

časopis
za
kritiko
znanosti

XXXVII., 2009, št. 235–236

EVROORIENTALIZEM / (Z)NOVA MEDICINA

1812
EUROPE
100 200 300 400 500
Engraving by J. G. B. S.

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo
in novo antropologijo
Letnik XXXVII, 2009, številka 233
UDK 3, ISSN 0351-4285

Izdajatelj / Publisher
Študentska založba, Beethovnova 9/1, Ljubljana
www.studentskazaložba.si

Ustanovitelj Študentske založbe je
Študentska organizacija Univerze v Ljubljani

Za založbo
Igor Brlek

 Študentska
založba



Naklada: 400 izvodov

Vršilka dolžnosti odgovornega urednika / Acting editor-in-chief
Barbara Beznec

Uredništvo / Editorial board
Barbara Beznec, Marta Gregorčič, Tatjana Greif, Nikolai Jeffs,
Mirt Komel, Andrej Kurnik, Katarina Majerhold, Mitja Velikonja,
Boris Vezjak, Jelka Zorn

Lektor / Language editor
Milojka Mansoor

Korektor / Proofreader
Jasna Berčon



EDITORIAL

- 7 **Barbara Beznec and Andrej Kurnik:** Revolution of Love

EUROORIENTALISM

- 13 **Mirt Komel and Blaž Ilc:** Euroorientalism
16 **K. E. Fleming:** Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography
29 **Blaž Ilc:** The Persistence of Euroorientalism
45 **Jan Ifversen and Christoffer Kølvråa:** The European Neighbourhood Policy as Identity Politics
68 **Tanja Petrović:** Nesting Colonialisms: New and Old Patterns of Exclusion on the Edge of Europe
78 **Mitja Velikonja:** Anatomy of the Peripheric Mind
90 **Marinko Banjac:** The (Un)desired Neighbour: Threats and Security in the Discourse of European Immigration Policy
102 **Mirt Komel:** Linguistic Aspects of Euroorientalism
114 **Nina Vobič Arlič:** Slovene National Identity and Islam
127 **Danijela Majstrovic:** The Abandoned Backyard of Europe

ON MEDICINE, AGAIN

- 143 **Jana Šimenc and Tomi Bartole:** On Medicine, again
145 **Tanja Kamin and Mirjana Ule:** New Age Stewards of Health
156 **Dušan Rutar:** »Health for Everyone« as a Contemporary Imperialist Utopia
165 **Tomi Bartole:** »Magicine« Discourse: The Example of Epilepsy
181 **Jana Šimenc:** Allergies: (Pseudo)pathology
190 **Uršula Lipovec Čebbron:** From a Culture of Distrust to Selective Compassion: Asylum Seekers in the Slovene Health Care System
204 **Katerina Ferkov:** Sexuality in the Third Millenium: Balancing Energy
215 **Mojca Ramšak:** Autopathography Between Ethics and Poetics
232 **Luka Omladič:** Philosophical Bioethics: Between Science, Law and Politics
240 **Miloš Pahor:** Euthanasia: An Apology
289 **Roman Paškulin:** The Medical Subculture of Ibogaine as a Key Element in the Movement to Reduce the Harmful Effects of Drugs

ARTICLES

- 263 **Beata Akerman:** On Day in Life of a Stutterer
270 **Jernej Mlekuž:** ČAPAC.SI or On Burekism and its Bites
278 **Bogomir Novak and Janez Kolenc:** Pedagogical Meaning of the Polemics between Luhmann and Habermas
289 **Lana Zdravković:** Paradox of the Human Rights Concept
295 **Andrej Kurnik:** On the quest of proletarian independence: Crisis and possibility to unlock capitalist relation

REVIEWS

- 311 **Robert Bobnič:** Punk in Turkey, Turkey in Punk
315 **Nataša Velikonja:** Archaeological Representation of Gender as Construction of Gender

330 ABSTRACTS

UVODNIK

- 7 **Barbara Beznec in Andrej Kurnik:** Revolucija ljubezni

EVROORIENTALIZEM

- 13 **Mirt Komel in Blaž Ilc:** Evroorientalizem
16 **K. E. Fleming:** Balkan in balkansko zgodovinopisje
29 **Blaž Ilc:** Trdoživost evroorientalizma
45 **Jan Ifversen in Christoffer Kølvræa:** Evropska sosedska politika kot politika identitete
68 **Tanja Petrović:** Gnezdenje kolonializmov: Novi in stari obrazci izključevanja na obrobju Evrope
78 **Mitja Velikonja:** Anatomija perifernega uma
90 **Marinko Banjac:** (Ne)zaželeni sosed: Grožnja in varnost v diskurzu evropske imigracijske politike
102 **Mirt Komel:** Jezikovni vidiki evroorientalizma
114 **Nina Vobič Arlič:** Slovenska nacionalna identiteta in islam
127 **Danijela Majstrovic:** Zapuščeno dvorišče

(Z)NOVA MEDICINA

- 143 **Jana Šimenc in Tomi Bartole:** (Z)nova medicina
145 **Tanja Kamin in Mirjana Ule:** Novodobni stevardi zdravja
156 **Dušan Rutar:** Zdravje za vse kot sodobna imperialistična utopija
165 **Tomi Bartole:** »Magičinski« diskurz: primer epilepsije
181 **Jana Šimenc:** Alergije: (psevdo)patologija
190 **Uršula Lipovec Čebtron:** Od kulture nezaupanja do selektivnega sočutja: prosilci in prosilke za mednarodno zaščito v slovenskem zdravstvenem sistemu
204 **Katerina Ferkov:** Spolnost v tretjem tisočletju: Uravnovešanje energij
215 **Mojca Ramšak:** Avtopatografije med etiko in poetiko
232 **Luka Omladič:** Filozofska bioetika: med znanostjo, pravom in politiko
240 **Miloš Pahor:** Evtanazija – njen zagovor
253 **Roman Paškulin:** Ibogainska medicinska subkultura kot sestavni del gibanja za zmanjševanje škode na področju drog

ČLANKI

- 263 **Beata Akerman:** Kako bi bilo, če bi en dan jecljali?
270 **Jernej Mlekuž:** ČAPAC.SI ali o burekalizmu in njegovih ugrizih
278 **Bogomir Novak in Janez Kolenc:** Pedagoški pomen polemike med Luhmannom in Habermasom
289 **Lana Zdravković:** Paradoks koncepta človekovih pravic in boj zoper odrekanja državljanstva kot življenje emancipacijske politike
295 **Andrej Kurnik:** V iskanju proletarske neodvisnosti: Kriza in možnost razklenitve kapitalističnega razmerja

RECENZIJE

- 311 **Robert Bobnič:** Punk v Turčiji, Turčija v punku: zgodovinski oris tuškega punka
315 **Nataša Velikonja:** Arheološka reprezentacija spolov kot konstrukcija spolov

323 POVZETKI





Shhh...

UVODNIK

Revolucija ljubezni

Literarni večer v baru Open, ki je potekal v sklopu Tedna parade ponosa in sovpadel z letošnjim dnevom državnosti, je s palicami, baklami in kamni prekinila večja skupina zamaskiranih atentatorjev. V aktu strahopetnega sovraštva, v katerem so napadalci vzklikali »smrt pedrom«, je bil ranjen aktivist Mitja Blažič. Lahko bi porekli, da gre pač za še en napad marginalne skupine »nestrpnježev« na »drugačne«. Da smo ponovno priča še enemu v nizu nasilnih incidentov, katerih žrtve so istospolno usmerjeni, obiskovalci in oblikovalci Metelkove in Roga, antifašisti, prosilci za azil ter drugi pripadniki raznih »manjšin«, ki so jih zagrešili malce prenapeti »naši fantje« (kakor so se izrazili policisti v poročilih o rasističnem napadu na Trubarjevi ulici pred leti). Morda bi porekli, da omenjeni dogodek, ki je sicer vsega obsojanja vreden, vendarle ne pomeni neke velike katastrofe in prelomnice, saj živimo v demokratični družbi, v kateri, razen v redkih izjemah, vladata spoštovanje drugačnosti in strpnost. Takšno razmišljanje nas lahko pripelje k zaključku, da pretirana reakcija vendarle ni potrebna, saj bodo institucije, ki varujejo človekove pravice in demokracijo, opravile svoje delo.

Ne bi se mogli bolj motiti. Sam način izvedbe napada na udeležence literarnega večera – organiziran, natančno načrtovan, izveden v paravojaški maniri – kaže, da se je zgodil alarmanten dogodek, kvalitativen skok v praksi nasilja iz sovraštva. Agresija zamaskiranih in oboroženih napadalcev proti udeležencem javne prireditve in proti samemu javnemu prostoru, ki tako v svojem imenu kot v praksi izpričuje popolno odprtost, priča o izjemno nevarnih in novih razsežnostih desničarskega političnega nasilništva. Način izvedbe napada kaže na to, da so njegovi avtorji prepričani, da je njihovo dejanje sprejemljivo in legitimno, da pravzaprav izraža prepričanje večine. Ne gre torej toliko za napad marginalcev, ki jih bodo sankcionirale institucije pravne države, ampak bolj za obliko vigilantstva, za politično dejanje in politični atentat, ki ima zaslombo v splošni družbeni klimi, ki jo ustvarjajo institucije oblasti, tudi v času tako imenovane leve vlade.

Slednja je v času krize še zaostрила nacionalistično agendo. Na dnevnem redu je poenotenje okrog nacionalnega interesa glede meje s Hrvaško, premier Pahor se pogovarja in celo pogaja s

skupinami desničarskih ekstremistov, ki so odkrito ksenofobni, rasistični in homofobni, predsednik republike sklicuje posvete o domoljubju, na katerih skušajo izluščiti pravo vsebino slovenstva in oblike njegove implementacije. Na koncu predsednik napove, da bodo v pogovore vključili mlade. Verjetno misli na tiste mlade domoljube, ki se sami radi imenujejo nacionalsocialisti in ki so 27. aprila želeli demonstrirati proti gradnji džamije v Ljubljani. Povedno je, da se skrajno desne skupine v Sloveniji identificirajo z državnimi simboli. Tovrstne politične skupine so vsaj v preteklosti prezirale konkretne države, njihove ustave in simbole, češ da so preveč liberalne in kot takšne vzrok dekadence naroda. Spomnimo se samo odnosa nacistov do weimarske Nemčije. Pri nas se politične skupine, ki prisegajo na sovraštvo do družbenih praks, ki jim predstavljajo bolno tkivo na zdravem narodovem telesu, istovetijo z državo Slovenijo in s tem pričajo o tem, kaj je ta država. Njihov projekt je identičen projektu države, ki je svojo osamosvojitve tlakovala z izbrisom, s privatizacijskim ropom, z institucionalno diskriminacijo in rasizmom. Njihova ideologija etnonacionalnega ekskluzivizma se popolnoma ujema z institucionaliziranim apartheidom. Njihov projekt očiščenja naroda se popolnoma ujema z nacionalizmom, ki ga politične elite vsiljujejo in reproducirajo v šolah, kjer bo pod levo vlado državljanska vzgoja postala domoljubna vzgoja, šolski programi pa bodo še naprej utemeljeni na podmeni homogenosti slovenske družbe, na državnih proslavah, kjer poudarjajo, da so za ohranitev naroda dovoljena vsa sredstva, v napenjanju mišic v odnosih s sosedi, na posvetih o domoljubju, v aktivni podpori pogromom. Še pomnite Ambrus? In seveda na ulicah, kjer bodo »naši fantje« branili slovenstvo s sredstvi, ki jih država [zaenkrat] ne more [odkrito] uporabljati.

Če se nam zdi, da smo prišli z napadom na Open do vrha nasilja, ki ga generira diskriminatornost in izključevalnost družbenih institucij in ki se vse bolj nesramežljivo izraža v skrajno desničarskih paravojskah, se lahko po pobočju onkraj tega vrha spustimo v bogato fenomenologijo uporov. Kot nas učijo številne tovrstne epizode, je subjektivno nasilje vedno izraz institucionalnega in strukturnega nasilja. Še več, subjektivno nasilje, kakšno je nasilje rasističnih ali homofobnih tolpe, priča o začetku krhanja institucionalizirane rasne, etnične, seksualne ali razredne dominacije. Nastanek Ku Klux Klana na primer sovпада z nezaustavljivim procesom abolicije suženjstva. Najhujše oblike subjektivnega rasističnega nasilja na jugu ZDA v šestdesetih letih prejšnjega stoletja sovpadajo z rastjo gibanja za državljanske pravice in z rastočo nepokorljivostjo in pogumom Afroameričanov. Primere te zakonitosti nasilja najdemo tudi v naši neposredni okolici. Slovenija je bila oaza demokracije, spoštovanja človekovih pravic in pravičnosti vse do trenutka, ko so se kot organizirana zahteva in izziv diskriminatornosti in izključevalnosti institucije državljanstva pojavili izbrisani. Takrat so pripadniki političnega establišmenta odložili ovčja oblačila, pomirjujoče liberalne diskurze pa so zamenjale grožnje in reprodukcija klime strahu. Seveda so izbrisani obstajali tudi pred začetkom organiziranega in kolektivnega boja izbrisanih. Vendar kot posamezniki, ki so bili na milost in nemilost prepuščeni sistemskemu in institucionalnemu nasilju. Šele ko so se uprli, so postali tarča subjektivnega nasilja nad družbeno skupino izbrisanih. Pa dajmo še en primer. V času krize lahko spremljamo hude zaostritve v izvajanju politike upravljanja z migracijami v Sloveniji. Država je tako sprejela novo, še restriktivnejšo, škandalozno in etnicizirano uredbo o kvotah za migrantsko delo. Kot razlog za prepoved izdajanja delovnih dovoljenj točno določeni etnični skupini so navedli zlorabe sistema. Seveda gre za zgodbo o slamnatih podjetjih, ki so jih ustanovljale osebe s stalnim prebivališčem na Kosovu in ki priča o uspešni manipulaciji instrumenta, katerega edina uporabna vrednost do sedaj je bila skrajna zloraba migrantskih delavcev. Tovrstne prakse migrantskih delavcev, kljub vsej ambivalentnosti, ki jo predstavlja na primer obstoj etničnih

posrednikov, pričajo o tem, da še zdaleč niso šibek subjekt. Z drugimi besedami, ljudje imamo moč, in nasilne reakcije oblasti so pogosto odgovor na to moč. Ko zamaskiranci organizirano napadejo gejevski in lezbični literarni večer, je to znak, da je GLBTIQ skupnost močna in da so družbene institucije, ki postavljajo norme in sankcionirajo odklone, v krizi. In njihovo vladavino bodo lahko reproducirali le še z avtoritarnimi in terorističnimi sredstvi.

Ta trend je še kako jasen in odkrit v odzivih desnice. Institucije normaliziranja bodo branili z vsemi sredstvi. Ljudmila Novak je tako napad na Parado ponosa opravičevala z zgražanjem in jezo, ki ju pri nekaterih vzbudi javno manifestiranje spolnih nagnjenj. Napad je po njenem mnenju odgovor na družbene prakse, ki nočejo več biti zgolj zasebne, ki hočejo priznanje in ki s tem spodkopavajo družbene institucije kot proizvajalke normalnosti. Levica se v dneh po napadu kot vedno spreneveda. Seveda obsoja napad in poziva k strpnosti do drugačnih. Vendar te obsodbe in pozivi niso niti enoglasni [ne pozabimo na vztrajni molk predsednika republike in premiera] niti jih ne spremljajo dejanja. Razen v redkih izjemah. Dejanje, ki ga danes mnogi pričakujemo od levice, ki ima parlamentarno večino in vlado, je instituiranje enakopravnosti istospolnih partnerstev in s tem odstranitev humusa, iz katerega poganja homofobija. Vendar nacionalistična agenda leve vlade vliva precejšnjo mero skepse. Nacionalistično agresivnost navzven vedno spremlja normalizacijska agresivnost navznoter in obratno. Liberalni diskurzi o drugačnosti, njenem spoštovanju in toleranci, te dvome zgolj še poglobljajo. Ko so desetletja izbrisanih v devetdesetih ječali pod vsakodnevnim sistemskim in institucionalnim nasiljem, ko so bile množice podvržene privatizacijskemu nasilju, so liberalni ideološki aparati osveščali z bahato kampanjo, imenovano »vsi drugačni, vsi enakopravni«. Te ideologije vplivajo na preseganje neenakosti, neenakopravnosti in diskriminacije ravno toliko, kot vpliva ideologija *laissez faire* in svobodnega trga na preseganje ekonomske in socialne neenakosti.

Zato je morda pametneje, da prisluhnemo Ljudmili Novak in njenim kameradam na desni. Ne zato, ker lahko od njih pričakujemo rešitve, ampak zato, ker v svoji brutalnosti zelo natančno izražajo bistvo temeljnega političnega konflikta danes, ki izhaja iz vzpona postpolitičnega, iz destabilizacije meje med zasebnim in javnim, ki je utemeljevala moderno državo in državljanstvo. Točno tako, kot pravi gospa Ljudmila: Ljudje hočemo javno manifestirati tisto, kar je bilo v modernem sekularizmu pregnano v zasebno. Ne zgolj manifestirati, ampak investirati v skupne družbene institucije. V slednje hočemo prevratniško investirati svoje in različne oblike življenja. To pa je velika grožnja modernim oblikam gospodstva, ki so nasilnost ter diskriminatornost družbenih institucij zamaskirale v njihovo domnevno nevtralnost in normalnost. Da, draga gospa Novak, ekskluzivizem institucije heteroseksualne družine je instituirana in objektivirana dominacija. Je normalizirana in instrumentalizirana seksualnost, je neenakost in diskriminacija, gospodstvo ene družbene skupine nad drugimi.

Ne glede na to, kaj govorita in delata levica in desnica, je najpomembneje to, da se skupnost ni pustila prestrašiti. Še več, dobila je nov zagon in odločnost. Ljudje se torej ne bodo vrnili v omare, ampak bodo ostali v javnosti, ostali bodo politični in zahtevali bodo, da se njihova intima investira v skupne družbene institucije. In na tej ravni čaka multitudo še ogromno dela. Lotiti se mora šol, ki so generator etničnega izključevanja, zamaskiranega v liberalno vrednostno in ideološko nevtralnno šolo, lotiti se mora institucij države blaginje, ki reproducirajo patriarhat in vzpostavljajo družbo apartheida, lotiti se mora migracijske politike itn. Tega pa se lahko loti samo v prvi osebi. Kot lezbijka, gej, muslimanka, migrantski delavec, ženska, preke-rec, postfordistična proletarka, ki gradi in krepi svoje prostore, avtonomijo, politično moč. Ne pa kot znanilec nekih lažnih univerzalnih vrednot, človeškega bratstva in večnega miru. Živimo

v razredni družbi, v družbi, kjer se socialna ali politična izključenost prekriva s katerokoli posebno okoliščino. Pot osvoboditve se začne s priznanjem tega preprostega dejstva in z gradnjo boja in moči na osnovi katerekoli posebne okoliščine. Le na ta način lahko multituda raztrešči normalizacijske in izključujoče družbene institucije ter jih bodisi predela v ekspanzivne in vključujoče bodisi ustvari nove.

Looking for a husband with EU passport

EVROORIENTALIZEM

Interaktivni projekt srbske umetnice Tanje Ostojić, 2000–2005, foto Borut Krajnc © Tanja Ostojić, <http://www.europe.culturebase.net/>

**Please send your applications to hottanja@hotmail.com
Do not hesitate to contact me with any further questions or details**

Evroorientalizem

»Evroorientalizem« je skovanka, ki se po eni strani opira na Saidovo in na njem temelječe študije o orientalizmu, po drugi pa na novejšo študije Balkana, ki so poudarile potrebe po hkratni distanciaciji in rekonceptualizaciji samega Saidovega koncepta. Balkanizem, tako pravijo novejši študije, postaja ekvivalent za neko specifično polje raziskovanja, ki je še bolj kot bližnji Orient »notranji drugi« Evrope. Medtem ko je Said definiral bližnji Orient kot »intimno tujost« Evrope in na tej podlagi konstituiral polje svojega raziskovanja, so novejši študije o Balkanu svoje področje raziskovanja konstituirale skozi definicijo »zunanje notranjosti« ali »tuje notranjosti«, kot liminalno področje med »pravo« Evropo in Orientom, da bi ponazorile, da orientalizem in balkanizem nikakor nista ista zadeva.

Kar naj bi pričujoči tematski blok *Časopisa za kritiko znanosti* podal izvirnega v polje že obstoječih teorij, je poskus zajetja geografskega, političnega in kulturnega prostora, ki ga pomenijo države pri vključevanju in intenzivnejšem povezovanju s »pravo« Evropo. Področje »balkanizma« torej tu razširjamo na Balkan in Vzhodno Evropo, zato je nujno, da to polje imenujemo »evroorientalizem«. Da bi lahko naznačili in teoretsko zamejili področje našega raziskovanja, smo namreč poskušali skovati koncept, ki bi lahko zaobjel tako Balkan kot države nekdanjega »Vzhodnega bloka«. Zato smo se oprli na tradicijo balkanizma in orientalizma in se hkrati od nje distancirali s konceptom »evroorientalizma«, katerega primarni cilj ni le prikaz imaginarnih reprezentacij, ki omenjeni prostor vzhodne in jugo-vzhodne Evrope poskuša (post)kolonializirati na »mehak« način, temveč tudi prikaz konkretnih, materialnih mehanizmov širitve Evropske unije. Ti mehanizmi imajo namreč svojo specifiko, po kateri se razlikujejo tako od mehanizmov kolonialnega obdobja (bolj ali manj nasilna kolonizacija) kot od mehanizmov postkolonialnega obdobja (ekonomska kolonizacija), saj pomenijo načine, kako te države vpeti v »prostovoljno odvisnost«. Hkrati s tem pa koncept »evroorientalizma« ne želi prikazati zgoraj izpostavljenih reprezentacij in materialnih mehanizmov kot omnipotentne, stabilne, nespremenljive, temveč kot vedno že izpostavljene raznim upornim praksam in diskurzom, ki obstoječe reprezentacije in mehanizme prisilijo k adaptaciji in spremembam.

Eden prvih korakov pri osmišljanju evroorientalizma je torej zagotovo premislek o specifičnosti in drugačnosti evroorientalizma od drugih oblik neokolonialnih oblastno-vednostnih odnosov, ki so omogočani, vzpostavljeni, utrjeni in ohranjeni skozi diskurze in druge različne »mehkejš« oblike oblastnih mehanizmov.

Prva ključna razlika glede na situacijo nekdanje kolonije zahodnih imperialnih sil je ta, da je na območju Balkana in širše Vzhodne Evrope pravzaprav ravno nasproten položaj, saj se samopercepcija lastne pozicije in percepcija EU s strani prebivalcev Vzhodne Evrope in Balkana v veliki meri sklada s percepcijo EU o prebivalcih tega območja. Skratka, samopredstave in predstave o drugem na točki evroorientalizma sovpadajo: EU ima balkanske in vzhodnoevropske države za »evroorientalistične«, same te države pa se, prav tako, imajo za »evroorientalistične«. Sistem reprezentacij v okviru evroorientalističnega diskurza je, sledeč tej predpostavki, deloval, še preden je EU ta območja inkorporirala v okvir njenih političnih in ekonomskih oblastnih mehanizmov, saj le od tod lahko razumemo vso »eu-forijo« vstopanja v EU, ki praviloma spremlja vse države pristopnice ob vstopu.

Druga ključna razlika je, da Evropska unija ne nastopa kot klasična imperialna metropola: njen supranacionalni status ji v procesih specifične neokolonizacije Balkana in Vzhodne Evrope namreč daje zelo specifičen položaj, predvsem v povezavi s samodefincijo in sposobnostjo vpisa te skrajno pozitivne samodefincije v družbeno in politično balkanskih in vzhodnoevropskih držav. V prevladujočih diskurzih EU se sama geopolitična tvorba EU v večini primerov prikazuje kot ena z Evropo, dojema se kot imaginaren geografsko-družbeno-kulturni konglomerat samih »pozitivnih« atributov. EU tako uzurpira poimenovanje celotne celine za poimenovanje sebe, to pa počne s tem, da koncept očisti vsakršne »negativne« konotacije. Takšno samoosmišljanje EU pa ima posledice za imaginacijo vse celine. Z izjemo Rusije, ki do določene mere kljubuje hegemoniji »evroorientalističnega« diskurza, je EU hegemonizirala evropski javni prostor oz. imaginacijo tako elit kot državljanov balkanskih in vzhodnoevropskih držav do te mere, da vse hlepijo po članstvu v njej, po laskavem predikatu »evropskosti«, ki naj bi se ga lahko nadejale vse države članice. Še več, samo zavračanje EU v hegemoniziranem političnem diskurzu pomeni zavračanje »evropskosti« in sprejemanje »orientalnosti«, »nerazvitosti«, »pomanjkljivosti« v končni instanci »barbarstva«. Geslo? Malce abruptno parafrazirajoč Marxa: »Prihodnost Balkana in Vzhodne Evrope je ali evropska ali barbarska.«

Glede na vprašanje »metod« neokolonialnega procesa »evropeizacije« ima položaj EU še eno ključno »prednost«, namreč manko zgodovinske prtljage. Kot relativno nova integracija, vzpostavljena na ruševinah druge svetovne vojne, EU nima zgodovinske izkušnje neposredne dominacije in izkoriščanja »evroorientalnih« območij. EU torej, tako v lastni, predvsem pa v imaginaciji držav Vzhodne Evrope in Balkana, nastopa kot »otok blaginje«, »miru«, »demokracije« in »univerzalnosti«, območje, »očiščeno« nasilne evropske zgodovine minulega stoletja. In to kljub dejstvu, da EU sestavljajo in povečini vodijo nekdanje evropske imperialne sile in da je bila eden glavnih implicitnih ciljev združevanja ohranitev geopolitične moči teh istih držav. EU kot »otok dobrega« se tako rekoč *ex-nihilo* pojavi v imaginaciji vseh, predvsem kot refleksija svoje lastne pozicije v svetu. Skratka, gre za izjemno uspešno »evropsko« potlačitev imperialistične zgodovine EU.

Zgornja opredelitev konteksta evroorientalizma se sicer dotakne le imperializma imaginacije, kar pa ne pomeni, da se njen dosežek konča s tem. Ravno tako pomemben je namreč kompleksen proces politično-ekonomskih oblastnih odnosov, ki so se razvili v zadnjih dveh desetletjih in so druga ključna komponenta evroorientalizacije območja Balkana in Vzhodne Evrope

s strani EU, komponenta, ki je nujno potrebna hkrati z imperializmom imaginacije. Posledica hegemonizacije evropske politične imaginacije s strani EU po propadu Vzhodnega bloka je bila vzpostavitev številnih dvostranskih pogodb med EU in nekdanjimi socialističnimi državami, ki so te države vezale v specifično obliko odnosov odvisnosti. EU in njeni ekonomski, politični in družbeni akterji so namreč za razliko od ZDA, ki še danes velja za »kapitalistično mašinerijo brez obraza«, v imaginaciji nekdanjih socialističnih držav dojeti kot nekakšen »kapitalizem s človeškim obrazom«.

Pri vzpostavljanju odnosov pa ne smemo zanemariti pomembne vloge, ki so jo pri tem igrali predvsem ameriški svetovalci in vlada ZDA. Ti so s svojimi priporočili/navodili, podprtimi s finančno močjo IMF in Svetovne banke, ki je bila za delovanje držav Vzhodnega bloka nujna, in s privolitvijo elit vzpostavili neoliberalne režime proste trgovine, liberalizacije, privatizacije in splošne omejitve državne uprave in državne porabe. S tem so vzpostavili teren za gospodarsko odvisnost vzhodnoevropskih držav od EU. Podjetja EU so namreč množično vstopila v države, katerih gospodarstvo je bilo zaradi aplikacije neoliberalnih gospodarskih politik razvrednoteno. Kljub takšnemu oportunističnemu pa so bila podjetja iz EU kot tudi sama EU sprejeta kot rešitelji. Medtem ko so ZDA še do danes veljale za »kapitalistično mašinerijo brez obraza«, EU v imaginaciji nekdanjih socialističnih držav pomeni nekakšen »kapitalizem s človeškim obrazom«.

V tem kontekstu moramo osmišljati tudi širjenje EU, ki jo razumemo kot določen izbor držav Vzhodne Evrope in Balkana, katerih tesnejša politična in ne le ekonomska integracija koristi geopolitičnemu položaju EU, hkrati s tem pa ne zamaje, ali vsaj ne v preveliki meri, zahodnoevropske imaginacije EU, saj pomeni najbolj očitno povezanost imperializma imaginacije in oblastnih mehanizmov, ki skupaj vzpostavljajo specifično zbirko diskurzov, disciplinarnih in normalizirajočih praks, katerih rezultat je nenehno vpisovanje razlike med »pravo«, tj. Zahodno Evropo, materializirano v EU, ter »Vzhodno Evropo« in Balkanom. Kljub arbitrarnosti širitve (pogoji članstva so spremenljivi in njihova trdnost ni vezana na predpristopno pogodbo) in njene temporalne nedoločenosti (proces se lahko vleče v nedogled kot pri Turčiji) pa nam ravno »evroorientalizem« lepo ilustrira tezo o liminalnem področju oz. o »tujih notranjosti« območja Balkana in Vzhodne Evrope, ki so, v nasprotju z drugimi »Drugimi« Evrope vsaj pogojno pripuščeni v zamišljeno skupnost Evropske unije. In njen pogoj je ravno v tem, da se »evroorientalizem« prej ali slej »reši« »orientalnega« in postane zgolj ... »evrizem«.

Orientalizem, Balkan in balkansko zgodovinopisje

¹ Hergé [Georges Remi], *King Ottokar's Sceptre*, Leslie Lonsdale-Cooper and Michael Turner, trans. (Boston, 1976), 7.

² Agatha Christie, *The Secret of Chimneys* (1925; New York, 1975), 105.

Tintin, belgijski stripovski deček detektiv, je vpleten v številne vznemirjujoče mednarodne dogodivščine. Razbije opijatski kartelni krog v Egiptu, osvobodi gorilo iz nekega škotskega gradu, odkrije Jetija v Tibetu, leti na Luno. Toda v celo tako domišljjski agendi mu samo enkrat uspe potovati v neko docela imaginarno deželo. V *King Ottokar's Sceptre* se Tintin znajde v jugovzhodni

Evropi, v fiktivni deželi »Syldavia«, ki leži poleg ravno tako fiktivne »Bordurije«, kjer se bojuje z anarhisti, podkupljeno vojaško policijo, banditi, ki nosijo fese in mustaše, in celo vrsto drugih balkanskih burkežev, kadilcev nargile.

Navidezno absurdna zmešnjava zgodovine Balkana je osramočena v zabavljici, ki nosi naslov Hergé's faux chronicle of Syldavia, ki jo Tintin strastno prebira, ko leti čez gorovja: »V letu 1275 se je ljudstvo Syldavije uprlo Bordurianom in leta 1277 je bil revolucionarni vodja, Baron Almaszout, razglašen za Kralja. Prevzel je ime Ottokar Prvi, ki pa ga ne smemo zamenjati s Premyslom Ottokarjem Prvim, vojvodo, ki je postal Kralj Bohemije v 12. stoletju.«¹ Že samo s tem, ko je nekdo uveden v snov, človeka že sam uvod preplaši in zmede. Če imajo vsi ti ljudje isto ime, bi se lahko kdo vprašal, čemu potem se sploh truditi in razumeti, kaj se zares dogaja? Tudi politika je zagonetna. V svojem sočasnem političnem nemiru je Syldavia presenetljivo podobna neki drugi deželi, »Herzoslovakiji«, balkanski domači deželi Borisa Anchoukoffa, lika iz knjige Agathe Christie *The Secret of Chimneys*, deželi, ki je po avtoričinem pripovedovanju prežeta z nasiljem, razbojništvom in skrivnostjo, dežela, kjer so nacionalni »hobiji« »umori kraljev in revolucije«.²

Syldavia in Herzoslovakia sta torej nekakšni balkanski »everycountries«, sestavljeni (tako po imenu kot po značaju) in zasnovani na podlagi nekaj temeljnih predpostavk: da so države Balkana bolj ali manj zamenljive med seboj in nerazločljive druga od druge, da imamo opravka z neko zlahka ugotovljivo politično tipologijo in zgodovino, skupno celemu Balkanu, in da obstaja nekaj takega, kot je balkanska etnična ali rasna »vrsta«.³ Toda kljub temu, da tako Hergé kot Christie

predpostavljata, da vesta nekaj temeljnega o Balkanu – seveda, da poznata Balkan tako dobro, da lahko brez konca kujeta fiktivne balkanske izraze –, oba, tako Herzoslovakia kot Syldavia, dejansko merita na neko celo bolj prodorno in navidez kontradiktorno predpostavko glede jugovzhodne Evrope. To je verjetje, da je Balkan tako brezupno ter resnično zamotan in neprodoren, da nimamo nobene oporne točke, po kateri bi lahko dežele Balkana ločili med seboj; novelističen ali stripovski nadomestek je, dejansko, eminentno bolj priročen in razumljiv in je manjši avtorski problem kot prava stvar. Karkoli vsaj približno vzhodno ali jugovzhodno lahko deluje. Syldavia, Moravia, Čehoslovaška, Herzoslovakia, Herzegovina, Bosna, Borduria, Bohemija – kje pa je navsezadnje razlika? Hermann Keyserlingova skrivljena pripomba je bila morda podcenjena: »Če bi Balkan ne obstajal, bi ga bilo treba izumiti.«⁴ Toda tudi če Balkan dejansko *obstaja*, ga je ne glede na to vseeno treba izumiti. Simultano in tavitološko, torej, je Balkan v celoti znan in hkrati nespoznaven. To je prvo protislovje načina, kako je Balkan reprezentiran, percepiran in študiran.

Drugo je tole: če je, skladno z zunanjimi opazovalci, težko razlikovati med balkanskimi državami in ljudstvi, je še težje (pravijo ti isti opazovalci) za sama balkanska ljudstva, da *prenehajo* sami delati razlike med seboj in da se nehajo pobijati med seboj brez smisla zaradi teh razlikovanj. »Ubijati drug drugega« ni samo nekakšen »nacionalni hobi«, temveč neka intenca ali imperativ, kateremu je treba biti poslušen in ki se lahko samo izčrpa, nikoli pa se mu ni mogoče izogniti. Previdnost nekdanjega državnega tajnika Lawrence Egelburgerja pri poseganju v dogajanje v nekdanji Jugoslaviji v zgodnjih devetdesetih letih 20. stoletja je, seveda, temeljila, vsaj delno, na tovrstnem rezoniranju: »Če se hočejo ljudje pobijati med seboj tako, da je nemogoče za zunanji svet, da bi karkoli naredil, ne da bi sam izgubil veliko življenj, potem je moj odgovor naslednji: ‚Se opravičujem, ampak morajo se pobijati naprej, dokler se ne izčrpajo in bodo imeli dovolj razuma, da se bodo ustavili‘.«⁵

Ena takoj prepoznavnih dimenzij razprav, ki jih imata Zahodna Evropa in Severna Amerika o Balkanu, je težnja po tem, da se jih vse meče v isti koš, da se spregledajo vse razlike, ki morebiti obstajajo med deželami, režimi, ljudstvi ali celo imeni držav. Toda druga, prav tako prevladujoča dimenzija, je ravno nasprotna: ena primarnih značilnosti, ki se pripisujejo balkanskim deželam, je paranoja, če parafraziramo Sigmunda Freuda, paranoja majhnih razlik. »Balkanizirati« konec koncev pomeni razdeljevati, fragmentirati, na absurdno minimalni in definicijsko obskurni podlagi. Za zunanjega opazovalca je tisto, kar Balkan dela Balkan, dejstvo, da ga ni mogoče razločiti, a niti spraviti skupaj. Sledeč temu argumentu je ena izmed stvari, ki delajo ves Balkan bolj ali manj enega in istega, dejstvo, da si vse tamkajšnje dežele prizadevajo demonstrirati, da so različne druga od druge. Simultano je diskurz o Balkanu o istosti in o različnosti hkrati.

K tem paradoksom je mogoče dodati še druge: odnos med različnimi balkanskimi državami (podobnimi, a različnimi) je, vsaj do neke mere, ponovljen v občutni korelaciji med Balkanom kot celoto in preostalo Evropo, ki je zopet okarakterizirana s sorodnostmi, premeščenimi z razdaljo. Simultana bližina in oddaljenost Balkana (referenčna točka, geografsko in kulturno, je seveda Zahodna Evropa), občutek, da Balkan konstituira nekakšnega »notranjega tujca« [the

³ Podobno je bilo pred kratkim opaženo pri Vzhodni Evropi. Bolgarija, Vlahija in Madžarska, Lary Wolff za vse te primere navaja, da je bilo v številnih poročilih »vprašanje bližine, po kateri so bile sosednje dežele Vzhodne Evrope združene, dramaturgizirano tako, da je sugeriralo nekažno geografsko usodo.« Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (Stanford, Calif., 1994), 185.

⁴ Citirano po: Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (New York, 1997), 116.

⁵ Citirano po: *The South Slav Conflict: History, Religion, Ethnicity, and Nationalism*, Raki G. C. Thomas in H. Richard Friman, ur. (New York, 1996), 253.

⁶ Piše Said. »Vsi arabski Orientalci morajo biti umeščeni v neko vizijo orientskega tipa, kot ga je konstruiral zahodni učenjak, kot tudi v neko specifično srečanje z Orientom, s katerim zahodnjak ponovno zagradi bistvo Orienta kot posledico njegove intimne odtujitve.« Edward W. Said, *Orientalism* (1978; New York, 1994), 248.

⁷ Vesna Goldsworthy, *Inventing Ruritania: The Imperialism of Imagination* (New Haven, Conn., 1998), 2.

outsider within] – vse to je del palete dejavnikov, za katere se zdi, vsaj površno, da se uvrščajo v paradoksalno »intimno odtujitev« [*intimate estrangement*], ki je, sledeč argumentu Edwarda Saida, pečat zahodnega odnosa z vzhodom.⁶

Dodajmo temu še dejstvo, da je takšno poenostavljanje [*essentializing*], kot je tisto, ki so ga uporabili Hergé ali Christie – ali P. G. Wodehouse, Alfred Lord Tennyson, George Bernard Shaw, Lawrence Durrell (čigar lastna balkanska dežela je bila poimenovana »Vulgaria«), ali kateri koli drugi – precej podobno temu, kar je Said opisal kot »orientalistični odnos« [*Orientalist*

attitude], zaradi česar smo v precejšnji skušnjavi, da bi Balkan deklarirali, kot nalašč ustvarjenega za saidsko analizo. Toda do kakšne mere je res tako? Čeravno se je *orientalizem* precej prijel v zgodovini Balkana (še zlasti med tistimi pisci, ki so na Balkanu ali ki imajo osebni odnos do njega), je še vedno precej nejasno, kakšna bi bila ultimativna uporaba saidskega pristopa k Balkanu. Njegova največja vrednost najbrž niti ne bi bila, konec koncev, v interpretativnem prispevku k balkanskim študijam *per se*, temveč prej v možnosti, da bi bilo skozi testiranje (in morda na koncu skozi zavrnitev) Saidovega modela mogoče pripeljati balkansko zgodovino-pisje v dialog z drugimi, bolj etabliranimi in dominantnimi področji. V tem procesu bi lahko Balkan bil edinstven primer za preizpraševanje, razširitev in pojasnitev teoretskih kategorij preizpraševanja, ki so bile razvite na teh področjih.

Kar precejšen del zgodovinopisja o Balkanu se je naslavljal naravnost na Saidovo orientalistično kritiko in njeno potencialno uporabo za študij jugovzhodne Evrope. Nekaj jih je prevzelo *in toto* premise *orientalizma* (ali, natančneje rečeno, neko poenostavljeno verzijo) in jih vtisnilo v zgodovino pisanja o Balkanu. Najbolj ploden, a tudi najmanj uporabljen pristop je ta, ki je poskusil razumeti, na katere načine »orientalizem« in »balkanizem« nista ista stvar, da bi ugotovil, v kolikšni meri je Saidova kritika uporabna na splošno, in da bi po eni strani vzel Saidovo delo kot priložnost za historizacijo določene palete predpostavk o Balkanu in po drugi strani, da bi teoretizirali tisto, kar je bilo tradicionalno vzeto kot podteoretsko področje študija. Najboljši so pa najbrž tisti, ki pišejo zgodovino Balkana, da bi pokazali domačnost in gibčnost s Saidovim teoretskim besediščem in njegovimi nasledniki, a se jim ne zdi nujno, ali celo kontraproduktivno, da bi eksplicitno uporabljali saidsko kritiko.

V prvo skupino spada Vesna Goldsworthy s svojim *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination*. Kot pove podnaslov, se delo ukvarja z razširitvijo parametrov imperializma in kolonializma in predlaga, da ju je mogoče kot interpretativni kategoriji, čeravno manjka dobesedna evropska kolonializacija na Balkanu, aplicirati na to regijo. Če se »konvencionalni« imperialisti zanimajo za naravne potenciale in ekonomsko eksploatacijo, se kolonialisti Balkana skozi »imperializem imaginacije«, tak je argument Goldsworthyjeve, zanimajo za neki drugi, a nikakor ne manj donosni tuji viri dohodka – kulturni in ekonomski. Goldsworthyjeva o svojem delu piše, da »išče, kako raziskovati način, na katerega je ena izmed svetovnih velesil (Velika Britanija) eksploatirala potenciale Balkana, da bi oskrbela svojo lastno literarno in zabavno industrijo.«⁷ Kaj naj bi ti »potenciali« bili, ni jasno, toda kot meni Vesna Goldsworthy, so prinesli ravno toliko dobička kot minerali in olje. Fikcijska literatura, ki se dogaja na Balkanu in v kateri nastopajo balkanski protagonisti ali kakor koli drugače zadeva jugovzhodno Evropo, sledeč Goldsworthyjevi, je bila sredstvo, s katerim so Angleži »zavarovali svoj vložek na ravno tak način, kot so evropski kolonizatorji zavarovali na novo odkrite parcele zemlje v Ameriki, Avstraliji ali

⁸ Ibid., 2–3.

⁹ Olga Augustinos, *French Odysseys: Greece in French Travel Literature from the Renaissance to the Romantic Era* (Baltimore, Md., 1994), ix.

¹⁰ Artemis Leontis, *Topographies of Hellenism: Mapping the Homeland* (Ithaca, N.Y., 1995), 68, 68 n.2.

¹¹ K. E. Fleming, *The Muslim Bonaparte: Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece* (Princeton, N. J., 1999), 151–52.

Novi Zelandiji.«⁸ Premisa drži, toda trditev je konec koncev precej prenapihnjena.

Gledati na odnos med Zahodno Evropo in Balkanom kot homologen kolonializmu pomeni uvesti pristop, ki ima, če je uporabljen razumno (in če je historiciziran), veljavo in se lahko zanj pokaže, da je ploden. Za Grčije 18. in 19. stoletja so številni raziskovalci uporabili argument, ki je vzpostavljala vez med helenofilstvom in nekakšnim metaforičnim ali psevdoperializmom. Olga Augustinos je dokazala, da je grška popotniška literatura prepletena s terjatvijo Evrope do antične Grčije, pri čemer je pokazala, da se je s tem »Grčija navidezno približala Zahodu« in nekako pristala pod njegovim nadzorom.⁹ Artemis Leontis opozarja, da čeravno je »bila Grčija poprej podrejena vzhodnemu imperiju, pozneje pa si je pridobila status samostojne nacionalne države, in čeravno ji za to ni bilo treba iti skozi proces administrativne kolonizacije s strani Zahoda«, ostaja »še vedno odprto vprašanje, ali ni morda moderna Grčija kljub temu pretrpela ‚kolonizacijo misli‘, če upoštevamo, da je bil njen izobraževalni sistem uvožen naravnost iz Nemčije.«¹⁰ Tudi sam sem drugje argumentiral, da so v primeru Grčije mehanizmi romantičnega helenofilstva in kultura verjetja v Grčijo kot zibelko zahodne civilizacije delovali kot opora za nekakšen »nadomestek« kolonizacije, s čimer je bila Grčija pripeljana pod okrilje Zahoda, še zlasti Britanije in Francije.¹¹

Koncept metaforičnega kolonializma je kot interpretativni pripomoček lahko uporaben do neke mere, toda ravno njegovo razvitje pokaže na naravnost manifestno problematičnost tega, da bi izgubili specifičnost Saidove kritike in njenega sidrišča v zahodnem imperializmu. Frekvenca, s katero so prihajali argumenti o »metaforični kolonizaciji«, lahko sicer pokaže tudi na bogate simbolične zmožnosti nekega politično-ekonomskega sistema, toda kaže tudi na simptomatično in temeljno problematiko početja, ki poskuša Saida stlačiti v kontekst, ki se ne sklada s partikularnim kontekstom kolonializma, kot pri napoleonskem Egiptu. V tem pogledu je primer Balkana resna ovira na poti tistih, ki bi radi uvozili saidovsko kritiko v celoti. Preprosto rečeno, ozemlja na Balkanu imajo precej drugačno zgodovino od te, s katero se ukvarja Saidov *orientalism*. Političen razvoj Balkana, še posebno ker so ga oblikovali zunanji centri moči, je bil posledica dejavnikov, ki so precej drugačni od onih, ki so bili na delu v Orientu *orientalizma*.

Da je Said svojo interdisciplinarnost združil z neko specifično historično taksonomijo (kar vključuje, čeravno ne more biti reducirano na kolonializem, imperializem in sodelovanje politične in akademske moči), je pripomoglo k razcvetu neke določene palete področij v času *post-orientalistične* klime. Premise, na katerih temelji *orientalizem*, je lažje prenesti v jugovzhodno Azijo kot na jugovzhod Evrope. Kam naj nekdo, na primer, umesti Srbijo v Saidovih formulacijah? Grčija je s svojim svojskim kulturnim odnosom do Zahoda še vedno bolj zapleten primer.

Balkan sestavlja del »starega« modela imperija, poznosrednjeveškega, predkolonialnega modela Otomanov in Habsburžanov, ki sta sledila, bolj ali manj eksplicitno, imperialnemu modelu Rima. To ni model, ki bi bil kompatibilen z imperializmom, o katerem govori Said, imperializmom, ki se ne glede na svoj namen v osnovi kaže kot Vzhod proti Zahodu, Evropa proti Orientu, imperializem, precej oropan sinkretizma [*syncretism*]. Seveda, ta interpretacija je tista, ki je dominirala akademsko percepcijo *Orientalizma*,¹² zato vprašanje o tem, kaj je bil

¹² V spremni besedi k *Orientalizmu* iz leta 1994 na primer Said zanika tiste, ki so »zdrsnili nazaj v stereotipe kot so ‚konflikt Vzhoda in Zahoda‘«, in se pritožuje nad dejstvom, da je entuziastičen sprejem njegovega dela v arabskem jeziku večinoma temeljil na čustvih in nesporazumih. »Smisel preobtežene konfrontacije med pogosto emocionalno definiranim arabskim svetom in še bolj emocionalno doživetim zahodnim svetom je pritegnilo na dan dejstvo, da je bil *Orientalizem* mišljen kot študija v kritiki, ne pa kot afirmacija nevarnosti in brezupno antitetičnih identitet.« Toda ti dve stvari jasno nista medsebojno izključujoči, in dejstvo, da je Saidova »študija v kritiki« vzela za svoj teritorij ravno povezavo med tema dvema »antitetičnima identitetama«, postavlja njegovo protestiranje in nedolžnosti v dvom.

¹³ Glej npr. Mohammed Sharafuddin, *Islam and Romantic Orientalism: Literary Encounters with the Orient* (London, 1994), xvi–xvii.

¹⁴ Said, *Orientalizem*, 2.

Saidov osnovni namen in kaj je v resnici mislil, ni nujno v središču tega, kaj nekdo misli, ko reče »orientalizem« (kar je med drugim tudi sam Said priznal).¹³ Imperialni mehanizmi, ki so bili na delu v srečanju med, recimo, otomanskimi Turki in Grki južnega Balkana, so precej drugačni od teh, ki so delovali v napoleonskem srečanju Francozov in Egipčanov. Otomanska osvojitve Balkana, ki je vsebovala politike repopulacije, visoko stopnjo imperialne kolizije z lokalnimi elitami (od katerih jih je veliko ostalo na svojih položajih), postopno (v precej vsiljeno) konverzijo skozi generacije kar celih četrti v islam, in malodane konstantne vojaške kampanje v poznem srednjem veku in zgodnji moderni – je spremenila Balkan tako, da je bil njegov političen in zgodovinski razvoj znatno drugačen od drugih otomanskih provinc, kaj šele od kolonij Evrope 18. in 19. stoletja. Štiri stoletja otomanske nadvlade niso primerljiva z zgodovinskimi okoliščinami, ki so hrbtenica Saidove argumentacije. Končno, specifične okoliščine imperialne nadvlade na Balkanu – razmejitev na katolizirajoče Habsburžane in *laissez-faire* Otomane – je na različne načine oblikoval različna balkanska ozemlja.

Nič od tega nas ne bi smelo presenetiti, toda v drvenju za tem, da bi aplicirali Saida, veliko od tega ostane zakritega. Distinktivni, partikularni in mnogovrstni geografski, kulturni in zgodovinski dejavniki (pred- in postimperialni), ki so vzrok negotovih odnosov

med Balkanom in Zahodno Evropo, so vse preveč zlahka prezrti zaradi zamenjave »imaginarne« kolonializma s pravo stvarjo. Tovrstni dejavniki natančno konstituirajo teren, ki je izjemno ploden za teoretske možnosti, in skozi njihovo pozorno študijo zgodovinopisje Balkana drži v sebi potencial, da bi veliko prispevalo k načinom, kako je teoretiziranih nekaj glavnih zgodovinskih preiskovalnih kategorij. Precej kontraproduktivno se zdi, da bi zastrli te dejavnike s povsem vsiljenimi kritikami, temelječimi na dejavnikih, ki so popolnoma odsotni na Balkanu, in da bi potem to odsotnost kompenzirali s postavitvijo, da neka njihova metaforična ali »imaginarna« verzija lahko deluje ravno tako dobro kot dobesedna ali dejanska.

Obstoji velika razlika med »metaforičnim kolonializmom«, »nadomestnim kolonializmom«, »kolonializmom misli« in kolonializmom tistega tipa, s katerim se ukvarja Said. *Orientalizem* nas lahko povabi k raziskovanju načinov, na katere je bil kolonializem tako stvar miselnih okvirov kot tudi sistem zahodnoevropske politične in ekonomske dominacije, toda za Saida je slednji vedno predvideval prvega. Saidova kritika se ne ukvarja z nekim docela »imaginarnim« Orientom ali zgolj »izumljenimi« *topoi*: »nič od tega Orienta ni samo umišljeno. Orient je integralni del evropske *materialne* civilizacije in kulture« in orientalizem kot »način diskurza« je med drugim podprt z »učenostjo« in »kolonialnimi birokracijami«. ¹⁴ Vendar pa v formulacijah Goldsworthyjeve manjka ravno dejanski (ali »konvencionalni«, če uporabimo njen termin) imperializem, zato je mogoče tako zlahka videti orientalizem, ki je na delu v britanskih opisih Balkana. »Koncept zamišljenega, tekstualnega kolonializma«, piše Goldsworthyjeva, »... kaže način, na katerega je mogoče eksploatirati neko območje kot objekt potrebe dominante kulture po dialogu same s seboj.« Ob tem sugerira, da je »isto metodologijo mogoče aplicirati tudi na druge dele sveta, toda isti proces je mogoče opazovati s še posebno jasnostjo v jugovzhodni Evropi, v kontekstu odso-

¹⁵ Goldsworthy, *Inventing Ruritania*, 211.

¹⁶ Milica Bakić-Hayden in Robert M. Hayden, »Orientalist Variations on the Theme ‚Balkans‘: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics«, *Slavic Review* 51 (Spring 1992): 3.

¹⁷ Said, *Orientalism*, 203.

tnosti imperializma v pravem pomenu besede«. ¹⁵ Čeravno simpatiziram z osnovnim namenom Goldsworthyjeve – da bi dokumentirala »imperializem imaginacije« na Balkanu –, se mi zdi, da zanašanje (če implicitno) na Saida prej spodkopava njen projekt, kot pa da mu je v pomoč. »Sistem reprezentacij«, o katerem govori Said, je v konstantnem in dialoškem razmerju z imperialnimi strukturami, medtem ko je za Goldsworthyjevo sam sistem reprezentacij *ekvivalent imperialne strukture*. Očitno ena komponenta – in to precej velika – mora izpasti iz Saida, če naj bo Said uporabljen za razpravo o Balkanu.

