

# Včeraj je bil nov dan (danes pa smo gotovi)

»Demokracije, in zdaleč ne le nove med njimi, ne delujejo dobro.«

(Offe v Della Porta, 2013: 184)

Lanski protesti po Sloveniji so dali jasno vedeti, da ljudje niso zadovoljni s trenutnim stanjem v družbi. Po vsem dogajanju lahko trdimo, da sta politika in z njo predstavniška demokracija danes v krizi. Splošno nezaupanje v politiko in upad zanimanja zanjo sta posledica razočaranja ljudi nad trenutnim stanjem – ljudje politike ne dojemajo več kot nekaj inkluzivnega in koristnega, temveč kot nekaj umazanega, koruptivnega, odtegnjenega od ljudi, skratka nekaj, kar je na voljo le elitam, ki z njo služijo svojim interesom. Vendar pa današnja politična kriza ne izvira le iz tega razočaranja, temveč ima vzroke tudi v samem konceptu predstavniške demokracije.

V tem članku se bomo ukvarjali z neuspešnimi načini, na katere bi lahko virtualna demokracija in digitalizacija teles spremenila rezultat lanskega slovenskega vstajniškega gibanja. Prepričani smo namreč, da so tako nove tehnologije kot tudi sodobnejše teorije participacije družbenega v političnem premalo izkoriščene. V sklepih z refleksivnim pogledom interpretativne psihoanalize ocenjujemo mesta spodletelosti vstajništva na Slovenskem.

Prvi problem, na katerega naletimo, je že samo dojemanje predstavniške demokracije kot take. Demokracija je pogosto razumljena kot stanje, kot statični koncept, ki ga učinkovito prakticiramo, častno živimo ali pa ga ne zmoremo doseči (Papacharissi, 2010: 11). Vendar pa je treba takšno »razumevanje demokracije kot skupka praks, postopkov in formalnih pravil« (Ilc in Banjac, 2009–2010: 172) premagati, saj je demokracija proces, torej nekaj, kar se mora nenehno spreminjati in razvijati. Takšen celovit pogled na demokracijo mora vključevati tri bistvene ravni demokracije kot družbeno-politične ureditve: demokracijo kot družbenopolitično skupnost, kot način vladanja in kot kulturo v najširšem pomenu (ibid., 172). Vendar pa so v krizi vse tri ravni – danes smo »priča trojni krizi predstavniške demokracije, ki je kriza participacije, kriza reprezentacije in kriza legitimnosti« (Vodovnik, 2011: 43). Kriza participacije se med drugim kaže v nizki volilni udeležbi, nezaupanju v politične institucije in predstavnike, zapiranju v zasebno sfero; kriza reprezentacije v številnih protestniških sloganih, kot sta *Nihče nas ne predstavlja!*, *We are the 99%!* ipd., kriza legitimnosti pa v političnih škandalih in neupošteva-

nju idej in želja civilne družbe. Trenutna vključenost civilne družbe je zreducirana le na vlogo volivcev, ki izvolijo svoje predstavnike (ti potem odločajo v njihovem imenu). Učinkovitost upravljanja je s tem dejanjem zagotovljena, vendar pa je hkrati močno ogrožena javna deliberacija (Papacharissi, 2010: 14) in sploh legitimnost oblasti, ki torej ne temelji na dojemanju demokracije kot vladavine ljudi, od ljudi, za ljudi (Della Porta, 2013: 4). Trenutna oblika demokracije sama po sebi ne zagotavlja vključenosti civilne družbe pri oblikovanju politične agende, odločitev ali morebitnih rešitev za percipirane probleme. Obseg civilne participacije je seveda odvisen tudi od pobud civilne družbe same, vendar pa je jasno, da so takšne pobude odvisne predvsem od političnih in družbenih okoliščin. Vsakršno pomanjkanje civilne participacije tako ni le posledica družbene apatije, temveč ga je treba razumeti v kontekstu dilem sodobne demokracije (Dahlgreen in Alvares, 2013: 49). Trideset let neoliberalizma je pustilo posledice tudi v političnem sistemu: logika trga je postala najprimernejša pot za doseganje družbenega napredka, to pa je zmanjšalo ali celo uničilo prostor za demokratično participacijo. Težnja politične oblasti, da se odmika od demokratičnega sistema, ki mu je odgovorna, in se seli v zasebni sektor, ni nekaj, kar je nastalo pod neoliberalizmom, vendar pa se tu kaže v svoji najčistejši obliki. Trg postavlja ceno za bolj kot ne vsa področja človeškega življenja, kar izničuje vse politično in se odraža v depolitizaciji, ne vključevanju in občutku izgube moči med civilno družbo (ibid., 49). Demokracija, ki ne temelji na vključenosti, pa ni več demokracija. Oziroma je, a ne pomeni tistega, kar se rado misli, da pomeni, in kar bi morala začeti pomeniti – radikalno demokracijo multitudine emancipatorskih praks.

