

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Barbara Drole

Pomen Lacanove psihoanalize za razumevanje Galtungove teorije konfliktov

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Barbara Drole

mentor: doc. dr. Milan Brglez

Pomen Lacanove psihoanalize za razumevanje Galtungove teorije konfliktov

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

*Moje tesnobe padajo
po stopnicah.
Moje želje nihajo
sredi navpičnega vrta.*

(Pessoa 2007, 208)

POMEN LACANOVE PSIHOANALIZE ZA RAZUMEVANJE GALTUNGOVE TEORIJE KONFLIKTOV

Norveški sociolog Johan Galtung je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja skonceptualiziral trikotnik konflikta, ki danes predstavlja temelj tako študentom in raziskovalcem miru in konfliktov kot praktikom, t.i. 'mirovnim delavcem' različnih organizacij (med drugim tudi Organizaciji združenih narodov). Alfa in omega mirovnih študij in Transcendovega miroljubnega postopanja v reševanju konfliktov je po naši izhodiščni zastavitvi utemeljen na nekoliko prepoenostavljenem dojemanju kompleksnosti konfliktnih struktur, človeške psihe in družbe. Psihoanalitični koncepti so se nam zato zaradi večje strukturiranosti in razdelanosti kazali kot primerno orodje za spoprijem s pomankljivostmi Galtungove teorije. Psihoanalitična razumevanja nezavednega in gona dojemajo 'tujke' oz. napake v posameznikovem delovanju in (širše) v družbenem ustroju ter zgodovinskih spremembah kot bistveno potezo (ne)identitete omenjenih. Na tej osnovi smo skušali razkriti zmotnost rešitev Transcendovega pristopa. Te skušajo namreč z (dozdevno nenasilnimi) mehanizmi normalizacije doseči zdravo družbo z zdravimi posamezniki. Skozi podrobnejšo analizo Galtungovega pojmovanja kozmologije, njegovih razlag delovanja fašizma in domnevne nenasilnosti nenasilja, smo prišli do redefinicije formule konflikta. Na podlagi Lacanovega koncepta fantazme in Žižkove interpretacije slednje kot mesta, kjer ideologija spodleti, smo novo formulo osnovali na formuli fantazme, saj ta po našem mnenju še najboljše zajame konfliktnost same teorije konfliktov.

Ključne besede: fantazma, ideologija, Johan Galtung, Jacques Lacan, trikotnik konflikta

IMPORTANCE OF LACANIAN PSYCHOANALYSIS FOR UNDERSTANDING GALTUNG'S THEORY OF CONFLICTS

Norwegian sociologist Johan Galtung has conceptualized a conflict triangle already in the middle of 70's. However, the triangle still presents central base for peace and conflicts students and researchers as well as for peace workers working on the field (including the ones under the wings of United Nations). However, the alpha and omega of peace studies and Transcend peaceful resolution of conflicts is – in our reasoning – based on too simplified views on conflict structures, human psyche and society. Psychoanalytical concepts that are more structured and elaborated are a convenient tool for facing inadequacies of Galtungs theory. Psychoanalytical understanding of unconscious and instinct treats errors in ones activities and (broadly) in societal structure and historical unfolding as essential feature of (non)identities of the mentioned. This represents the core of my contention that Transcend's solutions are incorrect. The latter namely strive to achieve a healthy society with healthy individuals with supposedly nonviolent means. Detailed analysis of Galtung's understanding of cosmology, mechanisms of fascism and nonviolence has led me to redefinition of 'conflict formula'. Lacanian conceptualization of phantasm and Žižek's interpretation of phantasm as a place where ideology fails, has led me to base new conflict formula on the formula of phantasm, which best manages to embody the conflicted nature of conflict theory.

Keywords: conflict triangle, ideology, Johan Galtung, Jacques Lacan, phantasm

KAZALO

1 UVOD	6
2 KONTEKST IN RAZVOJ MIROVNIH IN KONFLIKTNIH ŠTUDIJ	8
2.1 Johan Galtung	14
3 PREGLED RAZVOJA DISCIPLINE MEDNARODNIH ODNOSOV (aktualne debate)	21
4 LACANOVA TEORIJA SUBJEKTA	25
4.1 Imaginarno – formacija jaza	25
4.2 Simbolno – odtujitev in ločitev v formaciji subjekta označevalca	267
4.2.1 Pogled in podobnik	29
4.3 Realno – subjekt gona in etika psihoanalize	31
4.4 Prekoračitev fantazme in vloga analitika	33
5 UPORABA LACANOVIH KONCEPTOV V DRUŽBENO-HUMANISTIČNIH VEDAH (Laclau, Butler, Žižek)	34
6 UMESTITEV LACANOVE PSIHOANALIZE V PODROČJE MEDNARODNIH ODNOSOV	39
7 GALTUNGOVA OPREDELITEV KULTURNEGA NASILJA SKOZI ŽIŽKOVO POJMOVANJE IDEOLOGIJE	43
7.1 Direktno in strukturno nasilje skozi koncept ideologije na sebi	43
7.2 Kozmologija skozi koncept ideologije za sebe	48
7.3 Konflikt in nenasilje skozi koncept ideologije na sebi in za sebe	58
8 ZA SKLEP	65
9 LITERATURA	678

Seznam tabel

Tabela 2.1: Tipologija nasilja glede na izpolnjevanje temeljnih človekovih potreb	17
---	----

Seznam grafov

Graf 7.1: Vzpostavitev kulturnega nasilja	45
Graf 7.2: Kozmologija kot naknaden odgovor	48
Graf 7.3: Predrugačen trikotnik konflikta	64

1 UVOD

Pričujoče diplomsko delo se je namenilo pobližje spoprijeti s teorijo norveškega sociologa Johana Galtunga, konkretnije, njegove tematizacije in razumevanja konfliktov s pomočjo psihoanalitičnih teoretskih orodij. Galtungovo delo je namreč bistveno vplivalo na razvoj raziskovanja in študija miru. V mirovnih študijah (kot tudi na področju mednarodnih odnosov) so njegove konceptualizacije konflikta in klasifikacija več različnih tipov nasilja še danes bodisi temeljne za analizo obstoječih konfliktov (s strani teoretikov konfliktov, 'mirovnih delavcev' (*peace workers*) na terenu in mednarodnih organizacij) bodisi objekt še vedno aktualnih (predvsem akademskih) polemik. Tako ni zaman večkrat oklican za enega izmed utemeljiteljev področja.

Omenimo zabavno analogijo rojstva mirovnih študij in psihoanalize. Za obe področji bi namreč lahko trdili, da izhajata iz neke temeljne zagate človeka moderne družbe, in sicer zagate, ki se tesno dotika občutja nezadovoljstva (pa naj gre za nezadovoljstvo posameznika s svojimi simptomi ali splošneje z življenjem, ali pa za nezadovoljstvo nad družbenimi realnostmi vojn, nasilja itd.). Hkrati obe iščeta odgovore v objektivnih zakonitostih človeške nravi, a – in tu se vsakršne analogije definitivno končajo¹ – izideta iz tega iskanja z radikalno drugačnimi rezultati in zaključki. To neskladje po našem mnenju še vedno zaznamuje obe področji in bo hkrati tudi naša rdeča nit osvetljevanja zagat in predpostavk Galtungove teorije konfliktov s pomočjo psihoanalitičnih konceptov in odkritij.

Galtung je konflikt definiral kot dinamičen triadični konstrukt, kot nesmrten generator energije, ki je lahko kanalizirana bodisi konstruktivno bodisi destruktivno. Trikotnik konflikta določajo: nasprotje (*C-ontradiction*), stališče oz. drža (*A-ttitude*) in vedenje (*B-ehaviour*). Karakterizira ga tudi njegov lasten življenjski cikel, ki prinaša transformacijo, tj. prehod iz enega v nov, manj nasilen cikel. S slednjim je Galtung želel predvsem generalizirati lastno teorijo. Trikotnik konflikta namreč razume kot pripravno orodje tako za intrasubjektivno kot strukturno analizo.

V teoretski konceptualizaciji se je pri razvijanju lastnih konceptov dotaknil tudi Freudovega polja. Nasprotje med Idom in Superegom je tako opredelil kot primer intrasubjektivnega konflikta, ki se

¹ O zabavnosti bi si ne upali soditi.

razreši z utrditvijo Ega, tj. instanco, ki odraža zrelost in je glede na prejšnji dve transcendentna. To nam vsaj na ravni analogij omogoča psihoanalitično teoretsko obravnavo zastavljenih konceptov.

Druga implikacija Galtungove zastavitve je konceptualizacija nasilja in njegove relacije s konfliktom. Trem kotom trikotnika ustrezajo trije tipi nasilja (C~strukturno, A~kulturno, B~direktno) in trije tipi intervencije (C~*peacebuilding* ali grajenje miru, A~*peacemaking* ali ustvarjanje miru, B~*peacekeeping* ali vzdrževanje miru), kar med drugim pomeni, da konflikta ne gre enačiti z (direktnim) nasiljem, saj je npr. vedenje (B) lahko tudi konstruktivno. Nenasilni pristopi k reševanju konfliktov skušajo na tej podlagi zajeti vse tri kote trikotnika hkrati (C s kreativnostjo, A z empatijo in B z nenasiljem) ter upajo, da tovrstna transformacija konfliktov prinaša več možnosti za prihodnost onkraj nasilja.

Glede na to, da Galtungova teorija teži k splošni analizi konflikta, njegovi konceptualni nastavki pa omogočajo izpostavitve Freudovega odkritja, se diplomska naloga osredotoča na njegovo pojmovanje konflikta. In sicer predvsem skozi neposredno soočanje Galtungovega razumevanja zgoraj omenjenih tipov nasilja z razumevanjem nasilja, kot nam ga nudi Lacanova psihoanaliza. Z osvetljevanjem kratkosti Galtungovih opredelitev (predvsem kulturnega nasilja) se nam bo tudi njegovo definiranje konflikta pokazalo v drugi luči. Raziskovalno vprašanje, ki bo vodilo naše delo, bi tako šlo formulirati kot: »Kako lahko psihoanaliza pripomore k razumevanju Galtungove konceptualizacije konflikta in nasilja?«

Na podlagi zastavljenega vprašanja bo metodologija naloge primerjalna analiza Galtungove teorije ter Lacanove psihoanalize (in njenih uporab v filozofiji, humanistiki in družboslovju) na podlagi interpretacije in analize primarnih (v našem primeru bodo to originalna dela obeh avtorjev) in sekundarnih virov (v našem primeru bodo to dela, ki tolmačijo ali pa pripomorejo k tolmačenju tako opredeljenih primarnih virov). Sprva bo omenjena primerjava predočena skozi razloženi obravnavi vsakega od avtorjev. Najprej bomo tako predstavili kontekst in razvoj področja mirovni študij ter konkretnje Galtungovo delo. Nato bomo – po kratkem razmisleku o najaktualnejših zagatah v teorijah mednarodnih odnosov, ki se bodo izkazale za precej podobne aktualnim zagatam v mirovni študijah – nadaljevali s predstavitvijo Lacanovega razumevanja subjekta in uporabo psihoanalitičnih zastavkov v družboslovju in humanistiki.

Omejenim razločenim orisom, ki naj bi vsi osmislili vprašanje uporabe psihoanalitičnih izhodišč v teoretiziranju o konfliktih, bo sledil osrednji del naloge, ki se bo najbolj neposredno ukvarjal z raziskovalnim vprašanjem ter temu ustrezno tudi soočal obe teoriji. Omenjene tipe nasilja bomo tako vezali na Žiškovo teorizacijo ideologije, utemeljeno na Lacanovem razumevanju subjekta in strukture (razdelanima predhodno). Soočali bomo razumevanja inavguralnega nasilja, tolerance, dialoga in nenasilnega delovanja ter v zaključku skušali podati predloge za možno opredelitev konflikta, ki bi se razkritim zagatam uspela ogniti oz. jih vzeti v zakup. Pri tem ne bo šlo brez navezave na psihoanalitično razumevanje etike, ki pa bo pravzaprav nekakšna podtalna osrednja nit vseh razdelkov, ki se tičejo psihoanalize.

2 KONTEKST IN RAZVOJ MIROVNIH IN KONFLIKTNIH ŠTUDIJ

Vojna je mir.
Svoboda je suženjstvo.
Neznanje je moč.

(George Orwell 1983)

Začetke raziskovanja miru in mirovni študij² (v Severni Ameriki in Evropi) se postavlja v drugo polovico 19. stoletja, ko so predvsem v študentskih klubih z diskusijami, vabljenimi gosti in demonstracijami nasprotovali vojni in pritiskali na univerze, da usmerijo svojo pozornost tudi na vprašanja vojn in njihovih posledic. Vendar pa so prvi univerzitetni programi mirovni študij in raziskovalni inštituti ustanovljeni šele v začetku šestdesetih let prejšnjega stoletja (Harris in drugi 1998). Pred institucionalizacijo raziskovanja miru se tako govori o posamičnih sistematičnih raziskavah začetnikov področja (v času med 1914–45), ki jih zaznamujejo vprašanja razlogov za vojne/nasilje in pozitivistično naravnane analize večjih zgodovinskih konfliktov (večje in manjše intenzitete) (Kriesberg 1998, 52). Med začetnike se tako prišteva predvsem Pitirima Sorokina (1889–1968) in njegovo statistično raziskavo vojskovanja od 6. stol. pr. n. št. dalje (Sorokin 1957), Britanca Lewis Fry Richardsona (1881–1953) in njegov vnos matematike na področje mednarodnih konfliktov ter Richardsonovega korespondenta Quincy Wrighta.

² Razlikovanje med raziskovanjem miru (ki je institucionalizirano v 50-tih) in mirovnimi študijami (ki porastejo v 70-tih letih prejšnjega stoletja) ter mirovnim izobraževanjem (v okviru mirovni študij) je pri nekaterih raziskovalcih striktno, pri drugih pa gre za zamenljiva pojma. Po Svetovni enciklopediji miru (Dunn 1986, 247–8) – ki ji na tem mestu sledimo – naj bi prvo karakterizirala predvsem akumulacija znanja in podatkov, druge pa naj bi se ukvarjale z razširitvijo rezultatov v družbo, tj. vprašani načina in metod mirovne vzgoje ipd. Razlikovanje je težko predvsem zaradi začetne (vsaj deklarativne) naravnosti raziskovalcev miru k aplikabilnosti njihovega dela (o realnosti (ne)doseganja tega cilja glej Matti in drugi 2008).

Richardson je skušal z matematičnimi modeli razlagati človeško psihologijo, razloge za orožarsko tekmo in vojne. Sicer kveker in pacifist, ki je verjel v ravnotežje moči, je uporabljal matematične modele za pojasnjevanje obnašanja v vojni. Med drugim je povezoval statistične podatke o mednarodnem in civilnem vojskovanju držav z geografskimi dejavniki, iskal korelacije med pogostostjo konfliktov in dolžino skupnih meja, skupnim jezikom, vero ipd. Zbral je tudi vse njemu dosegljive statistike smrtonosnih konfliktov od konca Napoleonovih vojn (Richardson 1935; 1939; 1949; 1960; Hunt 1998; Wallensteen 2002, 5).

Američan Philip Quincy Wright (1890–1970) je v svoji obsežni študiji vojn (Wright 1942) – če nekoliko poenostavimo – opredelil (vojno) tehnologijo, (vojaško) pravo, družbeno-politično organizacijo in kulturne vrednote kot odločujoče faktorje za vojno ali mir, saj naj bi njihovo ravnotežje zagotavljalo mir. Obsežne analize in statistične korelacije med (pogostostjo in različnimi tipi) konfliktov ter množtvom dejavnikov (npr. povprečno letno temperaturo, spremembami v populaciji, političnimi organizacijami itd.) so imele ogromen vpliv na nadaljnjo raziskovanje miru, konfliktov in vojn (Schalbroeck 1986).

Po drugi svetovni vojni se je začelo bolj organizirano raziskovanje miru z ustanovitvijo prvih raziskovalnih inštitutov in strokovnih revij: Časopis za reševanje konfliktov (*Journal of Conflict Resolution*, JCR) v 1957. letu na univerzi v Michiganu, Mednarodni raziskovalni mirovni inštitut (PRIO) v Oslu 1959, Časopis za mirovno raziskovanje (*Journal for Peace Research*, JPR) 1964.³ Kljub nekaterim drugim izstopajočim publikacijam⁴ sta JCR in JPR najbolj citirana in disciplini ves čas zarisujeta lastne meje. V 50-tih in 60-tih se tako govori o porastu raziskovanja miru in vzniku nove discipline, ki je prevzela emancipatorično nalogo discipline mednarodnih odnosov⁵ (Patomäki 2002, 11). Kasneje v 70-tih in 80-tih letih pa se govori o razcvetu področja, saj je

³ Eden vodilnih ustanoviteljev zadnjih dveh je John Galtung.

⁴ Npr. *Security Dialogue, Alternatives* (Matti in drugi 2008, 624).

⁵ Več teoretikov mednarodnih odnosov govori o zapostavljanju vprašanj miru v disciplini mednarodnih odnosov, zato naj bi bil ta prepuščen tehnokratskim pristopom. Oliver P. Richmond (2007, 247–74) npr. govori o predpostavljani ontološki trdnosti koncepta, ki naj ne bi potreboval polemike. Trdi, da prevladuje nekakšno krščansko gledanje na mir, ki pa gre z roko v roki z nazoni o njegovi inherentni nedosegljivosti (vsaj na tem svetu). Zato je toliko pomembnejša izdaja posebne številke *Millenniuma – Časopisa za mednarodne študije* maja 2008. Za dobro obravnavo miru v različnih teoretskih pristopih znotraj mednarodnih odnosov glej Richmond (2008, 439–70). Richmond (*ibid.*) trdi, da je danes v mednarodnih odnosih prevladala predstava o miru kot liberalnem miru. Za odlično kritiko liberalne koncepcije miru, utemeljene na enostavnem branju Kanta, glej Behnke (2008, 513–31)..

opazen izreden porast izobraževalnih institucij na področju miru in konfliktov (t. i. mirovne študije) tudi izven Evrope in Amerike⁶ (Kriesberg 1998, 53–61).

Začetke discipline je torej zaznamovalo predvsem sistematično zbiranje kvantitativnih podatkov in iskanje korelacij za izbruh vojn. Sčasoma pa se je pozitivistična naravnost nekoliko omilila, saj so raziskovalci pričeli razmišljati o osvobajajočem potencialu znanosti. Institucionalizacija je tako vezana na »vero [raziskovalcev, B. D.] v znanstveno spoznanje in sposobnost razsvetljenja človeštva« (Patomäki 2001, 726). Izpostavimo lahko delo Karla Wolfganga Deutscha (1912–1992), ki je razmišljal o povezovanju znanosti in humanistike (*cf.* Deutsch 1958), saj naj bi prav znanost zmogla prisiliti človeštvo v spremembo svojih navad in institucij. Zaupanje v znanstveni razvoj je delil s Churchillom, ki je spekuliral, da bo z razvojem orožja upadla tudi želja po ubijanju (Alker 1996, 3). Raziskovanje je Deutscha vodilo v iskanje pomena institucij za integracijo in harmonijo.⁷ Na podlagi empiričnih in zgodovinskih študij⁸ je razvil pojem varnostne skupnosti, tj. družbene skupine ljudi, ki ima skupne institucije in prakse ter zagotavlja svojim članom miroljubno in nenasilno reševanje sporov in konfliktov (Patomäki 2002, 194). Za obstoj varnostne skupnosti je tako bistvena kompatibilnost temeljnih vrednot, razumevajoče delovanje političnih enot, predvidljivost osnovana na poznavanju zgodovine (Alker 1996, 391) in sposobnosti akterjev oz. kontekstov za samotransformacijo (Patomäki 2002, 200). Slednja je bistvena predvsem v luči predpostavke o večnem obstoju konfliktov in nestrinjanj, saj naj bi z razvojem in učenjem vznikale nove zahteve in interesi. Vse, kar se lahko akterji naučijo, je miroljubna in naklonjena odzivnost (*sil statusa quo*) (*ibid.*; Deutsch in drugi 1968).⁹ Deutscha štejejo tudi za začetnika teorije demokratičnega miru, Patomäki (2002, 237) in družbeni konstruktivisti (npr. Adler in Barnett 1998) pa so skušali njegov pojem varnostne skupnosti razširiti na globalno raven, saj naj bi tak pogled omogočal mišljenje miru na svetu.

⁶ Vzniknilo je tudi precej raziskovalnih centrov, ki niso bili osredinjeni le na ZDA (kakršna je bila realnost začetkov discipline mednarodnih odnosov), npr. v nordijskih državah, Nemčiji, Avstraliji, Kanadi, Indiji in drugih državah tretjega sveta (Patomäki 2002, 11).

⁷ Benko (1997, 173–8) npr. lepo oriše različne aspekte njegove teorije integracije.

⁸ Izkušnje Nemčije, Habsburškega imperija, Italije, Norveške in Švedske, Švice, Velike Britanije in ZDA (Patomäki 2002, 194) so ga pripeljale do zaključka, da »niti obstoj niti neobstoje držav [kar je v neposredni kontradikciji s predpostavkami realistov, B. D.] ne more biti garant miru in odsotnosti političnega nasilja« (*ibid.*, 15).

⁹ V splošnem bi lahko trdili, da je Galtungovo izhodišče v tej točki podobno Deutschu.

Nadalje je na razvoj discipline vplivalo tudi delo Ernsta Bernarda Haasa (1924–2003), sicer vplivnega tudi na področju mednarodnih odnosov (Benko 1997, še posebej 167–73). Izvedel je prve empirične študije sistema kolektivne varnosti Združenih narodov (ZN; Haas 1991; Alker 1996, 344), pri čemer mu ni šlo le za zbiranje podatkov o vojni, temveč tudi o aktivnostih sodelovanja, tj. zanimali so ga načini upravljanja konfliktov (*cf.* Haas 1955; 1968). Njegovo delo je kritiziral predvsem John Wear Burton (1915-),¹⁰ ki je pod vplivom sistemskih teorij in teorije iger analiziral konflikte ter sčasoma razvil t. i. delavnice reševanja problemov (*problem-solving workshops*). Pri teh gre za to, da se zastopniki akterjev v konfliktu dokopljejo do odgovora, katera od temeljnih človekovih potreb, ki ostaja nezadovoljena, je razlog za konflikt (CCR).¹¹

Še eno ime (oz. če smo pošteni, dve imeni) se ponavadi omenja v zvezi s pionirskim delom na področju raziskovanja miru, tj. Kenneth Edward Boulding¹² (1910–1993) in Elise M. Boulding (1920-). Eliese Boulding je predstavila idejo imaginacije skupne prihodnosti kot načina preseganja trenutnih sovražnosti, nasprotij in prizadetosti (Boulding in Boulding 1994). Po njenem mnenju naj bi glavno vlogo pri doseganju svetovnega miru odigrala globalna civilna družba, ki naj bi zastopala glasove marginaliziranih v političnem diskurzu držav in omogočala razvoj ter ponotranjenje miroljubnega reševanja problemov (Boulding 1990). Kenneth pa je pod vplivom dela Quincyja Wrighta in kot močan zagovornik preprečevanja globalne vojne želel razviti novo znanstveno (interdisciplinarno) disciplino, ki bi sistematično zbirala podatke o konfliktih, s tem pa omogočila boljši uvid v naravo konfliktov. Te baze znanja o konfliktih naj bi delovale kot vremenske postaje, ki opozarjajo na mogoče konfliktne izbruhe itd. (*cf.* JCR 1957).¹³ Na področje reševanja konfliktov je močno vplivala tudi Kennethova klasifikacija različnih tipov moči. Ločil je trdo moč na eni ter dve obliki mehke moči: pogajalsko in integrativno (tj. utemeljeno na skupnem delu) na drugi strani. Slednji naj bi bili pomembni za reševalce konfliktov, prva pa za politike (Boulding 1989, še posebej 25; CCR).

¹⁰ Burton kritizira pretirano statičnost Haasovega upravljanja konfliktov (Azar in Burton 1986). Tako naj bi Združeni narodi nekatere celo pospeševali in ne reševali (Alker 1996, 342–3).

¹¹ Njegova predpostavka o univerzalnosti človeških potreb, ki jih zreducira na biološko plat, pa ga zaslepi za družbeno-kulturne pogojenosti (Matti in drugi 2008, 637; več v Väyrynen 2001).

¹² Eden izmed ustanoviteljev že omenjene revije za reševanje konfliktov (JCR) in Centra za raziskovanje reševanja konfliktov (1959).

¹³ Danes je kar nekaj takih t. i. centrov za zgodnje opozarjanje in preprečevanje konfliktov, ki pravzaprav izhajajo ravno iz te ideje.

Omeniti je potrebno še polemiko med Johanom Galtungom in Kennethom Bouldingom, ki je do določene mere indikativna za različni usmeritvi ameriškega in evropskega (skandinavskega) pristopa k razreševanju konfliktov.¹⁴ K. Boulding je 1977 v JPR (Boulding 1977) objavil recenzijo prvih dveh knjig zbranih Galtungovih esejev, kjer je (med drugim) kritiziral Galtungovo domnevno nezmožnost razrešitve nasprotja med enakostjo in svobodo, pretirano poudarjanje strukturnega nasilja, koncepcijo negativnega miru pa kot zavajajočo metaforiko. Raziskovalce miru je pozval k osredotočenosti na konflikte in vojne, saj naj bi bila definicija strukturnega nasilja preohlapna in vseprežemajoča¹⁵ (Matsuo 2001, 3). Galtung (1987) se je neposredno odzval deset let kasneje v recenziji dveh Bouldingovih knjig,¹⁶ kjer je kot centralno točko njunih nestrinjanj opredelil vprašanje strukturnega nasilja. To je sicer med raziskovalci sčasoma dobilo podporo¹⁷ in po nekaterih interpretacijah vodilo v drobljenje discipline (Matsuo 2001, 1–10).

Praden nadaljujemo s podrobnejšim prikazom teorizacij in konceptualizacij enega vodilnih utemeljiteljev¹⁸ mirovnega raziskovanja, tj. Johana Galtunga (1930-), na hitro orišimo še pomen ideje nenasilja¹⁹ in na njej utemeljenega aktivizma za mirovno raziskovanje (tj. predvsem vrednostne, ciljne in idejne vplive). Del raziskovalcev miru, osredotočenih na pozitiven mir, je za svoj objekt raziskovanja izbrala tradicijo mislecev nenasilja in pacifizma (Gandhi,²⁰ Martin Luther, Tolstoj itd.), religiozne ideje miru (kvekerjev, krščanstva, budizma), antropološke študije plemen in ljudstev (Teixeria 1999, 556; Toh in Floresca-Cawagas 1999, 212) ter časovno in (zahodu) vrednostno bližji nenasilni boji za družbene spremembe (npr. Muslimani na območju današnje Bosne in Hercegovine v 90-tih). Znana je tudi klasifikacija nenasilnih metod in analiza nenasilnih

¹⁴ Matti in drugi (2008, 627) npr. izpostavljajo, da je bil ameriški JCR od začetka bolj osredotočen na negativni mir (odsotnost vojne), norveški JPR pa je že zelo zgodaj predstavil pozitivno definicijo miru (odsotnost strukturnih oblik nasilja).

¹⁵ Poleg Bouldinga izražajo podoben očitek o Galtungovi pretirani osredotočenosti na strukture in zanemarjanju akterjev tudi Patomäki (2001) ter Adler in Barnett (1998).

¹⁶ K. Boulding (1985a) in K. Boulding (1985b).

¹⁷ Tako tudi Wallensteen (2002, 3–12). Trdi namreč, se je mirovno raziskovanje z vključitvijo širše (ne-negativne) definicije miru (sredi osemdesetih) znašlo nekje med ozko (tj. negativno) koncepcijo miru (kot odsotnostjo vojne) in zelo široko (tj. vključujoč dimenzijo pravičnosti). Današnji trendi pa gredo v smeri slednje in sicer se stremi k razrešitvi temeljnih nekompatibilnosti.

¹⁸ Opredeljevanje začetnikov zavisi od vsakega akademika. Tako npr. Patomäki (2002, 43) izpostavlja med začetniki mirovnega raziskovanja K. Bouldinga, K. Deutscha, J. Galtunga, Alker (1996, 333) pa še Burtona, Guetzkowa, Haasa, Lasswella, Rapoport, Richardsons, Singerja, Wrighta.

¹⁹ Nenasilje lahko opredelimo kot zavračanje tako agresivnega kot nasilnega reševanja konfliktov ali doseganja ciljev (Teixeria 1999, 555).

