

Beseda in nasilje

Renata Salecl*

Sodobne demokratične družbe se še vedno ukvarjajo s tradicionalnimi oblikami nasilja, zlasti nemočne pa so do novih oblik medrasnega, nacionalnega in spolnega nasilja, ki se običajno kaže na verbalni ravni. Sodobna družba vztraja na univerzalnosti vrednot kot so npr. človekove pravice in demokratična država, hkrati pa avtorica dokazuje, da so tudi nacionalizem, rasizem in seksizem po svoji naravi univerzalni. Izhajajoč iz tega je univerzalen tudi sovražni govor, saj posameznik, ki izjavlja neko grobo žalitev, le ponavlja mnenje svojega okolja, torej izhaja iz nekega zgodovinsko pogojenega diskurzivnega konteksta. Razlika med postsocializmom in zahodnimi družbami je v tem, da Zahod z zakonom omejuje sovražni govor, na postsocialističnem Vzhodu pa si tega ni mogoče zamisliti, ker bi taka regulacija veljala za ostanek komunistične miselnosti.

Tako zagovorniki stroge kontrole govora kakor tudi nasprotniki pravne regulacije govora pa menijo, da rešitve so, le odločiti se je treba, ali jih sprejmemo ali ne. Jezik je mogoče in ga hkrati ni mogoče popolnoma nadzorovati (tudi način govora je lahko sovražen, čeprav same besede niso), vendar to ne pomeni, da se moramo odpovedati boju za bolj strpne besede.

Na koncu članka se avtorica loteva tudi univerzalne viktimizacije, saj govori o spolno zlorabljenih otrocih, žrtvah AIDS-a, žrtvah lakote, vojne, posilstev, ekološke onesnaženosti. Na eni strani so žrtve, ki so daleč, in z njimi največkrat ljudje sočustvujejo, žrtev v svoji neposredni bližini pa skorajda ne zaznajo. V Ameriki govorijo zadnje čase tudi o gledalcih TV in bralcih časopisov kot o žrtvah medijskega poročanja o žrtvah.

Ključne besede: nasilje, verbalno nasilje, sovražni govor, nacionalizem, rasizem, seksizem, zbujanje sovraštva, žrtve

UDK 343.342.3

V sodobni demokratični družbi je še pred nedavnim prevladovalo mnenje, da bomo sicer vedno imeli probleme s klasičnim nasiljem, ker se pač ljudi ne da »popraviti« in ker je malo možnosti, da bi ne bilo več družbenih vzrokov, ki mnogo ljudi ženejo k nasilju, hkrati pa je obstajalo prepričanje, da bo vedno manj mednacionalnega, rasnega, spolnega nasilja. Na eni strani smo si torej predstavljali, da je zločin nekaj neizkorenljivega, pojav s katerim se moramo realistično spopasti, oblikovati čimbolj učinkovite metode kaznovanja in prevencije, ter se odpovedati iluziji, da je posameznika mogoče poboljšati; na drugi strani pa se je oblikovalo prepričanje, da bo s sprejetjem modela zahodne demokracije, kot najbolj učinkovitega modela organizacije družbe, progresivno naraščala stopnja strpnosti med narodi, rasami, spoloma. Rasizem, nacionalizem in seksizem so bili videti kot ostanki preteklosti, ki bodo izginili z vse večjo demokratizacijo družbe, z oblikovanjem globalnega trga, razvojem novih komunikacij.

Toda realnost je postavila takšna pričakovanja na glavo. Vlade se še vedno ukvarjajo s tradicionalnimi oblikami nasilja in z načini, kako učinkovito kaznovati prestopnike (paradokсно se vedno bolj vračajo k starim načinom zaporniškega kaznovanja, ki poskuša narediti zaporniško življenje kar naj bolj nepriljavno)¹, medtem ko se ob novih oblikah medrasnega, nacionalnega in spolnega nasilja čutijo popolnoma nemočne. To še posebej zato, ker se te oblike nasilja običajno izražajo na verbalen način in le v redkih primerih z odkritim, fizičnim nasiljem.

* Renata Salecl, doktorica sociologije, znanstvena sodelavka, Inštitut za Kriminologijo pri Pravni fakulteti v Ljubljani, Kongresni trg 12.

Vprašanje torej je, kako naj oblast reagira na tovrstno nasilje? Ali je mogoče pravno regulirati sovražni govor? In ali ni dejstvo, da se danes nenehno čutimo nemočne žrtve vsakovrstnega nasilja, eden od načinov, kako nas vladajoča ideologija poznega kapitalizma drži v pokornosti? Prvo vprašanje pa zadeva predvsem, kakšne so oblike tega novega nasilja in kako so povezane z oblastnimi mehanizmi.

Nacionalizem, rasizem in seksizem: med univerzalizmom in partikularizmom

Danes prevladujoče oblike sovraštva - nacionalizem, rasizem in seksizem - običajno dojemamo kot prevlado partikularizma nad univerzalizmom. Za sodobno družbo naj bi bilo značilno, da na eni strani vztraja na univerzalnosti vrednot, kot so demokratična organizacija družbe, človekove pravice, itd., hkrati pa vanjo nenehno vdira cela vrsta partikularizmov, kot so narod, rasa, spol. Prav narod, rasa in spol naj bi predstavljali to, kar je v človeški skupnosti mesto razlike, ki znotraj te skupnosti razmejuje eno skupino ljudi od druge. Etienne Balibar² je postavil pod vprašaj takšno razumevanje razmerja med univerzalnim in partikularnim in razvil tezo, da nacionalizem, rasizem in seksizem niso posebna ob-

¹ V ZDA v zadnjem letu poteka velika razprava, ali je zaporniško življenje postalo preudobno in je izgubilo ves zastrašujoči učinek. V mnogih ameriških državah so tako ukiniteli zapornikom vrsto ugodnosti, da bi naredili zapor manj privlačen. V mnogih zaporih so npr. ukiniteli pravico zapornikov do gledanja televizije, ukvarjanja s športom (posebej z body-buildingom), zmanjšali so število obiskov, itd.

² Cf. Balibar, *Masses, Classes, Ideas*.

lika partikularnosti, ampak nasprotno, delujejo kot univerzalnost. Kako se to kaže? V primeru seksizma takšna teza niti ni tako presenetljiva. Feministična teorija že od nekdaj opozarja na vez med seksizmom in univerzalizmom, ki se kaže v tem, da je v patriarhalni ideologiji moški izenačen s človeškim bitjem nasploh, ženska pa je dojeta kot partikularnost, oz., da je to, kar dojemamo kot racionalnost, domena moških, medtem ko naj bi ženskost označevala čutnost, čustvenost, skratka ne-racionalnost.

