prej trdi, da je antisionist kot pa postsionist.

Postsionizem, vsaj tisti akademski, ni imel cilja radikalno prelomiti s sionizmom. Pappe vztraja, da je šlo za notranjo kritiko sionizma, in izpostavi, da je v velikem številu za sionistične postsioniste sionizem postal problematičen šele po vojni leta 1967 in okupaciji palestinskih ozemelj. Vsekakor pa je prišlo do velikih premikov: pod okriljem postsionizma so se začeli zgodovinarji podrobno ukvarjati z vprašanjem britanskega mandata v Palestini (1920–1948). V tem obdobju so zaradi izjemnega zanimanja za teorijo in metodologijo začeli prevajati dela Michela Foucaulta in Marxa v hebrejščino. Prišlo je do vzpona feminizma, pa tudi do heterogenosti v metodoloških vprašanjih. Ravno tako je prišlo do demistifikacije in razkrivanja vloge, ki jo pri okupaciji in izgradnji mita o Izraelu igra spomin na holokavst. V času postsionizma so veliko pozornosti namenili vprašanju izključevanja mizrahi Judov znotraj Izraela. Za sionizem je značilno, da »spregleda« ter s tem omogoči reprodukcijo izključevanja in hierarhičnega vključevanja mizrahi Judov, ob predpostavki, da so bili ti normalizirani, da so opustili arabsko identiteto oziroma se je »znebili«. O diskriminaciji mizrahi Judov se izjemno malo govori, gre pa le za nekakšno »notranjo« preslikavo odnosa sionistov do Palestincev.

Takšna kritična, a hkrati tudi ambivalentna pozicija ni bila nikoli splošno sprejeta, kaj šele hegemonika, je pa odprla vrata in možnost za emancipatorne boje tako Judov kot tudi Palestincev. Pappe nekje na prelomu tretjega tisočletja identificira vznik neosionizma ter novega obrata v produkciji vednosti in izvajanja oblasti, ki je potekalo v času druge intifade in sovpadalo z »začetkom boja proti terorizmu«. Avtor opozori na zgodovinsko specifičnost neosionizma – prišlo je do radikalizacije nacionalističnih in religijskih skupin. Sionizacija do tedaj antisionističnih, ortodoksnih Judov je nekaj povsem novega, če vemo, da so pred tem ortodoksni Judje nasprotovali sionizmu, pa tudi Izraelu, saj nova judovska država po njihovem mnenju ni bila božje stvarstvo. Toda po letu 2000 je veliko število rabinov postalo gorečih sionistov, s čimer sta se dodatno začela prepletati politika in religija. Rabini so pridobivali na politični moči, vplivali so na politiko in s tem na sprejemanje zakonov v Knesetu, vse skupaj pa je kulminiralo s poskusi začetka gradnje tretjega templja v Jeruzalemu. Ob tem so mizrahi Jude ponovno potisnili na margine družbenega, ekonomskega in političnega življenja, v ospredje pa je zopet prišla varnost Judov, ki omogoča nadaljevanje ločevanja med Judi in Palestinci.

Kljub izjemno zanimivi analizi, ki jo ponudi Pappe, moramo izpostaviti dve težavi knjige. Prvič, obstaja kar nekaj zagat s pojmom sionizem oziroma s Pappejevim razumevanjem pojma diskurz. Na začetku Pappe jasno izpostavi, da sionizem razume enako kot Edward Said razume orientalizem – kot diskurz – oziroma kot specifično razmerje med vednostjo in oblastjo. Ker je eden glavnih očitkov Saidu ravno nerazumevanje in »napačna« raba Foucaultovega koncepta diskurz, bi lahko Pappe več prostora namenil temu vprašanju. Po drugi strani pa v samem besedilu večkrat naletimo na opredelitev sionizma kot ideologije. Je torej sionizem diskurz ali ideologija? Če Pappe enači diskurz in ideologijo, bi si to vsekakor zaslužilo posebno teoretsko obravnavo.

Drugič, manjka nekakšna analiza začetkov (političnega) sionizma ter njegovih kompleksnosti in notranjih protislovij. Bralec namreč lahko dobi občutek, da gre pri sionizmu za zelo koherentno zgodbo, kar pa ne drži. To, da je prišlo do poenotenja vseh – ali večine – Judov glede njihovih političnih aspiracij po letu 1948, je bil politični projekt in konstrukt. V začetku 20. stoletja so obstajali razkoli med sionisti, saj niso vsi sionisti zagovarjali vrnitve v Palestino. Na tem mestu bi lahko omenili na primer plan Uganda, ki je propadel leta 1903, a je do takrat vsaj del sionistov razmišljal onkraj vrnitve v *Eretz Israel*.

Kljub tem pomanjkljivostim gre za izjemno kompleksno raziskavo, za refleksijo in obenem za kritiko sionizma. Jasno je, da se je avtor (tudi) s to knjigo politično pozicioniral. Gre za boj proti izključevanju, proti rasističnim praksam Izraela do Palestincev ter za razgradnjo zgodbe o nacionalni enotnosti in homogenosti Judov. V luči političnih dogodkov na Bližnjem vzhodu v zadnjih stotih letih kot tudi danes lahko trdimo, da gre za neprecenljivo knjigo, ki odpira zelo neprijetna vprašanja za sioniste, hkrati pa omogoča mišljenje heterogenosti, ki obstajajo na Bližnjem vzhodu tukaj in zdaj.