²⁰ Mohandas Karamchand Gandhi oz. bolj poznan kot Mahatma Gandhi (1869–1948) je prvi, ki je razvil celovito teorijo in prakso nenasilja (Teixeira 1986, 557).

akcij Gena Sharpa (1928-) (Sharp 1973; 1998; 2000), ki je nazadnje močno vplivala na družbena gibanja v Srbiji, Gruziji, Ukrajini, Belorusiji itd., pri čemer je njegova obravnava nenasilja izredno zahodnjaška. Po njej se nenasilje dojema kot boljše taktično in strateško odločitev v boju, medtem ko je npr. Gandhijevo (2000) pojmovanje nenasilja osredotočeno na skupno rešitev, ki je za vse sprejemljiva, saj meri na celovito transformacijo misli, afektov in odnosov med akterji in v družbi (Toh in Floresca-Cawagas 1999, 557; CCR).

Izpostavimo še, da so na razvoj mirovnega raziskovanja (tako na sporadične začetke pionirjev kot njihove institucionalizirane nasledke) močno vplivali zgodovinski dogodki (prva in druga svetovna vojna, Društvo narodov, ZN, Vietnam, Evropska unija (EU), detant itd.) bodisi na čisto osebni (npr. vojna izkustva in posledična protivojna naravnost) bodisi na vsebinski ravni (po koncu hladne vojne v ospredje discipline mirovnega raziskovanja stopijo vprašanja etničnih konfliktov, znotrajdržavnih spopadov, etničnih varnostnih dilem itd.) (Wallenstein 2002, 3–11). Vplivi so prihajali iz mnogih strani (pacifistične tradicije, ekonomsko-matematične-psihološke obravnave človekovega delovanja); od vsega začetka pa naj bi šlo za nekakšen upor prevladujočim realističnim pogledom v mednarodnih odnosih in varnostnih študijah, saj so v ospredje stopala vprašanja miru in ne moči (Matti in drugi 2008, 626).²¹

Nekateri teoretiki zato govorijo o emancipatornem potencialu discipline. Hayward R. Alker (1937–2007) je opredelil mirovne študije/raziskovanje kot primerne kandidata za t. i. emancipatorni empirizem.²² Ta naj bi odpiral vprašanja emancipatoričnosti znanja, se pravi znanja, ki bi omogočilo odpravo represivnih razmerij (Alker 1996, 332–3). Pri tem se je Alker opiral na britanskega filozofa Roya Bhaskarja (1944-) – zagovornika kritičnega realizma²³ –, ki je

²¹ Tj. bistveno je bilo vprašanje preprečitve vojn in ne strategij za zmago v njih (Matti in drugi 2008, 626).

²² Poleg prednosti pred realistično osredotočenostjo na države in njihovo moč, Alker (1986, 335) privilegira mirovno raziskovanje tudi pred marksističnimi analizami, ki naj bi zagovarjale »nepotrebno nasilje in represijo v prevelikem obsegu, da bi bile lahko kompatibilne z emancipatornimi interesi mirovnih študij« ter celo mednarodnim pravom, ki sicer po eni strani doprinaša k družbeni pravičnosti in miroljubnemu razreševanju konfliktov, po drugi pa so skupni normativni standardi lahko uporabljeni za privatne in državne (nemiroljubne) namene (*ibid.*, 334–7).

²³ Sam izraz kritični realizem je iz konca 80-tih in se ga močno povezuje z Bhaskarjevimi imenom. Njegovi *Možnost naturalizma* (1979) in *Znanstveni realizem in človekova emancipacija* (1986) sta očrtali ontološko realistično teorijo emancipacije. Patomäki (2002, 8) pri opredeljevanju kritičnega realizma izpostavlja »osredotočenost na strukture (bitij ali mehanizmov), ki delujejo kot učinkujoči vzroki [*are causally efficacious*]«. Ti lahko niso neposredno opazljivi ali pa aktualizirani, so pa realni (zato ontološki realizem). Nadalje je za kritični realizem bistven še epistemološki relativizem, ki izpostavlja vsako tezo kritiki in spremembi, saj predpostavlja pogojenost znanosti s historičnim

emancipacijo opredelil kot tranzicijo od neželjene in nepotrebene opresivne situacije k zaželjeni in opolnomočujoči oz. naprednejši situaciji (npr. Bhaskar 1993, 397). Slednje za epistemologijo mirovnih študij pomeni predvsem premik od iskanja 'normalnih' zakonitosti in statističnih verjetnostih modelov k praktičnim možnostim, ki jih omenjene zakonitosti in modeli ne morejo zajeti, saj lahko šele razpiranje železnih okovov pozitivističnih razlagalnih aparatov nudi možne preboje v nove družbene, ekološke in psihološke ureditve (Alker 1996, 338).²⁴ Alkerjeva in Bhaskarjeva prizadevanja je (med drugim tudi) na področju mirovnega raziskovanja vzel resno Heikki Patomäki (1963-), ki postavlja razlagalno kritiko kot centralni moment emancipatorne politične spremembe (Alker 1996, 160). Ker zahteva kritični realizem racionalnost v dialogu in odprtost za samotransformacijo, je vezan na vprašanja komunikacije in nasilja. Rigidnost katere od strani vpletenih v dialog lahko vodi v uničenje zaupanja, ki je nujno za komunikacijo, in potencialno nasilje (Alker 1996, 155). Razlagalno kritiko in samotransformacijo pa lahko nadalje razumemo kot centralna problema mirovnih študij in raziskovanj.

2.1 Johan Galtung

Mir privlači srca, študij možgane. Oba sta potrebna, pravzaprav nujno potrebna. Vendar je hkrati potrebna tudi močna vez med možgani in srcem. In to je na kratko bistvo tako mirovnih študij kot mirovne prakse.
(Johan Galtung)

Ime, vezano na institucionalizacijo mirovnega in konfliktnega raziskovanja, 35 let ogromnega akademsko-teoretskega in praktično-političnega vpliva, je (bilo) po eni strani deležno nevprašljivega zaupanja, po drugi pa tudi številnih – a vedno spoštljivih – kritik. Podobno kot pri drugih (zgoraj omenjenih) začetnikih discipline (ali pa morda celo še bolj) lahko pri Galtungu zaznamo pomen in težo angleškega izraza '*founding fathers*'. Preden nadaljujemo z orisom njegovega dela in teoretskega razvoja, gre tako omeniti (že kar nepreštevno) množstvo referiranj na njegovo delo ter hkrati izredno skopost analiz njegovih (ontoloških, epistemoloških in metodoloških) predpostavk in orodij. Veliko polemik je vsebinske ali konceptualne narave, ne dotikajo pa se širšega konteksta možnosti konceptualizacije miru, konflikta itd.; indikativno

trenutkom in prostorom. Kljub temu pa v končni instanci želi izrekati verodostojne sodbe o resnici znanstvenih objektov (t. i. *judgemental rationalism* – racionalizem presojanja) (*ibid.*, 5–9).

²⁴ Tudi pri tem izhaja iz Bhaskarja (1979, 67), ki trdi da je objekt, ki naredi iluzorna verjetja za nujna, potrebno podvreči razlagalni kritiki. Iz tega pa nadalje sledi nujnost spremembe (Patomäki 2002, 151, 160).

zapažanje, ki meri tako na svetost očetovskega imena (v psihoanalitičnih terminih) kot na očitke mirovnim študijam o pomanjkanju prave smeri in samorefleksije.²⁵

Govor o Galtungovih prispevkih in doprinosu k (formiranju) mirovnega raziskovanja navadno izpostavlja njegovo poglobitev razlikovanja med pozitivnim in negativnim mirom. Distinkcijo med odsotnostjo nasilja (negativna definicija miru) in družbeno pravičnostjo (pozitivna definicija miru) je sicer konceptualiziral že Wright v svoji *Študiji vojne* (1942). Galtung je omenjeno distinkcijo izpostavil v uvodniku k prvi številki JPR. Štiri leta kasneje pa je v eseju »Peace« (Galtung 1975a, 29) negativen mir (razširjeno) opredelil kot “odsotnost organiziranega nasilja”, nekakšno mirno koeksistenco, pozitiven mir pa kot vzorce sodelovanja in integracije med družbenimi skupinami. V tistem času je torej mir zanj zadeva družbene organizacije (*social organization*) (*ibid.*, 30; Maas Weigert 1986, 432).

Nadalje se izpostavlja njegovo shemo trikotnika nasilja in konceptualizacijo strukturnega nasilja. Slednjega je leta 1969. opredelil v eseju »Violence, peace and peace research« (Galtung 1975a, 113–14) in sicer na podlagi razlikovanja med prisotnostjo in odsotnostjo povzročitelja nasilja. Strukturno ali nedirektno nasilje je nasilje, ki ga (vsaj v temelju) ne povzroča noben konkreten akter, temveč je rezultat neenake porazdelitve moči in posledično neenakih življenjskih možnosti. Razlikuje tudi med latentno in manifestno raven nasilja,²⁶ ki ju bo kasneje združil v konfliktnem trikotniku (*ibid.*, 115), kot kriterij nasilnosti pa postavi razliko med aktualnimi in potencialnimi realizacijami (tako telesnimi kot mentalnimi) posameznikov. Nasilje tako zanj operira kot vzrok razlike med aktualnim in potencialnim (*ibid.*, 110–11). Na podlagi omenjenih opredelitev je združil prej konceptualiziran pozitiven mir s strukturnim nasiljem in sam pozitiven mir pozitivno re-definiral kot družbeno pravičnost, tj. egalitarno porazdelitev moči in resursov (Maas Weigert 1986, 434).²⁷

²⁵ O tem npr. Matti (in drugi 2008) in Patomäki (2001).

²⁶ Manifestno nasilje (bodisi direktno bodisi strukturno) je vidno, opazno neposredno ali posredno. Medtem ko je latentno nasilje tisto, ki še ni prišlo na površje, a bi ob majhni spodbudi izzvalo nasilni odziv (*ibid.*, 115). Kasneje latentost povezuje s strukturnim nasiljem in nezavedanjem lastne situacije v izkoriščevalski strukturi (Galtung 1996).

²⁷ John Heathershaw (2008, 607) prišteva v tradicijo povezovanja miru s pravičnostjo poleg Galtungove opredelitve pozitivnega miru še Azarjevo koncepcijo podaljšanih (protracted) družbenih konfliktov ter Burtonovo opredelitev globoko vkoreninjenih konfliktov in osnovnih človeških potreb. Prehod od koncepcije miru kot reda k miru kot pravičnosti se kaže tudi v podeljevanju nobelovih nagrad za mir (Bulloch 2008, 575–95).

Pomemben je tudi njegov prispevek k teoriji imperializma. Slednjega opredeli kot »dominantno razmerje med kolektivi, še posebej med nacijami (*nations*)« (Galtung 1980, 437). Razdeluje različna razmerja izkoriščanja med centrom in periferijo ter perifernim centrom in periferno periferijo. Meni, da se zkoriščani zaradi imperialistične strukture, ki pripisuje večjo vrednost močnejšemu, prej identificirajo z izkoriščevalcem, kot pa povežejo med sabo, saj jim podobnost lastnih položajev ostaja skrita. Podvomi celo v samoumevnost napredka demokracij, saj so te lahko predvsem pogoj za izkoriščanje perifernih nacij (Galtung 1980, 465).²⁸

Glede odnosa med strukturnim in direktnim nasiljem je z vztrajanjem, da sta obe obliki empirično neodvisni, tj. nezvedljivi druga na drugo, a kljub temu vzajemno delujoči (npr. strukturno lahko rojeva oz. večkrat ukinja direktno nasilje) (*ibid.*, 122–30), razvil model, ki mu je takšno analitično razločevanje omogočil. Gre za trikotnik konflikta, ki ga je predstavil leta 1971 v eseju »*Peace Thinking*« (Galtung 1980, 82) in sestoji iz treh oglišč (A, B, C), ki ustrezajo okrajšavam angleških izrazov za drže (*attitude*), vedenje (*behaviour*) in konflikt (*conflict*). Bistveno prednost trikotniškega modela je videl v možnosti razločevanja različnih stopenj konfliktne situacije (tj. stopenj in načinov kazanja agresivnosti in nasilja) ter hkrati v možnosti iskanja razlogov za vznik direktnega nasilja v kontekstualnih faktorjih ipd. (*ibid.*, 81–2). Zaradi večjega poznavanja in razumevanja situacije pa naj bi bilo upravljanje konfliktov boljše in učinkovitejše. Vsakemu od kotov trikotnika pa ustreza eden od treh intervencijskih tipov mednarodne skupnosti v reševanju konfliktov, ki jih je definiral 1975. v eseju »*Three approaches to peace: peacekeeping, peacemaking and peacebuilding*« (Galtung 1975b). Prvi (ohranjanje miru) naj bi se osredotočil na pomiritev neposrednega nasilja, drugi (ustvarjanje miru) na sovražne predstave drug o drugem in tretji (grajenje miru²⁹) na dolgoročno grajenje miroljubne skupnosti. Idejo so prevzeli Združeni narodi (1992) na pobudo takratnega generalnega sekretarja Boutros-Boutros Ghalija z Dnevnim redom za mir (*Agenda for Peace*).³⁰

²⁸ Za relevantnega opredeljevalca imperializma ga jemlje tudi Vladimir Benko (2000, 293), ki se v *Sociologiji mednarodnih odnosov* sklicuje na njegovo tipologijo imperializma.

²⁹ Za kritično obravnavo grajenja miru kot odločno premalo teoretizirane in analizirane diskurzivne prakse, ki v osnovi pomeni predvsem demokratizacijo zahodnega tipa glej Heathershaw (2008). Pri nas se je (med drugim) s procesi vzpostavljanja demokracije v postkonfliktnih območjih ukvarjala tudi Maja Garb (1998).

³⁰ Po sprejetju Dnevnega reda za mir so se pojavile polemike o različnih možnih pristopih h grajenju miru. Npr. na eni strani civilnodružbeni pristopi, ki zagovarjajo vzpostavljanje miru od spodaj navzgor in na drugi (državniški) pristopi, ki začenjajo od zgoraj z vzpostavljanjem (običajno po zahodnih kriterijih domnevno demokratičnih) inštitucij. Prvi naj bi bili na strani pravičnosti in so znotraj mirovniških študij do letalskih napadov na trgovinski center v New

Galtung je razmerje med direktnim in strukturnim nasiljem skušal skonceptualizirati nekoliko drugače šele desetletja kasneje in sicer s t. i. kulturnim nasiljem v eseju iz 1990 (Galtung 1990). Slednje naj bi preko religije, ideologije, jezika, umetnosti in znanosti (tj. simbolne dimenzije človeškega obstoja) legitimiralo oz. opravičevalo tako direktno kot strukturno nasilje. Hkrati s konceptom kulturnega nasilja pa je želel oba predhodno definirana tipa nasilja razmejevati in v istem hipu povezovati še na osnovi osnovnih človeških potreb: potrebe po preživetju, udobju, identiteti in svobodi.³¹ Te naj bi bile nekakšno merilo za direktno (ubijanje, beda, desocializacija, represija) in strukturno nasilje (močnejše in manj močnejše izkoriščanje, penetracija in segmentacija, marginalizacija in fragmentacija) (glej Tabela 2. 1).

Tabela 2.1: Tipologija nasilja glede na izpolnjevanje temeljnih človekovih potreb

	Potreba po preživetju	Potreba po ugodju	Potreba po identiteti	Potreba po svobodi
Direktno nasilje	Ubijanje	Sankcije, obleganje, beda	Desocializacija, resocializacija, drugorazredni državljani	Represija, izključitev iz družbe
Strukturno nasilje	Eksploatacija A (močna, hude posledice)	Eksploatacija B (šibka, trajna beda ipd.)	Penetracija, segmentacija	Marginalizacija, fragmentacija

Vir: Galtung (1996, 197).

Teorijo osnovnih potreb (je) Galtung ohranja(l) skozi celotno svoje delo in jo nadalje začne navezovati tudi na človekove pravice, opredeljene v dokumentih Združenih narodov³² (Galtung 1994). Človeške potrebe so spremenljive in do določene mere fleksibilne, vezane tudi na življenjski cikel osebe (*ibid.*, 96). Njihova formulacija (v človekovih pravicah) je spremenljiva in

Yorku 11. 9. 2001 imeli več podpore. Po omenjenih napadih je (še posebej v ZDA) začel prevladovati drugi pristop (Heathershaw 2008, 607).

³¹ Kar nekaj raziskovalcev je idejo o osnovnih človekovih potrebah skušalo prilagoditi svojim teoretskim aparatom. Med njimi je najbolj znan že omenjen Burtonov okvir človekovih potreb (Brock-Utne 1997; Burton 1997; Eisler 1997; Maas Weigert 1999, 435–7).

³² S Splošno deklaracijo človekovih pravic (1948) in obema Mednarodnima paktoma (o političnih in državljskih pravicah ter o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah) (1966).

nedokončna, vendar v temelju ostajajo večne (*ibid.*, 104). Za nekoliko boljši vpogled v pripisano vrednost in razpon človekovih potreb se zadržimo pri njegovi opredelitvi potrebe po identiteti in potrebe po svobodi. Poleg (pravne) pravice vsakega posameznika do samo-prezentacije, tj. podajanja razlogov za svoja dejanja veže Galtung (*ibid.*, 80) identiteto na občutek smisla in pomena življenja, tj. neodtujenosti in samouresničitve v delu, religiji itd. Pokazatelj manjka identitete (in zato odtujenost od samega sebe) naj bi bil ravno porast mentalnih bolezni na industrijskem in zindividualiziranem zahodu (*ibid.*, 99). Kot možna pot iz te zagate se mu ponuja utrditev sodelovanja, vzajemna podpora in pomoč ter občutek pripadnosti, ki zagotavlja občutek identitete (*ibid.*, 126–9). Nadalje je potreba po svobodi tista, ki garantira, da se družba ne sprevrže v ogromen, kontroliran zapor (*ibid.*, 125–6). Galtungovo pozicioniranje svobode in identitete na raven preživetja in ugodja gre razumeti kot poskus celostnejšega zajetja človeškega bitja, tj. poskus nereduciranja življenja na biološkost kar se npr. očita Burtonu. O njem na primer pravi: »Plitek pristop k človekovim pravicam ima sicer prav, ko trdi, da je vse kar je pomembno hrana, zdravje in energija, vendar pa bi te lahko zagotovil tudi dobro organiziran zapor« (Galtung, 125–6). Hkrati pa je bil Galtung omenjenega zmožen predvsem zaradi opuščanja želje po popolni transparentnosti človeških ravnanj, saj se 'problema' identitete in svobode ob poznanju zakonov človeškega ravnanja in družbe ne bi pojavila.

Z opredelitvijo kulturnega nasilja je re-definiral tudi svoj trikotnik konflikta, v katerem se je tako na C (kontradikcijo) navezalo strukturno nasilje in z njim proces grajenja miru (PB), na A (drže, stališča) kulturno nasilje in vzpostavljanje miru (*peace making*) ter na B (vedenje) direktno nasilje in ohranjanje miru (*peace keeping*). Koti trikotnika so nekako 'vnetljivi' tako vsak zase kot v različnih kombinacijah in na tej osnovi je ločil več tipov konfliktov (Galtung 1996). Negativnemu in strukturnemu miru, tj. kontrarnima poloma direktnega in strukturnega nasilja, pridoda še kulturni mir. Lastnostni slednjega so predvsem senzibilnost, tolerantnost in miroljubnost. Delen vpliv na takšno konceptualizacijo pa gre iskati v Gandhijevih doktrinah o enosti (*unity*) življenja in enakosti ciljev in sredstev (Galtung 1990, 291–305; 1996).³³ Po Sørensen (1992) gre prav Gandhijevemu vplivu pripisati Galtungovo upanje v hkratni obstoj tako direktnega kot strukturnega

³³ Gre za to, da Gandhijevo nenasilje sledi iz predpostavke o enakovrednosti vsakega življenja, saj vsakršna smrt pomeni 'manj možnosti' za približevanje resnici (tej se približuje v interakciji, pogovoru itd.), po drugi strani pa je nenasilje že resnica sama, saj so sredstva za doseganje resnice zamenljiva s samim ciljem. Sredstva so namreč tako cilj procesa kot ideal v nastajanju (Bondurant 1988).

miru. Za Galtunga je takšno prepričanje »esencialno pesimistično« in odraz »nekakšne intelektualne in moralne vdaje«, saj – kot pravi – ni nobenega utemeljenega razloga za dvom o razvoju mehanizmov in orodij, ki bi takšno kombiniranje še olajšali (Galtung 1975a, 133).

Patomäki (2001, 727) razume Galtungovo razširitev konceptualizacije nasilja in posledično cilja mirovni študij kot bistveno spremembo v naravnosti raziskovanj miru, ki je kasneje pripomogla celo h koncu hladne vojne. Ko je Galtung začel »razlikovati med absolutnimi in pogojnimi spremenljivkami« (tj. njegov odnos do človeške narave je postal manj deterministično naravn), naj bi se približal izhodiščem kritične teorije družbe in s tem omogočil slutnje in upe za drugačno, nenasilno, mirno človeško (so)bivanje. Vendar pa je po hladni vojni po Patomäkijevi (2001, 734) analizi raziskovanje miru na eni strani obtičalo na pozicijah iz 60-tih (tj. velika večina raziskovalcev še vedno vztraja na pozitivizmu in skuša upočasnjevati vplive iz drugih ved in metateoretskih refleksij) predvsem iz strahu pred samomarginalizacijo, kar pa vodi v služenje zahodnim zunanjim ministrstvom. Na drugi strani pa Galtungov prehod k mehkejšemu/pragmatičnemu pozitivizmu danes ni več korak, ki bi vodil k transformaciji nasilja v miroljubno, svetovno politiko. Problematično se mu tako zdi Galtungovo abstrahiranje ciljev raziskovanja miru,³⁴ težnje po univerzalni aplikabilnosti raziskovanj³⁵ in pa njegove analogije z medicino³⁶ (*ibid.*, 731–3).

Mirovne študije bi po Patomäkijevem (2001, 728) mnenju dobile nov zagon, če bi uspele »artikulirati emancipatorično družbeno ontologijo, kot tudi primerno pojmovanje vzročnosti in sorodno raziskovalno metodologijo.« To naj bi jim omogočil kritičen pristop, ki bi jih prisilil v preizpraševanje lastne identitete in praktičnega političnega delovanja (*ibid.*, 723–37). S tem bi se

³⁴ Galtung raziskovanje miru vidi v službi človeštva nasploh in nikogar konkretnega, s čimer porine političnega subjekta v ozadje.

³⁵ 'Mirovni delavci' naj bi – kot že rečeno – osvobodili svet od nepotrebne nasilja, raziskovanje miru pa je – v mislih imamo v glavnem PRIO in TRANSCEND (nevladno organizacijo, ki povezuje praktikante, regionalne centre, akademike ipd., ki delujejo po načelu reševanja konfliktov na miroljuben način; ustanovljena je bila leta 1998, njena filozofija pa je v precejšnji meri osnovana na Galtungovih teoretskih zastavitvah) – opredeljeno kot aplikativna »družbena veda z zavezanostjo naslednjemu vodilu: *mir z miroljubnimi sredstvi*« (Galtung 2002, 173).

³⁶ Področje se definira kot aplikativna znanost podobna medicini, ki mora v analogiji s slednjo, ki zdravi bolezni, človeštvo ozdraviti nasilja (*ibid.*). Ta analogija kljub nadaljnemu razvoju trdovratno vztraja, saj jo lahko zasledimo v predstavitvi poslanstva TRANSEND-a ustanovljenega desetletja kasneje: »Delo za mir je delo proti nasilju. Zato analiziramo njegove oblike in vzroke, predvidevamo z namenom preprečevanja, delujemo preventivno in kurativno – vse to so medicinski izrazi, saj je mir v razmerju do nasilja tako, kot je zdravje do bolezni« (Galtung 2002, xiii). Kljub temu Patomäki (2001, 733) priznava Galtungu samoomejevanje lastnih izhodišč z upoštevanjem kulturnih razlik in dialoških pozicij.

gotovo strinjal tudi John Heathershaw (2008), ki je mirovno raziskovanje označil za dirko po izdaji splošnega recepta za rešitev problemov ter se pri tem oprl na Roberta Coxa (1981) in njegovo kritiko takšnega h glajenju kontradikcij usmerjenega pristopa, ki je v nasprotju s kritično teorijo.³⁷ Podoben predlog izrazi Matti s sodelavci (2008, 630), ki v kritičnem raziskovanju miru³⁸ vidi možnost za aktivacijo teoretikov in konstantno refleksijo lastnih konceptov in teorij. Njihovo delo na terenu (*fieldwork*) naj bi omogočilo tudi prenos poudarka in fascinacije iz najnasilnejših konfliktov k miroljubnim spremembam, vojnih izkušenj rešenih z mediacijo ipd. Odprla bi se tudi možnost za vnos dimenzije korporealnosti (tj. vpliv vojne na vse človeške čute) ipd. (*ibid.*, 635–6). Zanimiv je tudi predlog Jörga Meyerja (2008, 555–74), ki se opre na t. i. prostore kolonialnih srečanj Mary Louise Pratt (1992) v katerih naj bi se nosilci de- in privilegiranih pozicij srečali in poustvarjali obstoječa razmerja moči ter s tem omogočili opazovanje in analizo reprodukcije in preseganja obstoječega. Meyer (2008, 555–74) trdi, da bi lahko Prattino idejo prenesli na območja mednarodnih protektoratov in okupiranih teritorijev ter s tem dobili boljšo predstavo o medsebojnih vplivih npr. deprivilegiranih na dominantne (zahodnjaške) koncepte miru, demokracije itd.

Na kratko bi lahko dejali, da predlogi o redefiniciji področja še vedno gojijo upanje o emancipatorični moči znanosti, v kolikor je ta dosti samorefleksivna, kar pa nadalje prinaša (re)definicijo znanosti kot večno samotransformirajoče. Na tej točki se lahko vrnemo k začetni analogiji med psihoanalizo in raziskovanjem miru. Tudi Freud je lastno teoretsko produkcijo postavljajl v nasprotje z znanstvenim, naravoslovnim idealom; tj. svoja odkritja je jemal kot »začasno [psihoanalitično, B. D.] teoretizacijo kliničnih opazovanj« (Bahovec 1987, 519), dokler te ne bo nadomestili znanstveni pristopi (kemija, fizika in anatomija). A njegov scientizem kot znanstvena ideologija mu je vendarle omogočil odkritje nezavednega. Freudove predpostavke o prihodnji vsevedni znanosti (pri čemer je njen prihod konstantno prelagal v nedoločljivo prihodnost) so mu služile kot »konstitutivni moment njegovega odkritja« (*ibid.*, 532).³⁹ Pravo vprašanje mirovnih študij, ki si postavljajo za ideal samotransformirajočo znanost in hkrati stremijo k emancipatoričnim prebojem, je zato prej, kako ponoviti Freudov preboj znotraj sebi

³⁷ Praktično istega mnenja je bil že 1968. Schmid (1968), ko je univerzalne težnje mirovnega raziskovanja označil za reproduktivne sile obstoječega mednarodnega sistema (Heathershaw 2008, 602).

³⁸ Osnovo za tako raziskovanje naj bi predstavljala kritična teorija družbe.

³⁹ O tem kako Freudov scientizem tudi ovira razvoj njegovih konceptov in kako je hkrati prepreden z delirantnimi idejami t. i. napačne znanosti več v Bahovec (1987).

zastavljenega okvira. Tj. kako jim njihov ideal znanosti lahko omogoči spremembo samega ideala in ne njegovo večno zasledovanje. Za preizpraševanje te možnosti bomo vzeli pod drobnogled Galtungovo pozno teoriziranje, ki se je odvrnilo od strogega pozitivizma in se naslonilo na manj znanstvene, že kar religiozno obarvane (vzhodnjaške) tradicije. Z razkrinkavanjem meja njegovih zastavitev merimo na zasuk temeljnih izhodišč na področju konfliktnih študij, ki jih njegova teorija utemeljuje. Patomäkijev predlog raziskovalcem miru o oblikovanju takšne metodologije in ontoloških izhodišč, ki bi omogočale »emancipacijo človeštva od nepotrebne in nezaželjenega nasilja« (Patomäki 2001, 728), bomo tako po eni strani vzeli zares in sicer tako, da bomo Galtungove zastavitve brali skozi perspektivo lacanovske psihoanalize, ki skuša odpirati možnost sprememb skozi njej specifično razumevanje znanosti, razmerja med teorijo in prakso, subjektom in objektom in v našem primeru tudi razmerja nasilje-konflikt.

3 PREGLED RAZVOJA DISCIPLINE MEDNARODNIH ODNOSOV (aktualne debate)

Z mednarodnimi odnosi mislimo na vse družbene odnose, za katere velja, da neposredno ali posredno (potencialno)- materialno, intersubjektivno in/ali subjektivno – vsebujejo 'mednarodno' dimenzijo /.../, pri čemer velja mednarodno razumeti z še vedno aktualno prostorsko razdelitvijo (območij) sveta na države.
(Brglez 2006, 186)

Prenos naukov lacanovske psihoanalize v znanost (še posebej družbeno) lahko že v osnovi pomeni nič drugega kot zgrešeno srečanje. In kritikov takšnega početja – za popularizacijo katerega lahko z dokajšnjo upravičenostjo štejemo Žižka – ne primanjkuje. Naše izhodišče je, da je takšno (četudi morda zgrešeno) srečanje lahko predvsem plodno in zmožno sprožitve celega plazmu preizpraševanj obstoječih teoretičnih okvirjev discipline mednarodnih odnosov (npr. Zevnik 2006). Nadalje menimo, da lahko poleg spodnašanj, dekonstruiranj teoretskih predpostavk ponuja tudi konstruktivne odgovore (npr. Šterk 1998). Recimo, da to opravičuje naše početje vsaj v prvem koraku.