Ko poskušamo razumeti nacionalizem kot obliko univerzalizma, pa je argumentacija že bolj komplicirana. Nacionalizem se namreč vselej kaže kot partikularizem. Ko npr. vztrajamo, da ima naša nacija specifične zgodovinske korenine, ki jo ločijo od drugih, ali ko trdimo, da mora biti narod do neke mere zaprt, izoliran, da ohrani svojo nacionalno identiteto, vselej poudarjamo neko posameznost. Naša politična stvarnost ponuja vrsto primerov, ki potrjujejo takšen partikularizem. Nekateri politiki npr. opozarjajo na nevarnost umazanega kapitala z Zahoda, ki prodira v Slovenijo, govorijo pa tudi o nevarnosti kapitala z Vzhoda, iz bivše Jugoslavije, o škodljivosti gospodarskih stikov z Bosno, itd. Ko ti isti politiki opozarjajo še na nevarnost korupcije, udbomafije, ki vlada nad slovenskim kapitalom, se postavi vprašanje, kje sploh najti pravi, čisti kapital. Odveč je pripomniti, da je predpostavka etnično čistega, neumazanega kapitala skregana s samo logiko kapitala. Že ta primer nam daje nastavke za razumevanje Balibarjeve teze, da je nacionalizem, čeprav je navidezno partikularizem, po svoji naravi univerzalistična ideologija. Prvič, nacionalizem vselej temelji na ideji, da med predstavniki istega naroda obstaja neka formalna enakost. Nacionalizem vztraja, da naj med ljudmi istega naroda ne bi bilo bistvene razlike: neka temeljna pravičnost in enaka možnost naj bi veljali za vse sinove naroda, vprašanje pa je, če tudi za hčere. Ko se npr. v Sloveniji razpravlja o korupciji, pravični razdelitvi družbenega premoženja, se poudarja ta univerzalna zahteva po čimvečji enakosti med predstavniki naroda. Da je nacionalizem po svoji naravi univerzalizem, pa potrjuje tudi to, da nacionalizem običajno temelji na ideji izbranega naroda. Po tej logiki se narod dojema kot nekaj univerzalnega v svoji posebnosti: narod se tako npr. percipira kot mesijanski narod, ki ima posebno zgodovinsko nalogo. Ob tem, ko se neki narod dojema kot izbran narod, se kategoriji partikularnega in univerzalnega bistveno prepletata. Narod poudarja svojo drugačnost od drugih, in da bi privedel človeštvo k odrešitvi, da bi prinesel mir v svet, civilizacijo, svobodo, itd., se mora ta na-

rod dojemati kot neposredno univerzalen v svoji posebnosti. Ta narod mora dejansko izprazniti svojo posebnost vseh partikularnosti in jo napolniti z univerzalističnimi elementi, npr. z neko sekularizirano verzijo velikih univerzalističnih religij (z mesijanskim pojmom človeškega bratstva, itd.). Primere takšnega univerzalizma najdemo v fašistični Nemčiji, Miloševiću v Srbiji, v državah, kjer je na oblasti muslimanski fundamentalizem, itd. Toda tudi demokratične države niso imune pred tovrstnim univerzalizmom. V Sloveniji smo npr. kar obsedeni od dokazovanja, kako smo nekaj posebnega (bolj delavni od južnih sosedov, bolj kultivirani, narod z izjemno bogato zgodovino, itd.). Potrditev univerzalnega značaja slovenstva najdemo celo v novem predlogu kazenskega zakonika, kjer imamo poseben člen, po katerem se preganja sramotitev slovenskega naroda in obeh narodnih skupnosti. Skratka poleg običajnih členov, ki prepovedujejo sramotitev države ali vzbujanja nacionalne, rasne, spolne, itd. nestrpnosti, ki jih ima vsaka demokratična država, smo mi uvedli še kategorijo sramotitve slovenstva kot takega. Slovenstvo je tako postala univerzalna kategorije, podobnega značaja kot so univerzalne človekove pravice.

Zanimiv primer teorije izbranega naroda pa lahko najdemo pri nemškem filozofu Johannu Gottliebu Fichteju, v njegovih Govorih nemškemu narodu,³ v katerih Fichte argumentira svojo tezo o univerzalni naravi nemštva s tem, da Nemci nikoli niso bili politično enotni: zato, ker niso imeli države, se lahko dojemajo kot nekaj več od drugih narodov. Paradoksnost Fichtejevega univerzalističnega nacionalizma pa je, da je bil hkrati izrazito egalitaran in antibiološki, predvsem pa je nasprotoval vsakršnemu genetičnemu ali genealoškemu dojetanju nacionalnosti. Fichte je zagovarjal nacionalizem, ki je radikalno nasprotoval neki naravni konceptiji nacionalnosti in je konceptu naroda kot naravnega izvora zoperstavil duhovno konceptijo naroda. Pri Fichteju je bil jezik, komunikacija, tisto, iz česar naj bi izhajal skupinski duh naroda.

Kako pa se univerzalizem kaže v rasizmu? Najprej je treba poudariti, da ima v razmerju do nacionalizma rasizem neko posebno vlogo. Rasizem namreč od znotraj razslojuje nacionalno enotnost, lahko celo rečemo, da rasizem odteguje nacionalizmu univerzalno podobo, ki jo ta ima o sebi. Znotraj nacionalne skupnosti namreč rasizem vpeljuje ločnico med različnimi skupinami ljudi, ki se vsi štejejo k istemu narodu: v ZDA je barva kože razcep, ki preči nacio-

³ Cf. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*.

nalno enotnost; v Evropskih državah so kot posebna skupina znotraj nacije dojeti Židi in Romi, itd. Rasizem vzpostavlja statusne grupe in tako loči idealni narod znotraj samega naroda. To pa ne pomeni, da je rasizem izraz nekega partikularnega elementa nacionalizma, ampak je prejšnji simptom, ki razgalja kontradiktorno razmerje med partikularizmom in univerzalizmom, ki je na delu v vsakem nacionalizmu.

Ko poskušamo dokazati, da obstaja posebna vez tudi med rasizmom in univerzalizmom, ne gre le za to, da pokažemo, kako je vsak rasizem vezan na univerzalizem, problem je tudi v tem, da je univerzalizem kot tak zaprečen z rasizmom. Vsi poskusi oblikovanja univerzalne podobe človeka imajo v sebi neko rasistično dimenzijo. Univerzalni pojem človeka tako vselej vsebuje neko hierarhijo med tem, kaj naj bi bil človek, kaj nad-človek in kaj pod-človek. Aristotelovski poskus opredelitve človeka je imel kot notranjo mejo problem definicije sužnja. Tudi Kantov univerzalizem je paradoksnostno vzpostavil hierarhijo med rasami, ko je poskušal najti v naravi razlago za svojo teorijo sublimnega. Čeprav je Kant najbolj rigorozni zagovornik univerzalizma, pa sta pri njegovi t.i. pragmatični antropologiji spol in rasa dojeti kot naravni kategoriji, kot vmesna člena med individuom in vrsto. Danes je univerzalna definicija človeka zaprečena s problemom umetne inteligence, nad-človeka v podobi robotov, itd.

