

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

IGOR BIJUKLIČ

**Mentor: doc. dr. Sandra Bašić-Hrvatin
So-mentor: doc. dr. Andrej Kurnik**

**»THEATRUM POLITICUM«
FENOMEN PROSOJNOSTI IN TEME KOT POČELO
OBLIKOVANJA NARAVE OBLASTI**

diplomsko delo

Ljubljana, 2006

Zahvala

V teh nekaj vrsticah bi se rad po trenutnem navdihu zahvalil vsem tistim, ki jim moja vest in spomin priznavata takšen ali drugačen prispevek k nastanku tega diplomskega dela. Ko bi stvar vzel v skladu s svojo naravo in trenutnim stanjem, bi morda z obsegom in slogom napisanega presegel meje tako zvanega dobrega okusa. Torej bom primoran biti lakoničen; moja iskrena zahvala gre staršem, obema mentorjema, mojemu krogu in vsem tistim, ki so me v tem obdobju branja in pisanja pustili pri miru.

Poti«. – Domnevne bližnjice so človeštvo vedno spravile v veliko nevarnost; ob veseli novici, da je bila najdena takšna bližnjica, človeštvo vselej zapusti svojo pot – in izgubi pot.

F. Nietzsche, Jutranja zarja

KAZALO:

1. UVOD	4
2. USTVARJANJE SVETLOBE IN TEME	8
2.1 Lingvistična razlaga besede »videti« in njena vloga v kontekstu antične polis	9
2.2 Tema v <i>oikos</i> in prosojnost <i>polis</i> : prepoved pogleda	11
2.3 Mehanika <i>polis</i> in skrito telo nemega despota: <i>Logos</i> in podoba	16
2.4 Gigesov prstan: narava krivičnosti in pravičnosti	24
3. BLIŠČ VLADARJEVE PREDSTAVE JEMLJE (U)VID	32
3.1 Kantorowitzev pojem kraljevih dveh teles: golo telo in medijska oblačila	33
3.2 Pojem reprezentativne javnosti: predstava <i>arcana imperii</i>	36
3.3 Machiavellijev <i>Il Principe</i> in njegova igra videza	40
3.4 Suverenov kaznovalni spektakel: nemo nasilje v polju javnega	44
4. SKRIVNOSTNA TEMA MORA UMRETI	48
4.1 »Razsvetljenskost« javne uporabe uma: meščanska javnost in publiciteta	50
4.2 Prosojnost <i>in extremis</i> : Benthamovo razumevanje publicitete	55
5. USODNA ZAPELJIVOST MEDIJSKE BITI	59
5.1 Refevdalizacija javnosti: Od rezoniranja h konzumiranju in nova reprezentacija	60
5.2 Upravljanje z vidnostjo: despotske poteze mediatizirane javnosti	62
6. ZAKLJUČEK	69
7. VIRI IN LITERATURA	73

1. UVOD

»Fiat iustitia, et pereat mundus«¹

Ker je od vsega najtežje ravno začeti si bom v pomoč izposodil misel Hannah Arendt, ki obenem zaseda tudi eno osrednjih mest v pričujočem delu, katera v eseju *Resnica in laž v politiki* prepozna večno nasprotje med resnico in politiko kot dejstvo, da sta si takorekoč »na bojni nogi«. Prevod uvodnega citata v njegovo izkustveno različico retoričnega vprašanja; »koga bi še skrbela pravičnost, ko pa je v nevarnosti obstoj sveta« (Arendt, 2003: 53), nam pomaga razumeti, da se resnicoljubnost iz nekakšne nujnosti ni nikdar prištevala med politične vrline. Machiavellijev nauk se ukvarja z isto dilemo, grobo rečeno; koliko resnice si lahko vladar dovoli, da ta ne škoduje obstanku države. Pričujoča naloga v tem oziru predstavlja poizkus izpostavitve določenega dela tega zapletenega in trajajočega odnosa med resnico in politiko in sicer, figurativno rečeno, v luči fenomena teatra oblasti, njegove igre svetlobe in teme, vidnosti in skritosti, od katere zavisi narava same oblasti ali bolje njena lažna podoba.

Morda je za akademsko razpravo na prvi pogled naivno ali neresno, da bi preprosto dejstvo vidnosti in skritosti, zajeto v prispodobi o igri svetlobe in teme, bilo verodostojna podlaga za pregled tako kompleksnega odnosa kot je zgoraj zastavljeno. Vendar bom tukaj kot avtor izhajal ravno iz tega in seveda tvegaj z namenom, da bi na podlagi nekakšne genealogije razmerja med poljem javnega in zasebnega, katero naj bi navsezadnje tvorilo naše razumevanje političnega, le nakazal na dinamiko fenomena prosojnosti in teme, ki ne zgolj figurativno naddoloča naravo in delovanje obeh prostorov ter posledično oblasti same, ki se po njunih kalupih zgleduje. Pozornost bo torej v prvem planu posvečena dihotomiji med vidnostjo in nevidnostjo ter njeni izmenjajoči relaciji, ki določa formo in delovanje oblasti. V tem oziru bomo primorani izbrati lastni *arche*, torej idealni model za analizo kot počelo, ki ga bo zasedel antični *polis*, s katerim bomo v drugem poglavju nastavili podlago za pregled vladavine, v kateri je prosojnost, ki jo ustvarjajo tam zbrani *homoioi*, prevladujoče načelo oblikovanja oblasti ter predpogoj

¹ »Naj živi pravičnost, čeravno propade svet«. Kot navaja Arendtova (2003), naj bi se rek izvorno pripisovalo Ferdinandu I.

»političnega« početja kot govorjenja (*lexis*) in delovanja (*praxis*). Če govorimo o idealu seveda še ne pomeni, da smo zapadli v idealizem. Domnevam, da sem se v pričujoči nalogi izognil slednjemu ter poizkušal o fenomenu *polis* razmišljati upoštevajoč njegovo prenesenost v lastni stilizaciji grške razlage, kot bi se izrazil Habermas (1989), predvsem pa razmišljati o njegovih načelih v kategorijah sodobnih demokracij, kar nam nudi začetno izhodišče za kritični pregled sodobnih konceptov javnega in iz njega izhajajočih »mediatizacij«. *Polis* in tam bivajoči *logos* nam bo kot izhodišče služilo, da bi bolje razumeli mehanizem, ki poganja njegovo nasprotje, v našem primeru despotov seraj, ki je kot oblika vladavine zavezana logiki domačega prostora *oikosa*, njegovi nemosti, nevidnosti in tamkajšnjemu nesorazmerju moči. Despotov seraj je simptomatična točka oblike vladavine, ki temeljijo na skritih praksah, *arcana imperii*, katere so dojete kot nujno potrebne za ohranjanje vladarjeve moči in države pred javnim pogledom neukega ljudstva. Kot taka se poslužuje povsem drugih metod, ki jih je v svoji *Politik* kategoriziral že Aristotel in katere je Hannah Arendt (1996) prepoznala kot simptome fenomena množične družbe. Toliko zaenkrat o izhodiščih.

Osrednji del naloge je posvečen t.i. teatrologiji vladarja, katero je kanoniziral že Machiavelli, renesančnik z izrednim posluhom za zgodovino in njene nauke, kar nam daje slutiti, da je sporna »makiavelistična« doktrina v svoji osnovi nič radikalno novega ter da je bil Florentinec zgolj poslušen učenec, preden si je drznil poučevati. V njegovih delih se prvič jasno izrazi vladarjeva potreba po igri videza in resničnosti, s katero mora rokovati v dobro države in zavoljo obvladovanja svojih podanikov. Bentham je v eni svojih pasaj naznanil, da je multituda zmožna uporabljati zgolj svoje oči, iz tega je jasno razvidno kako in kaj mora vladar, da bo všečen ljudstvu naslavljal. Ko govorimo o spektakelski naravi *ancient regima* in navsezadnje »mediatizirane« javnosti ne moremo mimo dejstva, ki ga oznanja Bentham, ki hkrati priča, da lahko reprezentativna javnost in njeni sodobni priveski, kot jih opisuje Habermas (1989) delujejo zgolj zato, ker javnosti, v klasičnem pomenu te besede, nima pred seboj. Obstaja zgolj občinstvo kot »atomizirana« publika, ki prisostvuje in hkrati legitimira predstavo reprezentativne javnosti, ki pa je iz nje vselej izključeno. Suverenovemu spektaklu oblasti tako kot medijsko estetiziranim reprezentantom ni potrebno »zares« razpravljati ali uporabljati

argumentativnega govora, njegova mehanika je nema, svojo moč si zagotavlja prej s tem, da na obličja svojih manifestacij priklepajo poglede.

Ekscesna vidnosti, ki tako ljubi prispodobe o blišču sonca, se z njim hkrati tudi razkrije; figurativno rečeno, njihov pretirani sijaj zaslepljuje, ustvarja po drugi plati popolno temo, v kateri se koti arbitrarnost *arcane imperii*. V diplomski nalogi sem se poizkušal izogniti zgradbi, ki sestoji iz naštevanja posameznih enot. Sledil sem metodi cikličnega srečanja, kjer vezni člen, z zgoraj opisanimi koncepti, predstavlja zadnje, peto poglavje, v katerem tiči poizkus kritike razsvetljenskih teženj po odpravi »teme« absolutističnih monarhij ter vzpostavitvi modela meščanske javnosti. Kot osrednji moment izginotja rezonirajočega publikuma, ki se je, kot omenja Habermas (1989), s svobodnejšim dostopom, predvsem pa porastom sredstev množičnega informiranja refevdaliziral, je v omenjenem poglavju izpostavljen ravno fenomen dokončne mediatizacije javnosti, ki je vnesla radikalne spremembe v samo pojmovanje javnega in zasebnega ter političnega nasploh. Poizkušali se bomo približati korelacijam, ki novo »javnost brez prostora« povezujejo s koncepti in metodami, ki smo jih izpostavili v primeru lika despota ter v natančnejši, Habermasovi (1989) kategorizaciji elementov reprezentativne javnosti.

Pričujočo nalogo, ki se pod površjem vselej ukvarja z vprašanjem narave oblasti, sem zastavil v duhu Foucaultove maksime, ki se ne metafizično sprašuje, kaj je oblast, temveč kako ta deluje. V našem oziru lahko rečemo, da se bomo lotili našega središča, torej javnosti, kot organizacijskega načela demokratičnih političnih ureditev. Kot ugotavlja Arendtova (1996), so poizkusi po vzpostavitvi totalitarističnih oblik vladavine vedno združeni z odpravo pluralnosti in javnosti nasploh. Pri tem pa ni najhujše skoraj gotovo nasilje, ki prizadene neposlušne, temveč dejstvo, »da se porušijo elementarne vezi med ljudmi, da izgine skupni javni prostor, ki je lahko edini garant političnega in ki se ga ponavadi napačno interpretira in dojema kot družbeni prostor« (Kuzmanić, 1996: 219). Množični temelj za totalitarno vladavino je torej tesno povezan z obstojem javnega, brez katerega biva na površju, še bolj pa v »temini« lastnega doma zgolj atomizirana in izolirana publika, ki je postala nezmožna razsojanja. »Šele v tej atomizaciji in izolaciji je mogoče ustvariti tisto specifično soudeleženo v ustvarjanju totalitarne vladavine, ki se

lahko 'raztegne na celotno ljudstvo, ki je organizirano tako, da so vsi enako krivi'. In kjer so 'krivi vsi' ni dobesedno 'kriv nihče'« (Kuzmanić, 1996: 222). Pomenljiv primer slednjega so množična nacistična zborovanja² v Nurembergu, katera nam, zahvaljujoč mojstrski režiserki Riefenstahlovi, razkrivajo nekaj, kar je radikalno različno od fizično prisotne javnosti v klasičnem pomenu besede, čeprav nanjo na prvi pogled spominja. Že na vizualni ravni nam počasne pasaže kamere razkrivajo arhitekturo postrojene in zrežirane scene ljudskih množic, ki prevzemajo vlogo aklamatorja v poenoteni formuli »ein Volk«, ki se kot (re)fevdalizirano poslušalstvo obrača k sonorični predstavi tistega enega, »ein Fuehrer«. Celotna arhitekturna scena prostora in ljudi daje vtis megalomanskega spektakla, ki ga soustvarja, predvsem pa konzumira atomizirano občinstvo. Naloga predstavlja v tem oziru poizkus, da bi vzpostavila ločnico med tema dvema skrajno nasprotnima situacijama ter z razdelavo njunih specifik, v zaključnem poglavju diplomskega dela, nenazadnje nakazati na nekatere sorodnosti, ki medijsko stvarnost posredovane javnosti takorekoč zbližujejo s spektaklom despotskega seraja ali drugače s predstavo *arcane imperii*.

Če izluščim zgoraj povedano, bom v pričujoči diplomski nalogi poizkušal na podlagi genealogije javnega in zasebnega dokazati, da razmerje svetlobe in teme ter iz nje izhajajoče vidnosti in skritosti naddoloča naravo oblasti, njene fizične, pojavnne oblike in mehanizme delovanja. Iz slednjega izpeljujem »podhipotezo«, ki postavlja trditev, da izhodiščno razmerje med vidnostjo in nevidnostjo kot predpogoj hkrati določa tudi formacijo »političnih« orodji *logosa* in podobe-informacije, pri čemer je prvi inherenten političnemu v strogem pomenu besede, torej v navezavi z obstojem in delovanjem javnega, slednji pa soroden stanju brez skupnega prostora, kjer se oblika vladavine ravna po načelu posesti *arche* ter *arcana imperii*.

Kot nazadnje bomo skušali ugotoviti, ali se lahko strinjamo s Habermasovo tezo o »refevdalizaciji javnosti« v kontekstu medijsko posredovane politične stvarnosti ter ali lahko v njenih kategorijah še govorimo o komunikaciji med »enakimi«, ki smo jo predpostavili kot pogoj javnega in političnega prostora.

² Glej C. Schmitt in njegov koncept participativne demokracije (v Schmitt, 1994).

2. USTVARJANJE SVETLOBE IN TEME

»napak je, če na površju namesto uma plava strast«
Epiharmos

Pričujoče poglavje se loteva nastavljenе problematike pri njenih koreninah. Če želimo razumeti mehaniko in paradokse, ki upravljajo z organizacijskim načelom demokratičnih političnih ureditev, je nujno razdelati s tem povezane pojme, izhajajoče iz antične misli, prepoznati njihov izvorni pomen in vlogo ter skozi genealoški pregled izpostaviti njihov razvoj in popačitve. Osrednja pozornost bo namenjena kategorijama *polis-oikos*, njunemu medsebojnemu prepletanju ter mehanizmu delovanja znotraj njih kot manifestacijam fenomena javnega in zasebnega. Zaradi svoje radikalne nasprotnosti s stvarnostjo *polis* in hkrati pomenljivo podobnostjo z logiko *oikos*, bomo na osnovi mita o rojstvu Dioniza pojasnjevali moment prepovedi pogleda, ki določa sfero zasebnega in jo razmejuje od javne. V nadaljevanju se bomo osredotočili na primerjavo logike *polis* in tamkajšnjih instrumentov politične moči njenemu diametralnemu nasprotju, telesu skritega despota, katerega vladavina je primerljiva z absolutno oblastjo družinskega očeta (*oikosdespot*). Skozi zoperstavitev nasprotij bomo težili k pojasnitvi, kako narava same oblasti formira svoje delovanje in pojavljanje. Strukturiranje politične moči na eni strani in oblastniške sile na drugi bomo vzeli v precep skozi elemente političnega organiziranja, kot moment prosojnosti in skrivnosti delovanja oblasti, figurativno rečeno, kot dilemo o ustvarjanju svetlobe in teme, pri čemer bo analiza težila k sprotnemu pojasnjevanju pogojev, v katerih deluje *logos*, v katerih pogled-strast ter konsekvencam, ki jih imajo napram polju javnega in zasebnega. Poglavje se končuje z etično razpravo iz II. knjige Platonove Politeje, kjer bomo na podlagi tamkajšnje prispodobe o Gigesovem prstanu skušali kritično razdelati antično mitološko in krščansko izročilo na namenoma izpostavljenih mestih, kjer razmerje med pravičnim in nepravičnim ravnanjem pomenljivo sovпада z razmerjem med svetlobo in temo.

Namen poglavja je spregovoriti o pogojih formiranja političnega delovanja v kategorijah antične *polis* ter o njim diametralnem nasprotju. Na ta način pripravlja to poglavje prosto pot naslednjemu, kjer nikakor ne bo več moč govoriti o politiki, o delovanju *zoon politikon*, temveč o vladavini vladarja in njegovemu posnemanju lisice in leva.

2.1 Lingvistična razlaga besede »videti« in njena vloga v kontekstu antične *polis*

Antična misel nam bo pomagala začeti pregled v naslovu nastavljenega razmerja in razumeti determiniranost antičnega, pa tudi današnjega miselnega izročila, ki pogled, ki ustvarja vidnost nečesa, identificira z vednostjo in posedovanjem moči. Hkrati pa opozoriti na od tod izhajajočo dvojnost, ki jo poganja akt gledanja oziroma videnja, saj je lahko vir spoznanja in obenem čiste zaslepljenosti in zmote. Če je moment pogleda v filozofskem kontekstu Antike povezan s spoznanjem in vedenjem, mu je že znotraj tega konteksta podeljen nek status moči, v tem primeru spoznavne. Nekakšna dopolnitev metafizične povezave med pogledom in vedenjem se zgodi s preselitvijo na polje političnega, vendar iz nekega drugega vidika, ki ga tem primeru skušamo predstaviti kot predpogoj političnega delovanja, kot dejstvo *polis*, ki velja še preden prva beseda zapusti usta govornika.

V grškem izročilu se uporaba besed za videti in spoznati združuje v pojmu, ki nosi podobne morfološke in leksikalne značilnosti; »Še posebej v klasičnem grškem svetu izhaja privilegij pogleda iz neposredne substancialne identičnosti, ki obstaja med termini, kateri določajo formo in vsebino besed videti in spoznati« (Curi, 2004: 9). V grško-slovenskem slovarju³ ima samostalnik *idea* več pomenov, od katerih so mnogi, kot npr. videz, podoba, oblika, kakšnost, povezani okoli osrednjega pomena, ki je pogled, kot posledica tega dotičnega dejanja. Glagol, ki izhaja iz besede *idea* je *idein*, ki pomeni videti oziroma ugledati, vendar naj bi ga praktična raba določila kot aoristično⁴ verzijo glagola *eido*, ki ima spet več pomenov, od katerih naj bi bili osrednji: spoznal, uvidel, razumel. »Idea je torej tisto, na kar se nanaša dejanje izvirajoče iz *idein*, kot videti - kar skupaj in nerazločljivo označuje in tvori temelj za spoznavno dejavnost, katere osnova sestoji ravno v konstrukciji zgradbe, katere sestavni elementi so ideje« (Curi, prav tam). Vidimo torej, da je raba jezika podelila primat pogledu in videnju, ki izhaja iz njega, kot poti do spoznanja in vedenja. Curi (2004) navaja še en primer, ki prispeva k sinonimiji med videti in spoznati, in sicer grški termin *theoria*, kar bi pomenilo videnje oz. gledanje.

³Anton Dokler (1999): Grško-slovenski slovar. Ljubljana: Cankarjeva založba

⁴ glagolska oblika za izražanje dovršenega dejanja, zlasti preteklega

Beseda *theoria* in njena uporaba je tesno vezana na opis načina, kako so ideje organizirajo v svojo organsko formo, dokler ne tvorijo kompleksne in homogene strukture. *Theoria*, kot videnje z očmi, je potemtakem sredstvo, ki služi vnemi po spoznanju sveta idej. Tudi v filozofskem sistemu Platona obstaja konstelacija, ki povezuje videnje, misel in resnico. »Po filozofu, naj bi namreč ideja, esenca (idea, eidos), torej, videz, videnje, istovetnost neke stvari, tako da se resnica nagiba k sovpadanju s sposobnostjo povzpeti se do tiste oblike višjega videnja, iz katerega v resnici sestoji spoznanje in vednost« (Curi, 2004:11). Pri tem je pomemben Heideggrov komentar⁵ k Platonovi votlini, ki namiguje na del Epiharmosove pesnitve; » *Ni res, da je avtentično spoznanje v zgradbi svoje biti simbolizirano ravno v gledanju s čutili, z očmi*« (v Curi, 2004: 10). H. Arendt (1996) doda, da je pri Platonu spoznanje dostopno samo tistim, ki so vzgojeni tako, da zaznajo, kar telesnim čutom ni dano in kar je zato ostalo skrito nevajenemu pogledu množice. Njegovi napori v smeri geometrije in idealnih form služijo vežbanju notranjega duhovnega očesa, ki zmore ugledati resnično bit oziroma bit v njeni resnični pojavnosti.

Na tem mestu se ponovno nahajamo na polju političnega, kjer nam bo v pomoč Epiharmos; »*Um le vidi, um le sliši, drugo je gluho in slepo*« (v Sovre, 1988: 80). Njegov ekskurz v metafiziko čutil napeljuje ravno na spoznanje, da je gledanje in poslušanje brez uporabe uma enako stanju slepote in gluhot. Pomen besede »videti« bomo vzeli kot dejanje, ki ima za posledico stanje vidnosti in prosojnosti, ki v kontekstu antične *polis* predstavljata predpogoj za vsakršno politično delovanje. V zgornjem odstavku se videti kot spoznati tesneje navezuje na filozofovo držo *vita contemplativa* ali vsaj na držo vidca, na ravni *polis* in političnega pa se »videti« oz. gledati zgolj z očmi kaže kot predpolitično stanje (kot je to nasilje, ki je ravno tako kot golo gledanje nemo), saj je tamkajšnje glavno orodje politične moči *logos* kot ravnanje z govorico, besedo. Vendar na nek način med njima obstoji medsebojna vzajemna vez, saj le vidno soočenje enakih z enakimi (*homoioi*), njihova fizična prisotnost na *agora*, ustvarja simetrijo vidnega polja, takorekoč transparentno situacijo, kjer se *logos* lahko prosto udejanji in pridobi polno

⁵ Martin Heidegger: *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, Adelphi, Milano 1997, p.132

veljavo, odmev, poslušalce in razsodnike, torej postane tisto, kar so kasneje razsvetljenci v svojem političnem programu zahtevali kot javno uporabo uma. Če ravno tako kot Epiharmos, sledimo stanju gledanja in poslušanja brez uporabe uma ali v kontekstu antične *polis* brez sposobnosti človeškega razsojanja, se na slednjem polju gluhost in slepota pokažeta v svoji dejavni, strastni, torej nevarni različici kot fascinacija, malikovanje ali sila.

2.2 Tema v *oikos* in prosojnost *polis*: prepoved pogleda

V nadaljevanju bo pozornost namenjena dinamiki para *oikos-polis*, njunemu medsebojnemu razmerju ter zakonitostim, ki ju delata za antipoda ter obenem za nerazdružljivi par. Dvojice so bomo lotili pri somraku *oikos*, pri čemer bomo logiko njegovega delovanja in razmerje, ki ga vzpostavlja s svojim nasprotjem, mestoma pojasnjevali s pomočjo analogij z antičnim mitom o rojstvu boga Dioniza⁶. Mit že na svoji površini odpira moment prepovedi pogleda, pri čemer bo (*theos*)centrično branje mita pokazalo, da od tam izhajajoča prepoved pogleda sovpada z odločujočo lastnostjo, ki determinira prostor zasebnega ter ga obenem ločuje od vsem vidnega prostora javnosti.

Za interpretacijo bo dovolj, če izluščimo osrednji del, predvsem srečanje med Semelo in Zeusom. Zgodba gre po tem viru⁷ nekako takole; *Semela, Dionizova mati, je bila noseča z Zeusom, zato ji je ta obljubil izpolnitev katerekoli želje. Semela si je zaželela videti svojega ženina v vsej njegovi božji veličini. Ta se ni mogel izneveriti dani obljubi, zato se ji je razgalil, pri čemer so strele in bliski vrhovnega boga takoj upepelili navadno smrtnico...*(lasten povzetek po Sovretovem uvodu v Evripidovih Bakhantkah, 1960, str.8).

Semelina predrznost je določila njeno usodo, njen pogled ni vzdržal resnice Zeusovega obličja, ki ga je ta sicer skrbno prikrival. Zeus kot vrhovni bog je absoluten vladar nad lastno vidnostjo do take mere, da je vsakemu smrtniku-podložniku, ki bi ga želel

⁶ Celovitejša podoba mita o rojstvu Dioniza je podana v Bakhantkah grškega dramatika Evripida.