Tisti, ki so bili pripravljeni sprejeti to dejstvo, so šli precej dlje s svojimi aplikacijami saidovskega modela na balkansko zgodovino. Milica Bakić-Hayden in Robert M. Hayden se soočita z različnimi, neimperialnimi okoliščinami Balkana. Pravita, da medtem ko Said »veže orientalizem kot retorično strukturo s političnim in ekonomskim odnosom dominacije in podrejanja«, »jezik orientalizma še vedno obdrži nekaj svoje moči [*force*]« v nekolonialnem položaju, s čimer kaže na to, da zdaj, v postkolonialnem svetu, kot diskurz moči [*discourse of power*] še vedno ni izginil skupaj z institucijami kolonializma. Bakić-Haydnova in Hayden torej rehistoricizirata Saida skozi njun eksplicitni interes v primerjavi kolonialnega sveta s postkolonialnim. Poleg tega sugerirata nekatere načine, na katere je orientalističen diskurz preživel same strukture, ki so ga porodile. Njuno delo je še zlasti razsvetljuječe v tem, ko pokaže, kako tedaj, ko se loči od teh struktur, orientalizem izgubi večino svoje enosmernosti (kot diskurz, ki ga Zahod vsiljuje Vzhodu) in postane namesto tega vtakan in ponotranjen tako na Vzhodu kot na Zahodu. Ali, bolje rečeno (in bolj primerno za Balkan), kažeta, kako se skozi privzetje »orientalistične« retorike tako s strani Vzhoda kot s strani Zahoda meje med obema kategorijama zabrisujejo. Torej, tako argumentirata, orientalistična retorika (»balkanska mentaliteta«, balkanski primitivizem, balkanizacija, bizantinskost, pravoslavje) je zdaj privzeta ne samo pri *outsiderjih*, temveč tudi pri tistih, ki naj bi jih opisovala. »Te izraze in orientalistični mentalni okvir na splošno, pogosto uporabljajo celo tisti, ki so omalovaževani z njimi, to je točka ..., ki kaže na hegemonsko naravo samega koncepta, za katerega gre.« ¹⁶ Medtem ko delo Goldsworthyjeve prevzame model zahodnega vsiljevanja ali eksploatacije nezahodnega »drugega« (kljub odsotnosti dobesednega kolonialnega nadzora tega drugega), delo Bakić-Haydnove in Haydna situira orientalistični diskurz znotraj predpostavljenega »Orienta« in torej presprašuje naravo obeh, tako diskurza kot »Orienta« kot geografske in kulturne kategorije.

Zahodni kolonializem, osrednja komponenta Saidovega modela, ni edina stvar, ki jo moramo opustiti, če naj bo model uspešno apliciran na Balkan. Akademska moč in tradicija zahodnoevropske akademske literarne produkcije o Orientu tudi tvori bistveno odliko Saidovega orientalizma. Kot pravi sam: »Orientalizem ni samo pozitivna doktrina o Orientu, ki obstaja ob katerem koli času na Zahodu; je tudi vplivna akademska tradicija (ko se govori o akademskem specialistu, ki se imenuje orientalist), pa tudi področje zanimanja, ki ga definirajo popotniki, trgovska podjetja, vlade, vojaške odprave, bralci romanov in pripovedi z eksotičnimi avanturami, naravoslovni zgodovinarji in romarji, za katere je Orient specifična vrsta vednosti o specifičnih krajih, ljudeh in civilizacijah.« ¹⁷

Nobene zgodovine ali tradicije zahodnoevropskega akademskega interesa za Balkan ni, ki bi bila primerljiva z zgodovino zahodnih akademskih študij o kolonializiranem Orientu. Dejstvo, da je Grčija edina med balkanskimi teritoriji, ki ima kot področje proučevanja za seboj dolgo tradicijo zanimanja Zahodne akademije, mimogrede razkrije, da je teza o »metaforičnem

¹⁸ Todorova, *Imagining the Balkans*, 62.

¹⁹ Said, *Orientalism*, 42.

²⁰ Said, *Orientalism*, 43.

²¹ Glej na primer Stephen D. Arata, »The Occidental Tourist: Dracula and the Anxiety of Reverse Colonialization,« *Victorian Studies* 33 (Summer 1990): 621–45.

²² Todorova, *Imagining the Balkans*, 73.

kolonializmu« primernejša za Grčijo kot za Balkan. Pretirano zanimanje Zahoda za Grčijo je intimno povezano s splošno težnjo, ki Grčijo obravnava kot »Nebalkan«, vsaj ne v pravem pomenu besede (razlika, ki jo je nekoč poudarjal manko vezi med Grčijo in Vzhodnim blokom v času hladne vojne in ki ga danes poudarja njeno članstvo v Evropski uniji, poleg drugih geopolitičnih in kulturnih dejavnikov). Da je Grčija dobila toliko pozornosti, samo še bolj poudarja akademsko zanemarjanje preostalega Balkana v okviru Zahodne akademije. Rečeno na splošno, nobene akademske tradicije »balkanizma« ni, kaj šele »vplivne«; sam izraz je le šibko dojet kot akademsko področje raziskovanja, toliko manj dvesto let nazaj.

Zahodna literatura, kot je ta, ki jo pišejo Rebecca West, Christie, Durrell in drugi, spodbudila učenjake, da so predlagali kategorialno vzporednico orientalizma (v saidskem, diskurzivnem pomenu), ki bi jo bilo mogoče aplicirati na balkanski kontekst. Maria Todorova, ki je v tem pogledu prva prebila led, raziskuje primerjalne možnosti »balkanizma« in »orientalizma«, toda ugotavlja, precej pravilno, da to nikakor ni ista zadeva. To je ugotovitev, ki temelji na številnih dejavnikih (razlike v percepciji geopolitičnega pomena Balkana glede na Orient, manko kolonialne tradicije pri Balkanu, v večini krščansko usmerjeni Balkan v nasprotju z večinsko muslimanskim Orientom), med drugim pa tudi na pripoznanju, da zgodovina zahodnega intelektualnega angažmaja na Balkanu nikakor ni reminiscenca zahodnega intelektualnega angažmaja na Orientu. »Balkan sam po sebi, to izrazito geografsko, družbeno in kulturno entiteto, so evropski popotniki odkrili šele v poznem osemnajstem stoletju.«¹⁸ Medtem ko Said identificira pozno 18. in zgodnje 19. stoletje kot trenutek rojstva »modernege orientalizma«, ta »moderni orientalizem« definira kot produkt neke renesanse – bolj kot ponovno rojstvo in ne rojstvo samo. Moderni orientalizem temelji na »množični literaturi o Orientu, ki se je podedovala skupaj z evropsko zgodovino.«¹⁹ Orientalizem je torej diskurz, ki ga okarakterizira dialog med preteklostjo in sedanjostjo, produkt modernizacije orientalizma kot vednostnega korpusa [*a body knowledge*], modernizacija, katalizirana in efektivizirana z izkušnjo kolonialne nadvlade nad Orientom.²⁰ Torej pozno osemnajsto stoletje s svojim »odkritjem« Balkana s strani Zahoda sovpada s trenutkom zahodnega ponovnega odkritja Orienta.

Literarni in akademski izdelki o Balkanu se od teh, ki so bili narejeni o Orientu, ne razlikujejo samo po kronologiji in dolžini. Široka paleta orientalistične literature, ki jo dokumentira Said, se razlikuje po stilu, cilju in količini, glede na tisto, ki je bila v Zahodni Evropi narejena o Balkanu. Kot dokazujejo dela Todorove, Goldsworthyjeve, Stephen Arata,²¹ Avgušтина in številnih drugih, so literarna in druga dela o Balkanu (kar bi lahko ali pa tudi ne imenovali »balkanizem«), ki so bila narejena v Zahodni Evropi, padla, vsaj v večini, pod kategorijo avanturistične fikcije ali potopisa. Todorova opazuje, da »Balkan skupaj z daljnimi severnoameriškimi prerijami ... spodbuja popularno imaginacijo kot kraj, kjer se lahko uprizarjajo moralnostne igre, romantične ali antiromantične.«²² Popotniška literatura, ki je temeljila ali pa tudi ne na aktualnih potovanjih, v večji meri igra isto vlogo kot didaktično kratkočasje. Medtem ko večji del orientalistične literature, ki jo je dokumentiral Said, spada v te iste kategorije, ta tip literature v Saidovem primeru temelji na priznani orientalistični akademski tradiciji, ki se ukvarja s filologijo, analizo besedil, zgodovino in študijami religije. Zahodnoevropske študije sanskrite, arabskega, armenskega in drugih orientálnih jezikov in literature je edinstveni predhodnik modernega orientalizma, kakor ga definira

²³ Glej na primer, Said, *Orientalism*, 136–37.

Said.²³ Odnos med »balkanizmom« kot področjem študija in »balkanizmom« kot kategorijo, ki naj bi bila ekvivalent s Saidovim »orientalizmom«, je natanko nasprotno. Zahodnoevropska in severnoameriška akademija je morda kot odgovor na stoletje, polno opisov Balkana kot divjega, vznemirljivega in polnega skrivnosti in nevarnosti, šele zdaj začela zaposlovati strokovnjake s področja balkanske zgodovine, jezika in kulture na splošno. »Balkanizem« kot diskurz ne temelji na predhodni akademski tradiciji »balkanizma«, preprosto zato, ker tovrstne tradicije ni.

Ravno v »kriznih« obdobjih (združitvev Jugoslavije, konflikt na Kosovu) je bilo opravljeno raziskovalno ali pol-raziskovalno delo o Balkanu. Tudi historično je bilo tako. Neka knjiga o Balkanu, ki je bila izdana leta 1911, nosi naslov *The Danger Zone of Europe: Changes and Problems in the Near East*. V uvodu izvemo, da je »zgodovina dokazala, da je bil bližnji vzhod (Balkan) tako prizorišče kot razlog za to, da je vojni sledila vojna. Zaradi različnih razlogov je ta četrt sveta še vedno stalen vir nevarnosti, ki ogroža svetovni mir. Balkanski polotok in Mala Azija bosta vedno prizorišče uporov in pokolov.«²⁴ Nikakršnega inherentno intelektualnega interesa ni za to regijo; gre preprosto za to, da se iz previdnosti informiramo glede Balkana, kajti njihove težave lahko postanejo naše. Avtor te knjige, H. Charles Woods, je, tako kot večina piscev o Balkanu danes, zainteresiran za svojo temo zato, ker so jo tamkajšnji sodobni konflikti naredili »aktualno«. Kolikor je to neki pragmatičen in razumski pristop, toliko je tudi oblikoval akademsko študijo Balkana, saj se ravno po tem razlikuje od drugih področij raziskovanja.

V obeh obdobjih, kolonialnem in postkolonialnem, je bil torej interes zahodnega akademskega raziskovanja za balkanske dežele v tem, da so bile le-te vedno povezane s percepcijo nevarnosti, nestabilnosti, kratka, vojnega območja. Toda tukaj moramo gledati na termin »akademski« s previdnostjo, kajti velike večine tovrstnih spisov niso napisali akademiki v striktnem pomenu besede, temveč »strokovnjaki« za Balkan, katerih ekspertiza izvira iz njihovih novinarskih, popotniških ali politično-strateških izkušenj. To je povzročilo enega večjih razcepov v vrstah tistih, ki jih zanima balkanska zgodovina. Prva skupina sestoji iz balkanskih »specialistov« (v večini, če že ne ekskluzivno, prihajajoč iz Severne Amerike ali Zahodne Evrope), katerih dela so v glavnem usmerjena na nespecializirano, neakademsko publiko, pri čemer poskuša razkriti in razvozlati zgodovino in politiko Balkana za laične bralce. Delo Roberta D. Kaplana *Balkan Ghosts: A Journey through History* (1993) je morda največja komercialna uspešnica tega žanra, toda cel kup drugih pred kratkim izdanih knjig o Balkanu je lahko referenčnih v tem pogledu. Vsa ta dela variirajo v kakovosti in uporabnosti (nekatera so celo precej dobra), toda vsa imajo za skupni imenovalc to, da merijo na prišleke ali vsaj na neizvedence, katerih interes za Balkan je bil podžgan izključno zaradi sočasnih političnih dogodkov. V Zahodni Evropi, zagotovo pa v Severni Ameriki, tovrstni zunajakademski strokovnjaki številčno presegajo »akademsko«, če z »akadetskimi« razumemo predvsem zgodovinarje, politologe, izobražence v literaturi, tiste, ki imajo doktorat na to temo, ki so doma na univerzah, ki so celo svojo poklicno življenjsko pot posvetili raziskovanju tega območja in katerih interes je podžgala cela paleta ekscentričnih razlogov, med katerimi ponavadi ni najti aktualne geopolitike. Ta akademska skupina je majhna, ponavadi ni usmerjena na tekoče dogodke in je večinoma balkanskega rodu – s tem zanimivim rezultatom, da strogo »akademska« študija Balkana postaja nekakšno nižje, hibridno raziskovalno področje, kar se je zgodilo tudi pri akademskih študijah postkolonialne Južne Azije (topika, ki si zasluži svoje lastno nadaljnje podrobnejše raziskovanje, o kateri pa tukaj ne morem spregovoriti več kot le mimogrede).

Obstoji torej dvotirni profesionalni študij Balkana, dominanten pa je tisti, ki dela predvsem na sodobnem Balkanu in zunaj akademije. Manj viden tir je majhna skupina akademikov, ki je ali pa ni zainteresirana za aktualen potek dogodkov. Med obema je le malo stika, zaradi samo-umevnih razlogov – zainteresirani so vsak za svoja vprašanja in pišejo za precej različne bralce. Ta dvotirnost, skupaj s celo paleto dejavnikov, je naredila področje balkanskih študij še manjše in manj vidno. Zakaj nad ali vsaj vzporedno z akademskimi balkanisti dela cel industrijski salon samostojnih, psevdoakademijskih (izraz ni nujno pejorativen) »strokovnjakov«, katerih delo daje vtis, da so balkanisti v celoti bolj ali manj politični špekulatorji, ki jih ne zanimajo širša teoretična vprašanja, s katerimi je mogoče komunicirati z drugimi področji zgodovine.

Znotraj samih balkanskih narodov, kjer seveda ni nekega velikega laičnega ali občega povpraševanja po tovrstnih »strokovnjakih«, se študij zgodovine Balkana, literature in kulture vzpostavlja precej jasneje kot samostojno in prepoznavno področje, ki se dotika, obojestransko informira in dialogizira s teoretičnimi spremembami in trendi iz celega spektra drugih raziskovalnih področij. Torej ni presenečenje, da z Balkana prihaja cela vrsta študij (kot npr. Todorova, Bakić-Haydnova in Hayden, Goldsworthyjeva in veliko drugih), ki se trudijo, da bi študij jugovzhodne Evrope pripeljale v dialog s teoretskimi in konceptualnimi zanimanji drugih področij. V Srbiji so številni raziskovalci (Ivan Colović, na primer, ali Marko Živković) namenili precej časa Saidovemu modelu. V Romuniji je *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* posvetil dve svoji številki teoretskim razpravam, ki so črpale iz *orientalizma*. V Grčiji (primer, s katerim sem sam najbolj domač) se številni raziskovalci trenutno ukvarjajo s postsaidovskimi teoretskimi vprašanji, med katerimi so Loukia Droulia, Sthathis Gourgouris, Paschalis Kitromilides, Yiorgos Kokkinos, Ioanna Laliotou, Antonis Liakos in Elli Skopetea, če naj naštejemo vsaj nekaj imen. Nekateri (Skopetea, recimo) so usmerili svojo pozornost na relevantnost Saidovega modela za Balkan, medtem ko drugi (kot npr. Kitromilides) uporabljajo paradigme, na katere so očitno vplivali Said in njegovi učenci.

Če je tako, potem bi moralo biti jasno, da Saidov model, ponovno, potrebuje določene modifikacije, če naj se aplicira na Balkan. Saidovo razumevanje orientalizma kot diskurza temelji na odnosu med orientalizmom kot utečenim in »vplivnim« akademskih področjem na eni strani in kolonialno silo [*power*] na drugi. Kolikor smo videli do zdaj, tak odnos v primeru Balkana ne obstaja. Dejansko ni niti zgodovine »balkanizma« kot etabliranega akademskega področja, niti ni kolonializma, če izvajamo »imaginarnega« ali metaforičnega. Balkanizem kot akademsko področje je vzniknil kot prevladujoče znotraj samega Balkana ali pa kot široka subalterna, hibridna disciplina v Severni Ameriki in Zahodni Evropi. Kot tako je to novo področje, ki ga označuje tako sorodnost z zahodnimi teoretskimi paradigmi študija »drugega«, kot tudi spretnost, da s primerom Balkana izzivajo, predelujejo in razlagajo te iste paradigme. Jasno je torej, da mora biti »balkanizem« kot diskurz nekaj precej drugačnega od orientalizma. Če odstranimo vplivno in dolgo tradicijo Zahodne akademske študije Balkana in kontekst oziroma manko konteksta dobesedne kolonialne dominacije, v kolikšni meri lahko še vedno trdimo, da *orientalizem* zmora ali mora biti uporabljen pri študiju jugovzhodne Evrope?

Zdaj, ko so minili porodni krči, pogledjmo, ali lahko iz vsega tega potegnemo tudi kakšnega otroka. Če je uporaba *orientalizma* na primeru Balkana dvomljiva, ker ni zahodnoevropskega kolonialnega nadzora in ker ni zahodne akademske tradicije proučevanja Balkana, postane vse skupaj še toliko bolj dvomljivo, če se soočimo z nejasnostjo, ali je Balkan sploh v katerem koli pogledu (geografsko, kulturno ali diskurzivno) »Orientalen«. Kje se »Orient« začne in kje konča, je seveda tema za obširno razpravo, sklepi pa so vedno bili izpeljani različno glede na različne

²⁵ Woods, *Danger Zone of Europe*, appendix.

²⁶ Citirano v: Bakić-Hayden and Hayden, »Orientalist Variations«, 1.

²⁷ Elli Skopetea, *I Dysi tis Anatólis: Eikones apo to telos tis Othomanikis Autokratirias* (Atene, 1992).

zgodovinske trenutke. Zemljevid »Bližnjega vzhoda«, izdan leta 1911, ima za svojo najbolj zahodno točko Banjaluko v Bosni, za svojo najbolj vzhodno pa Konyo v Turčiji.²⁵ Bližnji vzhod je danes izginil ali pa je postal bolj kronološko (»antični Bližnji vzhod«) kot pa lokacijsko znamenje. Imamo Zahod in imamo Srednji Vzhod, celo Daljni vzhod, toda Bližnji vzhod – ali to, kar je nekoč bil – je postal tako zelo bližnji, da sploh ni več Vzhod, temveč kar Zahod.

Zmešnjava pri vprašanju, kaj je Vzhod in kaj Zahod, še posebej glede Balkana, ni nič novega. V nekem pismu iz trinajstega stoletja Sv. Sava, ustanovitelj Srbske ortodoksne cerkve, piše: »Najprej smo bili zmedeni. Vzhod je mislil, da smo Zahod, Zahod pa, da smo Vzhod. Nekateri izmed nas so narobe razumeli naše mesto v tem trku tokov, tako da so izjavili, da ne pripadamo ne enemu ne drugemu, drugi pa so dejali, da pripadamo samo eni ali pa samo drugi strani. Toda jaz vam pravim ..., da smo obsojeni na to, da smo Vzhod na Zahodu in Zahod na Vzhodu, da pripoznamo samo nebeški Jeruzalem onkraj nas, tukaj na zemlji pa nikogar.«²⁶ Blažena Savova izjava odmeva v naslovu enega, pred kratkim izdanih, boljših del o zgodovino-pisju Balkana, ki se spoprime s Saidovim modelom, to je delo Ellija Skopetea, *I Dysi tis Anatólis*, kar lahko prevedemo kot »Zahod Vzhoda« ali tudi kot »Vzhod Zahoda«.²⁷

Kot namigujejo Skopetea in drugi, je od vseh potez zgodovine Balkana in okoliščin, ki vabijo (ter problematizirajo) Saidov model raziskovanja, morda najpomembnejša ravno lokacija Balkana, ki se nahaja *vis-à-vis* z Zahodno Evropo, in spreminjajoč način, kako je bila ta lokacija reprezentirana v različnih zgodovinskih trenutkih. Centralna je pri tem seveda relativnost geografskih prostorov; občutek hkratne daljnosti in bližnosti Balkana, skupaj z nenehnim Zahodnim orisovanjem Balkana v zadnjih dveh stoletjih, nikakor ni statičen okvir proučevanja. Koncept »oddaljenosti« in »bližine« lahko, variabilno, razumemo na različne načine, tako da se nanašajo na celo paletu različnih stanj: fizikalno, intelektualno, kulturno, kronološko, politično in moralno. »Intimna odtujitev« [*intimate estrangement*], ki po Saidu okarakterizira zahodni odnos z Orientom, je v primeru Balkana hkrati pretirana in tudi dobesedna. Celotna Evropa, ki je z diskurzivnimi mehanizmi, ki jih Said vztrajno in le s težavo identificira, definirala in obvladovala »Orient«, je skozi to početje definirala tudi samo sebe. V tem procesu pa se je Balkan, ki je bil v sedemnajstem stoletju odločno viden kot »Orientalen«, spremenil najprej v »evropsko Turčijo«, nato pa v »sestavni del Evrope«, čeravno nejasen in slabo definiran del. Predpostavljena »tuja« narava Balkana – tujost in odtujenost, najbolj živo dramatisirana (in romanticizirana) v delih Lorda Byrona – ne izhaja iz razdalje od Zahodne Evrope, temveč iz bližine do nje. To, še enkrat, pomeni odmik od Orienta, s katerim se ukvarja Said, kjer intimnost te odtujitve od Zahoda izhaja iz zahodne akademske in politične vednosti ter njenega obvladovanja tujega drugega, ne pa iz zaznanega občutka globoke podobnosti. Pri Balkanu intimnost izvira natanko iz tovrstne percepcije podobnosti, medtem ko odtujitev črpa svojo moč iz mučnega položaja, s katerim se sooča podobnost.

Balkan stoji nasproti Evropi kot domači tujec [*resident alien*], notranji drugi, ki je hkrati žalitev in izziv zaradi svoje zahteve po tem, da spada na Zahod, kot tudi zato, da zmore, vsaj navidezno, dramatično vplivati na zgodovino Zahoda. Zato so bili komentatorji dolgo zmedeni ob dejstvu, da je bil tako »ububožan« in irelevanten del sveta lahko razlog za tako velik svetovni konflikt: »Za človeško in politično naravo je nesrečen izziv dejstvo, da so bedne in nesrečne deželice na Balkanskem polotoku lahko, in tudi so bile vpletene v spore, ki so povzročili svetovne vojne. Pred skoraj sto leti so mladi Američani umirali zaradi dogodka leta 1914, ki se je

²⁸ John Gruber, *Inside Europe*, rev. edn. (New York, 1937), 437.

²⁹ Todorova, *Imagining the Balkans*, 119.

³⁰ Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 9.

³¹ Traian Stojanović, *Balkan Worlds: The First and Last Europe* (Armonk, N. Y., 1994), 2–3.

³² Said, *Orientalism*, 202–3.

³³ Za Saidove mnogotere definicije »Orientalizma« glej Aijaz Ahmad, »Orientalism and After: Ambivalence and Cosmopolitan Location in the Work of Edward Said«, *Economic and Political Weekly* (25. Julij, 1992): 98–116.

dogodil v blatni primitivni vasi, Sarajevu.«²⁸ Ali bi žrtve bile bolj smiselne, bi se lahko vprašali, če bi se veriga dogodkov začela v Parizu ali Londonu? John Gunther, avtor teh besed, je pisal ob zori druge svetovne vojne – v času, ko se je Balkanu očitalo tudi druge konflikte, in tudi v času, ko so Habsburgi in Otomani že začeli pojemat – in torej v času, ko si ni bilo več mogoče predstavljati, da bi bil Balkan kakor koli osrednji.²⁹ Sedanji politični položaj je porodil novo verzijo iste retorike; Egelburgerjev odnos do Balkana (glej zgoraj) ni daleč od Guntherjevega.

Nejasno je, koliko je Balkan vzhodni ali zahodni, toda nejasno ostaja tudi, kaj sploh šteje za Balkan. Na predvečer prve svetovne vojne je bila Turčija odločno »Balkan« (kar danes ni več), tako kot je to bila tudi Grčija (ki si danes prizadeva, da ne bi bila); Madžarska je včasih bila, včasih pa ne (danes nikoli ni).

»Balkan« je tako konceptualni označevalec kot tudi geografski, in tako kot so se skozi zgodovino spreminjale okoliščine, tako se je tudi celotna kategorija spreminjala, razpeta med Vzhodom in Zahodom. Balkan je danes, čeprav nejevoljno, soglasno postavljen na Zahod (to pomeni v Evropo), medtem ko je bil ponavadi pripet na Vzhod (»Orient«). Vzhodni in jugovzhodni konec Evrope je bil dejansko vedno prvi Orient Zahodne Evrope in kontinentalni odnosi iz sedemnajstega in osemnajstega stoletja do tega območja so omogočili vzpostavitev šablone za način, kako Zahodna Evropa konec koncev dojema ves nezahodni svet. Larry Wolf v svoji knjigi *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* razlaga vlogo Vzhodne Evrope kot notranjega »drugega«: »Dvoumna lokacija Vzhodne Evrope (znotraj, a ne popolnoma evropska) je bila tista, ki je klicala po takšnih izrazih, kot so nazadnjaštvo in razvoj, da bi posredovali med poloma civilizacije in barbarstva. Vzhodna Evropa je v 18. stoletju dejansko ponudila Zahodni Evropi njen prvi model nerazvitosti, koncept, ki se danes aplicira povsod po svetu.«³⁰ Traian Stojanovićevo delo *Balkan Worlds: The First and Last Europe* nas povede do še zgodnejše paradigme Evrope in nas spomni, da je sodobna, severna definicija (ki na Balkan gleda kot na ambivalenten) relativno nova, saj datira v čas utemeljitve moderne zgodovine kot področja nekje 500 let nazaj. Pred tem je bila »Evropa« – po južni, grški definiciji – najprej ekvivalentna z osrednjo Grčijo, šele zatem pa se je razširila na »vso severno celino, katere del je bila Grčija.«³¹ Karkoli se je nahajalo severneje od Balkanskega polotoka, je bilo potemtakem *zunaj* Evrope. Sledeč Wolffovemu argumentu lahko rečemo, da je Balkan priskrbel Evropi njeno prvo izkušnjo drugega (in tako konkretiziral zahodno kategorijo »Evrope«), sledeč Stojanovićevega pa da je *bil* Balkan prva Evropa. Oba učinkovito uporabljata distinktivno geografsko in kognitivno mejo Balkana kot točko, od koder je treba začeti svoje delo.

Said nas je opozoril, da je »Orient« manj neki dejanski prostor kot mentalni okvir [*frame of mind*], in tudi definira ga ne teritorialno, temveč kot način mišljenja [*a mode of thought*]. Toda to *ne* pomeni, da je lahko kateri koli prostor bolj ali manj dejansko orientalen. Said piše, da je »Orient, ki nastopa v orientalizmu, sistem reprezentacij [*system of representations*].«³² Ravno ta dimenzija njegovega dela je vodila v tako razširjeno uporabo (in zlorabo) njegovega interpretativnega modela, ki je šel skozi široko paleto disciplin in področij, med drugim tudi skozi tiste, ki se ukvarjajo z Balkanom.³³ »Balkan«, ki nastopa v »balkanizmu« (kot diskurzivna kategorija, vzporedna z »orientalizmom«), lahko podobno definiramo kot »sistem reprezentacij«, toda ta

³⁴ Said, *Orientalism*, 70.

³⁵ V primeru Balkana ni mogoče ne posumiti, da je bilo geografsko dejstvo replicirano in potisnjeno v svet raziskovanja. Na fizičnih marginah Evrope je bil Balkan pregan tudi na margine akademije. Zgodovinarje Balkana pa lahko najdemo na različnih področjih, vključno z zgodovino Evrope, srednje-vzhodno zgodovino, islamskimi študijami in helenskimi študijami.

³⁶ Gyan Prakash, »Orientalism Now«, *History and Theory* (Oktober 1995): 200–1.

sistem temelji na drugačnih referencah – zgodovinskih, geografskih in konceptualnih.

»Orientalističnost« preprosto ne more biti vsepokrivačoča kategorija, ki bi označevala nekaj v smeri »delati celotna ohlapna odklonilna posploševanja o drugih (še posebej nezahodnih) kulturah in ljudeh«. Toda tako je, vsaj zdi se tako, v večini primerov bila razumljena »orientalistična drža«. »Orientalistična drža,« tako piše Said, »si z magijo in mitologijo deli samostojen in samoojačevalen značaj zaprtega sistema, v katerem so objekti to, kar so zaradi tega, ker so, kar so, enkrat, za ves čas, zaradi ontoloških razlogov, ki jih nobeno empirično gradivo ne more spodbiti ali spremeniti.«³⁴ Toda to ni vse, kar je »orientalistična drža«. Če bi bila, potem bi bistveno preveč »stelo« za »orientalistično držo«. Saidov orientalizem predvideva, skupaj z zgodovino kolonializacije in etablirano zgodovino akademskih študij Orienta, jasno predpostavko (s strani Zahodne Evrope), kaj da je Orient – prvo in predvsem to, da se Orient razume kot ločen od same Evrope. (Saidovo delo seveda oporeka ravno tej predpostavki in zabriše razlike med kategorijami, ki jih je Evropa tradicionalno držala narazen). Balkan se tukaj zopet izmuzne Saidovim kategorijam. Njegova mejnost, status »notranjega drugega«, njegova lastna zahteva po evropski prvenstvenosti, geografska lokacija (na meji – toda ne glede na to – znotraj Evrope), negotovost Zahodne Evrope, kam ga umestiti – vse to dela Balkan poln teoretskih možnosti. Ti dejavniki prav tako izpodbijajo nekatere izmed temeljnih premis Saidovega modela in kličejo k razširitvi in razvitju novih, ki bi bolje ustrezale okoliščinam na Balkanu. Koncept mejnost [*liminality*] – tako fizične kot »imaginarne« – je edinstven in največ obetaven teoretski teren za raziskovalca jugovzhodne Evrope in skozi katerega lahko raziskovalci Balkana najbolj prispevajo k teoretskemu aparatu raziskovanja, ki ga uporablja široka paleta področij in disciplin.³⁵

Zgodovinarji danes delajo v intelektualnem okolju, ki je ne-samo-zavedno – in seveda, včasih tudi nezavedno – interdisciplinarno, okolju, ki ga je najbrž nakazal Clifford Geertz, toda ki ga je definitivno vzpostavil (in tipiziral) Said. Vsekakor, kakovost prečkanja meje, če ne kar odpravljanja vsakršnih meja, je bilo pri Saidu identificirano kot pravič njegove moči, da premakne, nagaja, vpliva, jezi, kakor tudi da se izmika konkretni analizi. Gyan Prakash poudarja, da »bolj kot karkoli drugega, kar je pripomoglo k neverjetnemu vplivu *orientalizma*, je bila njegova zmožnost vselej nove disolucije meja, ki jih je načrtala kolonialna in neokolonialna zahodna hegemonija. Knjiga je zanetila intelektualni in ideološki požar skozi svoje nenehno dekonstrukcijo opozicij med Orientom in Okcidentom, zahodno vednostjo in zahodno močjo, znanstveno objektivnostjo in posvetnimi motivi, diskurzivnimi režimi in avtoritarnimi nameni, disciplino in željo, reprezentacijo in dejanskostjo itd. S tem, da je prekršil disciplinarne meje in da je prekršil veljavnost zgodovinskih meja, je *Orientalizem* spravil v nered utečene kategorije in načine razmišljanja.«³⁶

V tem širšem pomenu – v svojem apelu k interdisciplinarnosti – ima Saidovo delo največ ponuditi študijam jugovzhodne Evrope. Dejansko same posebnosti zgodovine in geografije Balkana zahtevajo interdisciplinarnost. Kitromilides je na primer ekspliciten glede prednosti interdisciplinarnega pristopa k študijam Balkana. Pravi, da ne samo da je takšna metoda zaželeno, ampak da jo sama specifičnost Balkana zavezuje. »Pri nalogi (historizacije izvorov balkanskega nacionalizma) mora biti metoda zares interdisciplinarna ... Dejansko sam nacionalizem konstituira eno tistih

³⁷ Paschalis Kitromilides, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South-eastern Europe* (Aldershot, 1994), 150.

³⁸ Stathis Gourgouris, *Dream Nation: Enlightenment, Colonialization and the Institution of Modern Greece* (Stanford, Calif. 1996), 150.

področij družboslovnega raziskovanja, ki zaradi svoje fluidnosti in neulovljivosti dobesedno zahteva interdisciplinarnost.³⁷ Kitromilidesovo delo, večina katerega je posvečena soočenju z različnimi teorijami nacionalizma, še zlasti tistimi, ki zadevajo Balkan, tako identificira področje zgodovine Balkana kot najbolj primerno za interdisciplinarno raziskovanje (čeravno se pritožuje nad dejstvom, da je večina anglofonskih zgodovinarjev nezain-

teresiranih ne samo za vprašanje zgodovine Balkana, ampak tudi balkanskega zgodovinopisja Balkana). Tudi delo Gourgourisa, če naj navedem še en primer izmed mnogih, ilustrira uporabo interdisciplinarnosti za študijo Balkana. Gourgourisova primerna opomba: »Podobno kot so bili antropološki in etnografski subjekti prespraševani od trenutka vdora teh disciplin na njihova področja, so bili prebivalci moderne Grčije diskurzivno bombardirani o naravi njihovega lastnega bitja, vse do te mere, da so se naučili odgovarjati skladno s pričakovanji tistih, ki so jih spraševali« – je seveda del širšega poizvedovanja (začenši s Saidom), ki se ukvarja z dokumentiranjem t. i. drugega in ki je odvisno od interdisciplinarnega pristopa,³⁸ Prakashovo oceno o viru vpliva *Orientalizma* bi lahko brali tudi kot opis Balkana: »mejopresegajoči«, »brezmejni«, oporekajoči kategorijam Orienta in Okcidenta, in »transgredirajoč veljavnost zgodovinskih meja«.

Mejni status Balkana – na razmiku med svetovi, zgodovinami in celini – ustreza ne toliko marginalnosti kot nekakšni centralnosti. Biti »mejen« navsezadnje pomeni biti *vmes* (in prekrivati) med dvema ali več domenami, medtem ko biti marginalen pomeni preprosto biti na robu enega od obeh (ali vseh). Poljaki so Varšavo oklicali za »srce Evrope«. Ioannis Kolettis, prvi predsednik grške vlade, je leta 1844 razglasil, da je Grčija »v središču Evrope«. Druge vzhodnoevropske in balkanske države so dajale podobne izjave o evropski centralnosti. Seveda, veliko dela še čaka, da bomo lahko razložili prepad, ki zija med tovrstnimi samopercepcijami in načini, kako je vzhodno in jugovzhodno Evropo opisala zahodna Evropa. Ali lahko vse to (ali vsaj del) razložimo preprosto s tem, da rečemo, da je to produkt orientalizma? Ne. »Orientalizem« in »Balkanizem« definitivno nista ista stvar, čeravno sta kategoriji, ki se medsebojno osvetljujeja. Medtem ko je bil Said tisti, ki nam je omogočil, da sploh lahko pomislimo na takšen diskurz, kot je »balkanizem«, nam Saidov model sam po sebi ne more pokazati, kaj je to. Ker ni angažmaja s postsaidovskimi kulturno-zgodovinskimi temami, bodo Balkan in študije o njem, tako kot Tintinova Syldavia, ostali »daljni«, »nedostopni« in v večini primerov plod domišljije. Vendar pa s takimi angažmaji lahko Balkan vznikne bolj centralen, kot smo si do zdaj sploh lahko predstavljali.

Prevedel Mirt Komel

Trdoživost evroorientalizma

Pričujoči prispevek bo poskus odgovora na vprašanje, kako je mogoče po padcu »berlinskega zidu« in »železne zaves« ter hkratnem razglašanju ponovno združene Evrope še vedno neproblematizirano in nereflektirano ločiti (Zahodno) Evropo od njene Vzhodne polovice, sicer dveh komplementarnih polovic, ki pa ju ločijo neke naravne, nepremagljive razlike. Z drugimi besedami, poskusili bomo osmisliti trdoživost ločitve evropske celine in njenih prebivalcev na neenaka dela,¹ ki nista, kot se pogosto zmotno domneva, le nadaljevanje hladnovojne delitve Evrope, ki jo z metaforo »železna zavesa« opredeli Winston Churchill leta 1946, temveč gre za delitev, ki se vzpostavi, kot pokaže Larry Wolff (1994), že v razsvetljenstvu.² V luči zgoraj opredeljenega vprašanja nas bo tako najprej zanimalo, kako osmisliti proces vzpostavljanja in perpetuiranja slike o Vzhodni Evropi kot ne povsem Evropi, ki ga označujemo s konceptom *evroorientalizem*. Nato nas bo zanimalo, v kakšnem kontekstu se ta slika vzpostavi, kakšni so pogoji in možnosti te slike oz. zakaj nastane v natančno določenem historičnem momentu, katere tematike so ključne pri njeni vzpostavitvi in zakaj so ključne. Odgovori na ta vprašanja so nujni za drugi del analize, kjer si bomo zastavili vprašanje, kakšna je sodobna slika Vzhodne Evrope in kakšno vlogo pri perpetuiranju te slike igra Evropska unija ter zakaj je pri tem tako uspešna. V tem okviru bomo premislili tudi uspešnost evroorientalizacije v samih državah ter med samimi državami, ki so vzpostavljene kot bolj ali manj vzhodnoevropske države.

¹ Primer sodobnih delitev je neenakopraven status novih, kot vzhodnih vzpostavljenih članic EU pri prostem pretoku delovne sile, kot tudi njihov neenakopraven status pri sprejemanju evra. Ilustrativna je tudi Rumsfeldova delitev na Novo in Staro Evropo glede na podporo iraški vojni, ki so jo zahodnoevropske države sprejele izjemno hitro.

² Churchill dejansko zariše mejo, ki jo je že leta 1801 začrtal Anglež William Cobbet in je potekala od Rige ob Baltiku do Trsta ob Jadranskem morju (Wolff, 1994: 283).

Evroorientalizem

Pri naši koncepciji *evroorientalizma* se bomo oprli na Foucaultovo razumevanje razmerja med moderno vednostjo in moderno oblastjo, ki ga bomo mislili prek konceptov dispozitiva in diskurza.

³ Evroorientalizem namreč ni sistematična in sklenjena disciplina, ki jo Said osmislil skozi koncept orientalizma (1996: 14–15). Poleg tega Said (1996: 17, 20) še vedno kljub sklicevanju na Foucaulta oblast misli v smislu negativne sile oz. dominacije ter implicitno verjame v destabilizacijo diskurza prek razkrivanja notranjih paradoksov.

⁴ Pri tem je treba opozoriti, da dispozitiv evroorientalizma ni in ni bil edini dispozitiv, ki je vzpostavljaval evropski avtonomni subjekt in populacijo, zato nanj ne smemo gledati kot na neko singularno mesto Vzhodne Evrope v konstituciji Zahodne Evrope, tako glede oblikovanja nove politične racionalnosti, nove vednosti in tehnologij oblasti, izhajajočih iz avtonomnega subjekta in populacije.

⁵ Pridevnik EUropski uporabljamo predvsem zaradi položaja EU kot vrhovnega arbitra evropskosti, ki bo analizirana v nadaljevanju.

⁶ Foucault (1978: 100) to imenuje pravilo taktične polivalence diskurzov.

Kljub intelektualnemu dolgu Saidovim idejam, razvitim v delu *Orientalizem*, njegov koncept diskurza ne more razložiti izjemne heterogenosti diskurza o Vzhodni Evropi, niti ne more razložiti diseminacije te slike, njene obstojnosti in njenega vpisa v družbeno in politično evropskih držav.³ Glede na Foucaultovo (1991a: 27) razumevanje moderne oblasti kot produktivne, vzpostavljajoče se sile, ki je neločljivo povezana s specifičnim poljem vednosti, je vzpostavitev slike Vzhodne Evrope razumljiva le ob hkratni analizi vednosti in oblastnih tehnologij. Z drugimi besedami, evroorientalizem bomo analizirali kot specifično konfiguracijo dispozitiva (Foucault, 1991b: 77–78), heterogenega nabora oz. dinamičnega sistema relacij med diskurzi, institucijami, arhitekturnimi oblikami, regulatornimi odločitvami, zakoni, administrativnimi ukrepi, znanstvenimi, filozofskimi in moralnimi predpostavkami in trditvami, ki so izrečene ali zamolčane in ki se v specifičnem zgodovinskem trenutku stabilizirajo v okviru svoje strateške funkcije. V okviru specifičnih zgodovinskih trenutkov, ki so zastopani v okviru analize, bi lahko to funkcijo⁴ za 18. in začetek 19. stoletja opredelili kot vzpostavitev in discipliniranje avtonomnega, racionalnega, liberalnega, moškega, belega, evropskega posameznika ter vzpostavitev in regulacijo evropskih populacij in na drugi strani vzpostavitev ne povsem avtonomnih posame-

znikov in populacij, potrebnih bistveno bolj rigorozne intervencije, v okviru sodobnosti (konec 20. in začetek 21. stoletja) pa bi jo lahko opredelila kot vzpostavitev EUropskega⁵ podjetnega/podjetniškega subjekta in EUropskih populacij ter njegovega ne povsem EUropskega Drugega, ki ga še vedno ovira njegova komunistična preteklost. Kot ugotovi Said (1996: 332), konstrukcija identitete vedno vključuje konstrukcijo nasprotnega. Ta ugotovitev pa nas ne sme zavesti, kot opozori Jeffs (2007: 476), v pretirano poudarjanje povnanjenih in preprosto binarno zasnovanih odnosov, kot so (Zahodna) Evropa in Vzhodna Evropa, saj nas takšno dojemanje lahko naredi slepe za notranja protislovja in različnost v okviru posameznih družb ter različnih oblik »notranje evroorientalizacije«, razmer, ko deli populacij Vzhodnoevropskih držav diskurzivno, politično, ekonomsko in teritorialno evroorientalizirajo kot manjšine vzpostavljene dele populacije lastne države ter lastnega »Vzhoda«.

Medtem ko nam dispozitiv omogoča misliti vpis evroorientalizma v družbeno in politično, z drugimi besedami misliti relacijo med oblastnimi tehnologijami in vednostjo, nam ne odgovori na vprašanje heterogenosti in paradoksalnosti samih izjav ter trdoživosti določenih razsvetljskih teorij in idej o Vzhodni Evropi. Za razumevanje moramo tako premisliti enega ključnih elementov dispozitiva, in sicer diskurz. V tem premisleku se kot zelo uporabna izkaže Foucaultova (1972: 38) opredelitev, prek katere je mogoče misliti, zakaj se kljub celi plejadi nasprotujočih si analiz položaja Vzhodne Evrope, ki so jih izvedli najeminentnejši znanstveniki in filozofi razsvetljenstva (Voltaire, Rousseau, Herder, Kant, Hegel itd.), in kljub preprosti refutaciji idej Vzhodne Evrope ta izkaže za izjemno odporno. Izkaže se namreč, da evroorientalistični diskurz sicer temelji na nekih skupnih vsebinah oz. elementih, vendar pa se ti uporabljajo v zelo različnih kombinacijah in strategijah za doseganje velikokrat povsem nasprotnih ciljev.⁶ Diskurzivne formacije tako ne morejo biti

⁷ Institucionalizacija časopisov je razumljena kot proizvod vzpostavitve novih komercialnih odnosov, ki vključujejo promet v blagu in novicah ter tudi promet v novicah kot vrsti blaga (Scott, 2005: 31).

identificirane na podlagi njihove enotnosti in koherence. Nasprotno diskurz lahko identificiramo na podlagi različnih možnosti, ki jih odpira za reanimacijo že obstoječih tem: razvneti nasprotujoče si strategije, omogočiti nespravljive interese, omogočiti, da se z določenim nizom konceptov lahko igrajo različne igre (Foucault, 1972: 36–37). Trdoživost evroorientalističnega diskurza in nenehno vračanje domnevno že davno diskvalificiranih teorij in tez je tako posledica dejstva, da je navidezno poenoten evroorientalističen diskurz prežet z različnimi historičnimi plastmi opozicijskih diskurzov, temelječih na podjarmljeni vednosti, ki se lahko v določenih konfiguracijah evroorientalističnega dispozitiva vedno znova pojavijo. Prek tako zastavljenega analitičnega okvira se namreč v veliki meri izognemo ključnemu problemu, ki nastane pri osmišljanju ideje Vzhodne Evrope in njenih učinkov. Kajti prikaz paradoksalnosti, napetosti, neskladij v okviru same slike Vzhodne Evrope te slike nikakor ne subvertira ali destabilizira. Evroorientalizem namreč svojo moč črpa iz svoje fluidnosti, svojih nasprotij in paradoksalnosti. Bolj ko se ta nasprotja odkrivajo v proučevanju vzpostavljanja in perpetuiranja slike, bolj se moramo zavedati, da so bili in so ti paradoksi dejansko ključ celotne konstrukcije Vzhodne Evrope. Kot opazuje Wolff (1997: 358), je bila Vzhodna Evropa zamišljena kot paradoks, nekaj, kar se izogiba konvencijam podobnosti in relacij. Spreminjajoče se meje tako ne spodkopljejo ideje Vzhodne Evrope, temveč koncept utrdijo. Ravno v dvoumnosti in izmuzljivosti moramo iskati njeno moč persistence skozi stoletja. (Zahodna) Evropa namreč že ob sami vzpostavitvi evroorientalističnega diskurza in tehnologij oblasti, ki so jo realizirale, oz. evroorientalističnega dispozitiva, ni koncipirala Vzhodne Evrope v smislu nekega zaokroženega geografskega prostora, temveč kot mejno območje v teritorialnem, temporalnem, civilizacijskem, ekonomskem in političnem pomenu.

Historični pogoji možnosti evroorientalizma

Za samo razumevanje geneze evroorientalizacije Vzhodne Evrope je ključno predvsem to, da je ne smemo razumeti kot nekaj avtarkičnega, temveč v okviru začetka vzpostavljanja modernega družbenega in političnega v prostoru, ki je bil vzpostavljen kot Zahodna Evropa oz. preprosto Evropa in so ga zaznamovali novi politični subjekti, novi koncepti in objekti regulacije, ideje novih kolektivnih identitet, nove tehnologije oblasti, ki so postale neločljivo povezane z modernimi vednostmi, geneza globalnega kapitalističnega in imperialnega sistema ter novih oblik družbeno-politične ureditve, vzpostavljenih prek revolucij svetovnih razsežnosti.

V tem okviru moramo premisliti, kaj implicira ugotovitev Larryja Wolfa (1995: 933), da se je Vzhodna Evropa vzpostavila v okviru zahodnoevropskih javnih sfer, ki so se same vzpostavile v 18. stoletju (Scott, 2005: 31) prek institucionalizacije časopisov⁷ ter razcveta literarnih salonov in drugih regulativnih in administrativnih ukrepov (npr. davčnih mehanizmov in obveznega šolstva). Tako institucionalizacija časopisov kot literarni saloni v smislu skupnega imena za multiple mreže disciplinarnih tehnologij oblasti ter specifičnih vednosti v obliki filozofskih del, potopisov in druge intelektualne produkcije, so imeli eno od ključnih vlog pri discipliniranju posameznika v enega od temeljev buržoaznega družbenega in političnega, in sicer avtonomnega, racionalnega, podjetnega posameznika in pri hkratnem vzpostavljanju prostora njegovega lastnega delovanja, v smislu posameznika, od katerega se pričakuje, da si vlada sam v okvirih

⁸ Glej Foucault (1991: 114).

⁹ V okviru moderne politične racionalnosti se napredek celotne družbe vzpostavi kot naraven in nujen. Vprašanje ni več, kako napredovati, temveč kaj ovira napredek. Ideja napredka se vzpostavi kot osnovni in nepreklicni koncept, tako da je vse, kar ni konformno njeni zaznavni ideji, preprosto izključeno; narava je osmišljena izključno v teleološkem pogledu. (Nash 1994: 451–465) Z drugimi besedami, napredek se vzpostavi kot ontološka, ne le kot tehnološka in ekonomska kategorija (Dussel, 1993: 68).

¹⁰ Ker naslavlja naključne dogodke, ki se dogajajo v okviru populacije in obstajajo določeno časovno obdobje, te lahko regulira ter s tem optimizira življenje, ne more pa jih tako kot disciplinarne tehnologije nadzirati. Kot pravi Foucault (1997: 147), z regulacijo ne moremo nadzirati smrti, lahko pa reguliramo umrljivost.

in na način, ki ga zameji moderna oblast.⁸ V okviru moderne politične racionalnosti tako oblast ne deluje kljub, temveč preko vzpostavitve subjektivnosti, normativno osmišljenih kot vir svobodne volje, racionalnosti in avtonomnega delovanja (Scott, 2005: 32). Kljub svoji svobodi pa ima avtonomni posameznik zelo specifične *univerzalne* značilnosti. Vzpostavi se namreč kot edini subjekt vednosti, ki je sposoben »s svojim razumom, prevesti izkušnje tujih ljudi ter jih reducirati na teoretske modele« (Mudimbe, 1988: 72). Pri tem svojo vednost generira prek specifično modernega načina produkcije vednosti, ki ga zaznamujejo operacije merjenja in kategorizacije. Poleg tega gre za posameznika moškega spola, zmožnega refleksije in nadzora nad lastno naravo, pripadnika buržoazije, zavezanega napredku,⁹ ki ima belo barvo kože (Spivak, 1999: 147) ter z neoporečnimi kulturno-civilizacijskimi kompetencami, v katere je mogoče biti le narojen (Stoler, 2002: 27).

Vendar pa se za razumevanje pogojev možnosti evroorientalizma ne smemo osredotočiti le na vzpostavitev oz. discipliniranje avtonomnega racionalnega posameznika, temveč ga moramo brati skupaj s sicer poznejšim pojavom druge nove oblike oblasti 18. stoletja, in sicer biopolitike. Implikacije pojava biopolitike za razumevanje evroorientalizma postanejo jasne, če se zavedamo, da je eden ključnih fenomenov, ki jih »rodijo« družbene in politične revolucije 18. stoletja, in sicer ameriška, angleška in francoska, »polastitev življenja s strani oblasti, polastitev človeka kot živečega bitja« (Foucault, 1997: 222) in s tem nastanek populacije, človeka kot vrste, kot biološkega fenomena in ključnega objekta intervencije oblasti ter hkrati, navezujoč se na neločljivo povezanost vednosti in oblasti, ključnega objekta vednosti. Ljudstvo postane nacija, postane populacija, postane biološki fenomen, ki naj bi ga urejale vse znanosti v službi države (Mendieta, 2002: 6).

Namen moderne biooblasti tako postane blaginja populacije, ki naj bi jo zagotavljala prek že omenjenega discipliniranja in upravljanja s telesi posameznikov in z biopolitično regulacijo kolektivnega življenja (Inda, 2005: 5) oz. populacijo, ki je izpostavljena splošnim procesom, kot so rojstvo (rodnost, stopnja reprodukcije), smrt (povprečna starost), ekonomska produkcija (cirkulacija in produkcija dobrin ter cirkulacija ljudi), bolezen (higiena, medikalizacija družbe) (Foucault, 1997: 242). Ti procesi morajo biti zato spoznani (na podlagi kalkulacij, statistik) in regulirani (prek tehnologij oblasti) (Inda, 2005: 2), pri čemer se kot ključni koncept delovanja biopolitike vzpostavi ideja bolezni. Bolezni kot fenomena v smislu učinka okolja ter bioloških neregularnosti, ki prizadene populacijo, jo slabi in ki mora biti reguliran¹⁰ (reprodukcija v obliki povečanja stopnje rodnosti ter zmanjšanja umrljivosti ter zvišanja povprečne starosti) za ohranitev in razvoj populacije.

Kot ključno področje biopolitike se tako vzpostavi seksualnost, ki je zelo telesna oblika obnašanja in s tem polje intervencije individualizirajočega disciplinarnega nadzora, hkrati pa je njen rezultat tudi razmnoževanje, s čimer je vpisana v širše biološke procese. Nediscipliniranje in neregulacija seksualnosti v okviru biopolitične racionalnosti posledično vodi v degeneracijo populacije zaradi nereguliranega razmnoževanja degenerativnih posameznikov, ki odstopajo od norme. Norme, ki je prek biopolitičnih tehnologij oblasti aplicirana tudi na populacijo

(normalno populacijo), ne le na telo (normalno telo). Norma je tako element, ki kroži med disciplinarnim in regulatornim, ki omogoča nadzor nad disciplinarnim redom telesa ter naključnimi dogodki, ki se dogajajo v populaciji (Foucault, 1997: 251–253).

Ključna operacija modernih oblasti je tako normalizacija, pri čemer pa se zastavi vprašanje, kako v okviru oblasti, katere objekt je življenje, odstraniti nenormalne posameznike in nenormalne dele populacije ter kako koncipirati vojno z drugimi populacijami. V luči tega postane jasno, da moderna država ne more delovati, če na določeni točki, v določenih mejah in v okviru določenih pogojev ne poseže po rasističnih mehanizmi. Ti mehanizmi namreč omogočijo delitev med tistim, kar lahko živi, in tistim, kar mora umreti znotraj življenja, nad katerim je oblast prevzela nadzor. Implementira fragmentacijo biološkega polja s tem, ko vzpostavi (inferiorne in superiorne) inherentno različne populacije kot način ločevanja skupin od zdrave populacije. Ubijanje oz. vojno proti drugim populacijam moramo pri tem razumeti v biopolitičnem pomenu, kar pomeni, da ne gre izključno in primarno za fizično ubijanje, temveč gre za »vojno tihe eksterminacije, ki je izpeljana z nenehno uporabo regulatornih in normalizirajočih tehnik« (Ried, 2006: 149). »Ubijanje« je v okviru biopolitike vzpostavljeno kot neizogibna nujnost ne le za preživetje populacije, temveč tudi za njen napredek in blaginjo. Tako postaneta razumljiva tudi »izjemna programska agresivnost in nekompromisnost moderne politične racionalnosti, ki se je začela vzpostavljati v razsvetljenstvu« (Scott, 2005: 30), vendar le v okviru posamezne zahodnoevropske populacije.