Razvoj discipline mednarodnih odnosov se ponavadi (šolsko) predstavi skozi etapo treh velikih debat. V prvo se tako umešča nasprotje med idealisti in realisti v 20-tih in 30-tih, v drugo spor med historicisti in behavioristi v 50-tih in 60-tih, v tretjo, ki naj bi bila aktualna danes, pa spor med pozitivisti in t. i. postpozitivisti (ter vprašanje epistemoloških in ontoloških sprememb, ki jih ta implicira) (npr. Sterling-Folker 2006, 157–67; Baylis in Smith 2001). Takšno samorazumevanje

(razvoja) discipline sicer močno kritizira Smith (*ibid.*, 3–17), ki trdi da to ne vodi le k poenostavljanju, temveč popolnemu popačenju vprašanj in odgovorov, ki so bili v preteklosti formulirani. Hkrati vodi v napačno razumevanje sedanjosti (tako v smislu razumevanja dogajanja v polju discipline kot v polju mednarodnih odnosov kot objekta raziskovanja in seveda njuni interakciji). Z njegovimi besedami: »Raziskovanje zgodovine področja [mednarodnih odnosov, B. D.] ni enostavno nekakšna vaja v antikvarjatstvu, temveč poizkus zvečanja naše sposobnosti kritičnega raziskovanja današnje narave področja z razumevanjem intelektualnih korenin, iz katerih se je razvilo« (*ibid.*, 16).⁴⁰

Tudi Wight je kritičen do takšnega poenostavljajočega in redukcionističnega pojmovanja,⁴¹ zato raje kot o tretji debati govori o 'post-pozitivističnem obratu' v današnjih mednarodnih odnosih.⁴² Gre za preobrat pozitivistične ortodoksije, ki je prevladovala v filozofiji znanosti do 80-tih let prejšnjega stoletja in ki je prinesel vnos celega diapazona različnih pristopov (od kritične teorije, feminizma, postmodernizma, poststrukturalizma) in predvsem razpad soglasja o znanstveni metodi, kriteriju znanstvenosti. Kljub temu ni nepomembno omeniti, da pozitivistična naravnost v mednarodnih odnosih še vedno prevladuje, zaradi česar so pozitivistični pristopi ponavadi izenačeni z racionalizmom (kar je nesmiselno, saj gre pri pozitivizmu ponavadi za empiricizem) in pojmovani kot znanstveni, drugi pa kot neznanstveni (kar je zopet problematično, npr. marksistični pristopi so zavezani znanosti, ne pa pozitivizmu) (Wight 2005, 36–8).

Znana je Koehanova zahteva po izoblikovanju znanstvenega programa s strani t. i. reflektivističnega tabora, ki naj bi ga začeli izoblikovati družbeni konstruktivisti (bistven pri tem je Wendt 1999) (Smith 2001b, 224–50). Robert O. Keohane je namreč definiral razliko med racionalističnimi pristopi (ki naj bi bili značilni za neo-realiste in neo-liberalce) ter 'reflektivisti' (ki

⁴⁰ Kritična drža do predalčkanja in mišljenja lastne zgodovine skozi polemike različnih šol (ki vodijo v nerazumevanje medsebojnih vplivov različnih pristopov in nadalje zgodovinskega razvoja) je vodilo Iver B. Neumanna (2005) in Ole Wæverja (2005) v poizkus mišljenja graditeljev discipline mednarodnih odnosov skozi misli, ki so jim bili zavezani posamezni avtorji. Namesto o šolah tako govorita o učiteljih discipline. Velja omeniti, da njune kritične drže ne utemeljuje le nekakšna moralna odločitev, temveč opažanje, da se disciplina danes drobi, postaja sama sebi namen, njeni oblikovalci pa tako rekoč niso več vpleteni v javne diskusije in druge družbene ('neakademske') prostore (Neumann 2005, 384–96).

⁴¹ Patomäki (2002, 70) npr. trdi tudi, da je v 80-tih letih prejšnjega stoletja disciplina sama sebe videla skozi tri vodilne pristope: realističnega, liberalnega in marksističnega. V devetdesetih je bil marksizem izrinjen v dobro redukcionizma diskusij na veliko neskončno debato med (neo)realizmom in (neo)liberalizmom.

⁴² Izraz mednarodnih odnosi uporabljamo izmenično tako za disciplino mednarodnih odnosov kot polje, ki ga ta preučuje. V kolikor iz konteksta ni jasno, o čem je govora, bomo izraz ustrezno eksplicirali.

naj bi poudarjali predvsem dimenzijo interpretacije in refleksije akterjev) in na slednje naslovil poziv naj izoblikujejo konkurenčen raziskovalni program. Vendar so v tem klicu reflektivisti tako rekoč nasedli Koehanovi predpostavki o znanosti kot pozitivistični. Tako v znanosti o mednarodnih odnosih prevladuje nekakšno posplošeno razločevanje med racionalisti, ki naj bi privilegirali materialne faktorje, vzročnost in znanost ter postpozitivisti/reflektivisti⁴³, ki naj bi poudarjali ideje, proti-znanstvenost in zanikali kavzalnost (Wight 2005, 40). Wendt se je prvi skušal postaviti na vmesno pozicijo, vendar se njegovega projekta ne jemlje dovolj resno. Redki nadaljevalci te ideje so po Wightu: Richard K. Ashley, Heikki Patomäki, G. Sørensen in Ole Wæver (*ibid.*).⁴⁴

Patomäki (2002, 70–4) v zvezi z Wendtom omenja diskusijo o odnosu med agenti in strukturo, ki se je pojavila v 80-tih letih prejšnjega stoletja s prispevki Richarda Ashleya in predvsem Alexandra Wendta (1987) napram Hollisu in Smithu (1990). Slednja sta namreč ločevala raven vzročne analize in raven interpretacije, drugi pa je zagovarjal obojestransko prepletenost. Wendtova 'strukturacijska teorija' (structuration theory) naj bi mislila tako strukture kot agente hkrati, navkljub njihovem različnem ontološkem statusu, ter njihovo soodvisnost. Z Wendtovimi besedami: »Družbene strukture so rezultat namernih in nenamernih posledic človeške akcije, ravno tako kot te akcije predpostavljajo oz. so posredovane s strani ireduktibilnega strukturnega konteksta« (Wendt v Ringmar 2005, 294). Iz omenjenega pa je sledilo tudi njegovo nasprotovanje striktnemu empiricizmu, tj. zagovarjal je realen obstoj entitet (tudi vzrokov), ki niso empirično zaznavne. Tako je npr. iz učinkov strukturne moči sklepal o obstoju struktur (Ringmar 2005, 295).

Patomäki (2002, 70–95) se je postavil na Wendtovo stran, trdil, da večstopenjska analiza razloži manj, kot izgleda ter predlagal relacijsko in prepleteno perspektivo. S tem sta se mu tudi

⁴³ Ole Wæver (2005, 1- 40) razdeluje omenjene debate še bolj natančno. Tretji (interparadigmatski) naj bi sledile četrte (v katere šteje omenjeno Keohanovo razdelitev in nadaljnjo znotrajprogramsko delitev med neorealisti in liberalnimi institucionalisti); zdaj pa naj bi govorili o obdobju po četrti fazi. Zaradi očitne nezadostnosti omenjenih tipizacij paradigem in pristopov se je Wæver (skupaj z Iver Neumannom (2005)) raje posvetil študiju posameznih pomembnih avtorjev discipline.

⁴⁴ Pri nas se s problemom preseganja pozitivistične metodologije in ohranjanjem (resnične) realistične ontologije znanosti o mednarodnih odnosih ukvarja Brglez (2006), ki skuša slednjo utemeljiti z dialektičnim prepletanjem teorije in 'evidence'.

razumevanje in interpretacija pokazali kot prepletena in medsebojno odvisna procesa, kar vodi v kompleksnejše analize reprodukcije obstoječega s strani same znanosti.⁴⁵

Za tovrstno kompleksifikacijo discipline si je prizadeval že Alker – ta Patomäkiju služi kot nekakšen vzor –, ki je skušal obogatiti področje mednarodnih odnosov z interpretativnimi in konstruktivističnimi pristopi, razširjenimi v humanistiki (Alker 1996, 182). Prizadeval si je za empirično, a hkrati emancipatorno raziskovanje mednarodnih odnosov in se je zato zatekel k lingvistiki, filozofiji, zgodovinskemu in literanemu raziskovanju (*ibid.*, 17). Tovrstna praksa ga je vodila k izpostavljanju narativnih dimenzij ustvarjanja razmerij moči in opredelitve praktičnega uma (*practical reasoning*) kot tipa argumentacije, ki stremi k jasno izraženim ciljem na osnovi znanja o premisah in spremenljivkah ter možnih stranskih učinkih. Pratikčen um je pri tem samokritičen in potencialno spremenljiv, zaključí pa se z aktivnim delovanjem ali praktičnim imperativom, ki neko akcijo usmerja (Alker 1996, 402). Razumemo ga lahko tudi kot etično vodilo znanstvenikom. Pri svoji opredelitvi praktičnega uma se je (poleg očitne reference na Kanta) naslonil tudi na delo Kratochwila, Onufa,⁴⁶ Hollisa in Smitha, za katere je smatral, da se v mednarodnih odnosih osredotočajo na »konstruktivne in konstitutivne aspekte praktičnega uma«, ki naj bi kompenzirali manko instrumentalne ekonomske racionalnosti. Alker vse omenjene avtorje uvršča v post-pozitivistično iskanje interpretativnega razumevanja mednarodnih odnosov, napram pozitivistom in naturalistom (*ibid.*, 416).

Omenjen 'post-pozitivističen' obrat omenjamo, ker bomo operirali ravno s teoretskimi orodji avtorjev, ki se jih navadno varno spravi v predalček s poststrukturalistično nalepko. Naša osnova je Lacanov doprinos k psihoanalizi in nadalje njegova uporaba v družboslovnih in humanističnih znanostih. Pri tem bomo izhajali iz predpostavke, da Lacanove psihoanalize (in njene uporabe v drugih disciplinah) ne gre jemati kot radikalizacijo (de)konstruktivizma, četudi ta predstavlja

⁴⁵ O Patomäkijevemu kritičnem realizmu smo nekaj pisali že zgoraj. Še enkrat omenimo, da izhaja iz predpostavke o potencialni spremenljivosti vseh družbenih razmerij in zato raziskovalcem v družbenih vedah nalaga: dialoški odnos do akterjev in družbenih realnosti, pojasnjevanje ali razlaganje in ne le razumevanje, realistične strategije transformacije obstoječega ter nenazadnje praktično delovanje, ki vpliva nazaj na teorijo (Patomäki 2002, 1).

⁴⁶ Delo Nicholasa G. Onufa je še posebej zanimivo, saj je ves čas vzdrževalo tenzijo s prevladujočimi pristopi v disciplini mednarodnih odnosov. Trdil je namreč, da je disciplina mednarodnih odnosov močno zavezana svojim zgodovinskim koreninam: mednarodnemu pravu in pravnim teorijam. Zagovarjal je interdisciplinarnost in pristop, ki integrira agente in strukture. Njegov konstruktivistični pristop je pravzaprav skušal rekonstruirati celotne družbene znanosti in ne le mednarodnih odnosov (Wind 2005, 254–66).

pomembno dimenzijo procesa, skozi katerega nas vodi. Najprej si bomo ogledali Lacanovo konceptualizacijo subjekta v ozkem (nedružbenem) smislu,⁴⁷ nato uporabe njegovih konceptov in predpostavk v humanistiki in predvsem politični znanosti (ter tudi v mednarodnih odnosih), nazadnje pa bomo skušali omenjeno aplicirati na Galtungove koncepte kulturnega nasilja in konflikta kot takega.

4 LACANOVA TEORIJA SUBJEKTA

4.1 Imaginarno – formacija jaza

A *zhuk* (жук) – that's a dented piece in the potty ... It's a piece of rye bread ... And in the evening when you turn on the light, that's also a *zhuk*, for the entire room isn't lit up, just a small area, while everything else remains dark – a *zhuk*. Warts are also a *zhuk* ... Now I see them sitting me before a mirror. There's noise, laughter. There are my eyes staring at me from the mirror – dark – they're also a *zhuk* ...

(S. v Luria 1987, 84)

Oblikovanje jaza oz. točneje identifikacija s podobo⁴⁸ naj bi se dogajala v obdobju med šestim do osemnajstim mesecem starosti. Psihološko razumevanje te faze razvoja bi šlo nekako takole: otrok, čigar percepcija sveta in samega sebe je še nerazločena in hkrati nekoherentna, razpršena na množstvo partikularnih vtisov, se v določeni fazi razvoja prepozna v zrcalni podobi.⁴⁹ Za ceno samoodtujitve v podobi pa pridobi občutek lastne celosti in razločenosti od sveta. Z Lacanom: "Funkcija zrcalnega stadija se nam odslej kaže kot poseben primer funkcije *imaga*, ki je v tem, da vzpostavi povezavo med organizmom in njegovo realnostjo – ali, kot pravijo, med *Innenwelt* in *Umwelt*" (Lacan 1983, 40). Prepoznanje samega sebe pa je v temelju dejanje zaslepitve, saj se prepoznamo v nečem, kar nam je tuje, nam zunanje.

Potreben je nadaljnji (psihoanalitični) poudarek, saj je narava tega napačnega prepoznanja dvojna. Medtem ko se ego/jaz prepozna v odtujeni podobi, se hkrati ne prepozna kot odtujenega v njej (Chiesa 2007, 16). Gre za utajitev produkcije celosti podobe oz. konkretnije za to, kar je Lacan imenoval shiza očesa in pogleda (Lacan 1996, 67–76), saj se lahko identificiramo v (sicer alienirani) podobi, le na račun tega, da se ne vidimo kot sebe videčega, da torej ne vidimo lastnega

⁴⁷ Pri tem se bomo opirali na članek Gregorja Kardinarja (2008), Lacanove in Freudove tekste ter predvsem interpretacije filozofov 'slovenske lacanovske šole'.

⁴⁸ V psihoanalitičnem vokabularju gre za idealni Jaz.

⁴⁹ To je lahko njegova lastna podoba ali pa podoba drugega, npr. matere.

pogleda.⁵⁰ Ta spregledani izvržek – pravzaprav natančneje sam razkorak med (idealnim) jazom ter pogledom, temeljni razcep v registru Imaginarnega, tj. razcep med Imaginarnim in Realnim (Dolar 1994, 93) – je bistven za razlago agresivnosti. Zrcalna podoba je po nujnosti načina njene konstitucije nedosegljiva in kot taka zbuja tako ljubezenske kot sovražne in rivalske naravnosti. Tako nosi imaginarna identifikacija v sebi seme destruktivnosti, saj gre za 'projekcijo' lastnih idealnih predstav na drugega in tendenco zlitja z njo. »V vsakodnevnem življenju, ne vidim v drugem drugega kot svojo idealno podobo (idealni jaz), ki ga hkrati ljubimo in sovražimo: oči drugega dejansko reflektirajo mojo spekularno podobo« (Chiesa 2007, 21). Sovraštvo in agresija sta ponavadi odgovor na (izvrženi) užitek, ki je druga plat celosti jaza. Ob polnosti druge podobe nastopi občutek tesnobe, saj pretirana bližina 'izgubljenega' užitka spodnaša celost in koherentnost 'jazovega' sveta. V tem smislu je pri Lacanu tudi govora o vrnitvi Realnega (Dolar 1994, 79–95).

Na tej točki bi bil sicer potreben daljši ekskurz v vprašanje užitka in pogleda, vendar naj zadošča predvsem sledeče: (Lacano) psihoanalizo od psiholoških ipd. interpretacij loči predvsem teža, ki jo pripiše gonu in popolnoma formalizirana opredelitev slednjega, tj. z izpraznjenostjo vsakršne vsebine (za razliko od npr. Junga, ki je Freudov libido imel za energijo). Lacanovo tezo bi nekoliko poenostavljeno lahko povzeli takole: gon imenuje tisto »razpoko v osrčju (človeškega) organizma«, ki zadeva »specifično prezgodnost rojstva pri človeku« (Lacan 1994, 40) in pravzaprav šele proizvaja nasprotja, ki se v njem sekajo (naravno-kulturno, somatsko-psihično ipd.). Gon moramo tako strogo razumeti v smislu »razcepa kot vezi, kot kopule« (Zupančič 2007, 165). Nagon je ravno »razcep kot prvoten, se pravi prvotnejši od svojih delov« (npr. narave in kulture, somatskega in psihičnega, biološkega in simbolnega), je »presek, ki strogo vzeto šele generira obe plati, ki se v njem sekata« (Zupančič 2007, 164). Same te binarnosti so stranski produkt nujnega ovinka, ki ga nagon 'naredi' v stremenju k homeostazi. Družba in kultura sta v tem smislu poskusa 'vrnitve' v pomiritev napetosti (o tem že Freud 2001). Nadaljnji Lacanov uvid pa zadeva nemogućnost take vrnitve (ki ga gre razumeti enako kot prej omenjeno logično nemogućnost stopljenja z idealno podobo), saj v procesu simbolizacije itd. vedno ostane nek nesimbolizabilni preostanek, ki ga v kasnejši 'fazi' svojega poučevanja poimenuje *object petit a* (glej npr. Miller 2001, 7–20). Ta je tako po eni strani stožer vrtenja subjektive želje, po drugi pa njegova bližina

⁵⁰ »Videla sem se, da se vidim«, kot Lacan povzema Valéryjevo mlado Parko, je v tem smislu izogibanje funkciji pogleda, saj se prvi vidim definitivno ne nanaša na oko kot organ, temveč operira v imaginariziranem polju Drugega s strani jaza (Lacan 1996, 78–82).

uničuje subjekta, prinaša razpad njegovega sveta (Dolar 1994). Še drugače, subjekt je v temelju histeričen, tj. predvsem si želi želeti in ne dejanskega objekta želje. Izpolnitev želje je grozljiva izkušnja. Omenjeno preneseno na primer pogleda odpira vprašanje zavisti:

Da bi razumeli kaj je *individia* v funkciji pogleda, je ne smemo zamenjavati z ljubosumnostjo. Kar otročič ali kdorkoli zavida, nikakor ni nujno tisto kar bi utegnil želeti. /.../ Vsi vemo, da zavist navadno zbudijo takšne dobrine pri drugem, ki bi tistemu, ki zavida, ne bile v nobeno korist, in zanje sploh ne ve kakšna je njihova prava narava. Takšna je prava zavist. Subjekt zaradi nje prebledi, a pred čim? – pred podobo popolnosti, ki se zapira, in pred tem, da je petit a, ločeni a, lahko za drugega posest, ki prinaša zadovoljstvo, Befriedigung (Lacan 1996, 108).

Sovrašтво tako nadalje po psihoanalitičnem razumevanju ne more biti reducirano zgolj na razloge objektivnega pomanjkanja, temveč ima bistveno opraviti s subjektivnim užitek. Nekoliko več pa v nadaljevanju.

4.2 Simbolno – odtujitev in ločitev v formaciji subjekta označevalca

OČE: ...Poglej, moj sin ni bil ubogljiv sin; in poleg tega ni bil niti neubogljiv sin...Če bi me on ubogal, bi ga vzel pod svoja krila... Če pa me ne bi ubogal, bi ga strl. Ampak s sinom, ki ni bil z mano ne v soglasju ne v nesoglasju, nisem mogel početi nič. Poskrbel je Bog. Kaj je Bog naredil z Julianom? Ker ni on hotel delati ničesar, mu je naredil, da je umrl; in ker je hotel nekaj delati, ga je pustil tudi živeti. Brezdelje, stavka ali izgnanstvo, ne vem – Julian je tam, v svoji sobi kakor balzamiran svetnik, ne mrtev ne živ...

(Pasolini 2005)

Lacan si je po svojih besedah prizadeval za razločevanje med imaginarnim in simbolnim registrom,⁵¹ četudi sta oba že od vsega začetka na delu. Kot bitja govorice in družbenih struktur smo rojeni v že obstoječ in avtonomen sistem družbenih relacij in realnosti. Z drugimi besedami: Drugi je vedno že tu in zato neločljivo povezan z imaginarnim registrom (ki zadeva podobe). V artikulaciji konstitucije subjekta označevalca vpelje Lacan (1996, 189–214) fazo odtujitve (alienacije) in fazo ločitve (separacije). Kot že rečeno, proces vstopa v simbolno je tako kot pri

⁵¹ V spisu o zrcalnem stadiju trdi, da skuša s kombinacijo objektivnih podatkov priti do *metode simbolne redukcije* s katero bi bil zmožen ločevati Imaginarno raven od Simbolne (formacijo jaza od takrat še aktualnega Ojdipovega kompleksa) (Lacan 1994, 41).

imaginarnem registru gnan iz dileme, ki preči gonsko dimenzijo človeškega bitja,⁵² vendar se ta (v tej fazi) rešuje na drugi, označevalski ravni. Dvofaznost tega procesa se do določene mere pokriva z dvofaznostjo procesa odtujitve in samoprepoznanja v zrcalni podobi.

Prvo fazo, vel alienacije oz. odtujitve zaznamuje t. i. izsiljena izbira med bitjo in smislom, ki pa ni posebna samo zato, ker mora 'subjekt v nastajanju' nujno izbrati smisel (tj. svojega nelagodja ne more izraziti drugače kot v označevalnem mediju; podvreči se mora označevalcu), temveč ker je tisto, kar na koncu izbere, nujno okrnjeno (smisel za nesmisel) in zato neenako tistemu, kar je bilo dano v izbiro. Podreditev označevalcu implicira odtujitev od 'samega sebe'⁵³ in je zato prvi moment samorazcepa.⁵⁴ Podvrženje označevalcu pa v prvi vrsti pomeni potlačitev enega označevalca, označevalca brez označenca, označevalca gospodarja, nesmisel smisla, ki bo subjekta pripel na simbolno. Gre za označevalnost označevalca; označevalec kot tak.⁵⁵ Da bi lahko prišli do smisla (S2) mora biti nesmisel(nost) njegove vzpostavitve (S1) potlačen(a) in ravno v to polje (polje nesmisla) je umeščeno nezavedno, pravzaprav subjekt nezavednega, ki je še v prihodosti.⁵⁶

Če v prvi fazi subjekt izginja in imamo opraviti s (celim) Drugim (družbenimi strukturami itd., ki so smiselne), pa se 'potlačeni' nesmisel v fazi separacije vrne v obliki vprašanja: 'Kaj Drugi hoče?'; tj. izkaže se, da je tudi Drugi v sebi razcepljen.⁵⁷ V odgovor samemu sebi pa ponudi lastno izginotje predhodne faze.

⁵² Ne gre le za nezmožnost same govornice izgovoriti lastno izgovarjanje, povzeti mesto izjave v samo izjavo (Lacan 1996, 128–129), temveč funkcionira osmišljanje že kot odgovor na temeljše zagato, ki je zagata same realnosti, njene inherentne praznine (Zupančič 2007). Je torej odgovor, ki osmišlja in hkrati maskira realnost ontološke zagate, ki pa je manifestirana v psihoanalitičnem konceptu nagona kot smo že večkrat omenili.

⁵³ Gre seveda za vnazajšno konstrukcijo. Prvotna celost in potopitev v bit je mitični moment, ki kot tak vznikne ravno skozi izgubo, izgubo nečesa, česar torej nikoli nismo imeli.

⁵⁴ Tako kot v odtujitvi v podobi (npr. »Ko se subjekt prepozna v zrcalni podobi, je že prepozno. Nastopi razcep – ni se mogoče prepoznati in obenem biti eno s seboj. S prepoznanjem že gre v izgubo nekaj, kar bi lahko imenovali 'samobit', neposredno sovpadanje s seboj v lastni biti in užitku« (Dolar 1994, 93).), gre za odtujitev v označevalcu. Vendar pa tu še ni samoprepoznanja v njej; za to je potrebna še separacija: »[V] alienaciji subjekt sovpada z lastno *aphanisis*, Drugi pa vsebuje označevalce, ki so kot fiksirani pomniki tega izginotja« (Dolar 1997, 78). Še z Lacanom (1996, 196): »Odtujitev je v tem *vel*, ki /.../ obsoja subjekt na to, da lahko nastopi zgolj v razcepljenosti, ki jo lahko /.../ zadostno artikuliram takole: če se subjekt na eni strani pokaže kot smisel, ki ga proizvede označevalec, se na drugi strani prikaže kot *aphanisis*.«

⁵⁵ »Označevalec je treba vzeti na znanje kot tak – je na polu, ki je nasproten pomenu« (Lacan 1996, 206).

⁵⁶ »[S]misel obstane zgolj kot okrnjen za tisti del ne-smisla, ki je v realizaciji subjekta ravno nezavedno« (Lacan 1996, 197; poudarek B. D.).

⁵⁷ Čim imamo pozitivno dane označevalce, imamo tudi mesto njihovega vpisa, ki pa je njihov (označevalcev) lastni del. »[O]značevalec je ravno tista paradokсна entiteta, ki je razcepljena nase in na svojo lastno odsotnost kot svoj del« (Dolar 2006, 244). In ravno na to točko naleti subjekt v fazi separacije. Zopet z Lacanom (1996, 200): »Subjekt naleti

Da pa bi se subjekt rešil te ujetosti, ponudi /.../ v odgovor poprejšnji manko, svojo lastno izginitev, ki jo tukaj umesti na točko manka, ki ga je zaznal v Drugem. Prvi objekt, ki ga ponudi tej starševski želji, katere objekt je neznan, je njegova lastna zguba – *Me hoče izgubiti?* Fantazma lastne smrti, lastne izginitve, je prvi objekt, ki je subjektu na razpolago /.../ En manko prekrije drugega. Odtlej pa dialektika objektov želje, dialektika, ki se v njej želja subjekta sklene z željo Drugega /.../ poteka tako, da želja nikoli ne dobi neposrednega odgovora (Lacan 1996, 200).

Konstituirana fantazma,⁵⁸ ki operira kot odgovor na zagato želje Drugega, se vzpostavi s subjektovo samopostavitvijo za objekt, tj. z ločitvijo od 'objekta v sebi' in subjektivnosti, ki jo utemeljuje alienacija. Subjekt postane *a-want-to-be*, manko biti, subjekt (v neskončnost vrteče-se) želje, ki pa je v osnovi želja po biti. Slaba neskončnost, v katero je ujeta želja, je za nas bistvena še s perspektive (*željine?*) *želje* po transgresiji zakona. Ker željo poganja 'ne', 'to ni tisto', se pravi je v temelju zavezana manku, »je želja na isti strani kot zakon. /.../ Celo v fantazmi transgresije želja ne prehaja onkraj določene točke. Onstran želje pa se nahajata užitek in gon, ki /.../ bi mu [gonu, B.D.] ne moglo biti bolj vseeno za prepoved; o prepovedi ne ve ničesar in gotovo ne sanja o tem, da bi jo prekršil. Gon sledi svojemu nagnjenju in vselej doseže zadovoljitev« (Miller 1998, 10). Na eni strani obstaja tako subjekt želje, ki teče pod označevalci in ni drugega kot »čisti manko, ki ga proizvede incidenca označevalca« (Dolar 2006, 244), na drugi pa objekt »kot čista heterogenost, ki je označevalec ne more zajeti, a ki je kot taka nastala samo skozenj« (*ibid.*).⁵⁹

4.2.1 Pogled in podobnik

Privilegirana objekta Lacanovega preučevanja sta bila glas in pogled.⁶⁰ S kratko shematizacijo vloge simbolnega v zgoraj orisani imaginarni sceni pred ogledalom, kjer se jaz prepozna v zunanji podobi, bi funkcijo simbolne dimenzije umestili na mesto Ideala jaza; tj. na mesto, od koder se subjekt gleda. »Drugi (je) mesto, kjer se subjekt vzpostavi kot ideal, kjer mora uravnavati to, kar

v Drugem na neki manko v samem pozivu, ki Drugega naredi skoz njegov diskurz za Drugega. V presledkih diskurza Drugega vznikne v otrokovem izkustvu nekaj, kar je mogoče v njem radikalno zakoličiti – *Govori mi to, toda kaj hoče?*«

⁵⁸ Formulo fantazme $\$ \diamond a$ uvede Lacan dve leti za XI seminarjem, gre za subjektov način udomačevanja koščka realnega ali drugače, za »določeno 'izbiro biti', ki zakoliči subjektovo uživanje« (Dolar 1997, 82).