Zaradi pomanjkanja perspektiv in nereflektiranega odnosa do obstoječega politično-ekonomskega sistema in temu komplementarnega prepričanja, da živimo v svetu endizmov, da je torej naš svet najboljša »možnost mogočega«, so se ljudje skoraj povsem predali tej ideologiji, ki se pretvarja, da to ni. Razlaga, da živimo v edinem mogočem političnem sistemu, ker si drugačnega pač ne znamo predstavljati, zveni neprepričljivo, sploh glede na težave, ki jih ima ta sistem. Iskanje političnih alternativ *statusu quo* tako ni nič presenetljivega, tako na teoretični ravni kot tudi na ravni političnih in emancipacijskih praks. Ena teh je elektronska demokracija, ki je zasnovana na civilni participaciji in deliberaciji.

## Kaj je e-demokracija

Da bi se razmere za vključevanje civilne družbe v politične procese izboljšali, moramo ponovno in/ali na novo vzpostaviti javni prostor, ki je ključen za obstoj demokracije in je eden izmed pogojev za njen obstoj. Po Habermasu je javni prostor v modernih in postmodernih demokracijah skomercializiran in ne služi več interesom javnosti, temveč državnim in zasebnim interesom. Če javnega prostora za deliberacijo ni, javna sfera ne more več obstajati, deliberacija pa je za demokracijo bistvena, saj omogoča vstop zasebne misli v javnost (Papacharissi, 2010: 38–39). Prek vzpostavljanja novih kanalov in novih javnih prostorov za neposredno participacijo posameznikov se sistemu vrne politična legitimnost. Eden takšnih prostorov, ki so na voljo, je zagotovo internet.

E-demokracija je tako eden izmed pristopov obuditve demokracije v smislu ponovnega vključevanja posameznikov v politične procese, saj te procese seli na splet – s tem ponuja možnost za večjo in aktivnejšo participacijo. Hagen definira e-demokracijo kot »vsak demokratični politični sistem, kjer so informacijsko-komunikacijska omrežja uporabljena v demokratičnih procesih za namene

informiranja, komuniciranja, artikulacije interesov in odločanja (v okviru volitev in deliberacije).« (Hagen, 1996) Ključna pogoja za uspešno vključevanje posameznikov v politične procese sta torej deliberacija in participacija. Legitimnost političnih odločitev je mogoča le prek javne razprave, v okviru katere naj bi si posamezniki izmenjali mnenja ter z debato prišli do dogovora, katere politike so primerne oziroma katere poskrbijo za javno dobro. Vsi posamezniki imajo enako pravico do sodelovanja v javni razpravi, vsi glasovi in vsa mnenja štejejo enako – kar izniči trenutno formulo politike, ki daje prednost imenu in strankarski pripadnosti. Prav tako je za delovanje e-demokracije in novih političnih pristopov pomembno razumevanje demokratične participacije, ki jo je treba razumeti onkraj določene formalne prakse – volitve so tako le eden izmed modusov politične participacije in ne edini, kot si nekateri predstavljajo. Tako kot demokracija ni stanje, temveč proces, tudi državljanstvo ni le status, ampak ga je treba razumeti kot prakso. Vendar državljanstva ne smemo razumeti kot prakso *per se*, temveč je »performativno državljanstvo oz. »etiko participacije« (Rizman, 2011: 31) treba razumeti kot *praxis* oz. filozofsko kategorijo prakse. *Praxis* namreč ni razumljen v ozkem pomenu ekonomske ali politične dejavnosti, ki je lahko vseeno povsem odtujena in instrumentalna, temveč kot svobodna in ustvarjalna dejavnost človeka, s katero ta ustvarja in spreminja svet okoli sebe in posledično sebe.« (Vodovnik, 2011: 47)

Ideje o e-demokraciji so žive že od osemdesetih let prejšnjega stoletja naprej, ko so se začeli pozivi k selitvi politične participacije na internet. Ta je od vsega začetka nosil potencial za emancipacijo ljudi, saj ponuja svobodo govora in reprezentacije – posamezniki se lahko na internetu osvobodijo statusnih razlik in atributov moči, svoboda izmenjevanja informacij pa se poveča. Kritiki e-demokracije se pogosto opirajo na »težave« interneta: digitalna razlika, nadzor in sledenje uporabnikom, razmerje med kakovostjo in količino informacij (mnenj) na internetu ipd. Naj poudarimo, da kratkoročni cilj e-demokracije ni nadomestitev trenutne politične ureditve (tj. parlamentarno-predstavniške demokracije), temveč je cilj njena nadgradnja: internet je tako dodaten kanal, prek katerega se lahko posamezniki vključujejo v politično realnost, ni pa edini. Oblika predstavniške demokracije se z vzpostavitvijo elektronske demokracije nadgradi – z njo se povečajo možnosti za državljsko delovanje, takšno delovanje pa se oblikuje tudi kot »del trajnega kritičnega dialoga, kateremu morajo biti zakonsko opredeljene forme politične oblasti bolj podvržene« (Lukšič, 2005: 240). Poleg multiplikacije prostorov za izmenjavo idej internet tudi izboljšuje medsebojno razumevanje z razvojem številnih kritičnih javnih sfer (Della Porta, 2013: 88). Prav tako nam elektronske tehnologije omogočajo hitro izmenjavo informacij in stalno priključenost, ki sta bili doslej v večji meri uporabljani za postmoderno vsečne prakse: narcistični ekshibicionizem, instantna gratifikacija, utajitev realnosti. Izraba interneta za namene politične emancipacije in formacije novih diskurzivnih praks do zdaj še ni pokazala vseh potencialov.