Za razumevanje univerzalizacije norme avtonomnega racionalnega posameznika in posledično normalne populacije se moramo zopet vrniti na javno sfero. Hkrati z vednostnim zamejevanjem populacij oz. nacij kot zamišljenih biopolitičnih skupnosti¹¹ se namreč pojavi ideja evropske civilizacije¹² kot vrhunca, kot edine napredne civilizacije, kot središča Svetovne zgodovine (Mignolo, 2000: 117; Dussel, 1993: 65), ki ima inherentno dvojen značaj. Vzpostavi se namreč kot element samorazumevanja specifične zahodnoevropske nacije ter hkrati kot nekaj, kar presega nacijo (Stráth, 2002: 391), nekaj, kar zaobjame porajajoče se zahodnoevropske države in njihove populacije. Ideja civilizacije je tako v nasprotju z idejo nacije oziroma nacionalizma, apelira na višji transcendentni izvor vednosti in avtoritete, ki je sposobna zaobjeti druge zahodnoevropske populacije, kar z idejo nacije ni mogoče (Duara, 2004: 2).

V kontekstu evroorientalizma je ključen predvsem vpis moderne agresivne in nekompromisne politične racionalnosti v koncept Evrope prek koncepta civilizacije. Z drugimi besedami, vpisa civilizacijske/normalizacijske misije, ki temelji na zavesti »evropske superiornosti in centralnosti kot hkratnega produkta metafizične in družbenopolitične transformacije, ki pomeni zavezo v obliki kategoričnega imperativa, da razvije in civilizira bolj primitivne, barbarske (ne)civilizacije«¹³ (Mignolo, 2000: 117), populacije in posamezne subjekte, ki naj bi si tega dejansko želeli (Duara, 2004:3). Neprizivno zavezo, da jih osvobodi izpod tiranije zaostalosti, nesvobode, emocionalnosti, ignorance in da jih seznanj z dosežki industrijske revolucije v smislu navidezno neomejene produkcije dobrin in s tem vizualne manifestacije zamišljenega genija Evrope. V tej zvezi sam kolonializem postane nujna dolžnost razširitve evropskih gospodarskih in političnih struktur na bolj ali manj *nerazsvetljena* območja, ki so morala biti prek moderne vednosti najprej konstruirana kot taka.

¹¹ V smislu nadgradnje koncepta zamišljenih skupnosti B. Andersona s komponento biopolitike, ki se ji sam Anderson (2003: 157–72) prek premisleka o percipirani narojenosti v materni jezik zelo približa.

¹² Sam termin civilizacije je neologizem 18. stoletja (Wolff, 1995: 933).

¹³ Ilustrativen primer kategoričnega imperativa in agresivnosti moderne politične racionalnosti, vpisane v evropsko civilizacijo, je legitimacija in racionalizacija osvajanj francoskih revolucionarnih armad.

¹⁴ V nasprotju z razsvetljensko idejo resnice kot osvoboditve od oblastnih odnosov ter odprave ignorance, povečana domačnost, vednost in kontakt vodijo k intenziviranju diferenciacije in k bolj rigidnim mejam (Stoler, 2002: 24). Meje so namreč konstitutivne in njihova odprava tako pomeni grožnjo odpravi na njih temelječih subjektivitet. Glede na »neverjetno količino intelektualne energije, ki je bila prisotna pri konstrukciji Vzhodne Evrope« (Wolff, 1994: 361) in s tem posledično Zahodne Evrope, utrjevanje meja ni presenetljivo.

¹⁵ Voltaire nikoli ni bil v katerikoli deželi prostora, ki ga je zamejil z idejo Vzhodne Evrope (Wolff, 1994: 90).

¹⁶ Fluidnost in grobost konceptov, prek katerih se vzpostavlja Vzhodna Evropa, nam zato, ker ni stabilnih tehnologij oblasti, omogoča lažji vpogled v vzpostavljane moderne biopolitične racionalnosti.

¹⁷ Foucault (1997: 189–214 ali 2004: 106–110) kot ključne biopolitične znanosti opredeli politično ekonomijo, biologijo in historično filologijo.

¹⁸ Zaostalost je v določenih koncepcijah prignana do te mere, da Vzhodnoevropejci nimajo prednikov, saj so absolutno identificirani z njimi. To posledično pomeni, da je Vzhodna Evropa ujeta v določenem zgodovinskem času in da so za spopade med ljudstvi Vzhodne Evrope vedno že kriva starodavna sovraštva (Kuus, 2004: 475).

Geneza evroorientalizma

Zahodnoevropske javne sfere »odkrijejo« Vzhodno Evropo kot objekt fascinacije z natančnim poročanjem o vojnah Katarine Velike s Poljsko in otomanskim cesarstvom. Sama ideja specifičnosti Vzhodne Evrope oz. njene drugačnosti od Zahodne Evrope pa je bila predstavljena v Voltairovem delu *Historie de Charles XII* leta 1731. Delo je ključno predvsem zaradi njegove izjemne popularnosti in diseminacije ter s tem začetka vpisa ideje o Vzhodni Evropi v imaginacijo in delovanje zahodnoevropskih racionalnih posameznikov, ki sta jo omogočili že omenjena institucionalizacija časopisov ter gosta mreža literarnih salonov (Wolff, 1994: 89–90; Wolff, 1995: 934). S tem delom se vzpostavi mreža intelegibilnosti, v okviru katere so začeli pisati vsi drugi razsvetljenski misleci in tudi sami popotniki,¹⁴ ki so se dejansko podali v dežele Vzhodne Evrope. Filozofi, z Voltairom na čelu, so tako prek koncepta civilizacije podali ključ za delitev Evrope na dva komplementarna in sorodna dela, ki pa sta si imanentno različna in v asimetričnem vednostno-oblastnem odnosu. »Odkrivanje in spoznavanje« Vzhodne Evrope v okviru zahodnoevropskih javnih sfer tako kaže na kolonialno epistemološko delitev, kjer zahodnoevropski subjekt vednosti vednostno kolonizira oz. »zasede« vzhodnoevropski objekt proučevanja, katerega obisk ni nujen,¹⁵ ter ga kot edini legitimni posredovalec predstavi publiko avtonomnih racionalnih posameznikov Zahodne Evrope. Poleg tega »odkrivanje« kaže na »voljo do vednosti« zahodnoevropskih subjektov, ki so spoznavanje Vzhodne Evrope vzpostavili kot nujnost. Da bi se jih lahko civiliziralo, so morale biti »izgubljene« manj civilizirane dežele Vzhodne Evrope odkrite, kartografirane, proučevane in merjene na podlagi norm (Zahodne) Evrope. Zahodnoevropski subjekti vednosti se tako hkrati vzpostavijo kot edini, ki imajo

pravico do postavljanja meja in s tem določitev področji, ki so Evropska (njihove domovine), ter tistih, ki to niso povsem. Vendar pa ima Vzhodna Evropa v tem kontekstu zelo specifično vlogo.

Specifičnost Vzhodne Evrope glede na druga območja, koncipirana kot neevropska, je predvsem njen paradoksalen značaj, saj se vzpostavi kot meja, kot območje »nekje med Turčijo in Perzijo ter civiliziranim delom Evrope« (Wolff, 1995: 941), med Okcidentom in Orientom, med civilizacijo in barbarstvom, kot območje domačih barbarov, ki je hkrati v Evropi in zunaj nje. Gre za geografski prostor brez natančne lokacije, z nejasnimi mejami, ki pa so nejasne le na vzhodu, saj mejo na zahodu poda že Voltaire, ko poveže Dalmacijo, severno Poljsko, obale Dona ter rodovitne pokrajine Ukrajine (Wolff, 1995: 939).

Kljub oz. ravno zaradi paradoksalnosti in mejnosti,¹⁶ ki spremlja vzpostavljane Vzhodne Evrope v delih razsvetljenskih mislecev, lahko razberemo vzpostavljajočo se biopolitično racionalnost moderne in biopolitičen okvir vednosti o Vzhodni Evropi. Vzhodna Evropa je tako eno prvih območij, koncipiranih na podlagi terminov politične ekonomije kot ene ključnih biopolitičnih znanosti.¹⁷ Vzpostavljena je kot nemoderna, nerazvita in ekonomsko zaostala.¹⁸

Hkrati pa se izpostavlja njeno neizkoriščeno bogastvo (rodovitna zemlja, rude in drugi naravni viri) in s tem njen potencial za razvoj in napredek, ki je percipiran kot nujen in neogiben (Wolff, 1994: 9, 21, 41). Tako se vzpostavi nekakšno trojno razmerje med bogatim, a nekultiviranim območjem, nediscipliniranim, še-nesposobnim, vraževernim, rustikalnim, ignorantskim ter zaradi uporabe zaostale tehnologije neučinkovitim vzhodnoevropskim posameznikom in zahodnim subjektom vednosti, katerega kategorični imperativ mu nalaga odgovornost za razvoj in regulacijo območja in populacij Vzhodne Evrope ter discipliniranje vzhodnoevropskega posameznika. Odnos Vzhodni Evropejec in Zahodni Evropejec je tako koncipiran kot odnos med učencem in učiteljem, kjer ima prvi potencial za razvoj, kar ga v obdobju razsvetljenstva loči od drugih Neevropejcev (Stråth, 2002: 393), drugi pa ima dolžnost, potrebno vednost, kultiviranost in uglajenost, da Vzhodnoevropejca usmeri na pot k civilizaciji, ki je sam ne more doseči. Edina pot je namreč pot zahodnoevropskega razvoja, ki je univerzalen in unilinearen model.¹⁹ Asimetričnost oblastno-vednostnega odnosa se kaže tudi v koncipiranju transformacije (discipliniranja in regulacije) populacij in posameznikov Vzhodne Evrope. Ker je civiliziranje kategorični imperativ moderne politične racionalnosti, so za doseg tega cilja dovoljena vsa sredstva, vključno z nasiljem.²⁰ Le vojaška disciplina naj bi bila v Vzhodno Evropo zmožna prinesiti civilizacijo, pri čemer se postavlja vprašanje, ali ne velja tudi nasprotno, saj je bila ideja civilizacije kot zavojevalske sile implicitna ideji Vzhodne Evrope (Wolff, 1994: 131, 133). V tem kontekstu je zaostalost Vzhodne Evrope²¹ za fiziokrate pomenila izjemno priložnost za apliciranje najbolj korenitih in nasilnih reform (terapiji s šokom), ki naj bi nenadoma odpravile stare družbene in politične strukture, ki naj bi zavirale napredek populacije in posameznikov. Pri tem pa njihovi razvojni predlogi za Poljsko in Rusijo zvenijo zelo sodobno, »saj so poudarjali nujno uvedbo institucij lastninske pravice in svobodne trgovine, ki naj bi bili ključni za doseg prave civilizacije« (Wolff, 1994: 266–69). V okviru projekta civiliziranja Vzhodne Evrope razsvetljenjskih intelektualcev pa se, kot opazuje Wolff (1994: 132), ponovno vpiše paradoksalnost, saj kljub temu, da je civiliziranje nujno in da Vzhodni Evropejci imajo potencial za civilizacijo, ta penetrira le površino v smislu vzhodnoevropske civilizacije kot Potemkinove vasi.

Biopolitični okvir vzpostavljanja pa je viden tudi pri invokaciji patologije Vzhodne Evrope, ki jo določajo regionalne endemične bolezni, potencialno nevarne za Zahodno Evropo. Podobno lahko razumemo pomembnost, ki se pripisuje različnemu ravnanju in položaju žensk (Wolff, 1995: 939) in s tem različni regulaciji žensk v Zahodni in Vzhodni Evropi. Biopolitično lahko razumemo tudi poročila o večjem spolnem nagonu vzhodnoevropskih žensk (Wolff, 1994: 335) v smislu nevarnosti za množenje nepravilnih populacij oz. napačnih ras. Da gre za rasno delitev celine, je videti že pri Voltaireu,²² predvsem pa je to vidno na zemljevidih Evrope s konca 18. stoletja, kjer so različne barve, uporabljene za Zahodno in Vzhodno Evropo, sovpadale z različnimi vzpostavljenimi rasami (Wolff, 1994: 192). Vizualna razlika glede na barvo kože, ki je ni bilo mogoče najti v Vzhodni Evropi, je bila tako prenesena na zemljevide. Rasna diferenciacija je lepo vidna tudi v izjavi Josepha Marshalla iz leta 1772 o podobnosti med ruskimi kmeti in črnci v angleških sladkornih kolonijah (Wolff, 1994: 81), ki jo je treba razumeti v okviru biopolitične implikacije suženjstva. Implikacije v smislu

¹⁹ Gre za neizbiro med civilizacijo/Evropo in barbarstvom, saj je izbira barbarstva nemogoča.

²⁰ To je bilo še toliko lažje legitimirati, ker so bili odnosi med ljudmi Vzhodne Evrope percipirani kot zelo nasilni (Wolff, 1994: 134). Nasilje se tako vzpostavi kot normalen način komunikacije v Vzhodni Evropi.

²¹ Voltaire je na primer ocenil, da Poljaki za 500 let zaostajajo za Zahodno Evropo (Wolff, 1994: 261).

²² »Kot kaže, ima naš del Evrope v svojih običajih in geniju značaj, ki ga ni mogoče najti v Trakiji, kjer so Turki vzpostavili sedež svojega cesarstva« (Voltaire v Wolff, 1995: 940).

²³ Filologija kot ena od treh ključnih biopolitičnih znanosti je namreč prva znanost, ki ima, kot pravi Hobsbawm (1987: 287), v samem jedru nastavke evolucije, razumljene v smislu razvoja ali degeneracije. Neevropski jeziki so tako hierarhično razvrščeni glede na podobnost z zahodnoevropskimi jeziki, ki so vzpostavljeni ali kot najbolj razviti ali kot edini, ki niso degenerirali.

²⁴ Kot enega prvih poskusov skupne intervencije lahko opredelimo krimsko vojno v letih 1854–56, katere racionala je bila omejitev ruske moči, in s tem možnosti, da se učenec spremeni v nevarnost za učitelja. Vendar pa je ta epizoda v luči vojn med evropskimi imperialnimi silami in nenehnih napetosti med njimi zelo osamljen primer skupnega delovanja zahodnoevropskih držav.

suženjskega vedenja, ki je inherentno populacijam Vzhodne Evrope in je pomenilo antitezo avtonomnemu racionalnemu posamezniku ter posledično nevarnost kontaminacije. Podobno rasno koncipiran je bil tudi odnos do Turkov, ki naj bi bili pregnani na podlagi njihove inherentne barbarskosti ter zanemarjanja znanosti in umetnosti, s čimer naj bi se Vzhodna Evropa »ponovno« zavzela v imenu civilizacije in »očistila« orientalskih populacij (Wolf, 1994: 211). Da problem rasne kontaminacije ni razumljen le v smislu fizične prisotnosti Drugega, temveč tudi v smislu vzorcev obnašanja ter kulturnih praks in kompetenc, ilustrira želja po pregonu turškega jezika iz Vzhodne Evrope. Tako postane jasen tudi biopolitičen pomen historične filologije²³ za rasno konstitucijo (populacijo kot fenomen jezika), diferenciacijo in hierarhizacijo, ki je vidna v koncepcijah vzhodnoevropskih jezikov kot dialektov skupnega homogenega vzhodnoevropskega oz. slovanskega jezika. Jezika, ki je grob, nepravilen, poln eksotičnih terminov in ne povsem evropski, ki

hkrati postane, če ga uporablja zahodnoevropski subjekt vednosti, orodje za evroorientalizacijo območja (Wolff, 1994: 107, 299).

Kljub pomembnosti razsvetljenstva za vzpostavljanje evroorientalizma, predvsem njegovega diskurzivnega dela, se je evroorientalizem pri svoji penetraciji v družbeno in politično Zahodne Evrope kot v družbeno in politično Vzhodne Evrope soočil z določenimi, vse do konca druge svetovne vojne nepremostljivimi ovirami. Ključna ovira je bil predvsem neobstoj formalnih regulatornih odločitev, zakonov in administrativnih ukrepov, ki bi idejo (Zahodne) Evrope, vzpostavljeno prek diskurzov, znanstvenih, filozofskih in moralnih predpostavk in trditev materializiralo v stabilnejšo konfiguracijo dispozitivov Zahodne Evrope, ki bi omogočilo vzpostavitve evropskega subjekta ter posledično skupno intervencijo v prostor Vzhodne Evrope.²⁴ Zato sodobnega evroorientalizma ni mogoče razumeti zunaj konteksta dejanske materializacije ideje (Zahodne) Evrope v okviru integracij (zahodno) evropskih držav po drugi svetovni vojni, ki so kulminirale v Evropski uniji.

Povojni okvir evroorientalizma

Za razumevanje ključnega pomena EU v okviru sodobnega evroorientalističnega dispozitiva je pomembno razumeti historično-politični okvir zahodnoevropskih povojnih integracij, njihov geopolitični položaj in način delovanja (tehnologije oblasti), ter njihovo diskurzivno samoosmišljanje in osmišljanje Vzhodne Evrope.

Druga svetovna vojna kot ključni katalizator začetka materializacije zahodnoevropskega povezovanja je korenito destabilizirala globalna razmerja sil ter načela mrežo kolonialnih dispozitivov, ki je vzpostavljala in ohranjala zahodnoevropsko globalno dominacijo v okviru kategoričnega imperativa civilizacijske misije. Zahodnoevropske imperialne sile so bile namreč v nevarnosti, da izgubijo svoj privilegirani položaj v okviru mednarodne politične skupnosti in kapitalističnega sistema, ki se je z nastopom Sovjetske zveze kot svetovne velesile in alternativnega razvojnega modela ter dekolonizacijo, v okviru katere nastane strah pred

asociiranjem kolonializma z nacizmom in fašizmom, tudi sam znašel v nevarnosti (Böröcz in Sarkar, 2005: 163; Cammack, 1990: 10; Grovogui, 2002: 143–4). (Zahodno)evropsko integracijo moramo zato razumeti kot reakcijo na to dogajanje, kot nujnost vzpostavljanja novih oblastno-vednostnih dispozitivov oz. nove konfiguracije dispozitivov, ki bodo omogočili ohranjanje privilegiranega globalnega položaja, pridobljenega v imperialni dobi. Zahodnoevropska integracija namreč omogoči vzpostavljanje nekolonialnih oblastno-vednostnih struktur in preoblikovanje kolonialnih struktur v neokolonialne. Novi oblastno-vednostni dispozitivi tako omogočijo, da se »(zahodno) evropske integracije vključno z EU, čeprav gre za skupnost največjih modernih kolonialnih sil, ki so vzpostavile temeljne oblastno-vednostne dispozitive modernega globalnega družbenega in političnega sistema in so stoletja nasilno, ekonomsko in politično dominirale nad preostalim svetom (Böröcz in Sarkar, 2005: 162)«, kar jim omogoča privilegiran geopolitični položaj, ne le samoosmislijo prek selektivnega zgodovinskega spomina, temveč jim uspe to sliko bolj ali manj zasidrati tudi v svetovni in regionalni percepciji (zahodno)evropske integracije.²⁵ V tem okviru postanejo razumljivi diskurzi, ki te integracije osmišljajo kot hkrati *tabule rase* – v smislu neodgovornosti za ali zanikanje izjemnega krvnega dolga, izkoriščanja in kulturnega uničenja moderne biopolitične civilizacijske misije zahodnoevropskih imperialnih sil²⁶ – in hkrati kot integracije, ki so mogoče le na podlagi (neproblematične) dediščine inherentnega genija evropske civilizacije,²⁷ izraženega v načelih humanizma, napredka, svobode, razuma, znanosti, družbene solidarnosti, demokratične ureditve, temelječe na priznavanju pravic in svoboščin posameznika ter načelih kozmopolitske pripadnosti, ki omogočajo toleranco in mir.²⁸ Inherentni genij Evrope je tako v okviru samoosmišljanja evropskih integracij zamejen na evropsko civilizacijo kot specifično biopolitično skupnost, ki v smislu narodenosti vanjo temelji na rsnem kodu,²⁹ pri čemer pa se v okviru dispozitivov evropskih integracij »meje evropske civilizacije nenehno reartikulirajo ter vedno znova vpisujejo v družbeno in politično« (Elder, 2006: 257). Gre za fluidne meje,³⁰ ki pa ne zmanjšujejo moči dispozitivov integracij, temveč omogočajo širjenje političnih meja evropskih skupnosti. Podobno kot nacionalne države tudi evropske integracije ne zajemajo celotne evropske zamešljene biopolitične skupnosti, vendar pa je v nasprotju z nacionalnimi državami evropskim integracijam uspelo vzpostaviti dispozitive, ki omogočajo relativno mirne premike političnih meja evropskih skupnosti na območja, ki so bila prek dispozitivov vzpostavljena kot evropska. Pri tem pa je treba poudariti ključno razliko širitev Evropske skupnosti med hladno vojno in po njej. V okviru hladne vojne se namreč ne materializira le ideja (Zahodne) Evrope, temveč se hkrati z njo materializira tudi njej komplementarna Vzhodna Evropa, del Evrope, ki

²⁵ V večini primerov premislek o pomenu kolonialne preteklosti članic za privilegiran položaj (zahodno)evropskih integracij, vključno z EU, izostane (Böröcz in Sarkar, 2005: 165).

²⁶ Zgodovinska amnezija implikacij kolonializma je še danes med voditelji EU zelo razširjena. Ilustrativen primer je govor nekdanjega predsednika komisije in politika levice Romana Prodiya v evropskem parlamentu, v katerem je imperializem osmišljen kot nekakšno mirno širjenje genija Evrope (Hansen, 2004: 58).

²⁷ Glej A. Amin (2004: 2–4).

²⁸ Učinkovitost teh oblastno-vednostnih dispozitivov pri vpisu percepcije o mirnem poteku integracije tako ni zamajala niti krvava alžirska vojna v letih 1954–1962, ki *de iure* poteka v sami EGS, saj je bilo ozemlje Alžirije v nasprotju z drugimi francoskimi kolonijami v letih 1947–1962 priključeno neposredno Franciji.

²⁹ Glej K. Bhavnani (1993: 31).

³⁰ Kar pa na drugi strani ne pomeni, da dispozitivi omogočajo širjenje evropskih integracij na območja, ki so osmišljena kot absolutno Druga. Tako je na primer prošnja Maroka za članstvo leta 1987 Svet EGS zavrnil na podlagi ugotovitve, da Maroko ni evropska država. Čeprav ugotovitev domnevno meri na geografski položaj, gre za biopolitično zamejevanje. To postane očitno ob dejstvu, da je imela Francija ob podpisu rimskih pogodb o ustanovitvi evropskih skupnosti EGS in EURATOM leta 1957 (pogodba o EU jih 1993 skupaj z ESPJ integrira v svoj prvi steber) 80 odstotkov vsega ozemlja v Afriki (Hansen, 2004: 52).

³¹ Evropske skupnosti sicer že leta 1967 z implementacijo Pogodbe o združitvi (Bruseljske pogodbe) združijo komisije in svete vseh treh skupnosti v notni Svet ter Komisijo Evropskih skupnosti, vendar pa pogodba o EU (Maastricht) uvaja neprecedenčno integracijo ne le treh skupnosti, temveč hkrati tudi držav članic z uvedbo platforme za razvoj skupne zunanje in varnostne politike ter skupnih politik na področju notranjih zadev in sodstva.

to ni povsem in je tako eden ključnih Drugih za osmišljanje Evropske skupnosti. Delitev celine v tem okviru zelo natančno sledi delitvam, vzpostavljenim v razsvetljenstvu, le da so dihotomije posodobljene (npr. kapitalizem-plansko gospodarstvo, liberalizem-socializem, demokracija-totalitarizem) (Stråth, 2002: 394). Podobno se reartikulira in ponovno vpiše ideja Vzhodne Evrope kot homogene entitete v smislu »evroorientalske Rusije in njenih nebogljenih satelitov« (Kuus, 2004: 474). Širitev med hladno vojno tako poteka v mejah območja prek dispozitivov Zahodne in s tem »prave« Evrope, pri tem pa ne smemo

pozabiti tudi na dispozitive, razvite v socialističnih evropskih državah, ki so sicer z drugačnim predznakom, vendar v okviru zelo podobnih dihotomij (npr. socializem-liberalizem, ljudska demokracija-kapitalistična »neprava« demokracija), ravno tako vpisali delitev Evrope v lastno družbeno in politično, s čimer so posredno legitimirali tudi integracijo Zahodne Evrope. Če se je hladna vojna vzpostavila kot eden ključnih pogojev možnosti za delitev celine in njene konsolidacije ter vpisa norme evropske biopolitične skupnosti v družbeno in politično zahodnoevropskih držav, je bila blokavska delitev Evrope hkrati pogoj nemožnosti normalizacije in širitve ter s tem neposredne formalne intervencije kategoričnega imperativa evroorientalizma v območje, vzpostavljeno kot Vzhodna Evropa. Konec hladne vojne in začetek vzhodne širitve EU, v katero se integrirajo Evropske skupnosti (ESJP, EGS in EURATOM),³¹ je tako zadnji ključni pogoj možnosti sodobne evroorientalizacije Vzhodne Evrope.

Sodobni evroorientalizem

Konec hladne vojne je ključni pogoj možnosti sodobnega evroorientalizma predvsem zato, ker s propadom sovjetskega bloka v Evropi propade materializirana opozicija zahodnoevropskim konceptom civilizacije, političnega in ekonomskega subjekta, družbeno-ekonomske ureditve in razvoja. Propadejo oblastno-vednostne mreže, ki so dobra štiri desetletja vzpostavljala, utrjevala in vpisovala v vzhodnoevropske posameznike ter populacije in Vzhodno Evropo v celoti alternativne koncepcije tistim, vzpostavljenim v Zahodni Evropi. Čeprav je bil konec hladne vojne ključni katalizator propada teh mrež, pa so se, kot ugotavljata Böröcz in Sarkar (2005:160), nove tehnologije oblasti začele vzpostavljati že v obdobju socializma s postopnim uvajanjem tržnih prijemov, katerih posledice so bile postopno vzpostavljanje razmer za singularno odvisnost od Evropskih skupnosti in njihovih članic.

Singularne odvisnosti od Evropskih skupnosti pri tem ne smemo razumeti kot neko neizogibnost, saj so te tehnologije oblasti vzpostavile le možnost njenega razvoja. Šele ob koncu hladne vojne se ta možnost prevede v realnost. Vzpostavijo se razmere, ki so dopuščale realizacijo moderne politične racionalnosti prek novih tehnologij oblasti. S tem se vzpostavi neprecedenčna in multipla odvisnost (ekonomska, politična, kulturna itd.) Vzhodne Evrope od Evropskih skupnosti, ki bi jo lahko opredelili za specifično obliko nekolonialnega odnosa. Specifično zato, ker dispozitivom Evropskih skupnosti in pozneje EU uspe v oblastno-vednostne mreže (od institucij do političnega diskurza) vzhodnoevropskih držav vpisati svoje koncepte Evrope, evropskosti, civilizacije itd., s čimer integracijo vzhodnoevropskih držav v Evropske skupnosti vzpostavi kot ne le neizogibno in nujno, temveč kot integracijo, ki si jo Vzhodnoevropejci želijo, EU pa jim pri tem

le pomaga. To Evropski uniji uspe zaradi načina izvajanja širitve ter z njim neločljivo povezanega načina svojega delovanja v smislu normalizirajoče oblasti *par excellence*, saj dejansko vpliva le preko norm, le z vplivanjem na obnašanje prek formalnih (pogodbeni odnosi) in neformalnih (glavni arbiter evropskosti) tehnologij oblasti, saj nima lastne izvršilne oblasti (z dejanskim izvajanjem politik), ne represivnega aparata, ne neposredne demokratične legitimnosti (Böröcz in Sarkar, 2005: 161; Kuus, 2002: 477). Deluje prek svojih članic, njihovih družbeno-ekonomskih subjektov (transnacionalna podjetja, NGO itd.) in njihovih državljanov, ki realizirajo politično racionalnost EU v smislu njene čedalje večje penetracije v družbeno in politično članic,³² ter s koncem hladne vojne in vzhodno širitvijo tudi v družbeno in politično vzhodnoevropskih držav. Pri tem je pomembno, da vzhodne širitve Evropske unije ne reduciramo časovno na obdobje uradnih pogajanj³³ za vstop in na oblastne tehnologije EU, ki se vzpostavijo v tem obdobju. Vzhodnoevropske države so bile namreč že pred samim začetkom pogajanj z EU izpostavljene določeni normalizaciji in z njo neločljivo povezani evroorientalizaciji s strani dispozitivov EU, ki so svojo moč pridobivali tudi z delovanjem drugih akterjev, vpetih v oblastno-vednostne mreže, prek katerih so se izvajale transformacije družbeno-političnih sistemov vzhodnih držav. S tem merimo predvsem na različne neoliberalne terapije s šokom³⁴ vzhodnoevropskih družbeno-političnih sistemov, ki so jih oblikovali ameriški svetovalci vzhodnoevropskih vlad z Jefferyjem Sachsom na čelu³⁵ in ki so jih mednarodne finančne ustanove in gospodarska združenja vzpostavili kot pogoj za dodelitev nujno potrebne finančne pomoči.³⁶ Terapije s šokom so imele katastrofalne družbeno-ekonomske posledice v obliki finančnih kriz (npr. ruska kriza leta 1998), razvrednotenja gospodarstev, propada socialnih sistemov in z njim odpravo ideje družbene egalitarnosti (Agnew, 2001: 30,34), s čimer so bile socialistične tehnologije oblasti ali izjemno oslABLJENE ali uničene. Tako je nastala podlaga za nastanek novih tehnologij oblasti. Kljub svojemu domnevemu neuspehu se prek teh transformacij tržno gospodarstvo, avtonomni racionalni posameznik (v svoji sodobni podobi podjetnega posameznika) in parlamentarna demokracija začnejo vzpostavljati kot neprizivne norme, stopnja sprejemanja trga ter liberalne demokracije pa kot edine mogoče in legitimne oblike družbenega in političnega delovanja ter merilo razvrščanja posameznih vzhodnoevropskih držav (Buchowski, 2006: 464). Ključno za razumevanje pomena tega obdobja za uspešnost evroorientalizacije področja Vzhodne Evrope s strani EU je predvsem to, da se EU zaradi svoje oblike delovanja ne le izogne kakršnikoli krivdi za nastali družbeno-politični položaj v Vzhodni Evropi,³⁷ temveč se celo vzpostavi kot benevolentni učitelj, kot edina, ki lahko s svojim znanjem in sposobnostjo Vzhodno Evropo odreši kaosa, bede, iracionalnosti in nasilja in ki je izven okvira EU neizogibna, saj je edina, ki je civilizirana,

³² Penetracija je vidna v premiku čedalje številnejših institucionalnih in ekonomskih odločitev v smeri EU birokracije, ki je sicer izpostavljena nihanju lokalnih političnih interesov, vendar pa se vedno bolj izmika slehernemu resničnemu javnemu nadzoru (Balibar, 2005: 353).

³³ Pogajanja o pridružitvi prvega kroga držav Vzhodne Evrope k EU so se uradno začela 31. marca 1998.

³⁴ Gre za skupek reform, ki zelo strogo sledijo washingtonskemu konsenzu – fiskalna disciplina, davčna reforma, konkurenčni menjalni tečaj, liberalizacija trgovine in kapitalskih tokov, privatizacija, deregulacija, varovanje lastnine.

³⁵ Njihova temeljna maksima se ne razlikuje bistveno do fiziokratske glede primernosti Vzhodne Evrope za najbolj nasilne in korenite reforme, ki naj bi odpravile stare družbene in politične strukture. Ključna razlika je v moči izvedbe teh idej, ki so jo imeli sodobni neoliberalni reformatorji.

³⁶ Tako Mednarodni denarni sklad (MDS) kot Svetovna banka (SB) sta svojo denarno pomoč vzhodnoevropskim državam pogojevali z uvedbo neoliberalnih reform, kot so liberalizacija trga, privatizacija, omejitev javne porabe, pospeševanje konkurence (programi ekonomske stabilizacije (MDS) in programi strukturnega prilagajanja (SB)) (Mrak, 2002: 440–441, 447, 460).

³⁷ Čeprav so njene najpomembnejše države članice kot ključne članice različnih finančnih in gospodarskih združenj in organizacij, kot so G-7 (4 države članice EU), MDS in Svetovna banka, igrale izjemno pomembno vlogo v teh transformacijah. Pri tem ne smemo pozabiti njihovih ekonomskih subjektov, ki so bili aktivno vpleteni v transformacijo.

38 V okviru širitve EU se tako sam koncept Evrope vzpostavi kot sam na sebi vrednota, ki je pripisana vsemu »vrednemu« ali vsemu, kar potrebuje dvig vrednosti in ki je toliko bolj uspešen kot legitimacijsko orodje prav zaradi svoje fluidnosti, nejasnosti in splošnega pomanjkanja vsebine (Sassatelli, 2002: 445).

demokratična in evropska³⁸ (Raik, 2004: 580; Hansen, 2002: 58). Vzpostavi se razmerje, ki temelji na ostri oblastno-vednostni asimetriji med vzhodnoevropskimi kandidatkami in EU. S tem se vzpostavi klasična kolonialna epistemološka ločitev med subjektom vednosti (EU), ki je razsvetljen in nosi »breme EUropskega človeka«, ki edini »na podlagi objektivnih meril (merjenje napredka) lahko govori resnico o stanju in daje napotke za nadaljnji pravi razvoj

kandidatk in ki nastopa kot objektivna, nepolitična instanca« (Raik, 2004: 576, 580), ter objektom vednosti (države kandidatke in druge vzhodnoevropske države), ki je v okviru politične racionalnosti EU hkrati vzpostavljen kot objekt nujne intervencije. Podobno kot v razsvetljenstvu vzpostavljanje Vzhodne Evrope kot prostora intervencije v diskurzu širitve EU poteka v biopolitičnem okviru. Pri konceptih Vzhodne Evrope tako še vedno prevladujejo koncepti politične ekonomije. Kandidatke so vzpostavljene kot nerazvite, ekonomsko in politično nestabilne ter zaostale (Sher, 2001: 253). Ravno tako jim primanjkuje prave civilizacije oz. kulturnih kompetenc in so inherentno koruptivne. Sama korupcija je vzpostavljena kot endemična za območje (Kovacs, 2001: 205). Nimajo vzpostavljenih pravih institucij, nimajo prave zakonodaje, nimajo dovolj razvite pravne države, ni zadostnega spoštovanja človekovih pravic, nimajo dobrih medsosedskih odnosov, vpletene so v ozemeljske spore, poleg tega pa premalo upoštevajo priporočila EU (Kovacs in Kabachnik, 2001: 157–58, 160, 164). Priporočila EU so vzpostavljena kot vir objektivne vednosti, s čimer so tudi predlogi za transformacijo družbeno-političnih sistemov Vzhodnoevropskih držav vzpostavljeni kot objektivni in nevtralni. Pri tem so marsikateri predlogi zelo podobni predlogom fiziokratov. Tako se kot ključna poudarja nujnost uvedbe tržnih mehanizmov, ki so ne le temeljni pogoj članstva, temveč evropskosti in civiliziranosti kandidatke. Poleg tega se poudarja nujnost gospodarske rasti in vzpostavljanja njenega ključnega akterja podjetnega posameznika, ki naj bi bil vzpostavljen z manjšo redistribucijo dohodka in ki naj bi bil sam odgovoren za svoj uspeh in posledično tudi za neuspeh (Agnew, 2001: 32–33, 35). Kljub prevladi politične ekonomije v sodobnih konceptih Vzhodne Evrope imajo pomembno vlogo tudi koncepti, uokvirjeni prek biologije, etnologije, filologije in drugih ključnih biopolitičnih znanosti, prek katerih je vzpostavljena predvsem nevarnost območja za evropske zamišljene biopolitične skupnosti. Lep primer je poudarjanje položaja Romov in ravnanja z njimi v kandidatkah. Romi so namreč v diskurzu vzpostavljeni na zelo specifičen način kot skrivnostna, nejasna fluidna etnična skupina, ki je v očitnem nasprotju z jasnostjo in razumom EU. Z reprezentacijo položaja Romov se populacije Vzhodne Evrope vzpostavijo kot zaostale in necivilizirane, a ne toliko zaradi dejanskega slabega ravnanja z njimi, temveč paradoksalno predvsem zaradi prisotnosti Romov v Vzhodni Evropi, saj so v diskurzu vzpostavljeni kot eksotična etnična skupina in znamenje zaostalosti in neciviliziranosti (Kovacs in Kabachnik, 2001: 165–67; Kovacs, 2001: 207). Z drugimi besedami, vzpostavljeni so kot biopolitična grožnja *par excellence*, katere regulacija, normalizacija in integracija je nujna. Biopolitično nevarnost območja je zaslediti tudi pri fiksaciji na vzhodnoevropsko seksualnost v okviru EU-diskurza. Pri tem je Vzhodna Evropa vzpostavljena kot prostor diskriminiranih žensk, spolnih delavk ali potencialnih spolnih delavk (Borneman, Fowler, 1997: 506). Vzpostavljanje inferiornosti, oddaljenosti, zaostalosti in eksotičnosti območja so prisotni tudi pri uporabi »eksotičnih« lokalnih izrazov (npr. Sejem, Saeima, Maakond) za označevanje političnih in družbenih institucij kandidatke (Kovacs in Kabachnik, 2001: 167). Lokalni izrazi so namreč podobno kot pri razsvetljenskih filozofih uporabljeni kot zelo učinkovit instrument evroorientalizacije.

Zgornja opredelitev evroorientalističnega širitvenega diskurza EU pa nas ne sme zavesti v dojetje konceptov Vzhodne Evrope kot trdnega skupka izjav, saj ti svojo uspešnost gradijo

predvsem na paradoksalnosti, nejasnosti in fluidnosti, ki je vidna tako pri »spreminjanju meril za članstvo v EU« (Kovacs, 2001: 220) kot priporočilih³⁹ in predvsem v hkratni trdnosti ter nejasnosti norme normalne EUropske države,⁴⁰ kateri so državne kandidatke podrejene, medtem ko zahodnim članicam te norme ni treba izpolnjevati in je niti v celoti ne izpolnjujejo,⁴¹ paradoksalno te norme v določenih primerih ne izpolnjujejo niti institucije in politike EU.⁴²

V okviru evroorientalizacije Vzhodne Evrope je treba zopet opozoriti, da ne poteka le na diskurzivni ravni, saj diskurz v našem kontekstu pomeni le enega od elementov dispozitiva. Normalizacijo kandidatke tako zagotavljajo tehnologije oblasti, ki so se vzpostavile v širitvenem procesu. Te tako kot odnos med EU in kandidatkami v marsičem spominjajo na (neo)kolonialne tehnologije oblasti. Tako Sherova (2001: 241) kot Böröcz in Sarkar (2005: 159) ugotavljajo, da je EU z uporabo vprašalnikov ter procedur spremljanja in nadzora ter evalviranja kandidatke glede njihove primernosti za članstvo obudila tradicijo velike kolonialne birokracije, ki se je ukvarjala predvsem s klasifikacijo ljudi in njihovih značilnosti, s cenzusi, raziskavami, etnografijami, s spremljanjem transakcij, označevanjem prostorov, vzpostavljanjem rutin in normaliziranjem, s čimer je posledično položaj pri kandidatkah zelo podoben kolonialnim protektoratom. Vendar pa je treba biti pri vlečenju vzporednic s kolonialnim sistemom previden predvsem zaradi ključne razlike med dominacijo in fizičnim nasiljem, prevladujočim v kolonialnem sistemu, ter oblastnimi odnosi evroorientalizma, ki strukturirajo polje možnega delovanja kandidatke že pred njihovim dejanskim vstopom v EU⁴³ in temeljijo na svobodnem racionalnem posamezniku oz. posamezniku, ki bo s pristopom nekoč postal EUropski, podjetni posameznik. Svobodno delovanje vzhodnoevropskih držav, populacij in posameznikov je tako sam pogoj možnosti za uspešnost sodobnega evroorientalističnega dispozitiva. Ne smemo ga namreč razumeti v smislu vsemočnosti tehnologij oblasti, saj kot pravi Foucault (1991: 118), oblastna razmerja ne bi mogla obstajati brez točk nepokorščine. Tako vedno obstaja vrzel med oblastnimi strateškimi predvidevanji (kako se bodo vzhodnoevropske države in subjekti obnašali) ter realnimi praksami (dejansko obnašanje teh držav in njihovih subjektov).

Vzhodnoevropski subjekti kot objekti in subjekti evroorientalizacije

Razumevanje mozaika evroorientalizma ne bi bilo celovito, če se za konec ne soočimo z evroorientalizacijo na ravni samih vzhodnoevropskih subjektov, ki nam bo razkrila prakse upora v okviru že predstavljenega oblastno-vednostnega asimetričnega odnosa med EU in vzhodnoevropskimi državami, ki ga ne smemo razumeti kot preprost odnos med neprizivnim učiteljem in pokornim učencem, ki ga poskuša vzpostaviti evroorientalistični diskurz EU, temveč kot

³⁹ Tako na primer EU kljub temu, da je prek svojih subjektov igrala aktivno vlogo pri implementaciji doktrin šoka, ki so neizogibno povzročile korenito zmanjšanje socialne varnosti in ponekod tudi njenega razpada, kritizira razpad socialnih varnostnih mrež v kandidatkah in podaja nejasna priporočila reševanja stanja. (Kovacs, 2001: 219).

⁴⁰ Kobenhavenska merila članstva, ki jih je sprejel Evropski svet leta 1993, lahko opredelimo kot enega ključnih temeljev norme normalne EUropske države. Gre za tri merila, in sicer politična (npr. stabilne institucije, varstvo manjšin), ekonomska (npr. delujoče tržno gospodarstvo) in sprejemanje pravnega reda EU (sposobnost izpolnjevanja dolžnosti, izhajajoče iz članstva).

⁴¹ Ilustrativni so številni primeri slabega varstva manjšin (npr. Avstrija) oz. dejansko nepriznavanje obstoja manjšin (npr. Francija) in številne kršitve temeljnih človekovih pravic (diskriminacija, odrekanje pravice do azila itd.).

⁴² Lep primer so na primer evropske azilne in migracijske politike, ki pomenijo kršenje temeljnih človekovih pravic.

⁴³ Kandidatke morajo namreč že pred samim vstopom sprejeti pravni red EU, ki je eden ključnih elementov pri vzpostavitvi oblastno-vednostnega dispozitiva v državah kandidatkah.

⁴⁴ K uspešni diseminaciji koncepta

Srednja Evropa je zelo pripomogla velika popularnost Huntingtonove ideje o delitvi Sveta na civilizacije in njihovem spopadu, saj meja med Zahodno in Pravoslavno civilizacijo poteka ravno čez države Srednje Evrope (Kuus, 2001: 482; Huntington, 1993: 30).

⁴⁵ EU koncept Srednje Evrope prevzame s sprejetjem Agende 2000 (Agnew, 2001: 32).

⁴⁶ Ilustrativen primer so prehodna obdobja za prost pretok delovne sile, ki so bila vsiljena novim srednjeevropskim članicam.

kompleksno spreminjajoč se strateški položaj, kjer oblastna razmerja niso stabilna. Vendar pa ravno upori in nestabilnost oblastnih razmerij zagotavljajo pogoj možnosti za nadaljevanje oz. trdoživost evroorientalizma.

Eden ključnih poskusov in praks upora proti preprosti delitvi celine na dva inherentno različna dela je vzpostavitev koncepta Srednje Evrope s strani vzhodnoevropskih subjektov in posledično vpisa koncepta v evroorientalistični dispozitiv EU. Koncept Srednje Evrope, razvit sredi 80. let 20. stoletja, tako predstavlja upor proti preprosti homogenizaciji Vzhodne Evrope, hkrati pa je kot intelektualni in politični projekt sprejemljiv za Evropske skupnosti in pozneje EU, ker gre za upor, ki ohrani ključne delitve in reprezentacije evroorientalističnega diskurza ter ne destabilizira

oblastnih tehnologij evroorientalističnega dispozitiva. Koncept dejansko omogoči reafirmacijo razsvetljenega zahodnega dela Evrope s hkratno delitvijo Vzhodne Evrope na dva dela, kjer se Srednja Evropa vzpostavi kot del Vzhodne Evrope, ki je bolj evropski in vreden pripustitve k »pravi« Evropi. Tako hkrati reafirmira evropskost specifičnih držav, populacij in posameznikov, ki so negotovi glede svojega evropskega statusa, ter jih kot branike postavi na meje Evrope⁴⁴ (Kuus, 2002: 480–481). »Uspeh« diferenciacije oz. upora proti homogeni sliki Vzhodne Evrope je viden v prevzemu koncepta Srednje Evrope s strani institucij EU,⁴⁵ ki prek evroorientalističnega dispozitiva širitve vzpostavijo hkrati države in populacije, ki so (z normalizacijo) čedalje bolj primerne za članstvo, ter države, ki te možnosti nimajo, vendar so kljub temu izpostavljene oblastnim tehnologijam EU. »Neuspeh« oz. uspeh evroorientalizma pa je viden predvsem v polnopravnem članstvu srednjeevropskih držav, ki to ni povsem,⁴⁶ oz. v nepopolni pripuščeni populacij Srednje Evrope v zamišljeno biopolitično skupnost (Zahodne) Evrope.

Medtem ko upor proti homogeni sliki Vzhodne Evrope na podlagi koncepta Srednje Evrope poteka predvsem na ravni posameznih držav in populacij Vzhodne Evrope, je treba za razumevanje trdoživosti evroorientalizma razumeti tudi evroorientalizacijo posameznih delov populacij držav vzpostavljenih kot srednje- in vzhodnoevropske, katere tehnologije oblasti so se vzpostavile s širitvijo EU, vendar pa jo izvajajo predvsem srednje- in vzhodnoevropski subjekti ter njihove družbeno-politične institucije. V tem okviru se vzpostavita dva subjekta, in sicer »homo EUropeicus« ter »homo sovieticus«. »Homo EUropeicus« je vzpostavljen kot urban in izobražen zmagovalec tranzicije, ki je podjeten, sposoben in odgovoren, da poskrbi zase in zagotovi uspeh celotni družbi in ki je posledično civilizacijsko kompetenten in zato del prave Evrope (Buchowski, 2004: 466–67). Na drugi strani je »homo sovieticus« vzpostavljen kot hkrati »žrtev totalitarne države, ki ga je naredila za naivnega, nezrelega, neprilagojenega novim dinamičnim kapitalističnim družbenim razmeram, saj zahteva državno pomoč in egalitarnost (Kuus, 2002: 477)«, ter hkrati kot biopolitično breme dinamičnega dela populacije EUropskih posameznikov. Vzpostavljeni so kot bolezen družbenega telesa, ki jo je nujno regulirati v smislu discipliniranja v podjetne posameznike kapitalizma ali pa jih biopolitično »odstraniti«. Diferenciacija subjektov je v okviru evroorientalističnega dispozitiva uporabljena v okviru diskurza relevantnih političnih akterjev, ki evroorientalistični diskurz EU selektivno prevzamejo za diskreditacijo političnih nasprotnikov (ibid.: 478). Hkrati pa je vpisana v same tehnologije oblasti (npr. urbanistične ureditve-trgovski centri, izobraževalne politike-poenoten sistem, socialne politike-prenos odgovornosti na posameznika) držav, preko katerih je evropeizirana specifična vzhodnoevropska populacija (omejena na

»zmagovalce tranzicije«) ter hkrati evroorientalizirani specifični deli njene populacije (»neprilagojeni« delavci in kmetje ter politično, ekonomsko in kulturno šibkejše manjšine itd.). Pri tem je treba poudariti, da tako evropeizacija kot evroorientalizacija v okviru srednje- in vzhodnoevropskih držav zaradi njihovega kontinuirano negotovega evropskega statusa, ki ga vedno znova vzpostavljajo evroorientalistični dispozitiv EU, nikakor ne moreta biti dokončni.

Trdoživost sodobnega evroorientalizma tako ni le posledica kompleksnega asimetričnega oblastno-vednostnega razmerja med državami Srednje in Vzhodne Evrope na eni strani in EU na drugi ter tehnologijami oblastni, ki so nastale v tem okviru, temveč tudi vpetosti in upora vzhodnoevropskih subjektov proti tem razmerjem in oblastnim tehnologijam, ki pa diferenciacij, vpisanih s strani tehnologij oblasti evroorientalističnega dispozitiva EU, s svojim uporom ne le ne presegajo, temveč jih skupaj z njimi vpisujejo v evroorientalistične delitve v posamezno družbeno in politično srednje- in vzhodnoevropskih držav. To ne pomeni, da uspešen upor proti evroorientalizmu ni mogoč, vendar po končani hladni vojni ni položaja, s katerega bi bila lahko sprožena materializirana kritika oz. ni materializirane alternative družbenemu in političnemu, ki ga vzpostavljajo EU in nacionalne elite. Poleg tega pa v luči čedalje večje kontingentnosti globalnih družbeno-političnih razmer in poskusa vzpostavljanja znotrajevropske varnostnega območja oz. območja zamišljene evropske biopolitične skupnosti z zaostrovanjem pogojev članstva čedalje ostrejših mejnih režimov ter pogojev za pridobitev vizumov, statusa begunca in državljanstva, razmerje sil upor proti tem delitvam ne le ni naklonjen, temveč pomenijo pogoje možnosti za nadaljnje utrjevanje delitev.

Literatura

- AGNEW, J. (2001): *How many Europes?* European Urban and Regional Studies 8(1), 29–38.
- AMIN, A. (2004): *Multi-ethnicity and the Idea of Europe*. Theory, Culture & Society 21 (2), 1–24.
- ANDERSON, B. (1998): *Zamišljene skupnosti*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- BALIBAR, E. (2004): *Strah pred množicami*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- BHAVNANI, K. (1993): *Towards a Multicultural Europe?* Feminist Review 45, 30–45.
- BORNEMAN, J., FOWLER, N. (1997): *Europeization*. Annual Review of Anthropology 26, 487–514.
- BÖRÖCZ, J., SARKAR, M. (2005): *What Is the EU?* International Sociology 20 (2), 153–173.
- BUCHOWSKI, M. (2006): *The Spectre of Orientalism in Europe*. Anthropological Quarterly 79 (3), 463–482.
- CAMMACK, P. A. (1997): *Capitalism and Democracy in the Third World*. London, Leicester University Press.
- CARENS, J., H. (ur.) (1993): *Democracy and Possessive Individualism: The Intellectual Legacy of C.B. MacPherson*. Albany, State University of New York Press.
- CHOW, R. (1998): *The postcolonial difference: lessons in cultural legitimation*. Postcolonial Studies 1(2), 161–169.
- DUARA, P. (2004): *The Discourse of Civilization and Decolonization*. Journal of World History 15(1), 1–5.
- DUSSEL, E. (1993): *Eurocentrism and modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)*. Zvezek 220 (3), 65–76.
- ELDER, K. (2006): *Europe's Borders*. European Journal of Social Theory 9 (2), 255–271.
- FOUCAULT, M. (1972): *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York, Pantheon Books.
- FOUCAULT, M. (1978): *The History of Sexuality – Volume I: An Introduction*. New York, Pantheon Books.
- FOUCAULT, M. (1991a): *Discipline and Punish: the birth of the prison*. London, Penguin.

- FOUCAULT, M. (1991b): *Vednost-Oblast-Subjekt*. Ljubljana, Krt.
- FOUCAULT, M. (1997/2003): *Society Must Be Defended*. New York, Picador.
- GROVOGUI, S. (1996): *Sovereigns, Quasi Sovereigns, and Africans-Race and Self-Determination in International Law*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- HANSEN, P. (2004): *In the Name of Europe*. *Race & Class* 45 (3), 49–62.
- HOBBSBAWM, E. J. (1987): *The Age of Revolution-Europe 1789–1848*. London, Abacus.
- INDA, J. X. (2005): Analytics of the Modern. V: INDA, J. X.: *Anthropologies of Modernity*, 1–22. Oxford, Blackwell.
- JEFFS, N. (2007): *Zbornik postkolonialnih študij*. Ljubljana, Krtina.
- KOVÁCS, M. (2001): Putting down and putting off. V: BÖRÖCZ, J., KOVÁCS, M.: *Empire's New Clothes*. Telford, Central Europe Review, Ltd., 196–234.
- KOVÁCS, M., KABACHNIK, P. (2001): Shedding light on the quantitative other. V: BÖRÖCZ, J., KOVÁCS, M.: *Empire's New Clothes*. Telford, Central Europe Review, Ltd., 147–195.
- KUUS, M. (2004): *Europe's eastern expansion and the reinscription of otherness in East-Central Europe*. *Progress in Human Geography* 28 (4), 472–489.
- MENDIETA, E. (2002): *To make live and let die' – Foucault on Racism*. Chicago, Meeting of the Foucault Circle – APA Central Division Meeting.
- MIGNOLO, W. D. (2000): *Local Histories/Global Designs*. Princeton, Princeton University Press.
- MRAK, M. (2002): *Mednarodne finance*. Ljubljana, GV založba.
- MUDIMBE, V. Y. (1988): *Invention of Africa-Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. London, James Currey.
- NASH, F. (1994): *Metaimperialism*. Aldershot, Avebury.
- RAIK, K. (2004): *EU Accession of Central and Eastern European Countries*. *East European Politics and Societies* 18 (4), 567–594.
- RIED, J. (2006): *Life Struggles - War, Discipline, and Biopolitics in the Thought of Michel Foucault*. *Social Text* 24 (1), 127–152.
- SAID, E. (1996): *Orientalizem*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- SASSATELLI, M. (2002): *Imagined Europe*. *European Journal of Social Theory* 5(4), 435–451.
- SCOTT, D. (2005): Colonial Governmentality. V: Inda, J. X.: *Anthropologies of Modernity*. Oxford, Blackwell, 23–49.
- SHER, A. (2001): A Di-vision of Europe. V: BÖRÖCZ, J., KOVÁCS, M.: *Empire's New Clothes*, Telford, Central Europe Review, Ltd., 235–272.
- SPIVAK, G. C. (1999): *Toward a History of the Vanishing Present*. London, Harvard University Press.
- STOLER, A. (2002): *Carnal Knowledge and Imperial Power*. London, University of California Press, Ltd.
- STRÅTH, B. (2002): *A European Identity*. *European Journal of Social Theory* 5 (4), 387–401.
- WOLFF, L. (1994): *Inventing Eastern Europe*. Palo Alto, Stanford University Press.
- WOLFF, L. (1995): *Voltaire's Public and the Idea of Eastern Europe*. *Slavic Review* 54 (4), 932–942.