Razmerje med univerzalizmom in rasizmom je po temtakem neko nasprotje, ki je takšne narave, da ima vsak od obeh polov drugega v sebi. Pri tem ne gre za preprosto komplementarnost, ampak za to, da drug drugega od znotraj določata. Tako ne gre le za to, da spoznamo, kako je danes rasizem postal nekaj univerzalnega, kar je vsekakor res, samo če pogledamo, kako se vsepovsod po svetu srečujemo z njim, pomembna je neka druga vez, vez med univerzalnostjo, kot teoretskim konceptom in rasizmom. Dejstvo je, da je samo mišljenje univerzalnosti bistveno določeno z rasizmom.

Ob tem pa se nakazuje še neka posebna vez, ki zadeva razmerje med rasizmom in vedenjem. Rasizem vselej uteleša neko željo po vedenju, željo po jasnem odgovoru na vprašanje, kdo smo. Vsak rasizem zato nujno potrebuje teorijo, in sicer teorijo, ki je kar najbolj razumljiva širokim masam. Rasizem namreč mora odgovoriti na vprašanje, zakaj smo nasilni, zakaj nam grede drugi na živce. In odgovor, ki ga rasizem najde je - zato, ker smo si različni. Ta razlika pa dejansko deluje kot univerzalno bistvo tega, kar smo. Ne gre za partikularno razliko, ampak za kolektivno razliko. Mi kot skupina se razlikujemo od

druge skupine oz. rase. Razlika, ki jo vpeljuje rasizem, torej temelji na neki enakosti, univerzalnosti, ki nas določa kot skupino. In pri rasizmu gre prav za to, da se oblikuje skupnost nas proti drugim, da se pokaže na skupno evidenco, ki nas določa.

Rasizem tako danes proizvaja svojo lastno skupnost, rasistično skupnost, hkrati pa daje neko interpretacijo sveta, v katerem je ta skupnost umeščena. In ta interpretacija danes bistveno temelji na ideologiji kulturnega antropologizma in ne več v biologiji.⁴ Rasizem, ki smo ga poznali nekoč, je dojemal rasno razliko kot biološko določeno, sodobni rasizem pa rase ne dojema več kot biološko ampak kulturno določene. Ta rasizem poudarja, da so rase proizvod kontingentnih zgodovinskih okoliščin. Zato je sodobni rasizem dejansko rasizem brez ras, rase namreč dojema predvsem v terminih različnih kulturnih navad, življenjskih stilov, itd. Seveda pa v tem primeru kultura deluje kot narava, kot tisto, kar nas popolnoma določa. Ta rasizem zato individue in grupe vnaprej zapira v njihovo kulturno genealogijo. Sodobni rasizem dojema kulture kot fiksne entitete in obupano poskuša ohraniti kulturne razlike.

Na prvi pogled ta rasizem ne postavlja določenih skupin ljudi kot superiornih glede na druge, ampak samo poudarja, da obstajajo kulturne razlike, ki jih je potrebno spoštovati. Seveda pa je vselej prisotna predpostavka, da so nekatere kulture progresivne, univerzalne in druge primitivne, partikularne. Če so prve Evropskega izvora, pa so druge plemenske, eksotične kulture, ki jih sicer občudujemo in imamo antropološki interes v raziskovanju njihovih ritualov, toda vselej ohranjamo distanco do njih. Ker sodobni rasizem ne govori več o dejanskih rasah, imenuje pripadnike drugih ras priseljenci. In način, kako se proti njim bori, je vzpostavljanje strogih zakonov, ki regulirajo priseljevanje. Problem rasizma je, da se z njim ne moremo boriti tako, da se sklicujemo na neko abstraktno univerzalnost, ker, kot je bilo rečeno, rasizem že zavzema to mesto. Gre pa za to, da univerzalnost mislimo na nov način, ki ne bo več rasističen.

Problem sovražnega govora

Če sprejmemo dejstvo, da je rasizem, enako kot nacionalizem in seksizem, eden od glavnih generatorjev sovraštva v sodobni družbi, se nam postavi cela vrsta vprašanj, ki zadevajo problem politične

⁴ Cf. Balibar, Wallerstein, Race, Nation, Class.

regulacije tega problema v sodobni liberalno demokratski družbi. Ta vprašanja so: ali se da z družbenimi mehanizmi preprečevati naštetu sovraštva in kateri naj bi bili ti mehanizmi; kako učinkovita je lahko kontrola »sovražnega govora« (hate speech); ali lahko z pravnimi sredstvi reguliramo »besede, ki ranijo« in tako zmanjšamo sovraštvo; kako lahko nasploh vplivamo na večjo solidarnost ljudi?

Začnimo pri problemu sovražnega govora, ki v grobem zadeva problematiko tega, čemur v Ameriki pravijo »political correctness«. Od sedemdesetih let dalje, ameriška liberalna inteligenca vztraja na tem, da lahko družba do neke mere kontrolira besede. Da naj torej, na eni strani pravo regulira jezik, in sicer tako, da prepove sovražni jezik, jezik, ki izraža rasno, nacionalno in spolno sovraštvo, in na drugi strani, da naj vsak posameznik »pazi, kaj govori« - uporablja neseksistični jezik, ne uporablja pejorativnih izrazov za manjšine ali za pripadnike drugih ras, itd. V zadnjih letih je prišlo v Ameriki do situacije, ko se kar naprej izumljajo nove besede za manjšine, ki naj bi bile manj sovražne. Če vzamemo primer črncev, gre sprememba v besedah, ki jih označujejo, takole: najprej je bilo prepovedano uporabljati besedo »Negro«, ustrezna beseda je bila »Black«, nato je tudi ta beseda postala problematična in nadomestil jo je izraz »African American«. (Podobno se Indijance po novem označuje z besedo »Native American«.) Pri nas bi lahko imeli takšen primer z označevanjem pripadnikov drugih narodnosti v Sloveniji: pejorativna beseda bi bila Južnjaki ali Bosanci, politično korektna beseda pa pripadniki drugih južnoslovenskih narodov.

Če za trenutek pustimo ob strani dejstvo, da politična korektnost mnogokrat proizvaja prav smešne izraze, moramo priznati, da ob poimenovanju zadanemo na nek resni problem. Grobo poimenovanje dejansko nekoga rani in ga postavi v podrejen položaj: če neko žensko nagovorimo s kurba ali z gospa, je razlika v položaju, v katerega smo jo postavili, očitna. Seveda, imamo lahko situacijo, ko nekdo reče ženski gospa, pa kljub temu misli o njej kot o kurbi, ali se celo do nje skrajno grdo obnaša, ne glede na lep naziv, ki ji ga je dal. Vse to je še kako res, toda dejstvo je, da v celoti gledano, jezik določa ravnanja. Četudi se ne identificiramo z besedami, ki jih govorimo, in npr. ne uporabljamo besede Južnjaki, pa kljub temu mislimo o pripadnikih sosednjih narodov kot o inferiornih ljudeh, pa to, da se javno brzdamo, dolgoročno proizvaja nek pozitiven učinek

- ko pazimo kaj govorimo, le ustvarjamo vtis bolj tolerantne družbe. Dejstvo je, da s tem, ko pazimo, katere besede uporabljamo za poimenovanje manjšin, reflektiramo družbeno neenakost in se zavedamo neustreznosti podrejenega položaja manjšin.