⁷ Glede mita obstaja več verzij, ki se ne bistveno razlikujejo med seboj, razen v tem ali je bil povod Semeline drzne želje ona sama ali zvižanost ljubosumne Here, kar pa v našem primeru nima odločujočega pomena.

ugledati, usojen podoben konec kot njegovi ljubici. Na mitološki⁸ ravni se nam razgalja nekaj, kar velja tudi za posvetno vladajoča razmerja moči. Če je nekdo kaznovan s smrtjo zgolj zato, ker je v svoji predrznosti hotel ugledati boga in spoznati njegovo obličje, pomeni, da je ugledal nekaj, za kar tisti, ki vlada v suvereni obliki, domneva, da bi moralo ostati njegovim očem nevidno. Če odmislimo dejstvo, da je Zeus zgolj izpolnjeval obljubljeni željo, lahko uvidimo, da je Semelina skušnjava posegla v postavljeno razmerje moči, ki je z asimetrijo vidnega polja podeljevala bogu njegovo vsemogočnost. Asimetrija se iz pozicije vsevidnega ustvarja na relaciji gledajočega in gledanega, pri čemer se prvega izbriše iz vidnega polja, kar je od njega gledano pa postane podvrženo popolni transparentnosti.

Božjemu torej pritiče, da je vseviden in hkrati pred pogledom drugih neviden, na teh dveh, v osnovi, nadčloveških lastnostih temelji njegova moč, saj mu panoramski pogled, okoli katerega se strukturira njegova vsemoč, daje pozicijo absolutnega suverena ravno s tem, ko je v svojih prizadevanjih osvobojen vsakršne fizične manifestacije in posledično mogočnejši od katerekoli fizične sile. Bliski, ki so pokončali nesrečno nevesto, niso bili v prvem planu posledica božje kazni za njeno predrznost, temveč dejstva, da je božja nevidnost, torej ohranjanje njegove prikritosti pred pogledom, ki lahko spozna, temelj njegove vsemoči, katera lahko kot taka obstoji in učinkuje, zgolj če ostane božje obličje in njegova resnica neuzrljiva za njej podvržene smrtnike. Pogled, ki bi izzval njegovo vidnost in s tem vzpostavil nekakšno simetrijo na polju vidnega med enim in drugim, med človekom in božanstvom, katera bi se lahko medsebojno uzrla v oči, bi pomenil za boga nekakšen konec božanskosti⁹. Pepel je usoda tistih, ki bi si, pa čeprav z božjim konsenzom, drznili s pogledom poseči v božjo bit. Zeus, suveren bogov, v nekem oziru varuje skrivnost olimpskega *pantheona*, tako tudi ostali bogovi kaznujejo

⁸ V grški mitologiji tako kot v drugih, ki si delijo isti kulturno-zgodovinski kontekst obstaja mnogo zgodb, ki so sorodne mitu o rojstvu Dioniza. Moment prepovedi pogleda, njegove kršitve in sledeče kazni najdemo že v zgodbah o Meduzi, Akteonovem srečanju z Artemido, Orfeju in Evridiki in njegovi biblijski različici o Lotovem begu.

⁹ Neko različico tega je moč najti v delu F.M. Dostojevskega; Bratje Karamazovi, v delu, kjer Veliki inkvizitor da sežgati človeka, navkljub vedenju, da je On. Izgleda, da je za Boga najbolje, da ostane skrit, če bi se prikazal bi ga ljudje verjetno linčali (1989, str. 51, 52, 53)

človeka, če si ta drzne osvetliti somrak njihove božanske skrivnosti (glej opombo št.7, str. 12).

Na tej točki se nam splete analogija z logiko *oikos* in posledično z vlogo oikosdespota v njem. V tem oziru lahko dojamemo ohranjanje skrivnost božanskega pantheona v isti luči kot varovanje teme, ki biva v oikosu. Oba prostora, prvi zaradi svoje božje skrivnosti, drugi zaradi svoje profane in vulgarne nujnosti, zavoljo njunega ohranjanja in obnavljanja ne smeta in hkrati tudi ne moreta biti obsijana z lučjo javnosti. Bivajoči v obeh entitetah, vsak iz svojih razlogov, ne morejo sovpasti s pojmom »enaki med enakimi« (*homoioi*) ali s kasnejšo abstraktnejšo verzijo *iso* (*isonomia*), kar naj bi pomenilo enako udeležbo vseh svobodnih državljanov pri izvajanju oblasti, torej z lastnostmi, ki odpirajo prosojni prostor javnega, ki je vsem skupen (*koinon*). Figurativno rečeno, ne za boga, ne za sužnja kot taka, se ne najde vloge ne potrebe po bivanju v prosojnem polju *polis*, zakaj oba bi bila tam na nek način odvečna, ker ne zmoreta delovanja¹⁰ predvsem pa bi bila tam nema, saj je slednjemu določeno mesto v predpolitični sferi nujnega (govoreče orodje), prvi pa najraje informira s strelami in preobleko¹¹. Obema entitetama (bog in »žival«) se odreka sposobnosti človeškega razsojanja, zanju se predpostavlja, da ne posedujeta lastnosti delovanja (*praxis*) in govorjenja (*lexis*), tako značilnih za *zoon politikon*, njune igre, delo in spletkarjenje seveda niso šle mimo človeka, vendar so se najboljše počutile skrite v temi.

Če predpostavimo, da Zeus brani svojo skrivnost zavoljo obstanka božanskosti lastne persone in ostalega pantheona, se to podobno dogaja v »okolju« oikosdespota, čigar *bios politikos* in svoboda v *polis* je odvisna od njegove neomejene oblasti v *oikos*, katerega značilnost je, da luč javnosti vanj ne poseže. Tamkajšnje nesorazmerje moči, podrejenost in suženjstvo, osvobaja zavezanost gospodarja nujnosti golega preživetja. Potemtakem je

10 »DELOVANJE« se v misli H. Arendt tesno povezuje s pojmom političnega, z njegovo zmožnostjo, predstavlja takorekoč njegov sinonim; »Samo delovanje je izključni privilegij človeka; niti žival niti bog nista sposobna delovati in samo delovanje kot dejavnost mogoče brez nenehne prisotnosti drugih ljudi« (H. Arendt, 1996: 25).

11 Kako skrbno je čuval Zeus svojo božanskost pričajo mnoge oblike, od bika, laboda in zlatega dežja, pod katere se je skrival, ko je radoživo obiskoval smrtnice na zemlji.

svoboda gospodarja možna zgolj ob nesvobodi tistih, ki jim v oikos gospoduje. Ker je nujnost, ki narekuje delo v oikosu in podrejenih v njem, za antično *polis* predpolitični moment, je logična konsekvenca, da *oikos* ostane v temi somraka, saj ne more biti del skupnega sveta (*polis*), ki ga stalna prisotnost *homoioi* dela prosojnega. *Oikos* je ena izmed tistih stvari, ki ne prenesejo te svetlobe *polis*, »ki trpi samo tisto, kar on priznava za pomembno, kar je častivredno, kar vsi opazujejo in poslušajo, tako, da tisto, kar zanj ni pomembno, avtomatično postane privatna zadeva« (Arendt, 1990: 6). Pregnati temo iz *oikos*, bi pomenilo, da postane ravnanje gospodarja, njegova absolutna oblast nad družino in sužnji v njem, podvrženo pogledu in presojanju sodržavljanov, hipotetična situacija, je v kontekstu *polis* nemisljiva, saj v celoti ruši pozicijo in oblast oikosdespota in posledično možnost njegovega *bios politikos*; »zasebni status hišnega gospodarja, ki je bil podlaga za politični status le-tega kot državljana, je bil utemeljen z gospostvom brez kakršnegakoli notranje posredovanega videza svobode« (Habermas, 1989: 67). Posledično bi nedvomni konec dinamike para *oikos-polis* in njunega strogega ločevanja, ki preprečuje, da bi se, kar je vsem skupno, zlilo s tistim, kar je lastno vsakemu posebej, povzročilo konec tistega, kar je Vernant (1986) poimenoval kot »duhovni univerzum polis«.

Hannah Arendt opredeljuje bistvo *oikos* kot prostor, kjer poteka skrb za obstoj rodu, kjer se obnavljajo in zagotavljajo življenjske potrebe in individualno preživetje, torej življenjski proces sam, ki ga narekujejo nujnost in potrebe, kateri se sramežljivo skrivata; »Tako je to skriti kraj, v zavetju katerega se ljudje, zavarovani pred lučjo javnega, rodijo in umrejo, vendar pa v njem ne preživijo svojega življenja; sem ne seže nobeno človeško oko in nobeno človeško vedenje« (Arendt, 1996: 64). Grško pojmovanje veličine in slave, katere je skušal državljan v skupnem delovanju in govoru doseči ter tako dokazati svojo individualno vrednost (*aristeia*), se ni moglo izpolniti v kraljestvu nujnosti in minljivosti, ki zato ostaja pogreznjeno v senci zasebne sfere; »Tako kot sta bila v mejah *oikos* življenjska stiska in ohranjanje življenjsko nujnega sramežljivo prikrita, tako je *polis* nudila prosto pot za častno odlikovanje« (Habermas, 1989: 16). Napačno bi bilo domnevati, da je zaradi svoje podrejenosti *oikos* označen za ničvrednega, prej nasprotno, obstanek na prosojnem polju javnega, vsem skupnega prostora je odvisen od nečesa

povsem nasprotnega in sicer - od varnega zavetja teme, zasebnosti, ki jo lahko zagotovi le *idia*, kar je lastno vsakemu posebej, torej privatna lastnina; »Edini način, da zagotovimo temnost tistega, kar mora ostati skrito pred lučjo javnosti je privatna lastnina, mesto, ki ni dostopno nikomur in kjer je človek lahko varen in skrit« (Arendt, 1996: 73). Skozi ta vidik se kaže pozitivna lastnost zasebnega, kateri so v političnih skupnostih pred novim vekom posvečali z ohranjanjem lastnine kot *idia* ter njegovi razmejitvi od lastnine drugih ter od vsem skupnega sveta.

Nadalje Arendtova (1996) navaja kot bistveno značilnosti privatnega ravno njegovo zakritost¹², kjer so »lastne štiri stene edini kraj, v katerega se lahko umaknemo pred svetom, ne samo pred tistim, kar se v njem stalno dogaja, temveč pred njegovo javnostjo, pred tem da smo videni in slišani« (ibid.). Težko si je zamisliti vstop na polje javnega, če ta nima opore v svojem vsebinskem nasprotju, v tišini in zavetju doma. Sicer so na polju javnega med sabo državljani občevali kot *homoioi*, vendar je hkrati *polis* bil prostor za preseganje povprečnosti, kjer je vsak moral izkazati svoje kreposti, ki le tam dobijo svoje priznanje. Iz tega sledi, da je tovrstno ravnanje zahtevalo določeno mero poguma, saj je bil vsak gib ali beseda na razpolago pozornim očem in ušesom *polis*, ki je hkrati ponazarjal polje neizprosnega tekmovanja in nenehnega izkazovanja z izjemnimi dejanji in besedami. Življenju prebitem samo v javnem neizogibno sledi poplitvitenje. Arendtova (1996) slikovito ponazarja posledico biti stalno na očeh ravno v luči izgube sposobnosti, ki bi lahko človeka vsakokrat vzdignila iz temne globine v svetlobo sveta.

Če torej obstaja vez med poljem svobode in stalnosti ter njegovim nasprotjem polja nujnosti in minljivosti, je gotovo, da prvo ne obstoji brez slednjega. V grškem izročilu se sicer slavi in časti zgolj delovanje v *polis*, vendar obstaja subtilna zavest, ki pripisuje *oikos* svojo vlogo¹³, takorekoč kot drugo plat javnega. To je tudi razlog, ki je vseskozi preprečeval vdor *polis* v zasebno in odpravo privatne lastnine, to pa ne toliko iz

¹² Grška in latinska beseda za hišno notranjost, *megaron* in *atrium*, imata stranski pomen teme in črnine (Mommsen v Arendt 1996, 73).

¹³ V primerjavi s Homerjevo poezijo Heziodova slavi mirno življenje, posvečeno domu in ukvarjanju z »lastnim vrtom«

spoštovanja ali varovanja le-te, temveč bolj zaradi zavesti, da človek brez sebi lastnega prostora »ne bi mogel biti umeščen nikjer na svetu« (Arendt, 1996: 32).

Grški človek pa je svojo umeščenost videl v *polis*, in ker je vedel, da ga v Hadu čaka dolgočasno bivanje v stanju brezkrvne sence, je zato skušal na zemlji z veličastnimi dejanji (v *polis*)¹⁴ doseči svetno (ne sveto) nesmrtnost. Ljudje so si iz tega razloga upali in podajali v javnost, da bi nekaj njihovega in skupnega trajalo več kot njihovo lastno življenje. H. Arendt ne tem mestu pomenljivo pripomni: »Brez tega prestopanja v možnost zemeljske nesmrtnosti ne morejo zares obstajati niti politika, niti skupni svet, niti javnost. Skupni svet je izven nas samih, vanj vstopamo, ko se rodimo, in ga zapuščamo, ko umremo. ... Tak svet pa lahko preživi prihajanje in odhajanje generacij samo, kolikor nastopa v javnosti« (Arendt, 1996: 57). V tem oziru deluje javnost kot zmožnost sprejetja, shranitve in obuditve tistega, kar so smrtniki, v imenu prednikov in prihajajočih rodov, skušali rešiti pred minljivostjo in pozabo. Prekletstvo suženjstva lahko beremo ravno v tej luči, saj najhuje ni bilo, da so bili prikrajšani za svobodo in vidnost, ki je lastna svobodnemu državljanu, temveč dejstvo in spoznanje, »ki je obšel te v mraku živeče ljudi ob misli, da po smrti za njimi ne bo ostala nobena sled, ki bi pričala o tem, da so sploh kdaj živeli« (ibid, 58).

2.3 Mehanika *polis* in skrito telo nemega despota: *Logos* in podoba

Če izhajajmo iz naslova bo v naslednjih nekaj straneh, preprosto rečeno, potekala primerjava dveh radikalno nasprotnih si načinov organiziranja političnega delovanja, pri čemer moramo v primeru lika despota, kategorijo političnega uporabiti pogojno, saj se bo izkazalo, da imamo tam opraviti z nečim drugim. Poudarek se bo vrtel okoli mehanike, ki ju poganja (*logos*-podoba) ter kakšno je razmerje med naravo oblasti in njenim prostorom pojavljanja. S pomočjo primerjave nasprotij bo izčrpnjša analiza posvečena liku despota, ki hkrati naznanja spremembo domovanja oblasti, katera se prestavi iz prostora javnega v prostor zasebnega, v palačo despota. S podobnostmi, ki njegovo domovanje in »persono« povezujejo z oikosdespotom ter božjim likom Zeusa, bomo ponazorili odstopanja od antičnega modela demokratično organizirane skupnosti in posledično zaton javnosti,

14 »...delovanje za razliko od ustvarjanja (herstellen, poiein) ne more nikdar potekati izolirano. Delovanje vedno poteka med ljudmi« (Kuzmanić, 1996: 225).

izginjanje skupnega prostora ter vznik atomiziranega občinstva, ki ni več javnost, kjer bi zmoget funkcionirati *logos* oziroma javna uporaba uma ampak prej podaljšek Epiharmosovega sindroma, torej fascinacija in strast, ki ne zmore sposobnosti razsojanja, kjer prej kot to vlada »totalitarno« stanje enoumja.

»V začetku je bila beseda«, je zapisano v Janezovem evangeliju (1,1). V enakih bibličnih razsežnostih, vendar ne kot univerzalno bivaajoče, temveč kot tuzemska, človeška stvar, velja ravno beseda (*logos*) kot kvintesenca posebne oblike človeških odnosov in organiziranja v skupni prostor, ki je spočel daljnosežne duhovne in intelektualne posledice v takratni antični Grčiji, nekje med 8. in 7. stoletjem, in katere posebnost in izvirnost so Grki v polni meri čutili. Ta skupni prostor je najprej prostor pojavljanja, torej javnost, kjer se fizično soočijo le enaki med enakimi (*homoioi*), in v katerega ne sodi nič drugega kot delovanje in beseda; »To ni ne prostor molka ali nasilja, ampak prostor govora, prostor javnega govora« (Kuzmanić, 1996: 225). Beseda zasenči v tem kontekstu vse ostale attribute, ki bi kot instrumenti politične oblasti zadevali pojavne oblike ali dejstva konteksta *polis*; »Sistem *polis* najpoprej implicira izredno vzvišenost besede nad vsemi drugimi instrumenti oblasti. Beseda je postala glavno politično orodje par excellence, ključ za sleherno oblast v državi, sredstvo za ukazovanje in gospodovanje nad drugimi« (Vernant, 1986: 36). V zgornjem navedku je govor predstavljen v svoji skrajni učinkovitosti, vendar v prostoru *polis* govor ne poteka na katerikoli način, njegova prepričevalna moč, kot navaja Vernant (1986), se ne organizira kot učinkovitost obredne besede in njenega vnaprej konstruiranega liturgičnega obrazca, čeprav po učinku nič ne zaostaja za njim, v tem oziru, spretnost in moč govora, njegova vrednost, spominja na »težo«, ki so jo pripisovali izrekom kralja, ko je suvereno izrekal *themis*¹⁵.

Logos je soroden temu, čemur pravimo sposobnost človeškega razsojanja, ki je v tem obdobju pridobivalo vedno bolj sofisticirano in artikulirano podobo izražanja¹⁶. Govor je potekal pred pozornim občinstvom v obliki razpravljanja, diskusije ali argumentacije, k

¹⁵ Postava, pravo; pravica zakon; red, običaj. (v Vernant, 1986: 36)

¹⁶ Ravno analiza oblik diskurza na političnih skupščinah, ki sta ju začeli sofistika in retorika, je kasneje pripeljala do Aristotelovih del, kot sta Retorika in del Organona (o logiki), kjer se je sistematizirala vednost o govorniških in prepričevalnih veščinah, katere uporabljamo še danes.

njemu se je obračal kot k razsodniku, kjer »povsem človeška izbira meri prepričevalno moč vsakega govora posebej« (Vernant, 1986: 37), ki v končni instanci določi zmago med strankama. Ker je moral govor prevzeti določeno strukturo, ki je zavisela od kompleksnosti in narave vprašanja, od perlokutivnega učinka, se je le-ta, po Vernantovem (1986) navajanju, tehnično kazal v obliki nasprotujočih si argumentiranji, kot diskurzivna formulacija, kot zmožnost antitetičnega dokazovanja.

Iz zgoraj je razvidno, da je *logos* v tesni povezavi s politiko, kot so jo razumevali v kontekstu *polis*, saj tvori takorekoč njen sinonim. »Politična spretnost je pravzaprav ravnanje z govorico, logos pa se sprva zave sebe, svojih pravil, svoje učinkovitosti prek svoje politične funkcije« (Vernant, 1986: 37). Do te udejanitve je prišlo šele, ko je bila celota postopkov, ravnanj in vednosti, ki so prej bile, kot skrite prakse, v privilegirani domeni *basileusa* ali *gene* kot posestnika *arche* (počelo), predložene vsakomur. Urejanje vprašanj skupnega interesa, ki so prej bila podvržena skrivnem ravnanju suverena, so zdaj v korist vseh ugledale luč, najpomembnejše manifestacije življenja skupnosti so tako izgubile privatni značaj in dobile javnega¹⁷. V nasprotju z absolutno vladavino monarha, se zdaj javnosti postavljajo pod njen drobnogled, njenemu razsojanju, kritiki in prerekanju, tako duhovne stvaritve kot državniške službe, ki niso več, kot privatna posest¹⁸, lastne enemu, torej ne morejo ostati v temi, kot da bi še naprej kot »zasebna stvar« prebivale v *oikos* njenega gospodarja.

Privilegij skrivnega postopanja, ki si ga je lastil *basileus*, nakazuje na fantomatski in hkrati paradoksalen pojav predstavniških demokracij in sicer: državniške skrivnosti, katerih odkritje bi ogrozilo državo. Vernant (1986) navaja primere številnih antičnih mestnih držav, kjer je prevladovalo prepričanje, da je njihova blaginja neposredno odvisna od obstoja skrivnih relikvij, denimo kosti heroja, ki je moral, razen posvečenim, javnosti ostati neznan, sicer bi državi grozilo uničenje. Enak simptom se pojavi v

17 Vzporedno s tem procesom izginjajo tudi skrivna svetišča, zasebni oraklji, čašenje bogov postane javno, nad misteriji prevladajo templji, kjer se formira uradni kult mestne države, čeprav prvi nikoli zares ne izginejo.

18 Pojem privatne posesti se na celi črti izključuje s pojmom javnega, saj le-ta predstavlja predvsem prostor, »ki ni nič materialnega, sploh ni nekaj, kar se da podjarmiti, osvojiti in zasesti, temveč nekaj, kar ima opraviti z *vmesnim prostorom med ljudmi*« (Arendt v Kuzmanic, 1996: 225).

srednjeveškem hibridu posvetne države in njenega napol verskega poveličevanja, kot je to bil *sacrum imperum* Barbarosse, ki je, kot vsaka verska in religijska tvorba, tudi ta predpostavljala svoje skrivnosti. Na kratko rečeno, izgleda, da ta temni madež neprosojnega in nedostopnega, kateremu je z nekim tihim konsenzom priznan status delikatne Ahilove pete tudi sodobnih demokracij, skriva v sebi natanko tisto, kar so v sebi skrivali in zavoljo lastnega obstoja varovali religiozni misteriji; nič drugega kot samo resnico.

Na nasprotni strani, ob soočenju z likom despota¹⁹, pridemo v bijoče navzkrižje z duhom univezuma *polis*, takorekoč sestopiti moramo s svetlobe v temo despotovega *oikos*, od koder prihaja njegova antipolitična vladavina. Grosrichard navaja odlomek iz desetega poglavja La Bruyerejevih *Značajev*: » Če rečemo kralju Oče ljudstva, to ne pomeni, da ga zagovarjamo, temveč prej, da ga imenujemo z njegovim pravim imenom ali ga opredelimo« (v Grosrichard, 1985:11). Po tej analogijo lahko kraljevo oblast, ravno zato, ker korenini v družinski označimo za despotsko, saj despot (denaturiran oče)²⁰ vlada svojemu ljudstvu tako kot oče ukazuje svojim otrokom; » Kadar govorimo o *despotski* oblasti francoskega kralja, se torej ohranja predvsem družinska narava njegove oblasti, ki ga priliči družinskemu očetu. (...) in v tem je njegova avtoriteta primerljiva z avtoriteto kralja nad podložniki, ker je razum otrok še nepopoln« (ibid: 11,13). Ta vzorec vladanja ni izprijeni privesek, izum evropskih monarhij za časa Montesquieuja ali Voltaira, ampak ima svoje korenine že pri Aristotelu. Kot navaja H. Arendt (1996) so v antiki dojemali monarhično načelo vladavine enega kot tipično organizacijsko načelo gospodinjstva/gospodarstva. Za Grke je despot v prvem planu torej pomenil »družinskega očeta« (*oikosdespot*), pri čemer je raba oznake »despotski«, po Aristotelovi Politiki, na področju političnega neustrezna oz. zgolj analoška²¹. Po Grosrichardu (1985) je bil

19 V Trevouxovem slovarju (1771) je podano geslo, ki opredeljuje despotizem kot obliko vladavine, v kateri je vladar absolutni gospodar, ima neomejeno in arbitrarno oblast, kjer je pravilo le njegova volja. Od preklica nantskega edikta naprej je služil ta izraz za označevanje zlorab kraljevske oblasti, ki jih je zakrivil Sončni kralj (v Grosrichard, 1985:10).

20 Grosrichard s pojmom »denaturiziran« označi vez med antičnim razumevanjem despota ter označevalcem, ki si ga prisluži zloraba monarhove oblasti v Franciji 18. stoletja na točki, kjer slednji meša svoje otroke (ljudstvo) s sužnji.

21 »Aristotel uporablja izraz despotska oblast na osnovi analogije in za opisovanje odmika od vladavin, ki so v skladu z absolutno pravico pravilne. Tako je tiranija odklon od kraljevine, oligarhija od aristokracije in demokracija od

potreben semantični prehod pojma despot, despotski, ki je prvotno veljal le v družinski, privatni sferi, da je kasneje njegova raba, predvsem v času evropskega humanizma, v prvi vrsti postala posvečena označevanju zlorabe kraljeve oblasti, ki je sama vključena v očetovsko oblast; » ...*družinsko* je tedaj dokončno *politizirano*. Zaradi tega kategorija družinskega ne bo več rabila kot model za dojetje političnega, temveč nasprotno²²« (Grosrichard, 1985: 12). Razumevanje logike despota, pojasnitev, pogojno rečeno njegove politike, vladavine, ne more zaobiti logike družinskega, še več, pojav despotizma na nek način oba protipola zlije in izniči hkrati.

Skozi organizacijo prostora lahko rečemo, da je *agora* arhitekturni in duhovni epicenter *polis*, despotska dežela skupnega prostora v tej obliki ne pozna, njeno središče, ki srka vase, je despotov dom. Grosrichard (1985) se naslanja na pričevanja Montesquieja²³, katera opisujejo despotski prostor kot koncentričen in do kraja centraliziran; kadar vladar, ki vse navezuje zgolj nase, pritegne državo v svojo prestolnico, na svoj dvor in dvor na svojo osebo se zagotovo pretvori v despota. Središče poimenovano *seraj*, koder se stekajo vsa bogastva kraljestva, koder je osredotočena vsa oblast in moč, ki jo poseduje despot, skriva (kot v primeru oikosa) v sebi prepoved pogleda od zunaj navznoter. »Despotizem s svojim trojnim obzidjem okoli seraja, s prepovedjo pogleda v srce seraja, jasno pokaže, kako lahko gospodar deluje kot gospodar, samo če je skrit« (Grosrichard, 1989: 16).