Evropska sosedstva politika kot politika identitete

Uvod

Od kar je bila leta 2002 oblikovana Evropska sosedstva politika (ESP) kot okvir, ki ponuja alternativo državam, ki bodo po širitvi mejile na Evropsko unijo, je za retoriko predstavljanja in zagovarjanja take politike značilno povezovanje le-te s širšimi idejami o vlogi Evrope v svetu in o posebnih značilnostih evropske moči. Z drugimi besedami, formulacija in argumentacija ESP je takoj postala več kot zgolj instrumentalno, institucionalno in geografsko območje delovanja in je posegla tudi v vprašanja evropske identitete – v določitev, kaj in kakšna naj bi bila Evropa in kako bi delovala v svetu.

To širše vprašanje položaja in moči Evrope v svetu je imelo v nekaj zadnjih letih pomembno vlogo v znanstvenih razpravah o Evropi. Razen že klasične ideje o Evropi kot državljanski sili je bilo to področje deležno vedno novih poskusov oblikovanja specifično evropskega načina obstoja in delovanja v svetu. Najvplivnejša med takimi poskusi je nedvomno ideja Iana Mannersa o Evropi kot normativni sili (Manners, 2002), vendar idejo o evropskih zunanjih odnosih, ki je vodena s specifično in edinstveno vrsto moralnosti, prisotno v Mannersovem konceptu, najdemo tudi v številnih drugih pojmovanjih Evrope: Evrope kot kantovske sile (Kagan, 2002), združnega imperija (Cooper, 2002), kozmopolitske družbe (Habermas, 2003; Beck, 2003) ali izginjajočega posredovalca (Balibar, 2003), če omenimo samo nekatere izmed njih.

Čeprav v politični retoriki EU ni neposrednega sklicevanja na omenjeno znanstveno literaturo – z izjemo redkih referenc na državljansko silo –, je ESP vseeno predstavljena kot koncept, ki je nosilec globljega ali širšega sistema inherentno evropskih značilnosti in kakovosti. Na ravni retorike ESP nastopa kot vitrina ali laboratorij za oblikovanje predstave o tem, kaj in zakaj je Evropa v svetu. Lahko torej trdimo, da pri ESP gre tako za identiteto kot za urejanje odnosov s sosednjimi državami. ESP lahko analiziramo kot politiko identitete zato, ker njeno oblikovanje in izražanje vplivata na poudarjanje določene različice evropske identitete, ki je oblikovana kot akter v sodobnem svetu.

V pričujočem besedilu identiteto razumeva v poststrukturalističnem smislu. V najširšem pomenu gre za pogled na identiteto kot diskurzivno zgrajeno in vedno odvisno od izoblikovanih razlik.

Kolektivni Jaz se lahko artikulira samo, če je diskurzivno ločen od okolnih Drugih. Razumevanje identitete kot diskurzivnega konstrukta, ki nima bistvene ali materialne opore, pomeni, da je najina analiza osredotočena na samodojemanje in samoopisovanje političnih skupnosti in ne na nekakšno realnost, ki se nahaja za retoriko. Takšen pristop »jemlje retoriko resno«, kar pomeni, da gre za analizo tekstovnega gradiva. Analiza temelji na korpusu, ki ga sestavljajo uradni dokumenti, v katerih je bila ESP oblikovana v letih 2002–2004, vendar največji del korpusa tvorijo politični govori vodilnih uradnikov Evropske komisije in visokega predstavnika za skupno zunanjo in varnostno politiko o ESP in vlogi Evrope v svetu iz istega obdobja.

Najprej bova natančneje določila, kako razumeva teoretsko vezo med identiteto in zunanjo politiko. Zatem bova podala kratek pregled prevladujočih idej o evropski identiteti. Temu sledi tekstualna analiza, v kateri najprej raziskujeva semantiko sosedstva, delujočo v ESP. V tem delu besedila poskušava pokazati, kako se v retoriki, ki se oblikuje okrog ESP, sosedstvo umešča v različne odnose razlikovanja od drugih akterjev na mednarodnem področju in kako se mu s tem pripisuje določen pomen. Na koncu se bova posvetila »izvajanju evropske identitete« (*performance of European Identity*) v ESP in pri tem zagovarjala tezo, da diskurzivno oblikovanje dejanj Evrope v okviru ESP, čeprav temelji na že uveljavljenih idejah o evropski identiteti, te ideje ponavlja na način, ki privede do temeljitega preoblikovanja identitete evropskega subjekta.

Identiteta in zunanja politika

Mesto in pojmovanje identitete v analizi zunanje politike sta vedno odvisna od namena analize. Cilj analize zunanje politike v okviru mednarodnih odnosov je še vedno predvsem razlaga (ali celo napoved) konkretnega političnega vedenja. V tem okviru identiteta nastopa v eni od dveh oblik: je bodisi esencializirana (in posledično pravzaprav analitsko uničena) ali je »umeščena v narekovaje«. Ortodoksni realizem ponavadi izbere prvo pot, češ da ima država določen interes, ki ga vedno poskuša obvarovati. Posebnosti (nacionalne) identitete posamezne države so v tej interpretaciji nepomembne, ker je splošna identiteta države popolnoma vnaprej določena in stabilna. V tej paradigmi ima država kot akter v zunanji politiki bistveno in nespremenljivo identiteto. Uporaba te paradigme na primeru Evropske unije – čeprav v tem primeru lahko Evropski uniji zanikamo status akterja v zunanji politiki, ker ne gre za državo – zahteva, da preden začnemo analizo, določimo, kakšen akter je EU. Kot poudarja Ulrich Sedelmeier, to pomeni, da celo realizem pogosto poskuša opisati »mednarodno identiteto« EU, vendar tega ne počne s pomočjo konstruktivističnega ali sociološkega pojmovanja identitete, temveč s pomočjo »racionalističnega ali materialističnega pojmovanja, ki poznanja identitete in interese akterja« (Sedelmeier, 2004: 121). Takšen poskus oblikovanja objektivne definicije »mednarodne identitete« EU se torej uporablja za oceno zmožnosti in učinka Skupne zunanje in varnostne politike (Sedelmeier, 2004: 121, 125–126). Izhaja iz prvotne in objektivne definicije mednarodne identitete EU – ki EU razume, na primer, kot »državljsko silo« – in se na enak način vrednoti vedenje v zunanji politiki. Za najin pristop ni ni zelo pomembno, ali se Evropska unija drži teoretske definicije, kaj naj bi bila »državljska sila«. Kar nas zanima, najdemo v besedah Henrika Larsena: to ni »vprašanje, kaj je Unija v esencialističnem pomenu, temveč kako se oblikuje kot akter v diskurzih, ki artikulirajo Unijino delovanje (Larsen, 2004: 71).

Seveda pa niso vsi, ki poskušajo vključiti koncept identitete v svojo zunanjo politiko, esencialisti. Mogoče je tudi pojmovanje identitete kot »vlaganja« v zunanjepolitično vedenje brez

zatekanja k realizmu. Christopher Hill in William Wallace zatrjujeta, da učinkovita zunanja politika »temelji na skupnem zavedanju o nacionalni identiteti« in da »dogovorjena modrost« obenem oblikuje interese in omejuje razpon sprejemljivih možnosti (Hill in Wallace, 1996: 8).

Povedano preprosto, norme posamezne politične skupnosti, ki jih definiramo kot kolektivna pričakovanja o ustreznem vedenju za dano identiteto (Jepperson, Wendt in Katzenstein, 1996: 54), morajo biti spoštovane, ko se oblikuje zunanja politika, da bi se ta doživljala kot legitimna. V nasprotju z realističnem pogledom si zunanje politike s tega stališča ne gre predstavljati kot brezobzirno sledenje lastnim interesom, zato ker kadar upravičujemo izbire v zunanji politiki, imajo argumenti, povezani z identiteto, večjo težo kot tisti, ki temeljijo na koristi (Sedelmeier, 2004: 131).

Potencialne težave v takšnem pristopu nastanejo, ko se odnos med strukturo identitete in vedenjem v zunanji politiki predstavlja preveč rigidno kot vzročno-posledični odnos. Kot zatrjuje Lene Hansen, identiteto lahko obravnavamo kot predhodni vzrok zunanje politike samo, če le-to razumemo kot neonesnaženo z lastno aktivnostjo (Hansen, 2006: 26). To ne pomeni nujne potrditve esencializirane ideje identitete. Večina raziskovalcev vestno poudarja, da identiteta ni neko bistvo, da je obvezno in vedno »v procesu«, vendar ko identiteto obravnavajo kot priložnostni element (enega mnogih), ki pojasnjuje izbire v zunanji politiki, jo morajo tudi »postaviti v narekovaje«, tj. jo vzeti za stabilno kategorijo v ogrodju analize. Z drugimi besedami, ko želimo razložiti vedenje v zunanji politiki, je ta element konstanta v analizi in je temu ustrezno identiteta razumljena kot konstanta. V teoriji je lahko identiteta spremenljiva, vendar je z vidika analize konstanta.

V nasprotju s pravkar opisanim pristopom so raziskovalci v okviru t. i. kopenhavske šole varnostnih študij razvili pristop, ki poudarja, da identiteta ni samo element, temveč tudi učinek vedenja v zunanji politiki in se zato nenehno spreminja in preoblikuje s pomočjo prav teh procesov, s pomočjo katerih jo drugi pristopi poskušajo razložiti. Osnovna novost, ki jo prinaša kopenhavska šola, je razumevanje varnostnih vprašanj kot rezultata *sekuritizacije* (*securitization*) in ne kot nečesa, kar spontano nastaja iz materialnih okoliščin. Ole Wæver je prepričljivo pokazal, da artikulacije varnostnih vprašanj ni mogoče reducirati na materialna dejstva – na primer na prisotnost tujih vojaških sil na območju neke države –, temveč jo je treba razumeti kot govorno dejanje – kot *sekuritizacijo* –, ki določeno vprašanje povzdigne na raven eksistencialne nevarnosti. To, da problem uspešno artikuliramo kot vprašanje varnosti, pomeni, da zatrjujemo, da obstaja nevarnost, da bomo »mi« uničeni in da zato moramo poseči po skrajnih ukrepih. Povezava z identiteto je v tem, da moramo definirati, kdo smo »mi«, da bi lahko oblikovali trditev, da »nas« nekdo ali nekaj ogroža (Wæver, 1996). Kajti pri varnosti gre za destrukcijo subjekta, artikulacija varnosti mora najprej vsebovati konstrukcijo tega subjekta. V tem smislu je identiteta spremenjena ali preoblikovana v vaji zunanjepolitičnega vedenja neke politične skupnosti, je predelana v različnih soočanjih s *sekuritiziranimi* Drugimi. Najino zanimanje za opisane probleme seveda sega dlje od vprašanj varnosti. Čeprav je *sekuritizacija* vsekakor prisotna v retoriki ESP, bova pokazala, da le-ta ni edini ali prevladujoči način obravnavanja odnosa do sosed. Razen tega se v *sekuritizacijskem* pristopu naravno osredotoča predvsem na »rezultat« (*output*) identitete, in sicer na to, kako se skupnost mobilizira in (re)konstruira kot posledica uspešnih *sekuritizacijskih* govornih dejanj, in veliko manj na »vnos« (*input*), tj. na to, kako že oblikovane ideje o »naši« identiteti omejujejo zunanjepolitično in varnostno-politično vedenje politične skupnosti.

Vendar obstaja pristop, ki je zmožen obravnave identitete v odnosu do zunanje politike na način, ki upošteva tako dimenzijo vnosa (obstoj norm in vnaprej oblikovanih idej o tem, »kdo

smo mi«) kot dimenzijo rezultata (spremembo ali rekonstrukcijo identitete skozi zunanjepolitično vedenje). To je konceptualizacija zunanje politike kot izvajanja identitete.

Osnova teorije performativnosti, ki jo je z vidika spola razvila Judith Butler (Butler, 1990) in ki sta jo v teorijo mednarodnih odnosov vpeljala med drugimi Cyntia Weber (Weber, 1995) in David Campbell (Campbell, 1992, 1998), govori o subjektih kot učinkih praks citiranja (Weber, 1998: 79). Izvajanje identitete v tem smislu pomeni »citiranje« »normativnih sredstev« ali vnaprej oblikovanih idej o tej identiteti v novem kontekstu (Weber, 1998: 82). In kar je najpomembnejše – to ne pomeni, da imamo nespremenljivo identiteto, ki jo potem pokažemo v različnih kontekstih, temveč prav nasprotno – da se zato, ker ni takšne nespremenljive osnove, subjekt pojavi samo skozi neprekinjeno prakso citiranja ali izvajanja njegove identitete. Identiteta tukaj ni starejša od performativnosti – čeprav se ustvarja prav takšna iluzija –, temveč se potrjuje samo v nenehnem izvajanju v različnih kontekstih. Performativni pristop se lahko izogne nasprotju med delovanjem in strukturo subjekta zato, ker performativnost ni ne improvizacija ne imitacija. Normativni kodi, ki se citirajo, omejujejo delovanje subjekta, vendar potreba, da se identiteta nenehno ponavlja v različnih kontekstih, odpira prostor za redefiniranje pomena taistih normativnih kodov (Laffey, 2000: 431). V tem smislu, kot opozarja Campbell, so države vedno v procesu nastajanja: »ravnovesje (nepremičnost) pomeni smrt« (Campbell, 1992, 1998: 12).

Vendar se v performativnem pristopu identiteta še naprej razume kot odvisna od izpostavljanja različnosti. Zunanja politika je torej v osnovi politična performativna praksa, ki proizvaja meje (Campbell, 1992, 1998: 62), ker vsebuje tako oblikovanje Jaza kot oblikovanje Drugega. Uspešno izvajanje identitete se zgodi, ko ponavljanje normativnih sredstev deluje tako, da jasno ločuje Jaz od relevantnih Drugih v nekem (novem) kontekstu. Ta performativna praksa temelji na že oblikovanih sredstvih, vendar je usmerjena na prisotne Druge. Vsi trije elementi (sredstva, Drugi in lastna identiteta) so teoretično predstavljeni, kot da bi bili oblikovani v isti performativni potezi; evropske sosedje to postanejo samo kot del ponavljajoče se performativne prakse ESP, kar jih oblikuje v relaciji do EUrope in se tako na novo pripiseta obe identiteti obema subjektoma.

Ko poskušamo analizirati takšno izvajanje identitete, se kot metodološko praktično pokaže ločiti procese. Še posebej, če želimo analizirati ponavljanje določenih normativnih sredstev, se moramo praktično usmeriti v »skladišče« že utemeljenih idej, norm in konceptov, na katerih verjetno temelji izvajanje identitete. Zato bova začela s kratkim pregledom najznačilnejših idej o evropski identiteti. In drugo, ker izvajanje identitete vedno poskuša označiti Jaz v nasprotju do relevantnega Drugega, bova pozornost usmerila na konstrukcijo Drugih, okoli katerih se v glavnem vrti ESP, in sicer sosed. Skozi analizo »pozicijske semantike« sosedstva – s tem misliva na to, kako se ta kategorija semantično razločuje od drugih akterjev, prisotnih v ESP, bova raziskala, kako je sosedstvo konstituirano oziroma katere značilnosti se pripisujejo ali zanikajo sosedam.

Na koncu bova na podlagi že pridobljenih ugotovitev analizirala performativno konstrukcijo evropske identitete v ESP, tako da bova poskusila odgovoriti na vprašanje, kakšna evropska identiteta se oblikuje v ponavljajočih se praksah, ki Evropo konstituirajo kot legitimni subjekt ESP.

Evropska identiteta

Pobrs kajmo na kratko po diskurzivnem »skladišču«, iz katerega se črpajo izjave o evropski identiteti. Kot vemo, se identiteta pogosto začne s kulturo. Matrica prostorskih identitet oziroma koncept naroda iz 19. stoletja krepko povezuje kulturo z ozemljem (dežela, država itd.). Biti

narod pomeni imeti nacionalno kulturo. Sklicevanje na evropsko identiteto je tudi oblikovano znotraj te matrice. Tovrstno sklicevanje mora temeljiti na priznanem obstoju evropske kulture. In tu se začnejo težave. Najprej, izjave o evropski kulturi se nujno spopadajo s trdnim obstojem nacionalno definiranih kultur. To dejstvo pogosto privede do metaforičnih dejanj, kot so ustvarjanje istosrednih krogov, piramid in lokov, v katerih se evropska identiteta/kultura predstavi kot zmožna vključevanja drugih identitet. Kljub svoji nameri uradno geslo o enotnosti v različnosti očitno ne odpravlja problema, ker vedno lahko postavimo legitimno in logično vprašanje o pomenu enotnosti. Drugi problem v zvezi z izjavami o evropski kulturni identiteti se nanaša na poudarjanje skupnih kulturnih značilnosti. Jezik – osnovna značilnost koncepta naroda iz 19. stoletja – ne pride v poštev. Kulturne prakse so prav tako izjemno raznolike. Ostaneta samo dve možnosti: sklicevati se na skupno evropsko zgodovino ali na močno predstavo o Drugem. V obeh primerih obstaja tveganje, da se izrazi evropske kulturne identitete spreobrnejo v evronacionalizem, ki temelji na esencializaciji in izključevanju. To postane očitno, ko gre za osnovne težnje, izražene v izjavah o krščanski Evropi. Kulturne meje omogočajo ustvarjanje trdnjave Evrope, ki varuje svoja vrata pred vdorom drugih.

Zato je izogibanje kulturi pogosto pogoj za razmišljanje o evropski identiteti. Na voljo sta predvsem dve rešitvi. Prva je v razlikovanju kulturne in politične identitete. Politično identiteto lahko razumemo kot »sistem družbenih in političnih vrednot in načel, ki jih prepoznavamo kot lastne« (Cerutti, 2003: 27). Tukaj pa je pomembno dvojje: poudarjanje posameznih političnih vrednot in aktivna podpora državljanov Evrope tem vrednotam. Na seznamu takšnih vrednot praviloma najdemo temeljne pravice, demokracijo, družbeno pravičnost, solidarnost in – kar je bolj sporno – sekularizem. Vprašanje podpore se pogosto povezuje z obstojem demokratičnih institucij v Evropski uniji (državljanstvo, sfera javnega itd.). Znana Habermasova ideja o ustavnem patriotizmu kombinira omenjene elemente. Ustavna načela utelešajo skupne politične vrednote, patriotizem pa se močno sklicuje na podporo in identiteto.¹ Obrat k politični identiteti je bil podprt z argumentom o posebni politični naravi EU kot »postmodernega polisa« (Wæver, 1996: 127), kar jo razlikuje od drugih političnih enot. Druga rešitev je povezovanje Evrope z višjimi vrednotami. Te sežejo dlje od nacionalnih in regionalnih okvirov in so povezovalne sile, ki na koncu koncev kažejo na univerzalno. Ideja univerzalne Evrope nastopa v dveh različicah. Evropo lahko vidimo skozi leče kozmopolitizma. Kozmopolitska Evropa temelji na »jasnih idejah o neoskrunljivem dostojanstvu in moralni dolžnosti ublažiti trpljenje drugih« (Beck, 2003: 34), na institucionalizaciji kriticizma in na »kritičnem in spreminjajočem se samorazumevanju« (Delanty, 2005: 18).² Za kozmopolitsko Evropo je značilna prosto tekoča dinamika, v kateri drugi izgubljajo svojo drugost. V drugi različici, ki se semantično navezuje na koncept civilizacije, Evropa uteleša univerzalnost skozi svojo zgodovino, bodisi v zmagoslavnem slogu (recimo vrednote razsvetljenstva) bodisi s premaganjem negativnih izkušenj (vojne in moralni zlomi). Retorika evropske civilizacije je bolj nagnjena k notranjim vrednotam, ki imajo univerzalno naravo, in s tem k mejam, ki jih lahko prestopi samo superiorni subjekt. V najbolj radikalni obliki gre za idejo o križarski Evropi ali za rajsko Evropo, kot v karikaturni predstavi Roberta Kagana o kantovski, vase zagledani Evropi, ki živi v svetu sanj (Kagan, 2003).

Ideje o univerzalnosti poskušajo razdreti meje in posledično utrjene predstave o evropskem prostoru. Vendar ta proces v veliki meri temelji na pojmih časa in zgodovine. To,

¹ V večjem delu politične misli označuje patriotizem volutaristično in načelno vdanost, zoperstavljeno bolj mehaničnim in kulturnim odnosom, ki jih vsebuje nacionalizem.

² Kozmopolitska Evropa se pogosto vidi kot normativni odziv na globalizirano, transnacionalno realnost; glej Habermas, 2003.

³ Pri tem pa se je modro omejil samo na področje varnosti. Drugi raziskovalci opozarjajo na vrnitev »geopolitičnih« Drugih (Diez, 2004: 331).

čemur lahko, sledeč Paulu Ricœurju (Ricœur 1987), rečemo evropska narativna identiteta, ima ključno vlogo v izjavah o univerzalnih možnostih Evrope. Splošno rečeno gre pri narativni identiteti za vključevanje dogodkov iz preteklosti v sedanost. Preteklost torej vidimo iz perspektive sedanosti, čeprav se o njej lahko govori tudi kot o nepretrgani zgodovini z določeno izhodiščno točko. Lahko rečemo, da je bila kozmopolitska Evropa razumljena kot nasprotje nacionalistični Evropi, ki je obstajala do leta 1945. Ulrich Beck vidi nürnberške procese kot trenutek ustanovitve nove povojne Evrope (Beck, 2003: 34). Habermas in drugi so poudarjali učinek osvobajanja in učenja na podlagi slabih izkušenj druge svetovne vojne: »Sodobna Evropa se je oblikovala skozi izkušnje totalitarnih režimov dvajsetega stoletja in Holokavsta (...). Samokritične polemike o tej preteklosti nas opozarjajo na moralne osnove politike« (Habermas in Derrida, 2003: 296). Zygmunt Bauman posebej poudarja proces učenja: »Evropa se je naučila, na težak način in za neznansko visoko ceno, plačano v človeškem trpljenju, kako se lotiti zgodovinskih nasprotij in mirno reševati konflikte ...« (Bauman, 2004: 130). Tovrstna naracija leto 1945 prikaže kot radikalno prekinitvev z dolgo zgodovino kulturne raznolikosti in omejenosti in kot trenutek ustanovitve nove Evrope. Ole Wæver je pred nekaj časa opozoril na to ustanoviteljsko vlogo evropske nedavne preteklosti. V žargonu teorije identitete je govoril o »evropski preteklosti kot evropskem Drugem« (Wæver, 1998: 90) in šel celo tako daleč, da je zatrdil, da je ta Drugi postal pomembnejši od tradicionalnih kulturnih Drugih v evropskem identitetnem diskurzu.³ Po njegovem mnenju preteklost pomeni dinamiko fragmentacije, ki nenehno grozi integraciji.

Narativna identiteta ponavadi niha med občutkom kontinuitete (da bi bila prepoznavna skozi čas) in občutkom spremembe (da bi poudarila pomen sprememb). Trditve o evropski identiteti, ki se poskušajo izogniti kulturi in ki poudarjajo negativne zgodovinske trenutke, se morajo osredotočiti na prelome in nove začetke. Prelomi in začetki so bistvenega pomena za oblikovanje narativne identitete. Ti imajo funkcijo mita. Tako kot druge narativne identitete potrebuje evropska identiteta mite. Osnovna funkcija mitov je ustvarjanje ontološke stabilnosti. Zahvaljujoč mitom postaja svet manj kaotičen in grozljiv (Blumenberg, 1979: 127). Najpomembnejši miti – miti o nastanku (sveta) – pripovedujejo o poreklu človeške vrste in sobivanja ter o dogodkih stvarjenja (Ricœur, 1987: 273). Le-ti so eksistencialni okvir za orientacijo skupnosti in so v osredju narativnega oblikovanja skupinske identitete (Bizeul, 2000: 23). Miti so, razen tega, določeni načini doživljanja in obvladovanja časa. Z nenehnim ponavljanjem mita – »delovanjem mita« (Blumenberg, 1979) – se sedanost poveže z dogodki stvarjenja (Bottici in Challand, 2006: 316). V nasprotju z zgodovinskim narativom je torej preteklost vsesplošno prisotna in povezana s prihodnostjo. Miti o nastanku vedno vključujejo začetke. To so lahko začetki, s katerimi se opravičujejo nove situacije (Eliade, 1963: 33). Opravičevanje temelji na obljubi prevlade nad slabo preteklostjo. Mit lahko torej vključuje idejo o junaških ali odrešilnih potezah, ki vodijo k premagovanju travme, trpljenja in ponižanja (Flood, 1993). V tem primeru lahko novi začetek pomeni tudi prelom s preteklostjo kot nenehnim sklicevanjem na slabo preteklost, kar družba počne skozi proces odrešitve.

Če v evropski narativni identiteti poskušamo izslediti mitične prvine, se pripovedi o drugi svetovni vojni in posebej o holokavstu pokažeta kot očitna kandidata. To je narativ o slabi preteklosti, ki pripelje do popolnega moralnega zloma, in o zagonu novega evropskega projekta kot novem začetku, ki se izogiba zlomu fragmentacije (nacionalizem) in zmagovalnih civilizacij (kolonializem). *Telos* evropskega projekta so torej pozitivne vrednote, ki se izoblikujejo z negacijo slabe

⁴ Ta diskurzivna operacija očitno vključuje kolektivizacijo mentalnih aktivnosti, kot sta spominjanje in pričevanje.

⁵ Kakšno identiteto drugi pripisujejo Evropejcem, je posebno vprašanje.

preteklosti, povzete v doživetju evropskih integracij kot mirovnega projekta. Z delovanjem mita se lahko opravičijo poznejši dogodki v okviru integracije, češ da so skladni s telosom. Vsakovrsten premik v smeri evropske enotnosti se lahko izpelje iz novega začetka in sočasno potrjuje njegovo prisotnost. Mit se razlikuje od zgodovine v tem, da deluje prek diskurza, ki ustvarja čustva in patos (Bottici in Challand, 2006: 321). Mite lahko razumemo kot »orodje za kontrolo dinamike čustvenega« (Dörner, 1995: 23). Čustva in patos se zbudijo takrat, ko zatrjujemo, da je delovanje mitov delovanje spomina. Dejanje stvarjenja se ponavlja kot dejanje spominjanja. Evropski *mi* se oblikuje skozi soočanje z žrtvami iz preteklosti. Dejanje stvarjenja deluje v krožnih potezah: za spominjanje je nujna nenehna odrešitev, prav skozi odrešitev pa evropska skupnost lahko zatrjuje, da se je nečesa naučila iz preteklosti in da je s tem napredovala.⁴

Identitete se ne oblikujejo samo s pomočjo prostorskih in časovnih koordinat in ne ponujajo samo odgovora na vprašanje, kako se razlikujemo od številnih drugih in od kod prihajamo. Identitete so tudi odvisne od tega, kar počnemo. Identitete so performativne v tem smislu, da sprožajo diskurzivna sredstva, ki oblikujejo akterje. Evropska identiteta je tudi posledica dejstva, da Evropa lahko deluje. Mit ustvarja podobo Evrope, ki dela na sebi. Mogoče si je, po drugi strani, predstavljati učinke na identiteto, ki jih ustvarja evropsko delo na drugih. Ole Wæver ugotavlja, da se evropska identiteta »v veliki meri dela zunaj« (Wæver, 1998: 90). S tem hoče povedati, da je občutek evropskosti odvisen od tega, kako se Evropa odreže v svetu.⁵ Učinek in vlogo akterja lahko razumemo kot moč delovanja. Narava te moči v zunanji politiki EU je bila predmet dolgih znanstvenih razprav. Večina teh razprav je bila osredinjena na določanje posebne politične narave in načina delovanja EU. EU je bila imenovana za civilno silo zaradi zanjo značilnih nevojaških sredstev in mirovniških ciljev. Jo lahko razumemo kot v osnovi civilno, kot v znani upodobitvi Roberta Kagana, v tem primeru pa se nikjer ne sreča z zunanjim svetom, ali kot civilno po naravi, zaradi svojevrstne strukture upravljanja in »postnacionalne izjemnosti« (Nicolaidis, 2005: 103). In nazadnje, lahko EU razumemo kot civilno po volji? Moč volje je konceptualizirana kot »normativna moč«, ki omogoča mednarodno identiteto (Manners, 2000; Manners in Whitman, 2003). Mednarodna identiteta se še vedno oblikuje v igri pozicioniranja prek razlikovanja in ustvarjanja Drugega, vendar pa se ne opira na kulturne meje, zarisane v tradicionalnem, kulturnem diskurzu o evropski identiteti. Če je mednarodna identiteta EU posledica njene normativne moči, da podpira in uveljavlja univerzalne norme, se nahajamo na področju kozmopolitske identitete (Manners, 2005: 8). Vendar EU ni kozmopolitska glede na svojo naravo ali, raje, glede na način svoje organizacije. Kot je pokazal Ian Manners, je normativna moč EU vpisana v »metanarativ«, ki opravičuje zunanje politike, ki temu narativu sledijo (Manners, 2004: 7). Ne samo, da tovrstna legitimiteta, ki proizvaja »narative projekcije« (Nicolaidis, 2005: 96), vsebuje sezname evropskih vrednot, ki jih je mogoče izvažati, temveč le-ta ponovno privede do evropske narativne identitete. Ker delovanju mita pripomorejo celo znanstveniki: »V meri, v kateri obstaja začetek evropskega odgovora, globalnega evropskega narativa, njegovo seme v zadnji polovici stoletja klije na način *ad hoc*, skozi proces učenja, ki je omogočil Evropi, da sprejme in si zatem prilasti značilen pristop k mednarodnim vprašanjem« (Nicolaidis, 2005: 98). Ta »globalni narativ« oz. samoopravičilo za evropsko mednarodno identiteto ima za izhodišče nov začetek v mitičnem osrčju evropskega projekta. Mit pojasnjuje, kaj je to, kar Evropo naredi posebej kozmopolitsko in zato različno od drugih, manj univerzalnih akterjev.

⁶ Štiri skupna področja so: 1. ekonomsko (vključno z okoljem in energijo), 2. svoboda, varnost in pravičnost, 3. zunanja varnost, 4. raziskovanje in izobraževanje (vključno s kulturnimi programi). Delovanje na teh štirih skupnih področjih temelji na elementih ESP, ki so v skupnem interesu EU in Rusije (Pace, 2005: 3, n. 15, ESP Strategy Paper COM(2004) 373: 6).

Nastanek, obseg in metode ESP

Razpravo, ki je privedla do oblikovanja Evropske sosedске politike, je sprožilo pismo tedanjega britanskega zunanjega sekretarja Jacka Strawa španskemu predsedstvu EU pred srečanjem Sveta za splošne zadeve aprila 2002. V pismu Straw zahteva definiranje politike do (prihodnjih) vzhodnih sosed EU: Rusije,

Ukrajine, Belorusije in Moldavije. Svet je pozdravil pobudo in tudi ponudbo Javierja Solane, da bo pripravil podlago za oblikovanje sosedске politike (Council Conclusions, 7705/02: 10). Formalni nastanek tega, kar poznamo kot ESP, pa je povezan s skupnim pismom z naslovom »Širša Evropa«, ki sta ga Chris Patten in Javier Solana poslala Svetu avgusta istega leta. Vendar je bila takrat še vedno razumljena kot načrt, kako urejati odnose z bodočimi vzhodnimi sosedami (Patten in Solana, 2002; Cremona in Hillion, 2006: 4), in kot takšna je bila septembra in novembra tudi potrjena na srečanjih Sveta za splošne zadeve (Council Conclusions, 14183/02: 12, Council Conclusions, 12134/02: 8)). Ko je pobudo decembra 2002 potrdil Evropski svet, pa je dobila pomembno dopolnilo. Ambicija bodoče sosedске politike ni bila več samo ustvariti boljše odnose z vzhodnimi državami, temveč se je tudi razširila na južno Sredozemlje (Council Conclusions, 15917/02: 7, Council Conclusions, 6604/03: 5). Po oceni Karen Smith je bil takšen razvoj posledica prizadevanja za ravnotežje med »južno« in »vzhodno« dimenzijo Unije: Sredozemlje je postalo del ESP predvsem zahvaljujoč uspešno izvedenemu pritisku južnih članic Unije (Smith, 2005: 759).

Prvi podrobno razdelani poskus oblikovanja Evropske sosedске politike je bil objavljen marca 2003 v obliki poročila Komisije Svetu in parlamentu z naslovom »Širša Evropa – Sosedstvo: Okvir za odnose z našimi sosedami« (COM (2003) 104). Sledila mu je še ena širitev področja, ki zajema »sosedstvo«: po gruzijski revoluciji so junija 2004 vključene tudi države južnega Kavkaza – Azerbajdžan, Gruzija in Armenija (Smith, 2005: 759). Skupina držav, na katere naj bi bila usmerjena načrtovana evropska sosedska politika, je bila torej precej raznolika. Ta politika naj bi zajemala celotno periferijo Unije, od Maroka na jugu do Belorusije na severu, in ni vključevala samo držav, ki so že bile na »poti pridruževanja« – 10 + 2 srednjeevropske države, države, nastale na prostoru nekdanje Jugoslavije, Albanijo in Turčijo – in tudi Rusijo, ki je zavrnila sodelovanje v ESP in se je raje odločila na odnose z Unijo, definirane na štirih skupnih »področjih«⁶ (Pace, 2005: 3, Smith, 2005: 759). Geografski obseg, politična orodja in smotri, o katerih govori poročilo »Širša Evropa«, so oblikovali temelje za razpravo o ustvarjanju Strateškega dokumenta komisije maja 2004 (COM (2004) 373), ki je predstavil ESP v njeni dokončni obliki.

Povezave med ESP in procesom širjenja se na prvi pogled lahko zdijo pragmatične in na meji banalnega; tudi v političnih dokumentih so prikazane tako. Gre za preprosto logiko, da nam širjenje Unije prinaša nove sosede, s katerimi moramo vzpostaviti dobre odnose. Seveda ni nič narobe v tem, da je bila načrtovana priključitev 12 novih članic osnovni *raison d'être* za sosedsko politiko (Kelly, 2006: 31). Podrobnejši vpogled pa hitro pokaže, da so povezave med procesom širitve kot takšnim in ESP veliko bolj zapletene, kot nakazuje ta preprosta logika. Ključno vprašanje v oblikovanju ESP je, in je vedno bilo, vprašanje njenega odnosa do nadaljnje širitve. Karen Smith gre celo tako daleč, da zatrjuje, da nastanek ESP lahko obravnavamo v povezavi z »ukrajinskim vprašanjem«. Dejstvo je, da Ukrajina od sredine devetdesetih let kaže (oddaljeno) zanimanje za pridružitve Uniji. Toda ko se je bližalo leto 2004, se je krepila javna

zaskrbljenost nad nadaljnjo širitvijo. Unija je, kot ugotavlja Smith, zbolela za »širitveno utrujenostjo« in zato ni bil pravi čas za razpravo o ukrajinskem članstvu. ESP lahko razumemo kot način izogibanja razpravam o nadaljnji širitvi (Smith, 2005: 758, 769) z oblikovanjem okvira, ki ni preprosto alternativa za širitev, ki bi pomenila vljuden »ne« perifernim državam, temveč je alternativa za celoten koncept širitve, ki se izogiba oblikovanju zunanjih odnosov Unije na način, ki se takoj reducira na vprašanja o nadaljnji širitvi (Pace, 2005: 7). Razumljena tako ESP pomeni temeljito razdelan način odklanjanja dajanja pojasnil o vprašanju širitve, ki je čedalje bolj težavno.

Klasična nedoločena končnih meja Unije – dejstvo, da je tako rekoč vsaka »evropska država« lahko potencialna članica, medtem ko ni uradne geografske definicije Evrope – pomeni, da bosta zlasti vzhodna meja Evrope in posledično status »evropskosti« vzhodnih sosed vedno sprožila razpravo. Turčija je seveda najbolj ilustrativen primer za to. Čeprav ESP nikakor ni mogoče razumeti kot dokončno določitev teh meja (Smith, 2005: 757), so mnogi vključitev južne dimenzije razlagali kot izjavo o končnih mejah. Tudi bi držalo to, kar zatrjuje Karen Smith, in sicer, da širitev EU v južno Sredozemlje – na primer na podlagi skupne rimske dediščine na območju novega *Mare Nostrum* – ni nepredstavljiva (zlasti za tiste na jugu) (Smith, 2005: 769) in zato je bila vključitev sredozemskih sosed v okvir ESP doživeta kot poteza, ki jih oddaljuje od možnosti za pridružitve EU. Enako je z zmanjševanjem možnosti za priključitev Ukrajine na raven Maroka, edine države, katere prošnja za članstvo je bila doslej zavrnjena s temeljno obrazložitvijo, da ni evropska (Cremona in Hillion, 2006: 17, Smith, 2005: 769). Južna in vzhodna dimenzija sta sovražni, ko gre za vprašanje ESP, ker k sosedstvu spadajo tako države, ki se močno čutijo evropske, čeprav niso članice EU, kot države, ki se imajo odkrito za neevropske (Smith, 2005: 759). Resda, vzhodnoevropske države se lahko potolažijo s tem, da rešitev, ki jo je izbrala Rusija – edina vzhodna sosed, katere članstvo v EU ni ne želeno ne doživljeno kot mogoče – pušča vzhodno dimenzijo ESP odprto za upanje pri nadaljnjih širitvah. »Maroška naveza« je še bolj oslABLJENA zato, ker ESP namenja veliko pozornost »diferenciaciji«. To pomeni, da se ESP prej zdi serija dvostranskih odnosov kot resnično multilateralni okvir. Sosedje v določeni meri individualno krojijo svoje odnose z Unijo, to je odvisno od njihovih ambicij, položaja v žarišču dejavnosti in retorike predstavnikov (Smith, 2005: 771–772). Upanje se lahko gradi na dejstvu, da ESP še vedno v svojih različnih vidikih spominja na širitev (Cremona in Hillion, 2006: 8, Smith, 2005: 759). Na temeljni ravni je ESP v veliki meri oblikovana v okviru generalnega direktorata za širitev in šele pred kratkim v okviru generalnega direktorata za zunanje odnose (Kelly, 2006: 31). Razen tega, tudi če imajo samo vzhodne sosedne realne možnosti za pridružitve EU v dogledni prihodnosti, so struktura in metode ESP vseeno očitno izposojene iz izkušenj s širitvijo (Kelly, 2006: 38, 50). Kot prepričljivo zatrjuje Judith Kelly, so akcijski načrti, ki definirajo vsebino in prednostne naloge v odnosih med EU in posameznimi sosedami, bili oblikovani na podlagi sporazumov o priključitvi z državami kandidatkami; temu podobno je bila ocenjevalna dimenzija ESP v obliki »poročil o državah« oblikovana po modelu »poročil o napredku« pri pridruževanju (Kelly, 2006: 33–34). Po mnenju Marise Cremona in Christophila Hilliona zahtev, da morajo sosedje privzeti večino *acquis communitaire* EU, ki se izražajo izključno z institucionalnega vidika, ni mogoče popolnoma razumeti brez perspektive dolgoročnega pridruževanja, ki se nahaja v njihovem temelju (Cremona in Hillion, 2006: 17). Čeprav se ob vsaki priložnosti poudarja, da je ESP popolnoma ločena od razprav o širitvi EU, ni dvoma, da je sosedstvo nekaj, kar se kvalitativno razlikuje od neevropskega prostora, tj. od drugih »tujcev«, ki so zunaj meja EU. Zato bi bilo narobe trditi, da ESP prikaže sosedje zgolj

kot grožnja, ki se *sekuritizira* od zunaj, ne glede na dejstvo, da se vprašanja varnosti zdijo ključnega pomena za ESP in da se po mnenju Cremona in Hilliona dejansko nahajajo v temelju celotne sosedske politike (Cremona in Hillion, 2006: 3). ESP ostaja politika, ki obeta, čeprav ne obljublja končne vključitve.

Celo ta kratki oris nastanka, geografskega obsega in metodoloških pobud ESP jasno pokaže, da je »evropsko sosodstvo« vse prej kot samoumevna, vnaprej dana ali naravna kategorija. Nasprotno, zdi se prežeto z nejasnostmi in nasprotji. Namen analize pozicijske semantike evropskega sosodstva je razjasniti, kako se dvoumnost evropskega sosodstva obravnava v retoriki ESP s postavljanjem tega objekta v določene odnose z drugimi akterji na mednarodnem prizorišču.

Pozicijska semantika evropskega sosodstva

Semantika sosodstva

Številni raziskovalci so opazili, da je evropsko sosodstvo predstavljeno v ESP na dvoumen način, vendar pa le malo takih, ki se ukvarjajo s sosodstvom kot diskurzivnim konstruktom in njegovo vlogo Drugega za evropsko identiteto, premišljuje o dvoumnosti samega koncepta sosodstva in o njegovem odnosu do drugih oblik ustvarjanja Drugega, kot so »prijatelji« in »sovražniki«. Kolikor veva, Robert Zaiotti ponuja za zdaj edino analizo ESP, ki vključuje tudi analizo semantike samega sosodstva. Zaiotti razmišlja o reku »Dobre ograje naredijo dobre sosede« in opozarja na inherentno dvoumnost »sosodov«: njihov položaj zunaj ograje jih oddaljuje od »prijatelj« znotraj ograje, kar je v nasprotju z ustaljenim prepričanjem, da sosedi lahko pomagajo pri obrambi pred sovražniki in grožnjami (Zaotti, 2006: 2–4). Sosodstvo je prostor, ki se nahaja med varno notranjostjo prijatelj in grozečo zunanostjo sovražnikov.

Zygmunt Bauman prav tako opozarja na dvoumen položaj sosodov med prijatelji in sovražniki in sosede – opirajoč se na klasično razpravo Georga Simmla – izenačuje s »tujci« (Bauman, 1991: 53–61). Prijatelji in sovražniki so nasprotja v okviru istega sistema, medtem ko tujci v sistem vpeljejo dvoumnost, ker so neznani in ne morejo biti ustrezno identificirani kot prijatelji *ali* sovražniki. Vendar pa, čeprav se tako »sosodje« kot »tujci« izogibajo komplementarnim kategorijam prijatelj/sovražnik, je očitno, da ne gre za istovrstne kategorije. Pomanjkanje znanja, ki tvori tujca, nezmožnost njegove umestitve in identifikacije se ne skladata najbolje z nedvomno blizko prisotnostjo soseda. Če je kdo tujec svojemu sosedu, se to doživlja kot nenormalno. Po drugi strani pa »sosod« vseeno ni v direktnem nasprotju s tujcem, ker se od nas ne pričakuje, da bi svoje sosede poznali do intimnih podrobnosti, tako kot poznamo člane svoje družine. Kot kaže, je sosod poimenovanje, katerega pomen se lahko v različnih okoliščinah spreminja (z izjemo pomenske konstante prostorske bližine). Sosodje so lahko dober ščit, ko smo soočeni z grožnjo sovražnikov. Lahko so tudi oddaljeni znanci, ko smo v družbi prijatelj, ki smo jih izbrali. Sosede z lahkoto ločimo/prepoznamo v svetu tujcev, so pa nedvomno *outsiderji*, če jih primerjamo z intimnostjo družine. Baumanovo pojmovanje tujcev ne zadošča, če poskusimo pojasniti semantiko soseda, vseeno pa poudarja, da, ko analiziramo oblikovanje Drugega, ne moremo tujosti preprosto reducirati na sovraštvo. To je tudi temeljna zahteva, ki jo postavi Tzvetan Todorov v svojem poskusu oblikovanja večplastnega modela analize ustvarjanja Drugosti. Todorov analizira različne načine, kako so Španci v svojem pohodu na Ameriko videli Indijance, in opozarja na dejstvo, da biti nekomu poznan ne pomeni nujno biti ljubljen

(Todorov, 1982). Model analize percepcije Drugega, ki ga je razdelal Todorov, ima tri dimenzije: aksiološko dimenzijo, ki se nanaša na raven ljubezni do Drugega, epistemološko dimenzijo, ki se nanaša na raven znanja o Drugem, ter prakseološko dimenzijo, ki se nanaša na izkazovanje premoči nad Drugim (Todorov, 1982: 185). Ta model bova uporabljala za sistematizacijo različnih dvoumnosti koncepta soseda. Lahko ga tudi uporabiva za razlago semantičnega pozicioniranja evropskega sosredstva, kot nam ga prikazuje retorika ESP. Sledeč modelu Todorova bova zagovarjala tezo, da dvoumnost sosredstva označuje epistemološka dimenzija, v kateri je le-ta umeščen na osi med znanim in tujim; aksiološka dimenzija, v kateri gre os med prijateljstvom in sovraštvom; in končno, prakseološka dimenzija. Dvoumnost na prakseološki osi izhaja iz dvojnega pomena sosredstva, ki na eni strani konotira medsebojno dopolnjevanje (v logičnem pomenu, da smo sosredje vedno drug drugemu), kar izključuje dominacijo katerega od sosredov, po drugi strani pa je s prostorsko bližino utemeljena upravičenost zanimanja za to, kako sosred ureja svoje zadeve (ali skrbi za urejenost svoje strani žive ograde, da tako temu rečemo). Sosredje niso ne naši gospodarji ne naši sužnji (kar sta dve skrajnosti na prakseološki osi) – tudi na tej osi so dvoumno umeščeni na sredo.

V analizi pozicijske semantike evropskega sosredstva – tj. razpona odnosov, ki v ESP izključujejo ali dajejo pomen tako raznoliki skupini držav – se tri omenjene dimenzije zdijo zelo ustrezne. Pri umeščanju evropskega sosredstva gre v veliki meri za njegovo »evropskost« oziroma za to, ali države – sosredje spadajo k »evropski družini« in so zato primerne za pridružitve pri prihodnjih širitvah, ali pa za vedno ostanejo neevropski »tujci« (epistemološka os). Gre pa tudi za odnos sosredstva do različnih varnostnih groženj – do resničnih sovražnikov, ki preživijo od zunaj (aksiološka os). Končno, poseben položaj Rusije in izrazita prisotnost pogojnosti v ESP vključujejo pozicioniranje v odnosu do »geopolitične teže« (prakseološka os).

Širitev, evropskost in sosredje

Razlika med državo sosredjo in državo kandidatko v procesu pridruževanja ima pomembno vlogo v semantičnem pozicioniranju sosredov. Dejansko je bila na začetku, ko je bila sosredska politika še vedno usmerjena samo na vzhod, skupna definicija za države, ki jih je ta politika zadevala, da le-te »nekako neudobno spadajo vmes« (Patten in Solana, 2002) – med južnim Sredozemljem, ki je uradno izključeno iz procesa širitve, in državami Zahodnega Balkana, za katere je bila pridružitve EU nedvoumen cilj. Celo po vključitvi Sredozemlja v ESP v poročilu »Širša Evropa« ni mogoče zaslediti poskusov, da bi prikriil obstoj dveh očitno različnih delov sosredstva, tistega, za katerega je »pridružitve izključena«, ter »evropskih držav«, katerih »primeri ostajajo odprti« (COM (2003) 104: 5). Zdi se, da evropskost vzhodnega sosredstva tukaj ni vprašanje. To je povezano z dvojnimi pomenom »evropskega« v kontekstu pridruževanja EU. Pridružitve Uniji je hkrati vprašanje dokončanja procesa (izpolnitve kopenhavskih meril) in vprašanje geografskega položaja (samo »evropske« države se lahko pridružijo). V tem kontekstu je Evropa hkrati cilj in izhodišče za članstvo v EU. Širitev EU na neko državo ali zavračanje možnosti za priključitev ni samo stališče o njeni trenutni ekonomski in politični pripravljenosti, temveč tudi določa njeno geografsko-kulturno bistvo. Ta dvojnost se jasno kaže v besedišču, ki se nanaša na nedavno širitev Unije. Širitev je bila metaforično predstavljena kot ponovna združitve družine (Pettersson in Hellström, 2003; Hellström, 2003) ali kot ponovno zedinjenje, kar je v obeh primerih imelo za predpostavko, da so nove članice, ki vstopajo v Evropo, nekako vedno spadale k Evropi. Govorilo se je veliko bolj o *vrnitvi* kot o *prihodu* v Evropo. Ta dvojnost

Evrope, ki je hkrati izhodiščna točka in cilj, je osrednjega pomena za umeščanje sosed znotraj ESP. Očitni delitvi sosedstva na vzhodni in južni del se poskuša izogniti prav s pomočjo te dvojnosti. To ponazarja naslednji citat Günterja Verheugena: »Naša politika do sosed ne zapira vrat evropskim težnjam katere koli države. Nasprotno, izboljšanje sodelovanja in podpiranje reform naj bi pripomoglo k uresničevanju tovrstnih teženj, tam, kjer obstajajo in kjer so primerne« (Verheugen, 2003a). Kaj določa »primernost« posameznih držav, pa ostaja nejasno. Lahko se nanaša tako na geografske razlike med vzhodom in jugom (primernost glede na položaj) kot na uspešnost države kot sosede (primernost glede na napredek). Nikomur se ne obljublja prostora v »evropski družini«, vsak pa lahko še naprej o njem sanja. Tako se v najboljši izmed sosed lahko enkrat prepozna odtujena družinska članica.

Perspektiva širitve v okviru ESP ni samo odložena za pozneje zato, ker čaka na preizkus sosedskosti, pogosto je predstavljena za poznejši čas tudi na drugih podlagah. Izkazovanju odprtosti do sosed ponavadi sledijo opozorila o nevarnostih prevelike širitve Unije. Na koncu koncev se »Unija ne more neskončno širiti« ali »sprejeti vsako državo, ki lahko zaprosi za pridružitvev«. To bi uničilo njeno *kohezivnost, ravnovesje* in *zmožnost delovanja* (Prodi, 2002a). Prodi vidi scenarij, po katerem bi se »Evropska unija spremenila zgolj v območje proste trgovine na ravni celine« (Prodi, 2002a). Odložitev, ki se uvaja z izjavo, da sosede nimajo *trenutne* perspektive pridruževanja, ni povezana samo s prihodnjimi ocenami njihove uspešnosti kot sosed, temveč je tudi v neposredni povezavi z nerešenim vprašanjem dokončnih meja Evrope. V poročilu »Širša Evropa« je povedano odkrito: »V resnici pa vse odločitve o nadaljnji širitvi EU čakajo na razpravo o končnih geografskih mejah Unije. To je razprava, v kateri morajo biti sposobne popolnoma sodelovati tudi sedanje države kandidatke« (COM (2003) 104: 5), ali po besedah Prodijskega: »Najprej (pred razpravo o možnosti, da sosede postanejo članice) moramo odgovoriti ljudem v sedanjih državah članicah, ki se že sprašujejo ‚Kje se konča Evropa?‘« (Prodi, 2002b). Tovrstne izjave se najpogosteje implicitno ali eksplicitno vežejo na vzhodno mejo. Sredozemlje se doživlja kod pomembna in naravna meja, ki je ni treba kulturno, politično ali zgodovinsko opravičevati. Vendar pa tudi če se vzhodni Evropejci lahko izognejo usodi južnega Sredozemlja, še vedno ostajajo zaznamovani z dejstvom, da sosede ne morejo zahtevati sodelovanja v razpravi o dokončnih mejah Evrope – tovrstne odločitve ostajajo »družinsko vprašanje« držav članic in kandidatke.

Kot je bilo pričakovati, semantični položaj sosed na epistemološki osi ni ne družina ne tujec. Njihova evropskost ni ne zavrnjena ne potrjena, temveč se nenehno prestavlja na poznejši čas. Dvoumnost položaja sosed na tej osi se obravnava tako, da se le-te konstruirajo kot nekdo, ki hrepeni, da bi postal del družine. Sosede se prikazujejo kot nekdo, ki upa – in je v tem upanju spodbujan –, da bo skozi prakso dobrega sosedstva (znotraj ESP) dobil mogočnost vstopiti v evropsko družino in da bo nazadnje prepoznan kot nekdo, ki je tej družini vedno pripadal.