Toda vprašanje ostaja, ali lahko pravno reguliramo sovražni govor? Kakšna je vloga države v prepovedi nevidnega, verbalnega nasilja, ki se dnevno izvaja nad pripadniki manjšin? Splošno znano je, da je pravo nek mehanizem prisile in da sodniki takrat, ko nekaj spoznajo kot protipravno dejanje, izvršujejo neko silo, ko delijo pravico. Sodniki namreč podelujejo bolečino, včasih celo smrt.⁵ Sam govor sodstva je neke vrste nasilni govor, kajti sodba je, ne nazadnje, beseda, ki performativno izvršuje neko dejanje nasilja nad obsojenim. S podobno vrsto nasilja se srečujemo tudi pri sovražnem govoru. Če sprejmemo dejstvo, da lahko besede ranijo, in to zelo ranijo, potem priznamo, da je neko nasilje vezano na te besede, oz. da subjekt, ki jih izreka, izvaja neko nasilje. Subjekt v tem primeru deluje kot suveren, ki poseduje določeno moč, oblast, ki je na nek način podobna moči države. Subjekt ima namreč suvereno moč, da drugim odvzame njihove temeljne pravice in svoboščine, ko npr. izreka neke sovražne besede. Problem pa je seveda v tem, ali je subjekt enako suveren v svoji moči kot je država, in ali ni paradokсно to, da je subjekt hkrati dojet kot suveren, država pa kot nevtralni arbiter, ko pa ima država dejansko moč nad subjedom.

Drug problem pa je, kako suveren je subjekt? Vzemimo, da nekdo grobo žali pripadnika drugega naroda ali rase. Ali je subjekt polno odgovoren za besede, ki jih je izrekel? Dekonstruktivistična razlaga takšnega primera bi bila: subjekt, ki je avtor določenih izjav, dejansko le teh ni sam proizvedel, čeprav je v trenutku, ko jih izjavi, dojet kot domnevni izvor teh izjav. Subjekt, ki izjavlja neko grobo žalitev, na nek način samo citira iz korpusa rasističnega govora, ki je del jezikovne skupnosti, v kateri živi. Ta subjekt sicer trenutno deluje kot izvor izjav, kot fiktivni oblikovalec izjav, dejansko pa je bil samo spodbujen, da ponovi, citira neka sovražni govor, ki je del njegovega diskurzivnega okolja, del mišljenja, navad skupine, v kateri živi. Subjekt, ki izjavlja sovražni govor, torej samo ponavlja govor, ki je del njegove okolice, in v katerem so nakopičene usedline sovraštva njegovih predhodnikov. Subjekt,

⁵ O nasilju, ki je del pravnega diskurza, interpretacije, ki jo izvaja sodnik ob nekem prestopnem dejanju, glej Cover, Narrative, Violence, and the Law.

za katerega domnevamo, da je avtor izjav, je dejanko učinek, posledica same citiranosti. To, da subjekt deluje kot izvor izjave, pa je maska, ki je proizvedena v določenem diskurzivnem kontekstu. Dekonstruktivistom se tako zastavlja vprašanje, koga potemtakem kaznovati za sovražne besede. Kdo je res dejanski avtor teh besed? Ali v primeru sovražnih besed ne kličemo na zagovor zgodovino kot tako? Subjekt, ki je dojet kot fiktivni izvor besed, je dejansko nekdo, ki mu je naloženo breme odgovornosti zato, da maskira to zgodovino. In ker je zgodovina nekaj, kar ne moremo kaznovati, proizvedemo subjekta kot nadomestilo. Dekonstruktivisti ne vztrajajo, da se moramo popolnoma odpovedati preganjanju subjekta za sovražne besede, ampak postavljajo vprašanje, kaj natanko je preganjano, ko se na sodišču znajde problem sovražnih besed? Gre skratka za problem, ali je govor, ki rani, lahko pripisan enemu subjektu in njegovemu dejanju. Dekonstruktivizmu se namreč kot temeljni problem pojavlja vprašanje, ali ni to, da je subjekt dojet kot izvor učinkov svojega govora, dejansko posledica tega, da je citacionalnost prikrita, zamaskirana. Tako nobena sovražna izjava ne more delovati performativno, ne da bi akumulirala in prikrivala zgodovinskost diskurzivenga konteksta, v katerega je vpeta. Nekdo, ki poda rasistično izjavo, potemtakem citira iz nekega konteksta in postaja del lingvistične skupnosti z zgodovino drugih govorcev. Za dekonstruktiviste zato ni možno naložiti odgovornosti za sovražne besede eni sami osebi.

Predstavljena pozicija je problematična iz dveh vidikov. Prvi problem zadeva vprašanje, kdo je dojet kot suveren subjekt: subjekt, ki izjavlja sovražne besede, ali subjekt, ki se ima za žrtev teh besed. Lahko namreč rečemo, da tudi subjekt, ki je naslovnik določenih besed in slednje prepozna kot žaljive, nastopa kot suveren. Zakonodajca, ki preganja žaljive besede, daje določeno moč žrtvi. Tako ima žrtev moč, da interpretira besede in jih označi za izjemno žaljive. Žrtev tudi odloči, koliko je njena identiteta odvisna od dejstva, da je del neke nacionalne, rasne, itd. skupine. Žrtev namreč ugotovi, da je bila njena identiteta ogrožena, ker je nekdo žalil njen spol, raso oz. narodnost.

Drugi problem opisanega dekonstruktivističnega pristopa pa je, da popolnoma izključuje pojem odgovornosti. Vsekakor se lahko strinjamo, da nas jezik bistveno določa, da torej besede, ki jih govorimo, vselej izhajajo iz nekega konteksta, ki je zunaj nas, del naše zgodovine, družbenega okolja, v katerega smo bili rojeni. Toda opisana dekonstruktivi-

vistična pozicija zapade v protislovje, ko na besedah trdi, da subjekta popolnoma določa družbeno okolje, na drugi strani pa od subjekta zahteva politično korektno obnašanje. V Ameriki so namreč dekonstruktivisti največji zagovorniki politične korektnosti, nenehno poudarjajo pomen rasne, spolne, nacionalne razlike in zahtevajo od subjekta, da se čuti krivega in preizprašuje svojo identiteto. Na akademskih konferencah tako lahko večkrat srečamo akademike, ki pojasnjujejo svojo pozicijo (To govorim kot ženska, gay, črnc itd.) ali pa se opravičujejo (kot bel moški, itd.). Na eni strani te torej kontekst popolnoma določa, na drugi strani pa se moraš od njega distancirati tako, da se zanj opravičuješ. Potemtakem, na eni strani subjekt ni odgovoren za svoja dejanja, na drugi strani pa je, kolikor od njega zahtevamo, da reflektira kontekst, iz katerega izhaja.