⁵⁹ Gre za objekt zadovoljitve nagona. Goni zanj sicer ne govorijo (v nasprotju s Freudovim nezavednim, ki ima opraviti z nezavedno željo), vendar niso izven govorice. Obdarjeni so z gramatiko, tj. pri njih ne gre za vprašanje vsebine nezavedne želje, temveč za samo transformacijo vsebine (ki je cenzuri prijaznejša) skozi katero je ta želja izražena (Dolar 1997, 89). Tu pride v igro tudi užitek, saj molku nagonov ustreza ravno 'ono uživa' (*ibid.*, 86).

⁶⁰ Oralni in analni objekt je 'odkril' že Freud.

nastopi kot jaz ali idealni jaz /.../, se pravi, kjer se mora vzpostavljati v svoji imaginarni realnosti« (Lacan 1996, 133). Miller (1983, 94) to koncizno in jedernato sformulira takole: »Ideal jaza je točka, s katere se subjekt vidi kot ljubezni vreden, s katere se torej vidi kot Idealni jaz.« Tako na ravni imaginarnega kot tudi na ravni simbolnega reda pa izpade pogled.⁶¹ Imaginarno jaz ne more videt sebe kot videčega, na simbolni ravni pa ne more zajeti svoje *umeščenosti* v označevalno strukturo z njo samo, tj. ne more videti točke, s katere se gleda. Objektivacija samega sebe ostaja neujemljiv moment. »Objekt a /.../ bi bil tako zglob med jazom in subjektom nezavednega« (Dolar 1997, 91).

Problematiko objekta a, ki nastopa na mestu sekanja obeh registrov (imaginarnega in simbolnega), lahko sedaj na primeru dvojnika sformuliramo takole:

[D]vojnik je tista zrcalna podoba, v katero je objekt vključen. /.../ Tesnoba, ki jo povzroči dvojnik /.../ je tesnoba pred tem, da bi nekaj 'pridobili', je tesnoba pred preveliko bližino objekta. /.../ [D]vojnik je vselej figura *jouissance*: po eni strani tako, da uživa na subjektov račun. Napravi stvari, ki si jih subjekt ne drzne, namesto njega realizira njegove potlačene želje, a vselej tako, da pade krivda na subjekta. Po drugi strani pa /.../ [je, B.D.] hkrati nekdo, ki nalaga užitek, ga tako rekoč zapoveduje – zapoved, ki ji subjekt vse do konca ne more ustreči (Dolar 1994, 93–4).

Konec koncev je objekt a v funkciji nečesa, kar je subjektu najbližje in hkrati najbolj tuje.⁶²

⁶¹ Gre za realno dimenzijo imaginarnega in realno dimenzijo simbolnega, ki se poklopita (Dolar 1994), na mesto njunega srečanja, kot nekakšen zamašek pa stopi objekt a (Lacan 1996, 134). Še nekoliko drugačna Dolarjeva (1994, 95) ponazoritev: »Tisti delež izgube, ki je bil skrivaj navzoč že v zrcalnem stadiju kot njegova predpostavka, postane z Ojdipom prestavljen v register 'Imena Očeta'. Zdaj postane Očetni zakon tista prepreka, ki subjektu onemogoča njegovo 'samobit', neposrednost njegove *jouissance* in dostop do onega prvobitnega objekta imaginarne dopolnitve, ki ga predstavlja mati. Oče tako postane odgovoren za izgubo in videti je, da je izgubo povzročil prav vstop v simbolni red, ki ga ureja Očetni zakon. Zakon ponudi besede namesto reči, garantira objektivni svet namesto objekta. /.../ Zguba, ki je zdaj vpisana v register kastracije, se na drugi strani kaže kot objektivni presežek, kot presežni užitek na strani Zakona, in ta plat pride na dan v Nadjazu.«

⁶² Dvojnika namreč ne vidi nihče drug subjekta, je radikalno subjektiven, singularen moment, vendar zato ne univertalizabilen. Ravno slednje je stava etike psihoanalize (tudi v polju družbenega).

4.3 Realno – subjekt gona in etika psihoanalize

Gre za primer moškega, ki se pritožuje, da ima vedno, ko karkoli napiše, občutek, da je plagiator. Kris (njegov analitik) ga prosi, da mu prinese nekaj svojih del. Ko jih prebere, mu pove, da nikakor ni plagiator ter da je misel o lastnem plagiatorstvu le njegova obramba pred dejstvom, da zna pisati in da ima izvirne ideje. Na naslednji seansi pa pacient pove: »Nekaj čudnega se mi je zgodilo; ne vem zakaj, ampak ko sem zapuščal vašo pisarno sem moral iti v restavracijo in pojesti sveže možgane.«

(Brousse 1995, 116)

Kljub kratkemu ekskurzu na koncu poglavja o formaciji jaza bi na tem mestu povzeli še Lacanovo umevanje gona in njegovo navezavo na mitsko razsežnost. Preteklost vzpostavljanja psihičnega aparata je, kot meni, zajeta v sedanjosti njegove strukturiranosti. Z namenom lažjega razumevanja vpelje v XI. seminarju mit o lameli:

Vsakokrat, kadar počijo opne na jajcu, od koder bo prišel fetus, ki postaja novorojenec, nekaj – zamislite si ta trenutek – iz njih odleti, nekaj kar lahko naredimo tako iz jajca kakor iz človeka, namreč *hommelette* ali lamela. Lamela je nekaj popolnoma ploskega, kar se premika kot ameba. Vendar zleze povsod. In ker je to /.../ v zvezi s tistim, kar spolno bitje zgubi v spolnosti, je /.../nekaj nesmrtnega. /.../ Ta lamela, ta organ, katerega značilnost je, da ne obstaja, ki pa zato ni nič manj organ /.../ je libido. To je libido kot čisti življenjski nagon, se pravi nagon nesmrtnega življenja, neustavljivega življenja, /.../ poenostavljenega in neuničljivega življenja. Prav za to pa so prikrajšana tista živa bitja, ki so ujeta v cikel spolne reprodukcije. /.../ *Objets a* so samo njegovi zastopniki, njegove figure (Lacan 1996, 181–2).

Gre za tisto nesmrtno življenje, ki ga kot smrtna bitja (spolnosti) izgubimo⁶³ tako rekoč z rojstvom, ki pa se (deloma) uteleša v objektih a. Slednji zadevajo t. i. *goal* pulzije, tj. njeno zadovoljitev, ki jo ta realizira v zgrešitvi cilja kot *aim* (poti pulzije) (Lacan 1996, 164–5). Kar pa hkrati pomeni, da je v strogem smislu kljub različnosti objektov a, »resnični objekt pulzije en sam (in vselej isti)« (Zupančič 1998, 34). Kot da v tej obkrožitvi objekta, ki prinese zadovoljitev, zajame pulzija »delež tega neuničljivega in nesmrtnega življenja« (*ibid.*, 37). In ravno na tej točki, točki povrnitve same vase, ki je za subjekta ugodja (tj. dikciji subjekta želje in tudi imaginarnega jaza) travmatična, ga

⁶³ O tem piše že Freud (1987), ki loči raven individualnega (smrtnega) življenja in raven vrste, ki prvo presega. Oba naj bi se po njem realizirala v genitalni fazi libida, ki pa jo Lacan (1996, 161) zavrne, saj pulzija oz. gon zanj ostaja bistveno delen, zgolj nekakšna montaža.

vrže s tira, vpelje Lacan *ein neues Subjekt*, subjekt pulzije.⁶⁴ Ta deluje kot radikalno drugo jazu in subjektu želje. V primeru dvojnika, ki zbuja tesnobo, sram ipd., ugleda subjekt samega sebe kot »ta objekt, ki ga noče videti«, »sooči se z objektnim momentom v sebi«, z »objektnim strdkom njegovega lastnega užitka« (*ibid.* 1998, 32).

Pulzija vedno najde zadovoljitev, zato je v psihoanalizi govor o užitku v neugodju (po Freudu onkraj ugodja). Drugače, »(g)on zadovolji nekaj v subjektu, vendar pa hkrati v subjektu ni nobene instance (tudi na ravni nezavednega ne), ki bi to zadovoljitev hotela, si prizadevala zanjo« (*ibid.*, 35). In v tem smislu je pulzija smrtonosna, subjekta (želje/ugodja) vrže s tira in naznanja njegovo smrt, saj ujame košček neke realnosti, ki je iz dane realnosti izvržena in 'udomačena' v fantazmi. Slednja namreč »omogoča razmerje subjekta do neke druge realnosti (realnosti užitka), do neke radikalne drugosti, hkrati pa zagotavlja, da ta druga realnost ne spremeni prav ničesar na tej strani in da vselej ostane »drugje«, opazovana skozi varno posredništvo 'okna fantazme'« (Zupančič 1998, 40). Ravno zato Lacan stavi na subjekt gona kot tistega 'akterja', ki mora in more pripeljati k dejanski prekoračitvi fantazme in ne le navidezni transgresiji, ki je v domeni želje.

Gre za to, da je polje želje smiselno in prikrije razpoko med subjektom in Drugim, gon pa meri ravno na ta objekt, na zev kot objekt (Zupančič 2007, 158–64). Objekt a je materialna objektivacija problematičnosti razmerja med subjektom in Drugim (*ibid.*, 154). V njem je utelešeno samo učinkovanje simbolne strukture,⁶⁵ kar nadalje pomeni, da 'ukvarjanje' z njim hkrati učinkuje na strukturo samo. Tako gre lacanovsko separacijo razumeti tudi »kot ločitev Drugega od objekta, ki ga strukturira«, kot »dejavno pripoznanje kontingence in ne-celosti (Drugega)« (*ibid.*, 160). Analogno etika realnega, ali kar raje etika psihoanalize, na družbeni ravni išče možnost družbene vezi, ki bi ne prikrila tega singulanega tipa vezi subjeta in Drugega, ki je – kot rečeno – heterogenost kot vez, razcep kot kopula (*ibid.*, 165–6).

⁶⁴ »Gre za nastop nekega *neues Subjekt*, kar je razumeti takole – ni bil že prej tu neki subjekt, namreč subjekt pulzije, marveč je to, da vidimo, kako nastopi subjekt, nekaj novega. Ta subjekt, ki je ravno drugi, nastopi, kolikor je pulzija lahko sklenila svoj krožni tek« (Lacan 1996, 164; poudarek B. D.).

⁶⁵ Objekt a »uteleša neko specifično, singulano točko tega učinkovanja, namreč točko, kjer učinek ohranja odprto povezavo s simbolno strukturo, ki ga generira, tako da slednja sama ostaja odvisna, »ranljiva« v razmerju do tega objekta« (Zupančič 2007, 158).

4.4 Prekoračitev fantazme in vloga analitika

8:31 AM: Now I am really, completely awake.

9:06 AM: Now I am perfectly, overwhelmingly awake.

9:34 AM: Now I am superlatively, actually awake.

(Del dnevnika Clivea Wearinga)

Povzemimo. Kot odgovor na temeljno zagato subjekta, ki je ravno obstoj nerazmerja med njim in Drugim, smo razvili Lacanov koncept fantazme. V njej sta želja in užitek povezana preko funkcije objekta *a*, vendar ne na način pomiritve njunih nasprotujočih stremenj. Fantazma daje predvsem oporo neskončnemu blodenju želje in prekrije (njeno) gonsko podlago.⁶⁶ Še drugače, objekt *a* kot objekt razlog želje (v fantazmi) deluje kot zamašek gonski razsežnosti subjekta, vendar zamašek, katerega vznik je nujen, saj priča o samoiztirjenosti gona (tj. v zgrešitvi cilja doseže zadovoljitev) in kot pravi Lacan (1996, 132–5), se ravno ta realnost gona/nezavednega udejanji v transferju.

V analizi pride v ospredje ravno dimenzija objekta *a* kot zamaška, ki zapre nezavedno (Lacan 1996, 134). Analiziranec bo namreč (v 'drugi fazi' transferja)⁶⁷ pripravljen ponuditi vse, tudi tisto, česar nima (tj. lasten manko), v zameno za objekt *a*, agalmo, ki vznikne na mestu analitika. Nastop transferne ljubezni, ko »analiziranec pravi svojemu partnerju, analitiku, – *Ljubim te, ker pa v tebi nepojasnljivo ljubim nekaj bolj kot tebe – objet petit a, te pohabim*« (Lacan 1996, 252), je moment prevare, ko subjekt stremi k temu, da bi prepričal drugega, da ta ima tisto, kar mu (subjektu) manjka in kar ga lahko dopolni, zato da bi s tem prepričal samega sebe, »da lahko še naprej spregleduje ravno to, kar [mu, B. D.] manjka« (Lacan 1996, 124).

Ta zaslepitev je sicer nujna za analizo,⁶⁸ vendar se analitik ne sme ujeti v njeno zanko, saj se mora subjekt v času analize ravno »prepoznati v tej točki manka« (Lacan 1996, 253). Še drugače, »delovanje in upravljanje transferja [moramo, B. D.] uravnati tako, da se ohranja distanca med točko, iz katere subjekt vidi sebe kot nekoga, ki je vreden ljubezni, – in tisto drugo točko, iz katere se subjekt vidi kot manko, ki ga povzroča *objet a*, in kjer *a* zapolni zev, ki jo vzpostavi začetna

⁶⁶ »Želja /.../ je opora in simbol spolne razsežnosti, edine izvržene iz psihizma. V ozadju je tu navzoča pulzija v svojem razmerju do delnega objekta« (Lacan 1996, 253).

⁶⁷ 'Prvo fazo', ki je faza prihoda v analizo in naslovitev zahteve na Drugega (analitika), za katerega se predpostavlja, da ve (kako pozdraviti simptome itd.), da je torej cel, lahko umestimo na raven zgoraj razdelane alienacije. 'Druga faza' pa tako odgovarja fazi separacije (cf. Dolan 1997).

⁶⁸ Lacan povzema Freuda, ko pravi, da analitik naj ne začne z interpretacijo, dokler transfer ni stekel (Lacan 1996, 121).

razdelitev subjekta« (*ibid.*). Če to navežemo na zgornjo razdelavo subjekta gona, se mora subjekt prepoznati v tem, kar mu je najbolj tuje in hkrati domače, v *unheimlich*⁶⁹ točki svoje subjektivnosti; tj. ravno v partikularni točki lastnega uživanja.⁷⁰

Ker imamo opravka s subjektom govornice (želje) in užitka, – torej sprego označevalca in užitka, ki je v (nevrotičnem) subjektu utemeljena na rezu S1, še drugače, kjer ono govori in ono uživa – je pot do prekoračitve fantazme zaznamovana z nesmiselnim blebetanjem ali prostim asociiranjem,⁷¹ ki teži k izrekanju subjektovega užitka (ki ga govornica kot taka ne more zajeti). Ravno to pa naj bi pripeljalo do produkcije označevalca tega neujemljivega užitka/presežka, novega označevalca gospodarja S1 in s tem ponovno subjektovo (simbolno) rojstvo. Pravzaprav naj bi torej analiziranec ponovno prešel 'faze' vznika subjekta, ki zavozlajo momente kreacije *ex nihilo* in hkratne samokreacije (vendarle gre za gon). Analitik to dosega z vzdrževanjem negotovosti glede svoje lastne želje, tj. s premišljenimi brezbesednimi posegi, ki merijo onkraj pomena (senase z variabilnim časom trajanja, 'orakeljski govor' ipd.) k osamitvi objekta a (Fink 1998, 26).

5 UPORABA LACANOVIH KONCEPTOV V DRUŽBENO-HUMANISTIČNIH VEDAH (Laclau, Butler, Žižek)

Govorica/ prihaja samo še iz prostorov,/ ki so izključeni/ iz govornice.// Ki niso nemi./ Izključeni so,/ ker niso nemi.// Neslišno/ niso// nemi.

(Kornelj 2008)

Ernesto Laclau (1935-), Judith Butler (1956-) in Slavoj Žižek (1949-) so v devetdesetih delili plodne debate o svojih pogledih na možnosti radikalne politike. Prvi se sam uvršča v gramscijansko tradicijo in se opira na delo Derridaja, Lacana in Wittgensteina, vodilne reference druge predstavljajo Hegel, Foucault, Derrida in Lacan, tretji pa kot deklariran lacanovec najraje išče oporo še v Heglu in Marxu (Butler in drugi 2000, 2). V osnovi se strinjajo o razkoraku med

⁶⁹ Freudov koncept *Das Unheimliche* pomeni grozo, ki nastopi ob srečanju z objektom-razlogom želje, tj. objektom, ki vzpostavlja naš simbolni univerzum. Srečanje s tistim, kar je bilo s procesom potlačitve skrito, vzbudi grozo zaradi izgube distance, ki nas sploh naredi za subjekte. Še drugače, izguba želje in potopitev v stvar samo pomeni razpad subjektive realnosti in potopitev v užitek. Objekt-razlog želje (oz. mana) je hkrati varovalo pred omenjenim scenarijem in košček norosti, ki smo ji vsi zapisani (Šterk 1998, 113–115).

⁷⁰ To je lacanovska interpretacija Freudove »*Wo Es war, soll Ich werden*«, ki diametralno nasprotuje t.i. ego psihoanalizi, ki želi utrditi jaz napram onemu in poizkusom 'osvoboditve' onega. V svojem poznem poučevanju je vprašanje prepoznanja v tej za subjekta vedno netransparentni točki navezal na sintom, tj. način spoprijemanja s svojim simptomom.

⁷¹ Pozni Lacan zato govori o etiki »dobro rečenega«.

identifikacijo in identiteto, saj slednja nikoli ne doseže dokončne določenosti, realizacije. Vendar pa skušajo ravno v tej odprtosti detektirati pogoje za demokracijo, radikalno demokracijo z Laclauom. Afirmativno privzemanje konstitutivne nemožnosti demokracije je po eni strani zanje pogoj za možnost političnega delovanja in razmisleka o njem, po drugi pa tudi razlog za zavračanje očitkov poststrukturalistom, da z relativizacijo pojmov spodbijajo njihovo politično moč. Tako skušajo torej preseči enostaven esencializem ter racionalizem⁷² in ne (za)pasti v relativistično luknjo brez dna. Tako bi se najverjetneje vsak od avtorjev na svoj način prepoznal v sledečem Žižkovem citatu, ki skozi Lacanove termine pojasnjuje afirmativnost negativnega:

Gospodar želi zagotoviti kontinuiteto med dogodkom in njegovimi posledicami (POZITIVIZEM), histerik vztraja na vrzeli, ki za vedno ločuje dogodek od njegovih (simbolnih) posledic (RELATIVIZEM), univerzitetni diskurz pa skuša 'prešiti' polje posledic brez reference na dogodek /.../ Analitični diskurz pa ohranja vrzel med dogodkom in njegovo simbolizacijo (a se izogne histerični pasti in začaranemu krogu permanentne spodletelosti) in postavi to vrzel kot pozitivno in produktivno: realno dogodka postavi kot 'generatorja', generirajoče jedro, okrog katerega se vedno znova vrti subjektova simbolna produktivnost (Žižek 1998, 146).

Razlike v njihovih pogledih pa zadevajo v prvi vrsti vprašanja subjekta in subjektivacije ter univerzalnosti. Slednjo npr. Žižek locira v negativnem pogoju vseh političnih zahtev; Laclau govori o boju, ki determinira oblike univerzalnosti, ki so v nerešljivem konfliktu druga z drugo; Butler pa govori o procesu prevajanja, skozi katerega je zavrnjeno pripuščeno v univerzalno, ki pa se hkrati s tem transformira (Butler in drugi 2000, 3).

Bistvena za razumevanje njihovih teoretskih izhodišč je Laclauova in Mouffijina (1943-) *Hegemonija in socialistična strategija: k radikalni demokratični politiki* (1985), kjer sta avtor in avtorica Lacanovo formulo 'ni spolnega razmerja' prenesla na družbo z: »ni take stvari, kot je družba.« S tem sta zanikala esencialen temelj družbe in družbenega in ju opredelila kot sistem razmerij, ki definira različne diferencialne pozicije in s tem družbene identitete. Identitete in z njimi vsa družbena realnost je zanju zgolj diskurzivna in nadalje objektivno nezajemljiva (Homer 2005, 114–15).

⁷² Vsi npr. zavračajo Habermasovo substancialno koncepcijo univerzalnosti, ki je pripisana človeški racionalnosti in zato v politiki operira z racionalnimi akterji (Butler in drugi 2000, 3).

Pravzaprav omenjeno v družbenih teorijah niti ni bila takšna novost, bolj pomembna je njuna obuditev oziroma novo definiranje Gramscijevega pojma hegemonije. Jezik sta postavila za temelj radikalno demokratičnega projekta in s tem vnesla poststrukturalizem v marksistično teorijo. Gre za to, da sta tako družba kot subjekt v temelju odprta in necela. Zato se identitete po eni strani vzpostavljajo z artikuliranjem razmerij med elementi (Laclau in Mouffe 1987, 88), po drugi pa isti elementi vstopajo v različna razmerja hkrati. Zaradi slednjega je vsaka subjektiviteta križišče različnih identitet (spolnih, rasnih ...), je torej zbir subjektnih pozicij. Kar nadalje pomeni, da tudi politično ne pade več v okvire določenih institucij, temveč prežema vse plasti družbenega življenja (Homer 2005, 139).⁷³

Razumevanje antagonizmov med različnimi subjektnimi pozicijami bo odvisno od "hegemonistične artikulacije" (Laclau in Mouffe 1987, 139); tj. od partikularne identitete, ki bo skušala zapolniti univerzalnost (Laclau 2008, 22). Laclau si prizadeva predvsem za to, da se nekomenzurabilnost med partikularnim in univerzalnim ohranja, da določena partikularna vsebina nikoli ne okupira 'hegemonikega mesta', saj je sama predvsem hibridna, po drugi strani pa tudi vezana na samo univerzalno.⁷⁴ Nefiksiranost identitet in nezmožnost samoidentičnosti družbe sta osnova njegovega pojmovanja radikalne demokracije. V njej naj bi se ravno ta nemožnost institucionalizirala⁷⁵ skozi hegemonistično delovanje levice. Slednje bi po njunem moralo demokratične boje širiti na vso civilno družbo in državo in s tem vzpostavljati vedno nove politične prostore, ki bi preprečevali strnitev oblasti v eni sami točki (Laclau in Mouffe 1987, 144–5). Demokracija zanj ni drugega kot "logika odprave razmerij podreditve in neenakosti" na čim širši spekter družbenih področij (Laclau in Mouffe 1987, 153). Institucionalizacija odprtosti družbe pa implicira predvsem družbo, ki postane "simbol svoje lastne nemožnosti" (*ibid.*, 155). Demokratično-hegemonistična možnost sprejema pluralnosti in razdrobljenosti sodobnih družb torej pristaja na konstantno hibridnost identitet (Laclau 2008, 69) in tako pomeni neskončen politični boj, ki afirmira temelj hkrati z zanikanjem njegove temeljnosti (Laclau in Mouffe 1987, 156).

⁷³ Ravno slednje je bil pomemben aspekt njune analize družbenih gibaj od šestdesetih let prejšnjega stoletja dalje.

⁷⁴ "Univerzalno je simbol manjkajoče polnosti in partikularno obstaja zgolj v protislovnem gibanju, ki vztraja pri diferencialni identiteti in jo hkrati odpravlja tako, da jo subsumira v nediferencialni medij" (Laclau 2008, 34).

⁷⁵ "Priznanje konstitutivne narave te vrzeli [med univerzalnim in partikularnim, B. D.] in njene politične institucionalizacije je izhodišče moderne demokracije" (Laclau 2008, 50).

Judith Butler prav tako izhaja iz obljube, ki jo daje nova interpretacija Gramscijeve hegemonije. Tudi zanjo je hegemonija predvsem način, v katerem moč operira tako, da oblikuje vsakodnevno dožemanje družbenih odnosov in seveda tudi njihovo reprodukcijo (Butler in drugi 2000, 13–14). Vendar pa meni, da se Laclau ukvarja predvsem s procesom univerzalizacije, v katerem skozi antagonistične boje določena partikularnost pridobi konceptualno dominacijo. Sama izhaja iz nekoliko drugačnega odnosa med univerzalnostjo in partikularnostjo, kjer ni (kot pri Laclauu) družbeno/politično polje že vnaprej razkosano/razdeljeno, univerzalnost pa kot prazno mesto predhodi množstvu identitet. Njo zanima sama partikularnost in njej inherentna/vrojena univerzalnost, tj. nove koncepcije univerzalnosti, ki jih nosijo s seboj partikularnosti (*ibid.*, 166–7). Še drugače, zanima jo katera posebna vsebina mora biti izključena, da se prazna forma univerzalnosti sploh lahko pojavi kot 'bojišče' za hegemonijo (*ibid.*, 162–9). Tisto, kar takšno univerzalno šele omogoča in vzpostavlja, imenuje neizgovorljivo (unspeakable); njihove zahteve niso 'le' neslišane (npr. marginalizirane skupine v konkretni hegemonistični konstelaciji), temveč nerazumljene. Gre torej za subjekt, ki sploh ni imel pravice postati subjekt. Meja med izgovorjenim in neizgovorljivim pa je zanjo odprta in si zato prizadeva ravno za nekakšen prevod med obema. Prizadeva si za jezik, ki bi ga zaznamovalo ravno gibanje med jeziki (npr. dominantno strukturiranim in nerazumljivim izključenim) in ki bi na tak način spodkopal univerzalne zahteve dominacije ter odprl (in proizvedel) alternativne oblike univerzalnosti (*ibid.*, 177–9).

Glede vprašanja meja med izgovorjenim in neizgovorjenim oz. primarne izključitve kot konstitutivne za subjektivnost, imata z Žižkom skupen nazor, vendar se ne strinjata glede njenega statusa. Žižek namreč (po Butlerjevi) primarno izključitev postavlja na posebno raven, ki nastopa pred vstopom v simbolno,⁷⁶ zanjo pa so družbene prepovedi/norme (oz. s Foucaultom področje produktivne moči) z izključitvijo vsaj povezane (Butler in drugi 2000, 149–56). Še drugače: Slavoj bere Lacanovo spolno razliko kot popolnoma prazno in formalno razliko, medtem ko Judith vztraja, da se je ne da popolnoma razločiti od vsebine (teles itd.) (*ibid.*, 146). Seveda se Slavoj takšnega (kot pravi kantovskega) branja brani. Lacanovo realno naj ne bi imelo nekakšnega transcendentnega predružbenega statusa, temveč mu realno predstavlja notranjo mejo simbolnega, način na katerega je konstitutivna gesta vzpostavitve družbenega reda vpisana v ta

⁷⁶ To razločevanje je po naši zgornji razdelavi najti že pri Lacanu. Ponovila pa se nam bo tudi kasneje pri interpretaciji Galtungovih konceptov skozi psihoanalitične.

red.⁷⁷ Gre za to, da univerzalnost v prvi vrsti ne izključuje deprivilegiranih drugih, temveč za lastno permanentno utemeljitveno gesto, ki jo zanika, a jo hkrati za svoj obstoj potrebuje. Zato pri Lacanovem psihoanalitičnem dejanju (za razliko od Butlerjeve) ne gre za resignifikacijo obstoječih simbolnih koordinat, temveč radikalno transformacijo samega strukturirajočega principa obstoječega simbolnega reda. Praksa resignifikacije se mu zdi v ideološkem boju za hegemonijo sicer učinkovita, vendar njeno mejo predstavlja ravno Lacanovo realno; tj. mesto, kjer simbolne razlike med pretvarjanjem in dejanjem padejo in kjer ima igra realne (boleče) učinke. Sam to mejo opredeli s kapitalizmom, ki umanjka tako v Butlerjinih kot v Laclauovih analizah (*ibid.*, 214-223).⁷⁸

Pravo politiko tako Žižek uvrsti na področje ustvarjanja možnosti za novo politično univerzalnost in ne v boje za hegemonijo znotraj obstoječih razmerij (bodisi z vnašanjem/prevlado zapostavljenih vsebin (Laclau)⁷⁹ ali pa zapostavljenih univerzalnosti, ki jih te partikularne vsebine nosijo (Butler)⁸⁰). Oba pristopa namreč ohranjata pogoje, ki so prazno mesto univerzalnosti (hegemonijo), sploh omogočili. Te nadalje umesti v set zgodovinskih ekonomskih razmerij, tj. današnji globalni kapitalizem. Na očitke o esencializaciji razrednega boja odgovarja, da ravno ta naddoloča serijo vseh političnih bojev ter da je razumevanje razrednega boja kot sekundarnega že rezultat razrednega boja v današnjem kapitalizmu (Butler in drugi 2000, 320). Pri tem se opre na svojo teorijo ideologije.⁸¹

Žižek je z obnovo Althusserjevega projekta opredelil ideologijo kot družbeno fantazmo s funkcijo maskiranja konstitutivnega momenta vsake družbe. Pravzaprav še več: ideologija operira na ravni bega od travmatičnega začetka oz. realnega jedra (ki ga vzporeja z vznikom subjekta želje) in s

⁷⁷ Po njegovem mnenju Butlerjeva enači antagonizem (nemogoče realno) in simbolno razliko, kar jo približuje celo empiricizmu (Butler in drugi 2000, 214).