Meje, varnost in sosedje

Po mnenju Thomasa Dieza je eden notranjih paradoksov EU v tem, da medtem ko notranje meje v procesu integracije postajajo čedalje »mehkejšee« in počasi celo izginjajo, skupne zunanje meje postajajo čedalje bolj »trše«, tako glede razlikovanja »Evropejcev« od drugih kot glede *sekuritizacije* teh meja kot prvih in zadnjih linij obrambe pred grožnjami, ki prihajajo od zunaj (Diez, 2006). Kot opazja Bahar Rumelili, ne glede na dejstvo, da meje znotraj EU v celoti postajajo postmoderne (tj. prepustne in gibljive), zunanje meje ostajajo popolnoma »trde« in

moderne (Rumelili, 2004). Ta paradoks vsekakor najdemo tudi v načinu, kako ESP umešča sosede na aksiološki osi med prijatelji in sovražniki. V moderni logiki meja nacionalna meja preprosto loči prijatelje znotraj od sovražnikov zunaj, vendar pa to očitno ni način, kako deluje ESP. Gre za politiko obljube ali, kot pravi Prodi, »za deljenje vsega, razen institucij« (Prodi, 2002b). Sekuritizirana meja hladne vojne (t. i. »železna meja«) je ena najpogostejših napotitev v retoriki ESP. Proklamirani motiv za oblikovanje ESP je izogniti se novim tovrstnim delitvenim črtam. Prodijevo geslo za ESP, in sicer, da je njen cilj ustvariti »obroč prijateljev« okoli Evrope, naj bi prav tako potrjevalo, da ima ESP »postmoderni« odnos do zunanjih meja. To pa vsekakor ni popolna slika. Tudi najbolj površen vpogled v dokumente ESP pokaže konsistentno in v določeni meri celo prevladujočo temo varnosti v tej politiki. ESP se pravzaprav razglašča za regionalno izvedbo Evropske varnostne strategije (COM (2004) 373 in ESS). Drugače povedano, v retoriki ESP nikakor ne najdemo pomanjkanja skrbi za varnost. Lahko delujemo v smeri ustvarjanja »obroča prijateljev«, vendar imamo za zdaj okoli sebe kar nekaj sovražnikov.

Ustvarjanje »obroča prijateljev« je dejansko mogoče interpretirati kot nekaj, kar kaže na preprosto strategijo premikanja »moderne meje« na stran sosed, s čimer se jim pripiše vloga blažilne cone ali serije satelitskih držav, ki varujejo pred grožnjami, ki so geografsko umeščene za njihovim ozemljem. Vendar pa tukaj ne gre za to. Retorika ESP pravzaprav države sosede opisuje kot prostor različnih varnostnih težav in groženj. ESP je oblikovana kot odgovor na nov položaj, ki bo nastal zaradi širitve EU, s katero »se bomo približali zdaj ali v nedavni preteklosti nestabilnim območjem« (Verheugen, 2004a). Varnostna strategija opozarja, da bodo »sosede, ki so deležne nasilnih konfliktov, šibke države, kjer cveti organizirani kriminal, disfunkcionalne družbe ali hitro naraščajoče prebivalstvo na mejah Evrope zanje pomenili težavo« (ESS). Dejansko je od svojega začetka sosedska politika načrtovana kot način preprečevanja »groženj, ki preplavljajo Unijo« (Patten in Solana). Grožnje niso samo preprosto umeščene za ozemljem držav sosed v grozečem subjektu velikega sovražnika. Tudi če so sosede razumljene kot prostori varnostnih težav, to ne pomeni, da so *sekuritizirane* kot akterji. Sosede se ne doživljajo kot sovražniki. Zdi se, da so dejanske varnostne grožnje, ki jih omenja ESP, v resnici »transnacionalne« in da *ne poznajo meja*. Zanje sta značilni delokaliziranost in nestalnost. Osrednja zahteva ESP je, da tovrstne »grožnje skupni varnosti, (...) od vprašanja prehodnosti meja do okoljevarstvenih in nuklearnih groženj, nalezljivih bolezni, ilegalnih migracij, tihotapljenja ljudi, organiziranega kriminala ali terorističnih mrež, zahtevajo skupno ravnanje, da bi lahko bile uspešno preprečene« (COM (2003) 393: 5). Grožnje tako širokega razpona se pogosto podajajo v kombinaciji in se predstavljajo, kot bi druga drugi bile vzrok ali posledica (po mnenju Raphaela Bossonga je to splošna značilnost diskurza o varnostni politiki (Bossong, 2006)).

Kombinacija nevarnosti lajša vključevanje varnostnih vprašanj pod kategorijo »nestabilnosti«, za katero našete grožnje postanejo tako vzrok kot posledica. Posledično tudi *sekuritizacija* v ESP ni namenjena samim sosedam ali jasno določenemu, zedinjenemu sovražniku, ki se nahaja za mejami sosed, ker so akterji, odgovorni za te grožnje, v veliki meri narejeni anonimno pod kategorijo »nestabilnosti«. S tovrstno anonimizacijo se doseže, da so lahko sosede prostori nevarnosti, tj. da se dojemajo kot nestabilne, ne da bi bile akterji nevarnosti oz. sovražniki. Iz tega sledi, da sosede niso neposredno odgovorne za grožnje, »ki preplavljajo Unijo«. Dejansko že sama izbira terminologije odrešuje sosede tako, da poudarja dejstvo, da čeprav povzročajo varnostne težave, jih zaradi tega ni treba kriviti. Zdi se, da je do sosed v ESP prej treba čutiti usmiljenje, kot jih kaznovati. ESP ne zahteva, da se sosede ukvarjajo z varnostnimi težavami, ki izhajajo iz njihovega ozemlja, temveč poskuša na bolj nežen način »motivirati naše partnerje, na bolj ozko sodelovanje

z EU. Tesneje ko je sodelovanje, bolje bo za EU in njene sosede kar se tiče stabilnosti, varnosti in napredka in večja bo obojestranska korist« (Prodi, 2002a). Korist je lahko obojestranska, toda njeno aktivno zavarovanje to pogosto ni. Na koncu se mora Evropa »spoprijeti z nestabilnostjo in nevarnostjo (...) z napadom na njune vzroke« (Prodi, 2003a) in »ponuditi našim partnerjem priložnost, da občutijo mir, stabilnost in napredek, ki jih uživamo v Evropski uniji« (Prodi, 2004a).

Na aksiološki osi retorika ESP vsekakor razvija sliko o bodočem prijateljstvu, vendar pa to ne pomeni, da v sedanjem trenutku prevladuje sovražstvo. Na tej osi je dvoumnost prej predstavljena kot stanje nestabilnosti. Sosede ogrožajo evropsko varnost tako, da lahko povzročijo širitev te negotovosti prek meja Evropske unije, a tudi če bi tako Evropi povzročile vrsto varnostnih težav, dejstvo, da »ne morejo ravnati drugače«, pomeni, da ostajajo jasno oddaljene od skrajnosti na aksiološki osi, ki so rezervirane za resnične sovražnike. Varnostna dimenzija ESP v tem smislu sledi logiki »pomagajmo sebi tako, da bomo pomagali svojim sosedam«, in kombinira »postmoderni pristop prestopanja meja« s klasičnim, modernim pojmovanjem meje.

Geopolitika, pogojnost in sosede

Končno prihajamo do prakseološke dimenzije, zadnje v modelu Tzvetana Todorova, v katerem se položaji gibljejo med nasprotnima skrajnostima gospodarja in sužnja, vendar ga bomo za naše potrebe prilagodili za izražanje ravni »geopolitične teže«, ki jo pripisujemo Drugemu. S tem mislimo na stopnjo, v kateri so Drugi (v tem primeru sosede) razumljeni kot enakovredni in samostojni akterji pri obravnavanju evropskega Jaza. Tukaj se zdi zanimivo pogledati, kako je Rusija prisotna – ali raje odsotna – v ESP, ker retorično zagovarjanje ruskega izstopa in odsotnosti vzpostavlja geopolitično razliko med Rusijo in ostankom evropskega sosedstva.

Razliko med t. i. »strateškim partnerstvom« z Rusijo, ki temelji na štirih skupnih »področjih«, in ESP so opazili številni raziskovalci. Cremona in Hillion na primer poudarjata, da osnovna terminologija ESP in dejstvo, da je ESP oblikovana kot *politika* (*policy*), signalizirajo nekaj, kar se jasno razlikuje od alternativ, kot so »prostor«, »področje« ali »proces«. Politiko poganjajo ustvarjalci politike (*policymakers*), usmerja pa jo nekdo drug (Cremona in Hillion, 2006: 21). Dokaz očitne razlike v moči med Rusijo in drugimi sosedami so prav tako »trilateralni odnosi« med Unijo in Moskvo, kjer sosede delujejo kot njuna vmesna ploskev (Missiroli, 2004: 21). Podobno Karen Smith opisuje motive Rusije, da se odloči proti sodelovanju v ESP kot opredelitev za partnerstvo na bolj »enakopravni« podlagi (Smith, 2005: 759). Michelle Pace je šel celo korak dlje in zapisal, da so se Rusi odločili za odnos med subjektoma, kar implicira – čeprav Pace tega odkrito ne pove –, da gre v ESP za odnos med subjektom in objektom (Pace, 2005: 759).

Rusija je vsekakor postavljena na drugo raven v primerjavi z drugimi sosedami. Kot je pokazal Günter Verheugen, »je seveda Ruska federacija za Unijo veliko več kot soseda. Zaradi njenega geografskega položaja, velikosti in potencialov in tudi njene vloge v mednarodnih zadevah so se naši odnosi z Rusijo razvili v daljnosežno strateško partnerstvo« (Verheugen, 2003a). Geopolitično je Rusija nad vsemi drugimi sosedami. EU in Rusija sta prikazani kot »glavna mednarodna akterja (...), ki skupaj delata na številnih mednarodnih vprašanjih, vključno z regionalnimi vprašanji na območjih, ki so v bližini obeh« (Verheugen, 2003a). Vloga Rusije v regiji naj bi bila bližje vlogi Unije kot vlogi drugih sosed: »(...) Dialog in sodelovanje EU z Rusijo v spopadanju s težavami, ki jih povzročajo druge države v regiji ali so z njimi povezane, so ključnega pomena za možnost premagovanja teh težav« (Patten in Solana, 2002). Verjetno je pretirano govoriti na eni strani o odnosu med subjektoma, ko gre za odnos med EU in Rusijo, na drugi pa o odnosu med subjektom in

objektom, ko gre za EU in druge sosedne, vendar gre vseeno za to, da dva akterja v tem trikotniku (EU in Rusija) »delata skupaj«, medtem ko je tretji element v trikotniku (sosedne) ta, na katerem se dela. Tovrstne asimetrije, katere posledica je, da so v retoriki sosede prikazane kot manj popolni subjekti, ni mogoče prikriti celo niti z nenehnim vztrajanjem pri tem, da je ESP »partnerstvo«, ali pri tem, da ESP temelji na »skupnem lastništvu« nad procesom.

V ESP sosede ne morejo biti predstavljene kot popolnoma enaki in samostojni subjekti, ker se ESP v osnovi vrti okoli pogojnosti; ena stran deluje v korist druge in je zato nagrajena. Osnovna struktura ESP je struktura polnega in stabilnega subjekta (EU), ki usmerja in presoja napredek drugih, ki posledično nimajo enakega statusa: »Moramo postaviti merila, ki nam bodo pomagala določiti, kaj pričakujemo od naših sosed, da bi te lahko napredovale z ene stopnje na drugo. Lahko bi celo razmišljali o nekakšnih kopenhavnskih kriterijih za sosedstvo. Napredka ne more biti brez ustreznih potez teh držav, s katerimi bodo sprejele relevantne zakone EU. Ugodnosti zaradi teh potez bodo neposredno občutile, tako kot bodo občutile tudi odsotnost kakršnega koli napredka.« (Prodi, 2002a) To seveda ne pomeni, da Evropa v okviru ESP prevzema nase vlogo vladarja nad sosedami, vendar se sosede vedno znova izločajo kot odgovornost Evrope. ESP zadovoljuje potrebo Unije, da »jasno prevzame odgovornost za regijo« (Prodi, 2002a) ali celo da »prevzame odgovornosti regionalnega voditelja, tako da bo ustvarila nove, posebne odnose z vsemi sosedami na Vzhodu in v Sredozemlju« (Prodi, 2004c). Sosedstvo je navsezadnje »naše dvorišče« (Prodi, 2002a). Tovrstno poudarjanje sosedstva kot »območja bistvenega pomena« je navedlo Michaela Emersona, da ESP predstavi kot evropsko različico »prijateljske doktrine Monroe« (Emerson, 2002: 2–3). Vendar pa je treba opozoriti, da subjektivni primat EU v delu mednarodnega prostora, ki ga Unija označuje kot sosedstvo, ni oblikovan zgolj kot posledica »močne« potrebe po zavarovanju njenih interesov. Kot poudarja Prodi, »bodo dosežki EU še naprej zbuiali upanje v naše sosede na naših novih mejah. Naša dolžnost je dati jasen odgovor na njihova pričakovanja.« (Prodi, 2002b) Zaradi spremembe pri oblikovanju ESP od »naših interesov« k vprašanju odgovornosti in dolžnosti odgovoriti na pričakovanja, je mogoče sosedam dodeliti status, ki je manj kot subjekt (v nasprotju z Rusijo), ne da bi se Unija prikazala v vlogi gospodarja, ki ukazuje svojim sužnjem.

Konceptualizacija ambivalentnosti na prakseološki osi se udejanja prek oblikovanja predstave o sosedah kot »naši odgovornosti«, s čimer se omogoča, da jih Unija usmerja na način, ki se razlikuje od ruskih »skupnih prostorov«. Če pa bi o sosedah govorili samo kot o kmetih v šahovski igri »velikih mednarodnih igralcev«, bi to pomenilo, da jih postavljamo predaleč na drugi konec osi. Gre prej za vtis, ki ga potrjujeta tudi epistemološka in aksiološka os, da gre za »poškodovane« subjekte. Ambivalentnost v tem primeru ni zgolj vmesni položaj, temveč tudi kaže na temeljni primanjkljaj. Tako sosede, ki hrepenijo po vključitvi v družino, kot njihova brezupna nestabilnost kažejo na nepopolnost, razdrobljeni značaj, za katerega je zdravilo posebna odgovornost Evrope, da bo izpolnila pričakovanja. Prav v argumentih, ki legitimizirajo predpostavke, izvršitev in vsebino te posebne evropske odgovornosti do sosed, se najbolj jasno oblikuje in izvaja evropska identiteta v retoriki ESP.

Izvajanje evropske identitete v ESP

Ker izvajanje vedno vključuje ponavljanje, tudi izvajanje identitete v retoriki ESP temelji na številnih že utemeljenih idejah o tem, kaj ustvarja Evropo tako kot skupnost kot mednarodnega

akterja. Prav ponavljanje teh idej tako, da se ujemajo z oblikovanjem predstave o »poškodovani« naravi sosed, je to, kar lahko izsledimo kot izvajanje evropske identitete. Gre za identiteto, ki se, ko se ponavlja v tem kontekstu, spremeni na veliko pomembnih načinov.

Univerzalne vrednote, globalni igralec in omahujoči imperij

Najbolj očitno prisotno normativno sredstvo v ESP je glede na dejstvo, da se evropske vrednote omenjajo v celotni politiki, kozmopolitska ideja Evrope. Po Prodijevih besedah je cilj ESP preprosto »(...) razširiti na to sosedno območje vrsto načel, vrednot in standardov, ki določajo samo bistvo Evropske unije« (Prodi, 2002a). Prav tako je »želja po okrepitvi teh vrednot širše v svetu glavno gibalno sosedske politike, ki jo razvijamo za Vzhodno Evropo in Sredozemlje« (Prodi, 2004a). Retorika ESP odkriva trajno napetost med enostransko ambicijo Unije, »da na mednarodni ravni projicira svoje vrednote« (Prodi, 2003a), in istočasnim poudarjanjem »skupnega lastništva« politike in vzajemnega »partnerstva« sosed. Tovrstni napetosti se pogosto retorično izogiba s poudarjanjem, da je, recimo, namen ESP »izboljšati odnose s sosedami [Unije] na podlagi skupnih vrednot« (COM (2003) 104), ne da bi se takoj odkrito povedalo, ali so te vrednote skupne za države članice ali za članice Unije in njene sosedo. V primerih, ko je to odkrito povedano, pa postane jasno, da gre za vrednote, našete v pogodbah EU. Enako napetost opazimo tudi v strateškem dokumentu ESP, kjer se navaja, da ESP »teži k promoviranju posvečenosti skupnim vrednotam«, hkrati pa tudi, da bo »obseg ambicij EU v razvoju povezav z vsakim posameznim partnerjem skozi ESP odvisen od obsega, v katerem je mogoče učinkovito deliti skupne vrednote« (COM (2004) 373: 13). Tukaj najdemo razlikovanje med (univerzalnim) skupnim lastništvom nad omenjenimi vrednotami – tj. dejstvom, da si vsi želimo vladavino zakona – in njihovo dejansko izvedbo (kjer se lahko zgodi, da sosed sploh ni). Vendar, kot sva že pokazala, gre pri kozmopolitski različici evropske identitete prav za to, da so vrednote tako evropske (v praksi) kot univerzalne (v svoji veljavnosti). Zgodovinsko lahko od nekod izhajajo, vendar so potencialno marsikje uporabne. Evropa torej lahko promovira in razširja svoje vrednote, ne da bi pri tem skrunila samosvojost sosed; »Evropejci iskreno upamo, da lahko te univerzalne vrednote delimo z vsemi svojimi sosedami in partnerji, ne glede na raznolikost njihovih kultur in tradicij.« (Prodi, 2003a) V ESP se vsekakor ponavljajo predstave o Evropi kot prostoru, kjer so bile tovrstne univerzalne vrednote uspešno implementirane. To je izvedba evropske kozmopolitske identitete. Po drugi strani pa opazamo, da ni kakršne koli oblike kulturno omejene Evrope, ki bi spominjala na trdnjavo. Tako kot v pravkar citirani Prodijevi izjavi, je v kontekstu ESP kultura podrejena univerzalnosti vrednot in s tem preoblikovana v preprosto »raznovrstnost«, tako kot v geslu Unije. Resda si je težko predstavljati, kako bi ponavljanje odkrito zaprte »evropske kulture« sploh delovalo v kontekstu ESP, že zato, ker sama politika pomeni prestopanje meja. Prav tako v svoji raziskavi nisva srečala odkritega sklicevanja na evropsko kulturo v nasprotju z neevropsko kulturo. Semantika evropskega sosedstva je oblikovana s pomočjo različnih sredstev, a kulture ni med njimi.

To pa vseeno ne pomeni, da bi legitimizacija zunanje politike zgolj s pomočjo univerzalnosti vrednot bila močno utemeljena argumentacija. Navsezadnje, ne dogaja se prvič, da si sile, ki imajo premoč na mednarodnem prizorišču, prilaščajo privilegiran dostop do univerzalnosti. Če ta legitimizacija temelji samo na grobem kozmopolitstvu, bi evropske ambicije na mednarodnem prizorišču lahko obsodili kot »križarsko vojno« ali kot »imperialistično vedenje«. Stráth brez obotavljanja izreče prav takšno obtožbo, ko »bruseljski diskurz o širitvi« označi za »nič drugega

kot različico diskurza, ki že bremeni belega človeka« (Stråth, 2000: 419). Kar koli je gonilna sila ESP in v širšem pomenu celotne Evrope kot akterja zunanje politike, ta sila ni artikulirana tako, kot da izhaja predvsem iz notranjosti Evrope (varovanje interesov) ali celo kot neposredna posledica nekakšne sebi pripisane univerzalnosti. Silo, ki žene Evropo, da razvije zunanjo politiko (v sosedstvu in širše), je prej treba iskati zunaj same Evrope. Evropa je bila poklicana – nerada, kot se pogosto zdi – na mednarodno prizorišče zaradi okoliščin in pričakovanj drugih in ne zaradi lastnih ambicij. Evropa je vedno prikazana kot skoraj presenečena nad svojim izjemnim uspehom v projektu integracije in sprave. Kot navaja uradna brošura o evropski vlogi v mednarodni politiki, kjer je Evropa opredeljena preprosto kot »svetovni igralec«, »Evropa si ni zastavila, da postane svetovna sila. Unija je nastala po drugi svetovni vojni in njena glavna naloga je bila združiti evropske države in narode. Vendar hkrati ko se je širila in prevzemala čedalje večjo odgovornost, je morala definirati svoj odnos do preostanka sveta« (*A world player*, 2004). Logika te naracije o napredku in širjenju je preprosta: integracija pripelje do širitve, ki po drugi strani pripelje do novega sosedstva in velikosti, ki zahteva, da ima nekdo pomembno vlogo v svetu, da postane *globalni igralec*. Okoliščine, ali kot je to formuliral Prodi (2003b), »realnost pogojuje, da mora biti razširjena Unija več kot zgolj ekonomska cona prostega pretoka blaga in storitev, in zahteva Unijo, ki lahko v celoti igra svojo vlogo, tako v EU kot na mednarodnem prizorišču«. Ta citat še bolj očitno razkrije, da se EU vidi kot nekaj, kar presega svojo tradicionalno »civilno« naravo velikanskega trgovinskega bloka ali ekonomskega akterja, in se pogosto poudarja, da mora zdaj Evropa »narediti prve korake proti temu, da postane učinkovit globalni igralec, ki lahko naredi več kot to, da preprosto varuje lastne ekonomske interese« (Verheugen, 2002) proti temu, da bo popravila sramotno prikrajšanje, da je zgolj »ekonomski orjak« in »politični pritlikavec na globalnem prizorišču« (Prodi, 2003c). Evropa kot *globalni igralec* vsekakor ni »civilna« Evropa, temveč Evropa kot normativna sila. Evropa je prikazana kot »edinstveni model sveta« (Prodi, 2004c) in je zato »naša dolžnost ponuditi zaradi miru in sprave naše izkušnje in model, ki smo ga razvili v pol stoletja skupnega življenja, tudi drugim delom sveta« (Prodi, 2004d). V osrčju tovrstne različice evropske moči sta stabilnost in mir. Te norme in vrednote so nad vsem, kar naj bi označevalo evropsko pot vodenja mednarodnih odnosov. Evropa kot takšna nastopa kot »sila, ki zagotavlja stabilnost povsod po svetu« (Prodi, 2004b) in je nujna kot *globalni igralec* zato, ker »žal, kot vemo, svet zelo potrebuje moč za mir in solidarnost, kot je naša« (2002b).

Vendar je v večini primerov to, da drugi Evropo prosijo za pomoč, veliko bolj izpostavljeno kot v že navedenih primerih. Solana na primer govori neposredno o »potrebi po Evropi« (Solana, 2002a), medtem ko Prodi odkrito zatrjuje, da »so povsod po svetu ljudje, ki v nas vidijo upanje za mir in modro in uravnoteženo silo. Ne smemo izneveriti njihovih pričakovanj« (Prodi, 2004b). V tovrstnem diskurzu postanejo sosede hkrati glavna prednostna naloga Evrope in nekaj podobnega testnemu poligonu za preverjanje zmožnosti Evrope kot *svetovnega igralca*:

Če želimo izpolniti naraščajoča pričakovanja in upanje držav za našimi mejami in narodov Evrope, moramo res postati resnični globalni igralec.

(...)

Moramo prevzeti vlogo globalnega igralca. Razvoj skupne sosedske politike je prvi korak v tej smeri. Moramo ustanoviti nov, inkluziven regionalni pristop, ki nam bo pomagal podpirati mir, stabilnost in varnost na naši celini, in s tem podpirati razvoj boljšega globalnega upravljanja (Prodi, 2002a).

Poudarjanje sile, ki motvira in poganja v ozadju vlogo Evrope kot globalnega igralca, naj bi varovalo pred obtožbami zoper »imperializem vrednot«, ker se s tem izbriše kakršen koli interes ali ambicija same Unije, ki vodi takšno politiko. ESP preprosto ne more biti imperialno dejanje, ker ni imperialnega akterja, ki to politiko vsiljuje sosedam. Gre prej za kombinacijo okoliščin – uspešnost in posledična moč Unije kot ekonomske sile in integracijska moč v trenutnem žalostnem stanju sveta – in tudi pričakovanja teh, ki so v sosedstvu, preprosto silijo Unijo, da postane globalni akter. To seveda ni »križarska Evropa«, temveč v najboljšem primeru »omahujoči imperij«, ki ga tisti, ki imajo manj sreče, neradi priključijo, ko potrebujejo njegovo nedvomno moralno odgovornost kot normativni model za mir in stabilnost v svetu in posebno v soseščini. Sosede, ki hrepenijo po Evropi in ki trpijo zaradi nestabilnosti, so neizogibno »naša odgovornost« in so tako vključene v podporo prav takšne predstave o »omahujočem imperiju«.

Eden osrednjih vidikov ESP nam vseeno še vedno manjka. To, kar konec koncev v retoriki znova in znova upravičuje tovrstna hrepeneča pričakovanja v zvezi z mirom in stabilnostjo, je in mora biti usmerjeno na Evropo in ne recimo na očitno alternativo v ameriški supermoči. To ni zgolj strokovno znanje Unije na področju ekonomskih integracij ali institucij. Vsebinska *izkušnja*, na katere se sklicuje Evropa v svojem odnosu do preostali sveta, gre veliko dlje od takšnih praktičnih kompetenc, in sicer v sfero mitičnega.

Učimo se na lastni preteklosti – in poučujemo preostali svet

Ko Solana pomirjajoče zagotovi svojim poslušalcem: »(...) prepričan sem, da enaki razlogi, zaradi katerih ima Evropska unija odgovornost – to so naša velikost in interesi, naša zgodovina in vrednote –, naredijo Unijo sposobno, da te odgovornosti prevzame. Ne gre, torej, za to, ali mi igramo globalno vlogo, temveč za to, kako jo igramo« (Solana, 2002a); prisotnost »zgodovine« v njegovi argumentaciji ni ne naključna ne banalna. »Zgodovina« je rdeča nit celotne retorike ESP in je perspektiva skupne evropske vloge v svetu prav v specifični zgodbi o evropski preteklosti in njenih moralnih koreninah.

Po grozotah druge svetovne vojne in holokavsta je bila želja po miru prva in osnovna gonilna sila evropskega zedinjenja.(...) Vse do današnjih dni je želja po miru bistveni del same ideje Evrope, pogleda na življenje in na odnose med ljudmi, ki ga Evropejci prepoznavamo kot svojega. Nihče več ne vidi kot realistično možnost izbruha vojne med Francijo in Nemčijo ali med Italijo in Britanijo. (...) Spomnim se vojne, čeprav sem bil takrat zelo mlad. Moj oče se prav tako spomni vojne in tudi moj stari oče, in vse generacije pred njim. »Nikoli več,« so rekli očetje, utemeljitelji Evrope, in so tako mislili in je tako tudi bilo. (Prodi, 2003d)

Zgornji narativ ima prepoznavno kozmogonično strukturo. Kaos druge svetovne vojne je opravilo za kozmos evropske integracije. Mir in stabilnost sta seveda univerzalni vrednoti, tukaj pa sta vseeno povezani z Evropo kot »po naravi naši«. To se ne izvaja prek prilasčanja zmagovalne zgodovine, v kateri smo vedno varovali te vrednote (to bi bil ameriški narativ), temveč prek sklicevanja na »privilegirano« izkušnjo nekoga, ki je bil priča njihovega popolnega izginotja. Prodi je ob neki drugi priložnosti opozoril: »Govoriti o miru je skoraj kliše, vendar samo za tiste, ki niso občutili njegovega pomanjkanja.« (SP 02 621) Tukaj pa se pokaže osnovno nasprotje, ker tudi Prodi prizna, da je njegova generacija zadnja generacija Evropejcev, ki je dejansko občutila pomanjkanje miru. Vojna je nepredstavljiva v današnji EUropi. Na prvi pogled to potrjuje mitično konstrukcijo, a kot je že bilo poudarjeno, miti delujejo in omogočajo kozmološko orientacijo v skupnosti samo, če se nenehno ponavljajo – »delovanje mita« se nikoli ne sme končati. To

pomeni, da čeprav je glavna plat mita »premaganje kaosa«, je le-ta globoko odvisen od tega, da kaos ohrani svojo relevantnost tudi v sedanosti. To, da smo »kaos odpravili in z njim opravili«, napoveduje konec mita, ker s tem njegovo nenehno ponavljanje postane zastarelo, neustrezno in se pretvori v kliše. Če kozmologija miru in stabilnosti kot ideološki temelj integracije (ki preprečuje nove francosko-nemške vojne) danes izgublja svojo mobilizacijsko moč – ironično zato, ker so tovrstne vojne tako rekoč nepredstavljive – moč ponovno pridobi, če se ponavlja v drugačnih kontekstih, in sicer v kontekstu evropske vloge v sosesčini. Tu najdemo še veliko takih, ki »trpijo zaradi pomanjkanja miru«.

Ponavljanje mita o odpravi trpljenja v Evropi, ki lahko legitimizira zunanjo politiko, vključuje tudi specifično potezo. Posebna evropska zgodovina, iz katere se je rodila EU, mora biti univerzalizirana, da se lahko uporabi zunaj tega okvira. Evropska izkušnja tako danes postane proces učenja, katerega lekcije so zdravilo – ne zgolj za vojne v Evropi, temveč za trpljenje na splošno.

»Drago smo plačali, da smo se naučili norosti vojne, rasizma in zavračanja drugega in različnosti. Mir, zavračanje zlorabe sile, spopadov in vojne so temeljne in povezujoče vrednote evropskega projekta. (...) Za seboj smo pustili realpolitiko, ki smo jo sami izumili. (...) Ne smemo pozabiti, da je Unija edinstveni politični projekt in edina resnična politična in institucionalna novost na svetu. In prav ta inventivni pristop še naprej ponuja perspektivo stabilnosti in varnosti državam članicam, našim bodočim članicam in sosednjim državam. Ta pristop je prav tako pridobil globalni pomen.« (Prodi, 2003e)

V sklepnem stavku svoje izjave Prodi postopoma razširja »cono veljavnosti« za uporabo evropskih izkušenj. Najprej države članice, potem tudi sosedstvo in nazadnje ves svet. Posledično se Evropa najprej razlikuje od tistih, ki potrebujejo njene izkušnje (najprej sosede, a tudi svet), zatem pa tudi od zahodnjaške kozmopolitske identitete. Evropa ni edini *svetovni igravec*, ki zagovarja vrednote miru, stabilnosti, vladavine zakona itd., vendar je edini, ki je – z lastnimi izkušnjami – pridobil znanje o tem, kako napredovati od popolne zavrnitve teh vrednot do njihove polne izpolnitve.

Takšno ponavljanje mitične identitete Evrope v zvezi z zunanjo politiko je novost; prek univerzalizacije evropskih izkušenj se lahko sklicuje na klasično idejo evolucijske civilizacije, ne da bi se naredila kakršna koli povezava z imperialno in kolonialno zgodovino te ideje. Civilizacija implicira predstavo o različnih družbah, ki se nahajajo na različnih stopnjah ene same zgodovinske evolucije. Znotraj logike civilizacije se določena zgodovina (zgodovina »civiliziranega sveta«) povzdigne na raven univerzalnega modela za »zgodovinski napredek« na splošno in so tako Drugi doživeti kot zgodnejše različice Jaza. V tej zvezi postane osnovni mehanizem legitimizacije *mission civilisatrice* polni vpogled v Drugega, saj smo mi že doživeli to, kar Drugi doživlja zdaj.

Ne zatrujeva, da je retorika ESP zgolj diskurz, ki »bremeni belega človeka«. Kot smo že videli, so tovrstne obtožbe zavržene s pomočjo omahovanja in tudi z distanciranjem evropske zgodovine od zmagoslavnega marša civilizacije z neprekinjenim mitičnim sklicevanjem na nedavni propad Evrope v barbarstvo. Vendar obstaja strukturna podobnost med logiko civilizacije in »mitičnega« ponavljanja evropske identitete v ESP. Barbarstvo je nedvomno umeščeno v preteklost Evrope, vendar v nasprotju z raziskovalci, ki verjamejo, da je centralni Drugi za Evropo njena lastna preteklost (Wæver, 1996: 122), midva želiva poudariti dejstvo, da je to preteklo barbarstvo tukaj izpostavljeno zato, ker ustreza današnjim barbarstvom *zunaj Evrope*. Tako je narejena povezava med nekdanjimi Evropejci in današnjimi sosedomi in »mitična Evropa« nastopa kot izvedba identitete, ki lahko poveže normativni okvir, torej mit – z relevantnim Drugim v novem kontekstu, torej s sosedomi. »Poškodovana« narava sosed, njihova nestabilnost,

njihovo hrepenenje po tem, da postanejo evropske, ter njihova potreba po evropski odgovornosti in pričakovanje, da Evropa takšno odgovornost prevzame –, vse to pripomore k nastanku evropskega subjekta kot polno legitimiziranega v izvajanju ESP, ker je Evropi uspelo premagati omenjene lastnosti sosed: te lastnosti smo nekdam imeli tudi mi.

Tisto, kar se bistveno spremeni, ko se »mitična Evropa« izvaja v kontekstu ESP, je obseg evropskih izkušenj in »umestitev« barbarstva. Izvajanje te identitete kot ideološka legitimizacija združevanja implicira, da so nadaljnje pridružitve nujne, ker se samo z neprekinjeno integracijo izogibamo vračanju v kaos iz preteklosti in barbarstvu, ter nenehno prizadevanje za uspeh in trajnost projekta. Moramo iti naprej zato, ker ustavljanje prinaša nevarnost vrnitve v grozljivo preteklost. Kot je poudaril Ole Wæver, je v osnovi takšne ideološke dinamike nasprotje med neprekinjeno integracijo in grozečo fragmentacijo. Gre za jasno alternativo med integracijo in fragmentacijo. Vendar če je fragmentacija (v obliki vojne v Evropi), kot smo že ugotavljali, postala nemogoča in nepredstavljiva, ta alternativa ne more več imeti moči, da legitimizira evropski projekt.

Kadar se pa mit ponavlja v kontekstu zunanje politike, se evropski projekt lahko relegitimizira ne kot integracija, temveč kot civilizacija. Osnovna razlika je v tem, da izvajanje identitete civilizacije dejansko odpravlja notranje nevarnosti fragmentacije Evrope. Unija ni v neprekinjenem boju zato, da bi zajezila barbarstvo v Evropi. Ta nočna mora je končana in je njena vrnitev postala nepredstavljiva. Današnji boj proti barbarstvu ni več stvar politik združevanja, temveč je umeščen v zunanjo politiko. Kompetence za vodenje tega boja, tj. evropske izkušnje, so povzdignjene (univerzalizirane), da bi ustrezale temu novemu okviru. Ko gre za izvajanje mitične evropske identitete, je lokus identitetne politike EU premaknjen na zunanjo politiko in je ta dimenzija jasno prisotna v politiki, usmerjeni na naše »žalostno necivilizirane« sosedbe. Projekt je ohranil svojo težo zato, ker, čeprav Evropejci ne hrepenijo več po EUropi, to zdaj počne preostali svet.

Literatura

- COM (2003): Communication from the commission to the council and the european parliament »*Wider Europe – Neighbourhood: A New Framework for Relations with our Eastern and Southern Neighbours*« Brussels, 11. 3. 2003, COM (2003).
- ESS (2003): *A secure europe in a better world, european security strategy*, Brussels, 12 December.
- COM (2004): Communication from the commission, *European Neighbourhood Policy Strategy paper*, SEC (2004) 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570}, Brussels, 12. 5. 2004, COM (2004).
- COM (2003): Communication from the commission, *Paving the way for a New Neighbourhood Instrument* Brussels, 1 July 2003, COM (2003).
- Council conclusions 7705/02, Press release 2421st Council meeting – General affairs and external relations – Luxembourg, 15 April 2002, 7705/02 (Presse 91).
- Council conclusions 12134/02, press release 2450th Council session – General affairs and external relations – Brussels, 30 September 2002, 12134/02 (Presse 279).
- Council Conclusions 14183/02, Press release 2463rd Council meeting General affairs and external relations Brussels, 18 November 2002, 14183/02 (Presse 350).
- Council Conclusions 15917/02, Presidency conclusions copenhagen european council, 12 and 13 december 2002, Brussels, 29 January 2003, 15917/02.
- Council Conclusions 6604/03, Press release 2487th Council meeting, General affairs and external relations, Brussels, 24 February 2003, 6604/03 (Presse 52).

- A *WORLD PLAYER* (2004), European Commission Directorate – General for Press and Communication, July 2004.
- PATTEN, C., JAVIER, S. (2002): *Joint letter to General Affairs Council »Wider Europe«*, April 2002.
- PRODI, R. (2002a): *A Wider Europe - A Proximity Policy as the key to stability*. Sixth ECSA-World Conference. Brussels, Jean Monnet Project, 5–6 December 2002, SPEECH/02/619.
- PRODI, R. (2002b): *Europe in transition: hopes and fears*. Brussels, 3 December 2002, SPEECH/02/600.
- PRODI, R. (2003a): *Cultural diversity and shared values*. New York, New York University Law School, 4 November 2003, Speech/03/517.
- PRODI, R. (2003b): *A destiny shared*. 50th anniversary of the ECSC, Marcinelle, 4 February 2003, SPEECH/03/52.
- PRODI, R. (2003c): *Ahead of the Thessaloniki European Council*. Strasbourg, European Parliament, 4 June 2003, SPEECH/03/274.
- PRODI, R. (2003d): *Europe: the Dream and the Choices*. Text in contribution to the debate on the future of Europe, published in Italy 12 November 2003.
- PRODI, R. (2003e): *Enlargement of the Union and European Identity*. Florence, Speech at the opening of the academic year, 20. January 2003.
- PRODI, R. (2004a): *A Union of minorities*. Seminar on Europe - Against anti-semitism. Brussels, For a Union of Diversity, 19 February 2004, Speech/04/85.
- PRODI, R. (2004b): *Building our future together*. European Parliament Strasbourg, 10 February 2004, Speech/04/67.
- PRODI, R. (2004c): *Europe: adding value, changing quickly*. London, London School of Economics, 19 January 2004, Speech/04/23.
- PRODI, R. (2004d): *Dialogue and shared values*. Conference on dialogue between peoples and cultures, Brussels, 25 May 2004, Speech/04/264.
- SOLANA, J. (2002a): *Europe's Place in the World: the Role of the High Representative*. Stockholm, 25 April 2002, S0078/02.
- VERHEUGEN, G. (2002): *Learn from History and Shape the Future*. Center for International Relations and »Rzeczpospolita« Warsaw, 11 July 2002, Speech/02/334.
- VERHEUGEN, G. (2003a): *EU Enlargement and the Union's Neighbourhood Policy*. Moscow, At the Diplomatic Academy, 27 October 2003 (no Speech nr.).
- VERHEUGEN, G. (2004a): *The Neighbourhood Policy of the European Union: An opportunity for Tunisia*. Tunis, Institut Arabe des Chefs d'Entreprises, 21 January 2004, Speech/04/33.
- VERHEUGEN, G. (2004b): *The European Neighbourhood Policy*. Bratislava, Prime Ministerial Conference of the Vilnius and Visegrad Democracies: »Towards a Wider Europe: the new agenda«, 19 March 2004, speech/04/141.

Citirana literatura

- BALIBAR, E. (2003): *Europe: Vanishing Mediator*. *Constellations*, 10 (3), 312–338.
- BAUMAN, Z. (1991): *Modernity and Ambivalence*. Cambridge, Polity Press.
- BAUMAN, Z. (2004): *Europe: An Unfinished Adventure*. Cambridge, Polity.
- BECK, U. (2003): *Understanding the real Europe*. *Dissent*, Summer, 32–38.
- BIZEUL, Y. (2000): *Theorien der politischen Mythen und Rituale*. V: Bizeul, Y. (ur.): *Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen*. Berlin, Duncker und Humblot, 15–39.
- BLUMENBERG, H. (1979): *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- BOSSONG, R. (2006): *The EU discourse on its international identity and foreign and security policy: Stability or change after September 11?* Estonia, Paper presented at the 4th Convention of the Central and Eastern European International Studies Association. University of Tartu, 25–27 June.
- BOTTICI, C., CHALLAND, B. (2006): *Rethinking the Political Myth: The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy*. *European Journal of Social Theory*, 9 (3), 315–336.
- BUTLER, J. (1990): *Gender Trouble*. London, Routledge.
- CAMPBELL, D. (1998/1992): *Writing Security*. Manchester, Manchester University Press.
- CERUTTI, F. (2003): *A Political Identity of the Europeans*. Thesis Eleven, št. 72, February, 26–45.
- CREMONA, M., HILLION, C. (2006): *L'Union fait la force? Potential and Limitations of the European Neighbourhood Policy as an Integrated EU Foreign and Security Policy*. EUI Working Papers, LAW No. 2006/39.
- COOPER, R. (2002): *The Post-Modern State and World Order*. London, Demos.
- DELANTY, G. (2005): *What Does It Mean to Be a 'European'*. *Innovation*, 18 (1), 11–22.
- DIEZ, T. (2006): *The Paradoxes of Europe's Borders*. *Comparative European Politics*, 4 (2–3), 235–252.
- DÖRNER, A. (1995): *Politischer Mythos und symbolische Politik: Sinnstiftung durch symbolische Formen am Beispiel der Hermannsmythos*. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- FLOOD, C. (1993): *Andrè labarthe and Raymond Aron: Political Myth and Ideology in La France Libre*. *Journal of European Studies* 23 (1/2), 139–158.
- EMERSON, M. (2002): *The Wider Europe as the European Union's Friendly Monroe Doctrine*. CEPS Policy Brief 27, October.
- HABERMAS, J., DERRIDA, J. (2003): *February 15, or What Binds Europeans Together: A plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*. *Constellations*, 10 (3), 291–7
- HABERMAS, J. (2003): *Toward a Cosmopolitan Europe*. *Journal of Democracy*, 14 (4), 86–100.
- HANSEN, L. (2006): *Security as Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*. London, Routledge.
- HELLSTRÖM, A. (2003): *Beyond space: Border making in European Integration: The case of Ireland*. *Geografiska Annaler*, 85(3), 123–135.
- HILL, C., WALLACE, W. (1996): Introduction – Actors and Actions. V: HILL, C. (ur): *The Actors in Europe's Foreign Policy*. London, Routledge.
- JEPPEPERSON, R., WENDT, A., KATZENSTEIN, P. (1996): Norms, Identity, and Culture in National Security. V: KATZENSTEIN, P. (ur.): *The Culture of National Security – Norms and Identity in World Politics*. New York, Columbia University Press.
- KAGAN, R. (2003): *Paradise and Power: American and Europe in the New World Order*. New York, Alfred A. Knopf.
- KALYPSO, N. (2005): The Power of the Superpowerless. V: LINDBERG, T. (ur.): *Beyond Power and Paradise: Europe, America and the Future of a Troubled Partnership*. London, Routledge, 93–120.
- KELLY, J. (2006): *New Wine in Old Wineskins: Promoting Political Reforms through the New European Neighbourhood Policy*. *Journal of Common Market Studies*, 44, (1), 29–55.
- LARSEN, H. (2004): Discourse Analysis in the Study of European Foreign Policy. V: TONRA, B. (ur.): *Rethinking European Union Foreign Policy*. Manchester, Manchester University Press.
- LAFFEY, M. (2000): *Locating Identity: Performativity, Foreign Policy and State Action*. *Review of International Studies*, 26 (3), 429–444.
- MANNERS, I. (2000): *Normative Power Europe: A Contradiction in Terms*. Working Papers 38, Copenhagen Peace Research Institute.
- MANNERS, I. (2002): *Normative Power Europe: A Contradiction in Terms?* *Journal of Common Market Studies*, 40, (2), 235–58.
- MANNERS, I., WHITMAN, R. G. (2003): *The 'difference engine': constructing and representing the international identity of the European Union*. *Journal of Public Policy* 10 (3), 380–404.

- MISSIROLI, A. (2004): The EU and its changing neighbourhood. V: DANNREUTHER, R. (ur.): *European Union Foreign and Security Policy*. London, Routledge.
- PACE, M. (2005): *The European Neighbourhood Policy: A statement about the EU's Identity?* International Dialogue 12, 1–11.
- PETERSSON, B., HELLSTRÖM, A. (2003): *The Return of the Kings: Temporality in the construction of EU Identity*. European Societies, 5(3), 235–252.
- RICOEUR, P. (1987): Myth and History. V: ELIADE, M. (ur.): *Encyclopedia of Religion*. New York, Macmillan, Vol. 10, 273–282.
- RICOEUR, P. (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- RUMELILI, B. (2004): *Constructing Identity and Relating to Difference: Understanding the EU's Mode of Differentiation*. Review of international studies, 30 (1), 27–47.
- SEDELMEIER, U. (2004): Collective Identity. V: CARLNAES J., SJURSEN, H., WHITE (ur.): *Contemporary European Foreign Policy*. London, Sage.
- SMITH, K. (2005): *The Outsiders: the European Neighbourhood Policy*. International Affairs 81, (4), 757–773.
- STRÅTH, B. (2000): Multiple Europes: Integration, Identity and Demarcation to the Other. V: STRÅTH, B. (ur.): *Europe and the Other and Europe as the Other*. Bruxelles, Peter Lang.
- TODOROV, T. (1982): *The Conquest of America*. New York, Harper Perennial.
- WEBER, C. (1995): *Simulating Sovereignty*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WEBER, C. (1998): *Performative States*. Millennium: Journal of International Studies, 27, (1), 77–95.
- WÆVER, O. (1996): *European Security Identities*. Journal of Common Market Studies, 34 (1), 103–132.
- WÆVER, O. (1998): Insecurity, security, and asecurity in the West European non-war community. V: ADLER, E., BARNETT, M. (ur.): *Security Communities*. Cambridge, Cambridge University Press, 69–118.
- ZAIOTTI, R. (2006): *Of Friends and Fences: Europe's Neighbourhood Policy and the Gated Community Syndrome*. California, Paper presented at the 47th Annual International Studies Association conference, San Diego, March 22–25.

Prevedla Tanja Petrović

Gnezdenje kolonializmov

Novi in stari obrazci
izključevanja na
obrobju Evrope

¹ Zgodnejša različica tega besedila je bila predstavljena od 5. do 7. junija 2008 v Portorožu na konferenci »Inclusion and Exclusion in and on the Borders of Europe«. S problematiko, ki je predmet te razprave, se ukvarjam v okviru podoktorskega raziskovalnega projekta »Ustvarjanje podobe soseda: Avstrija, Slovenija in diskurz o jugovzhodni Evropi« na Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti.

Pogoji za oblikovanje kolonialnega diskurza v sodobni Evropi

Junija 2007, neposredno preden je Portugalska prevzela vlogo predsedujoče države Svetu Evropske unije, je portugalski veleposlanik pri EU Alvaro de Mendoca e Moura ob predstavitvi prednostnih nalog portugalskega predsedstva dejal, da se bo *Portugalska zaradi svoje kolonialne zgodovine v zunanji politiki osredotočila na sodelovanje z Afriko, v ospredju bodo človekove pravice. »Držav, s katerimi sedimo skupaj za mizo in kršijo človekove pravice, ne moremo preprosto spoditi od mize«, je opozoril.* (24ur.com, 11. 6. 2007).¹

Nekaj mesecev pozneje je *The Financial Times* objavil izjavo Janeza Janše, premiera Slovenije, ki se je konec leta pripravljala prevzeti vlogo predsedujoče od Portugalske. V svoji izjavi je Janša poudaril, da *ima Slovenija v regiji [zahodnega Balkana] interese na podoben način, kot jih ima Portugalska v Afriki* (Mladina, 4. avgust 2007).

Navedeni izjavi ponazarjata ideološki in diskurzni mehanizem, ki ga poimenujem *gnezdenje kolonializmov*, opirajoč se na koncept *gnezdenja orientalizmov*, ki sta ga v slovitim članku razvila Milica Bakić-Hayden in Robert Hayden, za katerega je značilno, »da je v vsaki regiji težnja, da se na kulture in regije, ki so bolj vzhodno ali južno od lastne, gleda kot na bolj konservativne oziroma primitivne« (Bakić-Hayden in Hayden, 2007: 445; prim. Bakić-Hayden, 1995). Čeprav sta orientalizem in kolonializem v veliki meri prepletena in med seboj prekrivajoča se pojma, se mi v kontekstu, ki ga pogojuje Evropska unija, zdi ustreznejše govoriti o gnezdenju kolonializmov, predvsem zato, ker je obstoj kolonialne ali kakšne druge ekspanzionistične preteklosti pogoj za uporabo tega mehanizma. V oblikovanju in reprodukciji orientalističnega diskurza vidik pretekle vključenosti tega, ki orientalizira, v zadeve tega, ki je orientaliziran, ni nujno prisoten. To pa seveda ne pomeni, da »gnezdenje kolonializmov« ne posega za tipičnimi sredstvi, s katerimi se ustvarja orientalni Drugi: predvsem je treba poudariti orientalistično idejo o nujnosti kontroliranja,

vodenja in izobraževanja tega Drugega ter odnos med znanjem o Drugem in ustvarjanjem odnosov subordinacije, ki ga je Said (1996) postavil v središče svojega koncepta orientalizma.

Vendar pa v tem prispevku ne nameravam zatrjevati, da je odnos posameznih članic Evropske unije ali Unije kot celote do držav zahodnega Balkana² kolonialističen – zagovarjanje tovrstne teze se mi zdi preveč sproščeno in ne posebno inventivno. Moja ambicija prav tako ni izumiti še en koncept, ki bi konkuriral orientalizmu ali balkanizmu – glede na količino literature o predstavah o Balkanu in intenziteti, s katero se akademski diskurz osredotoča na to vprašanje, bi bila takšna ambicija odvečna. V analizi, ki sledi, se pravzaprav ne bom ukvarjala s podobo zahodnega Balkana, temveč z diskurzom, ki ga članice EU oblikujejo o tem prostoru ter tako zagovarjajo lastni položaj in vlogo v okviru Unije. V središču pozornosti bom poskusila postaviti dejstvo, da se kolonialna preteklost nekaterih držav v Evropi uporablja v političnem diskurzu kot argument za legitimizacijo na novo ustvarjenih odnosov moči. In ne samo uporablja, temveč tudi »sposoja«, se »gnezdi« v različnih točkah EU.

Odnose in reprezentacije, ki se ustvarjajo skozi »gnezdenje kolonializmov«, bom obravnavala predvsem na ravni diskurza – tako kot Ifversen in Kølvræ (v tej številki) želim poudariti, da me zanimajo diskurzivni konstrukti in ne nekakšna realnost, ki se nahaja za retoriko. Po drugi strani pa ne smemo zanemariti dejstva, na katerega opozarjata Ernesto Laclau in Chantal Mouffe, namreč da »diskurzivna struktura ni zgolj ‚spoznavna‘ ali ‚kontemplativna‘ entiteta, marveč je artikulacijska praksa, ki vzpostavlja in organizira družbena razmerja« (Laclau in Mouffe, 1987: 81; citirano po Velikonja, 2005).

Pri analizi političnega in medijskega diskurza, s pomočjo katerega se artikulira sistem »ugnezdenih« kolonializmov, bom izhajala iz Foucaultovih pogledov na diskurz in njegovega pojmovanja analize diskurza kot »razumevanja pravil, prek katerih se objekti, subjekti, koncepti in strateška polja oblikujejo in širijo« (Melegh, 2006: 21; Foucault, 2001). Foucault nas uči, da ni diskurza, ki ne bi bil tako ali drugače povezan z drugimi, že artikuliranimi, skozi zgodovino oblikovanimi diskurzi. Samo v relaciji do teh sorodnih diskurzov lahko v celoti razumemo pomen nekega diskurza oziroma diskurzivne formacije. Za Foucaulta ključno vprašanje analize diskurza ni to, kar zanima analizo jezika, in sicer skladno s katerimi pravili je bila konstituirana neka izjava in skladno s katerimi pravili bi bile lahko konstituirane druge podobne izjave, temveč »kako pride do tega, da nastane takšna izjava in da se na njenem mestu ne pojavi nobena druga« (Foucault, 2001: 30–31). V pričujočem besedilu me bo predvsem zanimalo, kako je prišlo do tega da so lahko bile artikulirane izjave, citirane na začetku tega članka in druge njim podobne izjave, ter kaj pogojuje to, da so nekatere dediščine iz evropske zgodovine izpostavljene kot argument v legitimizaciji odnosov moči, medtem kot so nekatere druge zamolčane.

Na ravni diskurza je »signal« gnezdenja kolonializmov analogija, vlečenje vzporednice med interesi in političnim vedenjem neke države, ki jih le-ta legitimizira s svojo kolonialno preteklostjo, in interesi in političnim vedenjem države, ki takšne preteklosti nima (v našem primeru je to Slovenija). Omenjena analogija ni samo »signal«, oznaka diskurza »ugnezdenih«

² V političnem diskurzu, ki se nanaša na širitev EU na jugovzhod Evrope, se med države zahodnega Balkana najpogosteje štejejo Hrvaška, Bosna in Hercegovina, Srbija (in Kosovo), Črna gora, Makedonija in Albanija – torej države, ki še vedno niso članice EU. Poimenovanje Zahodni Balkan je bilo v ta diskurz vpeljeno leta 1998 na sestanku Evropskega Sveta na Dunaju (Bojinović, 2005: 15, f. 20). Danes je zahodni Balkan ena ključnih besed v retoriki Evropske unije, ki se že seli iz političnega diskurza na druga diskurzivna področja in se čedalje pogosteje uporablja kot ime za regijo (prim. turistični vodnik *Western Balkans*, ki ga je Lonely Planet izdal v letu 2006). V tem prispevku uporabljam poimenovanje zahodni Balkan izključno kot tehnični termin, ki se mu ne morem izogniti, že zaradi njegove prisotnosti v političnem diskurzu, ki ga analiziram. Želim pa poudariti, da tega termina nikakor ne jemljem kot oznako za regijo, predvsem zaradi njegove semantične praznine: ta nam pove zgolj, kaj države zahodnega Balkana niso – članice EU – in pri tem ne upošteva kulturnih in družbenih značilnosti, ki jih imajo te države, ter skupnih zgodovinskih dediščin – kar bi moralo biti podlaga za razmišljanje o nekem območju kot regiji (prim. Todorova, 2005).

kolonializmov, temveč tudi njegova bistvena značilnost in celo njegov nujni pogoj: analogija je v številnih primerih edina podlaga za označevanje odnosa do neke regije zunaj EU kot kolonialnega; tako je tudi pri navedeni izjavi slovenskega predsednika vlade. Ta primer pokaže, da lahko tudi politični predstavniki držav, ki jih ne zaznamuje kolonialna preteklost, oblikujejo kolonialni diskurz. To je mogoče zaradi konteksta, ki ga v sodobni Evropi pogojuje članstvo v Evropski uniji, ki je osnova za vključevanje oz. izključevanje: ta kontekst ustvarja skupno »skladišče« diskurzivnih obrazcev, ki so članicam Unije na voljo za ustvarjanje diskurza *drugosti* v primeru teh, ki niso del združene Evrope. Po teh obrazcih pa posežejo praviloma države, katerih »evropskost« ni nedvoumna, ne glede na njihovo članstvo v Uniji.

