

Nasilje, nadzorovanje in (post)moderna kultura v kriminološki perspektivi

Zoran Kanduč*

»Morda se bo resnična družba naveličala razcveta in bo iz svobode pustila možnosti neizkoriščene, namesto da pod poblaznelo prisilo juriša na tuje zvezde. Človeštvu, ki ne pozna več stiske, se bo morda posvetilo, kako blodni in jalovi so vsi ukrepi, s katerimi se je hotelo dotlej izogniti stiski, ki pa so z bogatenjem stisko še povečali. To se dotika samega užitka, saj njegove sedanje sheme ni mogoče ločiti od podjetnosti, načrtovanja, uveljavljanja lastne volje, podjarmljanja. Rien faire comme une bête, ležati na vodi in mirno gledati v nebo, 'biti, zgolj biti, brez vsake nadaljnje določitve in izpolnitve', bi lahko nadomestilo proces, početje, izpolnjevanje, in tako resnično izpolnilo obljubo dialektične logike, da se bo iztekla v svoj izvir. Nobeden od abstraktnih pojmov se izpolnjeni utopiji ne približa bolj kot pojem večnega miru« (Adorno 2007: 175–176).

V času globoke in večplastne strukturne krize postaja vse bolj očitna tudi kulturna »gniloba« svetovnega kapitalističnega sistema, tj. ne le groteskna zastarelost, marveč predvsem stupidnost (kot bržkone opredeljujoča značilnost »duha« postmoderne družbe) in škodljivost njegovih osrednjih idealov in vrednotnih smernic (ter iz njih izpeljanih norm). Zato ne preseneča, da se družbenoekonomski krizi, ki se je, strogo vzeto, pričela že v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja (ali pa morda celo že prej), pridružuje še ideološka, namreč kriza legitimnosti, legalnosti in racionalnosti. V kaotičnih, zmedenih in negotovih razmerah je čedalje lažje prepoznati plenilsko, roparsko, izkoriščevalsko in prevarantsko poreklo (ali »razvojno logiko«) obstoječih ekonomskih in statusnih neenakosti, ne nazadnje pa tudi nasilnost in nesmiselnost (ali absurdnost) kapitalistične organizacije produkcijskega sistema. Permanentno omni-krizno stanje ima tudi upoštevanja vredne kriminološke reperkusije, npr. zameglitev ločnice med normativno upravičenim in neupravičenim bogatenjem, med nezakonito in zakonito »organiziranim kriminalom« (tj. med »konvencionalnimi« mafijskimi strukturami in grabežljivimi »mafijskimi« mrežami na upravljavski ravni uradnih – nadnacionalnih, nacionalnih in lokalnih – političnih, strankarskih, finančnih, ekonomskih, cerkvenih in drugih oblastnih institucij ali organizacij) ... Glede na kopičenje »vnetljivih« reaktivnih čustev, kot so resentment, nezadovoljstvo, ogorčenost, strah, nemir, jeza in sovraštvo, ne smemo podcenjevati nevarnosti, da bi se množične frustracije – namesto v strukturne in ideološke prisile – (pre)usmerile v bolj ali manj priročne »grešne kozle« (ali »dobre sovražnike«). Z drugimi besedami: napočil je malone skrajni čas za premislek o nenasilnih načinih obravnave različnih oblik strukturnega nasilja, konec koncev pa tudi za oblikovanje bolj učinkovitega sankcioniranja vsaj najbolj odvrtnih oblik individualnega ali subjektivnega nasilja.

Gljučne besede: svetovni kapitalistični sistem, družbenoekonomska kriza, ekonomska neenakost, postmoderna družba, družbeno nadzorstvo

UDK: 316.323.6 : 316.624

Uvodne opazke: kultura in človeška narava

Kultura je družbena in zgodovinska spremenljivka, ki je tako ali drugače (a vendarle vselej neizogibno) všita v sleherno – sociološko, psihološko ali biološko – razlago kriminalnega in odklonskega vedenja (ter kajpak tudi bolj ali manj normalnih, namreč »družbeno zaželenih« ali vsaj toleriranih dejavnosti). V tem ni prav nič presenetljivega. Nemara zanimivejša je – v zadnjem času celo čedalje bolj izražena – tendenca, da se cela

vrsta nedvomno zelo problematičnih družbenih pojavov pojasnjuje predvsem v optiki kulturnih idealov, vrednot in normativnih smernic.¹ Tudi če odmislimo sicer precej odmevno in

¹ Cf. Sen 2006: 103–112. Poudarjanje domnevno osrednje vzročne funkcije kulturno zaznamovanih pojavov (»stanja duha«) kaže na zanemarjanje družbenoekonomskih in pravnopolitičnih procesov ali struktur, verjetno pa tudi na osupljivo dosledno spoštovanje implicitne norme, ki prepoveduje vsakršno radikalno kritiko in preseganje obstoječega družbenega (ne)reda. To je – vsaj v luči strukturne, že skorajda groteskne krize kapitalističnega svetovnega sistema (ki vsekakor ni zgolj »finančna«) – resda nekoliko nena- vadno, ni pa povsem neutemeljeno. »Kultura« namreč ni nekaj,

* Zoran Kanduč, dr. pravnih znanosti, raziskovalec na Inštitutu za kriminologijo pri PF v Ljubljani, Poljanski nasip 2, 1000 Ljubljana

tudi vplivno (hipo)tezo o »spopadu civilizacij« (kot dozvedno osrednji varnostni grožnji za človeštvo),² je mogoče v tej zvezi navreči še kopico drugih pomenljivih ilustracij. Recimo: domala rutinska morija na cestah – podkletena še s srhljivo, že skoraj nepregledno armado navidezno manj škodljivih prikazni, ki redno pronicaajo iz »psihopatologije« (oziroma iz zaenkrat relativno dokaj uspešno normaliziranih norosti) vsakdanjega avtomobilnega življenja – je predstavljena kot reperkusija neprimerne prometne kulture. Grabežljive in plenilske prakse v finančni »industriji« (in seveda – da ne bomo po nepotrebnem pristranski ali krivični – tudi v upravljaljskih vrhovih »realnega« gospodarstva) so opisane kot posledica kulture pohlepa in («moralnega») hazardiranja. Razvejena in že celo sistematična korupcija (v nadnacionalnih, nacionalnih in lokalnih oblastnih institucijah) je prikazana kot znamenje nizke (ali »nedemokratske«) politične kulture. Izredno razširjene (a vseeno le dokaj sporadično sankcionirane) kršitve veljavnih predpisov (vključno z ustavnopravnimi, npr. s pravilom, ki veleva ločitev države od cerkve) naj bi bile primarno rezultat šibke pravne kulture. Raznovrstni ukrepi, ki merijo na čim učinkovitejše »upravljanje tveganj« (oziroma na izboljšanje objektivne in subjektivne varnosti), so pogosto pripisani prevladi »kulture strahu« (Furedi). Osupljive družbenoekonomske neenakosti (oziroma polarizacije med državami in znotraj njih) so pojasnjene kot odblesek vrednotnih razlik, največkrat v tem smislu, da so pripadniki npravno superiorne kulture (ki, denimo, spodbuja podjetnost, tekmovalnost, instrumentalno racionalnost, zasebno pobudo, strogo individualno odgovornost, nepopustljivo delovno zagnanost, goreče stremušstvo, posameznikovo/družinsko samozadostnost in še druge podobne vrline) pač preprosto

uspešnejši tudi na globalnem ali vsaj na nacionalnem trgu (o tem, da je gmotno pomanjkanje tako rekoč zaslužena kazen ali vsaj scela pričakovano prekletstvo kulture revščine ali odvisnosti od preveč darežljive socialne države,³ bržčas sploh ne kaže izgubljati besed). Ne nazadnje: mar se ni tudi naša ljuba ožja domovina malone enodušno odcepila od jugoslovanske federacije (in *eo ipso* od zaničevanega »balkanskega sveta«) prav zaradi svoje kulturne drugačnosti (v bistvu večvrednosti) in ali se ni še rosno mlada država prostovoljno odrekla svoji suverenosti (oziroma jo je urno razpršila/razkrojila v mračnih mrežah evro-atlantskih in vatikanskih integracij) ravno kot dokaz svoje neomajne pripadnosti zahodnemu vrednotnemu obzorju (ali »civilizacijskemu krogu«), za nameček pa še z njim zlepljenemu *way of life* (ki pa je v glavnem zgolj *way of work*)?

Ko steče beseda o kulturi, se – tako v kriminološkem polju kakor tudi zunaj njega – ni mogoče izogniti prostrani močvari zamotanih problemskih sklopov.⁴ Ključno, a hkrati tudi najbolj zamotano in kontroveržno vprašanje je bržkone tole: kakšno je (kako velja razumeti) razmerje med kulturo in človeško naravo, tj. med spremenljivim in nespremenljivim, med zgodovino in metazgodovino, med družbenim potekom in biološko stalnico, med pridobljenim (vključno s tistim, kar se kaže kot rezultat samodoločenih ali ustvarjalnih dejavnosti) in prirojenim, med tem, kar je »ravno zdaj«, in onim, kar je ali naj bi bilo »od zmeraj« (oziroma vsaj »od kromanjonske dobe dalje«) ...? Odgovori na to trdoživo uganko so po pričakovanju precej različni, celo medsebojno izključujoči se (še več, pogosto so videti – posebej v retrospektivi – v dobršni meri kulturno oziroma družbenopolitično in torej tudi ideološko pogojeni). Vseeno pa jih je mogoče, vsaj v grobem, razvrstiti v nekaj tipičnih kategorij. Morda je še najpreprosteje izhajati iz podmene, da človeška narava pravzaprav sploh »ne obstaja« (oziroma ni nekaj, čemur bi kazalo namenjavati omembe vredno pozornost pri razlagi družbenih pojavov ter individualnih motivacijskih in vedenjskih vzorcev). Tovrstno pojmovanje ima več različic. Naj opozorimo vsaj na dve, ki sta bržkone najbolj znani. V eksistencialistični perspektivi je človekovo bivanje (ali življenje) vselej in nujno pred njegovo »esenco« (oziroma »kajstvom«), kar implicira, da je posameznikova »narava« (ali »identiteta«) rezultat – ne pa temeljno ali univerzalno izhodišče – množstva izbir in odločitev, tj. konkretnih storitev in opustitev (oziroma sprejemanja ali zavračanja vsakokratne družbene »realnosti«).⁵ Po drugi strani pa je mogoče

kar bi bilo omejeno zgolj na megličasto družbeno »nadvstavbo«, ampak je najtesneje vpeta v ekonomsko »bazo« (v produkcijo in delitev vrednosti, ne nazadnje pa tudi v nakupovanje in trošenje blaga). Upoštevati velja, da gospodarstvo (»kapital«) ne potrebuje zgolj lojalnih prodajalcev delovne sile (česar v vse manjšem obsegu), marveč tudi (in celo čedalje bolj) zagrizene kupce vsakovrstnih proizvodov in storitev, potrošniški *perpetuum mobile* pa ne bi bil mogoč brez ustreznih (namreč »sistemu prijaznih«) vrednotno-normativnih usmeritev in aspiracij (ali »preferenc«). V tem pogledu je tržno/oglaševalsko dirigirana, upravljana ali nadzorovana »kultura« nemara zares temeljni ali pa vsaj zelo resen problem sodobne družbe, »kulturni boj« pa je ključna ali vsaj nujno potrebna prvina političnega upiranja kapitalističnemu totalitarizmu in njegovi krizni diktaturi: »Nelagodje v kapitalizmu ima tisoč vzrokov, a ti se, kot je znano, ne iztečejo v radikalno kritiko. Če je neka vrsta življenja ali reprodukcije, naj bo še tako neznosna, etablirala skozi mnoge generacije in je postala normalno stanje, so njene premise, norme, kategorije in kriteriji vsajeni globoko v množično zavest. Celó v krizi bo zato normalno mišljenje skušalo vse do zadnjega najti navidezne rešitve znotraj obstoječega reda, naj bodo še tako morilske, ali pa se bo skušalo, kolikor bo pač šlo, brez skrbi za celostne družbene razmere individualno pretolči« (Kurz 2000: 45).

² Cf. Hogg 2002: 200–202.

³ Cf. Wacquant 2008: 36–42.

⁴ Cf. Morrison 1995: 273–296.

⁵ No, morda bi tovrstno pojmovanje celo ustrežneje opisali kot »moderno« *tout court*. Kaj naj bi namreč pomenilo to, da si »moderen«? V prvi vrsti gre bržkone za preobrazbo posameznikove »identitete« iz danosti v nalogo ali poslanstvo (cf. Bauman 2002: 40–53), denimo v tem smislu, da je nekdo to, kar je (ali se mu vsaj

zagovarjati tudi tezo, da je sintagma »človeška narava« neke vrste oksimoron. Človek naj bi bil človek ravno zato, ker se – zlasti po usvojitvi jezika in ureditvi telesnih funkcij v skladu z veljavnimi normami – osamosvoji od svoje živalske narave (oziroma od vsem pripadnikom vrste *homo sapiens* skupne biološke dediščine). Z drugimi besedami: za človeka je zares bistvena zgolj njegova »druga narava«, namreč to, da je družbeno-kulturno in potemtakem zgodovinsko bitje (»žival, ki govori« in ki je tudi ali nemara ravno zato korenito ali »ontološko« drugačna od vseh drugih živih organizmov, in sicer celo od tistih, ki so nesporno zelo inteligentni⁶).