⁷⁸ Zato tako Laclaua kot Butlerjevo 'obtoži' prikritega kantovska. Oba govorita o logiki ideala, ki se mu v neskončno približujemo; tj. vsaka partikularnost, ki bo zapolnila univerzalno, bo v tem spodletela ipd. (*ibid.*, 257).

⁷⁹ Zato po Žižkovo Laclau sklepa, da resnična in dokončna emancipacija ni možna, še več, je celo nezaželjena, saj naj bi v popolnoma emancipirani družbi delovali kot avtomati in izgubili svobodo (možnost svobodnega delovanja) (*ibid.*, 317).

⁸⁰ Žižek npr. trdi, da je postmoderna politika sicer uspela politizirati domene, ki so se prej smatrale za privatne, vendar pa ne repolitizira kapitalizma, ker je njeno dojetanje politike utemeljeno na 'depolitizaciji' ekonomije. Tj. ne sprašuje se o konstitutivnih mejah politične demokracije/države (*ibid.*, 98–9). In pa, da so pravi utopisti ravno liberalni demokrati, ki verjamejo, da bodo njihovi napor prinesli kaj več kot kozmetične popravke kapitalizma (*ibid.*, 326).

⁸¹ Sploh je (kot trdi Edkins 1999) za reartikulacijo političnega napram politiki in depolitizaciji Žižkova psihoanalitična teorija ideologije danes med najvplivnejšimi poizkusi prenosa psihoanalitičnih konceptov v polje družbenih teorij in nadalje mednarodnih odnosov.

tem družbeno realnost šele vzpostavlja (Žižek 1989, 45). Posledično vzpostavljena (ideološka) družbena realnost distancira od dejanske družbene realnosti (njenih zgodovinskih pogojev itd.) (Butler in drugi 2000, 103). Vendar pa beg po strukturni nujnosti spodleti, realno se vrne v obliki (spektralnega) presežka, ki naj bi vzpostavljeni red ogrožal.⁸² Bistveno pri vsem skupaj je, da je to mesto nemožnosti samega reda vezano na subjekt,⁸³ saj je ta »konstituiran skozi lasten razcep, glede na objekt v njem. /.../ Proces interpelacije-subjektivacije pa je natančno poizkus obitja, izogiba travmatičnega jedra skozi identifikacijo: v prevzetju simbolnega mandata, s prepoznanjem samega sebe v interpelaciji, se subjekt izogne dimenziji Stvari« (Žižek 1989, 181). A ker simbolna reprezentacija ne more biti nikoli popolna (tj. interpelacija je vedno spodletela), se tu odpira mesto možnosti svobode, ki ga naveže na zgoraj tematizirano prekoračitev fantazme.

6 UMESTITEV LACANOVE PSIHOANALIZE V PODROČJE MEDNARODNIH ODNOSOV

I can't forget, but I don't remember what.

(Leonard Cohen: I can't forget)

V teoriji mednarodnih odnosov se o ideologiji govori (če sploh) predvsem v navezavi na politične doktrine in sisteme. Teorije sebe praviloma iz te debate izključijo, saj se imajo za nepristranske. Tovrstna praksa je v določeni meri vezana na razsvetljsko racionalnost -ki jo med drugim zagovarja tudi Jürgen Habermas- po kateri je ideologija pojmovana kot iluzorna, izkrivljena podoba realnosti.⁸⁴ Žižkova interpretacija ideologije pa meri ravno na nemožnost izstopa iz ideologije, dojete kot očala, ki izvendiskurzivno (trdno) realnost zmaličujejo. Takšno razumevanje namreč ne uspe pojasniti, zakaj in kako nas ideologija 'zagrabi'. V tej točki je edina mogoča vpeljava lacanovskega koncepta užitka (Edkins 1999, 107–11). Izhod iz ideološko posredovane realnosti tako torej ni možen, ker ravno ideologija zaceli realnost v koherentno celoto. Vendar to ne pomeni (postmoderne) apolitičnega obupavanja nad nemožnostjo izhoda, saj je emancipatoričnost izhoda postavljena v drugo perspektivo: potrebno je torej vztrajati na

⁸² Priljubljen Žižkov primer je primer antisemitskega nasilja, ki je napačno, četudi bi npr. faktično držalo, da so Židje izkoriščali nemške delavce, dominirali tisku ipd. Gre še vedno za patološko ideološko stanje, ker utaji lastno investicijo v Žida (družbeni antagonizem je premeščen na Žida) (Butler in drugi 2000, 126).

⁸³ Gre za zgodovinski sovpad dveh realnosti (subjekta in Drugega), ter nadalje za njuno separacijo.

⁸⁴ Tudi v poststrukturalističnih pristopih znotraj mednarodnih odnosov je vpliv psihoanalitične teorije precej majhen. Redke izjeme predstavljajo: Edkins, Neumann, Palan, Laustsen in Wæver (Brglez 2006, 188), pa tudi Zevnik (2006; 2009).

antagonizmi, ki so prisotni v strukturi (Žižek 1989, 127). Kritika ideologije mora tako ciljati na zatrtje realno antagonizma in ne na realnost kot tako (Edkins 1999, 120).

Strategija, ki jo pri tej kritiki nakaže Žižek, je strategija identificiranja točk na katerih se red lomi⁸⁵ in nadalje njihovo razumevanje kot neposrednega učinka samega reda. Zato so zanj

vsaj pojavi, ki se zdijo za vsakdanjo buržujsko zavest preproste deviacije, kontingentne deformacije in degeneracije 'normalnega' funkcioniranja družbe (npr. ekonomske krize, vojne ipd.) in so kot take zato odpravljive z izboljšanjem sistema, nujni produkti sistema samega – točke na katerih 'resnica', imanentni antagonistični karakter sistema, izbruhne. Identifikacija s simptomom pomeni prepoznanje, da nam 'ekscesi', disrupcije normalnega delovanja stvari, ponujajo ključ za dostop do njegovega resničnega delovanja (Žižek 1989, 128).

Pravo politično dejanje je tako tisto, ki ustreza kreaciji *ex nihilo*, ki je nekakšen skok v prazno. Storjeno je brez garancije in legitimnosti (Edkins 1999, 141).

V teoriji mednarodnih odnosov se je tako prav Jenny Edkins ukvarjala z vprašanji suverenosti⁸⁶ in njenega nasilja⁸⁷ ter humanitarne pomoči⁸⁸ in političnega soočanja s travmatičnimi dogodki⁸⁹ (kot je bil npr. za prebivalce ZDA in večino zahodnih držav enajsti september). Trdi, da travmatičnost

⁸⁵ Kar je korelativno Freudovemu naziranju, da so sanje, lapsusi in podobne 'abnormanosti' ključni za razumevanje človeškega uma.

⁸⁶ Suverenost je sploh zanimivo polje diskusij v mednarodnih odnosih danes. Wæver (2005, 24) omenja to polje kot eno redkih, ki je racionalistične teoretike premaknilo bližje reflektivističim, tj. konstruktivističnim pristopom. Priznati so vendarle morali, da videz naravnosti je lahko tudi predvsem videz.

⁸⁷ Z Agambenovimi in Foucaultovimi teoretičnimi koncepti zagovarja tezo, da suverenost ni oblika razmerja moči (saj moč vedno hkrati producira tudi odpor), temveč oblika nasilnega razmerja. Gre za to, da so nedržavljeni (iskalci azila, pribežniki; tudi vojni ujetniki npr. v Abu Ghraibu) zreducirani na golo življenje, s čimer jim je odvzeta vsaka legitimnost in možnost oglašanja (tj. upor je nemožen). Zato z zahtevami po pravični obravnavi pravzaprav potrjujejo obstoječo univerzalnost. Pravo politično postopanje bi zamajalo samo suverenost kot tako, v praksi pa bi pomenilo prevzemanje 'vloge' golega življenja popolnoma nase in s tem utelešanje resnice reda (Edkins in Pin Fat 2005). Če se navežamo na zgoraj omenjene levičarske polemike, bi ta strategija uveljavljanja partikularne univerzalnosti bila bližje Butlerini strategiji kot pa npr. Žižkovi, ki je vedno historično materialistična. Zanimiva pa je tudi polemika Andreje Zevnik (2009) z omenjenima avtoricama, ki skozi Lacanovo razumevanje *passage à l'acte* dela distinkcijo med emancipacijo utemeljeno na zahtevi golega življenja in emancipacijo skozi samokreacijo lastnega bitja, ki ni podvržena takemu ali drugačnemu suverenu.

⁸⁸ Humanitarnost po eni strani razume kot podaljšek suverenosti države – tj. njenega nasilja – in išče možnosti za hkratno olajšanje trenutnega trpljenja in spreminjanje sveta. To locira v solidarnost, ki ni vezana na identiteto globalnega državljanstva ipd., temveč je na utemeljena na skupnem spodmikanju norm, ki jih suverenost vzpostavlja (Edkins 2003).

⁸⁹ Pri tem se opira na Lacana in Žižka, vendar pa je zopet (vsaj po našem branju) bližje Butlerinim koncepcijam.

'vzbudi' bližina konstitutivnega strukturnega antagonizma, ki ga dogodek sproži (Edkins 2002). Travmo po analogiji z Lacanom opredeli kot tisto, kar ne more biti simbolizirano in izgovorljivo in zato zbuja grozo ter pretrese koordinate našega organiziranega vsakdana, ki je nujno organiziran na potlačitvi tega temeljnega antagonizma. »Bistvo travme je ravno to, da je preveč grozljiva, da bi si jo zapomnili, da bi bila integrirana v naš simbolni univerzum« (Žižek 2002, 272–3).

Nadalje je nepolitično ravno izogibanje tej travmatski razsežnosti (kar se je na primeru enajstega septembra kazalo v sekuritizaciji,⁹⁰ kriminalizaciji in estetizaciji), saj ponovno gradi poznan svet, ki naj bi bil varen in po možnosti predvidljiv. Vendar travma predvsem uči, da »katastrofa ne more biti preprečena. /.../ Travmatski dogodek kaže na nezadostnost vseh form vsakdanje realnosti« (Edkins 2002, 254). Pravo politično dejanje pa bi vztrajalo na nemogoči poziciji inherentne 'neharmoničnosti' družbene realnosti, ki postavi obstoječe razumevanje varnosti, moči in suverenosti v drugo optiko,⁹¹ saj je »[v]se kar moramo storiti, da vedno znova zaznamujemo travmo kot tako« (Žižek 2002, 273).

Lacanova (in Freudova) teorija je uporabljena tudi v kritičnih pravnih študijah⁹², ki sicer spadajo v okvir pravnih teorij in ne striktno med teorije mednarodnih odnosov. Vendarle pa njihova razmišljanja lahko doprinesejo marsikaj ravno k slednjim, zato torej orišimo nekaj vprašanj in tematik, ki so aktualna znotraj pravnih teorij.⁹³ Pogoje možnosti vzpostavitve prava, pravice in etike npr. preko branja Freudovega Totema in tabuja ter Nelagodja v kulturi tematizira Voruz (2002). Družbena pogodba naj bi (po njenem branju Freuda) vzniknila iz strukturne nujnosti, ki jo

⁹⁰ Po Williamsu (1998, 435) je sekuritizacija govorno dejanje, ki določeno (ekonomsko, ekološko, družbeno itd.) področje označi za varnostno pomembno s čimer je izvzeto iz vsakodnevne politike in podvrženo ekstremnim ukrepom (C.A.S.E. Collective 2006, 453). Znotraj varnostnih študij je takšna opredelitev sicer spodbudila spraševanja o političnih učinkih diskurzivnih praks, hkrati pa tudi nova razumevanja de/sekuritizacije. Kopenhagenska šola je npr. izhajala iz zgornje definicije, aberyswythovska skuša misliti desekuritizacijo skupaj z emancipacijo (na primer Claudia Aradau 2004), pariška pa pristopa k njej z bolj dialektičnim pristopom in hkrati poudarja tudi kontekst omenjenih praks (C. A. S. E. Collective 2006). Za kritiko koncepta sekuritizacije glej tudi McDonald (2008).

⁹¹ Kot primer takšnega postopanja navaja poročanje časopisa *The Independent*, ki je spremenil trend v naslavljanju svojih člankov o vojni nad terorizmom in začel prikazovati posledice ameriškega ponovnega vzpostavljanja reda s perspektive civilistov v Afganistanu ipd. (Edkins 2002, 254).

⁹² Te izhajajo predvsem iz Freudove postavitve Ojdipa in tematizacije umora praočeta ter na drugi strani Lacanovega Imena-očeta. Omenimo še neposredno referenco Lacana (1988, 76) na Freuda v njegovem poznem delu, da zakon po eni strani uravnava užitek, po drugi pa se v juridičnem pričevanju zahteva resnica glede lastnega užitka priče; tj. kako je umeščena glede na zakon(sko zapoved).

⁹³ Izpostaviti velja opažanje Douzinasa (1997), ki trdi, da obstaja na področju prava samo serija soočanj z Lacanom, ki ne vodijo v popolne teoretične sinteze. Taka 'psihoanalitična pravna teorija' bi namreč lahko skombinirala Lacanove vpoglede v legani subjekt z interpretacijo vloge prava in pravnega reda pri konstrukciji družbene vezi.

prinaša umor praočeta ter ki je namesto vladavine instinktov vzpostavila moralo in pravičnost (medsebojne obveze in enakost). Vendar Freudu ne uspe razjasniti vztrajanja krivde in obžalovanja po vzpostavitvi družbene pogodbe, kar Lacan elegantno razreši s svojo koncepcijo gona. Trdi, da naše nelagodje izhaja iz idiotske zahteve gona po užitku, zahteve, ki je ni mogoče ubogati, saj vodi v smrt. Zato subjekt ne onemogočata zakon ali religija temveč sam gon (Voruz 2002, 162–78).⁹⁴

V okviru pravnih teorij je zanimivo tudi delo Claudilla (1997), ki bere pravne dokumente in pogodbe skozi razpoke in vrzeli v besedilih.⁹⁵ Njegovo vodilo je, da tisto, kar ni izrečeno in v samem besedilu umanjka, doprinese več k pomenu kot sama pogodba (Douzinas 1997, 328). Podobno postopa tudi Peter Goodrich (1995), ki zakon ali pravo (*legal*) vzporeja s človeškim subjektom in (metaforično) govori o zakonskem ali pravnem (*legal*) nezavednem, tj. 'želji' zakona, njegovi podstati. Slednja namreč hkrati omogoča zakon (tj. operira kot pogoj njegove možnosti) in vztraja ob njegovi vzpostavitvi kot gonilo in strah za njegovo reprodukcijo. Goodrich trdi, da institucije zatirajo čustva in afekte, pripoznanje nezavedne želje pa naj bi nazaj v pravo prineslo tudi pravičnost in revitaliziralo njegovo etično komponento. Slednja po njegovo zadeva predvsem gesto 'prisluhnjenja' drugemu (Douzinas 1997, 335–6).

Zanimivo je tudi tematiziranje lastnine Jeanne Schroeder (1997), ki skozi Lacanove formule seksuacije obstoječe pravno percepcijo lastnine umesti na moško stran. Ta naj bi svoj lasten razcep prenesla na drugega in iz njih v samovzpostavljanju (kot legalnih subjektov) naredila falične objekte, ki si jih lasti. Na ženski strani, kjer naj bi bile meje med objektom in subjektom veliko bolj zabrisane, naj bi bilo primerno izhodišče za predruženje obstoječih pravnih predpostavk. Preko tematizacije matere kot (pozabljenega) pogoja za vzpostavitev zakona in njeno nadaljnjo tabuizacijo predlaga spremembo simbolnega in subjekta v smeri, ki bi tematizirala nemožno ženskih lastninskih pravic. Pridoda, da je cilj projekta utopičen in da sama zgolj nakazuje smer, v katero bi se kazalo pomikati (Douzinas 2002, 329–33).

⁹⁴ Voruz (2002) na podoben način kot vprašanje vznika prava zastavi tudi vprašanje suverenosti, ko trdi, da Freudova rešitev za vojno zadeva stabilizacijo ekonomije obeh nagonov (erosa in tanatosa); tj. erosa naj bi deloval kot reabsorbicija tanatosa. Skozi identifikacijo z narodom (se pravi preko utrjevanja pojma suverenosti) naj bi se npr. utrdila nacionalna skupnost in s tem zmanjšalo nasilje. Lacan pa zaradi polaganja nemožnosti suverenosti v samo strukturo jezika ne vidi univerzalne rešitve za nelagodja, ki jih suverenost prinaša.

⁹⁵ Pogodbo postavi na isto raven z govorom analizanta in njene luknje kot nezavedne spodrsaljaje, skozi katere se razkriva nezavedna želja oblikovalcev pogodbe in zatrtih pomenov pogodbe (Douzinas 1997, 328).

Zgornji orisi raznolikih uporab, prenosov in interpretacij psihoanalitičnih konceptov v disciplino mednarodnih odnosov (in v – v nekoliko onufovskem duhu – polje njenih bistvenih zgodovinskih korenin, tj. področje prava) kažejo predvsem na dve stvari. Najprej, v oči bijočo marginalnost tovrstnih teoretskih prijemov in drugič, njihov izviren doprinos k temam znanstvenih preučevanj omenjenih disciplin. Recimo, da to do določene mere ponovno opravičuje naše nadaljnje vnašanje psihoanalitičnih konceptov na področje mirovnega raziskovanja. Pri tem pa se bomo oprli predvsem na zgoraj omenjeno Žižkovo razdelavo ideologije.

7 GALTUNGOVA OPREDELITEV KULTURNEGA NASILJA SKOZI ŽIŽKOVO POJMOVANJE IDEOLOGIJE

7.1 Direktno in strukturno nasilje skozi koncept ideologije na sebi

Vrgel bom bombo v usodo.

(Álvaro de Campos v Pessoa 2007, 99)

Oglišče trikotnika konflikta A združuje koncepte drže, kulturnega nasilja in empatije. Iz naštetega smemo sklepati o Galtungovem razumevanju delovanja kulturnega nasilja. Tj., deluje preko nasilnih predpostavk/drž in reševanja slednjih z empatičnim vživljanjem. Kultura je za Galtunga simbolna sfera našega obsoja v katero uvršča religijo, ideologijo, jezik, umetnost in znanost (Galtung 1996, 1–8). Gre za *posamezne* sfere kulture, ki opredeljujejo dobro in slabo, resnico in laž, pravilno in napačno (*ibid.*, 211). Kultura predstavlja tako set binarnih opozicij, ki lahko »prinašajo nasilne posledice« (*ibid.*, 206), saj ponavadi privilegirajo eno stran v opoziciji. Izključevanje bodisi eksplicitno in direktno (z odstranjevanjem slabega)⁹⁶ bodisi implicitno in strukturno skozi ideološko prevlado močnejše strani za Galtunga ni rešitev. Kulturno nasilje zadeva oba omenjena aspekta, saj je definirano kot »legitimiranje strukturnega in direktnega nasilja« (*ibid.*, 196) in nadalje »s povzdigovanjem svoje resnice, tj. ko singularnosti trdijo, da so edine pravilne, edine nosilke resnice in hkrati univerzalne, veljavne za cel svet in vse čase« (*ibid.*) vodijo v nasilje.

⁹⁶ Npr. odstranjevanje 'patoloških' in škodljivih civilizacij zanj ni odgovor, saj naj bi v sistemu (tj. v povezani in ne nepovezani množici) civilizacij, odstranitev ene vplivala na preostale z njihovo lastno karakterno transformacijo v smeri odstranjene civilizacije (*ibid.*, 238). V kolikor si dovolimo nekoliko psihoanalitičnega vokabularja, bi rekli, da tu detektira obsesiven tip potlačitve, kjer se potlačeno vrne v drugačni, novi obliki.

Kulturno nasilje torej zajema dve ravni nasilja: eksplicitno podpihovanje in pozivanje k nasilju in implicitno prevlado močnejše interpretacije realnosti. Oba lahko v skladu z Žižkovim modelom (ki seveda sledi razvpitim Heglovim triadam) umestimo v 'kategorijo' ideologije na sebi, slednja zadeva eksplicitne »doktrine, skupke idej, verovanj, konceptov itd., ki zatrjujejo svojo resničnost, a v resnici služijo neizrečenim partikularnim interesom« (Žižek 1984, 10; poudarek B. D.). Znotraj nje pa Žižek vseeno razločuje razsvetljski pristop k ideologiji,⁹⁷ ki ideologijo obravnava kot napačno predstavo o realnosti, ki je posledica raznih 'patoloških' interesov (strah pred smrtjo in naravnimi silami, interesi moči ipd.) (*ibid.*). Ideologija je tako nesramna laž, ki zamaže resnična dejstva in menimo, da lahko na to raven umestimo Galtungovo razumevanje legitimacije direktnega nasilja. Gre za to, da direktno nasilje opredeljuje kot enkratno dejanje, dogodek (Galtung 1996, 199), katerega nosilec je konkreten subjekt (*ibid.*, 73), ki očitno krši osnovne človekove potrebe.⁹⁸ Slednje so zanj merilo za nasilje, saj pravi: »Zame pomeni nasilje kršitev osnovnih človeških potreb in splošnejše *življenja*, znižanje realne stopnje zadovoljevanja potreb pod to, kar je potencialno mogoče« (*ibid.*, 197). Očitnost⁹⁹ takšnih kršitev (v primeru direktnega nasilja) je resnica, ki leži pod ideološko (oz. z Galtungom, kulturno) obarvano legitimacijo. Na tej ravni še ni nikakršne dialektike ali konstruktivizma. Govorimo lahko o nekakšnem esencializmu človekovih potreb.

Diskurzivna analiza (ki jo Žižek prav tako uvršča v 'kategorijo' ideologije na sebi) pa spodbija razsvetljsko predpostavko nasebne resnice, ko zanika esktradiskurziven obstoj dejstev. Boj za resnico tako postane hegemonični boj med različnimi diskurzivnimi pozicijami (Žižek 1984, 11). V to kategorijo lahko umestimo legitimacijo strukturnega nasilja, ki z relativizirajo ali pa spreminjanjem moralnega pomena dejanja (npr. označba nasilnega 'izbruha' strukturno zatiranih z agresorjem; legitimacija nasilja državnih aparatov (Galtung 1996, 196–7)) in z manjšanjem vidnosti nasilja, ohranja obstoječe strukturne neenakosti in razmerja moči. Eden od naštetih primerov kulturnega nasilja, ki legitimira neenake strukture, je nasilje jezika (seksizem v strukturiranosti jezikovnih primerov je za Galtunga rešljiv z neseksističnim (politično korektnim) pisanjem (*ibid.*, 205)).

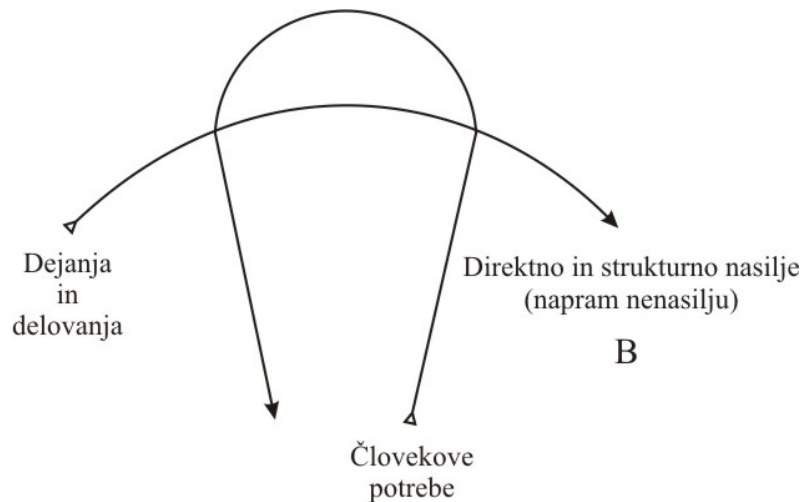
⁹⁷ Katerega poslednji oz. vsaj najvidnejši zagovornik je Habermas (Žižek 1994, 10).

⁹⁸ Razdeli jih v štiri kategorije: potrebe po preživetju, po ugodju (*well-being*), identiteti in svobodi (*ibid.*, 197).

⁹⁹ Direktno nasilje je uvrščeno v kot B (*behaviour*), ki je manifestne narave (*ibid.*, 72).

Obe dimenziji kulturnega nasilja po eni strani padeta znotraj opredelitve ideologije na sebi, saj gre glede na njeno zgornjo definicijo v prvi vrsti za legitimacijo in opravičevanje specifične resnice, po drugi pa sta obe prečeni in omejeni z nasiljem kot kršitvijo človekovih potreb. Razlikovanje njunih ravni je utemeljeno na razliki med direktnim in strukturnim nasiljem, prvo meri pač na kršitve človekovih potreb neposredno, drugo pa premore nekoliko več sofisticiranosti. Takšno razlikovanje omogoča centralni nesmiselni označevalec¹⁰⁰ osnovnih človekovih potreb, okoli katerega se Galtung (2000, 35) ne pogaja in ki tako operira kot 'resnica' nasilja. Z reinterpretacijo osnovne celice grafa želje bi lahko Galtungovo misel skicirali takole:

Graf 7.1: Vzpostavitev kulturnega nasilja



Vir: reinterpretirano na osnovi Lacan (1994, 282).

Odnos med obema opredeljenima tipoma nasilja pa pušča Galtung precej nedefiniran. Nasilje se namreč lahko začne v katerem koli kotu trikotnika in se širi naprej (Galtung 1996, 199–201). Večkrat je direktno nasilje odraz frustracij zaradi strukturnih neenakosti (*ibid.*, 196) ali pa direkten nasilni akt vzpostavi neenake strukture (npr. suženjstvo v ZDA, (*ibid.*, 200)), kar kaže uvrstiti v Galtungovo precej lahkotno odpravo relevantnosti nasilja, ki konstituira kulturo: »[Č]e je kultura *conditio sin qua non* človeškega bitja in ni v nas vrojena, potem je vstop v kulturo (*inculcation*) sam akt nasilja. /.../ [V]endar vsiljenje (*imposition*) kulture nekemu, bodisi direktno bodisi strukturno, ni zaobjeto v našem konceptu kulturnega nasilja« (*ibid.*, 209). Kulturno nasilje tako

¹⁰⁰ Galtung ga ne rabi utemeljevati, saj je zanj precej samoumeven.

zajema »empirično in potencialno opravičevanje nasilja« (*ibid.*) znotraj že vzpostavljene kulture, že mogočega.

Strukturalistično-psihoanalitična perspektiva je prej nasprotna. Priznava namreč nasilnosti geste označevalca gospodarja, ki zaustavi neskončno drsenje pomena. Razpršena, nestrukturirana mreža elementov se artikulira v strukturo v strogem pomenu skozi nek tak šok realnega, vdor nekega nasilnega in 'iracionalnega' partikularnega elementa, ki je po svoji funkciji označevalec gospodar S1, čista označevalna poteza. Ta jo spne v celoto, jo totalizira (Žižek v Dolar in drugi 1995, 75). In hkrati še več, sama nasilna gesta je vpisana v vzpostavljeno strukturo¹⁰¹; znotraj nje je ne moremo kar odmisлити, saj je za vzpostavitev celosti družbenega univerzuma ne samo potrebna izključitev enega elementa, temveč njegova notranja (mitična) podvojitvev. Preko mitov skupnost vzpostavlja in 'zamišlja' samo sebe. Na tak način je izključeno podvojeno; 'zunanja' grožnja proti kateri se bori, je njeno notranje bistvo (Žižek 2007, 29–30). Gre za to, kar je Levi-Strauss preko Maussa imenoval mana.¹⁰² Izključeno se namreč v vzpostavljenem redu vrne v obliki elementa, ki je brezpomenski, pomeni sam pomen. Je samonanašujoč element (mali a), ki vzpostavlja institucionalnost institucij (*cf.* Levi-Strauss 1977-1988; Žižek 1985, 368). Naj še izpostavimo, da govorimo o lacanovski interpretaciji Levi-Straussa. Slednji je namreč – če smo striktni – *mano* razumel kot učinek empiričnega, učinek smisla in ne kot pogoj smisla (kot Lacan) (Šterk 1998, 57–60 in 97–115).