Države, ki spadajo k »zahodnemu Balkanu«, so posebej »plodna tla« za ustvarjanje takega diskurza in »sposojanje« diskurzivnih obrazcev za legitimiranje odnosov premoči. Balkan se tradicionalno dojema kot periferija, ki jo je treba nadzorovati in kontrolirati, in ki je potrebna vodenja iz evropskih centrov moči, »da ne bi ponovila napake iz preteklosti« (Hammond, 2006: 19). Ideja, da je neka vrsta kolonialne uprave na Balkanu nujna, da bi se ohranil mir in omogočil razvoj celotne evropske celine, je pogosto odmevala v potopisnem in publicističnem diskurzu devetdesetih let dvajsetega stoletja. Andrew Hammond (2006: 20) navaja številne primere takega diskurza; Robert Carver (1998) kot edino rešitev za neskončne nemire v Albaniji vidi v »vsiljevanju evropskega reda in industrije« in »vrnitvi centrov moči, ki so obstajali v starih kolonialnih časih«. Robert Kaplan v svoji knjigi *Balkan Gosts* (Kaplan, 1993) (ki se danes navaja kot *par-excellance* primer balkanizma), poudarja, da »samo zahodni imperializem – čeprav večini tako poimenovanje ne bo všeč – lahko zedini evropsko celino in zavaruje Balkan pred kaosom«. Kanadčan Michael Ignatieff na začetku devetdesetih let razloge za konflikte na Balkanu vidi v odsotnosti velikih sil: navaja, da so se »na Balkanu, ki ga je nekoč močno nadzoroval imperij, narodi znašli v položaju, v katerem ni imperi- alnega arbitra, na katerega bi se lahko obrnili. Zato ni presenetljivo, da so se, ker jih niso omejili močnejši, znesli drug nad drugim, da bi uredili račune, ki jih je prisotnost imperija dolgo potiskala v ozadje«. Julian Borger je na straneh *Guardiana* zapisal, da je bil »blagi kolonialni režim nujen za demokratični razvoj Bosne« (Burges, 1997: 111). Kot poudarja Muršič (2007: 91), je ideja o nujnosti kontrole nad Balkanom povezana z imaginacijo tega prostora kot »križišča ali kontaktne cone; ta nejasno definirana predstava omogoča ustvarjanje jasno definirane hegemoničnega diskurza. Če se nekje nahaja kraj, kjer zadeve še vedno niso urejene, je tam treba zagotoviti ‚naš‘ način organizacije in razviti in krepi ti Naš red (ali preprosto Naš način). To ni težko, ker je obmejna cona nestabilnosti vedno bila razumljena kot most ali križišče« (prim. Todorova 1997: 15).

Številni raziskovalci diskurzov, prek katerih se oblikuje identiteta sodobne Evrope, se strinjajo, da je »predstava o Balkanu kot ‚evropski coni Tretjega sveta‘ pomagala ustvariti občutek tako potrebne skupne identitete in smisla Evropske unije (Erjavec in Volčič, 2007: 124, prim. tudi Mastnak 1998). Kot večina podobnih diskurzov ima tudi ta ne glede na dejstvo, da pripomore k ustvarjanju občutka skupnega pripadanja na ravni Evropske unije, predvsem namen legitimizacije in utrjevanja vlog posameznih držav. To prepričljivo ponazarja tudi primer gnezdenja kolonializmov, ki se mu bomo posvetili v nadaljevanju.

»Gnezdenje kolonializmov« in vloga zgodovinskih dediščin

Slovenski politik Jelko Kacin (tedaj vodja parlamentarnega odbora za zunanjo politiko in opazovalec v evropskem parlamentu) je o gospodarski prisotnosti Avstrije na Slovenskem povedal naslednje:

Avstrija je v Sloveniji tradicionalno prisotna s svojimi investicijami iz preprostih zgodovinskih dejstev. Prvi razlog je v tem, da je bila del Avstro-Ogrske, kjer je spadala pod Dunaj in ne pod Budimpešto. Drugi razlog pa je v tem, da Avstrijci vedo, da je Slovenija v času Jugoslavije prispevala četrtno njenega BDP več kot tretjino izvoza. Gre tudi za to, kako širši krog Avstrijcev dojema ta prostor. Avstro-Ogrska je razpadla leta 1919. Od takrat še ni minilo sto let in v Avstriji se je skozi generacije ohranjal občutek, da je to njihovo nekdanje ozemlje. Zato tu in tam pride tudi do pokroviteljskega oziroma vzvišenega pristopa do Slovencev. Sicer pa je prepričan, da Avstrija v Sloveniji ravna podobno kot Slovenija na jugovzhodu Evrope (Mladina, 10/2004).

Že iz vsebine Kacinove izjave je razvidno, da je gnezdenje kolonializmov v primeru Avstrije, Slovenije in zahodnega Balkana večplastno in veliko bolj kompleksno kot v prvem navedenem primeru. Razlog za to so zgodovinske dediščine, ki jih državi delita med seboj in hkrati z državami zahodnega Balkana. Nekatere izmed njih so omenjene v citirani izjavi: avstroogrška/habsburška dediščina, ki jo delijo Avstrija, Slovenija, Hrvaška ter Bosna in Hercegovina, in jugoslovanska dediščina, ki je skupna Sloveniji in drugim nekdanjim jugoslovanskim republikam. Z vsemi državami zahodnega Balkana pa deli Slovenija tudi socialistično dediščino.

Kot je razvidno iz citiranih izjav, zgodovinske dediščine pomembno vplivajo na sodobne identitete, odnose in vloge v sodobni Evropi. Kot poudarja Maria Todorova, je zgodovinska dediščina tudi koristna analitska kategorija, ker ne izključuje prednosti prostorske analize, dodaja pa jim časovno dimenzijo (Todorova, 2005: 86–87). V nasprotju s tradicijo, ki je selektivna, zgodovinska dediščina ni rezultat aktivnega procesa zavestne izbire elementov iz preteklosti: vključuje »vse, kar je bilo shranjeno, ne glede na to, ali nam je to všeč ali ne« (ibid.: 88). Zgodovinskih dediščin torej ne moremo spremeniti, lahko pa se nanje sklicujemo ali jih zamolčimo, jih glorificiramo ali tabuiziramo – to je odvisno od tega, kakšen položaj v sedanosti želimo zase. Zgodovinske dediščine se v družbah, ki jih delijo, vedno znova interpretirajo in uporabljajo v zagovarjanju sodobnih kolektivnih identitet, političnih in družbenih strategij. Teh procesov so deležni tako »navadni ljudje«³ kot pripadniki političnih elit in družbene institucije.

Čeprav Avstrija ni bila kolonialna sila v klasičnem pomenu, je njena imperialna preteklost razlog, da se odnos do drugih delov habsburške monarhije pogosto obravnava kot (post)kolonialen.⁴ Tradicijo (*Südostforschung*) v nemškem jezikovnem prostoru je prav tako mogoče razumeti kot različico orientalističnega odnosa med znanjem in produkcijo moči.⁵ V sodobni Sloveniji je avstrijska politika do južne sosesde pogosto interpretirana kot (post-)kolonialna, tako preden je Slovenija postala članica EU kot zatem. Karin Kneissl poudarja, da je tovrsten neokolonialni odnos pogosto izpostavljan odkar je Avstrija leta 1988 postala članica EU. Slovenski politiki in novinarji so začeli Avstrijo čedalje bolj kritizirati kot zaviralko širitve EU (Kneissl, 2002: 167). V slovenskem tisku so se pojavili naslovi, kot so: *Ali je Slovenija že Avstrijska kolonija?* (Delo, 10. 9. 1999), *Še vedno avstrijska kolonija* (Večer, 13. 9. 1999), itd. »Pojmi kot *jerobstvo, hegemonistična stremljenja, svetohlinstvo in nadutost*« so postali sestavni del pisanja slovenskega tiska o odnosu Avstrije do Slovenije (Kneissl, 2002: 167–68).

³ Primer redefiniranja odnosa do zgodovinskih dediščin med »navadnimi ljudmi« ponuja antropolog Bojan Baskar, ki v razlagi jugonostalgije med Slovenci in Hrvati zajame širši zgodovinski okvir in se odloči za njeno obravnavo v kontekstu nostalgije za imperijem, pojava, ki je že znan na območju nekdanjega avstro-ogrškega cesarstva. Skupne značilnosti, kot so etnična raznolikost, nadnacionalna identiteta in kult osebnosti omogočajo razumevanje jugonostalgije kot alternative »avstronostalgiji« v prostorih, ki jim je skupna avstro-ogrška imperialna dediščina; jugonostalgija pa se v takem kontekstu kaže kot identitetna strategija razmejevanja in posledica strahu med Slovenci (in Hrvati), da bodo po državni osamosvojitvi postali »enaki kot Avstrijci« (Baskar, 2007).

⁴ Prim. Feichtinger, Prutsch, Csáky (ur.), 2003; Ruthner, 2003, Uhl, 2002.

⁵ O tradiciji »(Süd)ostforschung« pri Nemcih in Avstrijcih gl. Kaser, 1990; Burleigh, 1988; Promitzer, 2003.

⁶ Na področju politoloških študij in študij mednarodnih odnosov se geografska bližina in skupna zgodovina jemljeta kot osnova za strategijo »aktivne zunanje politike«, ki naj bi bila posebej ustrezna za majhne evropske države. Bojinović (2005) analizira možnosti takšne strategije prav v primeru Slovenije in Avstrije ter njune politike do zahodnega Balkana.

⁷ www.bmeia.gv.at/en/foreign-ministry/foreign-policy/europe/western-balkans.html

Zaradi prikrivanja zgodovinskih dediščin pa »gnezenja kolonializmov« med Avstrijo, Slovenijo in zahodnim Balkanom ni mogoče zreducirati samo na linearno prenašanje diskurzivnih vzorcev, v katerih je kolonialna dediščina argument v legitimizaciji položaja in vlog znotraj EU, iz avstrijskega v slovenski politični in medijski diskurz. Tukaj gre kvečjemu za nekakšno »tekmovanje« za vlogo »strokovnjaka za zahodni Balkan« med dvema državama.⁶ Obe sta navedli zahodni Balkan kot eno prednostnih nalog v času svojega predsedovanja (Avstrija je bila predsedujoča svetu EU v prvi polovici leta 2006, Slovenija pa v

prvi polovici leta 2008). Skupna zgodovinska dediščina, ki jo Avstrija in Slovenija kot članici EU delita z državami zahodnega Balkana, je podlaga za sklicevanje na posebno znanje o regiji ter prilaščanje posebne vloge strokovnjaka za zahodni Balkan v EU. Vendar se poreklo tega posebnega znanja v avstrijskem in slovenskem diskurzu različno obravnava: med tem ko avstrijski politiki in novinarji skupne izkušnje iz preteklosti, ki so nastale zaradi avstrijske ekspanzije na jugovzhod, eksplicitno omenjajo, slovenski oblikovalci javnega diskurza raje zamolčijo, od kod Sloveniji posebno znanje o zahodnem Balkanu. Jugoslovanska in socialistična dediščina se torej v tem diskurzu ne omenjata.

Na uradni spletni strani avstrijskega ministrstva za zunanje zadeve⁷ najdemo trditev, da je zahodni Balkan prednostna naloga avstrijske zunanje politike. Ta trditev je podprta z dvema medsebojno pogojenima argumentoma:

- a) Argument skupne zgodovinske dediščine: *Zaradi večstoletne politične, kulturne in ekonomske povezanost je avstrijska zunanja politika Balkanu vedno pripisovala poseben pomen. (...)*
- b) Argument posebnega znanja: *Avstrija je tradicionalno imela zelo aktivno vlogo v oblikovanju zunanjepolitičnih ukrepov, saj si je EU prizadevala pomagati Balkanu pri prevladovanju njegovih težav. Zahvaljujoč temeljitemu znanju Avstrije o procesih v tej regiji lahko ta država učinkovito pomaga krotiti krizo na Balkanu.*

V avstrijskih političnih in medijskih diskurzih sta oba argumenta pogosto poudarjena. Mogoče je celo vzpostaviti kontinuiteto med diskurzi 19. stoletja, ki spadajo k *Südostforschungu*, in današnjimi diskurzi. Leta 1887 je statistik Hugo Bach zapisal, »da je promoviranje izobraževanja (v Srbiji) vsekakor povezano z vplivom habzburške monarhije. Po podatkih s popisa prebivalstva 1874 je bilo veliko prebivalcev Srbije rojenih v Avstro-Ogrski. Ta podatek kaže, da je bila zgodovinska misija prenašanja kulture na vzhod uspešno izpolnjena na srbskem ozemlju« (Promitzer, 2003: 192); v časopisu *Der Standard* leta 2006 najdemo naslednjo izjavo: *V Bosni Avstrijci uživajo zelo visok ugled, kar je povezano z reformo izobraževanja, ki jo je po aneksiji 1887 izvedla habsburška monarhija* (Der Standard, 16. 6. 2006).

Andre Gingrich (1998: 106) dejstvo, da je Avstrija v letih 1993 in 1994 ponudila zatočišče več kot 80.000 beguncem iz Bosne in Hercegovine (večinoma muslimanom), ravno tedaj, ko je velik del avstrijskega prebivalstva podprl ksenofobno politiko Jörga Heiderja, ki je med drugim temeljila na zaničevanju muslimanskega Drugega, razlaga prav prek narave diskurza, ki je mobiliziral Avstrijce, naj pomagajo bosanskim muslimanom. Kampanjo z naslovom *Nachbar in Not* (Sosed v stiski) je spremljala naslednja izjava, ki so jo pogosto uporabljali avstrijski politiki in družbeni aktivisti: *Ti ljudje so naši sosedi, ki so z Avstrijo tesno zgodovinsko povezani* (ibid.). Gingrich ugotavlja, da se ta izjava nanaša na avstrijsko *de facto* kolonialno prisotnost v Bosni, in ne samo nanjo: to izjavo »lahko razumemo v svetlobi odkrite in včasih tvegane protisrbske

politike Avstrije po letu 1991. *Naši bosanski sosede* so tudi tisti muslimani v Bosni, ki so se uprli srbskemu nacionalizmu pred letom 1914, ko so srbski nacionalisti ubili avstrijskega prestolonaslednika in s tem izzvali izbruh prve svetovne vojne. Gre za potomce tistih bosanskih muslimanov, ki so se zatem pogumno borili za vojsko avstro-ogrskega imperija proti Srbom in Italijanom na jugovzhodnih frontah do konca prve svetovne vojne. Gre za tiste dobre muslimane, ki imajo stalno mesto v avstrijskem imaginariju» (ibid.: 106–107).

V slovenskih diskurzih po drugi strani najdemo izjave o posebnem znanju o regiji, vendar brez poudarjanja zgodovinskih vezi in skupne preteklosti, ki so omogočili pridobivanje tega znanja. Slovenski premier Janez Janša je marca 2007 izjavil, da bo ena prednostnih nalog slovenskega predsedovanja EU angažiranje pri širjenju integracij na zahodni Balkan, slovenski minister za zunanje zadeve Dimitrij Rupel pa je ob isti priložnosti dejal, *da je Slovenija dober poznavalec okoliščin v regiji*.⁸

Argumenta skupne preteklosti ne najdemo niti v izjavah slovenskih politikov ob »ponujanju pomoči« nekdanjim jugoslovenskim republikam pri njihovem pridruženju EU: minister Rupel je med obiskom Srbije leta 2003 poudaril, da je *Slovenija s svojimi povezavami, izkušnjami in možnostmi pripravljena pomagati Srbiji in Črni gori, tudi zato, da bi ji čim prej celotna regija sledila na poti evroatlantskih povezav* (24ur.com, 28. 8. 2003). Rupel je na slovesnosti ob odprtju slovenskega veleposlaništva v Črni gori poudaril, da je *Slovenija pripravljena svoje izkušnje na poti vključevanja v Evropsko unijo deliti s Črno goro*.⁹

Razlike v diskurzih, ki se nanašajo na zahodni Balkan, v Avstriji in Sloveniji, je mogoče razložiti s pomočjo različnih zgodovinskih vlog dveh nacionalnih družb. Vloga Slovenije v regiji nikoli ni bila zaznamovana z ekspanzionističnimi težnjami. Lahko celo rečemo, da jo je, tako kot države zahodnega Balkana, »koloniziral« eden od dveh imperijev, ki so bili v tem prostoru prisotni vse do začetka 20. stoletja. Socialistična dediščina še dodatno pripomore k dvoumnosti položaja Slovenije na simbolnem zemljevidu sodobne Evrope. Leta 1993 sta Jelica Šumič-Riha in Tomaž Mastnak, urednika tematske številke *Filozofskega vestnika*, naslovljene *Questioning Europe*, zapisala, da »se [Slovenci] nahajamo v položaju ne notri/ne zunaj, z nekaterih vidikov bliže Evropi, z nekaterih pa dlje od nje. Vse do zadnjih treh let smo bili zunaj Evrope, ker smo živeli v komunistični državi. V Sloveniji, tako kot v Čehoslovaški, Poljski, Madžarski in v baltskih državah, je poudarjanje dejstva, da smo Evropejci, pomenilo kritiko komunizma in imperialnih struktur, ki so nam bile vsiljene. Sprejeli smo igro z evropsko identiteto, in nenazadnje spoznali, da v njej lahko samo izgubimo. Ko je komunizem razpadel, smo ostali še naprej izključeni iz Evrope, v kateri se sicer nahajamo kulturno, politično, ekonomsko in zgodovinsko. Evropa je potrebovala komunizem bolj, kot smo ga mi. Ko smo se komunizma znebili, nas je Evropa zadržala v položaju Drugega, le da so se razlogi za to spremenili: ideološki in politični so bili zamenjani z rasnimi« (Mastnak in Šumič-Riha, 1993: 7–8).

Zaradi takšne percepcije so slovenski politiki pridružitve Slovenije Evropski uniji predstavili kot *vrnitev domov*. Mitja Velikonja (2005: 22) navaja zelo zgovorne primere tovrstnega diskurza: »eden izmed podpornikov liste SLS je v njihovem volilnem glasilu zagotavljal: *postali smo člani tiste družbe držav, kamor smo po svoji kulturi in zgodovinski tradiciji vedno spadali*, drugi pa, da *ne samo na zemljevidu, zdaj smo tudi zares v družini evropskih narodov*. Slovenija in Slovenci naj bi bili od dneva širitve *v prostoru in skupnosti narodov, kamor spadamo po svoji zgodovini in kulturi oziroma gre za vrnitev, za normalizacijo slovenskega naroda in države v širši družbi evropskih narodov (...)* Slovenija se *po dolgih desetletjih politično vrača tja, kjer je*

kulturno in duhovno vedno bila. Vzpostavlja se naravno stanje, ki je bilo za pol stoletja pretrgano (Družina, 2. 5. 2004). Torej, *vračamo se domov* (Žurnal, 30. 4. 2004 oziroma *Sedaj se vračamo* – predsednik SAZU, v Družini, 2. 5. 2004)« (Velikonja, 2005: 19–20). Ta »vrnitev domov« pa ni bila s 1. majem 2004 dokončana – kot pokaže Velikonja (v tej številki), »evropskost« je treba vedno znova dokazovati z doseganjem zastavljenih ciljev: prvi takšen cilj je bil vstop v EU, sledili so mu prevzem evropske valute, vstop v schengensko območje in končno predsedovanje svetu Evropske unije. »In tako naprej v neskončni teleološki spirali, kjer en končni cilj po izpolnitvi takoj nadomesti drugi: nikoli nismo dovolj dobri, vedno je še nekaj, kar nam preprečuje, da nismo ‚popolni Evropejci‘ (Delo, 16. 1. 2007)« (Velikonja, v tej številki).

Tovrstna retorika, ki se ustvarja v slovenski družbi, je prav tako podrejena notranjepolitičnim namenom. Ohranjanje »drugosti« Slovenije v simbolni geografiji Evrope pa prihaja tudi od zunaj in je povezano z njeno socialistično preteklostjo. Čeprav je bila Jugoslavija ustvarjena leta 1918 (pravzaprav po načelih, ki jih najdemo tudi v retoriki današnje Evropske unije – enovitost v različnosti, pluraliteta itd.), se jugoslovanska dediščina Slovenije danes v veliki meri izenačuje s socialistično dediščino, ki se, po drugi strani, v evropskem političnem diskurzu razume izključno v kategorijah moralnega in institucionalnega, kot totalitarni režim in ne kot še ena izmed zgodovinskih dediščin, ki so zaznamovale evropske družbe. Vsako zgodovinsko dediščino, kot piše Todorova, lahko opazujemo z dveh vidikov: na ravni kontinuitete in na ravni percepcije. »Socialistična dediščina kot kontinuiteta kaže na to, da so se v družbi na različnih stopnjah, na različnih področjih in v različnih državah ohranili sledovi socializma. Ta vidik socialistične družbe je obsojen na izginotje. Na ravni percepcije pa govorimo o konkretnih izkušnjah dveh ali treh generacij« (Todorova, 2004: 14–15). Slovenski politiki socialistične preteklosti lastne države sploh ne omenjajo. Če govorijo o socializmu, ga vidijo zgolj kot totalitarni režim in o njem govorijo z nevtralne, distancirane pozicije. Tako je slovenski predsednik vlade Janez Janša dejal, da *nihče nima pravice zanikati evropske perspektive državam vzhodne in jugovzhodne Evrope, ki so predolgo tpele pod totalitarnimi režimi* (Delo, 5. 6. 2005). Evropski politiki socialistično preteklost Slovenije omenijo predvsem takrat, ko hočejo poudariti uspeh Slovenije v evropskih integracijah. Tudi v tem diskurzu je socializem zreduciran na totalitarni režim: Javier Solana je leta 2004 dejal: *Rad pa bi rekel, da bi vi morali čutiti željo po vodenju in željo po kazanju poti v EU. V tem smislu imate odgovornost do drugih držav, ki skušajo narediti isto, kot ste naredili vi* (24ur.com, 28. 9. 2004). Predsednik evropskega parlamenta je na konferenci v Ljubljani 13. maja 2008 poudaril, da je *slovensko predsedovanje Uniji najboljša oporoka temeljitih sprememb, ki so v tej regiji nastale v zadnjih dvajsetih letih. To je izjemen dosežek, če pomislimo, da je bila Slovenija pred manj kot dvajsetimi leti del komunistične Jugoslavije*.

V političnem diskurzu se torej socializem obravnava izključno kot eden totalitarnih režimov v Evropi in tako se ohranja ena najstabilnejših podob *Drugega, vis-a-vis* katere se oblikuje evropska identiteta: kot zatrjujeta Habermas in Derrida, »je sodobna Evropa oblikovana skozi izkušnjo totalitarnih režimov 20. stoletja in skozi izkušnjo holokavsta« (Habermas in Derrida, 2003: 196; prim. Ivfersen in Kølvræ, v tej številki). V takšnem konceptualnem aparatu so primerjani pojmi socializem (komunizem) in fašizem ali komunizem in nacizem in ne kapitalizem in komunizem ali liberalizem (vključno z neoliberalizmom) in komunizem (Todorova, 2006). Ker prevladuje takšen pogled na socializem, je razumevanje socializma kot ene izmed zgodovinskih dediščin v Evropi, kot »izkušnje, ki je oblikovala življenje treh ali štirih generacij v vzhodni Evropi (...), še vedno stisnjeno v ideološkem prisilnem jopiču« (Todorova, 2002: 15). Glede na to ni nikakršno presenečenje, da se slovenski politiki izogibajo eksplicitnemu omenjanju socialistične dediščine.

Reduciranje socialistične (in vsake druge) dediščine izključno na raven političnega režima in ignoriranje dediščine kot percepcije po drugi strani omogoča reaktualizacijo paternalističnega odnosa: spet je mogoče vzpostaviti kontinuiteto med avstrijskim diskurzom v 19. stoletju in sodobnimi političnimi diskurzi. Kot navaja Promitzer, je bil odnos Avstrije do Srbije, ki se je poskušala osamosvojiti od otomanskega imperija, paternalističen: »je bil to odnos ‚civiliziranega‘ naroda, ki opazuje, kako si težko drugi narod prizadeva, da bi zavrzel svoje tradicionalno ‚barbarsko‘ obnašanje, da bi zadovoljil evropske standarde. Leta 1811 je anonimni avtor o Srbih pisal kot o ‚postavnih, duhovitih in pogumnih‘ ljudeh, ki so tako kot drugi evropski narodi naravno zainteresirani za znanost in umetnost, vendar so zaradi predolgega prenašanja otomanskega jarma postali neizobraženi in površni ter so zato videti zaostali za drugimi, srečnejšimi evropskimi narodi« (Promitzer, 2003: 191). O manj in bolj srečnih evropskih narodih je leta 2002 govoril tudi avstrijski zvezni kancler Wolfgang Schäussel: »Geografsko in zgodovinsko sta Avstrija in Slovenija tesno povezani, te povezave pa v nekaj desetletjih ni bilo mogoče zares živeti. Navdušenje zaradi lastne samostojnosti v Sloveniji in avstrijska navdušena podpora sosede pri njenem boju proti komunističnemu jugoslovanskemu vodstvu nista mogli dolgo prikrivati, da je ta umetna ločitev ovirala postopno premagovanje zgodovinskih razlik, kakršno je bilo mogoče v bolj srečni Zahodni Evropi« (Schäussel, 2002: 7).

Kolonializem in socializem sta evropski zgodovinski dediščini, ki sta obe bili predmet kritike in distanciranja. Vendar pa je v političnih in medijskih diskurzih sodobne Evrope samo socializem stigmatiziran in reducirán na zatiralni politični sistem, pri čemer se popolnoma ignorirajo izkušnje milijonov Evropejcev, ki so socializem živeli. Kolonializem se kljub svoji ekspanzionistični in tlačiteljski naravi danes odkrito uporablja kot argument v procesu legitimizacije na novo definiranih odnosov moči na evropski celine. Pri tem se poudarja celo način, kako so ga doživljali preprosti ljudje, torej se ta zgodovinska dediščina obravnava na ravni percepcije: govori se recimo o tem, kako se ljudje južno od sedanjih avstrijskih meja spomnijo avstrijske vladavine do leta 1918 (prim. citirano izjavo iz časopisa *Der Standard* in izjavo Jelka Kacina), čeprav mora biti Evropejcev, ki so jo doživeli in ki bi se je dejansko spomnili, danes izjemno malo. Dejstvo, da so določene zgodovinske dediščine primerne in ustrezne za omembo v evropskem političnem diskurzu, medtem ko je druge treba zamolčati, je pogojeno z različno stopnjo »evropskosti« evropskih družb in še bolj poudarja to, kar sta Šumič-Riha in Mastnak zagrenjeno poudarila postavljajoč Evropo pod vprašaj: nove delitve v Evropi nikakor ne pomenijo brisanja starih. Vstop v »veliko evropsko družino« ni konec dokazovanja »evropskosti« za nekdanje socialistične in balkanske države, »vrnitev domov« prav tako ni dokončna. Zahvaljujoč tej dvoumnosti je mogoče položaj Slovenije v Evropski uniji razumeti v ključu postkolonialne kritike: raziskovalci slovenskih diskurzov o pridružitvi EU so opazili, da je le-ta prikazana na paradoksalen način, kot vrnitev tja, kamor so Slovenija in Slovenci vedno spadali. Slovenija je vedno bila v Evropi in se je s 1. majem 2004 vrnila v Evropo. Tomaž Mastnak je leta 1998 zapisal: »Narod, ki zdaj trdi, da je del ‚Evrope‘ in da je to vedno bil, se je z vsemi silami in vsem prepričanjem, ki ga ima, napotil v ‚Evropo‘. Kam vodi ta pot – nepotrebna, kot je videti – pa nikomur ni povsem jasno« (Mastnak, 1998: 11). Mitja Velikonja se vpraša, »Kako je mogoče, da smo ‚že ves čas notri‘, ‚zdaj pa nenadoma gremo noter‘?« (Velikonja, 2005: 23), in ta paradoks razlaga s pomočjo »diskurza kolonialne mimikrije, kakor ga razvija – v ne tako drugačnem položaju, kot bi najprej pomislili – Homi Bhabha« (prim. Bhabha, 1994). Bhabha vidi »kolonizirane domorodce kot skorajda iste, toda ne povsem z njihovimi kolonizatorji, pripadniki ‚vladajoče‘ in zato seveda ‚višje‘ kulture (...) Položaj, v katerem smo se znašli Slovenci (in drugi novi prišleki v

¹⁰ Ko je Evropska komisija priporočila vstop Bolgarije in Romunije v EU s 1. januarjem 2007, je bolgarski zunanji minister Ivajlo Kalfin dejal, da je »Bolgariji uspelo, za kar si je prizadevala sedemnajst let«, in dodal, da »bo morala Sofija zdaj druge evropske države prepričati, da je vredna članstva v Uniji (Delo, 26. 9. 2006). Ob isti priložnosti je romunski predsednik Traian Basescu izjavil, da bo Romunija »morala prehoditi še dolgo pot od vstopa v Unijo do resnične integracije v veliko družino« (Delo, 26. 9. 2006). Veliko bolj direktno izraža dejstvo, da se imajo nekatere evropske države za bolj evropske od drugih in da se taka percepcija ne spremeni z vključitvijo slednjih v EU, naslov v enem izmed bolgarskih časnikov, objavljen po objavi pozitivnega poročila o vstopu te države v EU: *Europa nas je sprejela, jo pa skrbi, da je ne bomo okradli* (Delo, 27. 9. 2006).

Evropo) v tem novem evrocentričnem metadiskurzu, je, da smo ‚skorajda Evropejci, toda ne popolnoma evropejski‘: torej, zelo kmalu evropeizirani Neevropejci, ki pa se moramo še marsičesa evropskega naučiti« (Velikonja, loc. cit.).¹⁰

Tudi narava diskurza, ki skozi uporabo zgodovinskih dediščin legitimizira položaj in vlogo posameznih držav v okviru Evropske unije, postavi Slovenijo v položaj koloniziranega subjekta. Ker ta ni zmožna artikulacije lastnega diskurza, ki bi ga utemeljila z zgodovinskimi izkušnjami, ji po eni strani preostane sposojanje tujih diskurzov, ki jih ne more utemeljiti, po drugi pa zamolčevanje lastnih zgodovinskih izkušenj kot neustreznih in »neevropskih«.

Literatura

BAKIĆ-HAYDEN, M. (1995): *Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia*. Slavic Review, 54/4, 917–931.

BAKIĆ-HAYDEN, M., HAYDEN, R. (1992): *Orientalist Variations on the Theme »Balkans«: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics*. Slavic Review, 51/1, 1–15 (slovenski prevod: Orientalistične razlike na temo »Balkan«: simbolna geografija v nedavni jugoslovanski politiki kulture. Ljubljana, Zbornik postkolonialnih študij, JEFFS, N. (ur.), Krtina (2007, 441–459).

BASKAR, B. (2007): *Austronostalgia and Yugonostalgia in the Western Balkans*. V: JEZERNIK, B., MURŠIČ, R., BARTULOVIĆ, A. (ur.): *Europe and its Other*. Ljubljana, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 45–62.

BHABHA, H. (1994): *On mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse*. The Location of Culture, London–New York, Routledge.

BOJINOVIĆ, A. (2005): *Geographical Proximity and Historical Experience as a Basis for Active Foreign Policy Strategy of Small European States – the Case of Austria and Slovenia regarding the Western Balkans*. Politics in Central Europe, 1, 8–29.

BURGESS, A. (1997): *Divided Europe: The New Domination of the East*. London, Pluto Press.

BURLEIGH, M. (1988): *Germany Turns Eastward: A Study of Ostforschung in the Third Reich*. New York, Cambridge University Press.

CARVER, R. (1998): *The Accursed Mountains: Journeys in Albania*. London, Flamingo.

ERJAVEC, K., VOLČIČ, Z. (2007): »War on terrorism« as a discursive battleground: Serbian recontextualization of G.W. Bush's discourse. Discourse & Society, 18(2), 123–137.

FEICHTINGER, J., PRUTSCH, U., CSÁKY, M. (ur.) (2003): *Habsburg postcolonial*. Innsbruck–Wien–München–Bozen, Suidien Verlag.

GINGRICH, A. (1998): *Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe*. V: BASKAR, B., BRUMEN, B. (ur.): *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. II, Piran/Pirano, Slovenia 1996*. Ljubljana, Inštitut za multikulturne raziskave, 99–127.

HABERMAS, J., DERRIDA, J. (2003): *February 15, or What Binds Europeans Together: A plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*. Constellations, 10 (3), 291–297.

HAMMOND, A. (2006): *Balkanism in Political Context: From the Ottoman Empire to the EU*. Westminster Papers in Communication and Culture, 3(3), 6–26.

- KAPLAN, R. D. (1993): *Balkan Ghosts: A Journey through History*. London, Basingstoke, Papermac.
- KASER, K. (1990): *Südosteuropäische Geschichte und Geschichtswissenschaft*. Wien, Böhlau.
- KNEISSL, K. (2002): Ko postane nezaupanje načelo [When Distrust becomes the Principle]. V: MAYRHOFER-GRÜNBÜCHEL, F., POLZER, M. (ur.): *Avstrija–Slovenija, preteklost in sedanost*. Ljubljana–Klagenfurt, Cankarjeva založba, Wieser, 165–172.
- LACLAU, E., MOUFFE, C. (1987): *Hegemonija in socialistična strategija – k radikalni demokratični politiki*. Ljubljana, Partizanska knjiga.
- MASTNAK, T. (1998): *Evropa: med evolucijo in evtanazijo*. Ljubljana, Apes – Studia humanitatis.
- MURŠIČ, R. (2007): *The Balkans and Ambivalence of its Perception in Slovenia: the Horror of »Balkanism« and Enthusiasm for its Music, Europe and its Other*. Božidar Jezernik, Rajko Muršič (ur.), Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 87–105.
- PROMITZER (2003): *The South Slavs in the Austrian Imagination. Creating the Other: Ethnic Conflict and Nationalism in Habsburg Central Europe*. Nancy M. Wingfield (ur.), New York – Oxford, Berghahn Books, 183–215.
- RUTHNER, C. (2003): K. U. K. ‚Kolonialismus‘ als Befund, Befindlichkeit und Metapher: Versuch einer weiteren Klärung. Kakanien Revisited. <http://www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/CRuthner2.pdf>.
- SAID, E. (1996): *Orientalizem: Zahodnjaški pogled na Orient*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- SCHÜSSEL, W. (2002): Skupaj v evropsko prihodnost. V: MAYRHOFER-GRÜNBÜCHEL, F., POLZER, M. (ur.): *Avstrija – Slovenija, preteklost in sedanost*. Ljubljana–Klagenfurt, Cankarjeva založba, Wieser, 7–8.
- ŠUMIČ-RIHA, J., MASTNAK, T. (1993): *Questioning Europe*. Filozofski vestnik, 2, 7–11.
- TODOROVA, M. (1997): *Imagining the Balkans*. New York, Oxford University Press.
- TODOROVA, M. (2002): *Remembering Communism*. Centre for Advanced Study in Sofia Newsletter (autumn), 15–17.
- TODOROVA, M. (2004): Introduction: Learning Memory, Remembering Identity. V: TODOROVA, M. (ur.): *Balkan Identities: Nation and Memory*. London, Hurst & Company, 1–24.
- TODOROVA, M. (2005): *Šta je istorijski region? Premeravanje prostora u Evropi*. Reč 73/19, 81–96.
- TODOROVA, M. (2006): *From Utopia to Propaganda and Back, otvoritveni govor na konferenci Post-Communist Nostalgia*. University of Illinois at Urbana-Champaign, 7–8. april, 2006.
- UHL, H. (2002): *Zwischen 'Habsburgischem Mythos' und (Post)Kolonialismus*. Moderne, Zeitschrift des Spezialforschungsbereichs Moderne, Wien und Zentraleuropa um 1900. 5. Jg., H. 1 (März 2002), 2–5.
- VELIKONJA, M. (2005): *Evroza – kritika novega eurocentrizma*. Ljubljana, Mirovni inštitut.

Internetni viri

- <http://www.bmeia.gv.at/en/foreign-ministry/foreign-policy/europe/western-balkans.html>
- <http://www.kakanien.ac.at>
- <http://www.24ur.com>

Anatomija periferne uma

Evropa leži na Freudovem kavču in se sprašuje, kaj bi rada bila, kaj je.

Kaj je narobe z menoj, doktor, se očitno sprašuje Evropa, od kod prihajam

in kam grem? Ne vemo niti, koliko nas je in koliko nas bo, do kod

bomo prišli, kaj si želimo, kaj pričakujemo, s kom in s kom ne.

Predsednik evropskega parlamenta Josep Borrell na obisku v Ljubljani¹

¹ Odmevi, Televizija Slovenija 1, 20. 2. 2006.

² MediaWatch, Mirovni inštitut, Lj., 2005, dvojezična, slovensko-angleška izdaja.

³ In je izšel v skrajšani obliki kot predgovor srbski izdaji te knjige pri beograjski založbi XX vek leta 2006 v prevodu Branke Dimitrijević, in v nizozemski reviji Donau z naslovom Slovenië's periferre geest, letn. 2, št. 2, 2007, str. 66–71.

⁴ D. Steinbuch, Krohot Bojana Petana, Žurnal, Lj., 24. 3. 2006, str. 2.

⁵ www.delo.si/index.php?sv_path=41,174714,191267, dostop 16. 2. 2007.

I.

Pričujoči članek je nastal kot nadaljevanje moje knjige »Evroza – kritika novega evrocentrizma«,² v kateri sem analiziral diskurz *vstopanja v Evropo*, kot se je razvil v Sloveniji in drugih državah *nove Evrope* v prvi polovici tega desetletja.³ Ta seveda po vključitvi ni prenehal, ampak se je nadgradil z novimi konstrukti, ki so izšli iz novega položaja: novi evrocentrizen Slovenije je spregovoril insajdersko, *evropsko*, in ne več vajeniško, učeče se, kot je bil prej. Zanimalo me je torej, kakšne nove razsežnosti je pridobil, kako se je spremenil, kakšna je »evroza po evrozi« v dominantnih diskurzih tri, štiri leta po tem *zgodovinskem dogodku*. A že bežno spremljanje poznejšega dogajanja je privedlo do ugotovitve, da je bila tudi poznejša situacija v največji možni logična kontinuiteta tiste izpred nekaj let. Evromanija se nadaljuje na vseh mogočih in nemogočih razmerah. *Evropa* še vedno, da navedem tipičen citat, *velja za zgled, za svetlo primero pravičnosti, blaginje, demokracije in drugih orožij v arzenalu sodobne družbe in države. Biti evropski je torej smotno, pametno. Kdor poskuša biti evropski, je na dobri poti, da bo še kaj iz njega; da bo postal Evropa v malem*.⁴

Za primer sem vzel dogodka, ki sta simptomatično časovno sovpadala – decembra leta 2006. Prvi dogodek je bil prehod na novo valuto, evro, ki se je v Sloveniji odvijal pod skupnim naslovom *Evro – za vse nas*. Nova valuta je imela skoraj plebiscitarno podporo Slovencev: januarske ankete so pokazale, da je evro podpiralo kar 85,6 odstotka, nasprotovalo pa mu je le 10,5 odstotka Slovencev; bolj kot tolarju jih je evru zaupalo 48,6 odstotka, 23 odstotkov obema valutama enako ter bolj tolarju kot evru 21,6 odstotka.⁵ Pragmatizem je prevladal nad sentimentalizmom: nova valuta je uporabnejša od stare. Vendar se je kljub temu znova zagnal evropropagandni stroj, znova je šlo neznansko veliko naporov in sredstev za prepričevanje prepričanih.

Grem po vrsti. Politiki so pojasnjevali, da *zdaj pa smo postali še člani elitnega kluba pomembne valute* (finančni minister),⁶ da *se Slovenija po letih nepravične izključitve tako vrača v osrčje evropske družine* (vodja Evropske komisije),⁷ Slovenci naj bi bili *šele zdaj prvič del velikega evropskega projekta* ter da je to *velik korak za Slovenijo in majhen za Evropsko monetarno unijo, za EU pa korak v pravo smer ob pravem času* (predsednik vlade), da ima *vstop Slovenije v območje evra velik pomen za Evropo, je dokaz, da EU kljub težavam napreduje* (italijanski premier).⁸ Različne institucije in službe (Urad Vlade RS za informiranje, Banka Slovenije, Evropska centralna banka idr.) so založile nešteto publikacij in drugih lično narejenih gradiv, ki so državljane pripravljali na novo valuto, obračune iz nje in vanjo: omenim naj brošure *Dvojno označevanje, Preprosto, evro!, €-bankovci in €-kovanci, Prihaja evro* (z vsemi nasveti ob uvedbi nove valute, prednostmi, pripravami nanj, časovnimi dejavnostmi, pravili zaokroževanja ipd.), praktično identični z gibaniki *€ Naš denar* (s karakteristikami in podobami novega denarja: namreč, *vsak ima »evropsko« in »nacionalno« stran*) in *Pripravljeni na evro* (euro)? ter brošuro *Evro pred vrati, spet Pripravljeni na evro! – Vodnik za mala in srednje velika podjetja*, tu so bili še nov evro-koledarček, evrofon, evrodopisnice, spletna mesta www.evro.si, www.evropotrosnik.si, www.evropa.gov.si, informacijska pomoč *Europe Direct* ipd. Vsako gospodinjstvo je brezplačno dobilo svoj evrokalkulator za preračunavanje iz tolarjev v evre in narobe. Hiša Evropske unije ima *Dan odprtih vrat. Vsak dan.*, njena dvorana je *na voljo vsem, ki potrebujete prostor za predstavitev evropskih vsebin*. Pošta Slovenije je izdala publikacijo *Evro na poštah* in tematske mape *Uvedba evra in poštna znamke* ter priložnostno poštno znamko.

Enako je bilo v medijih. Nacionalna televizija je začela v najbolj gledanem terminu predvajati niz oddaj *Z denarjem v Evropo*, ki govori o zgodovini evra in njegovih prednostih. *Evropa 2007* je mrežni projekt informativnega in razvedrilnega programa TVS, ki naj bi na način *infotainment*, torej poučno, obenem pa sproščeno obravnavala različne evropske novice, zgodbe in kvize. Na Radiu Slovenija 2 je bila oddaja *Evropa v živo*. Časopisne pole so polnila instantna pojasnila tipa *Kaj nam bo prinesel evro?*,⁹ *Smo res vsi pripravljeni?*,¹⁰ *Evro: kdaj, kako, kaj – Kakšne so izkušnje drugih držav v evroobmočju po uvedbi evra?*,¹¹ pa male evrorubrike *Ali ste vedeli?* ali *Smo pripravljeni na novo valuto? Dobra dva tedna pred uvedbo evra so že na vidiku prve težave, ki nas čakajo*.¹² V dveh ljubljanskih kinematografih je bil januarja na ogled teden evropske komedije z naslovom *Nasmejana Evropa*.

Trgovci so hitro razglasili, da bodo nove cene v evrih nižje: recimo BauMax *Z evrom še ceneje*; Interspar je zagotavljal *Se bodo zaradi uvedbe evra cene zvišale? V Sparu ne!*; potem pa, da so *Cene dodatno trajno znižali*; Tuš *Z evrom štartamo še ceneje!*; Hofer da *V Hoferju bomo večino preračunanih cen v € še dodatno znižali!* ter da bo *Z evrom še ceneje!*; E. Leclerc *Tudi v evrih ostaja E. Leclerc najcenejši*; Debitel je (pravopisno narobe) ugotovil, da *Prihaja euro!*; Mercator pa (prav tako pravopisno narobe), da *Prihaja Evro!*; Lesnina se je reklamirala z *€ cene = dokazano*

⁶ P. Frankl: intervju z A. Bajukom, Po Evrolandu še Schengen, Finance, Lj., 3. 1. 2007, str. 4.

⁷ A. Gaube, Čestitkam sledila opozorila, Dnevnik, Lj., 16. 1. 2007, str. 2.

⁸ C. R., Povedali so v Cankarjevem domu, Delo, Lj., 16. 1. 2007, str. 3.

⁹ Žurnal, Lj., 21. 4. 2006, str. 53.

¹⁰ A. Gajič, Izjema potrdi pravilo, Žurnal, Lj., 15. 12. 2007, str. 4.

¹¹ Žurnal, Lj., 22. 2. 2006, str. 16.

¹² Žurnal, Lj., 15. 12. 2006, naslovnica.



¹³ Kljub temu pa je predsednica Zveze potrošnikov Slovenije Breda Kutin izjavila, da je projekt evra uspešen tudi z vidika potrošnikov, saj se ti bolj kot kdaj koli zavedajo svoje vloge in do ponudnikov nastopajo precej samozavestneje kot prej (v B. Glavič, Pretok delavcev kot madež na evru, Dnevnik, Lj., 16. 1. 2007, str. 2.), finančni minister in guverner BS pa sta bila jezna na podražitve, slednji je celo trdil, da jih država ne bi smela tolerirati (v B. Glavič, Bajuk in Gaspari optimistična, a jezna na podražitve, Dnevnik, Lj., 30. 12. 2006, str. 2). Tudi »črna lista« nesorazmernih podražitev blaga in storitev pri tem ni kaj dosti pomagala: že v prvih dneh se jih je zbralo 750. Kutinova je to pospremila s čudnim komentarjem, namreč da je to velik korak, saj smo prej Slovenci godrnjali doma (v M. Jenko, Po velikem poku še ni konec poti, čakajo nas novi izzivi, Delo, Lj., 16. 1. 2007, str. 3) – a v vsakem primeru pa brez haska. V celem mesecu januarju se je nabralo skupaj 1300 podražitev, ki so sledile uvedbi evra, Zveza potrošnikov pa je o tem le obvestila evrokoordinacijo in Evropsko komisijo, seveda spet zaman: novinar je to poimenoval *črna plat zlate »medalje«* (www.delo.si/index.php?sv_path=41,174714,189018, dostop 16. 2. 2007).

¹⁴ www.delo.si/index.php?sv_path=41,174714,191267, dostop 16. 2. 2007.

¹⁵ Tak je bil naslov članka A. Rednak, Finance, Lj., 3. 1. 2007, str. 2, 3.

¹⁶ P. Frankl: intervju z A. Bajukom, Po Evrolandu še Schengen, *ibid*.

¹⁷ Dnevnik, Lj., 16. 1. 2007, naslovnica.

¹⁸ P. Frankl: intervju z A. Bajukom, Po Evrolandu še Schengen, *ibid*.

¹⁹ Delo, Lj., 16. 1. 2007, str. 3.

²⁰ V publikaciji Zgrabi Evropo! EU za študente, Predstavništvo Evropske komisije v Sloveniji, jesen 2006, str. 12, 13.

²¹ V A. Miholič, Euro je tudi simbol evropske integracije, Delo, Lj., 16. 1. 2007, naslovnica.

²² Zanimivo je, kako so razloženi motivi na bankovcih: okna in vrata naj bi simbolizirala evropskega duha odprtosti in sodelovanja, 12 zvezd dinamiko in harmonijo sodobne Evrope, mostovi pa

nižje cene; Nova ljubljanska banka je začela pošiljati *€vroobvestila*; Si.mobil – Vodafone z *evrom cen ne bo dvigoval*; da ne naštevam še množice drugih. (V veliko primerih se je to izkazalo kot čista laž, saj so potihem množično zviševali cene.¹³ Po podatkih neke javnomnenjske raziskave je januarja dvig cen zaznalo 83,4 odstotka anketiranih.¹⁴)

Iznajditelji so pohiteli z novimi pogruntavščinami, recimo evrodenarnicami, evrosortirniki in števcji ter hologramsko tablico, ki preračunava par zneskov iz evrov v tolarje in nasprotno, *euro-fix* da je *domiseln organizator kovancev*, na trg pa je prišel *€vrodetektor MD5000* za preverjanje in zaščito pred ponarejenimi evri. Tudi v vsakdanji kulturi je spet mrgolelo evroparafernalij, kot so tortica z znakom €, srečka *€ Ekspres*, različni logotipi, obkroženi z evropskim krogom zvezd, nagradne križanke (recimo z gesli *slovenski evrski kovanci*), in spet se je na čisto foucaultovski način ideologija vpisovala na telo, konkretnije na modro pobarvane pričeske z znakom €. Predpona *evro* se je znašla pri novih izdelkih ali podjetjih, recimo ležišča *Eurodream*, *Eurostoritve* so kolesarski servis, *eurol* brusilni trakovi, *Euro M* izdeluje najrazličnejše kable in podaljške, *Eurovrt* je vrtnarija in trgovina s pohištvom, *Eurogarden* trgovina za vrt in dom, *Eurohiša* je prodajalna pohištva, *Eurocompany* odkup in prodaja vozil, *Euro GV* gasilska vozila ipd. Znova smo poslušali čustvene sintagme (tipa *zapeljivi prvi evri*,¹⁵ ali pa G. minister, *ste srečni? Ja, zelo sem srečen in ponosen ...*¹⁶), »sanjske« ekskurze (*Evropa potrebuje sanje in upanje slehernega Evropejca*, je prepričan predsednik vlade¹⁷), ni pa manjkalo niti ščepca skrivnostnosti (*kje je skrivnost, da je od novih članic EU edino Sloveniji uspelo prevzeti evro ...*)¹⁸, niti, hm, recimo ji, evroastronomije (*Slovenija, nova zvezda v evrskem območju*¹⁹ ali *ozvezdje Evropa*)²⁰ in obljub naravnost bibličnih retribucij (nemška kanclerka je druge članice spodbudila: *naredite to, kar je storila Slovenija, in vaš trud bo poplačan dvojno ali trojno*).²¹

Še vedno je posebna pozornost veljala mladim. Šolniki so propagirali svoje programe z gesli kot *Z višjo izobrazbo in novim znanjem do boljše Euro plače!* (spet pravopisno narobe!). Dijakom so vse to razlagali v njim namenjenih medijih (v člankih z naslovi tipa *Evro – kako in kdaj* ali predstavitvami slovenskih evrskih kovancev in evrobankovcev²² ali pa *In € je tu!*, z dilemami *Kako že po slovensko? Euro ali evro? Očitno slednje, ker mi ga Word ne podčrta. Univerzalno mednarodno pa prvo*).²³ Študentom se je konformistično priporočalo *Evropa mladih: vstekaj se!*²⁴ Različne institucije EU v Sloveniji so februarja 2007 vabile na razpravo, namenjeno študentom, *Tvoja Evropa – tvoja prihodnost*, s podnaslovom *Kaj pričakujemo mladi od Evropske unije?*

Uvedba nove valute je bila videti kot vsak drug obred prehoda. Začelo se je opolnoči z ritualnim dvigovanjem evrov iz bankomatov in poziranje za jutranje novice – kamere so posnele najvišje slovenske finančnike, del uredništva Financ in estradnike, nasmejane, z novimi bankovci v rokah. Osrednja prireditelj *Dobrodošlica evru* v režiji slovenske vlade in Banke Slovenije, po pisanju medijev *ena največjih v zgodovini Slovenije* (260 novinarjev iz dvajsetih držav), je bila 15. januarja, da bi sovpadala z že sicer gromkim praznovanjem petnajstletnice mednarodnega priznanja Slovenije. Na njej je bil prisoten *evropski politični in denarni vrh*: sedem premierov evropskih vlad, predsednik Evropske komisije, predsednik ECB, predsednik evroskupine, skupaj 22 različnih delegacij in okoli 200 visokih gostov. Ni manjkala niti strokovni del – pred slovesnostjo je bila organizirana mednarodna *evrokonferenca* s predstavitvami izkušenj ob prevzemu evra –, niti kulturni del – po EU potujoča razstava *Nastanek evro (euro) kovancev*, na kateri so bili predstavljeni osnutki in izbrani motivi na nacionalnih in evropskih straneh *evro (euro) kovancev*.²⁵ Vse to so spremljale razne simbolne geste: finančni minister in nekdanji guverner BS sta citirala Prešerna in Trubarja, najvišji evropski finančni funkcionarji so svojima slovenskima kolegom podarili veliko stekleno zvezdo, v kateri so evrski bankovci, nemška kanclerka pa slovenskemu premierju nemški evrokovanec z motivom Brandenburških vrat (ki je po njeno *simbol evropskega združevanja*).²⁶

Evro je moral dobiti tudi duhovno popotnico. Uvodničarka tedenske priloge katoliškega tednika *Družinin kažipot* je bila ponosna, da imamo Slovenci na evro-kovancu Trubarjev citat *stati inu obstat*, ki si ga je kot svoje geslo uzurpiral kardinal Franc Rode: *Tako imamo Slovenci edini na svetu na kovancu kardinalsko geslo*.²⁷ Tisti božič je bila del dekoracije jasic v eni izmed primorskih cerkva tudi evropska zastava. Lomilci časa so znova dočakali svoj *zgodovinski dan oz. triumf*: na naslovnici spet aktualni oblasti naklonjenega Dela se je, tako kot spomladi 2004, odštevalo *Še ___ dni do uvedbe evra*, prav tako tudi v *Žurnal*u *___ tednov do uvedbe evra*. Prvi januar 2007 je postal *€-dan*, guverner BS in predsednik ECB sta ugotovila, da *Novo leto 2007 bo za Evropsko unijo zgodovinski dan*,²⁸ to je *dan za zgodovino*,²⁹ *zgodovinski prehod in prehod zgodovinskega*,³⁰ navdahnjena novinarka je to pospremila z besedami, da *Veliki pok, s katerim tudi Slovenija kot prva nova članica EU vstopa v EMU, pa je, kot se zdi, še zadnji veliki korak, ki ga je naredila Slovenija od osamosvojitve*.³¹ Tudi finančni minister je govoril o *velikem puku*³² ter da je to *zgodovinskega pomena za Slovenijo ter zadnji korak v naši dolgi poti vrnitve domov, v Evropo*.³³ Vizionarji so si spet postavljali vprašanja in teze tipa *Bo Evropa premikala svet naprej?*³⁴ ter naslove *Evropa na poti k vrhu*³⁵ ali *Slovenija v evropski družbi znanja in razvoja*.³⁶ Podiralci

komunikacijo med evropskimi narodi ter med Evropo in preostalim svetom (Delo Maturantska, Lj., dec. 2006, str. 3).