V post-socializmu se ta problem kontrole sovražnega govora še bolj zaplete, vezan pa je na razliko med cinizmom, s katero smo se srečevali v bivših socialističnih državah in na Zahodu. Na Zahodu imamo na eni strani neko cinično distanco do jezika: na delu je logika, govori, kar hočeš, saj te nihče ne posluša. Intelektualci lahko v nedogled psujejo politike, pa se ti ne bodo kaj veliko vzemirjali. V Ameriki imamo fenomen Chomskega, ki nenehno razgalja dogajanja v ameriški politiki, pa se zaradi tega oblast pretirano ne vznemirja. Dovolj je, da oseba kot je Chomsky, nima dostopa na televizijske talk-showe, da njegovi članki niso objavljeni v odmevnih časopisih, pa oblasti ni treba takšne osebe posebej preganjati. V komunizmu pa smo imeli obratno situacijo. Ljudje so sicer imeli cinični odnos do režima, celo politiki niso resnično verjeli vanj, toda sistem je verjel besedam. Partija se je ukvarjala s takšnimi banalnostmi kot so kritične pesmi, rock, izjave intelektualcev, itd. Beseda je torej imela izjemno težo, pa naj je bila pisana ali govorjena. Razlika med post-socializmom in sodobno Zahodno družbo pa je v tem, da se danes Zahod na veliko ukvarja s problemom omejitve besed, z regulacijo sovražnega govora, da torej Zahod začenja verjeti v besedo. V post-socialističnem Vzhodu pa si ne moremo niti zamisliti, da bi kdo predlagal regulacijo sovražnega govora, ker bi ga takoj proglasili za komunističnega totalitarca. V post-socializmu se tako lahko vse izreče, pa se nikomur nič ne bo zgodilo. V politiki lahko prihaja do najhujših žalitev, natolcevanj, kreirajo se lahko vedno nove afere, pa besede v bistvu nimajo več nobene teže in izjavljalec nobene odgovornosti zanje.

Zagate problema nadzorovanja sovražnega govora zadevajo tudi problem spolne neenakosti. V Ameriki je v zadnjih letih veliko razprave o spolnem nadlegovanju žensk na delovnem mestu, v šoli, itd. Feministke že dolgo opozarjajo na resen problem seksizma v teh institucijah. Gre za primere, ko nekdo, običajno moški, iz pozicije moči nadleguje žensko in jo izsiljuje ter zahteva njene spolne usluge. Toda reakcija ameriških zagovornikov politične korektnosti je privedla do kaj paradoksnih situacij. Pred časom so npr. študentje nekega kolidža v Ohio napisali kodeks, ki naj preprečuje spolno nasilje v kampusu in ki zahteva, da mora na vsaki stopnji spolnega zapeljevanja predhodno priti do privoljenja zapeljevanca ali zapeljevanega. Če hoče npr. moški poljubiti žensko, jo mora vprašati, če ji hoče sleči obleko, mora dobiti od nje verbalno dovoljenje, in tako naprej do samega spolnega akta. Študentje so iz teh pravil kaj hitro naredili vic. Recimo, da nek fant zapeljuje sošolko in jo vpraša: »Ali ti lahko slečem bluzo, Ana?« »Hm, ne vem Tom, zakaj bi pa rad to storil, tukaj je zelo hladno.« »Daj no Ana, res bi rad to storil.« »No ja, morda bi pa šlo, tuda jaz nimam na sebi bluze ampak majico.« »OK, super, ni važno karkoli že imaš.« »Počakaj, nisi vprašal.« »Saj sem vprašal.« »Ne nisi vprašal: Ana, ali lahko slečem tvojo majico.« »No, ali lahko potem slečem tvojo majico.« »Ne vem, nisem čisto prepričana.« »No ja, tudi meni se ne ljubi več.«

Študentje so torej razvili kaj ciničen odnos do takšnih pisanih kodeksov, ki naj bi preprečevali spolno nadlegovanje. Paradokсно pa je, da se je po sprejetju tega kodeksa v kampusu drastično zmanjšalo število primerov spolnega nadlegovanja. Ugotovljeno je bilo, da študentje še vedno veselo spolno občujejo, da malokdo komunicira na prej opisani način, pa vendar je primerov konfliktov med spoloma glede spolnega nadlegovanja bistveno manj. Čeprav se mnogi študentje norčujejo iz teh pravil, so le pričeli dojemati razmerje med spoloma na nov način.

Podobno je s spremembami v govoru o invalidih. V Ameriki je danes nekorektno uporabljati besedi »handicaped« ali »disabled«. Nove besede, ki naj bi nadomestile slednje, pa so kaj smešne: uporabljali naj bi tako »physically challenged« in »differently abled«. Lahko si predstavljamo, da si ljudje običajno norčujejo iz teh izrazov. Toda v zadnjih letih je na splošno opaziti izboljšan odnos do invalidov: v mnogih javnih službah je opaziti invalide, v trgovini z jeansom lahko opaziš trgovca brez roke, v banki uslužbenko na vozičku, avtobusi mestnega prometa imajo posebna dvigala za invalide, javne institucije,

trgovine imajo dostop za invalide, posebna stranišča, telefone na primerni višini, itd.