Tako kot direkten pogled, kot luč javnosti, izniči bit Zeusa in absolutno oblast *oikosdespota*, tako tudi despot skozi serijo obrednih praks in pravil poskrbi, da ostane neviden. Na nek način se predpostavlja, da je gledanje rezevirano le zanj; »Ne videti se pravi biti obsojen na pokoravanje. V despotskem režimu, kjer se zmeraj slepo uboga, je slepec emblematski lik podložnika. Biti gospodar se torej pravi videti²⁴« (Grosrichard,

republike, vse tri pa predstavljajo oblike despotizma, ker si oblastniki,..., prizadevajo tako kot družinski gospodar le za lastno dobro, tudi če po naključju to koristi podložnikom« (Grosrichard, 1985: 17).

22 Grosrichard (1985) navaja kot primer tega obrata v pojmovnem razumevanju Rousseauja, ko govori o »krivičnem despotizmu očetov«, str. 12

23 Montesquieu: Duh zakonov, VIII knjiga, VI. Poglavje

24 Zanimiv primer tega podaja pričevanje Jeana Dumonta v njegovem potopisu »Novo popotovanje po Vzhodu«: »Kaj se je godilo zunaj, ko je Amurat iz svojega seraja opazoval z odličnim daljnogledom, ki so mu ga poklonili Benečan; in

1985:66). Začetek zgornjega navedka nakazuje despotovo prizadevanje, ki je usmerjeno v to, da se (simbolno) reproducira podložnost, da drugi ne (u)vidijo. »Služiti torej pomeni pokazati gospodarju, da ima monopol nad pogledom. Michel Baudier je že v začetku XVII. stoletja poudarjal, kako je v carigrajskem seraju ... - kdor si drzne dvigniti oči, da bi pogledal v obraz (Velikega Gospoda), je kriv hudega zločina, tako da imajo vsi dvorjani razen vezirja, muftija in zdravnika, ki se mu gredo poklonit ali častit, sklenjene roke in povešene oči; v tej drži se priklanjajo globoko do tal in ga pozdravljajo, na da bi ga videli, čeprav je prav pred njimi. Du Vignau bo konec stoletja ponovil isto: Turki pazijo, da ne bi nikoli pogledali v oči Njegovega Veličanstva, in niti ne njegovega obraza (...) Ne smejo biti tako predrzni, da bi ga gledali, dovolj je že, da so gledani« (ibid:67).

Kljub temu, da vladar poseduje svojo jasno prepoznavno fizično pozicijo, je le-ta venomer zvesto pospremljena s prepovedjo pogleda nanj. Da se despotova oblast ohranja je nujno, da v vladarja ni vperjen zvedavi pogled, ki hoče vzpostaviti simetrijo na vidnem polju, pa čeprav se to dogodi zgolj na simbolni ravni. Asimetrija vidnega polja je zanj bistvena, njegov mora seraj ostati polje teme, samo despot lahko za kratek trenutek odgrne zastor, vendar svetloba, ki posije vanj ne razkrije njegove teme in posveti z resnico, temveč otvori despotovo gledališče, katerega upravlja preko slug ali on sam. »Gospodar, ki tako razpolaga s pogledi, jih zna tudi izrabljati. Zgodi se, da se vendarle pokaže, čeprav vseviden in neviden. Despotov nastop pa je zmeraj stvar gledališče režije« (ibid:69). Podobno ugotavlja Aristotel v svoji Politiki, kjer pravi, da mora tiran »početi določene stvari, vtem ko je videti, da počne nekatere druge, in tako kar najbolje odigra komedijo vladavine« (Aristotel, V. knjiga, 1314b). Kdorkoli bi si drznil samosvoje vperjati svoj pogled mimo ali v zakulisje despotove predstave, kdor torej ne bi verjel in sodeloval²⁵ v tej igri videza

nekega dne, ko je oprezal kot običajno, je v Peri opazil moža, ki je prav tako z daljnogledom gledal sultanove žene, ki so se prav tedaj sprehajale po vrtu. Takoj pošlje svoje mutce, ki ga ubijejo in ga obešenega na njegovem daljnem oknu pokažejo sultanovemu zadovoljnemu očesu« (v Grosrichard, 1985:67).

25 Grosrichard (1985) ugotavlja, da je despot, ker je izgubljen v svojem privatnem užitku, izničen v realnem, zato zablesti kot imaginarni lik, ki sije toliko, kolikor ga konstruirajo. Veličina vzhodnjaškega despota je videz veličine, ki jo v celoti ustvarjajo tisti, ki hkrati poveljujejo v njegovem imenu in se pokoravajo temu imenu. Skratka, je predmet verovanja in vsi – despot kot ostali – morajo vanj verjeti, sicer se sesuje vse oblastni sistem. V podobnem duhu deluje

veličine²⁶, bi bil deležen iz istih vzrokov in enako silovite kazni kot zvedava Semela. Nadalje, Aristotel razločuje, dvoje postopkov tirana, s katerimi se »povzdigne« in vzpostavlja naravno neenakost in sicer, ali poniža svoje podložnike ali poveleča samega sebe. Slednje smo že označili kot komedijo vladavine, prvi pa se osredotoči na zatiranje razsojanja sposobnih, »zatreti eminentne ljudi, odstraniti ljudi neodvisnega duha, ne dopuščati skupnih obednic, prostorov (...) preprečiti nastanek združenj učenjakov in ostalih shodov, srečanj (...) zakaj druženje državljanov, njihovo medsebojno poznavanje povečuje njihovo medsebojno zaupanje(...)zakaj vsak ukrep tiranove politike meri na doseganje teh naklepov: 1. povzročiti recipročno nezaupanje med podložniki; 2. vzeti jim možnost delovanja; 3. delati vse, da pride na plan njihova zlobna narava« (Aristotel, V. knjiga, 1313b, 1314a).

Arendtova (1996) navaja Montesquiejeve ugotovitve glede tiranskih oblik vladavine kot odkritje njihove esence, saj je bistvo tiranije v proizvajanju (z zgoraj navedenimi Aristotelovimi metodami) izoliranosti tako tirana od podložnikov kot slednjih med sabo. Ljudstvo postane tako atomizirano občinstvo, vendar brez značaja mnogoterosti, ampak kot enotno gojišče, kjer, zaradi uničene zmožnosti sporazumevanja, radikalne izoliranosti in izgube pluralnosti mišljenja ter sposobnosti razsojanja, »en aspekt preraste v množičnega« (Arendt, 1996: 60). Avtorica pri tem izhaja iz dveh sorodnih, vendar nikakor ne identičnih pomenov »javnosti«, pri čemer smo prvega, ki se tiče njegove razmejitve in ločenosti od svojega nasprotja, že obdelali, medtem ko se drugi nanaša na preprosto dejstvo, da so stvari znane, »da lahko vsakdo vidi in sliši vse, kar se pojavi pred občestvom, s čimer temu pripade, kar največja javnost« (Arendt, 1990: 5). Pomembno je njeno nadaljnje izhajanje iz tega, saj dokazuje, da na podlagi prostora javnosti, na katerem lahko nekaj izstopi iz teme, temelji človekov občutek za realno; »Prisotnost drugih, ki vidijo, kar mi vidimo, in slišijo, kar mi slišimo, nam zagotavlja realnost sveta

druga plat kraljevega telesa, njegovo politično telo, ki je po naravi fiktivno in se kot materialna manifestacija kaže navzven.

26 Zgovorno o tem priča Kiros, ki »je vedel, da je veličina stvar prevare in optične iluzije in je izbral medijska oblačila, ki lahko prikrijejo telesne hibe in tiste, ki jih nosijo, napravijo zelo lepe in velike; medijska obuvala so namreč takšna, da je vanje zelo lahko vstaviti nevidni vložek, ki človeka pokaže večjega kot je v resnici. Odobral je tudi barvanje oči, da bi jih napravili svetlejše, in šminkanje, da bi izboljšali naravno barvo polt« (v Grosrichard, 1985: 69).

in nas samih...« (ibid.). V nasprotnem primeru, zaprtost v lastno subjektivnost, povzroči »oropanost dejanskosti« (ibid.), neprisotnost človeka na pojavnem prostoru, njegova izoliranost v temi *oikos* in nezmožnost soočenja lastnih aspektov in perspektiv z ostalimi, ga obsodi na majavo subjektivnost čutenja in občutji. Habermas (1989) povezuje starodavni *logos* s širšim konceptom racionalnosti ravno v luči izkustva, kjer se izkoplje iz lastne subjektivnosti skozi prakso svobodnega, argumentativnega govora, »ki vzpostavlja konsenz in v katerem različni udeleženci presežejo svoje zgolj subjektivne poglede in se, glede na vzajemnost racionalno motiviranih prepričanj, prepričajo o enotnosti objektivnega sveta in intersubjektivnosti svojega sveta življenja«.²⁷ Javnosti ne more biti brez mnogoterosti in pluralnosti, kjer vsak od njenih članov svobodno zasede svojo pozicijo in aspekt, katere ima možnost, v pogojih skupnega sveta, soočiti z nasprotnimi, v teh pogojih preseže od samega sebe zamejeno subjektivnost in prepozna obstoj objektivnega²⁸ sveta, saj se navkljub razlikam v pozicijah in aspektih »vsi ukvarjajo z istim predmetom« (Arendt, 1996: 60). V kategorijah despotove publike je stvar obrnjena, kakršnokoli že je njegovo dejanje ali predstava, vselej je odziv nanj množičen v svoji enotnosti, kot odziv »v sebi enotne družine« (ibid.). Če si deloma izposodimo Habermasovo (1989) besedno igro, lahko rečemo, da je javno rezoniranje postalo privatno konzumiranje (konzumiranje tipa »požiranje z očmi«), ravno zaradi slednjega lahko multituda, na katero se obrača despot z videzom svoje veličine, na površje množično prinese občutja predvsem pa čustva, kot so ljubezen strah, občudovanje, fascinacija, katerih izvorno mesto je v zasebnem.

V poizkusih izničenja možnosti delovanja in razsojanja, predvsem pa v poenotenju pluralnosti, ki je njun garant, vidi H. Arendt (1996) težnjo k zamenjavi nepredvidljivega človeškega delovanja s predvidljivostjo obnašanja (*Sich Verhalten*), poslušnostjo in ubogljivostjo, katere so tako domače nesvobodnim v *oikosu* ter predstavljajo status podrejenosti tamkajšnjemu gospodarju.

Montesquieu opredeli despotsko vladavino kot vladavino čiste strasti, ki njihovim spopadom navkljub vedno ohranja videz zakonitosti, kjer edini preostali

27 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels*, 1. knj., Frankfurt, 1981, str. 128

28 tukaj nikakor ni mišljeno kot znanstvena objektivnost ampak kot predmeten odnos do drugih ljudi.

diskurz²⁹ obstaja »v obliki nejasnega mrmranja v podporo fascinaciji pogledov« (v Grosrichard, 1985: 59). Če velja dejstvo, s katerim Bentham označi množico (mnoštvo); »Multituda zna uporabljati zgolj svoje oči: zatoorej morajo biti naslovljene ravno njihove oči« (v Gaonkar, 1994: 547), potemtakem, ob tako preprosti metodi, nedvomno velja, da »vladar, ki nam vlada, nas nikoli ne pozabi zapeljati, pa naj to hoče ali ne³⁰« (Montesquieu v Grosrichard, 1985: 59).

Multituda ali množstvo, kot jo uporablja v zgornjem primeru Bentham, se, upoštevajoč par javno-zasebno, zaseda pozicijo, ki jo postavlja nasproti »angažirani« javnosti. Za našo razpravo je to pomembno, saj sta si obe entiteti, kot formacija nedoločenega števila ljudi, med seboj podobni, vendar gre za radikalno razliko v udejanitvi zmožnosti, v prehodu iz privatnega v javno. Mnoštvo bomo torej v tem primeru vzeli kot antipod javnosti (čeprav se je ta kategorija v današnji rabi raztegnila onkraj teh okvirov in bi njena pretirana raba in aplikacija v duhu naše predpostavke pripeljala do zagate), nekako tako kot Virno (2003) prepoznava razumevanje množstva v liberalni misli, katera ga opredeli kot antipod ljudstva, predvsem pa entiteto, ki je zapisana zasebnemu. Tukaj je ključna točka, kjer pristajamo na to linijo; »...zasebno [*privato*] pomeni predvsem nekaj, kar je *brez* [*privo*]: brez glasu, brez javne prisotnosti. V liberalni misli množstvo preživi kot zasebna razsežnost. Mnogi so apatični in daleč stran od sfere skupnih zadev« (Virno, 2003: 10). Mnoštvo, ki je obenem postalo občinstvo, je torej brez glasu (logosa). Avguštin (v Virno 2003) bi mu pripisal zvedavost kot *concupiscentia oculorum*, kot poželenje oči, ki kot popolno čutilo za zvedavost uzurpira in ne prepusti prostora značilnostim mišljenja.

2.4 Gigesov prstan: narava krivičnosti in pravičnosti

V pričujočem sestavku bo pozornost namenjena mitu o Gigesu in čarobnem prstanu, ki ga je Platon pomenljivo navedel kot oporo v razpravi o pravičnosti. Upoštevajoč

²⁹Despot ne potrebuje logosa, ker on ne razpravlja temveč ukazuje, za ta namen lahko uporablja mrmranje ali svoje oči; »Da bi bil dober sultan, sploh ni treba govoriti, temveč z nenavadno težo ustrahovati ljudi z enim samim migljajem očesa« (Baudier v Grosrichard, 1985, 73).

³⁰ Zadnji del navedka »naj to hoče ali ne« se nanaša na Montesquieujevo stališče, da ima vsaka vladavina v sebi seme despotizma, ki teži tako ali drugače k prevari. Več o tem v 3. delu 3. poglavja.

metazgodbo, ki v zakulisju osrednje argumentacije nenehno spremlja razmerje med pravičnostjo in nepravičnostjo, se neizogibno pokaže, da se le-to, sprva metaforično, kasneje pa docela stvarno, ujema z nasprotjem med svetlobo in temo oziroma drugače med vidnim in nevidnim. Kolikšno moč se je pripisovalo upravljanju polja vidnega-nevidnega, čigar učinki daleč presegajo vsakršno fizično silo, se v obliki razprave o etiki pojavi v Platonovi 2. knjigi »Politeje«, kjer je govora o pravičnih in nepravičnih ter kako se kažejo njihova dejanja. Platon želi v dialogu postaviti pravičnega pred preizkušnjo, da bi dokazal, da je le-ta pravičen zgolj zato, ker nima moči ali bolje skrivnega zavetja, da bi bil krivičen in tako ravnal. Potemtakem je pravičnost človeka neprostovoljna, saj je zavezana njegovi nemoči in zunanji prisili, kot je recimo spoštovanje zakona. Platon začne dialog s predpostavko; »Obema, pravičnemu in krivičnemu človeku, dajmo možnost, da delata, kar hočeta; nato jima sledimo in glejmo kam bo želja odvedla enega in drugega. Tedaj bomo zasačili pravičnega človeka, da zaradi želje imeti vedno več hodi v enako smer kot krivični; za tem se namreč vsaka narava po naravi žene kot za nečim dobrim, do spoštovanja enakosti pa jo zakon privede na silo. Najbolje bi jima dali možnost, o kateri govorim, če bi ta človeka imela takšno moč, kakršno je kot pravijo, nekoč imel Giges, prednik Lidijca« (Platon, II. Knjiga, 359c, 359d).

Da bi Platon³¹ dokazal resnično naravo obeh, ki je sorodna, jima podeli moč, kakršno je posedoval Giges, lidijski pastir, kateri je s pomočjo najdenega prstana postal neviden in osvojil kraljevo ženo in oblast. Mit se začne z najdbo prstana, ki ga Giges po veliki povodnji in potresu najde v nastali zemeljski razpoki, nadaljuje pa se z obiskom pri kralju, kjer je Giges resnično spoznal čarobno moč prstana. »Ko je to doumel, je preizkušal prstan, ali ima to moč, in se mu je dogajalo takole: ko je obrnil okvirček navznoter, je postal neviden, ko ga je obrnil navzven, pa je postal viden. Čim je to opazil, je dosegel, da so ga uvrstili med sle, ki so šli h kralju. Ko je prišel tja, je prešuštoval z njegovo ženo, z njo skoval zaroto proti kralju in ga ubil in tako osvojil oblast« (Platon, II. Knjiga, 360a, 360b).

31 Pričujočo Platonovo razpravo o pravičnosti, v II.knjigi, vodi Glavkon, ki podaja tudi naracijo mita o Gigesu.

Platon v svojem dokazovanju izpostavi ravno lastnost, da se je nekdo zmožen umakniti pogledu drugih, kot primer neomejene moči, s posedovanjem katere se izjasni šibkost pravičnosti, ki v svoji osnovi izhaja iz vnanje prisile. Giges je pridobil božjo sposobnost biti neviden in kot Platon dokazuje, mu ta najboljše koristi v vnemi, da bi si pridobil moč in oblast nad drugimi. Giges še zdaleč ni dosegel moči panoramičnega boga, saj ostaja doseg njegovega pogleda človeški, vendar mu je prstan omogočil gospostvo nad fizično manifestacijo svoje prisotnosti in s tem vzpostavitev asimetrije na polju vidnosti, ali rečeno drugače, simetrija med gledati in biti viden, kateri je podvržen vsak slehernik se zanj poruši. Ko je pridobil sposobnost odtegniti se pogledu drugih, je hkrati pridobil tudi moč odtegniti se silam npravnosti in zakona, torej tisti vnanji sili, katera ga je obvezovala k pravičnosti. Čeprav ima osrednji del Platonove razprave druge cilje, nam izhodišče, ki ga postavi za začetek svoje razprave ponuja možnost za poglobitev v osrednji moment izhodišča, ki se vrti okoli moči nevidnega.

Če je tukaj kot primer, kako si podvreči oblast, postavljeno ravno suvereno upravljanje s poljem vidnega, kjer se vzpostavi asimetrija med gledati in biti viden, velja potemtakem ista logika tudi, ko je treba oblast izvajati in obdržati. V tem primeru lahko vzamemo mit kot prisposodbo, ki velja tudi za posvetnega vladarja kot posestnik *arche*, ne glede na politično ureditev, saj je v sami poziciji, kjer se nahaja vladar, že vtkana neka mera asimetrije vidnega polja, ki je tam potrebna, da se vzpostavlja razmerje oblasti in ločitev vladajočega od vladanih. Toliko bolj kolikor je oblast koncentrirana v rokah enega, toliko bolj je asimetrija vidnega polja izrazita, na katerem je vladajoči osvobojen vezi med gledati in biti gledan.

Moč nevidnega, ki je Gigesu, mimo vseh zakonov, omogočila si z lahkoto podvreči vidnega kralja in njegovo oblast, nam ponuja nastavek za nadaljevanje, kako bi njegova vladavina s pomočjo prstana izgledala; »Če bi torej obstajala dva takšna prstana in bi si enega nataknil pravičen človek, drugega pa krivičen, se mi zdi, da nobeden ne bi bil tako adamantski, da bi vztrajal v pravičnosti, in bil tako odločen, da bi se odrekel tujim stvarim ter se jih ne dotaknil, če bi lahko celo s trga brez strahu vzel, kar bi hotel, vstopal v hiše in spolno občeval s komer koli bi hotel, ubijal in reševal iz okovov, kogar koli bi hotel – in bi tudi v vsem drugem ravnal, kot da je med ljudmi enak bogovom« (Platon, II.

Knjiga, 360b, 360c). Ravno tako kot v primeru pravičnega in krivičnega se tudi ravnanje nevidnega pastirja ne bi nič razlikovalo od ravnanja nevidnega vladarja, le da bi krivičnost na poziciji slednjega pridobila vladarjevo »odmevnost« ter zadela celotno kraljestvo.

Obvladovanje vidnega polja je Gigesu prineslo zmago nad silnejšim kraljem ravno zato, ker ga je osvoboditev vsakršne fizične manifestacije povzdignilo daleč nad fizično silo in zvestobo tistih, ki kralju zagotavljajo njegovo oblast. Če vzamemo moč čarobnega prstana kot prispodobo boja za oblast, je prvi del poante že vselej na dlani; moč kot koncept oblasti ni zavezana zgolj posedovanju vzvodov fizične in umske sile, s katero vladar razpolaga v svoje namene, ampak je prežeta, v svoji manj manifestni obliki, tudi skozi razmerje med videti in biti viden, ali natančneje, v posedovanju sposobnosti nadvladovanja in potenciranja učinkov, ki jih proizvaja, na tem razmerju temelječa, asimetrija vidnega polja. Pomembnost slednjega, se je skozi mit o prstanu, izkazala ravno v tem, da je moč nevidnega dajal Gigesu primat vladarja še preden si je ta podvrgel, na fizični in umski sili temelječo, vladavino kralja. Drugi del poante v nekem oziru nadgrajuje prvo v tem, da postavlja taisto sposobnost upravljanja z vidnim poljem na mesto, od koder že deluje oblast, kar pomeni, da je taista moč, s katero si lahko pridobimo oblast, potrebna tudi za implementacijo te oblasti napram tistim, ki so ji podvrženi.

Vprašanje, ki ga Platonova razprava o pravičnosti v nadaljevanju odpira se nanaša na etični vidik in sicer, kako bi vladar, kateremu bi bila podeljena ista moč kot Gigesu, le-to uporabljal za izvajanje svoje oblasti in vladanje svojim podložnikom. Na tej točki je smiselno slediti Platonovi razpravi, kjer se govorniki trudijo, da bi izjasnili skrajno obliko pravičnosti in krivičnosti. Ustavijo se pri razkoraku med biti in zdeti se, kjer s pomočjo Ajshilovih besed določijo pravičnega moža kot tistega, ki se »noče dober zdeti, temveč hoče to biti« (Platon, II. knjiga, 361b). Ravno dejstvo, kako izgledajo njegova dejanja, je isto, ki omogoči pri krivičnemu človeku ustvariti videz, da je pravičen. Potemtakem bo moral krivični, če bo hotel doseči postavljene cilje, svoje nepravilno ravnanje pokazati kot pravilno, pri čemer ostane njegova krivičnost nevidna, saj v temelju krivičnosti tiči, da njena dejanja ostanejo skrita. Nasprotje pravičnemu ravnanju, katero se ne meni za

videz svojih ravnanj temveč za dobro dejanj kot takih, stoji skrajna krivičnost, ki jo govorci vidijo v tem, »...da je nekdo videti pravičen, na da bi to bil« (Platon, II knjiga, 361a).

Kar se tukaj zaenkrat še kaže kot prepoznanje neetičnega ravnanja, se bo kasneje prelevilo v nasvet vladarju, kot metoda vladanja, ki odpira vladarjev teater videza in resničnosti, ki se bo moral, vsaj v Machiavellijevi drži, neogibno poslužiti nepravičnosti v njenem najjasnejšem izrazu in sicer; » ..., da predstavlja odklon oziroma odmik med zdeti se in biti, ali natančneje, je sposobnost spraviti v delovanje antitezo med videzom in resničnostjo, ne toliko z izbrisom ene od te dveh kategorij, ampak s sprevačanjem njunega razmerja, tako da daje krivičnost videz pravičnosti« (Curi, 2004, 154, 155).

Našo pozornost smo, zavoljo nadaljevanja teme, zaključili na pozicij za katero se predpostavlja, da ima oblast. Pogledali smo onkraj mita o Gigesu in izpostavili tisto, kar je vtakano v mnogih prizadevanjih po posvetni moči in oblasti kot simbolični moment polastitve sposobnosti postati neviden, ki človeka odreši zunanje prisile in zaveze k pravičnemu in etičnemu ravnanju. Nadalje, iz tega se je izkazalo, da je odnos med pravičnostjo in krivičnostjo, v veliki meri odslikava ravno razmerja med vidnostjo in nevidnostjo oziroma njegove dvojice, ki poteka na relaciji med svetlobo in temo. V grškem in krščanskem izročilu najdemo še nekatera druga mesta, ki se na podoben način dotikajo zgoraj omenjene odslikave razmerij, vendar z dodatno vnemo, ki vsaka s svojo vrhovno inštanco, teži k odpravitvi njune zagate. Za nas bosta posebej zanimiva dva primera in sicer, predsokratik Kritias³² ter 139. psalm³³ iz Jobove knjige ter njegov kontrapunkt. Zaradi tesne navezave na zgoraj obravnavani Platonov dialog in njune izredne jasnosti navajam oba odlomka v obsežnejši obliki;

*»A ker je zakon branil posihmal
očitno prizadevati krivico,
v temi pa so grešili slej ko prej,
tu prvič, sodim, zvit in moder mož
iznašel božji strah je za zemljane*

³² Gre za odlomek iz njegove drame Sisifos, kjer na drzen in duhovit način, a hkrati izredno prodoren, obravnava izvor religije, kjer s trditvijo, da so bogovi, njihove lastnosti in narava izmišljeni, da bi se ljudem iz strahu pred njihovo kaznijo preprečevalo delati krivico (vir: Sovre, 1988).