Če pa predpostavimo (oziroma vsaj megleno slutimo), da igra človeška narava – navkljub preobrazbam, ki so učinkoviti raznovrstnih (v času in prostoru spreminjajočih se) kulturnih vplivov – pomembno vlogo v življenju posameznika in socialne skupine (»skupnosti«), se nemudoma soočimo z nadležnim vprašanjem, katere so njene osrednje značilnosti. Odgovorov nanj kajpak ne manjka, težava pa je kvečjemu ta, da so ti neredko protislovni. V teoretski perspektivi, ki jo Virno⁷ poimenuje »tradicija skromnosti«, je za človeško naravo bistveno to, da vključuje vrsto pomanjkljivosti ali vrzeli. V tej luči je človek opisan kot bitje, ki ga označujejo instinktivna »nespecializiranost« (Gehlen), »nedefiniranost« (Nietzsche), dezorientiranost in zatorej neizbežno tudi kronična potencialnost (vsebinska nedoločena repertoarja možnih dejanj), to pa pomeni, da je človeška žival že tako rekoč organsko odvisna od vsakokratne družbene in kulturne formacije (ter njenih vrednotno-normativnih smernic, ki pa jih posameznik seveda ne upošteva nujno ali samodejno,⁸ zakaj očitno je, da lahko ravna v nasprotju z njimi celo v primeru, ko so – npr. z identifikacijo, introjekcijo ali internalizacijo – postale integralna sestavina njegovega značaja ali osebnostne strukture). Če, skratka, drži, da ima člo-

veška vrsta v biološkem smislu nedoločeno naravo,⁹ bi lahko kulturo razumeli tudi kot nekakšno umetno ustvarjeno »nišo« (oziroma kot materialno in duhovno psevdookolje), ki posamezniku zagotavlja varnost (ali pribežališče) pred »absolutno nevarnostjo«,¹⁰ ki se navezuje na posameznikovo »vrženost v svet« (Heidegger),¹¹ tj. na življenje v kontekstu, ki ga – npr. zaradi nenehne spremenljivosti in neubranljive naključnosti – nikoli ni mogoče obvladati enkrat za vselej (ali se mu prilagoditi) in ki je že zato stalen vir tesnobo zbujujoče negotovosti. Kultura v razmerju do organsko pomanjkljive človeške živali v tem pogledu ni zgolj breme,¹² ampak je primarno razbremenitev, pravzaprav nekakšno naknadno zanikanje (oziroma vsaj korekcija ali blažilo) njene kronične nedoločnosti (in posledične infantilnosti ali »neotenijske«¹³). Kultura, če poenostavimo, torej ni zgolj zunanji »okvir«, v katerem živi človeška *animal socialis* (ki je žal še vedno predvsem *animal laborans* in *animal consumens*), ampak je zgodovinska konstrukcija (ali »artefakt«, pravzaprav *human work in progress*¹⁴), ki (pre)usmerja,

zdi, da je), ne že kar z rojstvom v to ali ono socialno »lokacijo« (npr. v stanovsko) znotraj »naravnega reda stvari« ali »božanske verige bivanja«, ampak po zaslugi lastnih dejavnosti in dosežkov (ali pa pač neuspehov). Modernost vsebuje kulturni imperativ ustvarjanja in določanja samega sebe: posameznik je predstavljen kot nosilec možnosti, kajpak vselej soočen z omejitvami in prisilami socialnih struktur ali procesov, čeravno so tudi te zunanje determinacije dojete kot pretežno »kontingentne«, tj. dovzetne za spremembe in izboljšave (cf. Morrison 1995: 299–306).

⁶ Prepričljivo kritiko tovrstnih pojmovanj je razvil MacIntyre (2006: 55–64), ki poudarja, da človek ni bitje, ki bi imelo najprej živalsko naravo, nato in poleg nje pa še neko drugo (»višjo«), ki je značilno človeška (npr. v tem smislu, da je odločilno določena z jezikovno zaznamovano ali podprto praktično racionalnostjo): »Naša druga narava, ki se izoblikuje s kulturo in uporablja jezik, je skupek delnih, toda zgolj delnih preobrazb naše prve, živalske narave. Vedno ostanemo živalski jazi z živalsko identiteto« (2007: 62).

⁷ Cf. Virno 2007: 87–94.

⁸ Cf. Scheerer in Hess 1977: 109–112.

⁹ »Pomanjkljiva instinktivnost ima svoj objektivni korelat v dejstvu, da človeška žival ne razpolaga z enopomenskim in natančno določenim okoljem, v katerega bi se vključila enkrat za zmeraj. Nespecializirano bitje nima ekološke niše, v katero bi ga njegovi instinkti čvrsto 'umestili'. Potencialna oziroma delno nedoločena žival ima opraviti z življenjskim okoljem, ki je splošno, polno nepredvidene in ki ga filozofija imenuje 'svet'« (Virno 2007: 88–89).

¹⁰ Cf. Virno 2003: 15–20.

¹¹ Cf. Mulhall 2005: 106–110.

¹² To tezo zagovarja Freud. Po njegovem mnenju je kultura, katere bistvo (ali temeljna funkcija) je obvladovanje narave z namenom pridobivanja življenjskih potrebščin (ali zadovoljevanja človeških potreb), za posameznika obremenitev, saj terja od njega nenehno žrtvovanje ali zatiranje samoniklih gonskih vzgibov. Zato je treba kulturo braniti/varovati pred sovražnimi težnjami ljudi, in sicer z bolj ali manj kompleksnim sistemom pozitivnega in negativnega sankcioniranja: »Obstajata dve močno razširjeni človeški lastnosti, ki sta krivi, da je mogoče kulturne ureditve ohranjevati le z določeno mero prisile, in sicer: ljudje niso spontano vneti za delo in argumenti nič ne zaležejo zoper ugovore njihove strasti« (Freud 2007: 327).

¹³ Človek je »bitje v nastajanju« (Lorenz), pravzaprav »večni otrok« (odraslost ali zrelost je v tem pogledu zgolj mit, iluzija ali umetna konstrukcija, ki jo posameznik pogosto »kupi« po zelo visoki »eksistencialni ceni« oziroma s precejšnjo mero samopohabljenosti). Z drugimi besedami: človek je žival, ki se mora nenehno učiti in iskati vedno nove tehnike prilagajanja: »Pri človeškem bitju otroštvo ni prehodna epizoda, temveč stalen način bivanja. [...] Otroštvo v smislu kroničnega stanja se poleg tega ujema z neodločnostjo in negotovostjo. Slednji sta čustveni tonaliteti pojma zmožnosti: sta občutji, ki stalno spremljata doživljanje nedoločnega« (Virno 2007: 99).

¹⁴ Kultura je proizvod, obenem pa tudi pogoj možnosti dela (cf. Rogue 2005: 35–36), tj. specifično človeške aktivnosti, ki je bizarno bitje z imenom *homo sapiens* celo ustvarila: »O prehodu od živali k človeku vemo le malo, je pa odločen. Vsi dogodki, povezani s tem prehodom, so za nas izgubljeni, bržkone dokončno. Pa vendarle nismo tako nemočni, kakor se zdi na prvi pogled. Vemo, da

oblikuje in napolnjuje, omogoča in omejuje posameznikove/kolektivne teorije in prakse.

Nedoločenost človeške narave, kot jo opiše »tradicija skromnosti«, ne pomeni nujno, da je posameznikova duševnost poljubno gnetljiva (in potemtakem dovzetna za kakršno koli preobrazbo ali prilagoditev, ki jo izsili vsakokratni nadzorstveni režim pozitivnega in negativnega utrjevanja, tj. nagrajevanja in kaznovanja). Tezo, da človeški duh (prirojeni psihični »aparati«) ni *tabula rasa* (nepopisan list), v osnovi pasivna »substancija« ali prazna posoda, v katero je mogoče prelit vsakršno kulturno stvarino, je bržkone še najprepričljiveje utemeljila evolucijska (oziroma nova darvinistična) psihologija.¹⁵ V luči te čedalje vplivnejše znanstvene paradigme je človeška narava pojasnjena kot proizvod naše konkretne evolucijske preteklosti (tj. že v pradavnini ali »predniškem okolju«¹⁶ izob-

so ljudje proizvajali orodja in jih uporabljali, da bi si preskrbeli hrano, kmalu zatem pa tudi, da bi zadostili presežnim potrebam. Z eno besedo, delo loči ljudi od živali. Hkrati pa so si ljudje postavili omejitve, ki jih poznamo kot prepovedi. Te prepovedi so predvsem in prav gotovo – zadevale odnos do mrtvih. Verjetno so se sočasno – ali približno sočasno – nanašale tudi na seksualno dejavnost« (Bataille 2001: 26). No, morda bi bilo pravilneje reči, da značilno človeška aktivnost pravzaprav ni delo, ki posameznika in družbo oskrbuje z dobrinami za zadovoljevanje vedno znova porajajočih se potreb, temveč dosti bolj tista aktivnost, ki se ji v francoščini reče *œuvre*, tj. izdelovanje razmeroma trajnih in stabilnih stvari, ki niso namenjene neposredni ali takojšnji »abstraktni negaciji« (Hegel), ampak vzpostavljajo človeški svet *stricto sensu* (kraljestvo »objektivnega duha«), ki ga je mogoče uporabljati, spoštovati in ohranjati (oziroma prenašati iz roda v rod). V kapitalizmu je razlika med *œuvre* in *travail* zabrisana skoraj do nerazpoznavnosti: vse ekonomske (in celo »kulturne«, npr. umetniške, politične, znanstvene in religiozne) aktivnosti so spremenjene v delo, ki ga poganja predvsem želja po užitku v (pre)obilju. Tovrstno »delo brez meja« (temeljna, celo sveta norma zadnjih dveh stoletij) ne uničuje le naravnega okolja in kulturnega sveta, ampak tudi ljudi, npr. v tem smislu, da človeško bitje ponižuje v zasluženo (červano prostovoljno) žival (ekonomija je v tem pogledu v bistvu nekakšna podzvrst biologije ali zoologije). Cf. Arendt 1983: 175–176.

¹⁵ Cf. Walsh 2002: 49–74.

¹⁶ Jasno je, da se »okolje evolucijske prilagoditve« precej razlikuje od dandanašnjega: »Nismo namenjeni za to, da stojimo v gneči na postaji podzemne ali da dobimo ali izgubimo službo ali da gledamo večerna poročila. To nesoglasje med našim pradavnim oblikovanjem in vsakodnevnim življenjem je bržkone odgovorno za številne patološke odklone pa tudi veliko ne tako drastičnega trpljenja« (Wright 2008: 42). Še več, pisec poudarja, da lahko duševni organi, ki so bili nekoč dovolj prilagoditveno pozitivni, da so postali del človeške narave, v drugačnem kontekstu povzročajo prilagoditveno negativno vedenje (cf. tudi Freud 2007: 26–28). Upoštevati velja namreč, da »prilagoditev«, ki jo oblikuje naravni izbor (tj. proces, ki »slepo« ohranja dedne lastnosti, ki povečujejo možnost preživetja in stopnjo razmnoževanja), ni vedenje kot tako, ampak »duševni organ«, ki določa in uravnava specifične storitve ali opustitve glede na zunanje okoliščine (cf. Walsh 2002: 53–58).

likovanih genov¹⁷). Človeško naravo, ki pa se je zavestni jaz v splošnem ne zaveda (saj njenega delovanja ni mogoče zaznati zgolj z introspekcijo), tvorita dve temeljni razsežnosti, in sicer »duševni organi« (Wright) ali emocionalne »dispozicije« (gibala, ki posameznika potiskajo, usmerjajo ali »gonijo« k določenim ciljem) ter mehanizmi za njihovo uravnavanje/naravnavanje v odvisnosti od informacij, ki prihajajo iz zunanjega (v današnjem času predvsem iz družbenega in kulturnega) okolja. Podoba človeške narave, kot se kaže v zrcalu evolucijske psihologije, vsaj na prvi pogled vsekakor ni ravno rožnata. Človeška žival je izrisana kot bitje, ki je v prvi vrsti domala slepo zavrovano vase (osredotočeno na lastno »blaginjo«). In še huje, novi darvinisti dokazujejo,¹⁸ da se celo elementarna (gensko utemeljena) »moralna« čustva – npr. vzajemni altruizem, sočutje, krivda, obžalovanje, empatija, ljubezen, naklonjenost in občutek za povračilno pravičnost (zgoščeno v načelu »milo za drago«) –, ki so *sine qua non* za zanosno urejeno družbeno življenje/sodelovanje (v marsičem pa tudi blagoslov za človeštvo kot celoto), sprva sploh niso razvila »v dobro vrste«, ampak v korist posameznika (pravzaprav uspešnega prenosa genov v naslednje rodove), tako da ne preseneča, da se še vedno dokaj pogosto vklaplajo in izklaplajo glede na sebične vzgibe (ter seveda »za hrbtom« zavestnega jaza, ki praviloma bolj redko iskreno podvomi o trdnosti ali neoporečnosti svoje »moralne integritete«). Toda pozor. Precej temačno upodobitev človeške živali je treba vendarle dopolniti s spoznanjem, da je prirojene »moralne« dispozicije vsekakor mogoče preusmeriti tudi v moralno vedenje *stricto sensu*,¹⁹ konec koncev pa seveda tudi

¹⁷ »Tisoči in tisoči genov, ki vplivajo na človekovo vedenje – geni, ki zgradijo možgane in uravnavajo živčne prenašalce in druge hormone ter tako določajo naše 'duševne organe' –, imajo razlog za svoj obstoj. Razlog je ta, da so naše prednike pripravili do tega, da so svoje gene prenesli v naslednji rod. Če teorija o naravnem izboru drži, bi moralo bolj ali manj vse v človekovem duhu biti jasno v tem kontekstu. Osnovni občutki, ki jih imamo drug o drugem, osnovno, kar drug o drugem govorimo in drug o drugem mislimo, je danes z nami zaradi preteklega prispevka h genski sposobnosti preživetja« (Wright 2008: 32–33). V tej zvezi velja opozoriti, da geni ne določajo vedenja kot takega, marveč zgolj usmerjajo njegov razvoj, pravzaprav oblikovanje posameznikove duševnosti, in sicer tako, da se ta čim bolj prilaga okolju. To pa pomeni, da so v perspektivi nove darvinistične psihologije zunanji vplivi (tj. družbene in kulturne determinante) pravzaprav pomembnejši kakor človeška narava *per se* (oziroma »splošen evolucijski program« ali »duševna novitost človeštva«).

¹⁸ Cf. Wright 2008: 18–20.