Galtung pa ravno ta element zanika, ko govori o miroljubni izobrazbi in socializaciji, ki bi ljudi izpostavljala različnim kulturam in nato promovirala dialoškost (Galtung 1996, 209). »Nenasilna socializacija bi pomenila ponujanje izbire med različnimi kulturnimi idiomi« (*ibid.*, 198). Problem je seveda v tem, da že sama razločitev, ki konstituira izbiro, ne more biti nevtralna (z gledišča vzpostavljene izbire, se pravi vnazaj). Galtungov problem s psihoanalitičnega stališča je tako nerazumevanje zgornjega preoblikovanega grafa želje, kjer človekove potrebe kot podeljevalke pomena nasilju niso nosilke kake konkretne vsebine kar na sebi (tj. izvzete iz kulturno-simbolnega univerzuma). Zaslepi se za operacijo prešitja, ki vnazaj daje videz, da je pomen elementu inherenten (Žižek 1988, 121). Pri tem ne gre le za kulturno relativnost osnovnih potreb, temveč za

¹⁰¹ To sledi iz strukturalistično-psihoanalitične teze, da konstitutiven akt subjektivacije vztraja v vzpostavljeni strukturi.

¹⁰² Za razvoj in pregled antropološkega obravnavanja koncepta mana glej Šterk (1998, 38–60).

absurdnost, v katero se poizkus identificiranja vsebinskega temelja človekovih potreb izteče; tj. ohranjanje golega življenja (npr. Galtung 1996, 197). Življenje, deducirano iz najnasilnejšega dejanja med vsemi (uboja drugega), je zvedeno na golo eksistenco.¹⁰³ Slednje človeka, ki je po Galtungu (glej zgoraj) v temelju bitje kulture, paradoksnost najbolj razčloveči. Zvede ga na (predpostavljeno) biološko dimenzijo, na raven živali. Za psihoanalizo pa je »kultura 'reakcijska tvorba', ne travmatično 'izvirno dejanje', ki ni 'naravno', temveč ravno mitični trenutek preboja narave« (Močnik in Žižek 1981 349).

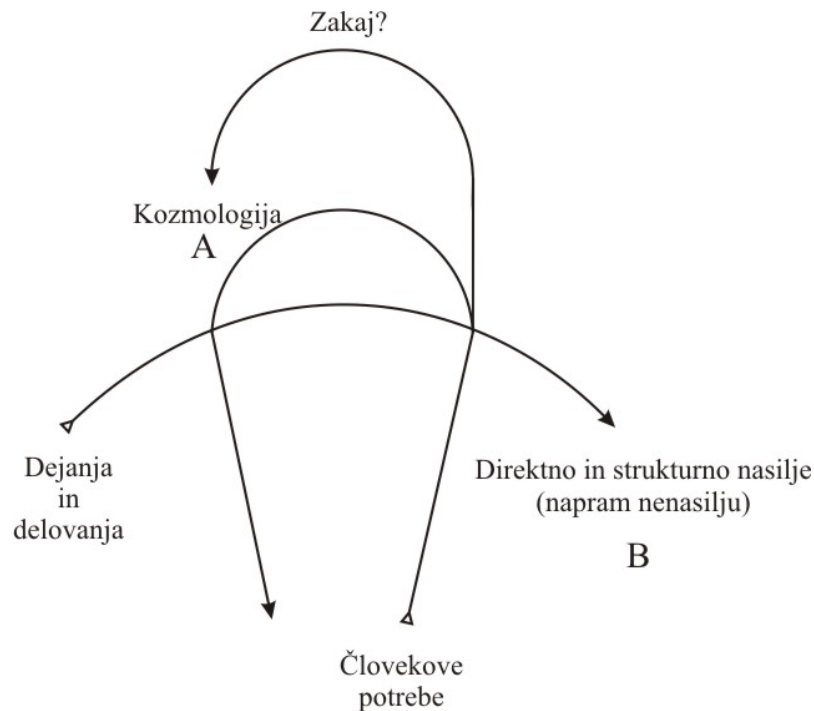
Druga plat Galtungovega nepripoznanja nasilja, ki vzpostavlja kulturo kot simbolno organizacijo, predstavlja t. i. globlja plast kulture, njena 'globoka ideologija'. Ta naj bi ležala pod plitvino binarnih nasprotij in kazala na resnične razloge za konkretno kulturno strukturiranost, globlje predpostavke kulture o realnosti. Galtung (1996, 2006) imenuje ta temelj kulture kozmologija in jo opredeli kot »kulturno genetsko kodo, ki generira kulturne elemente in se skozi reprodukcijo.« Umešča pa jo v kolektivno nezavedno (*ibid.*), ki je nekakšna globalna predpostavka skupnosti/civilizacije¹⁰⁴ o tem, *zakaj* je kulturna binarna strukturiranost taka, kot je (*ibid.*, 211). Galtung torej skuša mitično dimenzijo naturizirati tudi na tej ravni.

Če se ponovno navežemo na graf želje, bi šlo kozmologijo umestiti na raven subjektivega vprašanja (gl. zgoraj, razdelek o alienaciji): »Kaj Drugi hoče?« Galtungov odgovor – ki zadeva civilizacijske sedimente – pa v moment vzpostavljanja fantazme. Slednja, kot smo videli, prinese smisel v nekoherentnega Drugega. Skico lahko dopolnimo takole:

¹⁰³ Redukcijo posameznika na biološko dimenzijo življenja (gr. *zōē*) oz. njegovo oropanje za politične pravice (gr. *bíos*, tj. politično življenje) je na osnovi Foucaultovega (2000) pojmovanja biopolitike razvil Giorgio Agamben (2004). Njegov koncept *homo sacra*, tj. subjekta zreduciranega na golo biološko življenje, je vezan na vprašanja suverenosti in razmerij moči ter hkrati možnosti emancipacije. Gre za to, da ti živi mrtveci spodnašajo obstoječi red, saj utelešajo njegove pogoje. Na Agambenove koncepte so se pri mišljenju emancipacije npr. naslonile – že omenjene – Edkins, Pin-Fat (2004) in Aradau (2004).

¹⁰⁴ Loči šest civilizacij, vsako s svojo kozmologijo: dve zahodnjaški (grško-rimsko, ki jo vzporeja z moderno; srednjeveško), indijsko (hindujsko), budistično, kitajsko, japonsko. (*ibid.*, 212–22).

Graf 7.2: Kozmologija kot naknaden odgovor



Vir: reinterpretirano na osnovi Lacan (1994, 291).

7.2 Kozmologija skozi koncept ideologije za sebe

È questo il fiore del partigiano/ o bella, ciao! bella, ciao! bella, ciao, ciao, ciao!/ È questo il fiore del partigiano,/ morto per la libertà!

(Bella ciao)

To pa nas pripelje že do naslednje opredelitve ideologije v triadičnem heglovsko-žičkovem nizu. Gre za *ideologijo za sebe*, ki se materializira v ideoloških praksah, ritualih in institucijah (npr. Althusserjevi ideološki aparati države (Althusser 2000)). Materialna eksternalizacija namreč omogoča notranjo distanco; tj. ritualu sledimo kljub temu, da smo do njega skeptični in zadržani. Materialistični obrat je v tem, da samo izvajanje ritualov proizvede ideološke učinke. Na tej ravni operira fašizem,¹⁰⁵ saj v njegovo deklirano vsebino nihče zares ne verjame, zanaša pa se na zunanjo prisilo. »Serija ritualov in praks, ki se ji ljudje podredijo, performativno proizvede učinek *Volksgemeinschaft* [ljudske skupnosti, B. D.]« (Žižek 1994, 13–14).

¹⁰⁵ Kot ga je analiziral že Adorno (1972).

Po Adornu namreč fašistični voditelji oz. agitatorji ne pridobivajo privrženecv na osnovi racionalno razloženih ciljev, temveč igrajo na iracionalne, nezavedne, regresivne procese. Pri tem je bistveno, da ne gre za nekakšne gone, naravne sile, ki skozi propagiranje udarijo navzven. Temveč so goni oz. libidinalne vezi učinki fašistične naslovitve. »Fašizem kot upor proti civilizaciji ni le preprosto ponovitev arhaičnega, marveč je njegovo ponovno proizvajanje v civilizaciji in skoz civilizacijo samo« (Adorno 1981, 152; poudarek B.D.). Fašizem ne stavi na nič, jemlje ljudi takšne, kot so; sprejema *status quo* tako na psihološki kot družbeni ravni in za svoje smotre obstoječi duševni ustroj le reproducira. S prisilnim ponavljanjem (skozi rituale, ki potrjujejo identifikacijo z vodjo) pa proizvaja kvazi »naravno« iracionalnost množice (*ibid.*, 168–9). Fašistična 'ljudska skupnost' (*Volksgemeinschaft*) je tako *rezultat* identifikacije z istim objektom.

Slednje nadalje vodi do tolerantnosti znotraj skupine in netolerantnosti do nepripadnikov.¹⁰⁶ (Linearna) ideja napredka je v tej perspektivi relativizirana, saj je npr. upad neposredno nasilnih izrazov sovraštva do drugih¹⁰⁷ lahko predvsem izraz oslabitve libidinalnih vezi, ki množico konstituirajo (*ibid.*, 158–61). Vendar pa identifikacijo temeljno zaznamuje ambivalenca, ki preči vsak ljubezenski odnos. Vodja namreč zadovoljuje dvojno željo vodenih: da bi se podredili avtoriteti in bi bili sami avtoriteta. »Ljudje, ki se podrejajo ukazom diktatorjev, hkrati čutijo, da so diktatorji odveč, to protislovje pa razrešijo s predstavo, da so sami ta brezobzirni zatiralec« (*ibid.*, 159). Kar pa hkrati implicira določeno zaigranost v odnosu do vodje, do njegovega čaščenja.

Tako kot ljudje globoko v sebi ne verjamejo zares, da so Judje hudič, tudi ne verjamejo popolnoma v vodjo. Z njim se ne identificirajo, ampak to identifikacijo le igrajo, uprizarjajo svoje navdušenje in se tako udeležujejo predstave svojega vodje. Ta 'inscenacija' zagotavlja ravnotežje med njihovimi nenehno mobiliziranimi gonskimi potrebami in zgodovinsko stopnjo razsvetljenstva, ki so jo dosegli in ki je ne morejo poljubno razveljaviti (*ibid.*, 171).

¹⁰⁶ Lepo razlago tega skozi Freudovo shemo hipnoze ponudi tudi Mladen Dolar v *Strukturi fašističnega gospostva* (1982, 79–81).

¹⁰⁷ Galtungovo pojmovanje razvoja oz. napredka je ravno takšno, tj. linearno. Definira ga namreč kot grajenje sposobnosti transformacije ali preoblikovanja konflikta (Galtung 2000, 17). Izhaja torej iz linearne koncepcije časa in razvoja kot posledice nalaganja in kopičenja izkušenj, ki jih časovno minevanje zadane le v prehajanju iz nezavednega v zavest.

Galtungovo pojmovanje kulturnega nasilja ne uspe zajeti dimenzije produkcije fanatičnega videza, saj govori predvsem o internalizaciji nasilne kulture (Galtung 1996, 208). Institucionalizacijo sicer omenja pri strukturnem in direktnem nasilju, vendar ju nujno podpira ponotranjena kulturna dimenzija (Galtung 1996, 208). Konkretnije je to vidno v njegovi analizi hitlerizma, stalinizma in reaganizma (*ibid.*, 241–52), kjer institucionalizacijo nasilja razlaga s pomočjo globoke kulture, ki naj bi zapadla v pretirane ekstreme. Figure Hitlerja, Stalina in Reagana naj bi zgolj utelesile konkretne kozmologije, ki definirajo takšne (nasilne) oblike delovanja družbe kot »naravne in normalne (ter) vredne aktivne podpore« (*ibid.*, 252). Institucionalizacija je za Galtunga tako logična posledica entuziastičnega sprejemanja ekstremne vsebine (*ibid.*), ne pa (tudi) njen vzrok, njena producentka. Zato njegov 'analitični aparat' ne zmore analizirati, kako in zakaj npr. tudi liberalne demokracije same proizvajajo fašizoidne učinke in politike.

V svoji analizi liberalnih demokracij pride Močnik (1995, 42–53) do zaključka, da je razočaranje inherentna lastnost liberalnih demokracij. V njih je po njegovo vedno na delu diskrepanca med nevero v politiko nasploh in vero v posamezne politike (tj. osebnosti). Kar nadalje vodi v dve razrešitvi: distanciranost in skepsa ali pa bes, ki zahteva 'pravo' demokracijo: »Naslednji korak je želja, da bi stvari vzeli v roke močni in pošteni možje – torej želja po odpravi demokracije. Težava s fašizmom je, da apelira na tisto, kar je v ljudeh najboljše« (*ibid.*, 45). Fašizem se namreč (kot smo videli) poraja iz ljubezni (do vodje), iz najplemenitejšega, kar je v ljudeh in ne iz domnevno mračnih in nizkotnih strasti. (*ibid.*, 47). Tako je »[r]azočaranje nad demokracijo samo druga stran fascinacije z oblastjo« (*ibid.*, 72).

Galtungov koncept kozmologije, ki deluje kot trdno jedro naravnosti, je tako postavljen na podobno strukturno mesto kot velike vodje, ki delujejo kot operatorji in dodeljevalci smisla temu kaj je in kaj ni normalno. Galtung namreč trdi, da megalomanija posameznika (tj. bodočega vodje) ne more delovati, v kolikor ni ustrezne povezave med posameznikom in kolektivno megaloparanojo. Posameznik (voditelj) mora biti dojet kot predstavnik usode skupnosti, njegove osebne travme in miti pa kot manifestacije kolektivnih (Galtung 1996, 256). Hitlerjev karakter se je po njegovo tako pokrtil z družbenim karakterjem Nemcev. Ni šlo za vnaprejšnjo avtoritarnost Nemcev, ki so iskali voditelja in obratno, temveč za vzajemno prepoznanje enega v drugem, zrcalno prepoznanje (*ibid.*). In dejansko gre po tem umevanju za prepoznanje v podobniku,

prepoznanje v določeni vsebini (naj bo ta krepostne ali šibke narave).¹⁰⁸ Galtungovo dojetje politične identifikacije se torej odvija na ravni imaginarnega prepoznanja v podobi.¹⁰⁹ Govora je o kolektivnem nezavednem, ki je patološko. Kozmologija naj bi namreč povezovala strukture kulture s strukturo osebnosti, družbenimi institucijami in ponotranjenimi moralnimi distinkcijami posameznikov (Galtung 1996, 258). Kozmologija mu operira torej hkrati tudi kot medij, ki zrcali podobe druge v drugi.

Vendar pa Galtung ne razloči tudi dimenzije simbolne identifikacije, ki sta jo 'detektirala' Freud in Adorno, ko sta pri identifikaciji z vodjo tematizirala postavitev vodje na mesto ljubljene objekta. Gre za vprašanje pogleda, kot smo ga predhodno razdelali. Za mesto, s katerega se npr. privrženci gledajo, da so si vseč v podobi privržencev. Po Adornu deluje fašistični voditelj kot nekdo, ki ima odgovor na vse, ter s tem uroči ljudi, ki se počutijo negotovo. »Bolj kot so njegove drastične formule primitivne zaradi stereotipije, bolj so istočasno privlačne, ker reducirajo sestavljeno na enostavno. /.../ /F/ašistični vzorec orientacije nudi emocionalno, narcistično zadovoljitev, ki je nagnjena k temu, da podpira pregrade racionalne samokritike« (Adorno 1950, 137). Fašistični vodja kot vsevedni oče omogoča zadovoljevanje posameznikovega narcizma (Adorno 1981, 155). Kar pomeni, da niti ne gre toliko za samo vsebino kot za zadovoljitev, ki jo ta vsebina prinaša na libidinalni ravni privržencev.

Slednje pa (ponovno) zadeva vprašanje želje in fantazme, tj. dobesedno vprašanja *Kaj hoče (Drugi)?* in fantazmatskega odgovora nanj. Fašistični/antisemitski vodja odgovarjata na vprašanje želja Judov itd. s fantomskimi, nasprotujočimi si podobami.¹¹⁰ Zato tudi 'racionalna' diskusija na določeni točki odpove, odpove pa tudi npr. znotrajparlamentarna diskusija. Ta namreč ne more ustaviti vsakdanjega fašizma v liberalnih parlamentarnih demokracijah, ki deluje igrivo, naivno nedolžno, iskreno in izgleda neškodljiv. Ker operira zunaj parlamenta, na ravni predpostavk (npr. na ravni strahu pred tujci), mora javno (izvenparlamentarno) ozračje 'detektirati' fašizoidne izjave (Močnik 1995, 13, 65).

¹⁰⁸ Da so šibkosti voditeljev lahko centralni identifikacijski momenti volilcev/pripadnikov, je pomembno politično spoznanje. Hitlerjevi »histerični izpadi impotentega besa« (Žižek 1989, 106) so npr. igrali ravno to vlogo. Zato diskreditiranje fašističnih ipd. voditeljev na podlagi razkrivanja njihovih iracionalnosti ne deluje.

¹⁰⁹ Naša umestitev kozmologije na raven fantazmatskega odgovora se tako ponovno pokaže za ustrezno. Fantazma je namreč *per defenitionem* predvsem imaginarni konstrukt.

¹¹⁰ Vsejudovske zarote, kjer Judje hkrati vse obvladujejo, po drugi strani so pa nemočni, najnižji družbeni plevel.

Ker Galtung ne razdeluje notranje distanciranosti in vzpostavljanja skupnosti skozi (simbolno) identifikacijske procese, je odgovor, ki ga ponuja vedno esencialistične narave, zasidran pa v najgloblji od vseh plasti človeške psihe, tj. v kolektivnem nezavednem. Slednje je vir in tarča vseh problemov in rešitev. Še drugače, kolikor lahko Galtung pristane na določeno pogojenost, konstruiranost obstoječih družbenih ureditev in njihove realnosti, pa to pogojenost vedno umešča v konkreten, a težko ujemljiv vzrok. Ta začenja tako pridobivati lastnosti fantomske prikazni: vedno je glavni krivec, potrebuje spremembe, ki bodo človeštvu končno prinesle pomirjenost. Na vprašanje kaj hoče drugi, ki je po Lacanu v temelju vprašanje, kaj hočem sam, nam Galtung odgovarja: krivo je kolektivno nezavedno, grehi preteklosti in izkrivljene podobe o svetu. Galtungova fantazma slika svet, v katerem smo zavedeni bodisi od aktualnih manipulacij (oz. kulturnega nasilja) ali pa od preteklosti, ki se je začela vtiskati v nas v trenutku našega rojstva. Njegov beg v očiščenje od grozot in realnosti človeškega položaja deluje kot obupan poskus nesoočanja s kompleksnostjo situacije.

Kolektivnega nezavednega in njegove funkcije v Galtungovi teorizaciji bi se lahko lotili tudi skozi sodobne teorije rasizma. Da lahko relativistično dojetje družbe kot konstruirane celote vseeno operira podobno kot esencialistične predpostavke naravnosti in nespremenljivosti lepo ponazarja Balibarjevo razlikovanje med tradicionalnim rasnim in današnjim kulturnim rasizmom. Prvi se je eksplicitno skliceval na naravo in prirojene lastnosti, drugi pa kot reakcija na prvega s poudarjanjem različnosti tradicij in kultur proizvaja razlike v formalnem sklicevanju na tolerantnost in vzajemno spoštovanje. Tolerantnost in spoštovanje pa implicirata »nepremostljivost kulturnih razlik«, individuume predstavljata za »ekskluzivni dediče in nosilce določene kulture« (Balibar in Wallerstein 1998, 22–3). Tako postane kultura nekaj fiksnega, nespremenljivega. Postane natanko to, kar je bila v preteklosti rasa; tj. tisti dejavnik, ki determinira posameznika in njegov položaj v družbi.

Galtungov projekt je usmerjen k spreminjanju t. i. kulturnega nasilja in kolektivnega nezavednega civilizacij. Trdi, da je bistveno vprašanje mirovnih študij ravno možnost spremembe civilizacij in njihovih kozmologij v smeri miru in nenasilnosti (Galtung 1996, 238–9). Kot vidimo, Galtung najprej postavi nezavedno kot notranjo danost, nato pa išče mir in nenasilje v smeri dekonstrukcije in relativizacije teh danosti. In za Balibarja je ravno to ena izmed lastnosti novodobnega rasizma,

saj kulturni rasizem za razliko od rasnega trdi, da je kulturno determiniranost mogoče preseči. Vsak naj bi imel namreč možnost svobodne izbire kulture (npr. načina vedenja, oblačenja itd.), posledično pa prav tako izgubil opravičilo za svojo nekulturnost (Balibar in Wallerstein 1998). Prevod v Galtungov kategorialni aparat bi 'možnost izbire kultiviranosti' povzel v 'možnost izbire nenasilja in stremenja k miru'. Seveda tu zopet naletimo na problem opredelitve miroljubnosti kot mesta univerzalnosti.

Logika kulturnega rasizma je namreč utemeljena na prepričanju o dveh skupinah kultur. V prvo skupino spada univerzalna in progresivna kultura, ki ceni in promovira individualno iniciativo, državni in politični individualizem, človekove pravice, demokracijo, kapitalizem ipd., v drugo pa vse ostale partikularne in primitivne kulture, ki vsa ali vsaj nekatera prej omenjena načela zavračajo (*ibid.*). Ob deklarativnemu zavzemanju za dialog, pripoznanje drugega, tolerantnost itd. se rasističnost odvíja na nivoju predpostavk, ki omogočajo takšno deklarativnost. Te v temelju zadevajo univerzalni moment človeškosti, ki pa je zapolnjen z vladajočim normativnim operatorjem. Različnost, ki se *drugim* kulturam dopušča, je tako različnost, ki ne posega globlje v sistem norm univerzalne (zahodne) kulture. S svoje »prazne točke univerzalnosti« tolerantni zahodnjaki presojava ter cenimo ali zaničujemo druge partikularne kulture glede na to, ali so takšne ali drugačne kot mi sami, s čimer pa le zatrjujemo lastno superiornost (Žižek 1997). Takšna toleranca pa stori bridek konec, ko partikularne skupine ogrozijo temeljne vrednote in norme zahodne kulture in s tem tudi obstoječi red. Stališče psihoanalize pa je, da sovraštvo meri na partikularni način, kako Drugi uživa. Kar pomeni, da se vprašanje strpnosti in nestrpnosti sploh ne veže na človekove pravice kot take, temveč na strpnost do užitka Drugega. Problem je seveda v tem, da je »Drugi Drugi v moji notranjosti. Koren rasizma je tako sovraštvo do lastnega užitka« (Miller 2001, 231).

Galtung (2000, 4) v precej habermasovski maniri izhaja iz vsečloveške dialoške sposobnosti in racionalnosti. Empatičen dialog je namreč osnovno sredstvo 'mirovnih delavcev' za spoznavanje s cilji in željami akterjev v konfliktu. Kot nekakšen garant pravičnosti¹¹¹ pa naj bi k medsebojnemu

¹¹¹ Sploh se je med raziskovalci miru v zadnjem času pokazala težnja k prenosu vprašanj pravičnosti na individualno raven, tj. na raven medosebnih odnosov. V tem prednjačijo raziskovalci iz Združenih držav Amerike, kjer je zaznati precejšen vpliv krščanskega in sekularnega humanizma. Bolj poznani imeni tovrstnih pristopov k miru sta John Paul Lederach (1997) in Michelle I. Gawerc (2006).

dialogu spodbudili tudi akterje in tako ustvarili primerno atmosfero za skupno iskanje rešitev temeljnega problema. Problem takšnih predpostavk začenjajo predstavljati meje racionalnega delovanja, ki jih Galtung umesti v iracionalno polje čustev, afekcij in strahov.

V prvem ('racionalnem') polju operirata empatija in dialog do drugega: »Empatija je sposobnost razumevanja drugega (kognitivno in čustveno), pri čemer simpatija ni potrebna, temveč spoštovanje resnice drugega« (Galtung 2000, 91). Racionalistične predpostavke o sposobnosti razumevanja dejanj z željami in prepričanji so rasistično pristrane, saj vodijo v popolnoma absurdne razloge in vzroke zanje, v katera naj bi drugi verjel.¹¹² »Četudi je njihov namen od znotraj razumeti Drugega, pa Drugemu konec koncev pripisujejo kar najbolj absurda prepričanja (vključno z razvpitimi 400 devicami ...). Ko skušajo drugega napraviti 'nam enakega', ga napravijo za absurdnega čudaka« (Žižek 2007, 79). Problem je drugje. Če bi fundamentalisti itd. res verovali, jim neverniki in prijazno zagotavljajoči zahodnjaki (da se jim pač ne čutijo superiorne) ne bi zbujali občutka ogroženosti. Njihov problem je v tem, da so skrivoma že ponotranjili naše norme in se čutijo inferiorne; v boju proti nevernikom se borijo proti lastni neveri (*ibid.*, 81). Gre torej za podoben boj omenjenemu boju tolerantnega rasista z užitkom drugih, ki je bistveno opredeljen z mestom lastnega uživanja. To nelagodje bi pri Galtungu lahko (na podlagi zg. izpeljave) umestili v kolektivno nezavedno. Ta fantom, ki ponuja odgovore na vse, hkrati vzbuja kar največje nelagodje, saj ga sooča z dejstvom lastne nasilnosti, nasilnosti lastne kulture in družbe. A kot že rečeno, to nasilje deklarativno pusti ob strani.

Lahko pa bi procese in interakcije, ki so na delu, navezali tudi na Rancierovo zagovarjanje univerzalnega poučevanja, ki izhaja iz predpostavke o enakosti inteligenc in s tem prinaša emancipacijo posameznikov (Ranciere 2005). Po njegovi teorizaciji se vzpostavljena hierarhija vednosti in inteligenc reproducira ravno skozi zagotavljanje širjenja enakosti in napredka. Hierarhija neenakosti vzpostavi razliko, ki jo nato v neskončnost skuša celiti. »Javno izobraževanje je potemtakem posvetna roka napredka, način kako je postopoma izenačil neenakost, se pravi način kako neomejeno neizenačevati enakost. Vse se vedno opira na eno samo načelo, neenakost inteligenc. Ko je načelo enkrat sprejeto, bi po vsej logiki iz tega lahko speljali eno samo posledico: bedasto množico naj vodi inteligentna kasta« (Ranciere 2005, 116).

¹¹² Nadaljnji precej enostaven korak pa je oznaka teh norih razlogov za nezdravi del kozmologije drugega ipd.

Izobraževanje ljudstva je prav neskončno lovljenje njegovega zaostanka. Ponotranjenost omenjenega vladajočega načela se nadalje kaže v lažni skromnosti, ki maskira ošabnost in strah pred izgubo 'dostojanstva' (*ibid.*, 59, 87). »Ljudi ne poneumlja pomanjkanje izobrazbe, ampak verovanje v podrejenost lastne inteligence. In kar poneumlja 'podrejene', obenem poneumlja tudi 'nadrejene'« (Ranciere 2005, 46). Slednji namreč z vero v lastno večvrednost vnaprej diskvalificirajo vsakega sogovornika. Ponotranjena perspektiva 'nadrejenih' tako služi nadaljnjemu zaslužnjevanju¹¹³ v obliki širjenja enakosti skozi razsvetljevanje. Morda se zvijača, ki je na delu manifestira ravno v zgoraj omenjeni frustriranosti zahodnjakovih drugih, ki ne morejo izpreči iz občutij manjvrednosti (še posebej) v kontekstu deklarativnih izjavljanj o sočutju in enakovrednosti. V tej zaobrnjeni perspektivi pa je nadalje odgovor na problem drugega ne manj vere in več samodistance (sproducirane skozi dialog), temveč ravno več vere. Tj., popolna vera v svoja delovanja in prevzete popolne odgovornosti zanja. Gre za opustitev sledenja žugajočemu prstu nadjaza, ki zbujata krivdo in sili v neskončno samoizboljševanje, a se hkrati slepi glede lastnega užitka v takšnem delovanju.

Zgornje pa že sega v Galtungovo drugo, 'iracionalno' polje, v katerem se empatija do drugega pretvori v empatijo do samega sebe in t. i. notranji dialog oz. meditacijo. »V odnosu do samega sebe pa pomeni [empatija] predvsem ozavedenje individualnega kolektivnega nezavednega in nadalje modificiranje in grajenje kodov« (Galtung 2000, 150). V notranjih dialogih naj bi si 'mirovni delavec' prišel na čisto s svojo notranjostjo, svojimi imanentnimi konflikti med tremi Freudovimi psihičnimi instancami (Id, Ego, Superego) in tako 'prečiščen' bil sposoben zavzeti čimbolj nevtralno pozicijo v procesu reševanja konfliktov (*ibid.*). Tega neskončnega procesa samoreflektiranja naj bi se v idealnih razmerah navzeli tudi akterji, s čimer naj bi prišli do skupne resnice in zadostili pravičnosti.