³³ v Miller, J.-A. (1981): Despotizem koristnega. Slovenski prevod v Svetem pismu, Druga knjiga Stare zaveze, Maribor 1959, str. 519

*da grešnik bi se bal, čeprav na skrivnem
 počel bi zlo, govoril ali misli!
 Tako uvedel vero je v bogove:
 Češ demon biva, močen, živ na veke,
 Ki z duhom vidi, sliši, silen um!
 Za vse pazljiv, noseč naravo božjo,
 Ujame med ljudmi besedo vsako
 in uzre, kar koli se zgodi.
 Čeprav na tihem snuješ hudobijo,
 bogovom ni prikrita, ker prebistro
 je njih spoznanje. S tako govorico
 ustvaril nauk je zvito premeten,
 z besedo lažno je odel resnico.
 A bivajo, je del, bogovi v kraju
 - s tem zbudil je ljudem najhujši strah-
 od koder, kot je vedel, groza lije
 in blagoslov njih bednemu življenju,
 z oboka, ki v višavah se obrača,
 kjer videl strele je in strašne grome...» (v Sovre, 1988, 187)*

*»Gospod, preiskuješ me in me poznaš
 ti veš če sedim ali vstanem;
 ti prodreš v moje misli od daleč;
 ko hodim in ko ležim, ti vidiš
 in na vsa moja pota paziš«*

*

*Oni so med nasprotnik svetlobe,
 ne poznajo njenih poti
 in ne stojijo na njenih stezah,
 pred zoro vstaja morilec,
 ki ubija ponižanega in ubožca,
 in ponoči oživi kot tat!
 Tudi prešušnikovo oko čaka na somrak
 in pravi: Nobeno oko me ne sme videti,
 in si zakrinka obraz.
 Ponoči vdirajo v hiše,
 podnevi pa se zaklepajo,
 saj ne marajo svetlobe.*

vir: Sveto pismo. Ljubljana (1997), Svetopisemska založba Slovenije. Jobova knjiga, str. 959

Tako kot nadnaravna moč Gigesovega prstana omogoča svojemu nosilcu nemoteno delanje krivice v zavetju teme, tako inštanca boga, ki se v obeh zgoraj navedenih primerih pojavlja, neprestano napolnjuje prostor s svetlobo, kjer njegovo pozorno oko spremlja gib, besedo in misel vseh verujočih. Sicer se v Kritiasovem ciničnem duhu bog

pojavlja kot farsa, kot smotrno režirana fikcija, ki pa vendarle deluje. Kot ugotavlja Platon v svoji razpravi, da ljudje ne storijo nič dobrega, če niso v to prisiljeni, je potemtakem vera v boga utilitarnega značaja kot verovanje v ne-zmožnosti prikrivanja-skrivanja zlih dejanj, torej, posledično se vera v boga, ki preiskuje in nadzoruje, združuje s strahom in zavestjo verujočih o gotovi in pravični kazni. Fiktivna entiteta, ki s pogledom³⁴ razsvetljuje prostor, proizvaja nadvse realne učinke kot je spoštovanje zakonov, v tem oziru lahko krščanskega boga³⁵ v Jobovi knjigi brez težav beremo na nič manj utilitaren in duhovit način kot Kritiasovega.

Vseprisotnost vrhovne nadnaravne, magične sile, katere fiktivnost je močnejša od človeškega zakona, ki s svojo prisotnostjo, bolj v srcih kot v razumu, iz smotra, ki je obstajal pred njegovim nastankom ali zaradi Boga kot Dobrega, napeljuje k pravičnemu ravnanju. Vendar asimetrija vidnega polja, ki jo nevidni in vsevidni bog ustvarja iz svoje biti, kateri so podvrženi verujoči, ni dojeta kot vir zla, kot ga povzroči človek v posesti magičnega prstan, saj je bog navsezadnje vrhovno Dobro, neke vrste moralna inštanca, zanj se predpostavlja (tukaj imamo v mislih predvsem krščanskega Boga v preddeističnih časih), da ne zlorablja pozicije upravnika polja vidnega-nevidnega, saj kot vrhovno Dobro ne zmore sebičnosti, kot gospodar voajerjev vzdržuje asimetrijo vidnega polja in iz teme budno pazi ter z lučjo obseva svojo najdragocenejšo in najbolj muhasto kreacijo. Dilemo, ki se pojavi, ko v asimetrično razdeljenem vidnem polju umanjka absolutna inštanca dobrega ter njeno mesto prevzame smrtnik-grešnik, najdemo v izraziti in vizionarski izpovedi³⁶ J. J. Rousseauja; » Če bi bil neviden in vsemogočen kot Bog, bi bil dober in delal dobra dela kot On... Če bi pa bil v posesti Gigesovega prstana, bi se

34 V jeziku antične Grčije sta besedi theos (bog) ter glagol theoro (vidim) v tesni povezavi, saj naj bi prva etimološko izvirala iz slednje. Od tod lahko sklepamo, da bog obstoji kot tak zgolj zato, ker poseduje opazujoči pogled, ker je vseviden.

35 V krščanski filozofiji se je z božjim pogledom najizčrpnije ukvarjal mistični teolog Nikolaj Kuzanski (1401-1464) v svojem delu »De Visione Dei«.

36 Jean Jacques Rousseau, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario* (Fantazije samotnega sprehajalca), Milano 1957, str. 277 Rousseaujeva izpoved napoveduje točko, kjer je zahteva po prosojnosti oblasti v istem zamahu proizvedla zahtevo po nadzoru. Benthamov projekt Panopticon, katerega mehanizem z brezsubstančnim, fiktivnim središčem reproducira ravno Boga kot vsevidnega, je proizvod te vrste. Več o tem v 4. točki 4. poglavja.

odtegnil odvisnosti od soljudi, ter jih postavil pod svojo oblast« (v Curi, 2004: 242). Če zgornji dilemi zoperstavimo pojav *polis*, dobimo navkljub sorodnemu motivu in vsebini narave obeh, ki se, figurativno rečeno, združuje v razkrivanju, v osvetljevanju prostora, nekakšen kontrapunkt nečesa stvarnega, zelo človeškega, tuzemskega napram božji fiktivnosti in onstranstvu. V poganskih kategorijah rečeno, izgleda, kot da *polis* ne potrebuje zavesti (strahu) o bivanju opazujočega boga-nadzornika, ki bi bdel nad delovanjem in govorom državljanov, zakaj *polis*, ki ga s fizično prisotnostjo in medsebojnim soočenjem vzpostavijo »enaki med enakim« (*homoioi*), se razsvetljuje sam od sebe; »Javni prostor *razkriva* in omogoča, da drugi sodijo o tem, kar je kdo storil ali ni storil« (Kuzmanić, 1996: 225). Arhitekturna anatomija *polis*, organiziranje prostora in ljudi v njem, že sama po sebi ustvarja publiciteto in potemtakem ne potrebuje publicitete kot zunanje inštanice, ki bi kot bog-nadzornik ali kot njegova modernejša različica medijskega objektiva, bdel nad delovanjem in izvajanjem oblasti. Simetrija vidnega polja, ki je naravno dejstvo tega skupnega sveta in izvira iz tam prisotnih smrtnikov, izključuje možnost in potrebo po skritem delovanju ali sprevračanju med »zdeti se in biti«, tam oblastniška igra videza³⁷ in resničnosti težko najde svoj oder in zakulisje.

37 Glavno politično orodje polis je bila beseda, njeno obvladovanje je ponujalo možnost predstaviti nekaj krivičnega kot pravično skozi umetnost govora. Retorju na *agora* je bila le beseda sredstvo manipulacije, kjer ni bilo poudarka na tem, kaj pove, temveč na formi, torej kako pove. Sofizem kot spretnost v govorništvu je bil že takrat živo prisoten kot etično vprašanje. Iz tega konteksta prihaja oznaka sofist kot zmerljivka, ki označuje nekoga ki zavaja s svojim govorom, danes je njen najbližji sinonim demagog.

3. BLIŠČ VLADARJEVE PREDSTAVE JEMLJE (U)VID

»Despotska vladavina tako rekoč bije v oči«
Montesquieu, *Mes pensées* (Moje misli)

»Sonce je emblem velikih kraljev...«, pravi Chardin³⁸, ko je priča kronanju Sulejmana Tretjega, perzijskega kralja. Sončni kralj Ludvik XIV, bi se gotovo strinjal z njim, še bolj pa bi bil zadovoljen, če bi v njegovem emblemu tičala kar Meduzina glava. Edvard II, angleški kralj, je bil bolj skromen, a nič manj slikovit, v njegovem emblemu je bil jelen, ki je nosil sonce. Lahko bi še naštevati primere, kjer simboli, standarte in kraljevski pečati v podobni luči simbolizirajo veličino evropskih monarhov. Anatomski rez v kraljevo politično teologijo, kot ga je opravil Kantorowitz, reže popkovino med sijajem »sonca« in njegovim posedovalcem in razkriva njegovi dve telesi, metafiziko njune spojitve v eno in njuno kasnejšo fiziološko pogojeno razdružitev. Kantorowitzeva anatomija razkrije ravno ta imaginarni instrumentarij kralja, ki ga politična teologija definira kot neumrljivo *dignitas*, po kateri funkcionira tudi njegova vladavina. Nastavljena dvojnost, katere imaginarni del (božanska veličina), se v obliki kraljevih regalij obrača k ljudstvu, odpira nastavke, kjer lahko spregovorimo o reprezentativni javnosti, ki po Habermasu (1989) ne zastopa ničesar drugega kot samo sebe. V pričujočem poglavju bomo izhajali ravno iz slednjega, zasledovali bomo simptom izginjanja antičnega tipa javnosti, ne toliko njen residuum v obliki krščanske občine (die Gemeinde), temveč njeno obliko kot javno reprezentacijo fevdalnega gospostva. Korak naprej bo storjen v smeri renesančnih teorij o državniški modrosti in Machiavellijevi še danes sporni »Politiki in morali«, ki ji nekateri pripisujejo status slavospeva monarhičnemu absolutizmu. Nas bo zanimal *Il Principe* kot nosilec oblasti, skozi Machiavellijeve politične nasvete bomo izpostavili tiste njegove kreposti (*virtu*) in sredstva, ki mu z igro videza in resničnosti zagotavljajo vzpostavitev in ohranitev oblasti, v duhu besedne igre iz naslova poglavja.

38 Grosrichard (1985), str. 81 navaja Chardinov potopis, Kronanje Sulejmana Tretjega, perzijskega kralja, Paris 1671

3.1 Kantorowitzev pojem kraljevih dveh teles: golo telo in medijska oblačila

Če za naš namen povzamemo študijo o srednjeveški politični teologiji, se odpira v pričujočem poglavju sledeče: da je kralj zares kralj mora biti sestavljen iz dveh »kosov«, od katerih je prvi biološko dejstvo (njegovo minljivo telo), drugi pa je v svoji naravi imaginarni/fiktivni konstrukt (politično telo), stvar z onstranstva, pri čemer je lahko, hipotetično vzeto, druga plat napolnjena s čimerkoli oziroma bolj absolutnega obsega in dosega, nezmotljiva in negrešna, neumrljiva, predvsem pa vidna.

Kantorowitz (1997) začne svojo analizo z navajanjem ugotovitev *Neznanega Normana*, teologa, ki je živel okoli leta 1100 v Normandiji. V njegovih traktatih, se kralj pojavlja kot *persona mixta*, ki se v prvi vrsti nanaša na njegove svetne in duhovne pristojnosti, pri čemer tam prisotna ideja o duhovnem značaju kraljevega neosebnega in nesmrtnega nadtelesa že izhaja »iz klerikacije kraljeve službe« (ibid: 56) in namiguje na kasnejšo doktrino o kraljevih dveh telesih. Opredelitev kristološke narave kralja gre po *Neznanem Normanu* takole; » Tako moramo [v kralju] prepoznati *podvojeno osebo*, ena izvira iz narave, druga iz milosti (...) V eni osebi je po naravi posameznik: v drugi po milosti Kristus, to je Bog-človek« (ibid: 57). Kantorowitz (1997) nadvse poudarja, da se v teološko-politični mislim *Neznanega* pri vprašanju oblasti (*potestas*) vzpostavljena ločnica med Bogom in človekom popolnoma izbriše, ki bistvo in vsebino oblasti Boga izenači s kraljevo in tako slednjo vpiše v polje svetega; » Oblast kralja je oblast Boga. To je namreč oblast Boga po naravi in kralja po milosti. (...) Zato pravimo, da je cesar po Gospodu Jezusu Kristusu povzdignjen celo v nebesa (...) Zares, povzdignjen je bil v (nevidnega) Boga, kajti on je združen z Njim v oblasti, da nobena druga oblast ni bližje bogu ali bolj vzvišena kot cesarjeva; da, vsa ostala oblast je podrejena njegovi« (ibid:58, 72).

Kot navaja Kantorowitz (1997), spremlja prehod od *christomimetes*, kot ga je poznal *Neznani*, k doktrini o kraljevih dveh telesih širši premik, ki povzema, za časa poznega srednjega veka, značilen človekov odnos do Boga, »kateri se je umaknil iz realizma skrivnosti, osredotočene okoli objekta, v notranjo meglico mysticizma, osredotočene na subjekt,...« (Kantorowitz, 1997:101). Kristološki koncept vladarja, ki se je napajal na

antičnemu izročilu, ki je na polju političnega prepoznaven kot svečeniško, zakramentalno obarvano kraljevanje, je nadomeščeno z bolj teokratsko, pravno idejo vladanja; »Osredotočena je bila na filozofijo Zakona in ne na še vedno antično³⁹-fiziologijo Posrednika z dvema naravama« (ibid.).

Na tej točki se telesu kralja pridruži njegovo politično telo kot *dignitas*, katero so s pravniškim orodjem skovali angleški (tudorski) pravniki, kot dostojanstvo ali *imperum*, za katerim dejansko stoji njegova politika in vladanje, namenjeno vodenju ljudstva. Njegova oblast ni več toliko oblast Boga, njena trajnost ni več osredotočena v božanstvu, temveč v *dignitas*, ki je nesmrtna in neodvisna od naravnih šibkosti telesa njenega nosilca, ko on umre ona živi dalje, še naprej obsega kraljevski položaj. To neumrljivo politično telo je pridruženo naravnemu telesu kot potencialnosti in mu posledično odvzema vse naravne hibe duha in telesa, še več, ker je on »udejanjenje kraljevske moči in ima zato character angelicus« (ibid:472) ne more grešiti in povzročati zla. »To je sekularizacija starih zamisli: trajnost cesarstva ni več izvirala od Boga in božje previdnosti, ampak iz fiktivnega imena Dignitas, iz dostojanstva, ki ga je ustvarila človeška politika in ga je na vladarja ali trenutnega nosilca službe prenesla prav tako nesmrtna politia, univertitas quae nunquam moritur« (ibid: 383). Naravo *dignitas* povzame Baldus v dveh korakih; ...dostojanstvo je nekaj kraljevskega...in kraljevska lastnost nikdar ne umre, tudi če posamezni kralj umre. (...) Kraljevsko veličanstvo ne umre« (Baldus v Kantorowitz, 1997: 385). Imaginarno ali fiktivno dostojanstvo more navsezadnje imeti svoje fizične manifestacije, kot kraljevskost, veličastnost.

Naravo *dignitas* so ponavadi razlagali le na dvoru in v svetu, vendar se je le-ta usmerila tudi navzven (predvsem v Franciji), naporji so bili usmerjeni v razkazovanje *dignitas*, v njeno vidnost, ki se je očem kazala na povorkah in slavnostih. Francoski pravnik s konca 16. stoletja, Pierre Gregoire, je dejal, da kralj »sam ni dostojanstvo, toda deluje kot

39 Ponazoritev antične dediščine o posredniku z dvema naravama je v karikirani obliki povzeta v besedah, ki naj bi jih po Seneki (De clementia, I, 1,2) lahko izrekel cesar Neron; »Ali nisem bil izbran, da sem na zemlji zastopnik bogov? Jaz razsojam o življenju in smrti ljudi. Stan in položaj vsakega posameznika je v mojih rokah. In kar usoda nameni vsakemu smrtniku razglasi skozi moja usta« (v Kantorowitz, 1997:122). Pri pitagorejcih recimo je bila preobrazba posledica kraljeve *mimesis*, njegovega posnemanja božanstva. »Milost in *mimesis* pa nista bili vzajemno izključujoči, ker je milost (vsaj v tej zvezi) moč, ki človeku omogoča, da je ali deluje kot »podoba Boga« (ibid:479).

dostojanstvena oseba« (v Kantorowitz, 1997: 406). Po Gregoirju sta krona, diadem in škrlat zunanji okras umrljivega telesa, vendar ravno te materialne regalije (insignije) predstavljajo element reprezentacije »nebeškosti dostojanstva« (ibid.). Potemtakem Gregoire reducira »veličanstvo Boga«, ki simbolizira kraljevo veličino na zunanji prikaz insignij slednjega, torej ima *dignitas* svojo materialno manifestacijo, seveda vedno v korist ljudstva; »Veličanstvo boga nastopa v vladarju zunanje, v korist podanikov; notri pa ostane kar je človeškega« (ibid.).

Ne nekem drugem mestu, v literarnem žanru, najdemo kraljevo *dignitas*, ki se kaže občestvu, ravno v njeni najbolj domači obliki-kot gledališče(v pričujočem odlomku kot komedija, kjer vladarja učijo igre njegove druge narave-*dostojanstva*). Navajam daljši odlomek iz dela Itala Calvina, »*Kralj prisluškuje*«;

»Žezlo je treba držati v desnici, pokonci, gorje ti, če ga boš pobesil, sploh pa ga ne bi imel kam odložiti,(...)Gorje če ti žezlo zleti iz rok, vstati bi moral, sestopiti s prestola, da bi ga pobral, nihče se ga ne sme dotakniti, le kralj; in bilo bi grdo, če bi se kralj valjal po tleh, kolikor je dolg in širok, da bi dosegel žezlo, ki je pristalo pod pohištvo, ali krono, ki se ti zlahka skotali z glave, če se skloniš. Laket smeš opreti ob naslonjalo za roke, da se ne utruji: še vedno govorim o desnici, ki v pesti stiska žezlo; kar se levice tiče, lahko z njo počneš, kar pač hočeš(...)Glave nikar ne premikaj, nikar ne pozabi, da krona lovi ravnotežje na tvoji betici, ne moreš si jo potegniti prav na ušesa kot baretko na vetroven dan; krona se boči v kupolo(...), to pa pomeni da se rada maje: če se ti primeri, da zadremaš, da pobesiš brado na prsi, bo nazadnje zgrmela na tla(...)Kadar začutiš, da bo zdaj začela polzeti, moraš biti dovolj prebrisan, da si jo z blagim otresanjem glave spet trdno namestiš, vendar glej, da se ne boš prehitro vzravnal, sicer bo zadela ob baldahin, ki jo boža s svojimi draperijami. Z eno besedo, ohraniti moraš tisto kraljevsko dostojanstvo, ki naj bi bila tvoja druga narava« (Calvino, 2004: 79,80).

Gledališče vladavine pozna tudi svoj rez, momentalno prekinitev, kjer se igralec loči od njegove »maske«, katera nespremenjena čaka na novega nosilca. Gregoirejeva redukcija dobi svojo zaslombo v momentu kraljeve fiziološke smrti, ki predstavlja točko, ko se sami od sebe ločita njegovi dve telesi, za gledalca nerešljiva uganka veličastnega enega se zdaj razreši; kraljevo bedno truplo je vidno ločeno od materije, celega kupa okrasnih regalij - vladarjevih medijskih oblačil, od kraljeve *dignitas*; »...v srednjem veku so kralja pokopali s krono in regalijami oziroma njihovimi kopijami; zdaj pa je bil gol v mrtvaškem prtu in v nebesa je prišel kot uboga para, regalije pa so bile namenjene posmrtni podobi, pravemu nosilcu kraljevega veličastja in simbolu dostojanstva, ki nikoli ne umre« (ibid: 408). Od tu izhaja, kot temu reče Kantorowitz (1997), jukstapozicija ali ostro nasprotje med žalujočim sprevedom okoli trupla ter zmagoslavnim zanosom okoli, v regalijah zavite, lutke posmrtni podobe. Če je v svojem *Calvin's case* razjasnil to na

sledeči način; »...eno je naravno telo..., in to telo je kreacija vseмогоčnega Boga in je podvrženo smrti...; in drugo je politično telo...zgrajeno od politike človeka...in v tej zmožnosti se za kralja predpostavlja, da je nesmrten, neviden, ni podvržen smrti...« (v ibid: 406). Iz tega lahko potegnemo sklep; kraljevo politično telo, ki sestoji iz vladanja in vodenja ljudstva le ni tako nevidno kot trdi Kantorowitz: da lahko *dignitas* njegovemu biološkemu telesu odvzema naravne in duhovne šibkosti ter mu podeljuje negrešnost, mora le imeti svojega krojača in draguljarja, torej človeške roke, ki kralju izdelata medijska oblačila, katera navadnemu človeku omogočita, da pridobi blišč vreden »sonca«. Izgleda, da ravno materialnost povzeta v »kraljevih oblačilih« tvori t.i. platformo, ki fevdalnemu gospodu omogoči reprezentacijo celotnega političnega telesa. Če upoštevamo, kot nas opomni Gregoire, komu je blišč prvotno namenjen, potem postane jasno, da monarh ne more brez medijskih oblačil na enak način kot igralec brez maske.

3.2 Pojem reprezentativne javnosti: predstava *arcane imperii*

V naslednjih nekaj vrsticah bomo poizkušali pojem »reprezentirati« razumeti na karikiran način, ne kot zastopanje (političnega tipa), temveč kot odrsko upodobitev veličine. Podobno kot *polis*, ki ni prenesel ničesar nizkotnega, nujnega v luči svojega prostora, tako tudi reprezentativna javnost ne more »delati predstave« iz nečesa manjvrednega, podložnega, vendar s ključno razliko; če je *polis* predstavljal prostor, kjer je veličina izhajala iz javnega govora in delovanja med *homoioi*, je reprezentativna javnost radikalno zanikanje načel javnega (kot vsem skupnega prostora *koinon*), tam se vrši zgolj upodabljanje in razkazovanje nosilca statusnega znamenja, iz insignij izhajajoče veličine in oblasti.

Po Brunnerju je reprezentativna javnost primer, kjer so se »zasebna« in »javna« gospostvena pooblastila združevala v neločljivo celoto, »tako da se skozi oboja izteka neka enotna oblast (...)in jih je mogoče obravnavati kot trdno pridobljene zasebne pravice« (v Habermas, 1989: 17). Reziduum latinskega »publicus« in »privatus« se je skozi kategorije starogermanskega prava kazal kot »skupno« in »posebno«, njuna vsebina se tesno navezuje na »zadružne elemente, kolikor so se ti v fevdalnih produkcijskih

odnosih uveljavili« (ibid: 18). Torej »skupno« je določalo skupno rabo (common wealth, public wealth), temu nasproti pa je stalo »zasebno« kot nekaj partikularnega; » V okviru fevdalne ureditve pa se je to posebno po drugi strani nanašalo tudi na tistega, ki je imel posebne pravice, imunitete in privilegije; v tem je bilo to posebno, *das Sundere*, svobodnjaštvo nasploh, jedro zemljiškega gospostva in s tem hkrati *javnega*« (ibid.). Javnosti se potemtakem ne da dokazati ne pokazati kot zmožnosti ali prostora, ki je ločen od zasebne sfere. Tako kot pri Gregoirejevi redukciji kraljeve *dignitas* na razkazovanje njenih insignij, tako je pojem »javni« pripadal le javnemu razkazovanju vladarjeve osebe in njegovih atributov.

Pokazati »kdo je gospodar« sledi sestavnemu delu takratne ekonomije oblasti, ki jemlje in troši, podložnik mora navsezadnje vedeti komu pripada desetina ali *primae noctis*, za koga se bori in umira. Reprezentacija potrebuje svoje občinstvo, zato se ta lahko vrši le v območju javnosti, ne more obstati v zasebnem, čeprav v nekem oziru ravno to reprezentira. Kot navaja Habermas (1989) je funkcija reprezentacije, da neko po naravi nevidno bit skuša z javno prisotnostjo gospodarja narediti vidno; »to posebnost biti, ki je zmožna reprezentacije, skušajo zajeti besede kot veličina, visokost, veličanstvo, dostojanstvo in čast« (ibid: 19). Fizična manifestacija gospodarja mora potekati tako, da se abstraktnost *dignitas* ustrezno materializira v vidnem prikazovanju, to pa ne zato, ker bi fevdalna gospoda koga zastopala ali vršila določene mandate, temveč zgolj zavoljo obstoja gospodarja in veličine njegove osebe, kot zasebnik razkazuje veličino statusnega položaja kot javno stvar. Dejstvo, da je zemljiško plemstvo »bilo dežela«, eskalacija doseže vrhunec z rekom; »L'etat cest moi«, pojasnjuje, da je reprezentacija potekala mimo zastopanja; »reprezentirali so svoje gospostvo pred ljudstvom, namesto, da bi ga reprezentirali zanj« (ibid: 20).