Problem politično korektnosti logike pa je, da meni, da se da obnašanje ljudi in njihovo toleranco do soljudi popolnoma kontrolirati. Tako vlada prepričanje, da je edini problem sovražnega jezika njegova neustrezna pravna formulacija, oz. pomanjkanje zakonov, ki ga prepovedujejo. Tukaj zagovorniki kontrole govora trčijo od hudo nasprotovanja zagovornikov svobode govora. V Ameriki slednji vztrajajo na stališču, da se je mogoče proti sovražnemu govoru boriti samo z logiko argumentov in ne s pravno prisilo.⁶ Poudarjajo pa tudi, da so bili v ameriški zgodovini zakoni proti sovražnemu govoru običajno vedno uporabljani proti levici in ne proti ekstremni desnici (fašistom, anti-semitom, odkritim rasistom, itd.), zaradi katere so bili takšni zakoni sprejeti.⁷ Problem kontrole sovražnega govora je, da se govora na eni strani nikoli ne da kontrolirati, ker sovražni govor ne zadeva preprosto besed, ki jih izrečemo, ampak način, kako jih izrečemo. Zato tudi nimamo problema sovražnega pisanja, ampak gre vselej za govor, za neposredno interakcijo med ljudmi. Sočloveka tako najbolj ranimo s tem, kar smo izrekli med vrsticami, na kar smo namigovali, v kakšnem tonu smo nekaj izrekli, ali je bila žalitev mišljena kot šala, ali ne. Ob govoru je namreč najpomembnejše nezavedno, ki prihaja na dan v spodrseljajih, nenamernih izjavah, itd. - in prav to lahko še bolj užali, kot odkrito psovanje. Na drugi strani pa je tudi res, kot ugotavlja Stanley Fish,⁸ da je govor vselej do neke mere kontroliran. Kot člani družbe, vpeti v množstvo institucij, smo vselej nadzorovani v tem, kaj lahko rečemo in kaj ne. Prav šola, kot izrazito nadzorovalna institucija, vselej predpisuje določeno obnašanje in govorjenje, in to tudi takrat, ko se šolniki ne ukvarjajo posebej s sprejetjem kodeksov spolnega zapeljevanja, kot v prej omenjenem ameriškem kolidžu. Tudi pravica do svobodnega govora (slavni prvi člen ameriške ustave) ni vselej pomenila isto: v zgodovini se je nenehno spreminjalo dožemanje svobode govora - vselej so obstajale nekatere besede, govor, ki je bil prepovedan (npr. sovražno delovanje proti državi, izdajanje državnih skrivnosti). Samo razumevanje pravice do svobodnega izražanja je torej vedno ideološko določeno in vpeto v določen politični kontekst.

⁶ Cf. Rosenfeld, »Extremist Speech and the Paradox of Tolerance«, Sunstein, »Words, Conduct, Caste«, in Matsuda, itd., Words That Wound.

⁷ Cf. Walker, Hate Speech.

⁸ Cf. Fish, There is No Such Thing as Free Speech and it is a Good Thing, Too.

Problem sovražnega govora je, da ob njegovi regulaciji nimamo nekkih jasnih rešitev. Oboji, tako zagovorniki stroge kontrole kot nasprotniki vsakršne pravne regulacije govora, pa menijo, da jasne rešitve obstajajo in, da je problem samo v tem, ali se odločimo za ali proti kontroli. Problem pa je v tem, da se jezik hkrati da in hkrati ne da kontrolirati ter da se učinkov takšne kontrole ne da predvideti - to, da postane odnos do soljudi bolj strpen je lahko le stranski produkt cele vrste mehanizmov in ne le prepovedi sovražnih besed, kar pa ne pomeni da se moramo odpovedati borbi za bolj tolerantne besede. Največ, kar lahko ob problemu sovražnih besed naredimo je, da ga razumemo kot eno od antinomij sodobne družbe, na katero ni odgovora, s katerim bi bili enkrat za vselej zadovoljni. Toda sama razprava o tem problemu, kot stranski produkt proizvaja večjo toleranco, ker šele skozi to razpravo sploh reflektiramo problem, namreč dejstvo, da besede lahko izvajajo večje nasilje nad sočlovekom kot odkrita, fizična prisila.

Antinomija pravic posameznika in skupine

Druga bistvena antinomija sodobne liberalno demokratske družbe, ki se veže na prejšnjo pa je, kaj nas notranje določa: ali je primarno to, da smo dojeti kot avtonomni subjekt, ali pa je primarna družbena skupina (rasa, spol, narod, družina, itd.), katere del smo. Ob tej dilemi trčimo ob vso problematiko razmerja med individualnimi in skupinskimi pravicami. Na eni strani liberalna družba vztraja na splošni enakosti državljanov, utemeljeni na pojmu univerzalnih individualnih človekovih pravic, na drugi strani pa poskuša zaščititi posamezne skupine, npr. manjšine (ženske, otroke, homoseksualce, itd.), tako da jim priznava posebne skupinske pravice. Ta ideja varstva deprivilegiranih skupin je običajno dojeta kot izrazito progresivna. Zaplete pa se, ko neka skupina zahteva določene pravice, za katere ostali menijo, da so skregane z logiko družbe. Vzemimo primer Indijancev v Ameriki. Indijanci imajo strogo patrilinearno dedovanjsko pravo. Če se Indijanka poroči z nekom izven rezervata, njeni otroci nimajo pravice živeti v rezervatu in participirati na skupni rezervatski lastnini. Medtem ko otroci Indijanca, moškega, ki se poroči izven rezervata, to pravico imajo. Ko je pred časom neka Indijanka tožila rezervat zaradi te nepravičnosti, se je spor vrtel okoli problema, do katere mere je patrilinearnost konstitutivni del identitete plemena. Indijanka je dokazovala, da se je pa-

trilinearnost v zgodovini spreminjala in da je nekoč obstajala celo matrilinearnost, toda po dolgi pravdi je vseeno tožbo izgubila. V tem primeru je torej zmagala neka skupinska pravica pred individualno pravico: Indijanka ni bila obravnavana kot enakovreden, avtonomen subjekt, ki mu pravo jamči enakost pri dedovanju. Zmagala je skupina, pleme, ki je vztrajalo, da je patrilinearnost bistveno povezana z njihovo identiteto, zato ima pleme pravico omejiti dedovanje v omenjenem primeru. Drug takšen primer so Amiši. Pred leti so se slednji uprli pošiljanju otrok v javne šole s tezo, da otroci, ki zaključijo šolo, nočejo več živeti po pravilih skupnosti in zapuščajo skupnost. Skratka, javno šolstvo ogroža njihovo skupnostno identiteto. Ameriško sodišče je tudi v tem primeru razsodilo v prid Amišom, tako da lahko otroke poučujejo na svoj način.

Kako naj se odločimo, ko gre za konflikt med pravicami posameznika in identiteto grupe, ko pa vemo, da je posameznikova identiteta bistveno vezana na identiteto skupine, katere del je? Ta zagata je bolj temeljna, kot se na prvi pogled zdi: ne gre le za opozicijo med pravicami posameznika in grupe (v tem primeru bi za liberalca prevladala pravica posameznika). Ta razcep med pravicami posameznika in grupe zadeva samo bistvo individua, kolikor so grupne pravice del njegove lastne identitete. Če posamezniku odvzamemo njegovo grupno identiteto, ta posameznik ne bo več isti kot je bil poprej in bo izgubil tudi svojo lastno identiteto.