(Post)modernizacija participativnih, deliberativnih in glasovalnih procesov bi najverjetneje največ prinesla generacijam, ki imajo zdaj najmanj dostopa do političnega odločanja, ki so na internetu »doma«, medtem ko se za druge v začetnih fazah verjetno ne bi nič spremenilo. Kritiki e-demokracije velikokrat v dimenzijah prave moralne panike opozarjajo na tovrstno izključevanje zaradi tehnološke nepismenosti. Resda je za izničenje teh razlik treba veliko narediti pri uvajanju novih tehnologij in njihove uporabe, vendar pa za to ni potrebna tehnološka, temveč prej socialna (r)evolucija. Kljub nevarnostim, ki jih prinašata morebitni oblastniški nadzor nad uporabniki in tehnološka determiniranost kot taka, pa moramo najti presečišča, kjer dejanski demokratično-politični učinek presega (morebitno) izgubo zasebnosti. Internet se je v svetovnem in tudi slovenskem protestniškem gibanju do zdaj za uporabnega izkazal v okviru

organiziranja protestov in hitrega izmenjevanja informacij. Mogočih pa je seveda še veliko korakov naprej; nekateri že v danem okviru »možnosti mogočega«.

Onkraj »možnosti mogočega« je seveda prvo vprašanje, ki si ga moramo v tem kontekstu zastaviti, naslednje: ko rečemo demokracija, ali sploh govorimo o istih stvareh? Mnogi e-demokracijo enačijo z direktno demokracijo grške polis, ki velja za ideal ali vsaj prototip demokratičnega odločanja. Toda dejstvo je, da je lahko atenska polis učinkovito delovala le na podlagi izključevanja (žensk in sužnjev). Tako je že Arendtova poudarjala, da ni polisa, h kateremu bi se lahko vrnil, oziroma polisa, ki bi obstajal neodvisno od fantazem (Armstrong, 2009). Po besedah Bena Bergerja ljudsko ali državljansko politično udejstvovanje, kakršno poznamo danes (volitve, referendumi), niso tisti vzvodi, ki najbolje omogočajo demokratične procese. Vprašati se moramo, kako in kje sprožiti (med seboj povezane) procese ne le političnega, ampak tudi družbenega in moralnega udejstvovanja (Berger, 2011: 4). Sfera, ki lahko dojemanje političnega aktivno spremeni oziroma obogati, je digitalna. Preusmeritev demokratičnih procesov v digitalno sfero, sfero »navidezno brezmejnih svetov« (Lunenfeld, 1999/2001: 8), pa zahteva premisleke, kako mobilizirati, aktivirati in opolnomočiti vsa (in ne le določena, kakor je veljalo v atenski polis) človeška telesa.

## Kako – z digitalnimi telesi

Fizično in virtualno se prepletata. N. Katherine Hayles je virtualnost definirala kot kulturno percepcijo, da so materialni objekti prepleteni z informacijskimi vzorci (Hayles, 1999: 13–14). To prepletanje in soobstoj sta povezana s konceptom »integralne realnosti«: s povečano realnostjo (realnost z dodanimi elementi virtualnega) in povečano virtualnostjo (virtualnost z dodanimi elementi realnega). Gre za produktivno širjenje realnosti, saj pride med realnostjo in virtualnostjo do dodajanja in medsebojnega povezovanja (Strehovec, 1998: 80). Navduševanje nad digitalnim prostorom se seveda lahko napaja tudi z odgovornostjo do drugih (narave in nas kot dela nje). »Etična« izraba digitalne sfere namreč ne pozablja na pomen telesnosti in delovanja v fizičnem prostoru.

To povezovanje in bogatenje sfer je treba izkoristiti in opustiti prvotno skepsu. Temeljni pogoj za mišljenje politike v digitalni sferi je premislek o njeni prostorskosti, razsežnostih in potencialih. Ta namreč lahko izziva ustaljene načine in ustvarja nove prijeme za politiziranje ali »delanje politike« (Saco, 2002). Digitalno sfero kot prostor političnega odločanja lahko razumemo tudi kot utopijo, nerealen ideal. Toda brez utopije ni teorije (Lefebvre, 1970/2009: 178) in tako je utopizem bistvenega pomena za izboljšanje človeškega stanja (Sargent, 2010: 9), saj izumlja nove oblike in generira spremembe. Ob tem nas o smiselnosti digitalnega utopizma lahko prepriča misel Kuriyame, da je zgodovina telesa pravzaprav zgodovina načinov naseljevanja sveta (Kuriyama, 1999: 237). Prebivalstvo Zahoda večji del dneva svoje telo obuja digitalno, torej z negiranjem fizične komponente svojega bitja. Čemu ne bi pasivizacijo fizičnega telesa izrabili za politični upor?