Kot smo že omenili je bila reprezentativna javnost vezana na attribute osebe, ki so nastopajočim služila kot medijska oblačila. V ta namen so služile vidne insignije, gestika (vedenje), habitus oblačenja, retorika, pri čemer je pomenljivo, da so vse te dvorske kreposti poznale svojo fizično stran; »kajti krepost je morala imeti možnost utelešenja, javne upodobitve« (ibid: 20). Na tem mestu je zanimiva intervencija Carla Schmitta, ki

označi retoriko fevdalne gospode kot manifestacijo hierarhije, pri čemer visoka dikcija in duhovna resonanca visoke retorike izhaja iz vere v reprezentacijo, katero si govornik lasti. Njihov govor nima nobene pretenzije po zapletanju v diskusijo ali rezoniranje; »V svoji arhitekturi se premika, ne da bi zašel v diskurz, niti v diktat, niti v dialektiko« (Schmitt v Habermas, 1989: 20). To nakazuje na dejstvo, da prostor, ki ga ustvarja reprezentativna javnost ni namenjen javnemu rezoniranju, to ni prostor politične komunikacije, nastop, ki je prirejen po metodi kot je priporoča Bentham za multitudine, je bliže gledališki predstavitvi, ki zgolj informira, ki govori in kaže veličino, ne da bi poslušala. Vladarjevo postopanje sledi konceptu množičnega informiranja, njegovi predstavi mora prisostvovati čim večje število podložnikov, brez njih je njegov sijaj zaman; »reprezentacija je bila še vedno odvisna od okolja, pred katerim se je odvijala«. (Habermas, 1989:22), zato je skrbno izbirala svoja mesta pojavljanja, raje kot zborovanja rezervirana za »izbrance« istega stanu, je imela splošne praznike in slavlja. V tem duhu zvenijo pričevanja Mademoiselle de Scudery v *Conversations*, ki jih Habermas označi kot razvidno bistvo reprezentativne javnosti. Pričevanja pričajo o poteku velikih slavic, ki »niso bila toliko namenjena zadovoljstvu udeležencev kot razkazovanju veličine, s pravi grandeur tistih, ki so slavje prirejali-ljudstvo, ki mu ni bilo treba drugega kot gledati, naj bi se ob tem na vso moč zabavalo« (prav tam).

Čeprav imamo opravka s manifestativnim pojavljanjem reprezentativne javnosti, je le-to ugledano zgolj v lastni režiji in v času predstave. Gledanje in poslušanje občinstva je tukaj, z vidika političnega delovanje ali javnega rezoniranja, enako popolni gluhoti in slepoti. Javno manifestiranje reprezentativne javnosti je zgolj njena kulisa, ekscesivno vidna, režirana površina, ki s sijajem prekriva arkanske prakse skrivne vladavine. V aktu reprezentacije tvorijo javno območje tako tisti, ki se predstavljajo kot tisti, ki opazujejo, vendar so slednji iz območja javnosti (političnega) nekako izključeni, njihova prisotnost služi legitimaciji obstoja in vladanja fevdalnega stanu. Habermas (1989) to ponazori s primerom laikov in duhovščine, kjer se izkaže, da je iz »okolja«, kjer se vrši reprezentativna javnost, občinstvo vselej izključeno, čeprav vanj spada in tvori celoto. »Tej izključitvi ustreza neka skrivnost v notranjem krogu javnosti: reprezentativna

javnost temelji na arkanuum; maša in sveto pismo se bereta v latinščini, ne pa v ljudskem jeziku» (Habermas, 1989: 21).

Baročno slavlje je že pomenilo umik z ulic in odprtih površin mesta ali trga na notranje grajske površine in slavnostne dvorane ter s tem izgubo javnega značaja v pomenu, da so stvari vsem znane. Izgleda, da je ta premik v same bivalne prostore, ki še naprej ostajajo slavnostni, simptomatičen primer vsebolj despotskih potez, ki so jih pridobivale evropske monarhije, v katerih se je vladar tako kot orientalni despot vsebolj umikal, dokler ni pristal v lastni spalnici, v kupu blazin. Z despotskim ponašanjem Ludvika XIV. je predstava reprezentativne javnosti dosegla vrhunec, popolnoma se je umaknila iz javnih površin v strogo območje oikosa, v njegov najbolj intimni in po naravi temni del. »In dejansko se je z Versaillesom kraljevska spalnica polagoma razvijala v drugo prizorišče grajskih prostorov. Že postelja je bila tu pripravljena kot gledališki oder, na vzvišeni estradi, prestol za ležanje, s pregrado ločen od prostora za gledalce, saj je dejansko tudi bil vsakdanje prizorišče obredov okoli *lever* in *coucher*, ki so tisto najbolj intimno povzdignili v javno pomembnost« (ibid: 23).

Čeravno je monarhov dom povzdignjen v javno pomembnost, ta nikakor ni postal polje javnega kot prostor pojavljanja ali svobode, monarh ne postane *primus inter pares*, on je še naprej v prvem planu oikosdespot, pri čemer je njegova postelja njegov gledališki oder, koder se odvija predstava vladarja v slogu maksime; »L'etat cest moi«. Metaforo gledališkega odra, kot je postelja Ludvika XIV. je potrebno dobesedno vzeti v njegovi funkciji, v tem primeru ne gre za arhitekturno specifiko antičnega amfiteatra, kjer so gledalci soočeni z igralci na isti višini ali s pogledom na slednje z višine, poziciji in funkciji monarha vselej bolj ustreza povzdignjeno mesto, katero ima svoje gledalce pod seboj. Simptomatičen primer monarhove predstave, njeno strukturno sorodstvo, predstavlja prej fenomen prižnice⁴⁰, koder je občinstvu, z gledanjem in poslušanjem »od spodaj«, že vselej položena vloga podložnika, pa najsi bo to Božji resnici ali monarhovi oblasti.

40 Za namig se zahvaljujem Tončiju Kuzmaniću, kateri je omenjeno prisposodob omenil na februarjem predavanju o veščinah retorike v centru za neinstitucionalno kulturo »Mostovna« v Novi Gorici.

3.3 Machiavellijev *Il Principe* in njegova igra videza

V apologetskih spisih Florentinskega sekretarja se znotraj revolucioniranja politične veščine, shizme med politiko in moralo, morda prvič doslej jasno in natančno izrazijo vladarjeve strategije, ki jih mora v odnosu do ljudstva ubrati, da le-to postane zvest in ubogljiv podpornik in sodelavec v njegovem vladanju in ne obratno. Machiavelli se je zavedal moči podobe, katera je edini in najučinkovitejši jezik, ki ga multituda razume. Skozi njeno moč ogrinjala, ki lahko z goljufijo prekrije resnico pripravlja vladarjevo predstavo. V tem oziru moramo Machiavellija razumeti kot prvega teoretika političnega marketinga in odnosov z javnostjo, čeprav moramo javnosti v tem primeru priznati zgolj status gledajočega občinstva.

Nasveti vladarju v *Il Principe* so na marsikaterem mestu označeni za blodnjo, sam Montesquieu vidi razlog v tem, »da svetuje vladarjem za ohranjanje njihove veličine načela, ki so potrebna le v despotski vladavini« (v Grosrichard, 1985: 59). Grosrichard nadaljuje; »Toda če je despotizem v srcu vsake politične oblasti, kot to pokaže sam Montesquieu, mora biti vsak vladar do določene mere makiavelist« (prav tam). Slednji navedek nam daje slutiti, da je Machiavelli svoje delo zasnoval na opazovanjih in preučevanjih sveta in zgodovine, ni on sam učil vladarjev nevarne politike, temveč so vladarji naučili Machiavellija tega, kar je zapisal, se glasi Baylova sodba. Kot v spremni besedi pravi Rakar (v Machiavelli, 1990), ne smemo razumeti *Vladarja* kot slavospev monarhičnemu absolutizmu, vendar se je treba hkrati zavedati, da mora Machiavellijev vladar, da bi ubranil državno korist, ravnati utilitarno, in mora biti, ko gre za zaščito države⁴¹ in krepitev njene moči, pripravljen poseči po vseh sredstvih. Machiavellijev *Vladar* je koncipiran kot osrednji nosilec suverenosti in moči, ki bi prevzemal in ohranjal oblast zavoljo obstanka države. Ravno zaradi središčnosti njegove figure, kateri se v naročje polaga možnost uporabe različnih tehnik in sredstev v boju za oblast in njenemu

41 »Kot pogoj in edini garant varnega, moralno zdravega in dostojnega sožitja predstavlja država v vsakem primeru temeljno dobro, in njen voditelj jo je zato dolžan varovati z vsemi sredstvi. V tem smislu je razlagati vse pooblastila in nasvete, ki jih florentinski sekretar daje vladarju, katerega kratkomalo poistoveti z državo« (Rakar v Machiavelli, 1990, 271).

Država je po Machiavelliju pogoj za delovanje zakonov, ki spodbujajo človeka k dobremu. »Ljudje ne storijo ničesar dobrega, če niso prisiljeni«, kot »ne storijo ničesar koristnega, če niso primorani, (...)dobre jih delajo le zakoni« (Machiavelli, 1990: 270).

ohranjanju, mora znati *Vladar* v nekem trenutku postati igralec, ki obvladuje igro videza in resničnosti, čigar mnogotere maske ne ozirajoč se na moralo služijo njegovi politiki.

Machiavellijeva politična teorija predstavlja rez med politiko in moralo, saj skuša politiki podeliti avtonomen status, ki vključuje lastne zakone in pravila izven moralne dvojice dobro-zlo. Machiavelli se je v svojih spisih posvečal opisom pomembnih lastnosti ali bolje rečeno kreposti, ki naj bi jih *Vladar*, kot nosilec oblasti in suverenosti v državi moral imeti. V razgrinjanju določenih atributov suverenosti, ki se vrtijo okoli vprašanja, kako zasesti in kasneje obdržati oblast ter kakšno vlogo igra pri tem krepost kot zmožnost vladanja in posedovanja moči, se izjasnjuje Machiavellijeva nastavitve razmerji moči oziroma po kateri logiki le-ta deluje v odnosu *vladar-vladani*. V mnogih primerih je njegova pozornost posvečena ravno vladarjevi drži ali bolje rečeno njenemu videzu, ki se kaže tistim, ki naj bi jim vladal.

Ena izmed Machiavellijevih osnovnih predpostavk, na kateri gradi svojega *Vladarja*, in katera ne sme biti zanemarljena, je sestavljena iz pesimističnega pogleda na človeško naravo, na podlagi katere legitimira svoj nauk skozi naslednjo izjavo; »Ko bi bili ljudje povsem dobri, bi tale nauk ne bil dober; ker pa so malo prida in ker ti ne bodo držali besede, je tudi ti njim nikar« (Machiavelli, 1990:64). Od tu dalje lažje razumemo metaforo, s katero pospremi vladarjevo postopanje v državniških poslih. Machiavelli začne svoje XVIII. poglavje (»Kako naj bodo vladarji mož beseda«) z opisom dveh načinov boja, in sicer; prvi je z zakonom in drugi s silo, od katerih je prvi lasten človeku, slednji pa živali⁴². Machiavelli (1990) zatrjuje, da je zaradi pomanjkljivosti prvega, vladarju nujno potrebo znati spretno uporabljati oba načina bojevanja, pri čemer nadaljuje; »Ker je torej vladarju neogibno potrebno, da zna uporabljati živalski način boja, mora med živalmi posnemati lisico in leva, kajti lev se ne ubrani zank in lisica ne volkov. Spričo tega je treba biti lisjak, da ne spregledaš pasti, in lev, da preplašiš volkove« (ibid.:63). Poleg levje demonstracije moči, je torej potrebno, po lisjakovo, znati prikrivati svoje pravo obličje, še več, treba je znati prikriti lastno prikrivanje; »kdor je

42 Machiavelli se na tem mestu naslanja na pripovedke antičnih piscev, ki govorijo o vzgojitelju vladarjev, kentavru Hironu, ki je bil pol človek pol žival. Iz tega izpeljuje, da je vladarju potrebna narava in postopanje obeh.

znal bolje lišjačiti, jo je tudi boljše odrezal. Vendar je treba znati to naravo dobro prebarvati in biti veliki hinavec in potuhnjenec« (ibid.: 64).

Ne tem mestu se v odnosu *vladajoči-vladani*, Machiavelli osredotoči na dvojico videz-resničnost ter njunim medsebojnim razmerjem. Glavna skrb je posvečena videzu, katerega bi moral vladar prevzeti in se ga po potrebi poslužiti v svojem predstavljanju podrejenim, iz česar sledi, kot pravi florentinski sekretar; »...ni treba, da bi vladar v resnici imel vse zgoraj opisane lastnosti, vendar je vsekakor treba, da se zdi, ko da jih ima. Še več; upam si celo trditi, da so, če jih ima in se po njih ravna, škodljive, če pa je samo videti, da jih ima, koristne« (ibid.:64).

V prejšnjem odstavku se drzno sprevrača ugotovitev Platonove razprave o pravičnosti, katera pravi, da je najpravičnejši tisti, ki se »noče dober zdeti, temveč hoče to biti«⁴³. Če Platon zavrača videz z zavedanjem, da je to nevarno sredstvo mimikrije, pod katero lahko še tako slabo dejanje in delovanje postane dobro, se ga Machiavelli s podobnim zavedanjem poslužuje, ko pripravlja vladarjevo predstavo. V celotnem XVIII. poglavju je poleg videzu vladarjevih lastnosti in kreposti ter upravljanju z njimi pozornost posvečena tudi ljudstvu, katero je postavljeno v vlogo občinstva, ki gleda. Zanj Machiavelli pravi: »Ljudje na splošno sodijo bolj po videzu, kakor po tistem, kar je otipljivo; vidi lahko namreč vsakdo, občuti pa le malokateri. Vsak vidi, kaj si videti, malokdo pa čuti, kaj si.(...) Preprosto ljudstvo namreč zmeraj ujameš na tisto, kar se zdi, in na srečen izid zadeve« (ibid.:65). Na tem mestu se ponovno interpelira množico ne kot javnost temveč kot občinstvo, ki zna uporabljati le svoje oči. Okoli tega dejstva se vrti dobršen del XXI. poglavja; »Kaj pritiče vladarju, da ga cenijo?«, ki odpira instrumentarij njegovih medijskih praks.

Vladar, ki pooseblja oblast, upravlja z manifestacijami same oblasti, pri čemer igra glavno vlogo videz, ki se mora v blišču nastavlja pred oblast, da zakrije njeno resnico. Machiavelli jasno nakaže, da je dvojica videz-resničnost stalna uganka vsake oblasti, katero moramo znati obrniti sebi v prid in jo drugim narediti nerešljivo. V ekonomiji

⁴³ Ne gre za to, da bi Machiavelli spreobrnitev te trditve razumel kot pravično na polju morale, ampak, upoštevajoč njegovo sodbo glede občin npravi, kot neizogibni politični nasvet in metodo

takratne oblasti in njenih praksah je vladar tisti za katerega se predpostavlja, da je gledan, zakaj on je oblast in za vsakega podložnika se po drugi strani predpostavlja, da mora videti in s tem pripoznati svojega vladarja, temu v namen so svečanosti, parade in obiski, ki jih po kraljestvu prireja vladar. Dejstvo, da je vladar hkrati tudi suveren svoje podobe, da kot režiser obvladuje vidno polje samega sebe in svojega okoliša, torej mesta, koder je postavljena oblast *ancien regima*, hkrati razkriva njeno logiko delovanja, katera s pomočjo temnega zakulisja svoje predstave vzpostavlja svojo asimetrijo vidnega polja, ki onemogoča vpogled v njeno resnico. Manifestacija oblasti suverena kot spektakla bo šele kasneje pridobila svoj veliki blišč in gloriolo, vendar je Machiavelli v svojem XXII. poglavju že nakazal kako mora vladar ustvarjati polja nevidnega z momentalnim postavljanjem manifestacije oblasti na neko drugo polje vidnosti, ki je načrtna, kot recimo svečanosti⁴⁴. Vladarju namreč svetuje; »Vrh tega mora v primernem letnem času poskrbeti, da ljudstvo zamoti s svečanostmi in predstavami« (Machiavelli, 1990:83).

Machiavelli nadaljuje s strani Platona postavljeno zagato med videzom in resnico, vendar se v svoji politični doktrini, ki zavoljo obstoječega stanja predpostavlja ločevanje politike od morale, posluži vseh zvijačnosti, ki mu jih omogoča moč videza. V fragmentih iz *Vladarja* je razvidno, kakšna je narava ljudstva in kako postopati z njim, kako upravljati z lastnim videzom, kako pokrivati ali odkrivati delovanje oblasti, da se moč ohranja v rokah vladarja. Machiavelli v svojih nasvetih vladarju posredno, med vrsticami, dosledno pripoznava moč videza, na katerega računa spektakel oblasti, spektakel, ki mora slediti svoji zapleteni liturgiji in obenem ugajati ljudski radovednosti in strastem, ki mora s silovitostjo svoje uprizoritve, prekiniti enolično vsakdanjost vsakega posameznika z bliščem, ki nosi jasen pečat oblasti.

Predstava vladarja, ki s svojim fizičnim mestom in jasno prepoznavnimi insignijami označuje točko, kjer je transparenca enaka popolni temi, koder se odvija samo vladarju

44 Iste snovi vendar iz nekega drugega očišča, ki je osredotočeno na genealogijo javnega in zasebnega, se loteva Habermas (1989) v svojem konceptu o reprezentativni javnosti, katera je sestavljena iz posvetne in duhovne gospode zbrane okoli vladarja. Habermasovo razumevanje reprezentacije sovпада z momentom spektakla oblasti kot ga hočemo tukaj prikazati.

rešljiva uganka med videzom in resničnostjo njegove osebe, torej oblasti same. Tej strategiji igre z videzom, ki prekriva resnico, in katero bi Habermas (1989) poimenoval; arkanske prakse oblasti, bodo nastajajoče liberalne demokratične družbe postavile naproti načelo publicitete, katero je povzeto v zahtevi po transparentci in vidnosti, »kar jasno nasprotuje renesančni teoriji o državniški modrosti, ki se ovija v skrivnost« (Gaonkar, 1994: 557), katere najvidnejši teoretik je bil, po Gaonkarju, ravno Machiavelli.

3.4 Suverenov kaznovalni spektakel: nemo nasilje v polju javnega

Suverenova oblast, ki se razkazuje, mora delovati po principu spektakla, torej mora gledalcem ponuditi nekaj za oči. V nekem oziru je suverenova moč v tem, da ima moč na obličja svojih manifestacij prikleniti pogled. Suverenova oblast je torej prežeta s pogledom, ki je vperjen vanjo, ona računa nanj vsakič, ko se pojavi in pri tem ne izbira sredstev. V tem oziru pozna vladarjevo razkazovanje veličine in milosti svoje sorodstvo v svojem diametralnem nasprotju, v blišču muk in trpljenja, ki funkcionirajo takorekoč kot druga plat reprezentativne javnosti, kot reprezentacija enega izmed atributov oblasti, njegove neizmerne sile.

Kot je ugotavljal Foucault (1975/1984), so bile družbe starega sveta družbe spektakla; v režimu oblasti, v katerem je bilo malo ljudi vidno mnogim, je bila vidnost manjšine uporabljena kot sredstvo za izvrševanje moči nad velikim številom ljudi, na primer javno kaznovanje na mestnem trgu je postalo spektakel, s katerim je kralj izrazil svoje maščevanje in z mučenjem telesa obsojenca utrjeval svojo oblast. Moč suverena se kaže na telesih obsojencev, katerih obsodba in kazen je izpostavljena kot manifestacija suverenove moči pogledu podložnikov. Absolutna moč suverena se hoče spektakelsko vtisniti v spomin pričujoče publike. Kaznovalna ekonomija je ravno tako potrošna in presežno razkošna kot blišč praznika, obema je skupen zapleten ceremonial, ki se mora scenarijsko odvijati in mestoma zahteva sodelovanje pričujočega občinstva.

Foucault (1975/1984) poda v začetku svoje knjige *Nadzorovanje in kaznovanje* slikovit opis javne usmrčitve morilca Damiensa iz leta 1757, ki ga Dolar (2004) povzame kot prizor masivnega javnega razkazovanja oblasti, kjer je dolgotrajno mučenje obsojenca in

njegovo dobesedno razkosavanje pred očmi množice, ki je prišla od blizu in daleč v velikem številu, namenjeno naslajanju ob tem spektaklu, spektaklu oblasti v vsej njeni krvavi slavi, oblasti v njenem najbolj krvavem in glorioznem trenutku. Na podlagi tega, kot je ugotavljal Dolar, lahko rečemo, da je oblast suverena, ki se mora razkazovati, organizirana po principu gledališča: »Kralj se razkazuje, se uprizarja, tako kot so uprizoritve, pravi spektakli, tudi javna kaznovanja, kjer se izpričuje oblast kot – v zadnji instanci – pravica do jemanja življenja« (Dolar 1991, XX).

Po Foucaultu (1975/1984) imajo muke, ki so razkazovane, pravno-politično funkcijo, pri čemer gre za ceremonial⁴⁵, ki naj bi obnovil za trenutek ranjeno suverenost. Obnova ima potemtakem svojo materializacijo v spektaklu, ki ga oblast uprizori v vsem blišču. Blišč muk, kot jih označi Foucault, njihova zagrizenost, telesno nasilje, čezmerna uporaba sile, skrben ceremonial, torej vse kar tvori njihov aparat; »ne obnavljajo pravice, pač pa reaktivirajo oblast« (Foucault, 1975/1984: 52). Vsakokratna reaktivacija oblasti, njeno vsakično potrjevanje in utrjevanje poteka v presežni manifestaciji, ki računa na pogled, torej ima strukturo spektakla, za katerega se predpostavlja, da lahko deluje zgolj ob prisotnosti in sodelovanju svojega občinstva, saj je navsezadnje namenjeno izključno njemu, brez njegove prisotnosti ne bi imelo nobenega smisla. »Ni dovolj, da ljudje vedo, videti morajo na svoje oči. Morajo se bati; morajo pa biti tudi priče, nekakšni poroki za kaznovanje; do določene mere se ga morajo tudi udeležiti« (ibid: 60).

Če povzamemo do sedaj povedano lahko rečemo, da je za suverena investicija v napore okoli velikih manifestacij, kjer lahko vizualizira pojem njegove volje in oblasti, nujno potrebna, saj se ravno preko teh uprizoritev razkazuje njegova moč, pri čemer navzočnost samega kralja ni potrebna, dovolj je, da dogodek nosi njegov pečat⁴⁶. Javnost kaznovanja igra ravno to vlogo konsolidacije suverenove oblasti, okrutnost, ki je inherentna tem

45 Čeprav je za tisti čas javna usmrtitev nekaj vsakdanjega jo Foucault uvršča med velike obrede izginule in obnovljene oblasti kot so kronanje, kraljev vstop v osvojeno mesto, podreditev upornih podložnikov, itd

46 Foucault (1975/1984) opozarja, da paradiranje cele palete vladarjevih oboroženih sil na mestu eksekucij ni namenjeno zgolj ohranjanju reda pri postopku, temveč tudi razkazovanju moči, katero poseduje suveren ter seveda potrditve, da predstava nosi njegov pečat.

predstavam pa jasno izpričuje, da je suveren še vedno absolutni gospodar nad življenjem in smrtjo. Moriščni oder je torej rezerviran za vladarja in za telo njegove žrtve, na katerega se eksemplarično vtisne njegova moč in volja, predstava, ki se tam odvija, pa postane poučna zgodba ali bolje grožnja za vse občinstvo; »kot svarilni zgled za povzdigo množice, masivno opozorilo, ki naj prepreči vsako nadaljnje oponašanje zločina in ki naj zatre vsako tako misel že v kali« (Dolar, 2004:123).

Tukaj je na mestu omeniti Dolarjeve ugotovitve glede vidnosti grožnje in sodelovanja fantazme pri njej kot jih je podal v svojem prispevku; *Moč nevidnega* (2004). V sledečem odstavku gre za prikaz na kakšen način deluje pri predstavah *ancien regima* grožnja in njej inherentna fantazma. »Videli smo, da grožnja lahko deluje, le če pri njej sodeluje fantazma, torej mentalno podaljšanje vidnega v domišljiji, tukaj pa imamo skorajda opravka s prav nasprotnim: z udejanjanjem grožnje, ki daleč presega domišljijo, ki sega preko fantazme, ki uprizarja nekaj hujšega od najbolj strašljivih domnev in bojazni, in prav v tem ekscesu napaja nove fantazme in nov razcvet domišljije« (ibid: 123). Po Dolarju (2004) je ravno ekscesna vidnost tista, ki poganja logiko teatra groze, saj je tamkajšnji namen poskrbeti za maksimalne fantazmatske učinke s skrbno izbranimi pripomočki, ki svojo spektakularno naravo uprizorijo pred največjim možnim številom ljudi, tako da bi masivna teaterska uprizoritev realizirane grožnje lahko izzvala kar največji odvračilni učinek. Potemtakem lahko sklepamo, da je bistvo eksemplarične kazni in njene ekscesivne vidnosti to, da se vtisne v spomin kot svarilo suverenove moči in volje, ki kasneje nenehoma spremlja vsako pojavitev in premik, ki nosi vladarjev pečat. »Stava ja nazadnje tale: ekscesivna in spektakularna vidnost realizirane grožnje naj bi vse manifestacije oblasti obdala z nevidno grožnjo in jim tako zagotovila avtoriteto. Izza vsakega še tako blagega ukrepa oblasti bi kot neviden podaljšek prežala grožnja, ki bi jo nosil opomin na ono pretirano vidnost« (ibid:123).