¹⁹ Bauman (2006: 265–299) poudarja, da je bistvo moralne subjektivne drže v odgovornosti za drugega, ki pa nima ničesar skupnega s pogodbeno obveznostjo, izračunom recipročnih koristi (tj. z načelom »milo za drago«, ki upravlja tako imenovani vzajemni altruizem), racionalnim iskanjem optimalne rešitve ali ukazom višje sile (oziroma z normo, ki se opira na formalno ali neformalno, tostransko ali onstransko sankcijo). Bauman tudi opozarja, da moralno

v prid družbenega blagostanja. Čeprav je naravni izbor proces, ki je brezkompromisno (kreativno destruktivno ali destruktivno kreativno?) predan sebičnosti, pa je vseeno – in v bistvu paradokсно – ustvaril tudi bitja, ki so zmožna sprevideti pravo naravo svojega »stvarnika« (oziroma njegovih »vrednot«) in se mu naposled celo postaviti po robu, tj. ravnati v nasprotju z evlucijskim »programom«, vtkanim (pravzaprav globoko zasidranim) v njihovo biološko naravo. No, to je kajpak zgolj abstraktna možnost, ki pa se ne realizira samodejno ali samoniklo. V tej zvezi si je potemtakem nujno zastaviti vprašanje, v kolikšni meri sodobne socialne in kulturne formacije spodbujajo ali otežujejo gensko programirano samozaverovanost (oziroma sebično delovanje, ki pa je – ironično! – presenetljivo pogosto nezanesljivo ali že celo »kontraproduktivno« celo za zagotavljanje posameznikovega lastnega zadovoljstva²⁰)? Upoštevati namreč velja, da ima »družba« že v sami človeški naravi (kot jo pač opisujejo evlucijski psihologi²¹) pomembno oprijemališče za nadzorovanje posameznika, namreč priložno težnjo po »statusu« oziroma po tem, da je priznan, cenjen, pohvaljen, spoštovan, deležen odobravanja ... To pa nas privede nemara že naravnost v srčiko problema: ali (oziroma v kolikšni meri) so kulturno dominantne definicije »idealnega človeka« družbeno in ekološko konstruktivne ali destruktivne, osvobajajoče ali zatiralске, naklonjene ali sovražne demokratičnim idealom enakosti in solidarnosti ...?

vedenje, ki si ga je sicer mogoče zamisliti zgolj v kontekstu bivanja z drugimi osebami, v tem smislu ni proizvod družbe (npr. posameznikove humanizacije, socializacije, vzgoje ali civiliziranja): »Družbeno vsiljeni moralni sistemi izhajajo iz skupnosti in tudi zagovarja jih skupnost – zato so v pluralističnem, heterogenem svetu brezupno relativni. Vendar pa se ta relativizem ne nanaša na človekovo 'spodobnost za razlikovanje prav od narobe'. Takšna sposobnost mora temeljiti na nečem drugem kot na kolektivni vesti družbe. Vsaka družba se sooča s sposobnostjo, ki je že oblikovana, podobno kot se sooča s človeško biološko konstitucijo, fiziološkimi potrebami ali psihološkimi težnjami. In z njo počne, kar priznava, da počne s tistimi drugimi trdovratnimi resničnostmi: poskuša jo zatreti ali izkoristiti za svoje cilje ali kanalizirati v smer, ki je po njenem mnenju koristna ali neškodljiva. *Proces socializacije temelji na manipulaciji moralne sposobnosti* – ne na produkciji te sposobnosti. In moralna sposobnost, ki je manipulirana, obsega ne samo določena načela, ki pozneje postanejo pasivni objekti družbenega predelovanja; obsega tudi sposobnost za upiranje predelovanju, beg pred njim in preživetje predelovanja, tako da sta ob koncu dneva avtoriteta in odgovornost za moralne odločitve tam, kjer sta bili na začetku: v človeški osebi« (2006: 269–270).

²⁰ Cf. Fromm 1966: 117–136.

²¹ Cf. Walsh 2002: 116–120.

Kultura, nasilje, kriminaliteta in družbeno nadzorstvo

Kultura je – že domala »po definiciji« – sporen koncept. Kaj šteti za (ne)kulturno? Kdo je (ne)kulturn? Katera kultura (ali »civilizacija«) je najboljša ali vsaj boljša od drugih (in torej manjvrednih)? Kako urediti (in nadzorovati) kulturno produkcijo? Kako zagotoviti znorno sožitje različnih kultur (ali »načinov življenja«)? In tako naprej. Odgovori na tovrstna vprašanja so nujno konfliktni, vpeti v vsakokratne konstelacije sile in moči (ne nazadnje pa tudi v ideološke²² ali »hegemonске«²³ sheme). To ne preseneča. Kultura je navsezadnje osrednji »medij« druž-

²² Beseda »ideologija« se je rodila kot *terminus technicus*, ki pa je že kmalu doživel pomensko transformacijo, značilno tudi za druge oznake z isto končnico (»-ologija«). »Ideologija« je namreč sprva pomenila znanstveno preučevanje človeški idej (iskanju njihovih materialnih korenin ali določil), v naslednjem koraku pa se je ta izraz začel uporabljati tudi ali celo predvsem za opis predmeta te specifično razsvetljuješke vede. No, sčasoma se je v družboslovnih in filozofskih analizah nakopičilo ogromno bolj ali manj različnih definicij tega kontroverznega pojma. Eagleton (2007: 1–2) opozarja, da lahko »ideologija« pomeni: (a) produkcijo pomenov, znakov in vrednot v socialnem življenju; (b) ideje, ki so značilne za določeno skupino, frakcijo ali razred; (c) zamisli, ki upravičujejo politično oblast (ali vladajoči razred); (č) napačne ideje, ki upravičujejo *status quo* in *eo ipso* vzpostavljena razmerja med nadrejenimi in podrejenimi (oziroma med izkoriščevalci in izkoriščanimi); (d) sistematično zmaličeno ali popačeno komunikacijo med ljudmi; (e) strukturno pozicijo, na katero se ugnezdijo »subjekt« (po uspešni »interpelaciji«); (f) načine razmišljanja, ki jih motivirajo partikularni, predvsem materialni ali statusni interesi; (g) identitetno razmišljanje; (h) iluzije, ki so *sine qua non* za razmeroma normalno funkcioniranje sleherne družbene ureditve; (i) spoj med diskurzom (»vednostjo«) in oblastjo; (j) medij, v katerem zavestni družbeni akterji osmišljajo zunanje in notranje okolje, v katerem živijo; (k) prepričanja, ki so usmerjena k delovanju (*action-oriented*); (l) pomešanje jezikovne realnosti s pojavnim svetom; (m) semantično »zaprtje« (*closure*); (n) imaginarni medij, v katerem posameznik živi (in doživlja) svoja razmerja do socialnih struktur; (o) »naturalizacijo« življenja v družbi.

²³ »Hegemonija« (Gramsci) je pojem, ki se nanaša na metode, s katerimi vladajoči zagotavljajo (tj. vzpostavijo in ohranjujejo) svojo kulturno dominacijo (*leadership*) v »civilni« družbi (in *eo ipso* soglasje objektivno podrejenih, ki ne temelji zgolj na zastraševanju z ekonomskimi, pravopolitičnimi in ideološkimi sankcijami). Hegemonija se opira na precej raznovrstne nadzorstvene strategije, kot so podeljevanje koncesij (npr. v okviru »socialne države« ali davčne politike), ohranjanje ali zaostrovanje »dull compulsion of the economic« (Marx), prikazovanje države kot nevtralne organizacije, izenačevanje interesov vladajočih s splošnimi družbenimi ali »nacionalnimi« interesi, oblikovanje parlamentarnega sistema večstrankarske »demokracije«, ki – kot »osrednji ideološki aparat kapitalistične družbe« (Perry Anderson) – poustvarja iluzijo, da je ljudstvo tisto, ki je »nosilec oblasti« (ali celo »vlada samemu sebi«) ... Cf. Gramsci 1979: 192–222; Eagleton 2007: 112–123.

benega nadzorstva (oziroma vrednotno-normativnega programiranja ali »formatiranja« podružbljenih bitij) in je že »kot taka« najtesneje povezana s problematiko – individualnega, skupinskega in organiziranega – nasilja. Z drugimi besedami: kultura ni zgolj »bojno polje« (Wallerstein), ampak je tudi sama neizogibna spremljevalka (in »pospeševalka«) vojskovanja v ožjem in širšem (zlasti ekonomskem) smislu. Ne pozabimo namreč, da se je imperalizem (kot inherentna sestavina svetovnega kapitalističnega sistema) vselej upravičeval s kulturnim ali civilizacijskim poslanstvom,²⁴ tj. z moralnim imperativom, da manjvredna, primitivna ali zaostala ljudstva »z ognjem in mečem«²⁵ prisili k spoštovanju dozdevno univerzalnih vedenjskih in organizacijsko-institucionalnih standardov.

No, razmerje med kulturo in nasiljem je v resnici izredno kompleksno. Če sprejmemo tezo,²⁶ da je kultura usmerjena primarno v obvladovanje negativnih plati naravnih sil (vključno s tistimi – vse prej kakor šibkimi in nenevarnimi –, ki jih je evolucija vgradila v biološko ali »metazgodovinsko« konstitucijo človeške vrste), katerega namen je zagotavljanje dobrin za zadovoljevanje človeških potreb, potem bi iz tega sledilo, da je že sama odsev »nasilne« ali »mačehovsko skope« narave (pri čemer pa vseeno ne smemo pozabiti, da je relativna redkost naravnih resursov pogojena predvsem s preobiljem ljudi,²⁷ kar je še vedno – pravzaprav celo čedalje bolj – izredno resen družbenopolitični in ekološki problem). Po drugi strani pa je kajpak neizbežno »nasilna« tudi sama kultura. Toda pozor. Ko gre za omejevanje ali zatiranje posameznikovih sebičnih ali protidružbenih gonskih vzgibov (oziroma plenilskih, napadalnih ali uničevalnih – po svoji naravi pa bistveno primitivnih²⁸

– teženj), so kulturne prisile videti dovolj racionalne, smiselne in utemeljene, moralno in pravnopolitično pa so hudo problematične vselej tedaj, ko (podkletene s sistemom sankcioniranja) podpirajo režime izkoriščanja in zatiranja, tj. vse tiste socialne formacije, v katerih prvotno nasilje narave privzame človeške obraze, in sicer naličja vsakovrstnih »parazitov«, ki živijo – običajno zavirljivo dobro in lepo – na račun heteronomnega dela bitij »nižjega reda« (namreč takih in drugačnih sužnjevev;²⁹ podložnikov ali hlapcev). V tej luči potemtakem ni mogoče govoriti o neprekoračljivi pregradi, ki da kulturo (kot sistem prepovedi družbeno nevarnih/škodljivih dejanj) ločuje od nasilja. Upoštevati velja, da dominantna kultura prepoveduje »zgolj« določene tipe nasilnih praks, medtem ko mnoge druge dopušča (simbolno »nevtralizira«³⁰ ali »naturalizira«), in to pogosto na ta način, da jih prikazuje kot bistveno nenasilne (oziroma normalne, sprejemljive ali celo zaželeno). V kapitalističnem sistemu je kulturno in ideološko normalizirano zlasti ekonomsko nasilje (ki je, podčrtajmo, neločljivo povezano s pravnopolitičnimi strukturami in propagandnimi aktivnost-

²⁴ Cf. Wallerstein 2004: 128–131.

²⁵ Človek je edina žival, ki svoje delovanje moralno upravičuje (cf. Wright 2008: 325–326). Zato ne preseneča, da je tako rekoč v naši naravi, da sebe in svoja dejanja (storitve in opustitve) pogosto dojemamo/ocenjujemo kot dobra in opravičena celo tedaj, ko imajo očitne škodljive posledice. Še več, upoštevati velja, da je lažje ravnati nasilno ali izkoriščevalsko do ljudi, o katerih viktimizator sodi, da si tovrstno obravnavo v bistvu zaslužijo, npr. zaradi svoje naravne ali npravne inferiornosti.

²⁶ Cf. Freud 2007: 325–326.

²⁷ Cf. Foucault 1966: 268–269.

²⁸ Freud utemeljeno poudarja, da sestoji najgloblje – in pri vseh ljudeh enako – človekovo bistvo iz elementarnih gonskih vzgibov, ki so usmerjeni v zadovoljitev prvobitnih potreb: »Ti gonski vzgibi sami po sebi niso niti dobri niti zli. Mi smo tisti, ki omejujemo gonske vzgibe in izražanje teh vzgibov glede na njihov odnos do potreb in zahtev človeške skupnosti. Priznati je treba, da so vsi vzgibi, ki jih družba prepoveduje kot zlo – za ponazoritev vzemimo vzgibe sebičnosti in okrutnosti – primitivne narave« (2007: 219–22). Podobno stališče zagovarja tudi Nietzsche: »Vsi zločini družbo silijo nazaj na stopnje kulture, ki ležijo pred njeno sedanjo; delujejo torej zakrnavajoče« (2005: 523).

²⁹ Cf. Rogue 2005: 88–89. Russell (2004: 3–4) opozarja, da se kmetje v preprostih skupnostih ne bi prostovoljno odrekli presežkov, od katerih sta živeli vojaščina in duhovščina. Raje bi bodisi proizvajali manj ali pa bi sami porabili več. Sprva so jim bili presežki, ki so vzdrževali brezdelno življenje privilegiranih razredov, odvzeti z golo (pri)silo, pozneje pa so vladajoči dojeli, da je mogoče tako stanje ohranjati (celo z dosti manjšimi oblastnimi stroški) tudi s prepričevanjem podrejenih, da je garanje njihova moralna dolžnost. Tovrstna etika je v sodobnem kontekstu, ki ga zaznamuje izredno povečanje produktivnosti dela, kajpak svojevrstni anahronizem: »Moralna dela je morala sužnjevev, moderni svet pa ne potrebuje več suženjstva« (2004: 5). Zgoščen prikaz marksistične obravnave razrednega izkoriščanja in zatiranja najdemo v Cuff et al.: 1998: 15–28.