Okvir za konceptualizacijo digitalne politične prakse si bomo kljub dejstvu, da je svojo teorijo zasnovala na kritiki in ne na podpori tehnologiji, izposodili pri Hannah Arendt. Hannah Arendt je, čeprav je odklanjala tehnologijo, menila, da poti nazaj v predtehnološko dobo ni (Saco, 2002: 53). Njen odklon od tehnologije je morda le posledica dejstva, da pripada povojnim mislecom, ki so grozote tehnološkega napredka močno čutili. Če vrnitev ni več mogoča, moramo torej o demokraciji in novih prostorih politične participacije razmišljati v okviru

obstoječih tehnoloških oblik. Že obstoječi digitalni prostori, ki delujejo v okviru teh oblik, pa se morajo transformirati: z namenom mobilizacije in aktivacije ljudskih glasov, v končni posledici tudi njihovih fizičnih teles.

Čemu torej telesa obuditi digitalno? Hannah Arendt v okviru političnega odločanja odklanja primat skupnosti, ki poudarja intimnost, empatijo in pomen sorodstva. Intima, fizični stik v procesu empatičnega razumevanja (politične) situacije pozornost usmerja na eno perspektivo, perspektivo Drugega. Politično odločanje, zasnovano na fizično povezani, empatični skupnosti, tako ogroža pluralnost perspektiv, ki je nujna za obstoj modernih družb (Saco, 2002: 46). Hannah Arendt za podporo selitvi politiziranih teles v digitalno sfero izrabljamo prav zato, ker nasprotuje prisiljeni fizičnosti političnega odločanja. Prostor politične participacije je Hannah Arendt opisala kot hkrati utelešen in breztelesen pojavni prostor (Arendt, 1958/1998: 73). Po njenem ta ne sme biti reduciran na fizični prostor, saj javne sfere ne definira dana fizičnost, ampak kolektivna človeška aktivnost (Saco, 2002: 54). Družbeni prostori, ki sestavljajo javno sfero, niso le fizični; proizvedeni so tudi z našim zamišljanjem in »zamišljenim« naseljevanjem le-teh (ibid., 201).

Potrebo po politični imaginaciji v kontekstu Slovenije kot nekdanje jugoslovanske republike je izrazila tudi Renata Salecl. Po njenem mnenju trik uspešnega političnega diskurza ni v tem, da ponudi neposredne slike, s katerimi se ljudje identificirajo –, kar je bila navsezadnje tudi težava Partije. Trik uspešnega političnega diskurza je v tem, da konstruira Simbolni prostor, z vidika katerega smo sami sebi všečni. Diskurz pa mora biti konstruiran tako, da prostor pušča odprt in nam tako omogoča, da ga zapolnimo s podobami svojega idealnega jaza (Salecl v Laclau, 1994: 225). Digitalna sfera nam omogoča, da svojemu fizičnemu telesu po svojem okusu ustvarimo avatar, kar za politično deliberacijo nosi zanimive obete. Prednost selitve zadnje v digitalno sfero se skriva v zakritju telesnih značilnosti. Te so namreč prva tarča stigmatizacij, ki politično deliberacijo ovirajo. Spol politično aktivnega bitja je v virtualnem prostoru nejasen in tako bistveno manj relevanten, potencialno pa se lahko ognemo še drugim oblikam diskriminacije (Saco, 2002: 72). Kljub vsemu pa ne smemo pozabiti na osebni stik, ki ponuja nekaj, česar nam digitalna sfera ne. Po Garnhamu se pri komunikaciji, ki vključuje fizični stik, potrebe Drugega težje ignorirajo. Ob tem se povečajo možnosti za razvoj odgovornosti do drugih (Saco, 2002: 72), česar s selitvijo politične deliberacije v digitalno sfero ne smemo zavreči. Tradicionalna srečevanja v fizičnem prostoru pomembno vplivajo tudi na krepitev družbenih vezi, temelječih na potrpežljivosti (Heim v Lunenfeld, 1999/2001: 38).

V kontekstu Slovenije kot postsocialistične države strah pred javno objavo ekscentričnih političnih idej razumemo kot zaviranje razvoja politične kulture. Selitev v virtualno sfero bi bila za majhno državo, v kateri je uniformnost norma, dobrodošla. Renata Salecl spomni na dejstvo, da je bila utopija samoupravljanja kljub zapostavljanju političnega vprašanja v prid socialnemu in v času pod Titom razumljena kot najvišja stopnja demokracije (Salecl v Laclau, 1994: 205). Z vpeljavo digitalne (in čedalje bolj neposredne) demokracije bi tako lahko bili priča pluralnosti idej, ki je sodobnim družbam nujno potrebna. Politična aktivnost posameznika bi se izražala v besedah in dejanjih posameznika (Arendt, 1958/1998: 72), ki ga stigma (fizično telo) ne bi več ovirala pri prostem izražanju lastnih idej in podpiranju drugih.

Prednosti digitalne sfere vidimo v tem, da skupnost laže mobilizira in kanalizira specifične (politične) interese vsakega posameznika. Človek, oborožen z množico informacij, je tako bolj opremljen za politični boj. Tu pa naletimo na težavo tehnološke (ne)pismenosti: s tem se, zanimivo, približamo težavam atenskega polisa, ki je izključeval in s tem strukturno omogočal

nadaljnje politično odločanje. Skupina ali združenje izključuje tiste, ki si z njimi ne dovolijo oziroma nočejo biti identificirani (Armstrong, 2009).