Liberalna logika ob teh zagatah je običajno taka: vsak posameznik ima pravico biti informiran, potem pa naj se svobodno odloči, ali bo upošteval rituale skupine, čeprav so ti v liberalni perspektivi dojeti kot represivni, ali pa ne. Ta pozicija se ob problemu izrezovanja klitorisa kaže takole: Nigerijske ženske morajo biti obveščene, da je izrezovanje klitorisa nehumano delovanje, če pa se kljub vsemu zanj odločijo, potem je to njihova svobodna odločitev. Problem pa je prav v tem, da ni nevtralnega prostora, v katerem bi se lahko svobodno odločali. Skupine, npr. Amiši, ali Nigerijke v Franciji, dojemajo prav ta prostor, npr. šolo, ki v liberalni perspektivi daje možnost svobodne odločitve, kot element prisile, kot poseg v njihovo identiteto. Edino, kar lahko ob tej zagati, katera identiteta je pomembnejša, grupna, ali tista temelječa na pojmu abstraktnega subjekta, rečemo je, da identitete ne moremo ločiti na dobro ali slabo. Tukaj smo pač pred zagato, na katero ni jasnega odgovora. Konflikt med tem, katere pravice so primarne - individualne ali grupne - tako ostaja nerešljiv in je ena glavnih antinomij sodobne družbe.

Problem liberalizma in tudi problem politično korektna logike pa je, da mislita, da jasni odgovor obstaja. Liberalizem tako vidi predvsem rešitve: če bomo dali ljudem izobrazbo, če bodo imeli vsi enake pravice, če bodo manjšine enakopravno zastopane, če bo v politiki enako število žensk kot moških itd., potem bo problem rešen. Zagata pa je prav v tem, da ni univerzalnih rešitev in da sam liberalizem s tem, ko upošteva problem konflikta med grupo in širšo skupnostjo, in ga poskuša pravno regulirati, pomaga proizvajati to zagato.

Lahko rečemo, da je sam izum pojma človekovih pravic odprl dilemo med primarnostjo pravic posameznika in grupe, toda pojem pravic je odprl tudi možnost razprave o tej dilemi. Šele s pomočjo pojma pravic lahko to dilemo reflektiramo, ker je prav ta pojem naredil konflikt med posameznikom in skupino viden.

Univerzalizacija logike žrtve

Obstaja pa še en problem, ki se veže na opisana sovraštva in to je, da se danes srečujemo z neke vrste univerzalizacijo pojma žrtve. Ob tem, ko se nam zdi družbena organizacija vsebolj nasilna, ko se srečujemo z vedno novimi sovraštvi, se vedno bolj izpostavlja podoba človeka kot uboge žrtve družbenega dogajanja. Celo Richard Rorty,⁹ eden glavnih filozofov liberalne demokracije, opredeljuje človeka v terminih žrtve, ko pravi, da je človek bitje, ki je lahko ranjeno.

V sodobni družbi se torej srečujemo z nekakšno univerzalno viktimizacijo, od spolno zlorabljenih otrok, žrtev AIDSa, lačnih somalskih otrok, žrtev posilstev v Bosni, do žrtev cigaretne dima ali umirajočih dreves v Južni Ameriki in živali, žrtev poskusov v kozmetičnih tovarnah. Danes ima celo vsaka filmska zvezda svojo žrtev: Elizabeth Taylor je borka proti AIDSu, Richard Gere se zavzema za pravice Tibetancev, Debra Winger za otroke v Bosni, Vanessa Redgrave prav tako za Bosance, Sting za drevesa v brazilski džungli, Cher za otroke v Armeniji, itd.

Na eni strani imamo žrtev, za katero je bistveno, da je daleč, da ni neposredno del našega kulturnega okolja. To, da je žrtev daleč, nam namreč omogoča, da z njo lahko sočustvujemo na specifičen način. Hudo nam je zaradi njenega trpljenja, morda ji celo pomagamo z denarjem, zdravili, toda dejansko nismo zanjo odgovorni. Kaj lahko si predstavljamo bogatega Brazilca, ki fanatično zbira denar za Somal-

ske otroke, za tisoče brezdolnih otrok, ki se klatijo po ulicah Ria, pa se ne zmeni. Na drugi strani pa imamo žrtev, ki nam je izjemno blizu. Žrtvene situacije imamo namreč v družinskem okolju: otroke, ki so žrtev družinskega nasilja, ženske, ki so žrtve spolnega nadlegovanja očetov ali partnerjev, nekadilcev, ki so žrtve razvade kadilcev, vsi smo žrtve nezdravega okolja, kontaminirane hrane, itd. Primer te žrtvene logike ilustrira film *Shining*, kjer imamo samo tri osebe: očeta (Jack Nikolson), mater in otroka, ki živijo v ogromnem hotelu, kjer je torej navidez več kot dovolj prostora za vse, pa si gredo kljub vsemu izjemno na živce, celo tako zelo, da se z noži preganjajo po hiši. Kot v tem filmu si gredo danes ljudje drug drugemu nenehno na živce, nenehno imamo situacijo, ko nas želja drugega ogroža, ko nam drugi s svojimi navadami krađe užitek.

Prav posebno vrsto žrtve pa danes predstavlja tudi Sarajevo. Bistvena za to je že njegova geografska lokacija: Sarajevo je locirano sredi mističnega Balkana, oddaljeno od centra Evrope, hkrati pa je dovolj blizu, da ga lahko dojemamo kot nam bližnje mesto, ne pa kot neko mesto daleč v državah tretjega sveta. Alenka Zupančič¹⁰ je pred kratkim opozorila na to, kako Zahod ohranja Sarajevo v tej sublimni poziciji trpečega mesta tako, da mu daje prav dovolj pomoči, da popolnoma ne pade, in nikoli toliko, da bi se lahko normaliziralo. Vedno se nekako pritisne na Srbe, da ga popolnoma ne zavzamejo, ne pa toliko, da bi se ga osvobodilo. Kot da bi Zahod poskušal s svojim delovanjem ohraniti Sarajevo v tej zamrznjeni brezčasni poziciji med dvema smrtema, kot živega mrtveca, neskončno trpečo žrtev.

Ta žrtveni položaj Sarajeva ima za zunanje opazovalce prav posebno privlačnost. Pred časom je Susan Sontag izjavila, da intelektualec, ki ne obiše Sarajeva, ni pravi intelektualec. O modnosti Sarajeva priča tudi pravkar v angleščini izdani vodič, kako preživeti v Sarajevu, ki je namenjen novi vrsti turistov, t.i. moralnim turistom, za katere je Sarajevo najbolj šik turistična destinacija našega časa. Avtorji, v Sarajevu živeči umetniki, pisatelji, združeni v kolektiv FAMA, na ciničen način svetujejo zahodnim turistom v razdelku »shopping in Sarajevo«, v kateri pekarni lahko kupijo dnevno porcijo 233 gramov kruha in kje je najmanjša možnost, da jih bo pri čakanju v vrsti zadel ostrostrelec. V razdelku o možnosti rekreacije pa turistom predlagajo nogomet, rekoč, da je »ta igra trda, moška, z veliko poškodb. In v njej tujci običajno izgubijo, tako kot so vedno.«

¹⁰ Referat na konferenci o Althusserjevi teoriji, Dunaj, marec 1994.

⁹ Cf. Rorty, Contingency, Irony, Solidarity.