³⁰ Pomislimo na vsaj v zadnjem času nemara najočitnejši zgled kulturno/medijsko nevtraliziranega hudodelstva, na vojno v Iraku. Čeprav poteka ta »zločin in continuo« – ki naj bi doslej ustvaril že 1.300.000 iraških žrtev vojne (cf. Mastnak 2008: 18) – dobesedno pred očmi svetovne javnosti (za razliko od klanja v Afganistanu, ki ga virtuožno orkestrira NATO, po novem tudi »naša skupna samoobrambna organizacija«), ga »najuglednejši« predstavniki »najuglednejše« (namreč zahodne) kulture sploh ne obravnavajo kot takega, ampak ga v »najboljšem« primeru štejejo za »napako«. Protagonisti tega genocida se v »resnih« medijih redno pojavljajo brez sramotilnih oznak, ki bi kazale na njihovo kriminalno, nizkotno, okrutno, zavrženo početje. Toda v tem ni, na žalost, prav nič novega. Domala po vsem svetu razpršeni organizirani zločini ZDA (in njihovih zaveznic) že skorajda »po definiciji« niso zločini. Razlog je na dlani: najbolj civilizirane države pač ne morejo delovati kriminalno. To je – vsaj znotraj normativnega in vrednotnega vesolja kulture vseh kultur – aksiom vseh aksiomov. V tej perspektivi je odločitev novega predsednika ZDA (čigar izvolitev je sicer sprožila valove neznankega in upov polnega odobravanja), da bo Bushev/republikanski »obrambni« minister Robert Gates služboval tudi v njegovi vladi, kajpak vse prej kot presenetljiva. *Crime must go on.*

mi³¹), npr. ekološko destruktivna proizvodnja in potrošnja, pretirane delovne in storilnostne obremenitve³² (ki posamezniku rutinsko kradejo čas³³ in energijo, ti nadvse dragoceni dobrini, ki sta za nameček tudi pogoja *sine qua non* za določanje samega sebe), strukturna brezposelnost, nepravilne in že celo absurde razlike v gmočnem bogastvu (plod izkoriščanja in zatiranja prodajalcev »delovne sile«) ter dohodkih, podrejenost produkcijskih praks imperativom konkurenčne akumulacije kapitala (oziroma vse bolj anahronistične profitne logike), diktatura ponudbe³⁴ in »finančnih trgov«³⁵ (ter – zlasti na mikro-ravnju – avtoritarnih struktur ali tiranij,³⁶ ki jim pravimo »podjetja« ali »delovne organizacije«), varovanje (in celo groteskno favoriziranje!) zasebne lastnine na račun in v škodo zagotavljanja temeljnih človekovih pravic³⁷ (predvsem tiste najelementarnejše, namreč pravice do ekonomske varnosti), privatizacija pozitivnega (družbeno ali kolektivno) ustvarjenega proizvoda ob hkrati socializaciji »negativnih produktov« (oziroma »eksternaliziranih stroškov«) ... V optiki kapitalistične kulture postanejo tovrstni pojavi (večji in manjši kamenčki v pisnem mozaiku strukturnega nasilja) problematični predvsem tedaj, ko je videti, da ne služijo več vrednoti vseh vrednot (ki so jo, ne pozabimo, spoštovali tudi socialistične družbe/države),³⁸ namreč nenehni in po možnosti čim »robustnejši« gospodarski rasti (ki je dozdevno najzanesljivejši kazalec družbenega »napredka«). Z drugimi besedami: objektivno/sistemska na-

silje, ki je zares temeljni pogoj možnosti ohranjanja normalnega »stanja stvari«³⁹ (in »postvarelih« družbenih bitij) mora ostati »nevidno« (predvsem pa zamolčano, netematiziramo), zakaj tisto, kar je edino vredno pozornosti (in kajpak tudi naše zaskrbljenosti), so edino primerki – individualnega, kolektivnega ali organiziranega – nasilja, ki vznikajo in ponikajo na tem »nedolžnem« ozadju in za katere je, vsaj načeloma, vselej mogoče določiti krivce ali odgovorne osebe.

Ko steče beseda o vselej težavnem razmerju med kulturo in nasiljem, je skoraj neizogibno opozoriti na teorijo o procesu civiliziranja. »Civiliziranje« – zgodovinski proces, ki ga Elias⁴⁰ vzročno poveže z oblikovanjem centraliziranih držav (suverenih organizacij, ki monopolizirajo prisilne/nasilne dejavnosti in pobiranje davkov), povečano družbeno diferenciacijo (funkcionalno členitvijo in specializacijo) ter podaljševanjem in zgoščanjem verig medsebojne odvisnosti – implicira predvsem stopnjevanje družbeno-kulturnih prisil k samoprisili (oziroma samokontroli), tj. k čedalje doslednejšemu, stalnejšemu, že skorajda samodejnemu in pretežno nezavednemu uravnavanju/brzdanju celotnega psihičnega (še posebej gonskega in emocionalnega) aparata. Civiliziranje je v prvi vrsti »pacificiranje« prebivalstva, tj. omejevanje bolj ali manj samovoljnega fizičnega nasilja (in zastraševanja) med ljudmi, vendar le ali vsaj predvsem v okviru nacionalne države (in še to zgolj v omejenem obsegu). To pa z drugimi besedami pomeni, da je civiliziranje proces, ki je – kot svareče opozarja Elias⁴¹ – vse prej kot dokončan, zakaj očitno je, da njegova poglavitna ovira, namreč meddržavne in znotrajdržavne napetosti (ki jih generirajo ekonomski in politični konkurenčni boji), še zdaleč ni obvladana ali premagana. No, po drugi strani pa Hall *et al.* ocenjujejo, da se civiliziranje, strogo vzeto, sploh še ni pričelo (in to, *nota bene*, »celo« v zahodnem svetu).⁴² Razlog, ki bo-truje njihovi – na prvi pogled nemara rahlo pretirani – skepsi, ni zgolj srhljivo morilska zgodovina dvajsetega stoletja, tega najnasilnejšega, najsurevejšega, najstrahotnejšega in najbolj uničevalnega obdobja v razvoju človeštva, ki je po eni strani vzbudilo neznanske upe, po drugi strani pa je razkrojilo domala vse razsvetljske utopije, iluzije in ideale, saj je dovolj

³¹ Cf. Russell 2007: 95–108.

³² Cf. Rifkin 2007: 293–313.

³³ Glede na to, da je mezdno delo *de facto* antiteza resnične svobode in avtonomije, je scela razumljivo, da ima tako imenovani prosti čas čedalje večjo subjektivno vrednost, saj je tako rekoč edina dimenzija bivanja, ki omogoča (ali vsaj obljublja) potrjevanje in izgrajevanje posameznikove »življenjske smiselne identitete« (cf. Rogue 2005: 82–84). To pa pogosto ustvari paradokсне situacije, v katerih so »prostočasne« aktivnosti podvržene ostrim storilnostnim prisilam (»ker je čas, ki je zares moj, sila skopo odmerjen, se moram truditi, da ga bom čim bolj izkoristil«): »Prosti čas ostaja refleks na proizvodni ritem, heteronomno naložen subjektu, ritem, ki je nasilno ohranjen tudi v utrujenih premorih. Zavest o nesvobodi celotne eksistence, ki ji pritisk pridobitne dejavnosti, torej nesvoboda sama, ne pusti priti na plan, stopi v ospredje šele v intermezzu svobode. *Nostalgie du dimanche* ni domotožje po delovnem tednu, temveč po stanju, v katerem dela ni več; nedelja nas ne pušča nezadovoljenih zato, ker ta dan počivamo, ampak zato, ker se nemudoma pokaže, da tisto, kar obeta, ne bo izpolnjeno: tako kot angleške nedelje je vsake nedelje premalo. Komur se čas mučno razteza, ta čaka zaman, razočaran nad tem, da je obet umanjkal, da se jutri spet ponavlja včeraj« (Adorno 2007: 196).

³⁴ Cf. Kurz 2000: 116–117.

³⁵ Cf. Callinicos 2004: 32–40.

³⁶ Cf. Chomsky 2006: 24–25.

³⁷ Cf. Waldron 2000: 187–193.

³⁸ Cf. Hamilton 2007: 13–17.

³⁹ Cf. Žižek 2006: 38–42.

⁴⁰ Cf. Elias 2001: 284–310.

⁴¹ Cf. Elias 2001: 408–411.

⁴² Cf. Hall, Winlaw in Ancrum 2008: 211–214. Pisci menijo, da je to, kar Elias opiše kot »na slepo sprožene«, a vseeno teleološke razvojne težnje, bolj razumeti kot projekt porajajočega se evropskega meščanstva, ki si je prizadevalo vzpostaviti strukturne/objektivne pogoje za ustalitev in razširitev kapitalističnega tržnega gospodarstva, npr. varno in zanesljivo cirkulacijo denarja in blaga ter stabilnost lastninskih pravic, pomemben cilj te kulturno-politične strategije pa je nedvomno tudi čim doslednejša evakuacija fizičnega nasilja iz javnih prizorišč.

nedvoumno pokazalo, kako krhko in vse prej kakor ireverzibilno je »civiliziranje nasilja« (morda je še najočitnejša značilnost tega procesa predvsem ta, da so v moderni dobi nižji – in ne več višji, tj. bojevniški/viteški – sloji tisti, ki v glavnem opravljajo *dirty work of violence*). Ne, Hall *et al.* vidijo ključni problem v tem, da poteka kulturno omejevanje fizičnega nasilja (in zmanjševanje strpnosti do tega pojava) istočasno s širitvijo (celo »popularizacijo«) simbolnega nasilja. Kaj to pomeni? Sintagma »simbolno nasilje« ima kajpak več pomenov.⁴³ V tem kontekstu jo velja razumeti predvsem kot posameznikovo/skupinsko podcenjevanje, omalovaževanje, podrejanje ali zaničevanje simbolnih aspektov identitete druge osebe (ali kategorije ljudi). Tovrstno nasilje je bilo v fevdalnem svetu v glavnem privilegij cerkvene in posvetne aristokracije (to pa pomeni, da se je opiralo na vojaško moč), moderni/kapitalistični družbi pa so se težnje po »socialni diferenciranosti« (po identiteti, ki posameznika loči od »onih spodaj« oziroma ga naredi ali vsaj prikaže boljšega od »črede«) vse bolj »demokratizirale« (oziroma vulgarizirale). Tako imenovana potrošniška faza kapitalizma je v tem pogledu zgolj končni stadij tega (v družbeni perspektivi precej toksičnega) razvojnega procesa. Potrošniška kultura namreč implicira vrednotno-normativno posplošnje kompetitivnega (in tudi bolj ali manj agresivnega) individualizma, v okviru katerega se od socialnih atomov pričakuje, da z ustreznim naborom vsakokratno »neizogibnih« pozicijskih/statusnih dobrin in z »razkazovalno potrošnjo«, ki je rezultat tržno ovrednotene ekonomske uspešnosti, pokažejo svojo »drugáčnost«, namreč individualizirano in ornamentirano (ali estetizirano) identiteto (*image*), in sicer po možnosti takšno, ki zbujajo pozornost, zanimanje, odobravanje, občudovanje ali zavist. Tovrstna demokratizacija (ali »egalitarizacija«) boja za status (ki se določa glede na merila delovne/poslovne in potrošniške uspešnosti) je vsekakor izredno pomembno, pravzaprav že kar bistveno gibalno reprodukcije kapitalističnega sistema. Po eni strani namreč poustvarja dodatno motivacijo za »presežno« delo (npr. v tem smislu, da posameznik ne dela več primarno iz strahu pred »absolutnim« pomanjkanjem – oziroma lakoto in bedo –, ampak zato, ker se boji sramote, prezira in ponižanja,⁴⁴ ki se lepijo na trajne ali začasne poražence

⁴³ Bourdieu (1977: 190–193) s to oznako poimenuje implicitna pravila, ki uravnavajo/strukturirajo »družbena polja«, na katerih posamezniki ali institucije tekmujejo za specifično različico »simbolnega kapitala« oziroma za čim višji položaj v hierarhiji, po možnosti pa seveda za dominantno pozicijo, ki omogoča/upravičuje odločanje o (ne)legitimnosti, izključenosti ali vključenosti in več- ali manjvrednosti drugih sodelujočih.

⁴⁴ »Tisti, ki nima ničesar in dela za druge pod nenehno grožnjo z lakoto ali z ječo, bo nehal delati, takoj ko nad njim ne bo neposredne prisile, drugače kakor premožni trgovec, ki dela zase še naprej, čeprav bi imel verjetno dovolj za življenje, tudi če ne bi delal. Pri delu ga ne drži nujna, ampak prisila konkurence, prisila boja za moč in ugled, kajti smisel njegovega življenja upravičujeta in mu dajeta

v brezmejnem, anomičnem tekmovanju za pozicije v fluidni, strukturno nestabilni socialni hierarhiji). Po drugi strani pa multiplicirane, marsikje pa že domala posplošene želje ljudi, da se s pridobitniškimi aktivnostmi (*money-making*) dokopljajo do večvredne, javno priznane (vsaj v očeh referenčne skupine), »narcisistične« samopodobe (ki naj čim verodostojneje odseva posameznikov *imago*, idealni jaz), funkcionirajo tudi kot neusahljiv vrecel pogonskega goriva, ki poganja povpraševanje po izdelkih in storitvah kapitalistične ekonomije (ter *eo ipso* omogoča njeno nenehno »rast«).