Suverenov kaznovalni teater deloma premosti paradoks, ki ga H. Arendt (1996) pripisuje ključnemu momentu njegove logike, občutku močne telesne bolečine, ki je svoji intenzivnosti navkljub eno najbolj privatnih od vseh izkustev; »popolnoma nemogoče ga je posredovati oziroma tako preobraziti, da bi bilo dostopno za sporočanje« (Arendt,

1996:53). Ravno zaradi svoje nepredstavljenosti, nezmožnosti ubeseditve, se v javnosti nikdar ne more pojaviti. Suverenov teater bolečino spravi na svetlobo in jo posreduje, z zasedbo in izrabo javnega, kot dejstva da je »stvar« znana in na očeh vsem, stavi ravno na slednje, na oči in pogled publike. Resda je ubeseditev bolečine nemogoča, vendar ni nemogoča njena upodobitev, obsojenec, tudi po izgubi zavesti, s svojo žalostno prezenco sporoča dalje. Kaznovalni oder je v svojem nasilju radikalno zanikanje bistva javnega prostora kot polja govora in delovanja, vse kar obvisi v zraku »javnega prostora« so tožbe obsojenca ter vzklikanje množice. Radikalni rez, ki ga ustvarijo podobe mučenja, zapolnijo oči do točke nemosti, nezmožnosti govora, ki prežema tako oder kot publiko in tako odpira prosto pot slikoviti predstavi ekscesne vidnosti. Golo gledanje je kot nasilje nemo, kot instrument oblasti se slednje vsiljuje in zaseda pojavnostni prostor in izničuje njegove zmožnosti; »...nasilje je potem ena izmed *bližnjic*, ki naj bi tistim, ki skrbijo za oblast ali tistim, ki jo hočejo spremeniti, pomagale rešiti problem negotovosti in nepredvidljivosti skupnega delovanja ljudi« (Kuzmanić, 1996: 228).

4. SKRIVNOSTNA TEMA MORA UMRETI

»Nemo enim potest personam diu ferre«⁴⁷
Seneka

Transparenta vidnost, s katero nedvomno lahko označimo manifestacije kraljeve oblasti, paradoksalno, ravno zaradi svoje ekscesivne vidnosti, zaslepljuje občinstvo, bije v oči, kot bi rekel Montesquieu. V tem oziru je takšno transparentno delovanje oziroma boljše pojavljanje oblasti enako ustvarjanju popolne teme.

Vzporedno s časom velikih političnih sprememb, ko so bile težnje in zahteve po suverenosti ljudstva vse glasnejše, vzporedno z bliskovitim napredkom znanosti in kapitalizma, v času druge polovice 18. stol., se je v ljudeh naselil, kot se je Foucault (1991) v *Oko oblasti* izrazil; »strah pred zatemnjenimi prostori, pred zagrinjali teme, ki preprečujejo popolno prosojnost ljudi, stvari in resnic. Prosojnost, ki bi pregnala zaplate teme, ki zapirajo pot svetlobi, odstranila senčna področja družbe, ukinila nerazsvetljene sobane, v katerih se kotijo arbitrarna politična dejanja, kaprice monarhov, vraževernost, zarote duhovnikov in tiranov, epidemije in nevedne iluzije. Gradove, samostane, lazarete in bastille so sumničili in sovražili že v predrevolucijskem obdobju, politična naddoločenost pa je ta občutja še povečala. Če so hoteli vzpostaviti nov moralni in politični red, so jih morali uničiti« (Foucault, 1991: 47). V tem oziru moramo pripisati novo simbolno vrednost napadu revolucionarjev na Bastijo leta 1789, ki je predstavljala privilegiran prostor teme za suverenovo samovoljo, kar pa dela stvar več kot zanimivo je, da navkljub takrat krožečim govoricam, da zaporniške celice v trdnjavi po vsej verjetnosti samevajo, revolucionarjev ni odvrnilo od vneme, da bi porušili zid in pogledali v skrivnostno temo kraljevih ječ. Ideji revolucije so nekako bolj ugodili s slednjim, kot da bi iz ječ osvobodili trume zapornikov.

Na nekem drugem mestu se J. Bentham ravno tako ukvarja z odkrivanjem teme, z njegovim smislom za »dobesednost« hoče pod lučjo imeti samega monarha, poigrava se

47 »nihče ne more dolgo nositi maske«

namreč z stvarno konstrukcijo transparentnega kipa Jurija III., ki bi bilo osvetljen od znotraj⁴⁸ (Semple v Trampuž, 2002). Razkrivajoča svetloba postane, kot metaforični moment (razen pri Benthamu), osrednji element zahtev po odstranitvi monarhove *arcane imperii* ter vzpostavitvi njenega protipola, svobodno rezonirajočega publikuma državljanov.

Poglavje se bo posvetilo procesu razsvetljenstva, ali rešitvi iz človekove nedoletnosti kot se je izrazil Kant, v luči njenih prizadevanj kot sanjah »o transparentni družbi« (Foucault, 1991:45). V grobem gre za isti proces kot ga je proizvedla formacija antične *polis*, ko je, kot navaja Vernant (1986), zahteva po javnosti najpomembnejših manifestacij skupnega življenja vodila k temu, da je bila celota ravnanj in oblastnih postopkov, ki so bili prej izključni privilegij *basileusa* in njegove *arche*, postala javna stvar, predložena *demosu*. Vsesplošne zahteve po prosojnosti so se napajale iz skupnega sovražnika; proti arkanskim praksam absolutistične monarhije. Njihov apologet naj bi bil Machiavelli, s svojim »katalogom skrivnih praks« (Habermas, 1989:68), katere so monarhu zagotavljale »ohranitev vladavine nad nezrelim ljudstvom« (ibid.). Arkanskim praksam se je kot nasprotje postavljalo načelo publicitete, kateri je Habermas (1989) pripisoval razsvetljenski značaj, pri čemer naj bi bila naloga publicitete, »da osebe in stvari podvrže javnemu rezoniranju in omogoča revidirati politične odločitve pred instanco javnega mnjenja« (ibid:229).

Pozornost bo v 1. delu tega poglavja posvečena slednjemu, torej izvirnemu mestu razsvetljenskih teženj, ki so po umiku reprezentativne javnosti omogočile nastop meščanske javnosti, pri čemer je tam formirana publiciteta, njeno delovanje in obstoj, kot opozicija zoperstavljena ali bolje naslonjena na obstoj tajnosti absolutistične države. V nadaljevanju bomo poglavje zaključili pri Benthamovem razumevanju publicitete kot dobesedne transparence, kateri je pripisoval predvsem nadzorni značaj (moralni urejevalec) tako vladanih kot vladajočih, katerih krivična dejanja se ne bi imela kam skriti. Ključna točka, ki zamaje Benthamovo razumevanje prosojnosti, to, da se tudi v njegovi univerzalni vidnosti »vsega vsem« le pojavi polje teme, okoli katere se organizira

48 Janet Semple (1993). *Bentham's Prison*, Oxford University press, str. 296

nadzorovanje oz. nova asimetrija vidnega polja, nas bo v naslednjem poglavju, z obrnjeno perspektivo, napotilo k fenomenu refevdalizacije javnosti in »mediatizirane« oblasti. Izkazalo se bo, da je paradoks Benthamove publicitete kot prosojnosti, ki se v končni inštanci in karikirani obliki organizira okoli materialnosti nadzornega stolpa njegovega *Panopticon*a (ravno stolp iz katerega je vse naokoli vidno, njegova vsebina pa je skrita, predstavlja polje teme, katerega se je možno poslužiti), zelo soroden transformaciji publicitete, ki jo je ta doživela z vstopom na polje tega, čemur danes rečemo mediji množičnega informiranja, ki so javnost oropali njenih bistvenih lastnosti.

4.1 »Razsvetljenskost« javne uporabe uma: meščanska javnost in publiciteta

Kot smo že omenili so razsvetljenske zahteve po »najbolj pomembni svobodi« (Kant v Škerlep, 1989: 304) iskale svoj ideal v antični *polis*, dejansko je šlo za poizkuse ponovne vpeljave javnega v kategorije takratnega časa. Vendar tukaj ni ne časa in ne mesto, da bi podrobneje primerjali podobnosti in razlike, ki so ju družile. Stik bomo vzpostavili s temeljnimi idejami, na katerih je gradilo gibanje »za rešitev človeške nedoletnosti« ter njihovo narobno stranjo. V drugem koraku bo poudarek namenjen prostoru in oblikam, njihovi inovativnosti in omejitvam, kjer se je manifestirala in delovala Habermasova meščanska javnost. Iz obeh izhajanj se bo v nadaljevanju izkazalo, da so ob vehementnem zagovarjanju svobode javne uporabe uma ter konstituiranju javnosti vzporedno že potekali poizkusi njenih (samo)omejitev.

V svojem spisu, »Odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenstvo?⁴⁹«, je Immanuel Kant podal na strnjen in jasen način zahteve, ki tvorijo gibalno razsvetljenskega projekta. Spis začne ne sledeči način; »Razsvetljenstvo je človekov izhod iz nedoletnosti, ki ji je kriv sam. Nedoletnost je nezmožnost posluževati se svojega razuma brez vodstva po kom drugem« (Kant, 1995: 141). Kot menita Adorno in Horkheimer (2002) je bilo prometejevstvo razsvetljenstva ravno v tem, da je v vsej širini svoje misli skušala človeka rešiti strahu in ga postaviti za gospodarja, pri čemer je glavno orodje, v svojem širšem pomenu, človeška racionalnost, na osnovi katere avtorja v nadaljevanju kritično polemizirata. Razsvetljenstvo se torej obrača k luči razuma, zakaj razum razsvetljuje, da

49 Naslov izvirnika je; Immanuel Kant, Beantwortung auf der Frage: Was ist Aufklärung?

pa je slednje mogoče, mora uporaba uma potekati pod lučjo javnosti.

Kant razglasi geslo razsvetljenstva kot imperativ; »Bodi pogumen, poslužuj se svojega lastnega razuma« (Kant, 1995: 141). Vsak posamezni pripadnik družbe naj bi imel zmožnost, ki bi mu jo podeljevala od njega izhajajoča racionalna argumentacija, zoperstaviti se »iracionalni avtoriteti mitične tradicije« (Škerlep, 1989: 302). Vendar se to ne more zgoditi znotraj *vita contemplativa*, temveč je stvar, ki se udejanja le med ljudmi, v medsebojnem komuniciranju in delovanju kot *vita activa*; »Za posameznika je potemtakem težko, da bi se sam izkopal iz nedoletnosti, ki mu je postala skoraj natura (...) Da pa bi se kaka množica ljudi sama od sebe razsvetlila, je vsekakor bolj možno, da, to je skoraj neogibno, če ji je le puščena svoboda. Kajti tedaj se bo vselej našlo nekaj samostojno mislečih ljudi, (...), ki bodo potem, ko so sami odvrgli jarem nedoletnosti, širili okrog sebe duha pametne ocene lastne vrednosti in poklicanosti vsakega človeka, da misli sam« (Kant, 1995: 141). Kant pripisuje svobodi vlogo konstitutivnega elementa javnosti na sledeči način; »Za razsvetljenje pa ni treba drugega kot svobode, in to najbolj neškodljive od vsega, kar se lahko imenuje svoboda, namreč tole: uveljavitev vsestranske javne uporabe lastnega uma« (ibid: 142).

V osnovi gre za zahtevo kot jo je poznalo delovanje antične polis, javno rezoniranje mora potekati na polju, kjer je edini razsodnik rezonirajoča javnost, edino orodje racionalna argumentacija, kjer načeloma ni omejitev v pomenu izključevanja pristopajočih, tem, pozicij ali aspektov, kot omenja Kant (v Habermas, 1989), se javno uporabo uma zahteva v vseh zadevah, v nadaljevanju Kant vpelje na ravni družbe »transcendentalno načelo javnosti«, ki v družbi določa kaj je prav in kaj je narobe, torej ni toliko Benthamov moralni urejevalec kot nadzornik temveč prej razsodnik odločitev, ki zadevajo skupno življenje človeških bitji in katerih etično merilo je ravno zmožnost javne prezentacije. Kant postavi na raven imperativa naslednje načelo; »Vsa dejanja, ki se nanašajo na pravico drugih ljudi in se njih maksima ne sklada s publiciteto, so krivična« (Kant v Šumič-Riha, 1996: 93).

Vendar obstoji v Kantovem spisu paradoks, ki nasprotuje, kot pravi Šumič-Riha (1996) našemu spontanemu razumevanju svobodne in javne rabe uma, ki je v kontekstu civilne

družbe razumljeno kot nujno za upravičevanje in legitimizacijo politične avtoritete. Kantovo ločevanje javne in privatne rabe uma vzpostavlja dvoje ločenih polj, pri čemer je svobodi in javni rabi uma prve zoperstavljena druga kot omejenost na področje poslušnosti. Kant ubesedi slednje na sledeči način; »Rezonirajte kolikor vas je volja in o čemer hočete, toda bodite poslušni!« (Kant, 1995: 142) Kot opozori Foucault (1991) je Kantova specifika ta, da pokaže kako poslušnost kot pogoj možnosti javne uporabe uma. »Po Kantu je privatna raba uma takrat, kadar je subjekt delček stroja, kadar ima neko vlogo v družbi (...), ko mora subjekt opraviti neko delo v skladu s posebnimi pravili in stremeč k določenim ciljem, navezanih na mesto, ki ga zaseda, je njegova svoboda rabe uma omejena(...)Kadar pa nastopa kot učenjak, ki se naslavlja na bralno publiko svetovljanov, skratka, ko uporablja svojo pamet kot umno bitje, mora biti njegova raba uma neomejena« (Šumič-Riha, 1996: 95).

Upoštevajoč Kantovo distinkcijo med privatno in javno uporabo uma, kjer je subjekt hkrati svobodni »svetovljan« ter obenem poslušni državlján, se izpostavi vprašanje kako se v Kantovi politični teoriji legitimira politična avtoriteta oz. kako se vzpostavi kritično naravnani publikum, saj je narava privatne rabe uma predvsem poslušnost in ubogljivost, čeprav v obče velja mnenje, da so zakoni krivični. Po Kantu je državljanova dolžnost obogati zakone, zaradi zakonov, pa čeprav jih postavlja tiran, kot poudarja Šumič-Rihova (1996), tiči razlog zakaj Kant vztraja pri tako ekstermni legalistični poziciji, v tem, »da je zanj samoohranitev poslednji in najvišji razlog vsake civilne družbe (...) Civilna družba se ohranja samo skozi konstitucijo države« (ibid: 96). Ker bi dodatna poglobitev pomenila oddaljevanje od naše teme, bomo zaključili na točki, ki zaokrožuje Kantovo prepoved popolnega razmaha publikuma kot kritične opozicije delovanja proti državi, saj bi v skrajnem primeru iz neposlušnosti oblasti izhajajoča revolucija pomenila vrnitev v naravno stanje, »kjer vladata edino nasilje in oblast močnejšega, ne pa pravica« (ibid: 97). Če bi se legitimiziralo pravico do upora, bi s tem, kot pravi Kant, uničili civilno konstitucijo, posledično pa tudi državo, ki je tako pri Kantu kot pri Machiavelliju garant za delovanje zakonov, ki spodbujajo človeka h dobrem in pravičnemu ravnanju. Iz teh razlogov je njena ohranitev vredna vseh sredstev in navsezadnje posledic. V kritičnem povzetku, kot ga poda Šumič-Rihova (1996), je izpostavljeno, da Kantu ne gre za

postavitev pogojev za možnost politične spremembe, temveč prej nasprotno, gre za pogoje nezmožnosti kakršnekoli spremembe, »saj Kant svari celo pred pretirano svobodo govora, ki bi jo bilo mogoče v določenih okoliščinah zlorabiti v prid zagovarjanja upora« (ibid: 98).

Kot ugotavlja Habermas (1989) je redukcija reprezentativne javnosti, ki se je zgodila vzporedno z mediatizacijo stanovskih avtoritet oziroma z njihovo podreditvijo avtoriteti deželnega gospodarja, naredila prostor drugi sferi, ki je povezana z javnostjo v sodobnem pomenu; sferi javne oblasti. »V tem ožjem smislu je postalo *javno* sinonim za državno; prilastek se ni več nanašal na reprezentativni dvor kakšne osebe, ki ji je dana avtoriteta, temveč na po kompetencah urejeno delovanje aparata, ki mu je dan monopol na legitimno izvajanje oblasti« (Habermas, 1989: 31). Med področjem države kot javne avtoritete na eni strani ter civilne družbe in družine na drugi, je nastala nove sfera javnosti: meščanska javna sfera, ki so jo sestavljali zasebni posamezniki, katerih združenja so pridobivala javni značaj in v katerih so tekale razprave o stvareh, ki so zadevale regulacijo civilne družbe in države. Ta nova sfera ni bila del države, ampak nasprotno, bila je sfera, kjer so se zasebniki, ki jim je bila udeležba v javni oblasti zaradi neopravljanja javnih služb onemogočena, formirali kot oponent državi⁵⁰, kjer je bila potekajoča kritika in razprava usmerjena in navezana na naravo njenih praks. »Meščansko javnost lahko sprva dojamemo kot sfero zasebnikov, ki so zbrani v publiko; ti zasebniki so javnost, ki je bila urejena z vladnimi predpisi, kmalu uporabili zoper samo javno oblast, da bi se z njo pogodili o splošnih pravilih občejanja v načeloma privatizirani, vendar javno relevantni sferi blagovnega prometa in družbenega dela« (Habermas, 1989: 40).

Narava nastanka meščanske javnosti ima svoje korenine v dejavnostih in nujnostih kot jih je poznalo hišno gospodarstvo, katere so, ob upoštevanju formiranja fenomenov kot so nacionalne ekonomije in družbena blaginja, prestopile gospodinjski prag ter stopile v luč javnosti. Kot kratek ekskurz naj omenimo, da je za H. Arendt (1996) ravno ta prehod

50 Marx je v svojem delu Cenzura in svoboda tiska (1985) opozoril, da je mogoče razumeti, da si posamezniki naslikajo podobo svobode v tisti obliki, ki jim je najbližje. Za buržoazni razred je bila to vsekakor svoboda podjetništva, katera ne bi bila več omejevana in podvržena samovolji monarha.

družbeno zasebne sfere v polje javno relevantnega zaznamovan z nastankom fenomena družbe, katere logika funkcioniranja je, upoštevajoč primerjavo z antičnim oikosom, zavezana nujnemu reproduciranju pogojev preživetja in ohranjanja življenja. Logika »družbenega« je potemtakem zasedla polje javnosti ter v svoje kategorije dodobra pregnetla namembnosti in pojmovanje javnega prostora in iz nje izhajajoče politike. Tudi Habermas (1989) pripisuje samorazumevanju javnega rezoniranja značaj, izvirajoč iz zasebnih izkušenj, »ki so prihajale iz publiki zavezane subjektivnosti ožje družinske intimne sfere« (Habermas, 1989: 42). Torej še preden je t.i. politično rezoniranje zasebnikov stopilo v javnost, se je le-to kalilo in preoblikovalo v meščanskih salonih in kavarnah kot »literarna predstopnja politično dejavne javnosti« (ibid: 42). Izvor oziroma prostor, kjer se je začel njen proces »samoprosvetljevanja zasebnikov prek avtentičnih izkušenj njihove nove zasebnosti« (ibid.), iz katerega je kasneje, v svoji dejavni različici, stopila na plan, je proces javne konfrontacije žanrsko naddoločil, specifika tamkajšnih tematik je bila tesno sorodna logiki družinske sfere. Navkljub budni zavesti nastopajoči, ali ravno zaradi nje, o njihovi dvojni vlogi kot *bourgeois* in *citoyen*, kot lastnik in državljani je bila večna tema takratni meščanskih omizij ravno politična ekonomija.

Če se vrnemo k osrednjemu momentu meščanske javnosti, moramo preiti na inovacijo, katere narava tiči v modusu njenega občevarja z javno oblastjo. Če za trenutek odmislimo zgoraj omenjeno obarvanost meščanske javnosti s spopadom interesov je novost, ki jo ta, skozi svojo konfrontacijo napram javni oblasti vnaša, javno rezoniranje; kateremu Habermas (1989) navdušeno pripisuje ekskluzivnost brez primere v zgodovini. Ker so ukrepi administrativne oblasti neposredno zadevali dejavnosti rastočega meščanstva, so se ti združili v publikum kot kritično opozicijo, katera je zahtevala, da se arbitrarne odločitve monarhične oblasti podvržejo javni razpravi in legitimaciji pred javnim mnenjem. Javna razprava oziroma javni diskurz »je bil razumljen kot proces javne argumentacije, v katerem naj zmaga tisti, ki ima boljše argumente« (Škerlep, 1989: 304). Princip publicitete, katerega je porodila opozicijska drža meščanske javnosti, predstavlja sredstvo kontrole javnosti nad izvajanjem oblasti, katera bi razprave države naredila vidne vsem državljanom in jih izpostavila kritiki. Publikum državljanov, ki je najprej nastal v angleških kavarnah in francoskih salonih, kasneje, z nastankom tiska, pa

pridobil svoj polni razmah, je postavil zahteve, »da se 'skrivna decizionistična politika' absolutistične monarhije (*arcana imperii*) spremeni v javno oblast, ki bo stvar publikuma (*res publica*)« (Škerlep, 1989: 304). V nekem oziru oziroma boljše trenutku je meščanska javnost prenehala zasedati vlogo oponenta skrivnim praksam monarha. Kot ugotavlja Habermas (1989) ni šlo za vprašanje razbitja ali delitve koncentrirane politične moči, temveč za spodkopavanje samega načela gospostva. Načelo publicitete je hotelo spremeniti gospostvo *ancient regima* in samo sebe postaviti kot načelo oblasti. S tem prehodom sovpada njena degeneracija, ki je v širšem kontekstu politično-družbenih sprememb, proizvedla lastno depolitizacijo, izgubo prostora javnosti ter razne nadzorne tehnike in manipulativna sredstva, katerim odpiramo prostor za analizo začnši z naslednjim delom tega poglavja.

4.2 Prosojnost in extremis: Benthamovo razumevanje publicitete

Foucault je v svojem spisu »Oko oblasti«, na sledeči način označil mesto srečanja med Benthamom in Rousseaujem; »Rekel bi, da je Bentham dopolnilo Rousseauja. Za kaj je v resnici šlo pri rousseaujevskih sanjah, ki so gnale naprej toliko revolucionarjev? Za nič drugega kot za sanje o transparentni družbi, v kateri bi bil vsak njen del prosojen in razviden; za sanje o tem kako ne bo več območji teme, (...). To so bile sanje o posamezniku, ki bi lahko videl celotno družbo ne glede na mesto, ki bi ga zavzemal v družbeni strukturi,...« (Foucault, 1991: 45).

Vseprisotna zahteva apologetov modernih demokracij je torej terjala transparentnost ne le onega, kar je zakrivala ona druga »transparentnost« pretirane vidnosti, temveč, v končni inštanci, celotnega družbenega telesa. Nasproti skritosti je zdaj postavljeno načelo publicitete, ki bi to nalogo v prid vsem opravljalo. Vendar Foucault (1991) delno reinterpretira takrat popularizirano zahtevo po vladavini javnega mnenja⁵¹ in izpostavi

⁵¹ Foucault je v svoji dekonstrukciji mita o javnem mnenju še radikalnejši, ter pravi, da »gre za iluzijo vseh tistih reformatorjev 18. stoletja, ki so mnenju pripisovali precejšnjo potencialno moč. Ker je mnenje neposredna zavest vsega družbenega telesa, je lahko le dobro: verjeli so, da bo golo dejstvo, da so opazovani, ljudi pripravilo do krepostnega obnašanja. (...) Spre gledali so realne pogoje možnosti mnenja, *medije* mnenja, materialnost zajeto v ekonomskih in oblastniških mehanizmih...« (Foucault, 1991:53). Zagata se prenese in se na isti ravni pojavi pri Benthamovih načrtih o prosojnosti, katerih demokratične ambicije ruši že struktura pogleda, na katerem te temeljijo.

reduktivno logiko njenega delovanja in vrednote, ki omogočajo transparentno delovanje oblasti, kot »golo dejstvo, da so stvari znane, ljudje pa se z nekakšnim neposrednim, anonimnim in kolektivnim pogledom medsebojno opazujejo« (ibid: 47). Ponovno se izkaže, da se bo razmerje med pravičnostjo in nepravičnostjo, sprva metaforično, pri Benthamu pa docela stvarno, ujemalo z nasprotjem med svetlobo in temo, kjer naj bi publiciteta⁵² bila tista, ki bi preprečevala ustvarjanje teme. Veliki prijatelj revolucije in novega časa, Jeremy Bentham, je torej vlogo publicitete, zasnoval dobesedno kot nadzorni mehanizem, kateri bi ustvarjal absolutno prosojnost, kateremu bi bili podvrženi vsi, zavoljo odgovornega delovanja tako vladajočih kot zaupanja vladanih⁵³.