Ta logika, v kateri drugega percipiramo kot žrtev, je specifično vezana na to, da nam omogoča udobno pozicijo opazovalcev. Vsa aktivnost, ki jo izvajamo, da bi pomagali žrtvam, naša t. i. humanitarna aktivnost, nam omogoča prav to, da nam dejansko ničesar ni potrebno res storiti, oz. da lahko nenehno odlagamo pravo dejanje. Sarajevo dobiva različne oblike humanitarne pomoči, toda pomoč, ki jo rabi, je vojaška in te nikakor ne dobi. Vsa naša fascinacija z žrtvami, solidarnost, ki jo čutimo z njimi, pa ima posebno narcisistično vrednost za opazovalce: ko nam mediji kažejo trpeče otroke v Somaliji ali Bosni, nam pomagajo oblikovati simbolni prostor, v katerem se mi, opazovalci, vidimo v nam všečni obliki - kot sočustvojoči, prizadeti nad trpljenjem soljudi.

Danes pa se v svetu pojavlja še neka nova oblika žrtve, ki bi ji lahko rekli žrtev sočustvovanja. Američani so namreč izumili pojem »compassion fatigue« (sočustvovanjska utrujenost), ki meri na to, da so ljudje že naveličani prizorov lakote v Somaliji, nasilja v Bosni, grozot, ki jih iz raznih delov sveta prenašajo mediji in so torej postali žrtve medijskega poročanja o žrtvah.

Ta problem žrtve pa je na poseben način povezan z prej omenjeno logiko meta-rasizma, vzpostavljanja kulturnih razlik. Ko danes zagovarjamo logiko pravice do razlike, ne smemo pozabiti, da je tisti, ki mu to pravico priznavamo, prav žrtev: dokler je drugi, npr. predstavnik tretjega sveta, žrtev, je vse OK. Ustrašimo pa se takrat, ko slednji noče več biti žrtev, takrat ga hitro označimo za terorista, fundamentalista, itd. Pri Somalcih imamo tako čisti razcep med dobrimi in slabimi: dobri so tisti, ki so nedolžne žrtve (npr. lačni otroci), slabi pa so fanatični bojevniki, ki jim je več za oblast ali ideološke cilje, kot

pa za dobro lastnega naroda. Dokler je žrtev pasivna, dobra žrtev, smo zadovoljni v svojem sočutju, ko pa žrtev preneha igrati to vlogo, se od nje distanciramo in jo označimo za fanatika, netolerantneža.

* * *

Paradokсно si danes ne moremo zamišljati, da bi lahko bil odnos med spoloma, narodi, rasami drugačen kot je. Na drugi ravni se isto dogaja z našim odnosom do družbe nasploh. V prejšnjem stoletju je obstajala nekakšna vizija, da bodo svet, narava, produkcija, v bistvu tekli naprej, se razvijali po nekem ustaljenem toku. Ugibalo pa se je o tem, kakšna bo oblika družbe, ali bomo imeli kapitalizem, socializem, demokracijo ali totalitarizem. Družbena organizacija se je torej dojemala kot spremenljiva. Danes imamo obratno situacijo, ko vsi pričakujemo, da se bo zaradi ekološke katastrofe narava, produkcija, spremenila, morda celo popolnoma propadla. Družbeno organizacijo, torej sistem poznega kapitalizma pa si predstavljamo kot nespremenljiv. In to je šibkost naše imaginacije. Ali ni na nas teoretikov t.i. postmoderne prav to, da razmišljamo o mejah liberalno-demokratskega modela sodobne družbe in da še vedno verjamemo, da obstaja alternativa (upajmo, da boljša) sistemu, v katerem danes živimo. Enako so nujna razmišljanja o alternativah spolni, rasni, nacionalni diskriminaciji, s katero se soočamo. Toda rešitev ni v nekem novem holizmu, iskanju izgubljene vezi z naravo, novi duhovnosti, ampak v preiščljanju antinomij, ki prečijo liberalno-demokratsko organizacijo družbe, preiščljanje institucij, prava, ki regulirajo naša ravnanja.

CITIRANA LITERATURA

- Balibar, Etienne: **Masses, Classes, Ideas**. London, Routledge 1993.
 Balibar, Etienne in Wallerstein, Immanuel: **Race, Nation, Class**. London, Verso 1991.
 Cover, Robert: **Narrative, Violence, and the Law**. Ann Arbor, The University of Michigan Press 1992.
 Fichte, Johann Gottlieb: **Reden an die deutsche Nation**, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1978.
 Fish, Stanley: **There is No Such Thing as Free Speech and it is a Good Thing, Too**. Oxford, Oxford University Press 1994.
 Matsuda, Mari, Lawrence, Charles R., Delgado, Richard, Williams Crenshaw, Kimberle: **Words That**

- Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment**. Boulder, Westview Press 1993.
 Rorty, Richard: **Contingency, Irony and Solidarity**. Cambridge, Cambridge University Press 1989.
 Rosenfeld, Michel: »Extremist Speech and the Paradox of Tolerance«. **Harvard Law Review** 100 (1987) 6.
 Sunstein, Cass R.: »Words, Conduct, Caste«, **The University of Chicago Law Review** 60 (1993) 3-4.
 Walker, Samuel: **Hate Speech - The History of an American Controversy**, Lincoln, The University of Nebraska Press 1994.

Words and Violence

Renata Salecl, Ph.D. in Sociology and Philosophy, Research Associate, Institute of Criminology at the Faculty of Law, Kongresni trg 12, 61000 Ljubljana, Slovenia

While contemporary democratic societies remain deeply engaged with traditional forms of violence, they still seem to be powerless towards new forms of interracial, ethnic and sexual violence which are usually manifested verbally. Although contemporary society insists on the universality of such values as human rights and a democratic state, the author tries to prove that nationalism, racism and sexism are by their nature universal, too. Seen from this perspective, hate speech is also universal, since the individual who utters offensive words only reproduces the opinion of its milieu, and consequently proceeds from some historically determined discursive context. The difference between post-socialist and Western societies lies in the fact that the latter restrict hate speech by law, while in postsocialist Eastern societies this can not even be imagined, because such regulation would be considered to be a remnant of communist thinking.

Both the advocates of strict control of speech and the opponents of such legal regulation, think that solutions

exist; we have only to decide whether or not to adopt them. While language can be controlled to certain extent, it is not possible to have it entirely under control (even a mode of speaking can be hostile, although the mere words are not). This does not mean, however, that we have to renounce the struggle for more tolerant words.

At the end of the paper, the author also tackles universal victimization, focusing her attention on sexually abused children, victims of AIDS, victims of famine, war, rape, ecological pollution. Although people generally sympathize with the victims who are far away, they are almost incapable of perceiving them in their immediate environment. In the United States, even television viewers and newspaper readers have recently been considered to be victims of the media reporting on victims.

Key words: violence, verbal violence, hate speech, nationalism, racism, sexism, incitement to hatred, victims
UDC 343.342.3