²³ Delo Maturantska, Lj., jan. 2007, str. 1.

²⁴ V publikaciji *Zgrabi Evropo! EU za študente*, str. 19.

²⁵ Ob tej priložnosti so izdali katalog z naslovom *Euro Coins Genesis Expo*, spodaj pa je s pol manjšimi črkami pisalo še razstava *Nastanek evro (euro) kovancev* (Generalni direktorat za gospodarske in finančne zadeve, Bruselj, 2006). Eno izmed pripisanih gesel je bilo *Enoten denar €, Več priložnosti*. V njem smo izvedeli, da vzporedni črtici v simbolu € pomenita njegovo stabilnost.

²⁶ V A. Miholič, *Evro je tudi simbol evropske integracije*, Delo, Lj., 16. 1. 2007, naslovnica.

²⁷ M. Ferenc, *Stati in obstat*, *Družinin kažipot*, Lj., 7. 1. 2007, str. 2. Ironija seveda je, da si je katoliški funkcionar prisvojil geslo protestantskega pastora, ki je moral zaradi svoje vere prav pod pritiski katoliške protireformacije večkrat bežati od doma.

²⁸ Brošura *Pripravljeni na evro (euro)?*

²⁹ M. Jenko, *Svetilnik k še večjim uspehom?*, Delo, Lj., 16. 1. 2007, naslovnica.

³⁰ M. Jenko, *Po velikem puku še ni konec poti, čakajo nas novi izzivi*, Delo, Lj., 16. 1. 2007, str. 3.

³¹ V. Bertoneelj Popit, *Ko pride evro*, Delo Maturantska, Lj., dec. 2006, str. 1.

³² M. Jenko, *Po velikem puku še ni konec poti, čakajo nas novi izzivi*, *ibid.*

³³ P. Frankl: intervju z A. Bajukom, *Po Evrolandu še Schengen*, *ibid.*

³⁴ I. Lipovšek: intervju z Janezom Potočnikom, *Bo Evropa premikala svet naprej?*, *Dobro jutro*, Lj., 27. 1. 2007, str. 7, 8.

³⁵ Kar je naslov 7. okvirnega programa o evropski znanstveni politiki.

³⁶ Tak je naslov XXVI. Slovenskih politoloških dni v organizaciji Slovenskega politološkega društva maja 2006.

³⁷ STA, 20. 12. 2006. Med mestoma ni nikoli stal noben zid, pač pa nizka žična ograja, ponekod pa še ta ne.

³⁸ D. Steinbuch, *Evro in knežji kamen*, Žurnal, Lj., 4. 11. 2005, str. 2.

³⁹ F. Petrič, *Od evrovalute k evrovrednotam*, Družina, Lj., 28. 1. 2006, str. 3. Obenem pa je opozarjal na zmotnost postavljanja evra na oltar slovenstva, kajti kaj nam pomaga evro ob drugih težavah v slovenski družbi, ki so po njegovo kriza družine, upadanje rojstev ipd.

⁴⁰ P. Frankl: intervju z A. Bajukom, Po Evrolandu še Schengen, *ibid*.

⁴¹ P. Frankl, *Prispeli smo, pripravimo jadra*, Finance, Lj., 3. 1. 2007, str. 2. Misel je nadaljeval Občutek, da smo del nekega bolj bogatega, tudi bolj učenega in vendarle bolj prevetrenega sveta, je dober.

⁴² B. Križnik, *Slovo od tolarja in slovesen, neboleč prehod na evro*, Delo, Lj., 30. 12. 2006, naslovnica.

⁴³ Dnevnik, Lj., 16. 1. 2007, naslovnica.

⁴⁴ M. Jenko, *Po velikem poku še ni konec poti, čakajo nas novi izzivi*, *ibid*.

⁴⁵ J. Janša v M. Ferenc, *Evro v medijih*, Družinin kažipot, Lj., 7. 1. 2007, str. 2.

⁴⁶ D. Slabe, *Prosti pretok delavcev vsaj znotraj evrskega območja?* Delo, Lj., 16. 1. 2007, str. 3.

⁴⁷ Slovenija jutri – država blaginje (Strategija razvoja Slovenije), Urad Vlade RS za informiranje, 2006, str. 3 in 5. V tem dokumentu je tudi preplonkan zapis, da Nikoli ne bomo največji. Nikoli ne bomo najmočnejši. Lahko pa smo najboljši. (*ibid.*, str. 5).

⁴⁸ Urad Vlade RS za informiranje, 2006.

⁴⁹ Dnevnik, Lj., 16. 1. 2007, naslovnica.

⁵⁰ Eufora, Evropska komisija – Predstavnitvo v RS, 2006.

zidov so znova podirali namišljene zidove, ki so bili tako ali tako že najmanj enkrat podrti: evropski komisar za pravosodje, svobodo in varnost Franco Frattini je srečanje s slovenskim notranjim ministrom na meji med Novo Gorico in Gorico 1. decembra 2006 napovedal z besedami: *Dobila se bova, da simbolno porušiva zid, ki ločuje mesti*.³⁷ To naj bi bil znova veliki zgodovinski dogodek, znova naj bi se uresničile stare sanje: natanko tako, kot so se v letih 1918, 1945, 1991 in 2004 in se bodo tudi še v prihodnje.

In tako naprej v neskončni teleološki spirali, kjer en končni cilj po izpolnitvi takoj nadomesti drugi: nikoli nismo dovolj dobri, vedno je še nekaj, kar nam preprečuje, da bomo »popolni Evropejci«. Osrednje vprašanje je bilo, kaj bo naslednji *evropski* cilj, kam in kako naprej. Čisto »trockistično« zahtevo k nadaljevanju »evropeizacije« so si različni govorniki razlagali različno. Zelo zgodaj je postalo jasno, kaj je prvi cilj po vstopu v EU: zmotno da je prepričanje, *da smo že s članstvom v tem klubu izpolnili svoj cilj, svoje stoletne sanje, in da sedaj nimamo več nobenih izzivov. Kako da ne? Kaj pa uvedba evra oziroma eura?*³⁸ Za dušebrižnike so bile naslednji cilj *evropske vrednote*: kolumnist Družine je zahteval prehod *od evrovalute k evrovrednotam*.³⁹ Za druge je bila naslednji cilj vzpostavitev schengenske meje: finančni minister je takoj pohitel, da nas čaka *po Evrolandu še Schengen*.⁴⁰ Tudi urednik Financ je bil prepričan, da *ko bo padel še Schengen, bomo povsem notri*.⁴¹ Bančniki so dobili nov, finančni cilj – guverner Banke Slovenije je pojasnil, da se z *uvedbo evra tehnično končuje prva faza, nova faza pa je čim boljše delovanje sistema Evropske centralne banke na vseh področjih ...*⁴² Nova izziva naj bi bila – tako je rekel evropski finančni komisar – tudi *stiranje prebivalstva in vzdržnost javnih financ*,⁴³ za njegovega slovenskega kolega pa je nujno posodobiti *kapitalski trg in omogočiti varnost malim investitorjem*, odpraviti je treba *strukturni javnofinančni primanjkljaj* ter razpravljati, kako bomo *dolgoročno urejali težave, ki jih povzročajo demografska gibanja*.⁴⁴ Najbolj neučakani so bili spet v Žurnal, ki so že začeli odštevati *__ tednov do predsedovanja* (Slovenija bo namreč predsedovala EU v prvi polovici leta 2008).

Višji funkcionarji so skladno s svojimi kompetencami dajali splošnejše izjave, ki pa so ohranjale bodočniški naboj in eshatološko naravnost. Za predsednika slovenske vlade je *evro naslednja priložnost na poti in prepričan sem, da jo bomo prav tako dobro izkoristili, kot smo tolar*,⁴⁵ ter da *prehajamo iz dobrega na boljše*,⁴⁶ da *Biti mora boljše. Zmoremo mnogo več ter Postanimo*

najboljši.⁴⁷ *Slovenija jutri* je rdeča nit in del naslova strategije razvoja Slovenije *Slovenija jutri – država blaginje*.⁴⁸ Vodja evroobmočja Jean-Claude Juncker je prepričan, da *se ob koncu vsakega potovanja začne novo*,⁴⁹ predsednik evropskega parlamenta da *čaka nas še dolga pot; prehodimo jo skupaj*,⁵⁰ belgijski premier pa, da je *uvedba evra eden največjih dosežkov EU, toda konec*

poti še ni dosežen (...), saj se pojavlja potreba po razvoju resnične socialno-gospodarske strategije.⁵¹ Skratka, Evropska unija je dobesedno *permanentna evolucija*, kot nas uči naslov v neki propagandni publikaciji za študente.⁵²

Ponavljala so se tudi tipična stališča, že slišana pred nekaj leti. Prvič, popolnoma nereflektirani evrocentrizem. Evropski komisar iz Slovenije je namreč prostodušno utemeljil prednosti svetovne globalizacije z besedami: *V Aziji ta proces na nek način dovoljuje, da se ljudje, ki so doslej živeli drugače, kot smo živeli v Evropi ali razvitih delih sveta, poskušajo spogledovati z našim načinom življenja in se nam približevati in priključevati.*⁵³ Eden izmed slovenskih ministrov se je rodil v Belgiji, pardon, *se je že rodil v Evropi.*⁵⁴ Drugič, evropski ekskluzivizem. Do nedavnega evrogromovniški uvodničar Žurnala je trpko ugotavljal, da *EU postaja konglomerat bogatih in revnih, demokratičnih in polavtokratskih držav*, ter da *izenačevanje zgodovinskih razlik med katoliško-protestantsko, pravoslavno Evropo in muslimansko Turčijo ne more roditi ničesar dobrega. Pa ne zato, ker se ljudje iz teh (treh) svetov ne bi mogli razumeti med sabo, ampak zato, ker med družbami in državami teh treh kulturnih polov obstajajo prevelike razlike.*⁵⁵ Po drugi strani pa se ohranja pragmatični, neokolonialni odnos do *Balkana* in preostale »še-ne-Evrope«, kar so izdajale izjave in naslovi člankov tipa »Balkan: priložnost za visoke donose?«. ⁵⁶ Tretjič, znova se je obsesivno iskalo pohvale od drugih. Vzklik predsednika ECB Jean-Clauda Tricheta *Bravo Slovenija!* ter da je Slovenija lahko na to *ponosna*, je bil neštetokrat objavljen. Naj navedem še nekaj drugih primerov: *Te dni bomo namreč Slovenci verjetno že rahlo opiti od številnih čestitk in pohval iz ust najvišjih predstavnikov EU, ECB in ministrskih predsednikov evropskih držav, ki so prisostvovali prireditvi.*⁵⁷ *Sosedje naj bi končno spoznali naše prave kvalitete in potenciala.*⁵⁸ Četrtič, korporativna retorika v stilu *uspeh projekta evro je sad dela vse Slovenije ali smo se Slovenci vendar naučili, da lahko nekaj dosežemo le, če držimo skupaj* (finančni minister)⁵⁹ ali *Združimo moči. in Naša Slovenija – naša domovina.*⁶⁰ Dalje, nova politična elita je besednjaku nacionalne oholosti iz devetdesetih (tipa *zgodba o uspehu*) dodala nove sintagme: *sproščenost*,⁶¹ *svetilnik* (predsednik vlade, za njim novinar Dela),⁶² *dobrodošel zgled za druge članice*, z vrhuncema, ki si ju je privoščil predsednik vlade, da *Ne želimo biti nič manj kot ena najuspešnejših držav na svetu. Eden od svetilnikov 21. stoletja.*, ter da *Res je, imamo nebesa pod Triglavom.*⁶³

In slednjič, znova sem imel občutek, da so se vladajoče elite lotile tega projekta tako pokroviteljsko kot nekoč kolonizatorji, ki so morali domorodcem razlagati vrednost novega denarja. Iz tujine so prihajala pomirjajoča sporočila *Ničesar se ni treba*

⁵¹ A. Gaube, Čestitkam sledila opozorila, Dnevnik, Lj., 16. 1. 2007, str. 2.

⁵² V publikaciji Zgrabi Evropo! EU za študente, str. 12, 13.

⁵³ I. Lipovšek, intervju z Janezom Potočnikom, Evropa išče svoje mesto tudi v svetovni globalizaciji, str. 6, 7.

⁵⁴ DS, Bolj ga tolčejo, močnejši je, Žurnal, Lj., 16. 2. 2007, str. 13.

⁵⁵ D. Steinbuch, Bolje najbrž ne bo nikoli, Žurnal, Lj., 22. 12. 2006, str. 2.

⁵⁶ U. Šmajdek, Dobro jutro, Lj., 11. 3. 2006, str. 20.

⁵⁷ B. Križnik, Skodelica kave, Delo FT, Lj., 15. 1. 2007, str. 2.

⁵⁸ V tem smislu je tipičen članek T. Hočvarja Slovenija – »slovenska Švica« (Delo, Lj., 16. 1. 2007, str. 3.). Italijanski mediji naj bi namreč začeli poročati, da onkraj severovzhodne meje obstaja moderna, prodorna in uspešna majhna država, ki da je čisto prava slovenska Švica, z razvito tehnologijo, hladnim habsburškim razmišljanjem in skoraj kitajsko gospodarsko agresivnostjo, ter da znajo biti Slovenci po švedsko disciplinirani.

⁵⁹ B. Križnik, Slovo od tolarja in slovesen, neboleč prehod na evro, Delo, Lj., 30. 12. 2006, naslovnica; ter P. Frankl: intervju z A. Bajukom, Po Evrolandu še Schengen, ibid.

⁶⁰ Slovenija jutri – država blaginje (Strategija razvoja Slovenije), Urad Vlade RS za informiranje, 2006, str. 5.

⁶¹ Glej sijajno študijo tega filozofema in ideologema izpod tipkovnice Borisa Vežjaka Sproščena ideologija Slovencev – O političnih implikacijah filozofema »sproščenost«, Mirovni inštitut, Lj., 2007.

⁶² M. Jenko, Svetilnik k še večjim uspehom?, Delo, Lj., 16. 1. 2007, naslovnica.

⁶³ Slovenija jutri – država blaginje (Strategija razvoja Slovenije), Urad Vlade RS za informiranje, 2006, str. 2 in 5.

⁶⁴ Neki nemški univerzitetni profesor v M. Ferenc, *Evro v medijih, Družinin kažipot*, Lj., 7. 1. 2007, str. 2.

⁶⁵ A. Gaube, Čestitkam sledila opozorila, *Dnevnik*, Lj., 16. 1. 2007, str. 2.

⁶⁶ M. Jenko, Po velikem poku še ni konec poti, čakajo nas novi izzivi, *ibid.*

⁶⁷ Više je bil le tolar z 3,64, niže pa recimo predsednik republike 3,52, EU 3,23, vlada 2,82 in cerkev in duhovščina 2,63.

⁶⁸ Višji je bil spet tolar s 3,77, od prej omenjenih pa EU 3,18, predsednik republike 3,13, vlada 2,83 in cerkev in duhovščina 2,54.

⁶⁹ Očitno so pozabili na bogate izkušnje z menjavo iz časov črnega trga z devizami (predvsem markami in švicarji) iz jugoslovanskih let, kjer so se konverzije dogajale dnevno in brez državnega paternalizma, a zato nič manj učinkovito.

⁷⁰ Brošura Dvojno označevanje, Urad Vlade RS za informiranje, Banka Slovenije, 2006, str. 3.

⁷¹ Brošura Preprosto, evro!, Inclusion Europe, Sožitje, Bruselj-Ljubljana, 2006, str. 8.

⁷² Urad Vlade RS za informiranje, Banka Slovenije, 2006, str. 16.

⁷³ Brošura Evro pred vrati, Urad Vlade RS za informiranje, Banka Slovenije, Lj., 2006.

⁷⁴ Pripravljeni na evro! Vodnik za mala in srednje velika podjetja, Urad za uradne publikacije Evropskih skupnosti, Luksemburg, 2006.

⁷⁵ *Dnevnik*, Lj., 16. 1. 2007, naslovnica.

⁷⁶ M. Jenko, Po velikem poku še ni konec poti, čakajo nas novi izzivi, *ibid.*

⁷⁷ Brošura Prihaja evro, Urad Vlade RS za informiranje, Banka Slovenije, 2006, str. 2, 3.

⁷⁸ V A. Miholič, *Evro je tudi simbol evropske integracije*, Delo, Lj., 16. 1. 2007, naslovnica. Podobno inferiorističen diskurz je bil seveda prisoten ob napovedovanju predsedovanja Slovenije EU: vrstili so se naslovi tipa *Predsedovanje za začetnike* (S. Banjanac Lubej, *Žurnal*, Lj., 8. 12. 2007, str. 12).

*bati. Ni se treba bati prihodnosti nove valute niti tega, da ji ne bi mogli zaupati.*⁶⁴ Tudi predsedujoča EU, nemška kanclerka, je slovenskim državljanom zagotovila, da je evro *dobra in stabilna valuta. Morda traja nekaj časa, da se nanjo privadite, toda zagotovim vam, da se zamenjava spleča.*⁶⁵ Ne vem, kdo se je tega zares bal, kajti Slovenci so imeli po podatkih bančnikov že pred uvedbo evra pri sebi od štiristo do petsto milijonov evrov gotovine.⁶⁶ Javnost je bila jasno in pravočasno obveščena o fiksnem menjalnem tečaju, o kronološki napovedi menjave, o obdobju dvojnega označevanja in o vsem drugem. Slovenci evru kot valuti – sledeč raziskavam Slovensko javno mnenje – med različnimi institucijami že nekaj let nadpovprečno zaupajo: na lestvici od 1 (nič ne zaupam) do 5 (popolnoma zaupam) je decembra 2005 dosegla odličen rezultat 3,63,⁶⁷ septembra 2006 pa 3,57.⁶⁸

A ob tem je bila – tako kot v času prvega vala evroze pred nekaj leti – tudi tokrat celotna dikcija tako inferioristična, kot da državljani Slovenije dobesedno ne bi znali šteti do pet.⁶⁹ Omenim naj le nekaj naravnost podcenjujočih domislekov: *Potrošniki se moramo zavedati, da ni vseeno, če izdelek stane 0,79 € ali 1 €, ali: 1 evro je več vreden kot 1 tolar. 1 evro je vreden malo več kot 239 tolarjev (malo manj kot 240 tolarjev),⁷¹ Evrokovanci niso drobiž!*, pravi predsednica zveze potrošnikov, *Zahtevajte drobiž nazaj!*, je zabičano v brošuri *Prihaja evro*,⁷² *neobičajen izgled, nove vrednosti kovancev in njihova povečana količina bodo potrošnikom v času spoznavanja nove valute povzročali nemalo preglavic*, beremo v reklamah za *euro-fix*. *Počakajte na vsak evrski cent!*, je pisalo na prvi ponovoletni naslovnici poslovnega dnevnika *Finance*, ter da je *zapravljanje zaradi manjših števil lažje*, uvedba evra *narekuje večjo previdnost pri gospodarjenju z razpoložljivim denarjem*.⁷³ *Računajte na novo*, nam priporoča Volksbank, s pripisom, da je 2007 natančno 8,375 €. Podjetnike so podučevali: *Evro bo imel vpliv tudi na vaše podjetje!*⁷⁴ Temu primerni so bili tudi motivi: na razglednicah akcije *Evro – za vse nas* sta bila ob vprašanju *Že računate na evro?* slika hrane in cenenege nakita. Brošurica *Pripravljeni na evro! – Vodnik za mala in srednje velika podjetja* je bila opremljena z nizom sugestibilnih majhnih karikatur z evrokovancem v glavni vlogi, ki recimo žonglira s simbolom EU – dvanajstimi zvezdami –, jih dviguje kot utež in počne z njimi razne druge trike. Očitno je valuta evro, kot pravijo guverner BS – zares *najmočnejši simbol združene Evrope*⁷⁵ oz. *simbol različnosti združene Evrope*,⁷⁶ finančni minister – *simbol skupne evropske identitete, skupnih vrednot več kot tristo milijonov ljudi*⁷⁷ ter nemška kanclerka – *simbol evropske integracije*.⁷⁸

II.

Vendar ima vsa ta šarada – druga faza evroze ob vstopu v *evrosistem* – tudi svojo zelo mračno plat. Prvi dogodek, vstop v območje evrske valute, je namreč sovpadal z drugim, s pogromom nad Strojanimi. Sočasno ko *evro dela Slovenijo še bolj normalno državo*,⁷⁹ je namreč lokalna skupnost nasilno, z grožnjami linča dosegla izselitev te romske družine, razjarjeni vaščani so se spopadli s policijo in nagnali predsednika države, ki jim je pripeljal pomoč, po vsej državi so se ustanovljale t. i. vaške straže in po vzoru *balvanske revolucije* zaustavljale promet in pregledovale avtomobile (celo vozila policijskih specialcev!), da ne bi morda tihotapili k njim izgnanih Romov, in končno je država nekaj dni pred božičem podrla njihova bivališča in nesrečno družino tako prisilila k preselitvi. V štirih letih *evropske Slovenije* se je nadaljeval trend naraščanja ksenofobije, homofobije, vulgarnega patriotizma in patriarhalizma, ki so postali normalni del dominantnih političnih in javnih diskurzov.⁸⁰ V množični kulturi se je v tem času meteorsko razvil slovenski turbofolk kot glasba, ki hoče na hiter način pokazati pravo nacionalno zavest ter sočasno sledenje modernim tokovom (v tem primeru plesnim ritmom),⁸¹ narodnjaške oddaje zasedajo najbolj gledane medijske termine, prav takšna retorika pa javne diskurze.

To časovno sovpadanje seveda ni naključno: ima tudi svoje logično ozadje. Po eni strani slovenska nacionalna država kot danes tudi vsaka druga izgublja cel niz atributov, ki so veljali za državnost v modernem smislu in ki so bili cilj nacionalističnega projekta (popolna suverenost, gospodarska enotnost, lastna nacionalna valuta, nacionalna avtarkičnost ipd.). Ironično, tako kot v socializmu, se tudi zdaj dogaja *odmiranje države*. Osamosvojitev se paradokсно konča s prostovoljnim oddajanjem suverenosti, kar je priznaval tudi slovenski zunanji minister.⁸² V tem smislu je tudi slovesno proslavljanje odprave lastne valute precej bizarno: odslej se slovenska finančna politika ne bo več delala doma, ampak na sedežu ECB, seveda s predpostavko, hm, *enakopravnosti* (finančni minister je pohitel s pojasnilom, da *glede selitve oblasti je res, da bo odločanje o monetarni politiki potekalo v Frankfurtu, a vendar tudi ob našem aktivnem in enakopravnem sodelovanju*).⁸³ Navsezadnje ni odveč opozoriti na zanimivo evolucijo prisotnosti slovenščine na našem denarju: na jugoslovanskih dinarjih so bili napisi tudi v slovenščini, na tolarjih samo v slovenščini, na sedanjih evrobankovcih pa je sploh ni. Najdemo jo le na eni, *nacionalni strani* slovenskih evrokovancev, na drugi, *evropski strani*, pa so neslovenske verzije *1 euro, 2 euro* itn. ter *10 eurocent, 20 eurocent* itn.⁸⁴

Kakorkoli, evro je nadomestil tolar, katerega smo bili takrat 1991 in 1992 tako zelo veseli. Navdušena uvodničarka Dela je na dan imenovanja nove slovenske valute tolar zapisala: *Tudi to, da v minulih desetletjih ni mogla bistveno vplivati na denarno politiko, ki so jo kratkovidno krojili v Beogradu, je bilo krivo, da Slovenija tudi gospodariti ni mogla, ko bi bila hotela in zmogla*,⁸⁵ zraven pa je bila slika s pripisom *Prav nič žalostno slovo* (od dinarja, op. MV): sledile

⁷⁹ P. Frankl, Prispeli smo, pripravimo jadra, Finance, Lj., 3. 1. 2007, str. 2.

⁸⁰ Vse to bi lahko dodali seznamu predsednika vlade, ki niza stare slovenske vrednote in najboljše v našem narodnem značaju: Ustvarjalnost. Delavnost. Podjetnost. Predanost. Pravičnost. Odrprtost. Strpnost. Poštenje. Solidarnost. (Slovenija jutri – država blaginje /Strategija razvoja Slovenije/, Urad Vlade RS za informiranje, 2006, str. 2)

⁸¹ Evo, končno imamo tudi mi svoje Cece, le da so blond in da nastopata po dve skupaj (v skupinah Atomik Harmonik in Turbo Angels)!

⁸² Pred leti je nekdanji in zdajšnji zunanji minister Dimitrij Rupel rekel, da smo se osamosvojili zato, da bomo potem žrtvovali del svoje samostojnosti. Teh žrtev je bilo že nekaj, naslednje žrtvovanje se bo uresničilo čez pičel mesec (z zamenjavo tolarja za evro, op. MV). (V. Bertonec Popit, Ko pride evro, Delo Maturantska, Lj., dec. 2006, str. 1.)

⁸³ P. Frankl: intervju z A. Bajukom, Po Evrolandu še Schengen, ibid.

⁸⁴ Že to je dovolj sramotno, da bomo namesto evro pisali euro, resignirano ugotavlja Žurnalov uvodničar (D. Steinbuch, Evro in knežji kamen, Žurnal, Lj., 4. 11. 2005, str. 2).

⁸⁵ M. Repovž, Za tolar zaupanja, Delo, Lj., 9. 10. 1991, naslovnica.

⁸⁶ V. Stojanov, Raztegljiva svoboda, Delo FT, Lj., 22. 1. 2007, str. 2.

⁸⁷ F. Arhar, Mini intervju, Žurnal, Lj., 22. 12. 2006, str. 5.

⁸⁸ A. Rop v M. Ferenc, Evro v medijih, Družinin kaŝipot, Lj., 7. 1. 2007, str. 2.

⁸⁹ S. Ŝitko, Čas veselja, čas treznosti, Delo, Lj., 30. 12. 2006, naslovnica.

⁹⁰ M. Jenko, Po velikem poku ŝe ni konec poti, čakajo nas novi izzivi, *ibid.*

⁹¹ Rudolf Ŝpanzel v M. Ferenc, Stati inu obstati, Družinin kaŝipot, Lj., 7. 1. 2007, str. 2.

⁹² L. Peterle v M. Ferenc, Evro v medijih, Družinin kaŝipot, Lj., 7. 1. 2007, str. 2.

⁹³ B. Kriŝnik, Skodelica kave, Delo FT, Lj., 15. 1. 2007, str. 2.

⁹⁴ D. Slabe, Prosti pretok delavcev vsaj znotraj evrskega območja?, *ibid.*

⁹⁵ Dnevnik, Lj., 30. 12. 2006, naslovnica.

⁹⁶ TV Novo mesto, Spomenik tolarju na Orlici, 8. 1. 2007.

⁹⁷ Zanimivi so odgovori na dve anketni vpraŝanji (Evropska volilna raziskava, CJM-MK na FDV, 14.–18. 6. 2004): »Ali se kdaj vidite ne le kot drŝavljan Slovenije, pač pa tudi kot drŝavljan EU?«: 37 % včasih, 37 % nikoli in 20 % pogosto, ter »Ali ste vi osebno ponosni ali niste ponosni, da ste drŝavljan EU?«: 35 % le malo ponosen, 29 % precej ponosen, 14 % zelo ponosen in prav tako 14 % sploh nisem ponosen.

so čestitke novi valuti à la *Slovenskemu tolarju in Sloveniji pa ŝelim v prihodnje vse najboljše*. Petnajst, ŝestnajst let pozneje, ob slovesu tolarja ni bilo zaznati ŝalosti, nasprotno, prevladovali so nasmehi in trepljanje po rami ob uspešnem slovenskem prevzemu evra.⁸⁶ Nekdanji guverner BS pravi *Za tolarjem mi ni ŝal. Vsi ravnamo enako, ne samo v Sloveniji*,⁸⁷ opozicijski politik, da je tolar opravil svojo dobro, tudi veliko zgodovinsko vlogo in prav je, da jo sedaj prepusti evru in prihodnosti,⁸⁸ uvodničar Dela da pri nas nazdravljamo slovenskemu evru,⁸⁹ *zbogom tolar, dobrodoŝel evro!* (nekdanji guverner BS),⁹⁰ znani oblikovalec, da *to je ŝvenket tisočletij Slovencev, ki so ŝvenketali v teh prostorih*⁹¹ itn.

(Obenem pa smo bili priča novemu pojavu, nujnem ob vseh hitrih spremembah, namreč nostalgiji za minulim: v sedanjem slovenskem primeru za osamosvojitveno *enotnostjo*, pionirskimi časi drŝavnosti in tokrat za slovo od nacionalne valute. V ŝtevilnih izjavah naletimo ob besedah navduŝenja nad uvedbo evra tudi malo grenčice za izgubo tolarja. Slovenski evroposlanec je zatrdil, da bo nekaj nostalgije po njem, ampak jaz sem vesel, da je bil tako trden, da ga bo evro lahko zamenjal,⁹² čas zamenjave valut je bil opisan nekje med zanosom (*ker smo brez zapletov prevzeli evro*) in nostalgijo (*za dragim našim tolarjem*),⁹³ predsednik vlade je govoril, da *tolar ostaja neizbrisni del slovenske zgodovine in samozavesti, slovenske zgodbe o uspehu*,⁹⁴ naslovnice so polnile besede tipa *Tudi tolar gre v zgodovino*.⁹⁵ Narodnozabavni ansambel Aplavz je posnel nostalgično pesem in video *Zbogom tolar*. Nekaj posavskih zanesenjakov in Planinsko društvo Breŝice so na ponovoletni *Praznik svetih treh kraljev* januarja 2007 na Velikem vrhu na Orlici postavili spomenik tolarju, ki je po besedah lokalne novinarke *pomenil in predstavljal našo samostojnost* – televizijski prispevek na TV Novo mesto se konča resignirano s *seveda pa je realnost takŝna, kot pač je, in se bomo morali privaditi na evre*. Postavitve

se je udeleŝilo več kot sto ljudi, ob odkritju so si sledili čustveni govori o tolarju, spomenik pa se bo obhajalo vsako leto na ta dan. Na kaŝipotu k spomeniku so bili verzi: *Pohodnik ob kamnu postoj / na tolar se spomni pokojni / nam je pomenil obstoj / postali z njim smo samostojni*.⁹⁶

Po eni strani se torej zdi, da nacionalizem in drŝavna samobitnost navzven, »do zunanjega sveta«, izgubljata – Evropa se integrira, stare zamere zamenjujejo nove povezave, obsedenost s preteklimi travmami, smeli pogledi v skupno prihodnost. Toda ne: po drugi strani se to kompenzira z nacionalizmom in ekskluzivizmom navznoter, do skupin, ki odstopajo od mitizirane podobe nacionalne enoduŝnosti in s tem tudi evropske pravŝnosti. Več kot očitno je, da bolj ko se drŝava navzven odpira, bolj se notranje zapira; bolj ko vstopa v kompleksno, soodvisno in kompetitivno zunanje okolje, bolj to nadomešča z notranjim izključevanjem; bolj ko je gospodarsko in politično soodvisna od drugih, bolj poudarja svojo kulturno in etnično neodvisnost; bolj ko se nacionalna identiteta izgublja navzven, bolj se krepi in obsesivno dokazuje navznoter. Kozmopolitizacija tako nastopa hkrati z retradicionalizacijo, gospodarska uspešnost z obsolentnim brambovstvom *domačega*.⁹⁷ V slovenskem primeru ta dva sočasna procesa simptomatično sovpadata. Skratka,

neoliberalna aroganca iz devetdesetih se je logično zaključila v neokonservativnem primitivizmu v zadnjih letih.

Tradicionalistično slovenstvo in progresistično evropejstvo gresta skupaj, dobesedno z roko v roki. Naj navedem nekaj primerov upodobitev tega povezanega dvojca kmetavzarstvo/svetovljanstvo. Na naslovnici ene prej omenjenih brošuric mladenka plačuje z dvajsetevrskim bankovcem v trgovini s folklorističnim kičem.⁹⁸ Na neki karikaturi je motiv iz pravljice o puljenju repe – na tej kmečko oblečeni dedek, babica, vnuk, vnukinja in njihove živali družno pulijo kovanec za en evro.⁹⁹ V mladini namenjeni reviji Eufora med značilnostmi posameznih evropskih držav Slovenijo zastopa – stari harmonikar.¹⁰⁰ Narodnozabavna skupina Igor & Zlati zvoki v večjezični pesmi Halo, Evropa! Slovence predstavlja – med stereotipiziranimi podobami nekaterih drugih evropskih narodov – v prepoznavnih narodnih nošah. Na Delovi karikaturi bujno, v postelji ležečo Slovenko v narodni noši žalostno zapušča objokan možiček z gorenjskim klobukom na glavi in tolarskim znakom na hrbtu, v njeno sobo pa samozavestno, z nasmehom vstopa klasično oblečen orjak, s črnimi očali in €-znakom na plašču.¹⁰¹ V različnih sporočilih ali vabilih najdemo evrozvezdice in lipov list, simbolne označevalce slovenstva (recimo Prešerna) in zraven evropejstva (kakšen antični kip).

Prav zanimivo bo videti prihajajoče dosežke evropropagandnega uma, namreč podobe novih prišlekov v Evropo, recimo Srba s šajkačo in opankami ali Hrvata v kakšni vratolomni ideološki sintezi v mornarski majici in s tamburico, oba pa z evropsko zastavo v rokah.¹⁰² Napovedi že gredo v to smer. Hrvaška in Srbija kot dela novokomponirane sintagme *Zahodni Balkan* že gresta skozi

⁹⁸ Brošura Pripravljeni na evro (euro)?

⁹⁹ Lipnica, Glasilo občine Moravske toplice, številka 61, 14. 12. 2006, naslovnica.

¹⁰⁰ Eufora, Lj., pomlad 2006.

¹⁰¹ M. Kočevar, Zamenjava, Delo, Lj., 16. 1. 2007, naslovnica.

¹⁰² Evropeizacija je v polnem teku v novih članicah, Romuniji in Bolgariji: tako so 1. 1. 2007 v Bukarešti že praznovali evropsko noč, bolgarski premier Sergej Stanišev pa je simptomatično izjavljal, da mi nismo drugorazredni Evropejci (v M. Mihovilović, Med željami in možnostmi, Dnevnik, Lj., 30. 12. 2007, str. 7).

★ RAZLIČNOST NAS POVEZUJE



Slovenija
Ljubljana

V Sloveniji živi 475 Marij Novak in 282 Jožefov Horvatov, največ Slovencev pa rojstni dan praznuje 1. januarja. Povprečni prebivalec Slovenije si na leto v knjižnici izposodi vsaj 9 knjig, vsak drugi Slovenec pa je v enem letu enkrat obiskal gledališče. Slovenci radi kolesarimo - v prihodnjih 25 letih naj bi po načrtih v Sloveniji imeli skoraj 2800 kilometrov urejenih kolesarskih poti - in plešemo.

Maturanti so se z maturantsko parado, na kateri je sodelovalo tudi že več kot 14.000 maturantov, namreč že večkrat vpisali v Guinnessovo knjigo rekordov. Tudi pri internetu mladi niso od muh, saj se Slovenija glede razširjenosti uporabe interneta med mladimi skupaj z Estonijo in Češko uvršča v skupino, kamor sodijo najrazvitejše skandinavske države. Tudi na področju turizma se država zelo razvija, saj je najbolj priljubljena evropska turistična dežela med Britanci.

103 P. Luković: intervju s Čedomirjem Jovanovićem, Srbija je megastor na periferiji Evrope, Feral Tribune, Split, 14. 7. 2006, str. 20, 21.

104 Na drugi strani najdemo zlasti v ulični kulturi in ekstremističnih medijih niz nasprotnan politikam približevanja evro-atlantskim integracijam njihovih vlad: recimo srbski deli BiH so polepljeni z nalepkami s prečrtano kratico EU in pripisom v cirilici Ne, hvala organizacije Srbsko narodno gibanje 1389 (glej www.1389.org.rs). Na Hrvaškem najdemo grafite tipa Nečemo Evropu očemo Gotovinu ali pa Dosta je EU shita želimo Tita. V hrvaški nacionalistični reviji se eden izmed avtorjev priduša, da EU (bolje rečeno, njena birokratska oblast) se ne želi niti sklicevati na krščanske temelje svojega evropskega obstoja. (...) Zapomnite si – Evropa bo krščanska ali je ne bo! M. Prpa, I Krist je bio proglašen zločincem!, Fokus, Zagreb, 6. 7. 2007, str. 40.

105 Dvanajst koščkov EU sestavljane, Urad Vlade RS za komuniciranje in Predstavništvo Evropske komisije v Sloveniji, Lj., 2007. Obenem pa ta ista Evropa ustvarja in generira razlike denimo s Turčijo: tako je v uradni propagandi EU na naravnost huntingtonski način opisan argument zoper včlanitev Turčije, ki, čeprav sekularna, je pretežno muslimanska država, kar predstavlja kulturno odtujenost od večine evropskih držav. Zgrabi Evropo! EU za študente, jesen 2006, str. 5.

106 Miljenko Licul v M. Ferenc, Stati in obstati, Družinin kažipot, Lj., 7. 1. 2007, str. 2. Odveč je seveda pripomniti, da Norveška ni članica EU.

107 Spomnimo se le kalvarije kosovskega Roma Alija Beriše na relaciji Kosovo–Slovenija–Albanija–Nemčija.

podoben diskurzivni evrofanatizem, kot sem ga analiziral na slovenskem primeru. Na Hrvaškem že lahko sledim podobnim konstruktom, recimo reklamiranju izdelkov pod geslom *Evropska kvaliteta* (gorivo, ki je izdelano skladno z zahtevami evropskih norm) ali *European quality in a Croatian box* – V hrvaški škatli evropska kvaliteta zagrebške PAN Papirne industrije. V Srbiji lahko beremo izjave tipa *Srbija je danes pravzaprav veliki megastore na periferiji Evrope*, ter imperativ, da *Mi moramo Evropo ustvariti v Srbiji. Mi smo tej EU potrebni le, če k njej prispevamo kakšno avtentično evropsko vrednoto. Evropa počiva na sodelovanju, ne pa na antagonizmu; počiva na spoštovanju soseda, ne pa na spopadu z njim*.¹⁰³ V Sarajevu se sponzorirajo tekmovanja v risanju grafitov – seveda kontrolirano, na velike lesene plošče, ne pa po zidovih! – in potem njihovo razstavljanje v središču mesta kot del prepričevanja javnosti o nujnosti vstopa v EU.¹⁰⁴ *Približevanje držav Zahodnega Balkana Evropski uniji* je zapisano tudi kot ena izmed prioritet slovenskega predsedovanja v prvem polletju 2008.¹⁰⁵

Obrobno pozicijo evroorientalcev in njihov manjvrednostni kompleks bolj kot vse drugo izdaja prav obsedeno vztrajanje pri tej dvojnosti dominantnih diskurzov, namreč »smo pripadniki našega naroda in obenem Evropejci«. Bi takšen diskurz lahko našli npr. med Francozi, Škoti, Nemci, Finci, Grki, *neevropskimi* Švicarji, Norvežani? Ne, pravi *Evropejec* se o tem ne sprašuje. Značilnost perifernega uma je prav gromko dokazovanje nekega naroda, da so *Evropejci*, in nenehno prilikovanje tej *evropskosti* jih nehote dela še večje pritepenice. Bolj ko se delajo Evropejce, bolj so provincialci; več čestitk za pokorno sprejemanje direktiv novih centrov moči ko dobivajo, dlje bodo učenci; bolj ko silijo v ospredje, večji obskurneži so videti. Ob slovenskem sprejetju evra – pozor, pogosto se je uporabljala simptomatična sintagma *slovenski evri* – se je to znova izkazalo. Naj navedem le tipično izjavo znanega oblikovalca, da bodo namreč ti *nekje v nekem žepu enega Norvežana cingljali kot enakovreden kovanec recimo francoskemu, italijanskemu ... O tem verjetno Prešeren ni sanjal*.¹⁰⁶ Periferni um ni sposoben reflektirati dvojega. Prvič, izkušenj iz lastne preteklosti, v našem primeru polivalentnega bivanja v obeh prejšnjih večnacionalnih skupnostih, socialistični/Karadjordjevičevi Jugoslaviji in habsburškem cesarstvu, iz katerih bi se lahko marsikaj naučili tudi za sedanjo rabo. In drugič, dejanskih razmerij moči v novi skupnosti. Ne zastavlja se namreč vprašanje, koliko lahko *novi Evropejci* dejansko participiramo v ustvarjanju *evropejstva*, prispevamo k evropskemu političnemu, gospodarskemu, kulturnemu življenju. Konkretnije: koliko dejanskih možnosti ima, v primerjavi s *starimi Evropejci*, neki Romun, Poljak, Slovenec ali kakšen tretji ali dvanajsti evroorientalec, pa *sans papier* iz Francije, *izbrisani* iz Slovenije, druga, tretja generacija nemških Turkov, ki niso ne Nemci ne Turki, niti ne oboje hkrati, ampak veliko več, najrazličnejši *čefurji*, *južnjaki*, *sumljivo temnopolti*, pa seveda Romi od vsepovsod,¹⁰⁷



na silo inkulturirani begunci z bližnjih kriznih območij, brezposelni, suženjsko izkoriščani ilegalni delavci,¹⁰⁸ razseljene osebe? Zaradi izogibanja tem vprašanjem se gleda naprej v preteklost. Protislovno na prvi pogled, a logično: višek evropejstva se kaže kot ruritanstvo, domačijskost, folklorizem; kronološko v 21. stoletju se v simbolnem pogledu znajdejo v 19.; bolj ko se po eni strani odpirajo, *evropeizirajo*, postajajo *Evropejci*, bolj so po drugi strani zaprti nacionalisti in samovšečno zaplankani na način, kot sta v slovenski književnosti lucidno pogruntala že Vitomil Zupan ali Ivan Cankar.

¹⁰⁸ Zanje v schengenskem represivnem novoreku velja, da so predmet izravnalnih ukrepov znotraj same EU, s katerimi se »izravna« varnostni primanjkljaj, ki nastane z odpravo kontrole na notranjih mejah. Slovenija, schengenska novinka, Ministrstvo za notranje zadeve RS, Lj., december 2007, str. 5.

Literatura

- BASKAR, B. (2003): *Within or Without? Changing Attitudes Towards the Balkans in Slovenia*. Ethnologica Balkanica, München-Sofija, Vol 7, str. 195–206.
- DRACE-FRANCIS, A. (1999): *The Prehistory of a Neologism: »South-Eastern Europe«*. Balkanologie, Pariz, Letn. III, št. 2, Dec., str. 117–127.
- MASTNAK, T. (1998): *Evropa med evolucijo in eutanazijo*. Ljubljana, Studia Humanitatis – Apes.
- TISMANEANU, V. (1998): *Fantasies of Salvation – Democracy, Nationalism and Myth in Post-Communist Europe*. New Jersey, Princeton University Press.
- YOUNG, R. (1993): *White Mythologies: Writing History and the West*. London, New York, Routledge.

(Ne)zaželeni sosed: Grožnja in varnost v diskurzu evropske imigracijske politike

Splošna (medijska) podoba *prihajajočih* afriških »ilegalnih« imigrantov na obale Evropske unije je pravzaprav podoba njihovega reševanja. Značilen je že kar standardizirani kader: imigranti so tu, pred vrati (od kod so prišli, ostaja bolj ali manj neznanka; kraj, od koder prihajajo, je največkrat ukalupljen v skupni označevalec »Afrika«), in ker ni verjetno, da bi se v zadnjem trenutku obrnili, jim je treba stopiti naproti. Pri tem akt prihoda Afričanov hkrati pomeni tudi napoved težav, na katere se Evropejci odzovejo z reševanjem temnopoltnih pribežnikov z razmajanih ladij. Sredi neskončne modrine Sredozemskega morja so čolni in barkače videti drobni, prepuščeni negotovi usodi. Vsaj dokler se jim evropski helikopterji in ladje s tehnološko izpopolnjenimi navigacijskimi sistemi ne približajo. Takšna je zato pogosto sekvenca kadrov, ki jih lahko spremljamo v medijih: najprej panoramski posnetek morja, na njem tavajoča ladja in šele nato reševanje imigrantov. Konča se ponavadi s posnetki nevzdržnih razmer v začasnih nastanitvenih taboriščih na obalah evropskih držav.

Preko portretiranja akcij, v katerih usposobljeni in opremljeni reševalci *tik pred* potopom izpraznijo prenatrpane barkače, je končni iztek premisleka skorajda neizogibno en sam: vsaka zgodba se ne konča tako srečno; tragedije s smrtnim izidom so v takšnih razmerah vedno mogoče. Ravno posredovanje, reševanje obupanih prišlekov in pomoč v prvih zasilnih taboriščih ob obalah Evrope bi lahko razumeli kot dokaz, da zahodna družba ni sebični in nemi opazovalec trpljenja, ki bi ne želel pomagati ali ne hotel razumeti avantur, v katere se spuščajo Afričani. V tej podobi so resnični pasivni opazovalci prav imigranti, so priča lastnemu trpljenju in težkim trenutkom, ko sledijo svojemu cilju. Njihov pogled, drža telesa in dejanja so tista, ki izdajajo nejevernost v konkreten položaj, v katerem so se znašli. In ta pogled nam daje občutek krivde in sočutja.

Sočutje do žrtev je način, kako se izogniti nevzdržnemu pritisku tega pogleda, in zato obstaja prepričanje, da je prišleke treba razumeti, spoznati njihove težave in jim omogočiti dostojno bivanje. Jim pomagati in ponuditi oskrbo, ki jo potrebujejo. In vendar – ob tem je potrebna

¹ *Dnevnik: Obramba Evrope pred priseljenci* (Trnik, Samo, 9. 10. 2007).

previdnost. Evropska imigracijska politika je usmerjena predvsem v zaježitev ilegalnega priseljevanja, kar pomeni, da je treba nezakonite prišleke ustaviti in jim preprečiti nastanitev na stari celini. Naslovi v tiskanih medijih in medmrežju povedo veliko: *Obramba Evrope pred priseljenci*,¹ *Gambija – nova fronta v migracijski trgovini*.² Tudi v nedavnem sporočilu za javnost, ki ga je objavila Evropska komisija,³ se je izjava komisarja Jacquesa Barrota, pooblaščenega za področje svobode, varnosti in pravosodja, iztekla v čisto dvojnost. Tako so po eni strani lahko imigracije evropska priložnost za gospodarski razvoj in blaginjo, pri čemer je treba prišleke spoštovati in biti do njih strpen. Po drugi strani pa vznikne ostra zarez, ko ni dovoljeno nikakršno popuščanje nezakonitim priseljencem. Če se jih diskreditira že s tem, da so »na drugi strani« zakona, pa je poleg tega proti njim uperjena tudi ost militantne retorike: Priseljevanje je za Evropsko unijo priložnost in izziv: če se pravilno upravlja, je bogastvo za naše družbe in gospodarstva. V Evropi brez notranjih meja morajo države članice in Evropska unija delovati na podlagi skupne vizije. To je prvi pogoj za upravljanje zakonitega priseljevanja in vključenosti, kot tudi za boj proti nezakonitemu priseljevanju ob upoštevanju univerzalnih vrednot, kot so varstvo beguncev, spoštovanje človekovega dostojanstva in strpnost.⁴

² *BBC News: Gambia – new front in migrant trade* (Fleming, Lucy, 10. 10. 2006).

³ *Taking forward the common immigration and asylum policy for Europe*. Dostopno na <http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=IP/08/948&format=HTML&aged=0&language=EN&guiLanguage=en> (16. 7. 2008).

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Tako rekoč nemogoče je prezreti na prvi pogled izključujočo dvopolnost, ki se je izrisala v zgornjih odstavkih. Obstaja neka določena hkratnost, vzporednost dveh diametralnih pozicij: če obstaja težnja po pomoči prišlekom, pa v enaki meri Evropa zahteva postavitev branikov. Celo prek militantnih tropov se jasno kaže, da ima toleranca svojo mejo. Ostra meja ne demonstrira le tega, da je reguliranje migracijskih tokov nujno, pač pa se invertira v vprašanje varnosti. Ne nazadnje tudi že omenjeno sporočilo za javnost Evropske komisije govori o tem, da je eden pomembnih stebrov, na katerem bo morala temeljiti skupna evropska politika priseljevanja, ravno področje varnosti.⁵ Ta gesta obrata, kjer ob ideji univerzalne vrednote strpnosti vzporedno vznikne potreba po nadzoru priseljevanja, nakazuje in celo udejanja strah pred imigranti. Od kod in zakaj to močno čustvo? Strah pred neznanim? Strah pred tem, da bodo priseljenci prevzeli »evropska« delovna mesta? Če so pozitivni odgovori na slednji vprašanji prav gotovo pogosti, pa strah predvsem implicira nevarnost, grožnjo. Na tem mestu velja opozorilo, da grožnje ne pomenijo le ilegalni priseljenci, temveč tudi nizkokvalificirani delavci, ki so že v prostoru Evropske unije. Predvsem delovna sila iz vzhodne Evrope pooseblja »prikazen«, ki lomasti po zahodni Evropi. Označevalec »Vzhod« v prevladujočem pogledu in orientalističnem diskurzu kaže na manko evropskosti, kar pomeni, da je vzhodnjaštvo (*eastness*) v svoji esenci drugačno in zunanje »pravi« Evropi (njenim (moralnim) vrednotam, načinu delovanja, kulturnim podvzetjem itd.) (Kuus, 2004). Reprezentacije zdomskih delavcev iz Vzhodne Evrope subtilno prehajajo med večpomenskostjo: delavci so hkrati kradljivci delovnih mest in krnitveni element moralnih in etičnih norm zahodne družbe (Pijpers, 2006). S prevladujočo podobo zdomskih delavcev, ki smo jo postavili ob bok afriškim »ilegalnim« priseljencem, smo izpostavili predvsem problematiko distinkcije znotraj/zunaj. Kako je nekdo, ki prihaja iz Evropske unije, moteči element in mu je s tem podeljena vloga zunanjega? Mar ni tako izenačen z »nezakonitimi« priseljenci, ki prihajajo iz »tretjih« držav, torej tistih, ki niso članice Evropske unije? Kako torej misliti relacijo znotraj-zunaj? V članku se bomo, med drugim, soočili tudi z vprašanjem, kako se ideje o grožnji umeščajo.

⁶ Koncept biooblasti bo v tem delu tudi na kratko predstavljen, vendar je njegova pomenskost tako široka, da je v tako kratkem orisu ni mogoče izčrpati. O analitiki biooblasti glej Foucault (2008).

Je primer primeren uvod? (uvod)

Zakaj primer namesto uvoda? Morda niti ne gre za nadomestek, saj primer nastopa kot uvod. Razmisliti je torej treba ne o *namesto*, temveč o *na mestu*. Torej, zakaj postaviti primer na mesto uvoda? Razlog bi lahko bil pragmatične narave. Primer učinkovito pritegne bralca v besedilo; ga vanj povleče in potopi, hkrati pa mu nakaže, kaj je osrednja tema prispevka. Primer je lahko torej tudi orientacijska točka, s katero naj si bralec pomaga razumeti razpravo v nadaljevanju besedila. Je potemtakem oris »vsakodnevne situacije« koristen napotek, ki bo po opravljeni analizi deloval kot konkretni, partikularni dokaz v nadaljevanju sicer abstraktnega besedila?

Te možnosti bralcu ni mogoče odtegniti, vendar ima tokrat primer na mestu uvoda še drugo, morda pomembnejšo funkcijo. »Praktični« primer ne naslavlja »od-resničnega-sveta-odmahnjene« teorije zato, da bi bralec slednjo povratno lažje razumel. Ni predstavljen zato, da bi pokazal, da teorija in praksa najdeta stičišče. Primer se nam na tem mestu zdi primeren, ker ni pasivno orodje, temveč aktivni element, ki vodi teorijo. Ne ostaja na svojem mestu, temveč je v okviru pričujočega besedila ves čas v gibanju, tu je ravno zato, da ga premikamo, besedilo pretresamo skozenj iz različnih zornih kotov ter ga postavljamo v vlogo dekompozitorja in rekonpozitorja obravnavane vsebine. Je teoretično orodje, ki osvetli strukturo ideje teksta. Njena aktivna sila je hkrati določena oblika retroaktivne sile, ki pokaže nekaj, česar ravno v izhodišču ni bilo mogoče videti. V njem je ploden, generativen paradoks: primer se nahaja pred besedilom, vendar ob branju besedila vnačaj osmišlja in kreira vsebinsko vrednost prebranega. Gre za antihermenevtično lekcijo, kjer ni v ospredju pomenskost konteksta, ki bi bil vodilo za razumevanje podrobnosti. Posamezne značilnosti so tiste, ki zaznamujejo in določajo celotno perspektivo in v tem smislu detajl kontekstualizira kontekst.