Pogled tiska oz. publiciteta nasploh ima torej po Benthamu normativno vlogo kot »moralni urejevalec, popravljalec neracionalnega delovanja ne le za člane skupščine, ampak za člane celotnega družbenega telesa« (Peters v Trampuž, 2002:348). V 2. poglavju dela *An Essay on Political Tactics - Of Publicity* Bentham navaja razloge za publiciteto, katera bi odpravila skrivno temo in s tem ojačala zaupanje ljudi, naslanjajoč se na prepričanje, da je skrito nekaj, do česar smo nezaupljivi, sam pravi; »Nezaupljivost se vedno povezuje s skrivnostjo(...) Zakaj bi se skrivali, če ničesar ne skrivamo? Tako kot se nepoštenost skriva, se nedolžnost in istega razloga razkriva, da slučajno ne bi bila zamenjana za svojo nasprotnico« (Bentham v Gaonkar, 1994: 557). Vsak⁵⁴ mora stopiti iz teme in biti viden vsakemu, to načelo spremlja vsa Benthamova prizadevanja pa transparentnosti od dela *Panopticon or The Inspection House* (1787) do poskusov

52 Publiciteta naj bi po racionalno-kritični razsvetljenski tradiciji zagotavljala, »da osebe in stvari podvrže javnemu rezoniranju in omogoča revidirati politične odločitve pred instanco javnega mnenja« (Habermas, 1989: 62). Bentham sicer sledi temu programu, kot ga označi Habermas, vendar na povsem drugi ravni; »Benthamov proceduralizem nam naprti svojo dediščino; tehnologijo discipliniranja skozi nadzor, ki je bila primarno namenjena zaščiti javnega zaupanja pred zlorabami zakonodajalca« (Gaonkar, 1994: 570).

53 Več o Benthamovih strategijah za uravnavanje vedenja poslancev in zapornikov in njuni medsebojni primerjavi je moč prebrati v članku M. Trampuž »Podreditev z razsvetlitvijo: Bentham in prosojnost oblasti«, DR, XVIII (2002).

54 Benthamovi nadzorujoči publiciteti se ne uide niti po smrti. S tem se ukvarja Božovič (1999) v prispevku o Benthamovi avto-ikoni, kjer izpostavlja filozofove napore o uporabnosti posmrtnih ostankov ljudi, ki bi, na ustrezno prepariran način (postopek nagačene živali), bili izpostavljeni sodbi javnega mnenja, ki bi mrtvemu človeškemu eksponatu določila ali mesto v templju časti ali v tistem sramote, tako da bodo ljudje že za časa življenja temeljito tehtali svoja dejanja »z mislimi na sodbo, ki jo bodo v očeh soljudi deležni po svoji smrti« (Božovič, 1999: 83).

nadzorovanja poslancev s strani javnosti v *An Essay on Political Tactics* (1791). Po Benthamu, se skrivajo samo tisti, ki imajo kaj skriti; »Sovražnike publicitete lahko razdelimo v tri razrede: hudodelec, ki se skuša umakniti pravici zakona, tiran, ki skuša utišati javno mnenje ter nemarnež, ki se pritožuje čez vsesplošno nesposobnost, z namenom, da bi prekril svojo«. (v Gaonkar, 1994:557)

Benthamova argumentacija v prid vseobsegajočemu pogledu publicitete gre nekako takole; Ker vemo, da je tema in neprosojnost zavetnica nepravčnosti in nepoštenosti, je potemtakem potrebno, da publiciteta postane splošno načelo vsakršnega delovanja. Ker pa se nepravčnost vselej skriva je treba poskrbeti za možnosti, da je vperjeni pogled »vseh« oz. nadzorujoče in pazljive javnosti vedno povsod. »Za Benthama je, kakorkoli, odprava skrivnosti z nadzorovanjem izgubila prvotno namensko določenost in je postala vsččna nujnost, sama sebi namen; po njegovem se transparenta družba v celoti prepleta z demokratično družbo« (Gaonkar, 1994: 557). Benthamova argumentacija, če malce špekuliramo, zveni kot povabilo na polje čiste panoptične prosojnosti, zelo sorodne teološkem kontekstu opazujočega boga⁵⁵, katerega pogled prežema družbeno telo do njenega najbolj zakotnega in zanirnega dela.

Za Curija (2004) je enačenje transparente družbe⁵⁶ z demokratično zgolj navidezni paradoks. Tudi on, tako kot Foucault, označi zahtevo po prosojnosti kot konvergentno točko tako Benthamovih nadzorniških obsesij kot Rousseaujevih demokratičnih sanj; »Vidnost lahko deluje kot pogoj, ki zagotavlja polno spoštovanje pravil civilne konvencije, vendar lahko deluje tudi kot izničenje vsake avtentične svobode. (...) Isti organizacijski princip, ki deluje v družbi, kjer totalna transparenta onemogoča skritim praksam, da bi odvzele ljudstvu suverenost, je na delu tudi v nasprotni situaciji, v kateri je transparenta sredstvo za transformacijo državljanov v sužnje« (Curi, 2004:242). Avtor v nadaljevanju izpostavi osrednji moment moči pogleda, okoli katerega se organizira

55 Z reproduciranjem učinkov opazujočega boga v Benthamovem panoptikonu se je izčrpno ukvarjal M. Božovič (1994) v svojem prispevku »Bog v Benthamovem panoptikonu. Razpol, št. 8, str. 57-82

56 Orwelova negativna utopija »1984« je izvorna in vizionarska karikatura popolnoma transparente družbe, ki na prvi pogled dosledno izpolnjuje razsvetljske (Benthame) zahteve po odpravi slednjega kotička teme, vendar se stvar sprevrže v morasto vizijo družbe nadzorovanja, kjer nič ne uide budnemu očesu Velikega brata.

transparentnost, ki obenem omogoča iz nje izhajajočo dvojnost; »Ne gre za dve reprezentaciji iste moči, ki bi si bili med sabo kontradiktorni ali nekompatibilni, temveč za dva različna – toda navsezadnje neločljiva – obraza, s katerimi se ta manifestira, kot imanentna moč aktivnega pogleda« (ibid: 243) .

Ravno pogled, ki tiči v osrčju in spravlja v tek osrednje Benthamove umotvore, hkrati vnaša paradoks v humanitarna in demokratična načela, s katerimi je bila ideja o transparenci pospremljena v svojih predstavitvah. Prosojnost, ki naj bi jo zagotavljal pogled, ki asimetrično preči prostor, je vselej partikularno usmerjena, in zdi se, da prej kot demokratičnim načelom godi vzniku diktature. »Če se institucija vselej strukturira okoli pogleda, potem Panoptikon⁵⁷ formalizira in organizira nekaj, kar tiči že v sami strukturi pogleda – ločitev gledajočega od gledanega« (Dolar, 1991: XX). Dominantna pozicija pogleda, na katerega Bentham polaga svoje upe, proizvaja neenakovredne položaje, ki skozi svojo razporeditev v prostoru omogočajo, da prihaja do produkcije učinkov premoči.

Kot razmišlja Foucault, je Bentham žrtev lastnega protislovja, ki sicer; »Zastavi problem prosojnosti, vendar o prosojnosti razmišlja kot o nečem, kar je organizirano okoli gospodujočega, nadzorujočega pogleda. Razvije projekt univerzalne prosojnosti, katere edini namen je služiti strogi, pikolovski oblasti« (Foucault, 1991: 46). Benthamova prosojnost se ne ustvarja med ljudmi z njihovo prisotnostjo na javnem prostoru zavoljo transparentnega delovanja. Transparentnost doživi svojo bolečo izroditev z »umetno« inštanco, iz katere izvira in na kateri obvisi, ki pa je vselej postavljena zunaj ali nad prostor javnosti oziroma ni njen del. Ko govorimo o Benthamovem razumevanju prosojnosti to ni rezultat specifične človeške situacije kot razmerje, ki se ustvarja med njimi (vidno soočenje na prostoru javnega), temveč je prej stvar materialnosti, kot jo pojmuje Foucault (glej opomba št. 43, str.53), katero se da posedovati kot lastnino ali sredstvo (za javni prostor, kot vemo, ne obstoji možnost posedovanja) in zatorej usmerjati pa najsi bo to mehanizem panoptičnega stolpa, medij, objektiv kamere ali utilitarni bog.

57 Revolucionarnost Panoptikona je, da se znotraj njega, kot se izrazi Curi (2004), izvaja aktivno gledanje, ne da bi bilo pri tem izpostavljeno gledanju drugih. To je vsa umetnost vseprisotnega in vsevidnega pogleda, ki imitira božje oko ter obenem izpolnjuje Benthamovo zahtevo, da je oblast vidna toda nepreverljiva.

5. USODNA ZAPELJIVOST MEDIJSKE BITI

»Zakaj bi še govorili eden z drugim, če lahko tako dobro komuniciramo«

Baudrillard o dogmi informacijske družbe

»Če hočeš razumeti medije, potem moraš opustiti misel, da mediji ustvarjajo komunikacijo«

Bilwet

Pričujoče poglavje predstavlja preizkus sklenitve kroga z začetno zastavljenimi izhodišči, natančneje, z logiko delovanja despota. V precep bomo vzeli drugo plat izroditve publicitete, katere transformacijo Habermas (1989) subsumira pod koncept refevdalizacije javnosti. Napori publicitete, da bi vnesla nekaj prosojnosti v delovanje oblasti, so se izpeli takoj, ko je ta stopila v kontekst tiska in kasneje medijev množičnega informiranja. Tako kot je Benthamov projekt prosojnosti, ki naj bi osvetljeval tako vladajoče kot vladane, zaradi svoje »vnanje materialne inštanace« zajel le slednje, tako so novonastajajoči mediji povzeti v zasebno lastniških sistemih, s predstavljanem politike oziroma njeno mediatizacijo, so zmanjšali kritičnost javnosti ter ji z virtualizacijo povsem odvzeli njen domači prostor. Vladajoči, ki prebivajo v medijih, so v nekem oziru izstopili iz javnosti, tam je na delu režiserska taktirka in umetnija montaže, bivša meščanska javnost pa je v svoji refevdalizaciji postala njen predmet, katerega obdeluje in enosmerno naslavlja kot ciljno publiko, potrošniški segment ali drugače rečeno atomizirano TV-družbo, ki, po Arendtovi (1996), sploh ni zmožna več delovanja temveč samo obnašanja in poslušnosti.

Zavzeli bomo ravno Habermasovo kritično držo, ki bistvo javnosti moderne dobe povezuje s procesom potrošništva, kjer se informacija pretvori v blago, ki se po logiki slednjega ravno tako konzumira in zavrže. Izpostavitev karakteristik, ki določajo stanje današnje javnosti kot so; izguba prostora javnosti (kot spremljevalka totalitarnih potez po obvladovanju pluralnosti), dominacija informiranja nad komuniciranjem, medijska reprezentacija vladajočih kot substitut za politično akcijo, nam bo odprlo možnost za prepoznavanje sorodnosti, ki jih le-te imajo z »makiavelizmom« in reprezentativno

javnostjo oziroma, še ostreje, s specifikami, kot jih je prepoznala že Aristotelova Politika, ki vzpostavljajo fenomen skrite despotske figure in njegove komedije vladavine.

5.1 Refeudalizacija javnosti: od rezoniranja h konzumiranju in nova reprezentacija

Kot navaja Habermas (1989) je model meščanske javnosti, z okupacijo politične javnosti s strani množice nelastnikov, ki je povzročila spajanje države in družbe, ali bolje, javnega in zasebnega področja, postal neuporaben. Izničenje razlike med dvema sferama Habermas (1989) pripisuje potekajoči dialektiki vse večjega podraževljanja družbe in hkratnega procesa podružbljanja države (slednjega prepoznava Arendtova kot vzpon množične družbe, ki podružblja vse ostale drugosti), katere dvojna smer uniči temelje meščanske javnosti, torej razločevanje med javnim in zasebnim. »Med obema in tako rekoč iz njiju, je nastala depolitizirana socialna sfera« (Habermas, 1989: 160), v čigar vmesnem prostoru, je zgoraj delujoča dialektika zlivanja, izničila možnost posredovanja politično rezonirajočih zasebnikov. Na tem mesto se ne bomo dosledneje spuščali v ta proces, za nadaljevanje je bistvena ugotovitev, da je bila publiki odvzeta vloga kritične javnosti s strani ekonomsko-političnih sistemov, ki so se etablirali takorekoč nad javnostjo in si jo napravili za naivno deklo, pred katero se dobrikajo, upravičujejo in jo vlečejo za nos. Če je prej publiciteta skrbela za kritični nadzor nad izvajanjem oblasti, nekako »od spodaj navzgor«, je zdaj obrnjeno; »Publiciteto se razvija od zgoraj, da bi se določenim pozicijam ustvarilo avro good will« (ibid: 197).

Vse večji in svobodnejši dostop do sredstev množičnega informiranja ter s širitvijo tiska in propagande se je publika razširila čez meje meščanstva, kar je »pripeljalo do nekakšne refeudalizacije javnosti« (ibid: 298). Refeudalizacija javnosti je politiko spremenila v vodeno predstavo, v kateri voditelji, stranke in nosilci zasebnih interesov iščejo potrditev svoje politike, množično občinstvo nemo prisostvuje, njena funkcija je zvedena »na vodeno skupino, v kateri politični voditelj z medijskimi tehnikami, iščejo potrditve legitimnosti svojih političnih programov« (Thompson, 1993: 178). V tem prehodu se je zapravila za publiko specifična forma komunikacije, katero je nadvladalo enosmerno sporočanje po receptologiji tržno vsečnega; »Z razmahom popularnega tiska v XIX. stoletju in z razvojem množičnih medijev v XX. stoletju se je publikum spremenil od

aktivnega subjekta javnosti v pasivni objekt komercialno naravnanih množičnih medijev« (Škerlep, 1989: 306). S tem je odmrta odzivnost tistega sloja izobražencev, ki so bili vzgojeni za javno uporabo razuma; »publika se je razcepila v manjšine ne-javno rezonirajočih strokovnjakov in v veliko množico javno sprejemajočih potrošnikov« (Habermas, 1989: 194). Habermas (1989) opozarja na dejstvo, da je svet, ki ga proizvajajo množični mediji samo še na videz javnost. Javnost se je privatizirala, ko so se politično in družbeno relevantne teme, katerih nosilka naj bi bila, prekrojile v vsebine množične kulture in potrošnje, kjer se je vanjo vsilila »logika« objavljanja zasebnih zgodb »malega« človeka, ali obratno, ko so vsebine resnih politični odločitev in tem personificirane do točke posmeha in cinizma ali povedano drugače; »Deprivatizirana intimna sfera se publicistično izčrpava, deliterarizirana psevdopojavnost pa se krči v domači prostor neke vrste naddružine« (ibid: 180).

Polje javnosti se v kontekstu medijev odpira na specifičen način; posrednik (medij) ali bolje vmesnik, preko katerega sploh lahko deluje, postane enosmerni prenašalec sporočil, pri čemer je dominantna smer zakoličena z zahtevo po transparentni oblasti. Možnost povratnega toka informacij je z rojstvom množičnih medijev reducirana ali povsem odpravljena. Če je literarna javnost nastopala v okoliščinah, ki so zahtevale urjenje v besedi in govoru, smo s fenomenom množičnih javnih občil, ki drastično prebijejo omejitve časa in prostora ter dosežejo absolutni domet, soočeni z dejstvo, da je številčnejša stran v informacijskem procesu vselej nema. Usoda sužnjev in ostalih, ki bivajo v *oikos* ter mediatizirane javnosti sovpadе v tej pomenljivi točki, tudi slednja entiteta, paradoksalno, ostane v nemosti privatnega. Lahko rečemo, da se je demokratizacija javnosti prej iztekla v množično priključitev na aparate javnega obveščanja kot v razširitev kroga rezonirajoče javnosti.

Habermas (1989) prepozna fevdalne poteze meščanske javnosti na podlagi nove vloge publicitete, ki to javnost oblikujejo. Publiciteta je postala sredstvo, ki ugotovi zahtevo po javnemu, kot golemu dejstvu, da je stvar znana ali bolje obelodanjena v optiki gloriozne in prestižne avtoritete, kot jo je zahtevala reprezentativna javnost. V tem oziru je publiciteto posrkala oglaševalska logika, ki v svoji manifestaciji kot *public relations*, teži k oblikovanju »občega konsenza«, ki nudi homogeno podlago za »promocijo publiki,

sugeriranju ali spodbujanju k sprejemljivosti osebe, produkta, organizacije ali ideje» (Steinberg v Habermas, 1989: 215). Pojem *publicity* postane, grobo rečeno, reklama, ki osebam ali stvarjem prinaša javni blišč in avtoriteto, čigar načrtovanje in oblikovanje se je specializiralo znotraj zasebno lastniške sfere, na način arkanskih praks. Malce preprosto rečeno, javnost ni več nekaj kar bi bilo dano ali vselej že tam, ampak je postala stvar na kateri se dela; »Že besedna zveza 'delo z javnostjo' izdaja, da je treba vsakič znova in z veliko truda šele vzpostaviti javnost, ki je bila prej kratko malo del družbene strukture« (Habermas, 1989: 299). Nič ne bi zgrešili, če rokovalje z javnostjo označimo kot management, pri čemer se to »delo« nanaša na proces upravljanja, ki s pomočjo medijskih tehnik, krepí (samo)podobo novih reprezentantov, kateri javnost zahtevajo zavoljo samih sebe oz. reprezentacije lastne veličine. »Avra osebno reprezentirane avtoritete se vrača kot moment publicitete; v tem je moderna *publicity* vsekakor sorodna fevdalni *publicness*« (ibid: 222).

Sicer ne moremo ravno trditi, da je s tem prišlo do ponovne vzpostavitve modela fevdalne javnosti, saj se novi reprezentanti fizično ne pojavljajo več na javnih površinah ali povorkah, metoda, ki ju tesno druží je težnja k »vodenju objavljanja svojih pozicij« (Schelsky v Habermas, 1989: 221), vendar so novi reprezentanti izbrisali svojo pojavnost iz prostora, kjer bi bilo možno fizično soočenje s kritiko ali komunikacijo drugih. Izginili so s površine zemlje in pristali na ploskvi ekrana. Postali so zagrizeni prebivalci medijev, kateri jim, kot krojači in draguljarji, zvesto služijo s konstrukcijo fiktivnih *ikon*⁵⁸, njihova *dignitas* je možna zgolj skozi medijsko aparaturo kot njen fiktivni konstrukt.

5.2 Upravljanje z vidnostjo: despotske poteze mediatizirane javnosti

Spremenjena narava t.i. *publicness*, ki je zapustila svojo tradicionalno formo fizične prisotnosti, soočenja ter postala mediatizirana, je temeljito spremenila pogoje, v katerih se politična moč izvaja. Management vidnosti, je po Thompsonu (1995) simptomatičen

⁵⁸ Beseda je izbrana z navezavo na ikonoklastično gibanje. Kot je že mojster Magritt pokazal, da podoba pipe ni zares pipa, tako so ikonoklasti razbijali božje ikone, ker so se resnično zavedali moči podobe, katere materialnost lahko izprazni tudi tako mogočno entiteto kot je Bog. Iz tega sledi sklep, da je oblast, ki se ustvarja skozi publiciteto, zgolj njena skrbno zrežirana podoba, ikona brez katere ne more živeti oz. brez katere ni verovanja in malikovanja. Hecno bi si bilo zamisliti moderni ikonoklazem v obliki množičnega uničevanje TV sprejemnikov, morebiti bi se trgi mestnih središč, potem ko bi enkrat TV prenehala biti okno v svet, nenavadno napolnili z »iščočimi« ljudmi.

primer narave delovanja nosilcev oblasti, ki svojo vidnost upravljajo pred/za občinstvo. »Nič novega niso napori politični voditeljev in vladarjev v smeri konstrukcije njihove samopodobe in kontrole njihove samo-prezentacije: upravljanje z vidnostjo je starodavna politična veščina« (Thompson, 1995: 135).

V zgodnjih teoretičnih spisih o državniških doktrinah se *arcana imperii* pojavlja v vlogi ohranjevalca oblasti, ki se nanaša »na doktrino državne tajnosti, ki je podpirala tezo, da je oblast vladarja večja, če je skrita pred ljudskim pogledom in kot božja volja nevidna« (ibid: 124). Tudi masovni proces, kot razvoj modernih ustavnih držav, ni izbrisal načela skritosti, le prestavil ga je na neko drugo raven delovanja. Kot smo že omenili v 3. delu 2. poglavja, je ostanek *arcane imperii* živo prisoten tudi v sodobnih demokracijah, katere skrivnost daje po Lakedaimoski šegi vtis, da bo njeno odkritje zrušilo državo. Thompson (1995) v tem oziru navaja dejavnosti tajnih in varnostnih služb do političnih razprav za zaprtimi vrati. Arendtova (1996), iz pozicije izginjanja političnega, trdi, da je izvrševanje oblasti postalo še bolj očem skrito in nevidno; »vladavino oseb je nadomestila vladavina nikogar, birokracija« (Arendt, 1996: 47). Izgleda da je vsaki vladavini inherentna neprosojna točka, ki sicer, formalno, še zdaleč ne zaseda primarni status organizacijskega prapočela celotne politične tvorbe, ker naj bi to opravljalo njeno nasprotje, vendar le predstavlja njeno Ahilovo tetivo. V nadaljevanju nas bo zanimalo kakšno vlogo imajo v tem oziru množični mediji oz. kako vplivajo na vidnost /nevidnost politične oblasti.

V času pred vznikom in razširitvijo množičnih medijev je bila javnost vezana na delitev skupnega prostora, dogodek je postal javen, če je bil uprizorjen pred množico fizično prisotnih posameznikov, ki zasedajo določeno mesto. »Tradicionalna javnost kot prisotnost« je po Thompsonu (1995) temeljila na raznolikosti simbolov, značilnih za medosebno interakcijo, prisotnosti videza in govora ter na dialoškem značaju; »...javni dogodek je bil spektakel, ki so ga zbrani posamezniki lahko videli, slišali in doživeli« (ibid: 125). Narava javnosti nasploh je v grobem temeljila, tako kot politična formacija tipa *polis* z vidnim soočenjem *homoioi*, ravno na fizični vidnosti. Temeljna performativna specifika množičnih medijev pa je, da omogoči javnost posameznikov ali dogodkov brez skupnega, fizičnega prostora pojavljanja; »dogodek postane javen tako, da je 'zapisan' in

'posredovan' tistim, ki v času in prostoru, ko se je zgodil, fizično niso bili prisotni« (ibid:126). To posredovanje pa se primarno zlija nikamor drugam kot v dnevne sobe, torej v polje zasebnosti, ki je že zdavnaj postalo TV-centrično. Kritično rezoniranje in delovanje izgubi svoj prostor in nazadnje dinamiko, od njega ostane zgolj konzumiranje, ki se zaključi s fascinacijo »pri sebi doma«.

Vzpon elektronskih medijev ustvari javnost brez prostora, ali drugače, z njihovo logiko je storjen korak bliže k atomiziranemu občinstvu, torej nečemu, kar se izvorno odvija kot privatno občutenje ali intimna izkušnja, ki v primeru, da ne prestopi praga lastne subjektivnosti, proizvede stanja kot so: izoliranost, zapuščenost človeških odnosov (»zakaj bi govorili, če lahko tako dobro komuniciramo«) izguba čuta za realnost ter poenotenje mnogoterosti, ki jih je Arendtova (1996) prepoznala kot simptome množične družbe, katere povezuje z vznikom totalitarnih oblik vladavin.

Vez med pojavom javnosti in njegovo fizično pojavnostjo, vidnostjo je bistveno oslabljena, če ne docela odpravljena. V modernih družbah bodo imeli »dogodki« vse manj prič, a vse več gledalcev. Iz slednjega je razvidno, da poganjanje mediatizirane javnosti potemtakem ne bi mogla opravljati zgolj beseda - že v tisku, se ji nujno pridružuje slika-podoba, pri televiziji pa postane njena dominacija popolna in bistvena. »Kot film, TV posveti velik poudarek na občutenju gledanja; zvočna komponenta je kombinirana s slikovno komponento v vnemi po produciranju kompleksne avdio-vizualne podobe« (Thompson, 1995: 29). Bistveno pri tem je, da je TV, kot paradni konj, na katerem jaha mediatizirana javnost, razdvojil povezavo med *gledati* in *videti*. Podoba, ki poganja celoten univerzum množičnih medijev, je sicer nadomestek za prejšnjo fizično pojavnost »dogodka«, vendar vzpostavlja nekaj radikalno drugega. Z bilwetovskim smislom za karikiranje bi to zvenelo nekako takole: »demokratizacija popolnega spoznanja je konec koncev sicer vodila do nove estetizacije slike, vendar le redkokdaj do svetovnih tekstov...« (Bilwet, 1999: 156).