V kulturnem kontekstu, v katerem postane nenehno nakupovanje potrošniških, predvsem statusno in simbolno obteženih dobrin tako rekoč eksistencialna nujnost (oprta na zvečine iracionalne in nezavedne vzgibe, ne nazadnje pa tudi na rousseaujevsko *amour propre*), se kajpak neizogibno povečajo tudi skušnjave, da se do denarja, ki je potreben za kopičenje novih in novih sredstev za socialno razlikovanje (oziroma za pridobivanje svojevrstnih zrcal, v katerih se ponosni posameznik prepozna kot specifično (post)modernejši *Übermensch*, bolj ali manj groteskna karikatura srednjeve-

njegov poklic in visoki standard – navsezadnje je pri njem stalna samoprisila k delu postala že tako močna navada, da bi, če bi delo moral opustiti, to podrla njegovo psihično ravnovesje« (Elias 2001: 311). Delo, ki ga motivira predvsem hlepenje po prestižu (oziroma strah pred nezmožnostjo pridobivanja/ohranjanja statusnih dobrin, ki razkrivajo posameznikovo/družinsko socialno različnost), že dolgo ni značilno le za »premožne trgovce« (in druge predstavnike meščanstva, te novodobne *would-be* aristokracije). Za razvoj kapitalizma je bilo ključno tovrstno »pomeščanje« industrijskega delavskega razreda. Spreminjanje delavcev v »množične« potrošnike je postalo sistemsko nujno predvsem zaradi naglega povečevanja produktivnosti (v začetku dvajsetega stoletja), tj. pojava, ki je ustvaril presežno proizvodnjo/ponudbo. Vendar pa se ta preobrazba mentalitete (npr. od varčnosti k potratnosti) ni zgodila spontano: »Na prelomu stoletja so ekonomisti opazili, da je večina delovnih ljudi zadovoljnih, če zasluži dovolj, da zadovolji svoje temeljne potrebe in si privoščiči nekaj malega luksuza, sicer pa so imeli raje več prostega časa kot nadurno delo in večje prihodke« (Rifkin 2007: 80). Takšno stališče je bilo za podjetnike resen problem (saj so se njihove zaloge blaga nevarno kopičile). Vendar pa so poslovni voditelji kmalu dojeli, kje se skriva rešitev. S sistematično propagando – tj. z bolj ali manj manipulativnimi marketinškimi in oglaševalskimi prijemi – je bilo treba ustvariti »nenehno nezadovoljnega potrošnika«, ki mu ni vseeno za svoj status, utemeljen na zmožnosti, da kupuje – pa čeprav – pa kredit – pozicijske dobrine (prestižnih blagovnih znamk): »Namesto utilitarnih argumentov in opisnih podatkov so oglaševalci pri svojih prodajnih metodah kmalu začeli uporabljati čustvene namige na status in socialno razlikovanje. Povprečna moški in ženska sta bila povabljeni k oponašanju bogatih, k privzemanju blišča bogastva in prosperitete, ki je bil prej rezerviran za poslovno aristokracijo in družbeno elito. Parola dneva je postala 'moda', podjetja in industrije so poskušali svoje proizvode identificirati z modnostjo in eleganco« (Rifkin 2007: 82).

škega aristokrata), pride tudi po normativnih bližnjicah, tj. z nezakonitimi ali kriminalnimi metodami. V zvezi s tem velja spomniti na empirične («kvalitativne») raziskave,⁴⁵ ki so pokazale, da gibalno številnih kriminalcev (iz nižjih slojev) ni občutek socialne izključenosti ali krivičnega obravnavanja znotraj obstoječega družbenoekonomskega reda, marveč želja povzpeti se na »vrh« (ali vsaj čim višje v statusni hierarhiji) oziroma odlepti se od socialnega dna (od zaničevane, nepomembne, manj- ali celo ničvredne »črede«, tj. od delovne »živine« in armade »luzerjev« ali »naivnih bedakov«), iz realnosti nizkega statusno-ekonomskega položaja (iz katerega so se na ravni svoje idealizirane, narcisistično-halucinatorne samopodobe sicer, vsaj imaginarno,⁴⁶ že izkopal). Njihova kriminalna dejanja niso torej prav nič uporniška, subverzivna, transgresivna ali protopolitična. V bistvu so zgolj polovično odklonska, in sicer v razmerju do prekršene norme, medtem ko so scela konformna⁴⁷ glede na jedrne vrednotne orientaci-

je, na katerih temelji družbenopsihološka, še posebej pa emocionalna podpora kapitalističnemu gospodarstvu. Tudi »konvencionalni« kriminalci hočejo biti drugačni («nekaj več») od drugih, in to v razmerah vročičnega tekmovanja (vojskovanja vseh zoper vse, ki skorajda neubranljivo razjeda medsebojno zaupanje), v katerem se peščici zmagovalcev nasmihaajo sanjske nagrade, večini («milijonarjem na čakanju») pa preostaja predvsem upanje (in loterijski kupon v žepu) ter, vsaj v zadnji »instanci«, resentment in resignacija. No, v svoj idealni jaz zaljubljeni *would-be* aristokrati, ki si prizadevajo tudi s kriminalnimi/nezakonitimi aktivnostmi priskrbeti sredstva za socialno razlikovanje (oziroma pripomočke za imaginarno reševanje imaginarnih problemov), še zdaleč niso omejeni le na spodnje plasti stratifikacijske piramide. Najdemo jih (in to v vse prej kakor zanemarljivem obsegu) v vseh družbenih slojih, še posebej pa so, kot je videti, agilni v oblastnih višavjih javnih in zasebnih organizacij ali institucij. To ne preseneča. Nepotešljiva težnja po ohranitvi in razširitvi znamenj socialne večvrednosti (oziroma strah pred izgubo ali zmanjšanjem prestiža in drugih statusnih atributov) je bržkone najmočnejša prav v tistih družbenih skupinah, ki imajo – vsaj iz žabje perspektive – že itak tako rekoč vse. A vendar še vedno zagnano tekmujejo naprej: po vsej verjetnosti »zgolj« zato, da ne bi preveč zaostali v tej *never-ending* igri (komediji ali tragediji?). Za nameček pa je v tej sferi najintenzivnejša tudi »anomija« (Durkheim): omejitve veljavnih pravil, ki uravnavajo/urejajo aktivnosti nosilcev družbene moči in sile, so pogosto precej ohlapne (neredko so že skoraj poljubno raztegljive, še posebej tedaj, ko jih vzamejo v roke vrhunski pravniki, strokovnjaki za izdelovanje in ponarejanje normativnih alibijev *à la carte*), poleg tega pa so tovrstni akterji zgledno zavarovani še z vrsto tajnosti (npr. bančnih, poslovnih, davčnih, državnih in zasebnih). Vse to pa zelo (o)krepi njihovo imunost v razmerju do aparatov (ne)formalnega družbenega nadzorstva.

Ker je kriminalno ali odklonsko vedenje že po definiciji normativna kršitev, je dokaj pogosto pojasnjeno s »kulturnim deficitom«. Tovrstna razlaga, ki je običajno podkletena s podmeno, da je človeška (pred- ali asocialna) narava nasičena s sebičnimi, krutimi in ogrožajočimi gonskimi vzgibi,⁴⁸ ima tri

⁴⁵ Cf. Hall, Winlow in Ancrum 2008: 47–64; Young 1999: 82–88; Morrison 1995: 313–319.

⁴⁶ Oznaka »imaginarno«, vsaj v tem kontekstu, ne pomeni »nerealno«, ampak tisto, kar se nanaša pa »imidž« (*imago*). V imaginarnem stanju zbledi razlika med subjektom in objektom: posameznik se poistoveti s svojo podobo do te mere, da ne občuti več razlike med tem, kar on »dejansko« je, in tistim, kar se mu kaže v mentalnem »zrcalu« idealnega jaza.

⁴⁷ Za postmoderne različice »konformizma« ni več (ali pa je vsaj čedalje manj) značilna težnja po enoličnosti ali spoštovanju kolektivne/javne (še manj pa tradicionalne) avtoritete. Specifično sodobna konformistična drža namreč implicira navajenost na odsotnost navad, voljno sprejemanje vsakršnih novosti (celo »revolucij«, čeravno zgolj potrošniškega kova), težnjo po drugačnosti ali po udomačeni, sistemsko funkcionalni, *cool* »drugosti« (ki je medijsko, marketinško in oglaševalsko nadzorovana, tako da bi jo lahko poimenovali kar »normalna odklonskost«). Konformist je pravzaprav kameleon, ki je nenehno na preži za potencialnim plenom (»novimi izzivi«); cinik, ki je po potrebi (v odvisnosti od okoliščin) bodisi »politično korektna« oseba bodisi zavestni razbijalec (»dekonstruktor«) tabujev in klišejev; egocentrični »življenjski estet«, ki se dojema kot mobilna in fleksibilna »celostna umetnina« (kreativna inscenacija jaza ali »lastnega sestva«, neomajno zavezanega »samouresničevanju«); socialni atom, ki ponotranji kapitalistična protislovja in, gnan od poslovnih idej, skrbno nadzoruje (ter motivira in animira) samega sebe: »Povsem očitno ti družbeno atomizirani individui ne presežejo starega znotrajsistemskega delavskega gibanja; ostanejo celo daleč za njim, saj je njihov absurdni socialni obstoj že sestavni del procesa razdružbljanja in s tem seveda tudi samouničevanja kapitalizma, v katerem pa niso akterji, ampak zgolj material za igro. Za postmoderno levico ta bednost morda ni predmet kritike, temveč se ji zdi, da v njej lahko odkrije nove emancipacijske potenciala, ki bi lahko nadomestili stari in odmrli razredni subjekt. 'Novo fleksibilnost' individuov, ki jih poklicno in karierno-tehnično ni več mogoče določiti, neposredno razume kot možnost distance do pretiranih kapitalističnih zahtev, čeprav v resnici nakazuje samo vsestransko in brezpogojno kapitalistično uporabnost teh pošasti individualnosti« (Kurz 2000: 72).

⁴⁸ V tej perspektivi je ključno vprašanje naslednje: ali se bo nevarna človeška žival pustila ujeti v družbeno kletko? Oziroma: ali bodo družbeni pritiski, ki jih izvajajo aparati podružbljanja (npr. družina in šola), dovolj močni, da zver ne bo pobegnila iz »kulturne inkarceracije«, ki ji je namenjena? Opozoriti velja, da je v tej sociološki/kriminološki optiki družbeno nadzorstvo predstavljeno kot nesporno osvobajajoče: posamezniku, ki se podredi družbi (in veljavnim normativnim smernicam), namreč omogoči, da ni več suženj slepim ali nepremišljenim biološkim silam: »Svobode ne moremo doseči z nasprotovanjem družbi. Rezultat upiranja normam, tudi če se uporniki ne spremenijo pri priči v živali in s tem

značilne različice: (a) ponotranjena norma je pomanjkljiva, in sicer v tem smislu, da na posameznika ne vpliva dovolj zavezujoče; (b) problematični akter ni ponotranjil norme, ki jo je prekršil; (c) storilec je posvojil neustrezno normo (v primerjavi z dominantnim sistemom pravil), npr. zaradi protimoralne (ali »antisocialne«) socializacije v kateri od vztrajajočih (oziroma še neizkoreninjenih) subkulturnih enklav (ali »dezorganiziranih« okolij). Teorije o kulturno-normativnem deficitu kajpak niso brez slabosti. Omeniti velja vsaj nekatere. Prvič, tudi uspešno internalizirano normo je mogoče trajno ali začasno (npr. v specifičnih okoliščinah) suspendirati s to ali ono »tehniko nevtralizacije« (Matza in Sykes), njen omejujoči vpliv pa utegne oslabeti tudi zaradi (dejanskih ali umišljenih) krivic, ki jih je deležen posameznik v referenčnem družbenem okolju. Drugič, vedenje, ki je »nam« (oziroma kritičnim »zunanjim opazovalcem«) videti kriminalno, je neredko v skladu z veljavnimi pravili v določeni socialni formaciji (to pa postavlja pod vprašaj pojmovanje, da so dejanja zla zato, ker so družbeno prepovedana, in da zatorej vsa moralnost izvira iz družbe, do-jete kot nekakšne tovarne dobrega vedenja⁴⁹). Tretjič, kaznivo dejanje lahko izvira tudi iz premočnega, ne pa zgolj iz prešibkega nadjaza. Četrto, moč ponotranjenih norm (ali »heteronomne vesti« kot socializacijske pridobitve) pogosto oslabi, če njene kršitve niso ustrezno (ne)formalno družbeno sankcionirane.⁵⁰ Petič, kriminološke teorije, ki pojasnjujejo kriminalno vedenje z normativnim deficitom, ne upoštevajo dejstva, da kultura ne vsebuje samo prepovedi (ki določajo to, česar se ne sme početi), ampak tudi pozitivno ocenjene (»družbeno zaželeno«) življenjske cilje, priporočene ideale in zavezujoče definicije »dobrega človeka« (oziroma individualne »uspešnosti«⁵¹),

izgubijo moči, da bi sodili o svojem položaju, je nenehna agonija neodločnosti, povezana s stanjem negotovosti glede namenov in dejanj tistih, ki so okoli nas – ki nam bodo življenje verjetno spremenili v pekel. Vzorci in rutine, ki jih vsiljujejo zgoščeni družbeni pritiski, prihranijo ljudem to agonijo: ker so oblike vedenja monotone in regularno priporočene, vcepljene in uveljavljene, ljudje večino časa vedo, kaj naj počnejo, in le redko se znajdejo v okoliščinah, kjer ni cestnih oznak, v okoliščinah, v katerih naj bi sami odgovorno sprejemali odločitve, ne da bi zanesljivo poznali njihove posledice – s tem postane vsaka poteza polna nevarnosti, ki jih je težko pretehtati. Odsotnost ali nejasnost norm – anomija – je najhujša usoda, ki lahko doleti ljudi v njihovem boju za obvladovanje svojih življenjskih nalog. Norme *omogočajo* s tem, da onemogočajo; anomija kaže onemogočenost in nič več. Ko čete normativnega reguliranja zapustijo bojišče življenja, ostaneta le dvom in strah« (Bauman 2002: 28–29).

⁴⁹ Cf. Bauman 2006: 259–265.

⁵⁰ »Naša vest namreč ni neuklonljiv sodnik, kot ga razglašajo etiki; po svojem izvoru je 'socialna tesnoba' in nič drugega. Če skupnost odpravi očitke, je tudi konec zator zlih skomin in ljudje postanejo okrutni, zahrbtni, izdajalski in surovi; posledice so dejanja, ki se nam zdijo tako nezdržljive z njihovo kulturno ravno« (Freud 2007: 218–219).