Element identifikacije bi bil v našem primeru »biti tehnološko večč« in zaupati v vzvode elektronske demokracije. Prav ta vidik kaže na nevarnosti, ki bi jih lahko prineslo nenadno sprejetje digitaliziranih procesov odločanja, še posebno za starejše ali le staromodnejše posameznike. Dejansko pa smo priča nasprotnemu procesu, in sicer zaviranju digitalizacije procesov odločanja političnih elit (in višjega srednjega razreda), ki v tehnološki pismenosti (mladih) vidi nevarnost, da bi se stvari res spremenile, saj bi to ogrozilo njihovo (politično in ekonomsko) privilegirano mesto.

Po besedah Bojane Kunst koncept virtualnega telesa, ki obstaja nasproti fizičnemu telesu, izhaja iz kartezijske delitve na um in telo. Virtualno telo tako ni osvobojeno dualizma (Kunst, 2004: 33). S takim argumentom lahko nasprotniki digitalnih (političnih) praks virtualno postavijo v položaj Drugega, tujega, neznanega in nevarnega. Naš argument vodi v drugo smer: med uporom, natančneje fizične prisotnosti telesa v uporju, je telo aktivno. Toda prav ta aktivnost je lahko znak impotence in nemoči. Aktivnost telesa v uporju je znak, da je telo zadnja površina, prosta za označevanje, po drugi strani pa zadnje sredstvo izražanja, ki nam preostane (Giblett, 2008, 114). Oblast je v času vstaj s svojo ignoranco ljudi ponižala na raven *bios*, samo teles, oropanih svoje politične legitimnosti. Kljub številnosti je telesa ignorirala, ko pa se je pogled oblasti vendarle obregnil obnje, so bila taka telesa definirana kot huliganska in temu ustreznost je bila tudi reakcija oblasti: vzeli so jim prostost.

Komunikacijske tehnologije imajo v tem pogledu lahko vlogo sredstva osvobajanja in opolnomočenja. »Dogodke« telesa vnesejo na površino elektronskega (komunikacijskega) sredstva in jih projicirajo na zaslon (ibid., 118). Tako lahko digitalizirana fizična telesa družno vzpostavijo novo, radikalno drugačno distanco do države in šele s tem opozorijo, da je njen pogled v svoji ignoranci uperjen v napačno smer. Mnoštvo digitaliziranih teles lahko z deliberacijo v digitalni sferi doseže in nenehno dosega konsenz. Tako lahko telo z digitalizirano aktivnostjo enakovredno ali celo z večjim učinkom nadomesti izpostavljanje svoje ranljive fizičnosti po ulicah slovenskih mest. Še več: pokaže lahko na (fizično) ranljivost Države, ki je veliko večja od ranljivosti prilagodljivega, fragmentiranega in razsrediščenega postmodernega posameznika. Le njen pogled, ki temelji na slepi pegi »možnosti mogočega«, ji onemogoča ta sprevid oziroma, povedano natančneje, slepota za druge premise »možnosti mogočega« je še edino, kar ji omogoča, da obstaja.

## Zakaj – ker smo Gotovi!

Postmoderna množica je korak naprej od modernističnih Freudovih konceptov, še vedno pa jo lahko opisujemo v pojmih teoretske psihoanalize. Medtem ko se slavna Freudova teorija množice glasi: »Število posameznikov, ki so postavili isti objekt na mesto ideala jaza in se torej v svojem jazu med seboj identificirajo« (Freud 2007–294, kurziva v orig.), pa lahko postmoderne, fragmentirane, »tekoče« in v velike zgodbe neverujoče posameznike zaobsežemo s samo majhno spremembo v začetni formuli množične psihologije. Naj razložimo.

V današnji družbi imamo opravka z imaginarijem neskončnih možnosti; vse je mogoče, posameznik lahko iz svojega življenja naredi, kar koli si želi, in ne politika ne država ne biologija ali religija mu v njegovi samorealizaciji ne smejo biti v napoto. Kar je nekoč lahko bila

opora osebne identitete (barva kože, spol, pripadnost nekemu narodu ali družbenemu razredu, politično ali versko prepričanje), zdaj niso več ideali, ki kot »sublimirane predaje abstraktni ideji« (ibid.: 292) oblikujejo našo identiteto. Konec je velikih zgodb, hegemonskih ideologij in na brezpogojni avtoriteti temelječih idealov, Drugih, ki so definirali, omejevali in v koherentne podobe prešli posameznikove identitete. O tem, da so novi načini subjektivizacije nujni za začetni premislek o novejših teorijah množic in o zares pluralni (in s tem radikalni) demokraciji, sta odločna Laclau in Mouffe (1987: 136).

Zavrnitev kategorije subjekta kot enotne, presojne in suturirane entitete nam pomaga videti specifičnost antagonizmov, nastalih na podlagi različnih subjektivnih pozicij in s tem tudi poglobiti pluralistične in demokratične koncepte. Zato kritika kategorije enotnega subjekta in priznavanje diskurzivne razpršenosti, na podlagi katere se konstituira vsaka subjektivna pozicija, zahtevata kaj več kot zgolj razglašanje obče teoretske pozicije: sta pogoj *sine qua non* za refleksijo mnogoterosti, iz katere vzniknejo antagonizmi v družbah, v katerih je demokratična revolucija že prestopila določen prag.