Izhodišča psihoanalize so tudi tu diametralno nasprotna. Ne gre se ji za poglobljanje vase in iskanje neke notranje resnice, temveč (glede na že obravnavano funkcijo analitika) stavi na srečanje z njo skozi ponavljanje (govorjenja o ...), skozi blebetanje. Srečanje z resnico deluje kot moment presenečenja, ki spremeni koordinate subjektovega sveta. Galtungov 'mirovni delavec' je

¹¹³ »Vsak od domnevnih emancipatorjev ima svojo čredo emancipiranih, ki jo sedla, uzda in zbada z ostrogami« (Jacotot v Ranciere 2005, 125).

prepričan v resnico tolerantnosti in empatije, od tega ne odstopa. To je njegova dolžnost in edini možni način funkcioniranja, ki naj bi ga drugi prepoznali in celo prevzeli.¹¹⁴ Problem 'mirovnega delavca' je tako v temelju pripoznanje in sprejetje v mirovni proces. Vendar nas na tem mestu bolj zanima, kaj (večinoma) zahodnjaškim mirovnikom omenjena samonaložena dolžnost prinaša, čemu zadostuje.¹¹⁵ V Etiki odpre Lacan (1988, 308) zgoraj načeto operiranje nadjazovskega imperativa: »V dolžnostih, ki si jih nalagamo, je pogosto le bojazen pred tveganji, ki bi jih morali prevzeti, če teh dolžnosti ne bi bilo. Lažje se je podrediti prepovedi kot se soočiti s kastracijo.« Privzetje kastriranosti nase odnaša občutek krivde in omogoča izkustvo svobode oz. v Zupančičini interpretaciji Kanta (Zupančič 1993, 25): »Temelj subjektive svobode in avtonomije je lahko le nek 'tujek', subjekt najde svobodo le tako, da najde tujca v lastni hiši. Še več, /../ avtonomija subjekta temelji ravno na tem 'tjuku' v subjektu.« V *aktivnem* in brezpogojnem privzemanju odgovornosti nase ('Moraš') se rojeva svoboda skozi realizacijo zmožnosti ('torej moreš'). Nemožno postane možno z nepredvidljivim skokom v prazno.

Takšno privzetje odnosa do samega sebe, tj. »nekakšna udomačitev Drugega, tj. lastnega užitka in ne njegovo zanikanje« (Miller 2001, 234), pa v odnosu do drugega prinaša nepokroviteljsko držo do njegove resnice. Slednja ni le ena izmed mnogih možnih resnic ali pa iluzija, ki je ne želimo prizadeti, temveč vzeta zares in izpostavljena kritični analizi. Z obravnavo drugih kot resnih odraslih oseb, odgovornih za svoja prepričanja, je šele možno pravo spoštovanje (Žižek 2007, 124). Kar je tudi strategija Rancierovega emancipatornega učitelja nevedneža, ki izhaja iz predpostavke o enakosti inteligenc, na njej vztraja in povsod išče njeno potrditev. Ta predpostavka emancipira, saj zavest o recipročnosti inteligenc omogoči razcvet idej in voljo do kreativnosti

¹¹⁴ Mirovniki tu zasedejo podobno mesto kot Rancierovi razsvetljevalci, ki na predpostavki neenakosti gradijo in se borijo za vzpostavitev enakosti. »Razlagalec sam potrebuje nesposobneža in ne obratno /../. Pri razlaganju nečesa nekomu gre najprej za to, da mu pokažemo, da tega sam ne more razumeti« (Ranciere 2005, 21).

¹¹⁵ V tem pogledu je zanimiva tudi analiza Jörga Meyerja (2008, 555–74), ki s stališča konstruktivističnih in postkolonialističnih teoretskih pristopov kritizira občutek prisile vzpostavljanja miru, ki preveva Zahod. Ta namreč – po njegovi analizi – temelji na predpostavki, da nezahodnjaki niso sposobni vzpostaviti in ohraniti mir. Argumentacije vojaških intervencij Zahoda potekajo tako na ravni zagotavljanja varnosti kot na (bolj subtilni in manj očitni) ravni zagotavljanja civiliziranosti. S tem se zaslepijo za lastno nasilje, nasilje, ki to razliko med civiliziranim in neciviliziranim sploh vzpostavlja. Podobna je teza Duffielda (2001), da povezovanje podrazvitosti (ki naj bi jo utelešale neuspele (failed) države, ekstremizmi in slaba civilna družba) z grožnjo svetovnemu miru služi kot izgovor za nadaljevanje nadzora in vpletenost v države svetovnega juga. Tudi Barkawi in Laffey (1999, 403–34) sta se lotila podobnih vprašanj, a z druge perspektive. Domnevno demokratičen mir kontekstualizirata s procesom globalizacije, kar pomeni, da kot teoritika mednarodnih odnosov preneseta težišče iz države (kot osnovne enote analize) na celoten mednarodni sistem. Prideta do zaključka, da ne gre fetišizirati liberalnih demokratičnih norm in inštitucij, saj ravno te promovirajo uporabo sile in sokreirajo vojna območja.

(Ranciere 2005, 34–49). Če kaj, bi 'mirovni delavec' moral predvsem zdvorniti v resničnost svojih odgovorov, pravilnost njihovega prevzemanja s strani akterjev v konfliktu in po analogiji z nevednim učiteljem stopiti na mesto nevedneža, ki lahko emancipira ravno s svojo nevednostjo. S prepuščanjem učenca samemu sebi, lastni sposobnosti razlaganja in prevajanja sveta okoli sebe ter konstantnim preizpraševanjem njegovega (učenčevega) raziskovanja z opiranjem na materialne konkretnosti. »Učitelj mora porabiti vsa sredstva, da nevedneža prepriča o njegovi zmožnosti« (*ibid.*, 92).

Vendar smo na tej točki že zagrešili greh, ki ga je storilo nič koliko Jacototovih privržencev, ki so metodo univerzalnega poučevanja skušali institucionalizirati. Dejstvo je, da je Jacotot vztrajal na nemožnosti institucionalizacije kakršnekoli metode univerzalnega učenja, saj gre v prvi vrsti za učenčevo metodo, »naravno metodo človeškega duha« (Ranciere 2005, 10), v kateri ta prepozna svojo moč in svobodo.¹¹⁶ Vsled te prevare je tako nujno odpiranje vprašanja institucije 'mirovnega delavca' in zahodnjaškega rasizma.

Odgovor nanj lahko prinaša psihoanaliza, ki z vztrajanjem na formalnem momentu prinaša aktivno privzetje odgovornosti za (našo, mirovniško) rasističnost. Ker je vsaka nepristanskost zmeraj že pristanska, je za pravo univerzalnost, ki bo šele prišla, treba stopi na mesto, ki ga zaseda Drugi. S tem namreč celotna družba zavzame drugačno razmerje do same sebe, do lastne univerzalnosti. Še drugače: ključen je »vznik univerzalnosti iz partikularnega življenjskega sveta« (Žižek 2007, 137).¹¹⁷ Partikularna razsežnost postane dojeta kot univerzalna ravno v točki nezmožnosti partikularnega, da bi dosegel lastno identiteto, da bi sovpadel s svojo partikularno formo eksistence (*ibid.*, 142). Žid tako ni človek, ki se je pač rodil kot Žid, kar bi zatrjeval univerzalizem tipa 'vendarle smo vsi ljudje', vendar ga dela človeka ravno njegova nezmožnost popolne identifikacije z lastnim židovstvom. Ta zanj predstavlja »problem in ne varnega dejstva, v katerega se lahko umakne« (*ibid.*, 143).

¹¹⁶ Analitik lacanovske šole prav tako vztraja na tem, da sam ne ve ničesar, četudi ga analizant postavlja na mesto tistega, ki ve. Vprašanja institucionalizacije psihoanalize in analitikovega diskurza so bile in še vedno so izjemno aktualne.

¹¹⁷ Podobno je tudi stališče Judith Butler (in drugi 2000), ki smo ga že obravnavali.

Univerzalnost namreč ni onkraj ali nad partikularnim, temveč vpisana vanj, ga od znotraj določa in meče iz tira (*ibid.*, 137) in zato je še bolj od zavračanja partikularne pozicije izjavljanja, ki ohranja univerzalno vsebino (npr. beli bogat moški, ki proklamira univerzalnost človeških pravic), pomembno »spraviti na dan univerzalnost, ki vzdržuje (in potencialno spodkopava) mojo partikularno pozicijo« (*ibid.*, 140). Revolucionarna solidarnost se tako ne odvija v polju tolerance kulturnih razlik in ohranjanja kulturnih identitet, temveč v identificiranju skupnega antagonizma, ki kljub našim razlikam vse preči. Npr. v vsaki partikularni kulturi posamezniki trpijo, se upirajo itd., kar je točka univerzalnosti. Vsi smo ujeti v »antagonistični boj [tj. razcep identitete partikularnega na partikularni in univerzalni vidik, poudarek B. D.], zato si dajmo *deliti našo nestrpnost*« (Žižek 2007, 142). Po privzetju predpostavke, da so različne kulture že enake (v svoji nestrpnosti), se prizadevanje za doseg enakovrednosti različnih kultur in družb konča in zaživi enakost. Z Rancierom (2005, 117):

Odločiti se je treba, ali bomo ustvarjali neenako družbo z enakimi ljudmi ali pa enako družbo z neenakimi ljudmi. Kdor ima vsaj malo nagnjenja do enakosti, ne bo smel omahovati: individui so realna bitja in družba je fikcija. Enakost ima vrednost za realna bitja, ne za fikcijo. Dovolj bi bilo, če bi se naučili biti enaki ljudje v neenaki družbi. Emancipirati se pomeni prav to.

Enakost kot izhodiščna točka in ne kot cilj (*ibid.*, 121) je tista, ki tako šele odpira možnost realnih sprememb.

7. 3 Konflikt in nenasilje skozi koncept ideologije na sebi in za sebe

Kdor skriva norca v sebi, umre brez glasu.

(Henri Michaux 2008)

Zadnji obrat v triadi pa rezultira v *ideologiji na in za sebe*. Ta reflektira eksternalizacijo prejšnje v sebe samo. Zunanja prisila je tako *aufgehoben* in operira skozi spontane drže in predpostavke, ki se kažejo kot neideološke (npr. legalne, ekonomske, politične) prakse (Žižek 1994, 14–15). Operira torej na ravni zraka, ki ga dihamo. Vendar to ne pomeni postmodernističnega sprejemanja pluralizma nazorov. Ideologija je namreč necela; simbolizacija v svojem pokritju realnega spodleti in ravno mesta lapsusov so za Žižka razlog za vztrajanje na konceptu ideologije. Ta mesta se v

ideološko konstruirani realnosti vrnejo kot fantomi/prikazni, ki niso pojasnjlivi z dano simbolno strukturo (*ibid.*, 17–21). Še drugače, tam kjer ideologija (kot simbolno strukturirane vzročno-posledične zakonitosti) spodleti, v utajitveni formi zakrpa necelost fantazma. Na primer, formula utajitve (*Verleugnung*) kastracije – »saj vem, pa vendar« – operira v rasističnem diskurzu v obliki: »saj vem, da so (cigani/južnjaki itd. dobri ljudje), pa vendar (je nekaj na njih)«. Fantazma (fantomske prikazni) omogoči beg pred travmatično razsežnostjo ideološkega diskurza (Močnik in Žižek 1981, 369–72). Ta prikazen je pozitivacija luknje/travme, okoli katere se strukturira družbena realnost in ki nerazumljivo naredi razumljivo brez pravega argumenta. Nadalje pa je bistveno, da je ta neargumentiranost nujna za vzpostavitev realnosti; realnost je fantazmatsko posredovana, kar pa ne dela realnosti nič manj dejanske. Gre bolj za to, da gola ideologija ni le nekakšen premaz resničnega, temveč je direktno povezana s ključnim mestom simbolnega univerzuma, bolj realnega od realnosti same (Žižek 1994, 30). Travmatično pa je bivše (in ne nekdanje) dejanje (simbolnega) nasilja, na katerem družba temelji (*ibid.*, 373–7).

Galtungovo izogibanje konstitutivni nasilni gesti vzpostavitve kulture in fantomske razsežnosti, ki jih zadobi kozmologija oz. kolektivno nezavedno, smo že omenjali. Na tej točki pa ga lahko navežemo še na njegovo pojmovanje konflikta. Slednjega opredeljuje na dva načina. Po eni strani je konflikt opredeljen preko pripisovanja določenih lastnosti, tj. opisov njegovih sestavnih delov (»Konflikt = A + B + C« (Galtung 1996, 71)), po drugi pa kot gotovo življenjsko dejstvo, nekaj s čimer smo vsi na različnih ravneh vsakdana več kot soočeni, o čigar prezenci in realnosti ne gre dvomiti.¹¹⁸ Obe plati definicije zaideta v mistično-transcendentne vode, ki pojasnijo manj, kot se morda zdi na prvi pogled.

Prva plat definicije zaide v kontradikcijo na ravni tretjega kota (C), saj se ta izkaže za nekakšno notranjo podvojitve konflikta samega. Je njegovo bistvo, vsebina (nasprotujočih si ciljev), za katero v konfliktu gre. Še več, kot bistvo konflikta predstavlja njegovo *force motrice*, gonilno silo (Galtung 1996, 70). V kolikor je kontradikcija bistvo konflikta, nima v zgornji formuli enakega

¹¹⁸ Konflikt je po Galtungu tesno zvezan z življenjem, tj. živim subjektom, ki je sposoben občutiti srečo (*sukha*, ko realizira cilj) in trpljenje (*dukkha*, ko je za nekaj prikrajšan) (Galtung 1996, 71). Kontradikcija (in z njo konflikt) lahko ponikne le, če je njegova formacija mrtva (*ibid.*, 90).

statusa kot A in B, slednja sta prej odraza oz. lastnosti C-ja.¹¹⁹ Razmerje med konfliktom in kontradikcijo ni razmerje forme in vsebine, temveč se v C oboje sreča, vprašanje definicije konflikta pa ostane odprto. Ta podvojena podvojenost se sicer ne konča v C-ju, temveč Galtung nadalje govori še o globljih plasteh A, B in C (Galtung 2000, 33).¹²⁰

Druga plat definicije konflikta pa ni drugega kot sklicevanje na univerzalno človeško izkustvo (konflikta), njegov večni obstoj in nemožnost sprememb na tej ravni.¹²¹ S tem Galtung le zatrdi zdravorazumsko samoumevnost in se z njo zares ne spopade. Kar pa ne pomeni, da se mu 'potlačeni' inavguralni nesmisel ne vrne. Tudi pri opredeljevanju temeljne kontradikcije se zateče v mistifikacijo (večno pretakanje in pretvarjanje jina/janga enega v drugega), ki ponavlja začetno gesto 'potlačitve' osnovnega razcepa, zagate.

V nakazanih lacanovskih konceptualizacijah primarne potlačitve in utajitve, bi lahko meje Galtungovih opredelitev v grobem začrtali takole: »Saj vem, da je vzpostavitev kulture primarno nasilna pa vendar je nasilje, o katerem govorimo, druge kategorije.« Zato tudi mora ločevati med konfliktom, ki je večni in nasiljem, ki je konkretno in potencialno odpravljivo dejstvo. Nasilje vzpostavljanja kulture operira na ravni pred vzpostavitvijo distinkcij med dobrim in zlim ter je v tem smislu nemotivirano (še le za nazaj se njegova nasilnost izkaže za nasilno), drugo (tj. nasilje v že vzpostavljenem kulturnem univerzumu) pa operira znotraj vzpostavljenih kategorij, znotraj načela realnosti po Freudu.

Psihoanaliza pa želi vztrajati na nerazumljivosti napake, na njeni bistveni neutemeljenosti. Kar pomeni, da se ukvarja ravno z nemogočim mišljenja inavguralne (nasilne) geste, ki ni – kot smo že pokazali – nek pretekli akt, temveč vztraja v vzpostavljeni realnosti. Kar nadalje v luči zgoraj razdelane ideologije na sebi in za sebe pomeni, da mora mesto, s katerega lahko ideologijo denunciramo, nujno ostati prazno in ne zapolnjeno s pozitivno opredeljeno realnostjo (Žižek 1994, 19).¹²² Gre za afirmativno privzetje negacije. Še drugače, althusserjanske materialistične razlage

¹¹⁹ Presežek, ki je na delu v zgornji formuli, nadalje skuša Galtung ujeti s konceptom energije konflikta, ki v precej živi/življenjski maniri prehaja skozi življenjske cikle (Galtung 1996, 81–88).

¹²⁰ Gre za t. i. globoko kulturo (oz. kozmologijo), globoke drže (tj. najgloblje predpostavke) in globoko vedenje (tj. obnašanje osnovano deloma na instinktih deloma na osnovnih potrebah) (Galtung 2000, 33).

¹²¹ »Konfliktov ne moremo preprečiti, nasilje lahko« (Galtung 2002, 179).

¹²² Tu lahko znova zaznamo že omenjeno nestrinjanje med Žižkom in Butlerjevo.

ideoloških mehanizmov ne morejo razložiti, zakaj se akter v prvi vrsti sploh podvrže ritualom, v katere ne verjame in kakšna je funkcija te začetne prazne geste v 'ekonomiji ideologije', če smemo temu tako reči. Psihoanaliza prvi korak razlaga z 'verjetjem pred verjetjem', zaupanjem oz. vero v celost Drugega (tj. smiselnost simbolnih kodov, ponavljan itd).¹²³ Bistveno je, da je ta moment vere subjektu neznan, operira na nezavedni ravni, oporo pa najde v zunanji materialnosti (Dolar v Dolar in Žižek 1985, 90–1).

Slepo verjetje, ki se opira na materialnost, gre nadalje navezati na Benjaminov (2002) koncept božanskega nasilja. Božansko nasilje za razliko od mitičnega ne služi nobenemu smotru (ne kaznovanju hudodelcev, ne uvajanju vladavine zakona ...). Je »izraz čistega gona, nemrtvosti, eksces življenja, ki udriha po 'golem življenju', ki ga regulira zakon« (Žižek 2007, 166). Ni torej v funkciji kakih interesov, višjih ali nižjih ciljev, temveč je golo znamenje 'etične' iztirjenosti sveta, njegove nepravilnosti (Žižek 2007, 166–7), nezmožnosti za pravičnost. Ker ga ne opredeljuje nič v Drugem, ni kriterija, ki bi vnaprej zagotavljal njegovo božanskost, zato je »odločitev (za ubijanje, tveganje ali izgubo lastnega življenja) sprejeta v absolutni samoti« (*ibid.*, 168). Tveganje je subjektovo lastno tveganje in ker je domena čistega nasilja domena, ki ni niti zakono-dajna niti zakon-vzdržujoča, je to lahko le domena ljubezni (*ibid.*, 171). Seveda ljubezni kot psihoanalitičnega gona, ki slepo zadovoljitev najde tako, da jo sam kreira.

Moment božanskega nasilja je na delu tudi pri nenasilnem boju, kljub temu, da slednji to zanika. Zanikanje nasilnosti geste, ki vzpostavlja družbeno realnost, se Galtungu tako ponovi ob zanikanju nasilnosti nenasilja. Nenasilje namreč Galtung postavi kot obliko komunikacije in mehke moči, ki igra na sočutje drugega; tj. drugi se ganjen od trpljenja, ki mu je vzrok, svojemu položaju nasilneža odreče (Galtung 1996, 122). Ker prepoznanje trpljenja drugega zahteva minimalno soglasje o tem, kaj trpljenje je, je zopet zavezano imaginarni dimenziji prepoznanja v podobniku. Omenjeno minimalno soglasje pa skuša Galtung dosežati z razvijanjem globokih (sočutnih) kultur, kjer bi nenasilje postalo »del skupnega diskurza« (*ibid.*, 124). Gesta poenotenja skupnega imenovalca

¹²³ Ta korak se zgodi v zgoraj orisani fazi odtujitve, saj se lahko vprašamo, kaj drugi hoče, le ob predpostavki, da sam drugi pozna svojo lastno željo; tj. ve, kaj hoče.

vseh kultur je nasilna toliko, kot je nasilno zavzetje univerzalnega mesta s strani določene partikularnosti. Po gramscijevisko bi tako lahko govorili kar o hegemoniji sočutja in nenasilja.¹²⁴

Podobna utajitev se je zgodila Gandhiju, ki je nenasilje definiral kot ljubezen, ljubezen do resnice (Krek 2000). Učinkovitost nenasilja je možna ravno zaradi opore na drugega, njen pogoj je ravno »'dostopnost [drugega] za praktični argument', ostajanje v 'okvirih realnosti'« (Krek 2000, 277). Moč nenasilja pa izhaja iz tveganja neprepoznanja s strani drugega, ki ga akter, ki se poslužuje nenasilja, vzame nase. Prvi korak k osvoboditvi je po Gandhiju namreč prepoznanje lastnih hotenj v obstoječem stanju podrejenosti, nadaljnji pa skok v prazno (Krek 2000, 278). Skok, ki ga nosi pripravljenost izgubiti se kot objekt, brez kakršne koli opore v simbolni konstelaciji *brezglavo* vztrajati na nemogoči poziciji, ki maje temelje obstoječemu redu. Kar je seveda nasilje *par excellence*. Moč nenasilja tako vznikata ravno v točki brezglavega skoka; za svojo uspešnost pa mora zbuditi pripoznanje drugega. Sicer tvega psihozo in norost ter moralistične zaključke o moralni zmagi. Takšna razlaga nenasilja nekoliko bolje pojasni njegovo moč, učinkovitost, kot tudi spodletelosti, razkrije njegovo zaslepljenost o lastni nasilnosti. A ravno ta spodletelost ga poganja naprej (Krek 2000, 290).

Kontradikcije inherentne nenasilju bi šlo nadalje razumeti kot tisto konfliktnost samega konflikta, ki smo jo detektirali kot podvajanje v kotu C. Galtung deklarativno sprejema obstoj konfliktov in hkrati pristaja na njihovo večnost, vendar pa ne naredi naslednjega koraka, v katerem bi vdanost v nemožnost spremembe prepoznal kot oporo v razmišljanju o nenasilju. Prvič (kot že omenjeno), v kolikor je nenasilje vedno hkrati tudi nasilno, je predvsem v izogib pasivizacije ali pa samopohabe veliko 'produktivnejše' prepoznati njegovo moč v utajitvi nasilja. Podobno, kot se nam je solidarnost v nesolidarnosti/nestrpnosti (glej že razdelano) pokazala kot možen izhod, bi lahko govorili o skupnem nasilju skozi nenasilnost. Saj je – in to je bistveno – aktivna pasivnost največje nasilje prav s tem, ko ne stori ničesar (Žižek 2007, 173). V izogib prehitrim nerazumevanjem: ne gre nam 'zgolj' za dekonstrukcijo Galtungovega koncepta nenasilja, tj. razkrivanje njegove nasilnosti, in nadalje širitve nove konceptualizacije. Za takšno gesto bi bile takisto značilne omenjene hegemonске težnje. Naše izhodišče je prej nasprotno. Gre nam za to, da je razkrita

¹²⁴ Podobno kot so prej človekove potrebe osnova za kakršnokoli delovanje mirovnikov, je zdaj sočutje izhodišče za doseganje t. i. nenasilnih družb.

razpoka v samem konceptu (izhajajoč iz naših predpostavk) že univerzalna in da gre pripoznavanje neidentičnosti samega s seboj (tj. samoiztirjenosti) mesto, iz katerega je potrebno izhajati pri opredeljevanju enakosti. Nemožnost čistega nenasilja tako ni vzeta kot ovira ali inhibicija, temveč mesto, ki prostor svobode sploh omogoča.

Prepoznavanje konfliktnosti kot konstitutivne pa po drugi strani vodi tudi v spremembo zgornje formule konflikta. Ta sedaj ni več seštevek svojih kotov, temveč ravno nemožnost izzida te operacije seštevanja. Morda bi si za ponazoritev te nemožnosti lahko pomagali z Lacanovo formulo fantazme $\$ \langle \rangle a$, ki je vezana na zgoraj razdelani fazi alienacije in separacije, po drugi strani pa jo najlažje 'ponazorimo' z Moebiesovim trakom, kjer sta $\$$ in a na nasprotnih straneh površine in zato nikoli ne prideta skupaj. Galtungova formula $konflikt = A+B+C$ po eni strani postavi *konflikt* (na levi strani definicije) na mesto nekakšne nikoli dosegljive transcendence, konfliktnost (C) na desni strani pa kot razrešljivo nasprotje, pravzaprav transformativno nasprotje. Nasprotje, ki se transformira v novo nasprotje in njegova večna transformacija/transformativnost ravno opredeljuje konflikt iz leve.

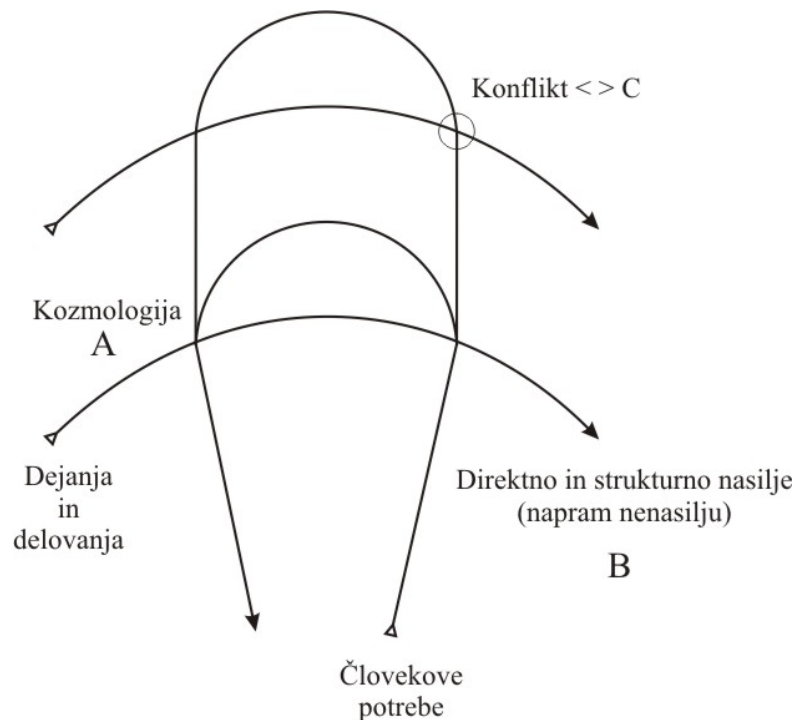
Lacanovska psihoanaliza, kot smo sedaj že večkrat omenili, ne meri na večno transformiranje (fantazem), temveč jo zanima ravno moment spremembe, tista točka v spremembi, ki še ni napolnjena z novo vsebino, novim nasprotjem. In ta 'točka' zadeva sam rob mobiesovega traku oz. punec v formuli fantazme ($\$ \langle \rangle a$).¹²⁵ Namesto formule $konflikt = A + B + C$ bi bilo tako vredno poizkusiti razmisliti o naslednji možnosti: $konflikt \langle \rangle C$. Spodletelost njenega 'srečanja', ki konflikt kot konflikt opredeljuje, bi bila tako hkrati 'ponazorjena' že v sami definiciji konflikta. Neidentičnost in slutena tavnološkost definicije silita v vztrajanje v razprtosti, ki je konstitutivna podlaga obstoječe realnosti in hkrati točka možnosti njenega spodnašanja. Še drugače: gre za to, da že sama definicija opominja na nemožnost popolne pomiritve (ali izzida) in na vztrajanje v tej nemožnosti kot načinu soočanja s konfliktno situacijo.¹²⁶

¹²⁵ Ta sestoji iz matematičnih znakov konjunkcije in disjunkcije, ki ustrezata fazama odtujitve in odcepitve. Njuna nezaključena zaključenost (tj. z izzidom v separaciji) odpira polje svobode, spoznanja svobode v dobesednem sledenju ukazu; tj. brez samodistance.

¹²⁶ Že omenjeni delitvi nestrpnosti, nasilnosti itd.

Zahteva po tovrstni nemogoči definiciji se izkaže za edino realno, saj (poleg omenjenega) v sebi uspe preobrniti tudi razmerja med teorijo in prakso; tj. odnos, ki zaznamuje aktualne polemike tako znotraj mirovnih študij kot mednarodnih odnosov. Vprašanja objektivnosti in nepristranosti, vpliva teorije na prakso in samo videnje prakse itd. se v zgornji 'formuli' odražajo skozi njeno neposredno delovanje. Spreminja namreč pomen definicije in s tem realnost, ki jo definicija skuša zajeti.¹²⁷ Na tem mestu bi morda lahko Galtungov (nezadosten) prehod k mehkejšemu pozitivizmu navezali na njegovo umanjkanje soočanja z lastno norostjo, norostjo, ki je vezana na tautološkost. Že orisan graf želje pa bi lahko še enkrat dopolnili takole:

Graf 7.3: Predrugačen trikotnik konflikta



Vir: reinterpretirano na osnovi Lacan (1994, 293).