⁵¹ Wright opozarja, da so kulturne »vrednote« pravzaprav sredstva za doseganje uspeha v družbi: »Ljudje jih prevzamejo, ker jih drugi

tj. vrednotne orientacije, katerih upoštevanje/uresničevanje (v posameznikovi vsakdanji teoriji in praksi) zagotavlja (ali pa vsaj obljublja) priznanje, odobravanje, spoštovanje, ugled ali drugo obliko (ne)formalnega nagrajevanja. Ta aspekt kulturne produkcije (ki je sicer temelj proaktivnega družbenega nadzorstva) je bržkone celo pomembnejši – tudi ko gre za genoz odklonskega ravnanja – od njenih zgolj prepovedujočih in omejujočih razsežnosti (ki tvorijo podlago reaktivnega družbenega nadzorstva),⁵² še posebej če upoštevamo, da je človek

občudujejo. Z nadziranjem otrokovega družbenega okolja in z odmerjanjem hvale in graje lahko njegove vrednote programiramo, kakor da je robot« (2008: 249–250). Kulturna merila, ki določajo družbeno (ne)všečnost ali (ne)zaželenost posameznikovih vedenjskih vzorcev, pa so kajpak precej različna: »Pri Janomamih v Južni Ameriki je ena od možnosti, da mladi pripadnik plemena pridobi status, da ubije čim več mož iz sosednjih vasi. Če hkrati sodeluje pri ugrabitvi in skupinskem posilstvu žensk iz istih vasi, toliko bolje. Če ga žena skuša zapustiti, da bi šla z drugim, ji lahko, na primer, mirno odreže uhlje« (Wright 2008: 250).

⁵² Oblikovanje »nadjaza« (ki seveda vključuje tako »reaktivne« kakor tudi »proaktivne« reperkusije delovanja aparatov družbenega nadzorstva) je tako rekoč sinonim za vzpostavitev človeškega »subjekta« (cf. Eagleton 2007: 144–146), ki družbeni Zakon (vrednotno in normativna »pričakovanja«) izvaja bolj ali manj spontano, ob tem pa se čuti svobodnega in avtonomnega, in to celo tedaj, ko večino svojega časa preži v nesvobodnih in heteronomnih aranžmajih (v tem pogledu je »subjektivnost«, ki temelji na globinski/nezavedni zlepljenosti želje z družbenimi prisilami, pravzaprav neke vrste *self-incarceration*). Freud je opisal nadjaz kot orodje preteklosti, ki je zasedrano v sedanosti: »Verjetno zgrešijo tako imenovane materialistične koncepcije zgodovine napako, ko podcenjujejo ta dejavnik. Odpravijo ga s pripombo, da niso 'ideologije' ljudi nič drugega kot rezultat in nadzidava (Überbau) njihovih dejanskih ekonomskih razmer. To je sicer res, a najbrž ni vsa resnica. Človeštvo pač nikoli ne živi povsem v sedanosti; v ideologijah nadjaza živita naprej preteklost, tradicija rase in ljudstva, ki se le počasi umikata vplivom sedanosti, novim spremembam, in dokler delujeta prek nadjaza, imata v človekovem življenju mogočno, od ekonomskih razmer neodvisno vlogo« (navedba v: Jacoby 1981: 158–159). Nadjaz je, skratka, svojevrstna sila zgodovinske kontinuitete, v bistvu težnja po ohranjanju preteklih vzorcev (naj bodo ti še tako idiotski in celo škodljivi za posameznika ali družbo). V tej luči je morda lažje razumeti omembe vredno zadrego domala sleherne revolucije, tj. bolj ali manj abruptega preloma s preteklostjo. Izkušnje namreč kažejo (cf. Canfora 2006: 333–353), da se v času revolucionarnega vrenja elementi individualne in kolektivne kontinuitete zgolj začasno umaknejo v ozadje, že kmalu pa začnejo zopet težiti k temu, da zavzamejo svoje staro mesto v vsakdanjem vedenju in mišljenju (čeravno sprva – še posebej pri funkcionalnih novega režima – v bolj ali manj zakamufilirani ali ideološko predpisani obliki). No, »nadjaz« je dandanes že rahlo zastarel koncept. Bourdieu (1977), denimo, raje uporablja pojem »habitus«. Habitus – nekakšna »praktična« ali »vedenska« ideologija (*cultural unconscious*) – ni zgolj odsev pasivne internalizacije dominantne kulture, ampak je kreativna, »odprta« (*open-ended*) struktura razmeroma trajnih dispozicij (*strategy-generating principles*) za prožno, okoliš-

»intencionalno« (ciljno usmerjeno) bitje z močno (po mnenju evolijskih psihologov celo prirojeno) težnjo po statusu.

Ko je govor o vlogi statusno-vrednotnih kulturnih prvin pri generiranju kriminalnega (in drugega škodljivega) vedenja, je še vedno prva, vsekakor pa neizogibna referenca teorija o anomičnih pritiskih (*strain theory*). Njen avtor, Robert K. Merton, je v verjetno najpogosteje citiranem sociološkem članku z naslovom »Social structure and anomie« (1938) razvil drzno misel: kriminalno vedenje je (v splošnem normalen, ne pa patološki) rezultat vključenosti v kulturni *mainstream*, tj. prej presežka kakor primanjkljaja družbeno najbolj cenjenih vrednotnih orientacij. Z drugimi besedami: kriminalno vedenje je pogosto izraz (in kazalnik) storilčevega sprejemanja kulture kompetitivnega individualizma, konkurenčnega prizadevanja za status, ki se ocenjuje z merili materialne/denarne uspešnosti. Merton torej zavrača pojmovanje, da je že revščina *per se* ključni dejavnik kriminalnih aktivnosti (očitno je namreč, da je v mnogih siromašnih družbah manj kriminalitete kakor v premožnih, poleg tega pa se število kaznivih dejanj pogosto ne zmanjšuje sorazmerno s povečevanjem gmotnega standarda). Po njegovem mnenju se največji kriminogeni potencial skriva v konfliktni kombinaciji družbenoekonomskih neenakosti in skupne/posplošene (tj. razredno nediferencirane) strukture vrednot oziroma simbolov uspešnosti. V taki situaciji se zelo poveča skušnjava (ali »prikis«), da bi se posameznik dokopal do denarja po nezakonitih – ali, če uporabimo kar avtorjevo oznako, »inovativnih« – bližnjicah, še posebej tedaj, ko nima na voljo ustreznih osebnostnih resursov ali legalnih/legitimnih priložnosti za doseganje družbene veljave ali priznanja. Mertonova teorija je seveda doživela vrsto pomislekov in kritičnih refleksij. Njene ključne slabosti naj bi bile naslednje: (a) nanaša se zgolj na »konvencionalna« kazniva dejanja pripadnikov nižjih slojev (kjer so, vsaj po Mertonovem mnenju, anomični pritiski najsilovitejši, in sicer zaradi kroničnega pomanjkanja družbeno sprejemljivih priložnosti za izpolnjevanje kulturno dominantnih statusnih⁵³ zahtev), ne pa na *crimes of the powerful*, namreč prav tistih ak-

činam prilagojeno ravnanje v skladu s funkcionalnimi imperativi objektivnega družbenega sistema (in njegovih institucij). Habitus – kot »naturalizirana« zgodovina (*history turned into nature*) – omogoča objektivno/sistemsko regulirano in harmonizirano vedenje posameznika, med drugim tudi tako, da v socialnem agentu sproži aspiracije in aktivnosti, ki so združljive z zahtevami njegovega socialnega položaja in vloge. Z drugimi besedami: habitus zagotavlja, da se globoke (in »tihe«) vrednotno-normativne smernice (in socialne strukture) spontano obnavljajo v vsakdanjih praksah, in to tako, da se »subjekt« sploh ne zaveda, da »svobodno« počne ravno to, kar se od njega pričakuje (obenem pa se ne čudi dejstvu, da so njegove želje, misli in dejanja v bistvu omejene ravno s sistemskimi in institucionalnimi okvirji).

⁵³ Zanimivo, psihoanalitično utemeljeno razlago človekovega nagnjenja – »thymos« (Platon) –, da si prizadeva dobiti priznanje refe-

terjev, ki so nesporni mojstri izumljanja inovativnih prijemov za kopičenje bogastva; (b) sodobna družba ni mono-, ampak je multikulturna, tj. zaznamovana z različnimi vrednotnimi orientacijami (in posledično tudi s statusnimi merili);⁵⁴ (c) rešitve statusnih zadreg niso zgolj individualne, ampak so tudi ali nemara celo predvsem skupinske oziroma »subkulturne« (tu gre za združevanje oseb s podobnimi življenjskimi problemi, ki se medsebojno ocenjujejo glede na normativna merila, ki jim lahko zadostijo, to pa pogosto – ne pa nujno! – implicira sprejemanje, pravzaprav pozitivno vrednotenje družbeno nezahelenih ali negativno sankcioniranih pojavov, kot so huliganstvo, vandalizem, telesno nasilje, uživanje heroina kot najbolj tabuizirane prepovedane droge, izvrševanje »nekoristoljubnih« ali »ekspresivnih« kaznivih dejanj, bolj ali manj odkrito koketiranje z nacističnimi/fašističnimi simboli ...).

Kakor koli že, teorija, s katero je želel Merton pojasniti visoke stopnje kriminalitete v ZDA (v obdobju, v katerem je kapitalistični »evangelij« kompetitivnega pridobitništva in potrošništva že postal splošna, *mainstream* kulturna smernica, in to v družbeni formaciji, ki jo je po drugi strani označevala zelo neenaka porazdelitev ekonomskih in drugih resursov, ki so nujno potrebni ali vsaj zelo pomembni za »uspešno« življenje), ima dandanes – no, v bistvu že kar lep čas – precej očitne globalne implikacije. To ne preseneča. Ekonomsko-politični »globalizaciji« pač neizogibno sledi tudi kulturna, pri čemer imajo že po definiciji odločilno vlogo hegemonске sile (ta funkcija⁵⁵ pa je v dvajsetem stoletju pripadla ravno ZDA).

renčne skupine (in sicer s storitvami in opustitvami, ki so v skladu z veljavnim kulturnim standardom), ponujajo Hall *et al.* (2008: 176–179). Pisci izhajajo iz podmene, da je človeško bitje vselej nedonošeno. Posledica prezgodnjega rojstva je ta, da novorojenec nemudoma razvije protočustva neobglenosti in nepopolnosti (ter strahu, s katerim se odziva na moteče zunanje dražljaje). Iz dejstva, da otrok nima omembe vredne kontrole nad svetom (ki je zanj pogosto neudobno in strašljivo prizorišče), naj bi izviral »mimikrija«, težnja po posnemanju drugih bitij (in s tem povezana »ujetost« s strani zunanjega okolja). Kompetentne odrasle osebe (in njihovi objekti) namreč ponujajo otroku občutek polnosti/popolnosti in nadzora, prav to pa je morda psihološki temelj primarne želje po priznanju in poistovetenju z drugimi bitji (vključno s posameznikovo lastno imaginarno/idealizirano podobo).

⁵⁴ Cf. Morrison 1995: 281–292; Young 1999: 81–93.

⁵⁵ Za kapitalistični svetovni sistem je značilno, da v njem ne obstaja ena sama politična avtoriteta, marveč zgolj sila, ki si prisvoji hegemonijo. Doslej se je to posrečilo trem političnim strukturam: »Prve so bile Združene province (ki se danes imenujejo Nizozemska) sredi 17. stoletja, drugo je bilo Združeno kraljestvo sredi 19. in tretje Združene države sredi 20. stoletja. Hegemonije jih imenujemo zato, ker so v določenem obdobju postavljale pravila igre v meddržavnem sistemu, obvladovale so svetovno ekonomijo (v proizvodnji, trgovinah in finančah), uveljavljale so svojo politično voljo z minimalno uporabo vojaške moči (ki so jo vsekakor imele) in oblikovale prevladujočo kulturno govornico« (Wallerstein 2006: 78–79).

Po drugi strani pa že sam razvoj/reprodukcija kapitalističnega svetovnega sistema terja ustrezno kulturno – vrednotno in normativno – oporo oziroma posameznike s sistemsko funkcionalnimi značajskimi ali osebnostnimi »maskami«. Upoštevat velja, da je kultura potrošništva elementarna strukturna nujnost (obenem pa seveda tudi kapitalistična Ahilova peta, čeravno je ta zaenkrat še zelo abstraktna in zgolj potencialna⁵⁶). To je navsezadnje »lepo« razvidno že iz osupljive silovitosti in orjaških dimenzij propagandne mašinerije, ki malone na slehernem koraku, predvsem pa *non stop* prepeva slavospeve potrošniškim življenjskim slogom (oziroma dobrinam, ki so – na kar se le da preprosto ali otročji način – zapeljivo predstavljene kot kraljevska pot do sreče, zadovoljnosti, izpoljenosti, smisla, svobode, užitka, privlačnosti, pristnosti, zdravja, čilosti, oblikovanja primerne identitete,⁵⁷ samouresničevanja, občutka moči/zmogljivosti⁵⁸ ...) ter časti denar/bogastvo (in *eo ipso* njegove ponosne nosilce/lastnike, tj. bogataše), ki je predstavljeno kot načeloma vsakomur dostopen status (če le ima ustrezne sposobnosti in motivacije). Vsiljivemu, zavajajočemu, manipulativnemu, prostaškemu⁵⁹ in stupidnemu

oglaševanju kapitalističnega blaga niso izpostavljeni le odrasli (za katere se (pre)pogosto zmotno domneva, da jim razum omogoča zadostno kritično ali samoobrambno distanciranje od reklamnih sporočil), ampak tudi otroci,⁶⁰ in to že od najrosnejše starosti dalje. No, ob vsem tem pa je nemara najbolj paradokсно dejstvo, da sistematična ekonomska propaganda ni nekaj, kar bi zbuvalo kolektivno ogorčenje, organizirano nasprotovanje ali politične zahteve po njeni eliminaciji (zdi se, da je pomemben razlog v dozdevno nepolitični naravi oglaševalskih/marketniških dejavnosti: za njimi ne stoji država, ampak »zgolj« podjetja, ki jim gre resda primarno za dobiček, a to vendarle uvidevno zamolčijo in raje poudarjajo »koristi«, ki jih bo deležen kupec/porabnik). Še več, srhljiva strpnost do tovrstnega režima proaktivnega družbenega nadzorstva je še toliko neverjetnejša (ali že celo groteskna), če pomislimo, da njegova namera ni zgolj spodbuditi specifično »zunanje« vedenje: gre za to, da se v ljudeh oblikujejo ustrezne (kapitalističnemu sistemu naklonjene) želje, aspiracije, fantazije (dnevne in nočne sanje), identitete, samopodobe, ideali, vzori in, ne nazadnje, osebnostne strukture. Kapitalizem terja celega človeka (zato se ne obotavlja razprostrti svojih vampirskih lov na celoto posameznikovega in družbenega življenja oziroma časa in energije): v tem pogledu je nesporno zgodovinsko enkratni sistem »brezsubjektnega« (ali »samosmotrnega«) totalitarnega nadzora (vsaj »v intenci«, zelo pogosto in razširjeno pa žal že tudi v posledicah).