Razpršenemu postmodernemu subjektu torej ni mar za stare vrednote in avtoritete, do njih celo ohranja skrajno cinično, partikularno pozicijo, zvestobo prisega samo sebi, saj naj bi se vse druge oblike čustvene, intelektualne ali socialne navezanosti neizogibno končale z izdajo, razočaranjem in bolečino (Salecl, 2011). Tako tudi ne more računati na te preživele institucije v zagotavljanju svoje subjektivnosti in potrjevanju svoje identitete. Edini porok posameznikove identitete postane avtentičnost želje, želje po tem, da se realiziramo v neponovljiv in neprecenljiv original, da do drugih in Drugih obdržimo varno distanco (premik vsakdanjega življenja teh posameznikov iz fizičnih v virtualne prostore je tudi eden od načinov ohranjanja te distance).

Ko edino avtentično, avtonomno in konsistentno jedro identitete posameznika postane njegova lastna želja, je staromodna identifikacija z drugimi skozi skupno prepoznavanje Ideala Jaza onemogočena. V teoretski psihoanalizi je ekonomija želje kot tistega, kar je v artikulirani zahtevi neomejlivega na dejanski objekt potrebe, jasna; nobena realizacija potrebe je ne izčrpa, nobena v jeziku artikulirana zahteva je ne pomeni, nič strukturno obstoječega je ne substancializira. Vsaki spodleteli izkušnji uresničenja želje in/ali artikulaciji želje v obliki simbolne zahteve nujno sledi resignirana ugotovitev, da »to ni to«. Problem take želje torej je, da je ne more zastopati nobena artikulacija, nobena redukcija na konkretno zahtevo, noben ideal – samo demonstracija, erupcija, eksces.

To je bilo boleče razvidno iz etiologije padca vstajniškega gibanja na Slovenskem. Vsaka izražena artikulacija želje množice, vsaka konkretna zahteva je bila dvojno pogubna. Najprej zato, ker se je formirala kot odgovor na poziv oblastniškega diskurza: »Kaj hočete?« in potem še zato, ker je z vsako redukcijo na objekt zahteve zgrešila svoj cilj, razdelila protestniško gibanje in zmanjšala latentni potencial želje, njegovo potencialno moč. Odgovor na poziv hegemonja je lahko strukturiran le skozi hegemonistični diskurz, torej ravno skozi tisti diskurz, ki so ga vstajniki hoteli spodkopati. Dialog z oblastjo je bil vendar cilj oblasti, ne vstajnikov! In naprej, vsaka vsebinsko formulirana zahteva je predvidevala spet dve z duhom vstajniškega gibanja nezdržljivi stvari: subjekt izjave, tistega torej, ki reprezentira vse subjekte (protestnike), in pa vsebino, ki bi popolnoma ustrezala želji. In seveda se je zgodilo pričakovano: če se množica prepozna kot enotna (tudi prek slogana *Nihče nas ne predstavlja* in če je srečanje s potencialno obljubo realizirane želje vselej »to ni to«, potem je odgovor tem vsebinsko formuliranim zahtevam lahko le identičen govoru protestnikov, naslovljenemu na oblast: »Gotov si!« Da bi želje vstajnikov lahko

imele realne možnosti, bi morale ostati Realne v lacanovskem pomenu, in sicer kot resnica brez pomena – nesmiselna, ekscesna, neracionalna, nezavedna vednost, ki ne ve zase, ne ve, kaj in kako, ve samo, česa in kako ne bi. Opomenjanje smisla protestov kot čiste forme »Dost mam!« je razgradilo vstajniško gibanje, saj je edino, kar je bilo na njem subverzivnega, prav oblika sama. Le vztrajanje pri čisti ekscesni formi, radikalizacija te forme z upiranjem redukciji na vsebino, je zmožno za nazaj in na novo zapolniti tisti manko v stari vednosti protestnikov, ki se nahaja onkraj artikulacije – ga substancionalizirati, na prazno mesto brezna postaviti radikalno nove vsebine, heterogene, emancipatorske in artikulacijske prakse in spremenjena razmerja moči. Podoba s kantovskim etičnim dejanjem je tu več kot le naključna in ravno presežek etičnega (kako narediti) nad moralnim (kaj narediti) nakazuje na zmožnost oblike, da ustvari nove vsebine dobesedno iz nič in se povzdigne na raven badioujevskega dogodka. »Dogodek je ustvarjenje novih možnosti. Ne umešča se preprosto na raven objektivnega mogočega, temveč na raven možnosti mogočega. Kar bi lahko rekli tudi takole: glede na situacijo ali svet dogodek odpre možnosti tistega, kar je, s strogega stališča sestave te situacije ali zakonitosti tega sveta, pravzaprav nemogoče.« (Badiou, 2009: 12)