Z omenjenim pa bi se spremenila tudi Galtungova koncepcija napredka. Galtung po eni strani priznava vznik novih konfliktov z novo konstelacijo, po drugi pa vztraja v odrešujoči moči

¹²⁷ Podobno kot s formulo konflikta bi namesto trikotnika konflikta šlo govoriti o zanki, ki jo orišemo s sledenjem robu mobieusovega traku. Konflikt ni trikotnik, temveč prej neskladnosti poteze oz. poti prsta in zasuka, ki to enost omogoča. Veljalo bi razmisliti tudi o analogiji med Galtungovim trikotnikom in trikotnikom treh registrov, ki ga je Lacan (1985) predstavil v XX. seminarju in je služil kot osnova za kasnejše Boromejske vozle.

nenasilne transformacije. Kot smo videli, bi po tem scenariju v najboljšem primeru dobili samopohabljujočo družbo pacifistov, ki bi ne razumeli lastne vpletenosti vanjo. Psihoanaliza pa cilja na točko brezglavega prehoda in išče načine vztrajanja na njem (ter celo možnosti njegovega prenosa). Edino v tem vidi napredek in ne v kopičenju znanj o nenasilju. Napredek v soočanju s konflikti (tako teoretično kot praktično) bi tako pomenile nore geste, ki ne želijo razlagati, temveč zahtevajo resnico;¹²⁸ tj. na videz nemogočo spremembo v pogojih obstoječega dojemanja konfliktov.

8 ZA SKLEP

Ni važno vedeti, ali je človek izvorno dober ali slab, važno je vedeti, kaj nam bo prinesla knjiga, potem ko jo bomo dokončno pojedli.

(Lacan 1988, 328)

Študije in raziskovanje miru (tj. vzrokov za vojne, možnosti njihovega preprečevanja ipd.) uokvirja mlada disciplina, ki se je institucionalizirala v zadnjih šestdesetih letih. Vendar pa so vprašanja, ki jo vodijo, aktualna praktično od nekdaj. Seveda ob poudarku njihove zgodovinsko-prostorske pogojenosti in spremenljivosti. Zato so tudi težave, s katerimi se sooča (npr. njena metodološka in vsebinska neprimernost (Patomäki 2001; Matti in drugi 2008)), vsaj do določene mere sorodne zagatam drugih sodobnih družboslovnih disciplin, tudi mednarodnim odnosom. Slednji imajo sicer daljšo kilometrino znanstvenega preučevanja, a se inherentno znanstvenim dilemam o naravi objekta preučevanja, epistemološko-metodoloških možnostih ter etičnih vidikih ne morejo izogniti.

V obeh disciplinah smo zaznali poskuse (v mednarodnih odnosih občutno več), ki skušajo vkalkulirati lastno časovno-prostorsko pogojenost sami vase in s tem definirati oprijemljivo izhodišče tako za svojo znanstvenost kot teoretsko-praktično delovanje. Tega so se lotevali predvsem t. i. kritičnimi realisti, ki želijo izrekati verodostojne sodbe o objektih proučevanja na osnovi epistemološkega relativizma in ob predpostavki o realni možnosti za spremembo obstoječega (Patomäki 2002).

¹²⁸ Lacanovo (1985, 1993) vztrajanje, da je resnica necela in da do nje lahko pridemo le na pol, zgornji zaključek spodnaša le, če predpostavljamo, da je zahtevana resnica nekaj vnaprej obstoječega in ne to, kar se skreira s samo zahtevo. Prva varianta je pozicija religije, druga psihoanalize. Upamo, da je bila omenjena razlika skozi delo vsaj nekoliko razjasnjena.

Na drugi strani pa smo izpostavili psihoanalizo, ki jo kot medicinsko prakso motivira zmanjšanje trpljenja ljudi (Lacan 1996). Ta je zaradi posluha za latentne vsebine in mehanizme, ki omenjene vsebine kreirajo, prišla do tez o nezavednem kot bistveni in konstitutivni potezi govorečega bitja. Še drugače: njeno izhodišče je nasprotno (trdo) znanstvenemu v tem, da ne postavlja kot ideala nekakšnega popolnega pregleda in nadzora nad realnostjo. Temveč se ukvarja s pogoji, ki realnost omogočajo ter so hkrati ves čas na delu. Gre ji za vprašanja libida in nezavednega ter subjektivih možnosti delovanja, ki je utemeljeno na zavesti o (subjektovem) sokreiranju obstoječega. Slednje umešča v točke, ki izpadejo iz logičnih vzročno-posledičnih povezav. Njeno etiko bi tako šlo povzeti kot etiko popolne odgovornosti za to, kar ne nameravamo.

Na osnovi stičnih točk oz. bolje, mesta, ki se mu tako kritični realizem kot psihoanaliza (vsak s svoje strani) približujeta, smo se spoprijeli s teoretskimi zastavki enega izmed očetov mirovniških študij, Johana Galtunga. Izhajali smo iz njegove opredelitve konflikta in kulturnega nasilja ter definicij direktnega in strukturnega nasilja, utemeljenih skozi kulturno nasilje (Galtung 1996; 2000). Osredotočili smo se na logiko odgovorov, ki jih ponuja Galtungovo teoriziranje in s tem razkrili centralno točko prepričljivosti (in hkrati šibkosti) njegovega postopanja.

Gre za to, da se slednje vedno izteče v globoke in domnevno zakoreninjene (kulturne) vzorce vedenja in dojemanja realnosti, ki izhajajo iz predpostavk o osnovnih človekovih potrebah. Galtung sicer relativizira nujnosti in način prepletanja kulture in narave, vendar zaradi izogibanja momentu njune vzpostavitevne ne zmore misliti njune drugačne razločitve. Kar ga navkljub vsem previdnostnim in samoreflektirajočim ukrepom zacilka v naturalizacijo in brezizhodnost obstoječega. To se kaže tudi v njegovem pojmovanju fašizma kot sprevržene in nezdrave kozmologije (kolektivnega nezavednega) in receptu notranjega in zunanjskega dialoga ter tolerantnosti.

Navzlic pozitivnosti, ki jo tak nasvet zbuja, smo skušali ravno zaradi njegovega spregleda lastne vpletenosti v razločevanje dobrega od zla oz. zdravega od norega, misliti alternativno postopanje tako v primerih fašizma, rasizma kot tolerantnega humanizma. Gre za spoznanje psihoanalitične prakse (še posebej pri ukvarjanju s histerijo), da iluzija o lastni dobroti reproducira neenakosti in

krivice. V nasprotju s psihoanalizo Galtung ne more pojasniti, zakaj do nezdravih družbenih formacij sploh pride.

Zato smo skušali enakost in pravičnost locirati skozi privzemanje dimenzij norosti in nezdravosti kot konstitutivnih lastnosti človeškega bitja in družbe. Za resnično tolerantno se je tako izkazala delitev nestrpnosti in nerazumevanja. Odločitev za nedelovanje pa kot potencialno močna strategija spreminjanja obstoječega. Oboje je utemeljeno na etiki tvegane koraka v prazno, ki ne garantira razumevanja, preživetja in uspeha. Seveda je govora o etiki vztrajanja na nemogočem, ki ne spodnaša samo obstoječih družbenih razmerij temveč tudi identiteto akterja. To je tudi mesto, kjer je smiselno ponovno vpeljati vprašanje objekta znanosti, saj vsakršna znanost, ki si zasluži to ime, pomeni predvsem tudi spremembe subjekta znanosti. In ravno ta se ponovno izkaže za nepremišljeno točko Galtungove teorije, ki govori o večnosti obstoja konfliktov.

Ne gre namreč za to, da bi konflikti ne bili večni, ampak da takšna predpostavka ne more utemeljiti mirovnih in konfliktnih študij. Če želijo biti te zares emancipatorne, lahko svoje 'poslanstvo' prenašajo le v nesmiselnih kvaziformulah, kar smo skušali nakazati predvsem s predrugačeno formulo konflikta. Predpostavke psihoanalize o večnosti in brezčasovnosti nezavednega, ki seveda ni nezavedno kakšne vsebine (kot pri Galtungu), temveč gonilna sila in rezultat vseh nesmislov in smislov človeške realnosti, takšno zastavitev mirovnih študij (ki v naši nalogi ostaja na ravni zastavitve) podpirajo.

9 LITERATURA

- Adler, Emanuel in Michael Barnett, ur. 1998. *Security Communities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adorno, Theodor W. 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.
- 1972. Beitrag zur Ideologienlehre. V *Gesammelte Schriften: Ideologie*, ur. Rolf Tiedemann, 457–77. Frankfurt: Shurkamp.
- 1981. Freudovska teorija in struktura fašistične propagande. V *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik, 143–72. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Agamben, Giorgio. 2004. *Homo Sacer – Suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: KODA.
- Alker, Hayward. 1996. *Rediscoveries and reformulations: humanistic methodologies for international studies*. Cambridge, New York in Melbourne: Cambridge University Press.
- Althusser, Louis. 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Aradau, Claudia. 2004. Security and the democratic scene: desecuritisation and emancipation. *Journal of International Relations and Development* 7 (4): 388–413.
- Azar, Edward E. in John W. Burton. 1986. *International Conflict Resolution: Theory and Practice*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Bahovec, Eva. 1987. Za freudovsko epistemologijo: spremna beseda. V *Metapsihološki spisi, Sigmund Freud*, 517–39. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Balibar, Étienne in Immanuel Maurice Wallerstein. 1998. *Race, nation, class: ambiguous identities*. London in New York: Verso.
- Bhaskar, Roy. 1979. *The Possibility of Naturalism: A philosophical critique of contemporary human sciences*. Brighton: Harvester Press.
- 1986. *Scientific realism and human emancipation*. London: Verso.
- 1993. *Dialectic: the pulse of freedom*. London in New York : Verso
- Barkawi, Tarak in Mark Laffey. 1999. The Imperial Peace: Democracy, Force and Globalization. *European Journal of International Relations* 5 (4): 403–34.
- Baylis, John in Steve Smith, ur. 2001. *The globalization of world politics: an introduction to international relations*. Oxford in New York: Oxford University Press.
- Behnke, Andreas. 2008. 'Eternal Peace' as the Graveyard of the Political: A Critique of Kant's Zum Ewigen Frieden. *Millennium: Journal of International Studies* 36 (3): 513–31.

- Benko, Vladimir. 1997. *Znanost v mednarodnih odnosih*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- 2000. *Sociologija mednarodnih odnosov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Benjamin, Walter. 2002. H kritiki nasilja. V *Razpol 12: glasilo freudovskega polja*, ur. Alenka Zupančič, 119–42. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Brglez, Milan. 2006. Pomen nepozitivističnih epistemoloških in realističnih ontoloških predpostavk za osmišljanje mednarodnih odnosov in metodologije njihovega proučevanja. Doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, FDV.
- Bondurant, Joan Valérie. 1988. *Conquest of violence: the Gandhian philosophy of conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Boulding, Elise. 1990. *Building a Global Civic Culture: Education for an Interdependent World*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- in Kenneth E. Boulding. 1994. *The Future: Images and Processes*. London: Sage.
- Boulding, Kenneth E. 1977. Twelve friendly quarrels with Galtung. *Journal of Peace Research* 14 (1): 75–86.
- 1985a. *World as a Total System*. London in New York: Sage.
- 1985b. *Human Betterment*. London in New York: Sage.
- 1989. *Three Faces of Power*. Newbury Park, CA: Sage.
- Brock-Utne, Birgit. 1997. Linking the micro and macro in peace and development studies. V *The web of violence*, ur. Lester Kurtz in Jennifer Turpin, 149–61. Chicago, IL: University of Illinois Press.
- Brousse, Marie-Hélène. 1995. The Drive (II). V *Reading seminar XI*, ur. Richard Feldstein, Bruce Fink in Marie Jaanus, 109–18. Albany, NY: State University of New York Press.
- Bulloch, Douglas. 2008. For Whom Nobel Tolls? An Interpretive Account of the Migration of the Concept of Peace as Perceived through the Solemn Eyes of Norwegian Lawmakers. *Millennium: Journal of International Studies* 36 (3): 575–95.
- Burton, John. 1997. *Violence explained: the sources of conflict, violence and crime and their prevention*. Manchester in New York: Manchester University Press.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau in Slavoj Žižek. 2000. *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left*. London in New York: Verso.
- C.A.S.E. Collective. 2006. Critical Approaches to Security in Europe: A Networked Manifesto. *Security Dialogue* 37 (4): 443–87.

- CCR – Centre for conflict resolution, University of Bradford. Dostopno prek: <http://www.brad.ac.uk> (4. junij 2009).
- Chiesa, Lorenzo. 2007. *Subjectivity and otherness: a philosophical reading of Lacan*. Cambridge, MA in London: MIT Press.
- Claudill, David S. 1997. *Lacan and the Subject of Law: Toward a Psychoanalytic Critical Legal Theory*. Atalantic Highlands, NJ: Humanities Press International.
- Cox, Robert. 1981. Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. *Millennium: Journal of International Studies* 10 (2): 126–55.
- Dolar, Mladen. 1993. Beyond interpellation. *Qui Parle* 6 (2): 75–96.
- 1994. Strah hodi po Evropi. V *Das Unheimliche*, ur. Mladen Dolar, 71–119. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 1997. Cogito kot subjekt nezavednega. *Problemi* 35 (5/6): 65–93.
- 2006. *Prozopopeja*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- in Slavoj Žižek. 1985. *Hegel in objekt*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Deutsch, Karl W. 1958. Science and humanistic knowledge in the growth civilization. V *Science and the creative spirit: Essays on humanistic aspects of science*, ur. Karl W. Deutsch, David Hawkins in F. E. L. Priestley, 1–52. Toronto: University of Toronto Press.
- , Sidney A. Burrell in Robert A. Kann. 1968. *Political community and the North Atlantic area: International organization in the light of historical experience*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Douzinas, Costas. 1997. Psychoanalysis Becomes the Law: Notes on an Encounter Foretold. *Public Forum* XX (3): 313–37.
- Dunn, David. 1986. Peace studies. V *World encyclopedia of peace (volume 2)*, ur. Ervin Laszlo in Jong Youl Yoo, 247–51. Oxford in New York [etc.]: Pergamon Press.
- Edkins, Jenny. 1999. *Poststructuralism and international relations: bringing the political back in*. Boulder, CO in London: Lynne Rienner.
- 2002. Forget trauma? Responses to September 11. *International Relations* 16 (2): 243–56.
- 2003. Humanitarianism, humanity, human. *Journal of Human Rights* 2 (2): 253–8.
- in Véronique Pin-Fat. 2005. Through the Wire: Relations of Power and Relations of Violence. *Millennium: Journal of International Studies* 34 (1): 1–24.

- Eisler, Riane. 1997. Human rights and violence: integrating the privat and public spheres. Dostopno prek: <http://www.partnershipway.org/about-cps/partnership-library/articles-by-riane-eisler/articles/human-rights-and-violence> (4. junij 2009).
- Freud, Sigmund. 1987. *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- 2001. *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
- Fink, Bruce. 1998. Želja in goni. *Problemi* 36 (7/8): 15–30.
- Foucault, Michael. 2000. *Zgodovina seksualnosti I.: Volja do znanja*. Ljubljana: ŠKUC.
- Galtung, Johan. 1975a. *Peace: Research, Education, Action: Essays in Peace Research (Volume 1)*. Copenhagen: Christian Ejlertsen.
- 1975b. Three approaches to peace: peacekeeping, peacemaking and peacebuilding. V *Peace, War and Defence: Essays in Peace Research (Volume 2)*, ur. Johan Galtung, 282–304. Copenhagen: Christian Ejlertsen.
- 1980. *Peace and World Structure: Essays in Peace Research (Volume IV)*. Copenhagen: Christian Ejlertsen.
- 1987. Review Essay: Only One Quarrel with Kenneth Boulding. *Journal of Peace Research* 24 (2): 199–203.
- 1990. Cultural violence. *Journal of Peace Research* 27 (3): 291–305.
- 1994. *Human rights in another key*. Cambridge: Polity Press.
- 1996. *Peace by Peaceful Means: Peace and conflict, development and civilization*. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage za International Peace Institute (Oslo).
- 2000. *Conflict transformation by peaceful means (The Transcend Method): Participants' manual – Trainers' manual*. United Nations. Dostopno prek: [http://www.reliefweb.int/rw/rwt.nsf/db900SID/LHON-66SN46/\\$File/Conflict_transfo_Trnascend.pdf](http://www.reliefweb.int/rw/rwt.nsf/db900SID/LHON-66SN46/$File/Conflict_transfo_Trnascend.pdf) (4. junij 2009).
- , Carl Jacobsen in Kai Frithjof Brand-Jacobsen. 2002. *Searching for peace: the road to transcend*. London in Sterling, VA: Pluto Press v sodelovanju z Transcend.
- Duffield, Mark. 2001. *Global Governance and the New Wars: The Merging of Development and Security*. London: Zed Books.
- Garb, Maja. 1998. Problemi demokratizacije razmerij med vojsko in civilno oblastjo v državah srednje in vzhodne Evrope. *Teorija in praksa* 35 (2): 347–61.
- Gandhi, Mohandas Karamčad. 2000. Izbrani politični spisi. *Problemi* 38 (7/8): 71–204.

- Gawerc, Michelle. 2006. Peace-Building: Theoretical and Concrete Perspectives. *Peace and Change* 31 (4): 435–78.
- Goodrich, Peter. 1995. *Oedipus Lex: Psychoanalysis, History, Law*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Haas, Ernst B. 1955. Types of collective security: an examination of operational concepts. *American Political Science Review* 49 (1): 40–62.
- 1968. *Collective security and the future international system*. Denver, CO: University of Denver Press.
- 1991. *When Knowledge Is Power: Three Models of Change in International Organizations*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Harris, Ian M., Larry J. Fisk in Carol Rank. 1998. A portrait of university peace studies in North America and Western Europe at the end of millenium. *International Journal of Peace Studies* 3 (1): dostopno prek: http://www.gmu.edu/academic/ijps/vol3_1/Harris.htm (4. junij 2009).
- Heathershaw, John. 2008. Unpacking the Liberal Peace: The Dividing and Merging of Peacebuilding Discourses. *Millennium: Journal of International Studies* 36 (3): 597–621.
- Hollis, Martin in Steve Smith. 1990. *Explaining and Understanding International Relations*. Oxford: Clarendon.
- Homer, Sean. 2005. *Jacques Lacan*. London in New York: Routledge.
- Hunt, J. C. R. 1998. Lewis Fry Richardson and his contributions to mathematics, meteorology and models of conflict. *Annual Review of Fluid Mechanics* 30: xiii–xxxvi. Dostopno prek: [http://www.cpom.org/people/jcrh/AnnRevFluMech\(30\)LFR.pdf](http://www.cpom.org/people/jcrh/AnnRevFluMech(30)LFR.pdf) (4. junij 2009).
- Kardinar, Gregor. 2008. Freudov psihični aparat in Lacanova topologija. *Problemi* 46 (5/6): 163–98.
- Komelj, Miklavž. 2008. *Nenaslovljiva imena*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Krek, Janez. 2000. Heglovski subjekt kot moč gandhijevskega nenasilja. *Problemi* 38 (7/8): 227–85.
- Kriesberg, Luis. 1998. *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution*. Lanham, Boulder, New York in Oxford: Rowman & Littlefield.
- Lacan, Jacques. 1985. *Še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 1988. *Etika psihoanalize*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- 1993. *Televizija*. Ljubljana: Analecta.

- 1994. Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza. V *Spisi*, ur. Miran Božovič, 37–43. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 1996. *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Laclau, Ernesto. 2008. *Emancipacija, emancipacije*. Ljubljana: Založba ZRC.
- in Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonija in socialistična strategija: k radikalni demokratični politiki*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Lederach, John Paul. 1997. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.
- Levi-Strauss, Claude. 1977–1988. *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Školska knjiga
- Luria, Aleksandr Romanovič. 1987. *The mind of a mnemonist: a little book about a vast memory*. Cambridge in London: Harvard University Press.
- Maas Weigert, Kathleen. 1999. Structural violence. V *Encyclopedia of violence, peace and conflicts (Vol. 2)*, ur. Lester Kurtz in Jennifer Turpin, 431–40. San Diego, CA: Academic Press.
- Matsuo, Masatsugu. 2001. Whither Peace Studies? Fragmentation to a New Integration? *Journal of International Development and Cooperation* 7 (2): 1–10.
- Matti Jutila, Samu Pehkonen in Tarja Väyrynen. 2008. Resuscitating a Discipline: An Agenda for Critical Peace Research. *Millennium: Journal of International Studies* 36 (3): 623–40.
- McDonald, Matt. 2008. Securitization and the construction of security. *European Journal of International Relations*. 14 (4): 563–587.
- Mednarodni pakt o državljskih in političnih pravicah. 1966. *International Covenant on Civil and Political Rights*; Resolucija Generalne skupščine 2200A (XXI), 16. 12., velja od 23. 3. 1976. Dostopno prek: http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/a_ccpr.htm (6. junij 2009).
- Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah. 1966. *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*; Resolucija Generalne skupščine 2200A (XXI), 16. 12., velja od 3. 1. 1976. Dostopno prek: http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/a_ceschr.htm (6. junij 2009).
- Meyer, Jörg. 2008. The Concealed Violence of Modern Peace(-Making). *Millennium: Journal of International Studies* 36 (3): 555–74.
- Michaux, Henri. 2008. *Zorenje v ledu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Miller, Jacques-Alain. 1983. Pet predavanj o Lacanu v Caracasu. V *Gospodstvo, vzgoja, analiza: zbornik tekstov Lacanove šole psihoanalize*, ur. Slavoj Žižek, 5–108. Ljubljana: Univerzum.

- 1998. Kometar Lacanovega teksta. *Problemi* 36 (7/8): 7–14.
- 2001. *O nekem drugem Lacanu*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Močnik, Rastko. 1995. *Extravagantia II: Koliko fašizma?* Ljubljana: ISH – Institutum studiorum humanitatis.
- in Slavoj Žižek. 1981. Spremnna beseda. V *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik, 343–78. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Neumann, Iver B. 2005. Conclusion. V *The Future of International Relations: Masters in the making*, ur. Iver B. Neumann in Ole Wæver, 383–96. London in New York: Routledge.
- Orwell, George. 1983. *1984*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Pasolini, Pier Paolo. 2005. *Svinjak / Manifest za novo gledališče*. Ljubljana: LUD Šerpa.
- Patomäki, Heikki. 2001. The Challenge of Critical Theories: Peace Research at the Start of the New Century. *Journal of Peace Research* 38 (6): 723–37.
- 2002. *After international relations: critical realism and the (re)construction of world politics*. London in New York: Routledge.
- Pessoa, Fernando. 2007. *Psihotipija: izbrano delo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel writing and transculturation*. London: Routledge.
- Ranciére, Jacques. 2005. *Nevedni učitelj: pet lekcij o intelektualni emancipaciji*. Ljubljana: Zavod En-knap.
- Richardson, Lewis F. 1935. Mathematical Psychology of War. *Nature* 136: 830–1.
- 1939. *Generalized Foreign Politics: A study in group psychology*. Cambridge: The University Press.
- 1949. *Arms and Insecurity: A mathematical study of the causes and origins of war*. London: Stevens & Sons.
- 1960. *Statistics of Deadly Quarrels*. Pacific Grov, CA: Boxwood Press.
- Richmond, Oliver P. 2007. Critical Research Agendas for Peace: The missing link in the study of international relations. *Alternatives: Global, Local, Political* 32 (2): 247–74.
- 2008. Reclaiming Peace in International Relations. *Millennium: Journal of International Studies* 36 (3): 439–70.
- Ringmar, Erik. 2005. Alexander Wendt: a social scientist struggling with history. V *The Future of International Relations: Masters in the making*, ur. Iver B. Neumann in Ole Wæver, 290–311. London in New York: Routledge.

- Schalbroeck, Ivo. 1986. Wright, Quincy. V *World encyclopedia of peace (volume 2)*, ur. Ervin Laszlo in Jong Youl Yoo, 584–6. Oxford in New York [etc.]: Pergamon Press.
- Schmid, Herman. 1968. Peace Research and Politics. *Journal of Peace Research* 5 (3): 217–32.
- Schroeder, Jeanne L. 1997. *The Vestal and the Fasces: Hegel, Lacan, Property, and the Feminine*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Sharp, Gene. 1973. *The dynamics of nonviolent action: The Politics of Nonviolent Action (part 3)*. Boston : "P. Sargent".
- 1998. *The methods of nonviolent action: The Politics of Nonviolent Action (part 2)*. Boston : "P. Sargent".
- 2000. *Power and struggle: The Politics of Nonviolent Action (part 1)*. Boston : "P. Sargent".
- Smith, Steve. 2001. Reflectivist and constructivist approaches to international theory. V *The globalization of world politics: an introduction to international relations*, ur. John Baylis in Steve Smith, 224–50. Oxford in New York: Oxford University Press.
- Sorokin, Pitrim A. 1957. *Social and cultural dynamics: a study of change in major systems of art, truth, ethics, law and social relationships*. Boston, MA: Poter Sargent.
- Sørensen Georg. 1992. Utopianism in PR: The Gandhian heritage. *Journal of Peace Research* 29 (2): 135–44.
- Splošna deklaracija človekovih pravic. 1948. *Universal Declaration of Human Rights*; Resolucija Generalne skupščine 217A (III), 10. 12. Dostopno prek: <http://www.un.org/Overview/rights.html> (6. junij 2009).
- Sterling-Folker, Jennifer Anne, ur. 2006. *Making sense of international relations theory*. Boulder, CO in London: Lynne Rienner.
- Šterk, Karmen. 1998. *O težavah z mano: antropologija, lingvistika, psihoanaliza*. Ljubljana: Študentska založba.
- Teixeria, Bryan. 1999. Nonviolence theory and practice. V *Encyclopedia of violence, peace and conflicts (Vol. 2)*, ur. Lester Kurtz in Jennifer Turpin, 555–65. San Diego, CA: Academic Press.
- Toh, Swee-Hin in Virginia Floresca-Cawagas. 1999. Institutionalization of nonviolence. V *Encyclopedia of violence, peace and conflicts (Vol. 2)*, ur. Lester Kurtz in Jennifer Turpin, 211–22. San Diego, CA: Academic Press.
- Transcend International: A network for peace and development. Dostopno prek: <http://www.transcend.org> (4. junij 2009).

- Väyrynen, Tarja. 2001. *Culture and International Conflict Resolution*. Manchester in New York: Manchester University Press.
- Voruz, Véronique. 2002. Sovereignty, power and resistance. *International Journal for the Semiotics of Law* 15: 231–52.
- 2006. The logic of exception: a structural reading of foundational texts of psychoanalysis. *Law, Culture and the Humanities* 2: 162–78.
- Wæver, Ole. 2005. Figures of international thought: introducing persons instead of paradigms. V *The Future of International Relations: Masters in the making*, ur. Iver B. Neumann in Ole Wæver, 1–40. London in New York: Routledge.
- Wallensteen, Peter. 2002. *Understanding conflict resolution: War, peace and the global system*. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage.
- Wendt, Alexander. 1987. The agent-structure problem in international relations theory. *International Organization* 41 (3): 335–70.
- 1999. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wight, Colin. 2005. Philosophy of social science and international realtions. V *Handbook of international relations*, ur. Walter Carlsnaes, Thomas Risse-Kappen in Beth A. Simmons, 23–51. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage.
- Williams, Michael C. 1998. Modernity, Identity and Security: A Comment on the 'Copenhagen controversy'. *Review of International Studies* 23 (3): 435–40.
- Wind, Marlene. 2005. Nicholas G. Onuf: the rules of anarchy. V *The Future of International Relations: Masters in the making*, ur. Iver B. Neumann in Ole Wæver, 254–66. London in New York: Routledge.
- Wright, Quincy. 1942. *A Study of war*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Združeni narodi. 1992. *An Agenda for Peace: Preventive diplomacy, peacemaking and peace-keeping*. A/47/277 - S/24111. Dostopno prek: <http://www.un.org/docs/SG/agpeace.html> (4. junij 2009).
- Zevnik, Andreja. 2006. Poststrukturalistična kritika univerzalizma človekovih pravic in etike subjekta v normativnem razumevanju humanitarne intervencije. Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, FDV.
- 2009. Sovereign-less Subject and the Possibility of Resistance. *Millennium: Journal of International Studies* 38 (1): 83–106.

- Zupančič, Alenka. 1998. La jetée ali ljubezen kot pulzija. *Problemi* 36 (7/8): 31–41.
- 1993. *Etika realnega: Kant, Lacan*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2007. Svoboda in vzrok. *Problemi* 45 (8/9): 147–69.
- Žižek, Slavoj. 1985. Levi-Strauss ali nemožna struktura. V *Oddaljeni pogled*, Claude Levi-Strauss, 335–81. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- 1988. Graf želje. V *Želja in krivda*, ur. Slavoj Žižek, 121–40. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 1989. *The sublime object of ideology*. London in New York: Verso.
- 1994. The spectre of ideology: introduction. V *Mapping ideology*, ur. Slavoj Žižek, 1–33. London in New York: Verso.
- 1998. Alain Badiou kot bralec svetega Pavla. V *Sveti Pavel: utemeljitev univerzalnosti*, Alain Badiou, 115–48. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2007. *Nasilje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.