Če vzamemo za simpotmatični primer mediatizirane javnosti izum TV, nam postane kmalu jasno, da obstajajo temeljne razlike napram javnosti kot fizični prisotnosti. Thompson (1995) navaja naslednje bistvene razkorake: dogodke, ki so mediatizirani, vidi veliko več in bolj prostorsko razpršenih posameznikov. Elektronski mediji, kot na primer

TV, ustvarjajo vidno območje, ki je širše od tistega, ki ga imajo posamezniki v svojem vsakdanjem socializiranju, vendar se TV vidno območje ponuja gledalcu na način, ki ga le-ta ne more nadzorovati, saj se smer vidnosti določa izven želja in zahtev slehernega gledalca. Nadalje, slika in zvok, ki ga TV prinaša gledalcu, je izrazito enosmerna in v tem oziru ne more zagotoviti nikakršne komunikacije. Enosmerna usmerjenost vidnosti od gledalcev k TV nastopajočim nastavlja znano smer režirane vidnosti, kot si jo zase lasti gledališki vladar; » Posamezniki na televizijskem zaslonu so vidni gledalcem, katerih ne vidijo; gledalci nasprotno vidijo posameznike, ki se jim predstavijo, vendar njim ostanejo nevidni« (ibid: 134). Machiavellijev *Il Principe* se zdaj vrača v digitalni podobi, stara strategija konstrukcije vladarjeve samopodobe ter njenega predstavljanja je v moderni dobi množičnih medijev pridobila neslutene razsežnosti, kateri so, iz »makiavelistične« igre med videzom in resničnostjo naredili karikaturu. Morda bi bilo bolje govoriti, kot izpostavlja Baudrillard (v Bilwet, 1999), o igri simulacije, saj je ta, s pomočjo medijske posredovanosti, že postala resničnejša od resnice.

Razmerje med javnim in zasebnim je Thompson (1995) ponazoril z dvojico med vidnim in nevidnim, odprtim in skritim. Javno je torej tisto, kar je »vidno ali opazovano, kar je izvedeno pred gledalci, kar lahko vsi ali mnogi vidijo in slišijo. Zasebno je nasprotno tisto, kar je skrito pred pogledi, kar je izgovorjeno ali storjeno v zasebnosti ali v krogu manjšega števila ljudi« (Thompson, 1995, 123). Po tej analogiji je polje gledanja oziroma prikazovanja mediatizirane javnosti popolnoma vsem vidna in dostopna, torej javna, vendar (upoštevajoč dihotomijo med gledati in videti) kontekst nastajanja medijskih vsebin, nujno predpostavlja lastno zakulisje, ki je po naravi neprodušno zaprto v privatnosti lastniško interesne sfere. Govoriti o produkciji mediatizirane javnosti nikakor ni napačno, le-ta izhaja iz *oikos*⁵⁹ (kot materialnost ekonomsko-oblastniških mehanizmov) in se »resnično« rodi in izgine s pojavom proizvedene podobe na ekranu.

59 Na tem mestu se splete zanimiva analogija, ko poglobljeno pogledamo etimologijo besede kamera, katero je glavno orodje prevladujočih vizualnih medijev. Beseda izvira iz latinščine in pomeni soba, komora, zaprt prostor, v tem oziru se splete sorodnost z bivalnimi prostori oikosa. Diktat video kamere in njenega omejevanja »gibanja« pogleda in slike je enak gospodovanju oikosdespota nad gibanjem svojih sužnjev.

S povečanjem števila občinstva, sposobnega sprejemanja medijskih sporočil, se politično voditelji pojavljajo pred vedno večjim številom naslovnikov. Posledično se je politična dejavnost povzeta v *lexis* in *praxis* reducirala na »vidno pojavnost« kot način oblačenja, urejenost, vedenje, skratka na samopredstavitveni imidž, ki se je primoran, upoštevajoč smer vidnosti, mehanizem medijev ter naravo publike, obnašati družbeno konformno. Zunanji videz, ki bi zdravorazumsko moral biti metatekst je postal sam tekst, glavni nosilec/informator političnega. Thompson (1995) to dojema kot neizbežno dejstvo medijsko posredovane stvarnosti. »Samopredstavljanje politikov v dobi televizije za zagotavljanje politične podpore ni več toliko možnost kot pa nujnost; politiki nimajo druge izbire kot podrediti se zakonu 'prisilne' vidnosti« (ibid: 137). Sicer bi lahko govorili o nadzorovanosti političnih voditeljev po vzoru Benthamovih sanj, vendar se je izkazalo, da država sama po sebi ni nevtralna tako kot to niso ekonomski sistemi, ki medije poganjajo. Pravzaprav se zalomi že v sami naravi medijskega posredovanja, ki nek dogodek, čigar doživljanje v živo⁶⁰ je bilo prej svobodno početje slehernega udeleženca, podvrže nečemu, ker je prej blizu filmski industriji fikcij; režiji, montaži in minutaži namreč. Medijski objektiv postane dekla novih reprezentantov, prej kot nadzornik njihovega ravnanja je postal nadzornik in urejevalec rezultatov njihove spektakelske predstave. Prvo načelo preživetja političnih reprezentantov torej zavisi od njihove veščine gibanja in bivanja po medijih, oni so postali TV igralci lastne predstave.

Kot smo z uvodnim citatom omenili, je potrebno dokončno opustiti misel, da t.i. mainstreamovski mediji ustvarjajo komunikacijo. Njihovemu funkcioniranju je prej inherentna logika informiranja. Enosmerni tok besede in slike, ter vsesplošna prevlada slednje, ki lovi naše poglede in zahteva fascinacijo, najraje v naši intimnosti, je dodobra porušila nastavke kritične javnosti ter javnega in privatnega prostora na splošno. Na grobo rečeno, javnost je izpuhtela na njenem »domačem mestu«, torej prostoru, ki je

60 Napis »v živo« s katerim pospremljajo TV oddaje, ki se vzporedno odvijajo v studiu zgovorno priča o iluziji, ki jo hoče sama podoba z svojim »real time« ustvariti. Gledalec lažno podoživi resničnost (torej dejstvo, da je tam) nečesa, kar je lahko čista fikcija, še več, oznaka zanesljivo podaja duh tega, kar danes pomeni takozvani »v živo«. Ko mediji izrečejo besedo »javnost« to vselej pomeni javnost v njihovih kategorijah posredovane, torej predelane, režirane javnosti.

vsem skupen ter je kot bumerang njene farse, kot režirana predstava, penetrirala v posameznikovo zasebnost pod osvobajočim geslom: »Spremeni svet, ostani doma« (Bilwet, 1999: 216). Ločnica, ki se je pod diktatom zgornjega navedka porušila, je omogočila prehajanje ali bolje vdiranje enega prostora v drugega, kar je pripeljalo do konca dinamike med obema prostoroma ter njunega usodnega nerazločevanja.

Arendtova (1996) razmišlja o tem širšem procesu skozi optiko množične družbe, katere pogon v dobršni meri predstavlja ravno TV-evangelizacija: »...množična družba ni uničila samo javnega prostora, temveč tudi privatno področje, da torej ljudi ne oropa le njihovega mesta v svetu, temveč jim odvzame tudi varnost njihovih lastnih štirih sten, med katerimi so se nekoč počutili ravno skriti pred svetom« (Arendt, 1996: 61). Informiranje, kot ga izvajajo množični mediji, je nekaj kar lahko uspe zgolj ob »televizirani« in zatorej vselej izolirani, atomizirani množici, ki ni več razsojajoča javnost, saj sta si eden drugemu hrana in produkt. »Pojava množice in informacije sta sorazmerna: množica nima nobenega mnenja in informacija je ne informira; pošastno ena drugo neprestano hranita-hitrost obtoka informacije poveča težo množice in nikar ne njenega ozaveščanja. (...) Energija informacij, medijev in komunikacije se dandanes uporablja samo še za to, da temu hladnemu in ravnodušnemu antitelesu, molčeči množici, ki postaja iz dneva v dan privlačnejša, odtegne kak košček smisla, kak košček življenja« (Baudrillard v Bilwet, 1999: 285).

Ko je Arendtova (1999) označila podružbljeno stvarnost kot zanikanje pogojev delovanja, ki so tičali v prostorih javnega, je za specifiko stvarnosti, ki se obrača po taktih »družinskega«, prepoznala obnašanje, ubogljivost ter poslušnost. Ravno slednja lastnost je inherentna procesu »informiranja« brez možnosti povratne zanke. Dolar (2004) v svojem prispevku *Panakustikon*, ki obdeluje fenomen glasu kot samodejnega priveska oblasti, pomenljivo doda naslednje: »Poslušalec je že podložnik; brž ko je začel poslušati, je začel v minimalni obliki tudi ubogati, poslušanje pasivizira in predstavlja tako rekoč pokorščino v miniaturni. Po tej plati se glas, brž ko se oglasi, vzpostavi vir avtoritete, nekaj, kar se nam tako rekoč samodejno nalaga, zlahka uroči, hipnotizira, zapeljuje«

(Dolar, 2004: 104). Kolikor je že ostalo *logosa* v današnjem »političnem« prostoru se ta zagotovo ne odeva v gospodovalni glas, ampak je skupaj s prevladujočo podobo že zdavnaj postal čisti produkt estetizacije politike kot večšina zapeljevanja in všečnosti, katero so W. Benjamin (1998) ter Adorno in Horkheimer (2002) v 60. letih prejšnjega stoletja prepoznal kot največjo grožnjo pri oblikovanju kritične publike in javnosti nasploh.

6. ZAKLJUČEK

Po tolikih straneh sem prišel do spoznanja, da dejansko začeti ni tako težko opravilo kot je to končati. Izkazalo se je, da je podrobnejši vpogled v zastavljene probleme več vprašanj odprl kot nanje odgovoril. Veliko truda je bilo vloženega v (samo)omejevanje predvsem švigajočih asociativnih linij, ki so se ponujale kar same od sebe in katerim tako rad podležem. Kljub temu sam domnevam, da je naloga skozi svoje etape le sledila zastavljeni poti, govora o izpostavljenih temah je bilo dovolj, ali je bilo zadovoljivo tudi povedanega bodo razsojali tisti, ki bodo to brali.

Ko razmišljamo o pogojih, okoli katerih se organizirajo naše čislane politične ureditve, nam skozi prste venomer uhaja ena in ista stvar. Če se vprašamo v duhu do zdaj povedanega, je vprašanje povsem preprosto in sicer: kje in v kateri obliki tiči javnost danes? To je vsaj mesto s katerim smo zaključil in na katerega smo, po tako dolgi poti, z »igračkanjem svetlobe in teme«, poizkušali nanj odgovoriti. Če smo pri zaključku začnimo pri koncu. Dejstvo je, da je danes govoriti, kaj šele postopati (p)o javnih prostorih sila težka zadeva, saj je njihov fizični obstoj podvržen večinoma banalni, vendar nadvse pomenljivi omejitvi, ki se največkrat strne v formulaciji *motenje javnega reda in miru*. Kar se danes lahko zgodi tam »zunaj«, na prostoru, ki naj bi bil vsem skupen je zgolj tista »kršitev« slednjega. Stvar je naravnost grozljiva, nič do zdaj ni v svobodnih demokracijah tako odkrito obsodilo javnega prostora na molk in zgolj urejeno potekanje prometa. Radovednost se tukaj ne zaključi in poizkuša odgovoriti; kje torej je? Če slepo sledimo svojim čutom, torej ušesom in očem, je uganka kmalu razrešena. Javnost je preselila svoje bivanje v izredno vidni in slišni kompleks medijsko posredovane realnosti, katera je povsod, kot TV-škatla tvori intinerarji takorekoč vsakega domovanja, ulice, WC-ja, itd. Če želimo priti stvari do dna se ne smemo zadovoljiti s sicer vedno všečno sliko na ekranu, temveč moramo pogledati, kje se le-ta koti.

V nalogi se je izkazalo, da je razsvetljenske težnje po ponovni otvoritvi javnih prostorov navdihovala ideja antične *polis*, v tem oziru je hotela posnemati tudi njegove specifične, katere določajo polje javnega kot prostor svobode delovanje in govora kot najučinkovitejšega sredstva za artikulacijo misli, pri čemer naj bi kriterij predstavljala

racionalna argumentacija, katere tehtnost naj bi presoјalo tam zbrani državljani. Predvsem pa je veljalo dejstvo, da je javni prostor vsem skupen kot vmesni prostor med ljudmi, kjer se srečujejo in skozi komunikacijo razvijajo elementarne medsebojne vezi, torej ne more postati lastnina nikogar. Prostori, kjer se danes odvija produkcija⁶¹ posredovane javnosti predstavljajo kapitalno-lastniške komplekse, katerih interesi so v prvem planu, da preživijo na trgu. Že dalj časa se o informaci govori kot o blagu, ki vstopa na trg, se kupuje in prodaja. Mediji so totalitarno dovršili univerzalizacijo trga, saj so nanj umestili kar stvarnost samo ali kot bi rekli cinični mediji: »Mi smo tu, ker vam lahko ponudimo stvarnost zanimivejšo in po nižji ceni kot je sicer«. Mrk neprestanega toka informacij bi za medije in njihovo stvarnost (ki je za prejemnike vselej »rabljena« stvarnost, takorekoč iz druge roke) pomenil gotovo smrt.

Kot omenja Thompson (1995) so mediji zaradi svoje enosmerne logike oddajanja slike in zvoka nesposobni ustvarjanja komunikacije, ki je temelj vsake politične javnosti. Njihov ustroj je skladen s pogoji koder uspeva Habermasov (1989) koncept refevdalizacije javnosti, ki je podvržena medijsko posredovani predstavi politični oblastnikov. Tako kot so na blišč, ki naj bi zapeljeval poglede množice, stavili jahajoči vladarji, tako novi politični reprezentanti urijo svojo persono za zahtevno bivanje v medijih. Da bi se medij ne zarotil proti njim je potrebno izvajati plansko postopanje z njimi, torej imeti, v dobesednem pomenu besede, dobre odnose z njimi. Kdor vstopa v medije brez spremljajoče PR-intervencije, je lahko kaj kmalu pogubljen.

Vsakršna odsotnost komunikacije, delujočega javnega prostora ter prevlada podob nad argumentativnim govorom priča, da je možno v kontekstu medijsko posredovanje javnosti govoriti o »refevdalizaciji« javnosti ter o ponovnem vzniku reprezentacije vladajočih oblasti, ki je postal sinonim za politično delovanje. Napor, ki so posvečeni konstrukciji medijskega imidža, zgovorno pričajo in potrjujejo ugotovitve kritične teorije Frankfurtske šole, da je forma predstavljanja političnega voditelja postala sorodna formi množične potrošniške kulture in njenih trženjskim konceptov, pri čemer se oboje izliva skozi logiko medijske mašinerije, ki njuno ločljivost dodatno izničuje.

⁶¹ Odlična parodija na to temo se je odvila na Radiu Študent, kjer so TV oddajo na nacionalni televiziji z naslovom »Dogodki in odmevi« pomenljivo prekrstili v »dogajamo in odmevamo«.

Če se vrnemo na naša izhodišče naše razprave, nam postane jasno, da je logika medijev v nasprotju s pojmom javnega, ki se, kot smo ugotovili, razsvetljuje s prisotnostjo svojih državljanov sam od sebe. Mediji v tem primeru prej igrajo satirično vlogo Kritiasovega boga, ki je postavljen tam zunaj, da čuva moralno oporečnost lastne kreacije, le da mediji z odkrivanjem delovanja oblasti zgolj čuvajo neoporečnost njene režirane podobe.

Kot nam je to pokazalo drugo poglavje, je prostor *polis* v prvem planu prostor svetlobe, kjer je prosojnost delovanje oblasti zagotovljena s samo arhitekturo prostora, ki zagotavlja simetrijo vidnega polja. Ko je enkrat temu kriteriju zadoščeno, kjer so si »nasprotniki« in »zavezniki« vidno soočeni lahko *logos* kot uporaba govornice pridobi svoj polni razmah. Kot ugotavlja Vernant (1986) je *logos* kot ravnanje z besedo govornico v tesni povezavi s političnim, kratkomalo predstavlja njen sinonim. V nadaljevanju se potrjuje naša teza, saj je beseda oziroma ravnanje z govorom pridobila svojo polno veljavo, šele s širšim »družbenim« procesom, ki je stvari skupnega interesa, ki so prej bile v zasebni domeni *basileusa* in njegove *arche*, iz tamkajšnje teme podvrgel javnemu pogledu. Nasprotno se za nosilca *arche* predpostavlja, da je njegovo lastno izrekanje, mišljenje, želja že vselej zakon. V pričevanjih, ki jih navaja Grosrichard (1985), je razvidno, da je nasprotje oblasti kot jo pozna *polis* vselej že umeščeno v področje, ki primarno ali izvorno temelji v privatnem. Karikatura evropskih monarhov se tam nahaja v obliki despota, za katerega velja pomenljiva prepoved pogleda nanj tako kot je to v primeru božanstva ali področja oikosdespota. Tako se ohranja večna tema, v katero ne sme nikdar posijati žarek javnosti, ki bi v trenutku izničil despotovo igro videza in resničnosti ali kot bi rekel Aristotel v svoji *Politiki*, njegovo komedijo vladavine.

Mehanizmi »mediatizirane« javnosti nas vračajo nazaj k Aristotelovim metodam, s katerimi opiše postopanje tirana, kjer prepoznamo točko njunega sovpadanja, saj je obema, sicer iz različnih vzrokov, skupno izničenje javnega prostora, atomizacija publike ter sprevrčanje videza in resničnosti, v kateri so sicer mediji s pomočjo svoje Hi-Tech opreme bistveno izboljšali. Za pravilno se izkaže domneva, da se v evropskem miselnem izročilu, začenši z njenimi koreninami, razmerje med temo in svetlobo, najpomenljiveje skozi Platonovo razpravo o naravi pravičnosti, navezuje na možnosti za pravično in

krivično ravnanje, saj kot ugotavlja Platon, človeka veže k spoštovanju zakonov le vnanja prisila kot dejstvo, da bo za storjeni prekršek, kateri se ne bo zmogel skriti, vselej položil račune. Od tod izhaja povezava, ki svetlobo in temo povezuje, vsaj skozi kontekst vladavine demosa, vselej povezuje s pravilnimi in nepravilnimi oblikami vladavine. Da pa je lahko razumevanje svetlobe kot vira pravičnosti oziroma prosojnosti, na kateri še vedno visi *arche*, problematično navsezadnje nakaže v praksi že Bentham, kasneje iz njega izhajajoči Foucault, v literaturi G. Orwell.

Ta zagata je kot motivacijski naboj tudi vzrok nastanka tega diplomskega dela, ki ne ostaja zgolj teoretična naracija iz nujnosti, ampak se lahko bere, upajmo da na kvaliteten in razumljiv način, tudi kot poizkus kritike izhodišč političnega marketinga, čeprav ga nikdar izrecno ne omeni, vendar se gotovo ves čas vrti okoli njega kot mačka okoli kaše, ki je predvsem dandanes še kako vroča.

7. VIRI IN LITERATURA:

-KNJIGE IN ČLANKI:

- **Arendt, Hannah** (1972/2003): Resnica in laž v politiki. Ljubljana: Društvo Apokalipsa. Knjižna zbirka Aut.
- **Arendt, Hannah** (1958/1996): Vita Activa. Ljubljana: Knjižna zbirka Krt
- **Arendt, Hannah** (1958/1990): Javni prostor: skupno, Problemi, 4-5, str. 5-11
- **Aristotele** (2002): Politica. Milano: R.C.S. libri, S.p.A
- **Bentham, Jeremy** (1787/1995): The Panopticon Writings. London: Verso
- **Benjamin, Walter** (1998): Izbrani spisi. Ljubljana: Studia Humanitatis
- **Bilwet** (1999): Medijski arhiv. Ljubljana: Študentska založba. Knjižna zbirka Koda.
- **Božovič, Miran** (1999): Benthamova avto-ikona, ali o nadaljnji uporabnosti mrtvih za žive, Razpol 11, str. 69-90
- **Božovič, Miran** (1994): Bog v Benthamovem panopticonu, Razpol 8, str 57-83
- **Calvino, Italo** (2004): Kralj prisluškuje, Problemi, 5-6, str. 79-102
- **Curi, Umberto** (2004): La forza dello sguardo. Torino: Bollati Boringhieri
- **Dokler, Anton** (1999): Grško-slovenski slovar. Ljubljana: Cankarjeva založba
- **Dolar, Mladen** (1991): Spremnna beseda. V: M. Foucault, Vednost-Oblast-Subjekt, VII-XXXV. Ljubljana: Založba Krt
- **Dolar, Mladen** (2004): Moč nevidnega, Problemi, 1-2, str. 113-131
- **Dolar, Mladen** (2004): Panakustikon, Problemi, 5-6, str. 103-127
- **Dostojevski, Fjodor M.** (1989): Bratje Karamazovi. Ljubljana: Cankarjeva založba, Zbirka Sto romanov
- **Euripides** (1960): Bakhe, Alkestis, Feničanke. Ljubljana: Državna založbe Slovenija
- **Foucault, Michel** (1975/1984): Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora. Ljubljana: Delavska enotnost
- **Foucault, Michel** (1991): »Oko oblasti«. V: Vednost-oblast- subjekt. Ljubljana: Založba Krt, str. 41-56

- **Foucault, Michel** (1991): The Foucault reader: What is Enlightenment Edit by Paul Rabinow. London: Penguin books, str. 32-50
- **Gaonkar, Dilip Parameshwar in Robert J. McCarthy, jr.** (1994): Panopticism and Publicity: Bentham's Quest for Transparency. Public Culture 6, 3, str. 547-578
- **Grosrichard, Alain** (1979/1985): Struktura seraja. Ljubljana: Studia Humanitatis
- **Grosrichard, Alain** (1989): Pogovor z Alainom Grosrichardom, Problemi, 2-3, str. 12-24
- **Habermas, Jurgen** (1962/1989): Strukturne spremembe javnosti. Ljubljana: Studia Humanitatis
- **Horkheimer, Max in Adorno, Theodor** (1969/2002): Dialektika razsvetljenstva, Filozofski fragmenti. Ljubljana: Studia Humanitatis
- **Kant, Immanuel** (1783/1995): Odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenje?, Nova revija, št. 156/157, str. 141-145
- **Kantorowitz, Ernst H.** (1957/1997): Kraljevi dve telesi. Študija o srednjeveški
- **Kuzmanič, Tonči** (1996): Ustvarjanje antipolitke. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče. Zbirka Sophia.
- politični teologiji. Ljubljana: Krtina. Knjižna zbirka Temeljna dela
- **Leksikon Antika** (1998): Ljubljana: Cankarjeva Založba
- **Machiavelli, Niccolo** (1513/1990): Politika in morala. Ljubljana: Slovenska matica
- **Miller, J.-A.** (1981): »Despotizem koristnega: panoptični stroj Jeremije Benthama«, Problemi, Razprave, 6-8, str. 17-35
- **Orwell, Georg** (1948/1983): 1984. Ljubljana: Mladinska knjiga
- **Platon** (2004): Zbrana dela, 1. knjiga, Država. Celje: Mohorjeva založba
- **Schmitt, Carl** (1994): Tri razprave. Ljubljana: Knjižna zbirka Krt
- **Semple, Janet** (1993): Bentham's Prison. Oxford: Oxford University press
- **Sovre, Anton** (1946/1988): Predsokratiki. Ljubljana: Slovenska matica
- **Škerlep, Andrej** (1989): Pojmovanje javnosti v kritični teoriji Jurgena Habermasa. V: j. Habermas, Strukturne spremembe javnosti, str. 301-319. Ljubljana: Studia Humanitatis.

- **Šumič-Riha, Jelica** (1996): Totemske maske demokracije. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče. Zbirka Sophia.
- **Thompson, John** (1993): The Theory of the Public Sphere. Theory, Culture. V: T. O'Sullivan in Y. Jewkes (ur.), The Media Studies Reader, str. 28-41. London: Arnold.
- **Thompson, John** (1995): The Media and Modernity. A social Theory of the Media. Cambridge: Polity press.
- **Trampuž, Martina** (2002): Podreditev z »razsvetlitvijo« :Bentham in prosojnost oblasti. Družboslovne razprave, XVIII, 41, str. 203-214.
- **Trampuž, Martina** (2002): »Izguba skritosti z nadzorovanjem«: Bentham in nove tehnologije nadzorovanja. Teorija in praksa, let. 39, št. 3, str. 346-357
- **Vernant, Jean-Pierre** (1962/1986): Začetki grške misli. Ljubljana: Studia Humanitatis
- **Virno, Paolo** (2003): Slovnica mnoštva. Ljubljana: Knjižna zbirka Krt