Medtem ko vstajnikom ni uspelo spodkopati oblastniškega diskurza, ga je »festivalizaciji« protestov uspelo nadgraditi. Pacificiranje strasti, transgresij in ekscesov, kar naj bi ustvarjalo »civiliziranega protestnika«, ki je (tudi zato) boljši od oblasti, je tudi eden temeljnih gradnikov sodobnega kapitalizma. Ne samo, da je politično korekten protest inverzna oblika dokazovanja lastne superiornosti (nad politično nekorektno, koruptivno vladajočo silo), uprizarjanja »kulturnega vstajništva«, ki so se vrstila za pogled skozi okna parlamenta, so kazala na še preveč dobro ponotranjenje vladajoče (neoliberalne) ideologije. Da pojasnimo: na zelo ilustrativen način lahko »napredek« človeške družbe in urejanja odnosov znotraj nje merimo s stopnjo udomačitve, podreditve, pacifikacije »človečnosti« same. Sleherni družbena (ko)eksistenca navsezadnje temelji na kompromisih glede tako rekoč vseh vidikov človekovega življenja, zlasti tistih plati, ki se nanašajo na naše zasebno življenje strasti, želja in užitkov. Na drugi strani pa vsi vemo, da je prav tisto, čemur se moramo odreči, da bi ustrezali normi »civiliziranega človeka«, esenca »človečnosti« same. To nas pripelje do nerodnega sklepa: »človečnost« se lahko udejanja le s kršenjem družbenih norm – iskati jo je treba v disgresijah, subverzijah, ekscesih. Analogno lahko shematično »merimo« »napredek« človeške družbe v korelaciji s pacificiranjem strasti prek različnih (v političnih sistemih) historičnih oblik nasilja: od eksplicitnega fizičnega do metaforičnega simbolnega in politično korektnega systemskega nasilja (Žižek, 2009). Skladno z znano Freudovo premiso, da je izumitelj civilizacije tisti človek, ki je prvi namesto kamna (fizično nasilje) vrgel drugemu v obraz žaljivko (simbolno nasilje, nasilje jezika), je ključ »civilizacije« v pacificiranju človekovih strasti z nasilnimi sredstvi v odpovedi fizične grožnje. Prevladujoče stanje stvari v današnjih poznokapitalističnih in/ali potrošniških družbah je systemsko nasilje in označuje sistem nereflektiranih prisil, ki omejujejo »možnosti mogočega« – vse, kar mora delovati kot samoumevna predpostavka, ki ureja vsakdanje življenje, da bi o vsakdanjem življenju sploh bilo mogoče govoriti. To je nasilje *sine qua non*, saj brez njega obstoječa, deljena družbena realnost ne bi mogla obstajati. Pomemben del tovrstnega nasilja, del, na katerem seveda temeljita tudi neoliberalna ekonomija in parlamentarna demokracija, pa je odpoved fizičnemu nasilju, politična korektnost, toleranca, svoboda individualnih izbir, dobrotelost. Na kratko: v systemskem nasilju sploh ne potrebujemo zunanjega, institucionalnega, oblastniškega nasilja, saj smo nasilje nad sabo »kulturno« in »civilizirano« vzeli nase, ga ponotranjili, ga izvajamo sami nad sabo in spet kot le eno od različic vsečnih potrošniških dobrin oziroma t. i. »svobodnih izbir«, ki nas delajo »avtentične«.



Dokončni poraz vstajniškega gibanja je bila partikularna, vsebinska »zmaga«: odstop Janeza Janše. Mar to ni kazalec možnosti, da je bilo gibanje v samem bistvu gibanje tistega višjega srednjega razreda, ki se noče odpovedati svojim privilegijem (in ki, med drugim, zato demonizira ali pa vsaj zavira tudi možnosti novih tehnologij) in je bolj reakcionarno-populistično kot revolucionarno-emancipatorno: ni čisto zares želelo novega, ampak vrnitev starega. »Povedano z nietzschejanskimi termini, ki so tu povsem na mestu: ultimativna razlika med resnično radikalno-emancipatorsko politiko in populistično politiko je v tem, da je avtentična radikalna politika aktivna, zahteva in uveljavlja svojo vizijo, medtem ko je populizem v temelju *reaktiven* (kurziva v orig.), reakcija na motečega vsiljivca. Drugače povedano, populizem ostaja različica politike strahu: množico mobilizira s sejanjem strahu pred pokvarjenim vsiljivcem«. (Žižek, 2010: 58) Predvsem pa si gibanje ni upalo prevzeti odgovornosti vstopa v prazno brezno lastne želje, saj je nasledlo zdravorazumski sholastično-samoobtožujoči modrosti (ki je v končni posledici le še eden ponotranjenih stebrov nasilja obstoječega ekonomskega in političnega sistema): če ne veš, s čim boš nadomestil sistem, ne ruši starega.

Končni izkupiček slovenskih ljudskih vstaj je kilav, saj »uspeha revolucije ne smemo meriti po sublimnem strahospoštovanju njegovih ekstatičnih trenutkov, temveč po spremembah, ki jih veliki Dogodek pusti za seboj na ravni vsakdana, dan po vstaji« (ibid.: 135–136). Dan po vstaji pa smo namesto sprememb deležni dopustitev, »permisij«, skoraj žrtvenega daru (npr. restavracija opuščene samostojnega ministrstva za kulturo) in »oblastniki se zelo dobro zavedajo razlike med dopustitvijo in pravico. Pravica v strogem pomenu besede odpira dostop do izvajanja oblasti, in sicer na račun neke druge oblasti. Dopustitev ne zmanjšuje moči tistih, ki jo dajejo; ne povečuje moči tistega, ki je je deležen ... Dopustitve, maskirane kot pravice, nikakor ne spremenijo prerazporeditev oblasti.« (ibid.: 56–57) Prej ugotavljamo, da jo vsak spodleteli poskus destabilizacije le dodatno okrepi.