Kapitalistična propaganda je, tega ni težko priznati, zavidljivo uspešna. Mar niso bili ravno dih (in žal tudi pamet) jemajoči prizori sanjske gmotne blaginje, značilne za pripadnike svetega zahodnega sveta, ključna družbenopsihološka sila, ki je neverjetno naglo in tako rekoč zgolj z zametno ro-kavico zrušila tako imenovani realni socializem? In ali niso prav očarljive medijske upodobitve »svobodnega sveta« tisti odločilni »motiv«, ki spodbudi množice nadobudnih revežev na dolgo, drago in tvegano romanje v vrtoglavo bogate Indije Koromandije, čeravno jih v obljubljeni deželi v glavnem čakajo zgolj najbednejša, suženjska opravila (na nameček pa še poniževanje, prezir in sovraštvo)? Jasno: ekonomsko-politična propaganda je prepričljiva tudi za avtohtone člane »družbe izobilja«. Kult denarja in bogastva, ki se nenehno povečuje, je pač močna (skoraj neubranljiva) vaba, v bistvu droga, ki precej hitro vzpostavi stanje odvisnosti ali zasvojenosti (npr. v

⁵⁶ Hamilton opozarja, da kapitalizem navzlic izrednemu materialnemu napredku in popolni politični prevladi dejansko še nikoli ni bil tako krhek: »Zakaj? Ker imajo na razpolago več bogastva kot kadar koli prej, bi večina ljudi lahko preprosto odločila, da nočejo več sodelovati – da opustijo materialistično rutino, ignorirajo oglaševanje, se odpovejo najnovejšemu elektronskemu pripomočku, dragi hiši, luksuznemu avtu, počitnicam v tujini in nesmiselnim nakupom. Za to jim ni treba na barikade ali pristati na robu revščine. Vse, kar je potrebno, je le odkrito spoznanje, da je osebno zadovoljstvo pomembnejše od denarja« (2007: 11).

⁵⁷ Bauman poudarja, da je danes skrajno preprosto – če le imate denar – izbrati/kupiti nujne potrebščine za oblikovanje zaželene alternativne identitete: »V trgovinah vas čakajo naprave, s katerimi vas bodo, kot bi mignil, prelevili v to, kar si želite biti in kar želite, da bi drugi v vas videli in prepoznali« (2008: 80).

⁵⁸ »V elektronski industriji je nekaj običajnega, da navadne stranke kupujejo opremo z zmogljivostmi, ki jih nikoli ne bodo uporabljale: spominske trde diske, na katere je mogoče shraniti štiristo knjig, večina ljudi pa v najboljšem primeru shrani nekaj sto pisem, ali pa programsko opremo, ki nikoli uporabljena občepti na računalniku. Ti lenuhi se obnašajo podobno kakor kupci superhitrih športnih avtomobilov, ki se večinoma plazijo od enega prometnega zastoja do drugega, ali kakor lastniki zloglasnih terenskih vozil, namenjenih za vožnjo po puščavi, s katerimi večinoma prevažajo otroke v šolo in domov. Vse to so porabniki zmogljivosti« (Sennett 2008: 104).

⁵⁹ »Čaščenje bogastva (katerega del so tudi športni miti) je ustvarilo popolno demagoško družbo – in to je morda njegov največji dosežek. Prostaško zavajanje je nova oblika 'demagoške besede'. Medtem ko se zdi, da mediji pospešujejo izobraževanje množic, je resnica drugačna – in to je samo navidezen paradoks: mediji prinašajo nizko kulturno raven in splošno otopitev kritične zmožnosti. [...] Fašizem se je odločno lotil 'množice' in jo prikrojil, kot je to okusil in opisal Gustave Le Bon. Nasprotno pa zdajšnja 'oligarhična de-

mokracija' ... usmerja, navdihuje in zato vodi množico, ki jo je poprej razdrobila, vsepriučujočnost 'malega ekra-na' pa hkrati poenotila. Mirijado posameznikov hrani, slepi in ji kaže porabniško srečo, ki je na dosegu roke. Ti se ne zavedajo duhovne in čustvene poenotenosti, ki jim jo vsiljuje, saj jih zadovoljujeta navidezna resničnost in univerzalnost, ki jim jo ta neizčrpni vir, obarvan s sanjami, prinaša vsaj dan« (Canfora 2006: 323–324).

⁶⁰ Cf. Hall *et al.* 2008: 94–97.

obliki tragikomičnega »deloholizma«. Glede na to, da je potrošniška kultura neusmiljeni priganjalec (motivator in animator) ljudi k delu in nakupovanju (ki je resda v precejšnji meri defenzivno in kompenzacijsko), je *eo ipso* tudi dejavnik konformizma, ki pa je dandanes – vsaj na ravni ideala – pravzaprav sinonim za niz »nadzorovanih deviacij«. Od normalnega (idealno-tipičnega⁶¹) posameznika se namreč ne pričakuje le to, da je (oziroma se vsaj dojema in se drugim kaže kot): (a) internalen (kar pomeni, da v sebi in v svoji osebnosti vidi izvor tega, kar dela in kar se mu dogaja); (b) individualiziran (kar implicira, da je njegov enkratni jaz temeljna psihološka resničnost, ki je ne deli z nobeno drugo osebo in ki je neodvisna od vsake družbene identitete ali vloge); (c) diferenciran oziroma različen (po možnosti pa seveda tudi boljši) od so-ljudi (in to celo v tistih primerih, ko ima ali počne enake reči kakor drugi); (č) željan samopotrjevanja; (d) samozadosten (oziroma zaposlen/zaposljiv, tržno zanimiv/prodajljiv, podjeten, samoiniciativen, zmožen samostojno poskrbeti za svoje zdravstveno varstvo, pokojnino, varnost⁶² ...). Postmoderni kulturni ideal⁶³ zahteva od posameznika tudi to, da razmišlja kratkoročno (npr. od projekta do projekta), da nenehno razvija svoje potenciale (oziroma se usmerjeno izobražuje za opravljanje vedno novih delovnih nalog, zakaj dejstvo je, da imajo mnoge poklicne večšine v praksi precej kratek rok trajanja), in da je voljan vselej zavreči vse, kar diši po preteklosti oziroma je staro(modno) in zatorej zastarelo (šteje le to, kar je »prav zdaj« ali, še raje, kar bo jutri).⁶⁴ No, po drugi strani pa je potrošniška (individualno kompetitivna) kultura gotovo tudi močan spodbujevalec kriminalnega in drugega nezakonitega/protipravnega ali »le« nemoralnega vedenja. Bolj in manj konvencionalni kriminalci v glavnem sledijo enakim (ali vsaj zelo podobnim) vrednotnim idealom kakor »konformisti«. Razlikujejo se predvsem v tem, da so njihove deviacije nenadzorovane oziroma so obupno primitivne, zelo moteče in očitno nasilne. Kriminalno vedenje je normativna kršitev, na dejstveni ravni pa je pogosto izraz storilčeve težnje, da uporabi/zlorabi drugo osebo sebi v prid. Kriminalna dejanja so v

tem pogledu nesporno barbarska, vendar pa ne smemo pozabiti, da je prav tovrstna »drža« posplošeno gonilo kapitalizma, ki temelji na konkurenčni akumulaciji ter izkoriščanju, zatiranju in (zlasti v aktualni potrošniški verziji) tudi na nenehnem »nategovanju« (oziroma zavajanju ali goljufanju) nosilcev »delovne sile«. To pa pomeni, da bi kazalo zavrniti kapitalistično kulturo ne le zavoljo njenih kriminogenih potencialov, marveč tudi oziroma predvsem zato, ker omogoča, da navzlic nenehnim spremembam ohranja *status quo* strukturnega nasilja, konec koncev pa tudi zato, ker onemogoča razmislek o alternativnih vrednotnih orientacijah, npr. o kulturni formaciji, ki bi jo označevali korenita redukcija delovnega časa, enakomerna porazdelitev družbenokoristnega dela na vse zmožne člane družbe, izenačena delitev skupno ustvarjene vrednosti, sodelovanje (in ne več konkurenca) v produkciji (ki ne bi bila več organizirana v skladu z logiko profita, ki se pretaka v žepe plenilcev, parazitov, manipulatorjev in vsakovrstnih »posrednikov«), spoštljiv odnos do naravnega okolja, skupna/družbena lastnina vseh ključnih produkcijskih dejavnikov, ekonomska varnost (in ne več ponižujoče trepetanje za delovno mesto in zaslužek) ...

Sklepna opazka: kultura in država

Država je dandanes – v vrtoglavo pospešenem in tesnobno kaotičnem času strukturne krize svetovnega kapitalističnega sistema – ujeta v primež družbenoekonomskih procesov, ki jih ne zmore (deloma pa tudi noče ali morda ne zna) več obvladovati (navzlic patetičnim izjavam, da »so vse ključne reči pod kontrolo«, da »ni razloga za paniko«, da »ladja (norcev) pluje v pravo smer« ...). A to ni edini problem. Če se ozremo na tukajšnji prostor (ki pa ni nikakršna posebnost), vidimo, da je država dokaj lahek (namenoma slabo ali celo zgolj navidezno zavarovan) in vabljev (zavoljo svojih obilnih resursov) plen vsakovrstnih plenilskih in roparskih živali, pogosto združenih v tatarske trope ali »bratovščine« (Splichal). Njeni člani, tako imenovani državljani, pa so »prostovoljni« talci upravljavskih (profesionalnih parapolitičnih) »elit«, obdanih z mistificirano ekspertno vednostjo (umljivo zgolj kasti posvečenih) in z živobarvnimi meglicami, ki jih rutinsko proizvaja najeta delovna sila, priučena za *public & media relations*. Država, soočena s kompleksno krizo legalnosti, legitimnosti, avtoritete, zaupanja in racionalnosti, sicer rada vzneseno razglaša, da je »dobra« že zgolj zato, ker ni »slaba«, tj. »totalitarna«, kar je sinonim za »absolutno zlo« (Badiou), vendar pa to žal implicira, da se zavestno/voljno odpoveduje spopadu s »samosmotrnim« ali »brezsubjektnim« totalitarizmom (strukturnim nasiljem) kapitalističnega gospodarstva. Država, ki vdano, predano in prodano služi »kapitalu« (oligarhiji, plutokraciji ali poslovni »skupnosti«), se omejuje na upravljanje mikrointervencij (in tveganj), tj. z gašenjem vedno novih požarov (to

⁶¹ Cf. Beauvois 2000: 89–101.

⁶² Človek je v resnici zelo ranljiva in tudi zato neizogibno odvisna žival: »Ljudje smo podvrženi raznovrstnim nadlogam in večina med nami kdaj okusi hude stiske. Kako jih premagujemo, je le malo odvisno od nas. Kadar trpimo zaradi telesnih bolezni in poškodb, nezadostne prehrane, duševne prizadetosti in motenosti ter človeškega nasilja in zanemarjanja, najpogosteje dolgujemo svoje preživetje – kaj šele uspevanje – drugim. Od tuje zaščite in oskrbe smo najočitneje odvisni v zgodnjem otroštvu in v starosti« (MacIntyre, 2006: 13).

⁶³ Glede tako imenovanega postmodernega postmaterializma cf. Rus in Toš 2005: 121–135; Hamilton 2007: 181–195; Vidmar Horvat 2006: 99–110.

⁶⁴ Cf. Sennett 2008: 8–9.

pa ustvarja bizarno permanentno »izredno stanje«, v katerem spremembe – ali »reforme« – sledijo druga drugi z bliskovito naglico, njihovo skupni učinek pa je najpogosteje ta, da postaja življenje za »navadne« ljudi le še bolj stresno, naporno, bedno, stupidno in negotovo). Država, ki je vse bolj oddaljena od »ljudstva« (ki se še zmeraj cinično imenuje »nosilec oblasti«), se resda srečuje z otipljivim nezadovoljstvom svojega (»depolitiziranega«, »televiziranega« ali idiotiziranega) članstva, ki pa vseeno ni zmožno oblikovati organiziranega, kolektivnega in načrtnega/premišljenega upora (tako imenovana strankarska opozicija je pač zgolj nestrpna pozicija na čakanju). Resentiment razočaranih, prikrajšanih, marginaliziranih ali izključenih (oziroma odvečnih) posameznikov se zato najpogosteje izrazi v (samo)destruktivnih, kriminalnih in drugih politično jalovih (ali »regresivnih«) individualnih »adaptacijah« ali pa v eksplozijah kolektivne razjarjenosti, usmerjene v krvave spopade s policijo in uničevanje simbolov »normalne«, »uspešne« in »nedolžne« družbe.