Kaj storiti? Po koraku naprej smo dva koraka zadaj. Če oblast ignorira fizično predstavo protestov, če ta v ničemer ne moti njihovega razgleda, je pač treba preusmeriti ta pogled onkraj meja fizičnega prostora. Nove oblike in res radikalno drugačne in emancipatorično učinkovitejše ljudske participacije je nujno naseliti v prostore virtualnega, ki so odtegnjeni pogledu Države in njenemu monopolu nad fizičnim nasiljem in fizičnim telesom. Skratka: Državi je treba odtegniti njen lastni pogled, ki jo ohranja pri *business as usual*.

## Literatura

- ARENDR, H. (1958/1998): *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press.
- ARMSTRONG, P. (2009): *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BADIOU, A. (2009): Ideja komunizma. *Filozofski vestnik* XXX (3): 7–20.
- BERGER, B. (2011): *Attention Deficit Democracy: the Paradox of Civic Engagement*. Princeton, Princeton University Press.
- DAHLGREEN, P., ALVARES, C. (2013): Political Participation in an Age of Mediatisation: Towards a New Research Agenda. *Javnost* XX (2): 47–65.
- DELLA PORTA, D. (2013): *Can Democracy be Saved?* Cambridge, Polity Press.
- FREUD, S. (1921/2007): Množična psihologija in analiza jaza. V *Spisi o družbi in religiji*, 251–319. Ljubljana, Analecta.
- GIBLETT, R. J. (2008): *The Body of Nature and Culture*. New York, Palgrave Macmillan.

- HAGEN, M. (1996): *A Typology of Electronic Democracy*. Giessen, Justus-Liebig-Universität of Giessen.
- HAYLES, N. K. (1999): *How we Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- HEIM, M. (1999/2001): The Cyberspace Dialectic. V *The Digital Dialectic: New Essays on New Media*, P. Lunenfeld (ur.), 24–45. Cambridge, The MIT Press.
- ILC, B., BANJAC, M. (2009–2010): E-demokracija in e-participacija: refleksija uporabe e-orodij v družbenopolitičnih procesih: 164–186. V *Politološke refleksije: znanstvena produkcija Centra za kritično politologijo*, 2009–2010. Ljubljana, FDV, IDV, Center za kritično politologijo.
- KUNST, B. (2004): *Nevarne povezave: telo, filozofija in razmerje do umetnega*. Ljubljana, Maska.
- KURIYAMA, S. (1999): *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*. New York, Zone Books.
- LACLAU, E., MOUFF, C. 1987: *Hegemonija in socialistična strategija*. Ljubljana, Analecta.
- LEFEBVRE, H. (1970/2009): Reflections on the Politics of Space. V *State, Space, World: Selected Essays*. N. Brenner in S. Elden (ur.), 167–184. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- LUKŠIČ, A. (2005): Elektronska demokracija na lokalni ravni v Sloveniji – poskus konceptualizacije. V *Lokalna demokracija II: Uresničevanje lokalne samouprave v Sloveniji*, M. Brezovšek, M. Haček (ur.) 229–250. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- LUNENFELD, P. (1999/2001): Unfinished Business. V *The Digital Dialectic: New Essays on New Media*. P. Lunenfeld (ur.), 6–22. Cambridge, The MIT Press.
- MCKEE, A. (2005): *The Public Sphere: an Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RIZMAN, R. (2011): Izzivi državljanstva v času globalizacije. V *Nou(o) državljan(stvo)*, C. Toplak, Ž. Vodovnik (ur.). Ljubljana, Založba Sophia.
- SACO, D. (2002): *Cybering Democracy: Public Space and the Internet*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SALECL, R. (1994): The Crisis of Identity and the Struggle for New Hegemony in the Former Yugoslavia. V *The Making of Political Identities*, E. Laclau (ur.), 205–232. London, Verso.
- SALECL, R. (2011): *The Tyranny of Choice*. London, Profile Books.
- SARGENT, L. T. (2010): *Utopianism: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- STREHOVEC, J. (1998): *Tehnokultura, kultura tehna: filozofska uprašanja novomedijskih tehnologij in kibernetike umetnosti*. Ljubljana, Študentska založba.
- VODOVNIK, Ž. (2011): Državljanstvo kot glagol: Alterglobalistično gibanje in ideja translokalnega državljanstva. V *Družboslovne razprave*, XXVII (67): 41–57.
- ŽIŽEK, S. (2007): Mao Zedong, marksistični gospodar nereda. V *Problemi* (1/2): 229–265.
- ŽIŽEK, S. (2009): *Violence*. London, Profile Books.
- ŽIŽEK, S. (2010): *Najprej kot tragedija, nato kot farsa*. Ljubljana, Analecta.