Od postmoderne države je skoraj utopično pričakovati, da se bo odločno postavila po robu »stanju duha« (ustvarjanju socialnih »pomenov« in »objektov«, na katere se obešajo želje), ki ga določajo »industrija kulture« (Adorno),⁶⁵ medijski aparati (za poneumljanje množic), propagandne oglaševalske in marketinške službe, tekmovalni individualizem in drugi generatorji novodobnega »kulta barbarstva«.⁶⁶ Prej nasprotno. Država, ki se rada predstavlja kot »servis za državljane« (tj. za zasebnike, ne pa kot orodje, s katerim družba rešuje svoje skupne in splošne probleme in odloča o smereh svojega

razvoja), celo posnema zasebni sektor (npr. njegove upravljavske prijeme in merila uspešnosti), z njim sodeluje, v nekaterih sferah pa tudi konkurira. In še več, »politiki« in »politike« se tržijo in oglašujejo kakor katero koli drugo blago,⁶⁷ npr. avtomobili: realnost njihove konsenzualne platforme (npr. izhodišč in stališč, ki jih sprejemajo vsi »resni in odgovorni« tehnologi oblasti) se »teatralno« zakriva s bliščem malih razlik, predvsem z medijskim napihovanjem banalnih ali trivialnih »problemov« in izpostavljanjem osebnih lastnosti (npr. okusov, prepričanj, namenov ...). Po drugi strani pa parapolitične elite, ki imajo v svojih (ne ravno zgledno »čistih«) rokah še zmeraj ogromno moči in sile, vse bolj prelagajo odgovornost na posameznika: družbeni problemi, utopije in krivice se *eo ipso* pretvarjajo v zasebne. To pa ustvarja pomembne (a)politične reperkusije: stanje kronične negotovosti in nestabilnosti je namreč dokaj učinkovit protistrup za vznik množične radikalne, pristno uporniške subjektivnosti in trdne solidarnosti. Komu naj človek sploh še zaupa? Neznancu, ki se utegne preleviti v odkritega ali prikrita viktimizatorja? Državi, ki mu ni več sposobna in pripravljena zagotoviti ekonomske in druge⁶⁸ varnosti? Cerkvi, ki je napol podjetje in napol država (črna mafija)? Politikom, ki so bazično »vsi enaki« (ali pa kmalu postanejo taki)? Medijem, ki ga trudoma prodajajo oglaševalcem? »Delodajalcu«, ki ga bo odslovil takoj, ko mu ne bo več koristen (oziroma mu ne bo več prinašal/podarjal dobička)? Delovnemu mestu, ki je vse bolj negotovo in »netipično« (npr. pogodbeno, začasno, projektno, »prekarno« ...)? Kolegom v službi, ki so pravzaprav njegovi potencialni ali že dejanski tekmeči? Partnerju, ki morda že pakira kovčke (ker je ocenil, da je postalo njuno intimno razmerje že preveč obrabljeno, izrabljeno, dolgočasno, nevznemirljivo ali nezadovoljujoče)? Otroku, ki se mu bo morda že jutri nehvaležno posmehoval ali pa ga bo uporabljal le še kot molzno kravo? Še huje, ali sploh lahko še zaupa samemu sebi?! Ha, zdi se, da je še najbolj zaupanja vredno prav porabniško blago, s čimer pa se socialni atom pogrezne še globlje v živi pesek kapitalističnega (pro)aktivnega nadzora. No, možne so seveda tudi spodbudnejše in celo uporniške opcije. Težava pa je »le« v tem, da so celo te postale svojevrstno razkošje (statusni simbol?). Kako naj se upre armada bednikov (»živih mrtvecev«), ki jih je kanibalski kapitalizem že odvrigel v koš za človeške odpadke, ali pa vsi tisti, ki domala ves svoj čas in energijo žrtvujejo za zares golo preživetje (že drobci nediscipline pa bi jih verjetno hipoma izstrelil v orbito že izločenih)? Ali kaže morda pričakovati uporništvo na drugi – dosti lepši in bolj optimistični – strani, namreč v krogih uspešnejšev, katerih primarna skrb je namenjena ohranitvi in razširitvi lastnega ugleda, spoštovanja in ekonomske blaginje? Ali se kandidati za tovrstne politične vloge skrivajo v srednjem razredu, ki pa se vse bolj krči ter – soočen z nevar-

⁶⁵ Cf. Adorno 2007: 226–229.

⁶⁶ Kurz (2000: 81–87) opozarja, da je postmoderna množična kultura siamski dvojček igralniškokapitalistične ekonomije »fiktivnega kapitala« (Marx), ki izvira iz državnih posojil ter nevezanih finančnih in delniških trgov. Hkrati pa pisec poudarja, da rast »fiktivnega kapitala« ni zgolj izraz pohlepa ali grabežljivosti akterjev (»špekulantov«) na dereguliranih finančnih trgih, ampak je posledica notranje pregrade produktivnega kapitala: »Namreč, ko abstraktno 'ustvarjanje' kapitalističnega samosmotra zaradi razvoja 'produktivne sile znanosti' postane absurdno, ker kapital skupaj z abstraktnim 'delom' odracionalizira tudi lastno substanco, pri teka presežna vrednost, ki je sicer realizirana v denarni formi, a je ni več mogoče rentabilno reinvestirati (Marx ta problem imenuje 'nadakumulacija'), v finančno nadgradnjo in tam ustvarja navidezno akumulacijo brez dejanskega ustvarjanja: ali v obliki državnega kredita, ki ne posreduje realne akumulacije, temveč celotno družbeno potrošnjo ('deficit spending'); ali pač v formi napihovanja špekulativnega mehurčka predvsem na delniških trgih, pri čemer se 'fiktivni kapital' množično ustvarja prek brezsubstancnega stopnjevanja golih pravic. Produkcija 'fiktivnega kapitala' pa lahko v obeh primerih zdaj navidezni akumulacijski proces podaljša samo začasno; neizogibni rezultat sta vedno državni bankrot na eni strani in na drugi strani zlom delnic, torej katastrofalno razvrednotenje 'fiktivnega kapitala'« (2000: 82).

⁶⁷ Cf. Sennett 2008: 112–114.

⁶⁸ Cf. Bauman 2008: 42–47.

nostjo sramotnega padca po družbeni lestvici – polni s strahom in tesnobo (in ki je, kot je videti, precej naklonjen iskanju priročnih grešnih kozlov)? Ali bo treba počakati na trenutek, ko bodo politične vajeti vzeli v roke »pametni« stroji, ki se neprimerno bolj kakor človeška bitja prilagajajo kapitalističnim zahtevam po brezmejnem delu, storilnosti in učinkovitosti? Hm, bolj slabo kaže, kajne? Ampak, če je res tako, potem smo priče bizarnemu paradoksu, zakaj ravno strukturna kriza kapitalističnega sistema ponuja najboljše objektivne možnosti za vzpostavitev alternativne⁶⁹ družbene in kulturne formacije. Recimo: Komunizem ali barbarstvo? Svoboda ali suženjstvo? Sodelovanje ali konkurenca? Življenje za delo ali delo za življenje? Ekonomska varnost ali kronično trepetanje in živinsko pehanje za preživetje? Zasebna lastnina in zasebno bogastvo (ter javna beda) ali družbena lastnina? Izenačenost ali polarizacija? Ekološko propadanje ali zdravo naravno okolje? Nenehna »rast« gospodarstva ali moralni, družbeni in kulturni napredek? In tako dalje. Je izbira še vedno »naša«?

Literatura

- Adorno, T. W. (2007). *Minima moralia*. Ljubljana, Založba /^{*}cf.
- Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy.
- Bataille, G. (2001). *Erotizem*. Ljubljana, Založba /^{*}cf.
- Bauman, Z. (2008). *Identiteta*. Ljubljana, Založba /^{*}cf.
- Bauman, Z. (2006). *Moderna in holokavst*. Ljubljana, Študentska založba.
- Bauman, Z. (2002). *Teškoča moderna*. Ljubljana, Založba /^{*}cf.
- Beauvois, J.-L. (2000). *Razprava o liberalni sužnosti*. Ljubljana, Krtina.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Callinicos, A. (2004). *Antikapitalistični manifest*. Ljubljana, Sophia.
- Canfora, L. (2006). *Demokracija: zgodovina neke ideologije*. Ljubljana, Založba /^{*}cf.
- Chomsky, N. (2006). *Prevlada ali preživetje*. Ljubljana, Sanje.
- Cuff, E. G.; Sharrock, W. W.; Francis, D. W. (1998). *Perspectives in Sociology*. London, Routledge.
- Eagleton, T. (2007). *Ideology: An Introduction*. London, Verso.
- Elias, N. (2001). *O procesu civiliziranja* (Drugi zvezek). Ljubljana, Založba /^{*}cf.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses*. Paris, Gallimard.
- Freud, S. (2007). *Spisi o družbi in religiji*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Fromm, E. (1966). *Čovjek za sebe*. Zagreb, Naprijed.
- Gramsci, A. (1979). *O državi*. Beograd, Radnička štampa.
- Hall, S.; Winlow, S.; Ancrum, C. (2008). *Criminal Identities and Consumer Culture: Crime, exclusion and the new culture of narcissism*. Uffculme, Willan Publishing.
- Hamilton, C. (2007). *Fetiš rasti*. Ljubljana, Krtina.
- Hogg, R. (2002). Criminology beyond the nation state: global conflicts, human rights and the 'new world disorder'. V: K. Carrington in R. Hogg: *Critical Criminology*. Uffculme, Willan Publishing, str. 185–217.
- Jacoby, R. (1981). *Družbena amnezija*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Kurz, R. (2000). *Svet kot volja in dizajn*. Ljubljana, Krtina.
- MacIntyre, A. (2006). *Odvisne racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana, Študentska založba.
- Mastnak, T. (2008). Vojna proti terorizmu – fiasko na vseh frontah. *Dnevnik*, 22. november, str. 18.
- Morrison, W. (1995). *Theoretical criminology: from modernity to post-modernism*. London, Cavendish Publishing Limited.
- Mulhall, S. (2005). *Heidegger and Being and Time*. London, Routledge.
- Nietzsche, F. (2005). *Človeško, prečloveško*. Ljubljana, Slovenska matica.
- Rifkin, J. (2007). *Konec dela*. Ljubljana, Krtina.
- Rogue, C. (2005). *Le travail*. Paris, Armand Colin.
- Rus, V.; Toš, N. (2005). *Vrednote Slovencev in Evropejcev*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- Russell, B. (2007). *Power*. London, Routledge.
- Russell, B. (2004). *In Praise of Idleness*. London, Routledge.
- Scheerer, S.; Hess, H. (1997). Social Control: a Defence and Reformulation. V: R. Bergalli in C. Sumner: *Social Control and Political Order*. London, Sage, str. 96–130.
- Sen, A. (2007). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York, W. W. Norton & Company.
- Sennet, R. (2008). *Kultura novega kapitalizma*. Ljubljana, Založba /^{*}cf.
- Viđmar Horvat, K. (2006). *Globalna kultura*. Ljubljana, Študentska založba.
- Virno, P. (2007). Družbene vede in »človeška narava«: govorna sposobnost, biološka stalnica, proizvodni odnosi. V: M. Foucault in N. Chomsky, P. Virno: *Človeška narava in zgodovina*. Ljubljana, Krtina, str. 63–165.
- Virno, P. (2003). *Slovnica množstva*. Ljubljana, Krtina.
- Waldron, J. (2000). Liberalne pravice: dve plati medalje. *Problemi*, št. 1–2, str. 169–202.
- Wallerstein, I. (2006). *Uvod v analizo svetovnih-sistemov*. Ljubljana, Založba /^{*}cf.
- Wallerstein, I. (2004). *Zaton ameriške moči*. Ljubljana, Založba /^{*}cf.
- Walsh, A. (2002). *Biosocial Criminology: Introduction and Integration*. Cincinnati, Anderson Publishing.
- Wacquant, L. (2008). *Zapori revščine*. Ljubljana, Založba /^{*}cf.
- Wright, R. (2008). *Moralna žival*. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Young, J. (1999). *The Exclusive Society*. London, Sage.
- Žižek, S. (2006). Med strahom in terorjem. *Problemi*, št. 5–6, str. 29–48.

⁶⁹ Cf. Wallerstein 2006: 101–119.

Violence, control and (post)modern culture from a criminological perspective

Zoran Kanduč, LL.D., Senior Research Fellow, Institute of Criminology at the Faculty of Law,
Poljanski nasip 2, 1000 Ljubljana, Slovenia

At a time of profound and complex structural crisis, the cultural »rottenness« of the world capitalist system is becoming increasingly evident, manifested not only by its grotesque obsolescence, but in particular by its stupidity (as a determining characteristic of the »spirit« of postmodern society) and the harmfulness of its principal ideals, value orientations and the norms derived from them. It is therefore not surprising that the socio-economic crisis, which started, strictly speaking, in the seventies of the past century (or even before), has also been accompanied by an ideological crisis, namely a crisis of legitimacy, legality and rationality. In chaotic, confused and insecure circumstances, it is increasingly easy to recognize the predatory, plundering, exploitative and fraudulent origin (or "developmental logic") of the existing economic and statutory inequalities and last, but not least, the violence and nonsense (or even absurdity) of the organisation of the capitalist production system. A permanent omni-crisis situation also has significant criminological repercussions; for example, blurring the distinction between normatively legitimate and illegitimate enrichment, between illegally and legally "organized crime" (i.e. between »conventional« mafia structures and greedy »mafia« networks operating on the management level of official supranational, national or local political, party, financial, economic, religious and other authorities, institutions or organisations). In respect to the accumulation of »inflammable« reactive feelings, such as resentment, dissatisfaction, indignation, fear, anxiety, anger and hatred, we should not underestimate the danger that mass frustration might be channelled into more or less available "scapegoats" (or "good enemies"), instead of into structural and ideological constraints. In other words, it is high time for reflection about non-violent ways of handling various forms of structural violence and, finally, for the formulation of more effective sanctioning of the most disgusting forms of individual or subjective violence.

Key words: world capitalist system, socio-economic crisis, economic inequality, postmodern society, violence, social control

UDC: 316.323.6 : 316.624