Vsebinska razprava pričujočega besedila je razdeljena v dva vsebinska sklopa, ki pa sta med seboj prepletene in povezane, zato je pomembno, da ju kljub razdeljenosti mislimo kot druga v drugo vraščeni vsebinski enoti. V prvem sklopu je izpostavljeno vprašanje imigrantov, ki so v prevladujoči podobi osmišljeni kot *grožnja* Evropski uniji, evropskemu redu, evropskemu gospodarstvu itd. Zanimalo nas bo, kako se vzpostavlja tovrstna podoba »ilegalnih« imigrantov in kakšna so načela, po katerih delujejo kot grožnja. Poleg tega je namen prvega sklopa članka premisliti, kakšno funkcijo ima v diskurzu migracijskih politik grožnja. Pri tem bo teoretska refleksija usmerjena k dvema tezama. Prvič, grožnja, predočena tudi prek migracijskih politik, je »načrtna« stava oblasti. Oblastne strukture Evropske unije v tem pogledu nujno potrebujejo tovrstno tehnologijo oblasti, saj tako zagotavljajo lasten obstoj. Drugič, če si oblast z demonstriranjem grožnje utrjuje položaj, pa ji to nikakor ne zadošča; svojo avtoriteto mora prek grožnje utemeljiti tudi skozi prakse in strategije, v okviru katerih posamezniki lasten položaj vežejo na skupnost kot organsko celoto. Poanta je, da je prežeha nevarnost konstituirajoči element določene skupnosti in hkrati neumanjkljivi element, prek katerega določena družba more najti lastno esenco.

V drugem vsebinskem sklopu bomo sklepe iz prvega dela reflektirali prek Foucaultovega koncepta biooblasti.⁶ Pri tem bo v središču predvsem premislek, kako predpostavljena grožnja zahteva odziv skozi prizmo varnostnega vprašanja, skozi koncept varnosti. Pokazali bomo – in tako nadgradili tezo iz prvega dela –, da predočanje nevarnosti oziroma grožnje ni le preprosta poteza oblasti. Težko bi bilo (zgolj) trditi, da je to as iz rokava, ki ga oblast lahko potegne kadarkoli. Oblastne tehnike so veliko kompleksnejše; ravno to pa bomo z biopolitiko skušali pokazati. Namen drugega

vsebinskega sklopa je torej analizirati, kako oblast preko vprašanja varnosti deluje, na katerih ravneh se nahaja in od kod se napaja njena moč. Pri tem trdimo, da so imigracijske politike ena izmed tehnologij sebstva, prek katerih se posamezniki konstituirajo ravno s termini prežee nevarnosti.

⁷ Ne nazadnje je dober dokaz za to že dejstvo, da je imigracijska politika Evropske komisije uvrščena na področje svobode, varnosti in pravic. Glej *Towards a common European Union immigration policy*. Dostopno na http://ec.europa.eu/justice_home/fsj/immigration/fsj_immigration_intro_en.htm (7. 7. 2008).

Imigrant: grožnja

Uradna imigracijska politika Evropske unije je uvrščena v nabor odgovorov na varnostno problematiko⁷ (Bigo, 1994; Huysmans, 2000), pribežniki in njihov prihod pa so v tem pogledu razumljeni kot kalitev varnosti, kot sila, ki načenja ali vsaj zamaje obstoječo varnost. Fraza »trdnjava Evropa« morda kljub na prvi pogled preprosti logiki pove več, kot želi, tudi ko govorimo o imigracijah. Meje stare celine so zamišljene kot branik, znotraj katerega je stabilno okolje. Znotraj so ljudje varni, vendar hkrati vedo, da ves čas, ko so znotraj, to pomeni, da obstaja tudi neki zunaj. Slednje je tisto, kar preži, kar vedno obdaja trdnjavo, česar ni mogoče odstraniti ne glede na to, kako močno si tisti, ki so notri, to želijo. Trdnjava je konec koncev postavljena ravno zato, da brani, da preprečuje vdor zunanjega, ki pa je ravno zato, ker se ga tisti, ki so notri, zavedajo, vedno hkrati tudi znotraj. Vseprisotnosti zunanjega ni mogoče odmisлити, je konstitutivni del notranjega. Vendar je kljub temu nevzdržno, da imigrantom, ki prihajajo od zunaj, očitno uspe načeti navidezno vzpostavljen red tistega, kar je znotraj. To je tisti dodaten element, ki še zaostri jedro potencialnosti. Vsakodnevni prihodi migrantov so eksces, napoved skorajšnjega sesutja predpostavljene idile tistih, ki so znotraj. Implicitno je imigrant zato kontrapol varnosti, pomeni nevarnost, ali, z drugimi besedami, pribežnik pomeni grožnjo.

Toda postavlja se vprašanje, zakaj je status imigrantov reduciran na grožnjo. Od kod jim podeljena potencialnost, skozi katero se prikazuje grožnja, nenehni zdaj-zdaj uresničitve tistega, kar se napoveduje, torej zamajanja varnosti in razbitje »normalnega« stanja? Prihajajoče priseljence moramo v tem pogledu razumeti celo kot obrnjeno temporalnost. Valovi prišlekov so jasni, ni jih mogoče prezreti. Vidimo jih in vemo, da imigrantskega toka ni mogoče prekiniti. Ravno to neposredno polje vidnosti priča o tem, da imigranti prihajajo. Vse je jasno, interpretacija ni potrebna. Prav očitnost, ta »čisti« dokaz pred našimi očmi, se mora zgoditi, da bi naposled v nazaj realiziral grožnjo. Vdor nevarnosti mora prodreti v jedro tistega »znotraj«, da bi grožnjo sploh lahko mislili.

Zanima nas, in o tem sledi tudi premislek, zakaj so imigranti prežeeča, že in hkrati še-ne v vsej svoji potencialnosti aktualizirana grožnja, ki pa je z vsakim dnem in z vsako barkačo, ki pristane na obalah Evrope, bliže svoji izpolnitvi. Toda preden odgovorimo na to vprašanje, je smiselno očrtati, kako se vzpostavlja imigracijska politika Evropske unije kot varnostna dilema. Premisliti je treba, katere so strateške linije, prek katerih je v zadnjih dobrih petdesetih letih transformirani evropski politični prostor vključil v svoj nabor politik tudi skupno upravljanje azilne politike in imigracijskih tokov.

Vrsta avtorjev (glej npr. Huysmans, 2006; Ole Wæver, 2002) trdi, da se je predvsem po končani hladni vojni razumevanje varnostnega vprašanja v mednarodnem okolju močno spremenilo. Nedvomna kriza omenjene problematike je nastala predvsem zaradi neposredne izgube doktrinalnih in strateških vsebin v njenem okviru, vključujoč »klasično« vodenje vojn, vojaškega povezovanja, preprečevanje morebitnih oboroženih spopadov ipd. Če je bila védnost o varnosti bolj ali manj

vezana na področje vojske in obrambnih aktivnosti, se je po spremembi v razmerjih v mednarodnem sistemu pojavila zev, ki so jo oblastne strukture držav morale zapolniti. Koncept varnosti je moral pokriti in prevzeti nov objekt, s katerim bi se lahko ukvarjal. Izpraznjena identiteta področja taka ni mogla ostati: če je želela obstati, je morala vase vključiti nova polja upravljanja.

V tej luči so migracijski tokovi postajali vse bolj aktualno vprašanje, ki ga je bilo treba proučiti kot potencialni konfliktni element znotraj držav in tudi v mednarodnem okolju (cf. Weiner, 1992). Toda imigranti in begunci niso bili kar na lepem identificirani kot potencialni rušilni element znotraj stabilnega okolja, temveč so bili v prevladujočem diskurzu postopno označeni kot rizična skupina in predmet bojazni. Priseljenci naj bi pomenili nevarnost, da kot katalizator sprožijo konflikt med državo, iz katere prihajajo, in državo, v katero so namenjeni. Prav tako naj bi pomenili grožnjo političnemu sistemu in kulturnemu okolju gostujoče države, dojeti pa so lahko tudi kot socialni in gospodarsko obremenjujoč problem (Huysmans, 2006: 47–51). Gre za učinkovite efekte, ki na eni strani delujejo kot sila razdora sistema, na drugi kot sila kontinuitete in ohranjanja obstoječega. Zato je diskurz varnosti vedno dramtiziran, predstavljen kot tematika, ki zahteva nenehno pozornost, nenehno ponavljanje in obnavljanje vzrokov, ki jo vzdržujejo. Kot tako jo oblast želi in ne nazadnje tudi rešuje z izrednimi ukrepi (Buzan et al., 1998: 26). Dolar (2004: 123) opozarja, da je to načrtna stava oblasti. Namreč, z ekscesivno in spektakularno vidnostjo realizirane grožnje vse manifestacije oblasti obda z nevidno grožnjo in ji tako zagotovi ustrezno avtoriteto. S tem ko je uporabljena presežna vidnost, ko so v igri fantazmatski učinki s skrbno uporabljenimi pripomočki, potem masivna uprizoritev realizirane grožnje izzove največji odvratilni učinek.

Stapljanje migracijskega vprašanja z varnostno problematiko (*securitisation of migration*) se nikoli ne materializira v praznem prostoru. Ni vakuumskega okolja, kjer bi bila neka grožnja ali nevarnost »resnična« in bi bila kot taka univerzalno pripoznana, temveč je vedno produkt specifičnih družbeno-političnih razmerij. Bigo (2002: 65) tako trdi, da je tovrstni diskurz produkt instrumentalnih prijemov in že omenjenih mnogovrstnih manifestacij oblasti, administrativnih praks in ne nazadnje z njimi povezanih analitikov varnostnih problematik. Ali, kot pravi Dolar (2004), grožnja, ki leži v bistvu avtoritete in oblasti, ima svoj pravi medij v jeziku, v različnih modalitetah njegove rabe, ki so diskurzi. Če ni oblasti brez opore v diskurzu, potem tudi ni diskurza brez reference na grožnjo, ki ohranja avtoriteto.

Trdimo torej, da je imigracijska politika nekakšna gesta, ki oblasti rabi kot predočanje grožnje. Ta je vedno prisotna, tukaj in zdaj, vendar hkrati neimenljiva in neizrekljiva. »Ohranjanje nevidne grožnje, ohranjanje grožnje v nevidnosti, ohranjanje njene potencialnosti je eno poglavitnih opravil oblasti.« (Dolar, 2004: 120) Oblast mora ves čas delovati tako, da drži grožnjo v nenehni pripravljenosti. Vzdrževati mora mejno točko, kjer ves čas obstaja ta potencialnost, ki se lahko iz grožnje preoblikuje v katastrofo ali vsaj v težko izkušnjo. Ob tem imigrant, ki pristaja na obalah Evropske unije, ne potrebuje dodatnih razlag. Več kot očitno deluje kot takojšen in viden prikaz »resničnosti« grožnje. Splošno prepričanje gre nekako takole: če povezava potrebuje skupno imigracijsko politiko kot kontra-silo tej nevarnosti, nihče ne more trditi, da je problem zanemarljiv. Imigranti so grožnja, če jih take dela prav evropska imigrantska politika. Slednja je eden ključnih elementov, ki konstituira in vzdržuje pribežnike v pomenskih okvirih predaktualnosti, ki hkrati napotuje k vedno vnaprej odloženi grožnji. Kot smo že dejali, vedno novi odgovori in strategije za odpravo problema migracij pripeljejo k dozdevku o še bolj preteči nevarnosti. Politike so torej tiste, ki grožnjo vzpostavljajo. Osmišljanje prihajajočih migrantov kot nevarnosti, grožnje, je imanentno oblasti in je zato grožnja migrantov grožnja oblasti.

To je tudi točka, kjer je oblast morda najbolj učinkovita. Oblast ne grozi neposredno, vendar mora to kljub temu početi, če želi ohranjati svojo avtoriteto. Kreirati mora atmosfero, kjer izkazuje svojo moč, vendar pa je neposredno v popolni meri ne udejanji. Kajti eksplikacija slednje se izčrpa (pre)hitro, in arbitrarnost, nemoč oblasti bi se razgalila, s tem pa bi njena moč usahnila. Avtoriteta mora temeljiti na vedno napovedujoči se uresničitvi grožnje. Toda nikakor ni nujno, da je ta premočrtna, torej od oblasti k tistemu, nad katerim se izvaja. Grožnja lahko deluje tudi na veliko bolj kompleksni ravni, ki pa je zato hkrati morda tudi učinkovitejša. Kot pravi Dolar (2004: 126), »oblast postane organizirana kot obramba pred nevidno grožnjo, grožnjo, ki jo pomeni neki vseprisotni nasprotnik. Oblast se sama predstavlja kot žrtev, žrtev nevidnih groženj, in ne preostane ji nič drugega, kot da se brani«. Tako kot se nevarnost hitro širi, mora odreagirati tudi oblast; ta se zato na vseprisotnost prve odzove tako, da je tudi sama vseprisotna. Grožnja, vzpostavljena kot nasprotni pol avtoritete, tako legitimira izvajanje oblasti. Še več, »oblast, ki je sama ogrožena, je oblast, ki lahko prestopi svoje meje, se v imenu varnosti odrese svojih varoval, in to prav spričo domnevne grožnje, ki ji domnevno streže po življenju« (Dolar, 2004: 130). Mar ne počne ravno tega tudi Evropska unija? Imigracijske politike so razumljene kot prijemi varovanja. Migracije pomenijo varnostno dilemo evropskih držav, imigranti pa so obravnavani, kot da ogrožajo varnost. Prišleki so postavljeni v ekskluzivni položaj, v stanje izjeme. So nekako potisnjeni zunaj reda (zakonskega, vrednotnega ipd.) družbe, v katero so vpadli. Vendar to po drugi strani ne pomeni, da so zunaj avtoritete, ki jih je izključila. Nasprotno, oblast in sila zakona se ohranjata ravno v relaciji s tem zunanjim (Diken, 2004).

Toda funkcija grožnje ni le v tem, da ohranja oblast, temveč je pomembno tudi, da je naše dojemanje imigrantov kot rizične skupine zasnovano na dojemanju države (ali kakršnekoli druge oblike političnega prostora) kot telesa, ki ga je treba zaščititi. Tako povezava imigrantov in nevarnosti, ki naj bi jo prinašali s seboj, ni osmišljeno le kot načenjanje funkcionalne integritete in neodvisne identitete politične enote. Je hkrati vedno tudi politično dejanje, ki zahteva enotnost in avtonomnost skupnosti.

Stabilnost identitete določenega političnega prostora ali skupnosti je tista, ki jo je treba ves čas ohranjati. Ves čas se mora perpetuirati ideja enotnosti, povezanosti političnega telesa v organsko celoto, ki mora biti predočena tako, da bi sploh lahko obdržalo lastno eksistenco. Zato skupnost potrebuje nekaj, s čimer se identificira in substancializira. In kje tu nastopi imigrant? Diskurz o grožnji, poosebljeni v »ilegalnih« imigrantih, je ravno tisti element, ki »priča« o tem, da obstaja neka harmonija v določeni družbi. Logika, ki stoji za to idejo, je, da če te harmonije ni, potem tudi obstoj grožnje ni smiseln. Diskurz grožnje ima torej svoj vir v ideji, da ima nekdo ali nekaj, kar grozi, potencial narušiti »normalno« delovanje določene družbe. Toda tovrstne domneve temeljijo na anticipaciji. Redko kdaj imamo neposreden stik z imigranti; toda kljub temu se »samo po sebi« napoveduje, da se bodo grožnje njihovega širjenja in s tem širjenja kriminalitete in vseobsegajoče nevarnosti uresničile. Anticipacija grožnje tako ne temelji le na preteklih izkušnjah, na teh je zasnovana celo zelo redko. Pričakanje je vedno hkrati tudi pričakanje neznanega, gosta megla, v katero je treba stopiti in zaradi katere je grožnja to, kar je. Neznano je konstitutivni element grožnje, je njen osnovni element, ki straši, ki se napoveduje, da se bo uresničil, in se hkrati izmuzljivo premakne v prihodnost malo pred trenutkom, ko mislimo, da smo se mu (misleč, da nehote) približali. Vedno znova napovedujoč se prihod destruktivnega elementa se nam kaže kot potencialnost odvzema jedra in bistva določene politične skupnosti. Identiteta slednje bi bila omajana, če ne bi imela Drugega, če ne bi bila vezana na tisto zunanje, ki ga mora misliti ob sebi, če želi, da bi se njena identiteta ohranjala in ohranjala smisel. V

tem pogledu so prišleki tisti nemogoči dejavnik, ki je hkrati vedno tudi nujen: ni se ga mogoče znebiti, potreben je ravno, če želi skupnost ohraniti navidezno polnost.

Imigracijske politike so gesta, ki na neki ravni deluje, kot da se sooča z grožnjo, ki se jo *trudi* odpravljati. Toda ravno v tej prvini je bistvo teh politik. Gre za to, da je vedno prisotna neka konstantnost. Vedno se grožnja odpravlja, posel ostaja nedokončan. Ne glede na to, koliko truda je vloženega v odpravljanje težav, ne glede na to, kako pristopimo k problematiki, ta vedno ostaja. Še več, politike vedno težijo k novim prijemom, k novim zamislim in še rigoroznejšemu zaostrovanju ukrepov. Paradokсно, radikalizacija problema vodi k pripoznanju, da je težava večja, kot je bila na začetku. Kot da je val imigrantov vedno prisotna, živa entiteta, ki se na nove prijeme odzove tako, da spremeni svoj tok, obliko in način delovanja in je posledično vedno znova treba prilagajati tudi politike. Imigracijske politike se izvajajo zato, da grožnja ne bi bila nikoli odpravljena, temveč, ravno nasprotno, da bi bila tukaj in bi na tem mestu tudi ostala. Kot je bilo že rečeno, prisotna mora biti, ker napaja identiteto politične skupnosti, predstavlja njeno polnilo. Je orientacijska točka, prek katere se olajšano umešča v določen prostor in najde temelj, na katerem se lahko vzpostavi.

Varnost, imigracije, biooblast

V nadaljevanju bomo zgornja dognanja premišljali skozi Foucaultov koncept biooblasti. Gre za (moderne) oblastne mehanizme upravljanja biološkega življenja; s tem ko se oblast osredotoča na življenje, ne gre več le za vprašanje, kako čim učinkoviteje nadzorovati določen teritorij, temveč je po Foucaultu enako, če ne pomembnejše tudi, kako se oblast izvaja na ravni človeka-kot-živega-bitja, gre torej za politiko teles. Ukvarjali se bomo z biopolitiko varnosti, pri čemer bo v središču predvsem analiza, kako vprašanje varnosti deluje kot biopolitična metoda upravljanja in politične subjektivacije. Toda preden odgovorimo na zastavljeno dilemo, je na mestu, da najprej na kratko predstavimo Foucaultov koncept biopolitike, nato pa ga, kot je bilo že rečeno, povežemo z vprašanjem varnosti.

Po Foucaultu je biopolitika način intervencije in regulacije populacije. Francoski filozof trdi, da uvedba »različnih tehnik obvladovanja teles in nadzorovanja populacije« (Foucault, 1984: 262) pomeni začetek dobe biooblasti. Pred tem je imela suverena oblast dolgo pravico odločati o življenju in smrti, kar je pravzaprav juridična oblika suverenosti klasične dobe, kjer je suveren smel odločati tako rekoč o vsem in vsakomer. Od 17. stoletja naprej pa je v središču oblastnih razmerij posameznik oziroma njegovo telo, njegovo življenje. Oblast, ki pušča (še več, spodbuja) živeti in pusti umreti, je ključna maksima, ki opredeli koncept biooblasti in je pravzaprav prevrat dotlej dolgo veljavnega dojemanja suverenosti (Foucault, 1997: 241). V najbolj splošnem pomenu koncept biooblasti osvetljuje, kako oblast z (racionalnimi) prijemi intervenira nad vitalnostjo človeka. Gre za upravljanje nad življenji-telesi, v individualnem in kolektivnem smislu, pri čemer oblastne strukture vzpostavljajo režime vednosti o vprašanih, kot so rojstvo, umrljivost, zdravje ipd. (Rabinow in Rose, 2006). Strategije intervencije nad kolektivnim obstojem določene družbe se izvajajo v imenu življenja in zdravja, varnosti, kategorije, kot so rasa, etničnost in spol, pa so osmišljene v okvirih genetičnih in bioloških razporejanj/delitev.

Nove oblastne strategije pomenijo uverturo v moderno dobo, kjer so družbene politične strategije usmerjene na telesa in življenja posameznikov. Zato Foucault (1990: 143) pravi, da je moderni človek žival, čigar politika se dotika predvsem njegovega obstoja kot živega bitja. To je

tudi prehod od teritorialne države k državi populacije. Toda treba je poudariti, da ne gre preprosto za menjavo ene oblike oblastnih razmerij z drugo, ali, z besedami Foucaulta (2003: 241): »Ne bi ravno rekel, da je bila suverenova pravica – vzeti življenje ali pustiti živeti – nadomeščena, temveč jo je dopolnila nova pravica, ki ne izbriše stare, temveč vanjo prodira, jo prežema.«

Poleg biooblasti pa Foucault uvede tudi pomemben koncept *gouvernementalité*, ki med drugim zajema razmerje med varnostjo, teritorijem in populacijo (Foucault, 2007; glej tudi Hindess, 1997). Gre, preprosto povedano, za obliko oblasti, prek katere se določeni družbi oziroma populaciji vlada prek subtilnih, manj eksplicitno imponiranih oblastnih prijemov. Taka tehnika je na primer oblastna tehnika samoreguliranja in samokontrole posameznikov, ki jo ohranjajo normativne predpostavke drugih članov družbe in način delovanja institucij, tako državnih kot tudi nedržavnih. Samovladanje posameznikov kot oblika biopolitike je način upravljanja družbe, skupnosti ali populacije. Je posredna, vendar zato nič manj učinkovita oblika vladanja. Ravno nasprotno, tovrstni regulatorni protokoli so – ko se zdi, da državni aparat ali njene institucije ne posegajo v intimo posameznika, vendar hkrati njeni mehanizmi delujejo na mikroravni, na samih telesih posameznikov – učinkovita oblika oblastnih vzorcev. Ti so pogosto usmerjeni k vprašanju varnosti posameznikov, pri čemer je na primer upravljanje ali izvajanje določenih javnih politik kanalizirano skozi diskurz varnostne problematike in varovanja življenj. Tako je ideja varnosti ena glavnih komponent (liberalnega) upravljanja in je hkrati v smislu delovanja na ravni populacije bistveno biopolitična (Gordon, 1991). Zato lahko rečemo, da so regulatorni mehanizmi biopolitike hkrati tudi varnostni mehanizmi, usmerjeni k optimiziranju in reguliranju življenja (Foucault, 1997: 246). Varnost kot metoda upravljanja deluje na ravni serij mogočih in verjetnih dogodkov. Za slednje preverja, kakšne so možnosti za njeno uresničitev (potencialnost!) in hkrati že pripravlja odgovore nanje. Medtem ko je suverenost usmerjena k teritoriju, je biopolitika skozi vprašanje varnosti osredotočena na telo posameznika, na populacijo.

Zato je treba v tej luči razumeti imigracijske politike Evropske unije, ko se prek biopolitične védnosti pomensko polni status »ilegalnih« imigrantov in njihovih dejanj. Repräsentacije pribežnika kot bolnega in izčrpanega telesa, potencialnega terorista ipd., igrajo pomembno vlogo v upravljaljskih mehanizmih, ko se vzpostavljajo uradne politike kompleksnega nadzora meja. Slednje zato nikakor ne ostanejo zgolj teritorialne meje, temveč pomenijo tudi diferenciacijo na podlagi rase, razreda, zdravja in drugih kategorij. To je ena bistvenih tehnik Evropske unije, ko med članicami ruši teritorialne meje in ustvarja svoboščine, kot so prost pretok blaga, storitev in oseb. Vendar, in to je ključno, hkrati ko se vzpostavljajo te svoboščine in pravice, je nujno treba potegniti markacijsko črto, do koder te svoboščine veljajo. Najbolj jasno se ta črta ne more izrisati zgolj v teritorialnem pogledu, potrebna je tudi jasna simbolna meja. Ta pa se skozi biooblastne mehanizme konkretizira (tudi) na telesih »ilegalnih« imigrantov. Ti so tisti, ki so zgolj gola življenja (cf. Agamben, 2004), njihova obrobna prisotnost kaže na to, kaj populacija v okviru Unije ni. Torej, njihov status, njihova telesa so prezentirana kot tujek (spomnimo se samo, da delavci v zasilnih taboriščih na obalah Evropske unije imigrantom pomagajo v zaščitnih oblekah, rokavicah in z maskami na obrazih!), potencialna krnitev reda prostora (ne samo v teritorialnem pogledu, temveč tudi populacije), v katerega želijo »vdreti«. Očitno je, da biooblastni mehanizmi ne delujejo zgolj in samo na imigrante, saj bi bilo preveč preprosto trditi, da imajo učinek zgolj na »ilegalne« pribežnike. Navsezadnje smo že v prvem delu pričujočega besedila ugotovili, da se prek imigracijskih politik ohranja in regulira celotna populacija. Varnostna problematika na način optimizacije in regulacije življenja postane

stredstvo identificiranja in nevtraliziranja elementov in/ali problemov, težav, znotraj populacije. Z naslavljanjem verjetnih tveganj in groženj lahko oblast ravno prek vprašanja varnosti regulira biološka vprašanja in vprašanja življenja posameznikov samih. Skrb za življenje in njegovo varovanje, in to je eden ključnih vidikov, sta postavki, ki sta dojeti kot ogroženi in njuna zaščita pomeni zaščito populacije in v okviru slednje tudi posameznika (glej Salter, 2006). Dobro in zdravo življenje individuuma je dokaz dobre kondicije celotne populacije in nasprotno – vitalnost populacije je skorajda nujna predpostavka, da je tudi življenje posameznika lahko zdravo, dobro, koristno ipd. V tem smislu lahko razumemo tudi varnostno vprašanje v okviru imigracijskih politik, saj v prevladujoči podobi nezdravo telo imigranta sporoča, da je tisto, kar se nahaja zunaj Evropske unije, septično. V tem hierarhičnem razmerju pa seveda evropski prostor na drugi strani pomeni vitalnost, populacija v njenem okviru pa je krepka in zdrava.

Takšno tehnologijo je mogoče poimenovati razmejevanje (cf. Thobani, 2000), kjer so določena telesa označena kot »zunanja« in s tem fizično zarišejo mejo populacije, ki so ji ta telesa zunanja. Ena bistvenih potez ali značilnosti pri konstituciji skupnosti je nadzor nad mobilnostjo populacije. Arhitektura tovrstnega nadzora ni postavljena v smislu izrazitega centra, ki bi postavljala pravila ali določal meje gibanja posameznikov. Tovrstno strukturo kontrole mobilnosti populacije bolje ponazori metafora večtočkavnosti ali heterogenosti polj oblastnih razmerij, saj pri regulaciji državljanov/državljanstva, migrantov, beguncev ipd. ves čas deluje, seveda v prepletu in medsebojni odvisnosti, tako mednarodna kontrola kot tudi »notranji« nadzor.

Te razlikujoče geste, ki ne prevzemajo le materialnih oblik, temveč tudi simbolične in diskurzivne, so disciplinarne prakse oblasti. Namreč, omenjene tehnologije ne organizirajo le prostora in mobilnosti ljudi v njem, niso le varnostni mehanizem geopolitičnega in gospodarskega območja, temveč določajo tudi identiteto posameznikov in skupnosti.

Kako in na kakšen način? Za Foucaulta načini in tehnike, prek katerih moderne države ali druge oblike političnih organiziranosti želijo upravljati oz. nadzorovati populacijo, delujejo na interese populacije »na ravni zavesti vsakega posameznika, ki je del populacije in tiste interese, ki so dojeti kot interes celotne populacije ne glede na to, kakšni so partikularni interesi ali želje posameznikov, ki sestavljajo to populacijo« (Foucault, 1991: 100). V praksi imigracijskih politik je pravkar povedano mogoče ponazoriti z načinom reprezentacije priselkov kot tistih, ki jim mora biti zagotovljeno dostojno življenje.

Imigranti ne igrajo samo vloge grožnje, temveč, kot smo videli v prvem delu tega prispevka, se na njih izkazuje tudi ideja o nujnem spoštovanju priselkov in (v liberalni maniri) tolerance do njih. To ne pomeni, da imigrant preneha biti mišljen kot prihajajoča nevarnost – nikakor ne –, vendar pa se ji pridruži ideja o strpnosti *do* priseljencev, ki je bolj napotena k tistim, na katere nevarnost preži. Vloga ideje o toleranci in nujnem spoštovanju človeške integritete imigrantov je torej prej vodilo državljanom Evropske unije, je oblastna tehnologija, katere ciljni subjekt ni priseljenc, temveč na subtilen način zasukan k tistim, ki so državljani držav članic. Mar ni ta imperativ, ki ga zahteva (neo)liberalna logika, več kot dovoljšen dokaz, da tu ne gre (le) za imigranta, temveč da je ravno na *nas*, da »visokoetične« norme uresničimo, jih udejanjimo in se zanje zavzemamo? Gre za moralne vrednote (spoštovanje do drugega, svoboda drugega ...), ki so ravno zato, ker veljajo za moralne, »v svojem bistvu nesporne«, kar seveda pomeni, da jih ni treba vsiljevati. Čeprav, kot smo videli, vseeno pomenijo neko »nujo«, od nas zahtevajo, da jih uresničujemo oziroma spoštujemo. Na tem mestu smo priča nekakšni pretanjeni tehniki, ki jo lahko ponazorimo s stavkom: »seveda me nihče ne sili, da sem do priselkov strpen, vendar ker je to prav (moralni imperativ) in z njimi sočustvujem, seveda bom«. Morda

⁸ Tudi Foucault (2007, 2008) opozarja na historične variacije racionalnosti svobode in varnostnega aparata. Da bi torej razumeli, kako oblast definira varnostno agendo in kako se slednja skozi obdobja spreminja, je potrebna analiza različnih historičnih oblik vladanja in njenih povezav z varnostnimi praksami.

tu z vidika filozofije morale ni nič novega, vendar lahko stavek ponazori način delovanja tehnologij sebstva. Ideja je, da se posamezniku zdi, da ga nihče v nič ne sili, da odloča sam in da racionalno presodi, kako bo ravnal, deloval itd., vendar pa hkrati nanj oziroma na širši družbeni prostor deluje oblastna strategija (ki pa jo udejanja prav posameznik s svojim delovanjem), ki je pravzaprav tehnika subjektivacije.

Toda ti nazori o pomoči imigrantom, spoštovanju različnosti itd. imajo še eno implikacijo. Vztrajno ponavljanje, da je treba spoštovati človekove pravice tudi v primeru imigrantov, nakazuje na to, da te pravice državljani Evropske unije že posedujejo. Da so slednjim zagotovljene, je tako rekoč jasno samo po sebi, sploh ob zavedanju, da jih ima tudi nekdo, ki je *illegalno* v Evropski uniji. Skozi diskurz teče torej sporočilo, da so ljudje v Evropski uniji ne le varni, temveč tudi svobodni. Tu vidimo, da nikakor ne velja več pravilo manj svobode je več varnosti. Tu velja kvečjemu varnost *cum* svoboda.⁸ Svoboda ne vznikne le zato, ker bi med varnostjo in svobodo obstajala neka povezava, temveč prej kot rezultat liberalne ideje, da mora ravno svoboda zagotavljati temelj aktivnosti oblasti (Rose, 1999). V liberalnih demokracijah so subjektu najprej dane svoboda in človekove pravice: Predpostavka avtonomnega, izbirajočega in svobodnega sebstva kot vrednote, ideala, objektivne opore in legitimne politične aktivnosti prežema politično miselnost modernega zahoda (Rose, 1992; poudaril M.B.). Kaj to pomeni? Za pravkar povedano lahko rečemo, da je prav v okviru migracijskega diskurza mogoče razbrati, kako se oblast navidezno odmakne od zagotavljanja svobode. Vse, kar naredi, je, da »posreduje« sporočilo o nujnem zagotavljanju osnovnih svoboščin. Govori torej, da si svobodo zagotavljamo sami. Posamezniki smo tisti, ki svoboščine ohranjamo tako, da svoboščine drugega spoštujemo, jih, tako rekoč, ne transgresiramo. Odgovornost za perpetuiranje sistema, načina delovanja družbe, je preložena na posameznika; individuum je tisti, ki se samoregulira. Oblast je v okviru te logike tu le zato, da te svoboščine ohranja – delovati mora tako, kakor da jih »le« ohranja, ne pa zagotavlja. Na tem mestu lahko zato rečemo, da oblastne tehnike delujejo skozi preplet politične retorike, institucionalnih praks in posameznikove zavesti. Individuum se skozi to shemo dojema kot avtonomen, neodvisen in samozadosten, pri čemer se zaveda, da je tudi spoštovanje svobode drugih način zagotavljanja lastnega zadovoljstva, sreče in ne nazadnje tudi materialne eksistence. Imigracijske politike tako poganjajo tudi gospodarski sistem Evropske unije: posameznik se prek njih zaveda, da je »v igri« čedalje več igralcev, zato mora poskrbeti zase, mora si zagotoviti lastno mesto v sistemu. Vnovič se izkaže, da je priseljenec navdan z dvojno vlogo, je hkrati tisti, ki je nosilec sporočila o svobodi in enakosti vsakogar, in je hkrati (vsaj) tekmeč v sistemu.

Sklep

V članku smo pogledali v jedro evropskih priseljenjskih politik prek igre dvojnosti. Skozi uvodni primer se je izrisala na prvi pogled enigmatična igra dvopolnosti, v kateri so imigranti po eni strani nastopali kot grožnja in prežeča nevarnost, po drugi pa med državljani Evropske unije izzovejo sočutje, ki zahteva pozive k strpnosti in spoštovanju človekovih pravic.

Ob ekspoziciji prišlekov kot grožnje se je izkazalo, da nastopajo kot območje liminalnosti – identiteta Evropske unije je od njih odvisna in so zato v tem pogledu na robnem polju, ki se hkrati izkazuje kot zunanje omenjeni politični tvorbi, vendar je obenem vedno že njen

konstitutivni del in kot tak imanenten. Oblast grožnja potrebuje, mora jo predočati, mora posredovati njeno potencialno uresničitev. Uvodoma smo s pomočjo na kratko predstavljenega načina delovanja reprezentacij zdomskih delavcev iz Vzhodne Evrope omeniti tudi problematiko, kam je grožnja (ki jo poosebljajo ti delavci) postavljena, kako je umeščena in na kakšen način se pozicionira. Skozi teoretično refleksijo smo pokazali, da je vedno-že v ambivalentnem položaju, kar pomeni tudi, da je ravno njena nedoločljivost na relaciji znotraj/zunaj prav njen pogoj možnosti. Ta njena liminalna identiteta je prav gotovo nekaj, kar oblasti ustreza, saj je, kot smo pokazali, prav taka najučinkovitejša.

Toda trditi, da je podpihovanje občutka nevarnosti zgolj enostranska in preprosta poteza oblasti, bi bilo očitno reduciranje kompleksnosti oblastnih vzorcev in družbene realnosti na splošno. Tudi preigravanje nocij o grožnji in svobodi implicira ravno prepletenost oblastnih vzorcev in polimorfni tehnik subjugacij. Liberalna demokracija ustvarja mašino ali »mehanizem, ki mora nenehno arbitrirati med svobodo in varnostjo posameznikov s sklicevanjem na [...] pojem grožnje« (Foucault, 2008: 66). To manevriranje, nenehno pozicioniranje in repositioniranje načina dojemanja priseljencev kaže na to, da enoznačnega načina izvrševanja oblasti ni. Oblastne tehnike so večplastne in heterogene, kar smo pokazali tudi z uvedbo Foucaultovega koncepta biopolitike oz. biooblasti. Še enkrat s Foucaultom: Pogoj možnosti oblasti [...] ni v obstoju ene same osrednje točke, v enem samem viru suverenosti, iz katere bi izhajale druge; je substrat razmerij sil v gibanju, ki zaradi neenakosti vedno ogrožajo točke oblasti, slednje pa so vedno lokalne in nestalne. Oblast je vseprisotna zato [...], ker nastaja iz enega trenutka v drugega, v vsaki točki, od ene točke do druge (Foucault, 1990: 93). Z razgaljenjem načina posredovanja in udejanjanja imigracijskih politik se je v končni instanci pokazalo, da je oblast povsod, ker tudi izvira iz povsod. Deluje v rizomski strukturi, mrežno, na vsakem posamezniku in iz vsakega posameznika (glej Jessop, 2007). Slednje se je pokazalo predvsem prek povezave liberalne ideje tolerance s priseljenci. Skozi imigracijske politike sočutje in spoštovanje nista vsiljena ali delegirana, temveč ju posameznik privzema kot lasten način razumevanja sveta, po katerem deluje in igra aktivno vlogo. V tem razmerju tako posameznik oblast imponira sam nase, oblast nanj deluje in hkrati iz njega izhaja.

Literatura

- AGAMBEN, G. (2004): *Homo sacer: Suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana, Študentska založba.
- BALIBAR, É. (2007): *Mi, državljani Evrope? Meje, država, ljudstvo*. Ljubljana, Založba Sophia.
- BIGO, D. (1994): The European Internal Security Field: Stakes and Rivalries in a Newly Developing Area of Police Intervention. V: DEN BOER, M., ANDERSEN, M. (ur.): *Policing Across National Boundaries*. London, Pinter, 161–173.
- BUZAN, B., WAEVER, O., DE WILDE, J. (1998): *Security. A New Framework for Analysis*. London, Lynne Rienner.
- DIKEN, B. (2004): *From Refugee Camps to Gated Communities: Biopolitics and the End of the City*. *Citizenship Studies*, 8, 1, 83–106.
- DOLAR, M. (2004): *Moč nevidnega*. *Problemi*, XLII, 1–2, 113–131.
- FLEMING, L. (2006): *Gambia – new front in migrant trade*. *BBC News*. Dostopno na internetni strani: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/5383080.stm> (10. 3. 2007).
- FOUCAULT, M. (1986): *The Foucault Reader*. RABINOW, P. (ur.), London, Penguin.

- FOUCAULT, M. (1990): *The History of Sexuality: An Introduction*. New York, Vintage.
- FOUCAULT, M. (1991): Governmentality. V: BURCHELL, G., GORDON, C., MILLER, P. (ur.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago, IL, University of Chicago Press, 187–205.
- FOUCAULT, M. (1997): *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975–1976*. New York, Picador.
- FOUCAULT, M., DAVIDSON, A. I. (2007): *Security, territory, population. Lectures at the Collège de France, 1977–1978*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York, Palgrave Macmillan.
- FOUCAULT, M., SENNELART, M. (2008): *The Birth of Biopolitics. Lectures at Collège de France, 1978–79*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan.
- GORDON, C. (1991): Governmental Rationality: An Introduction. V: BURCHELL, G., GORDON, C., MILLER, P. (ur.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentalit*. Chicago, IL, University of Chicago Press, 1–51.
- HINDESS, B. (1997): *Politics and governmentality*. *Economy and Society*, 26, 2, 257–272.
- HUYSMANS, J. (2000): *The European Union and the Securitization of Migration*. *Journal of Common Market Studies*, 38, 5, 751–777.
- HUYSMANS, J. (2006): *The politics of Insecurity. Fear, Migration and Asylum in EU*. London, Routledge.
- JESSOP, B. (2007): *From micro-powers to governmentality: Foucault's work on statehood, state formation, statecraft and state power*. *Political Geography*, 26, 34–40.
- KUUS, M. (2004): *Europe's Eastern expansions and the reinscription of otherness in East-Central Europe*. *Progress in Human Geography*, 28, 4, 472–489.
- PIJPERS, R. (2006): *Help! The Poles are coming: narrating a contemporary moral panic*. *Geogr. Ann.*, 88 B, 1, 91–103.
- RABINOW, P., ROSE, N. (2006): *Biopower Today*. *BioSocieties*, 1, 195–217.
- ROSE, N. (1992): Governing the enterprising self. V: HEELAS, MORRIS (ur.): *The Values of the Enterprise Culture: the moral debate*. London, Routledge.
- ROSE, N. (1999): *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SALTER, M. B. (2006): *The Global Visa Regime and the Political Technologies of the International Self: Borders, Bodies, Biopolitics*. *Alternatives: Global, Local, Political*, 31, 2, 167–89.
- SILVERSTEIN, P. A. (2005): *Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe*. *Annual Review of Anthropology*, 34, 363–384.
- Taking forward the common immigration and asylum policy for Europe (IP/08/948)*, dostopno na internetni strani: <http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=IP/08/948&format=HTML&aged=0&language=EN&guiLanguage=en> (16. 7. 2008).
- THOBANI, S. (2000): *Nationalizing Canadians: bordering immigrant women in the late twentieth century*. *Canadian Journal of Women and the Law*, 12, 2, 279–312.
- Towards a common European Union immigration policy*, dostopno na internetni strani: http://ec.europa.eu/justice_home/fsj/immigration/fsj_immigration_intro_en.htm (7. 7. 2008).
- TRTNIK, S. (2006): *Obramba Evrope pred priseljenci*. *Dnevnik*, 9. 10. 2007.
- WAEVER, O. (2002): *Security: A Conceptual History for International Relations*. Unpublished paper presented at annual meeting of International Studies Association in New Orleans, March 2002.
- WEINER, M. (1992/93): *Security, Stability, and International Migration*. *International Security*, 17, 3, 91–126.

Jezikovni vidiki evroorientalizma

¹ Študija, ki jo je izvedel Benedict Anderson in ki nosi naslov *Zamišljene skupnosti*, je pokazala, kako odločilno vlogo je igral jezik (od izuma tiskarskega kapitalizma naprej) pri konstituciji modernih nacionalnih držav; v našem primeru se bomo omejili na moderne evropske nacionalne države in njene »sosedne«, se pravi na EU in območje njene širitve. K Andersonu in njegovim *Zamišljenim skupnostim* se še vrnemo.

² Prej kot za krizo evropskega modela nacionalne države ali za »zaton evropske nacionalne države«, kakor se izrazi H. Arendt v svoji *Vita Activa* (prim. Arendt, 1996: 271), gre po mojem mnenju za krizo državljanstva in načelo enakosti, na katerem temelji. O tem več v nadaljevanju.

1.

Evroorientalizem in jezikovno vprašanje. V temo evroorientalizma se pričujoči prispevek namerava vključiti z vidika jezika, kajti tako kot je jezik nedvomno igral pomembno vlogo pri konstituciji modernih nacionalnih držav,¹ tako igra tudi danes, ko je bojda moderna nacionalna država v krizi,² pomembno vlogo pri konstituciji novodobnih nadnacionalnih instanc, v tem primeru Evropske unije. Stare evropske kolonializme monarhično-križanskega tipa si ponavadi predstavljamo kot potovanja mečev in ognja, pospremljenih s križem in ... *jeziki kolonizatorjev*, ki so v kolonijah igrali prav tako odločilno vlogo kot meč, ogenj in križ. V postkolonialnih razmerah širitve Evropske unije, kjer je meč zamenjalo pero, s katerim se podpisujejo (politične, pa tudi trgovske) pogodbe in kjer je križ še daleč od tega, da bi izginil, ima jezik naši tezi sledeč ključno vlogo.

Če se za začetek naivno vprašamo, kaj je evropski jezik *par excellence*, kateri od evropskih jezikov je v EU prevladujoči, potem nemara dobimo vsaj dva, z določenega vidika nasprotujoča si odgovora: po eni strani se odgovor glasi »nobeden«, saj so »vsi jeziki EU enakopravni« (se pravi »enakoveljavni«) – po drugi strani pa je precej jasno (glede na politične, gospodarske in ne nazadnje znanstvene govorne in pisne prakse, ki se izvajajo tako na ravni institucij EU kot tudi na mednarodni ravni), da je med vsemi evropskimi jeziki ravno angleščina tista, ki je prevladujoča.

Primer *Lizbonske pogodbe*, še posebno 47. člen zaključnih določb poglavja, posvečenega »skupnim varnostnim in zunanjim politikam« poda zgovoren primer tovrstnega paradoksa: besedilo po eni strani pravi, da je pogodba napisana v vseh jezikih držav članic in da obstaja potemtakem 27 unikatnih izvodov (shranjenih v Republiki Italiji, ki naj poskrbi, da vsaka članica

dobi svojo kopijo pogodbe), pri čemer so vsi (nacionalni) jeziki (s katerimi je napisanih 27 izvodov pogodbe) »enakoveljavni«³ – »the texts in each of these languages being equally authentic« – hkrati s tem pa je sama Lizbonska pogodba pisana v angleškem jeziku, ki je, seveda, skupen vsem državam članicam.

Ravno to »skupnost«, ta *commonplace*, da je angleščina *commonlanguage* EU, nameravam v nadaljevanju pretehtati in preizprašati, saj po mojem mnenju tu nikakor ne gre preprosto za pragmatizem (češ, en jezik je bilo pač treba »izbrati«).

2.

Vladajoči jezik je jezik vladajočih. Če si zdaj zastavimo malce manj naivno vprašanje, v čem da sestoji ta »jasnost«, ki privilegira angleščino, potem nikakor nimamo pripravnih odgovorov na dlani; kar je, vsaj za Althusserja, znak tega, da smo vselej že spontano prevzeli »ideologijo vladajočega jezika«. Argument, da bi lahko vlogo, ki jo igra angleščina, odigral kateri koli drugi jezik (v smislu »lahko bi govorili ta ali oni jezik, čisto vseeno je, katerega, samo da imamo skupen jezik sporazumevanja«), pade (če ne drugače) na točki faktičnosti: dejstvo, da *ne* govorimo »katerega koli jezika«, ampak ravno angleščino, vnaprej poruši kakršen koli »kaj pa če bi ...« scenarij. Toda, da bi zmogli misliti takšno ideologijo, ki »spontano« privilegira angleščino, se ne smemo zadovoljiti s tem, da argumente »kaj pa če ...« preprosto zavrremo, ampak, ravno narobe, moramo poglobiti in prignati te »kaj pa če ...« scenarije do konca.

Velikokrat, predvsem v znanstveni fantastiki⁴ (ki sega od romanov prek filmov vse tja do računalniških igrice),⁵ se špekulira, kakšen bi bil »uradni evropski jezik« (v določenih megalomanskih primerih tudi »uradni svetovni jezik«), če bi v drugi svetovni vojni zmagala Nemčija ali če bi Rusiji uspelo preplaviti tako stari (Evropo) kot novi (Ameriko) svet: seveda bi ta jezik bil bodisi nemški bodisi ruski, nikakor pa ne angleški. Težava z ZF, ali bolje, z njeno publiko, je v tem, da ne vidi realitete, ki jo ima pred nosom, in da ne zmore te dejanskosti, ki jo obdaja, kritizirati ravno s pozicije ZF postavljenih scenarijev. Dejstvo, da je bila nacifašistična Nemčija (in njene zaveznice) poražena, z vidika jezika ne priča samo o tem, da nemščina *ni* prevladala kot vladajoči jezik, ampak – in ta banalen fakt se često spregleda – da če imamo poraženo stran, imamo tudi zmagovalno, katere jezik navsezadnje se je prevzelo.⁶

Razlika ni samo niansa: seveda je razlika v tem, ali neki jezik sprejmeš prostovoljno ali zaradi represije, toda to še vedno ne izbrše osnovne poante: če se kot moderni »Evropejec« (»evropski

³ Ta »enakoveljavnost« jezikov naj bi se v sami pogodbi kazala v številnih določbah, npr. v tisti, kjer je definirano evropsko državljanstvo in pravice v zvezi s tem (*Consolidated version of the Treaty on the functioning of the European Union, Chapter one: Principles, Article 20*): »the right to petition the European Parliament, to apply to the European Ombudsman, and to address the institutions and advisory bodies of the Union in any of the Treaty languages and to obtain a reply in the same language«.

⁴ Za začetek znanstvene fantastike kot literarne zvrsti se šteje Jules Verne, sicer pa naj bi bil prvi, ki je zgodovino, o kateri tu govorimo, »potvarjal« v smislu »what if« scenarijev, Philip K. Dick s svojim romanom *The Man in the High Castle* (*Človek v visokem dvorcu*), kjer se zgodba zavrti okoli tega, kako bi bilo, če bi v drugi svetovni vojni zmagala Nemčija. Seveda ni manjkala serija posnemovalcev, ki so se šli pisanja podobnih »alternativnih zgodovin«, med najbolj znanimi Robert Harris s svojim *Fatherland*, po katerem so posneli tudi istoimenski film. Zadeve z alternativnimi zgodovinami so se seveda razpasle s tematikami, ki so segle globoko nazaj v zgodovino, tako denimo tudi do grško-perzijskih vojn, kjer naj bi, če bi zmagali Perzijci, današnja Evropa govorila perzijski jezik.

⁵ Od slednjih je zagotovo najbolj popularna uspešnica *Commander Conquer: Red Alert*, kjer je scenarij naslednji: z izumom časovnega stroja ameriški znanstveniki odstranijo mladega Hitlerja iz zgodovine, s čimer želijo preprečiti nastanek nacifašistične Nemčije in posledično drugo svetovno vojno, pri čemer povzročijo kolateralni scenarij in še hujšo vojno, ki izbruhne med Rusijo in Ameriko-Anglijo oziroma zavezniki silami; Rusija v začetni fazi tega scenarija preplavi dobršen del Evrope in kajpak uveljavi svoj jezik kot uradni (pri čemer ne smemo spregledati trivialnega dejstva, da je igra anglo-ameriškega izvora, saj Rusi ne govorijo rusko, ampak smešno, tudi iz filmske produkcije poznano angleščino z ruskim naglasom).

⁶ Tu je meja, ki jo tovrstna znanstvena fantastika ne zmore misliti: ko nam predstavi različne scenarije, vedno prikaže Evropo kot poenoteno pod eno samo skupno (nacionalno) državo, kjer je prevladujoči jezik ravno njen (nacionalni jezik).

Izhodišče našega razmisleka pa je ravno razlikovanje med enim in drugim: EU kot poenotena Evropa ne pomeni odprave nacionalnih držav ali prevlade ene države nad drugo, pomeni pa – in tu je naš zastavek – prevlado enega (ali več) jezikov nad drugimi, ne samo nacionalnimi jeziki držav članic, ampak tudi navzven, neposrednih in posrednih ter tudi najbolj oddaljenih globalnih (postkolonialnih) »sosed«.

državljan, se pravi državljan katere koli države članice EU – kot se glasi definicija evropskega državljanstva v Lizbonski pogodbi) sprehodiš po katerem koli večjem letališču v Evropi, boš na napisih, ki te vodijo od enega terminala k drugemu, videl govoriti angleščino in francoščino (jezika zmagovitih strani v vojni), nikoli pa nemščine, španščine ali italijanščine, razen v primerih, ko gre za »domača« letališča teh jezikov. Če kot državljan katere koli evropske države prideš po spletu okoliščin do Bruslja, do prestolnice evropskega par-

lamenta, in boš tam imel opravka z evropsko birokracijo ali politiko (kar je dandanes konec koncev eno in isto), boš govoril bodisi angleško bodisi francosko. Če, in ta zadnji če ni toliko možnost kot nujnost, imaš kot državljan katere koli evropske države opravka z državljani drugih evropskih držav, boš kaj kmalu ugotovil, da je ne samo »uradni«, ampak tudi »spontani« jezik v rabi v EU angleščina; ne samo v politiki, temveč tudi in predvsem pri poslovanju, kulturnih dejavnostih, izobraževanju, in kar je najbolj očitno, pri pragmatičnih situacijah, ko se srečata pripadnika dveh jezikov, ki ne znata jezika drugega, spontano privzameta angleščino kot njun skupni, *common* jezik.

Vprašanje je zdaj seveda naslednje: mar je ta vseprisotnost angleščine kot *common language* EU, življenja in delovanja znotraj parametrov EU, nekaj, kar je »spontano« zraslo iz ruševin druge svetovne vojne in ki se ravno tako »spontano« dandanes uporablja kot *lingua franca* EU? Ali pa je rezultat bolj ali manj sistematične politike širjenja EU, ki ima konec koncev, kljub svoji navidezni pluraliteti, težnjo po neki določeni hegemonizaciji? Skratka, in tukaj je naša teza, ali lahko na to prevlado angleškega jezika v evropskem prostoru gledamo kot na nekaj, kar producira in reproducira vladajočo ideologijo EU, se pravi da na vladajoči jezik gledamo kot na jezik vladajočih?

Menim, da je treba, vsaj v izhodišču, sprejeti, da je tako eno kot drugo: to, kar naj bi bilo »spontano privzetje angleščine kot občega evropskega jezika, gre razumeti kot posledico čisto pragmatičnih razlogov sporazumevanja, hkrati s tem pa se ne sme pozabiti, da sama raba angleščine vselej že nosi s seboj neko čisto določeno socialno in politično zgodovino in učinke. Evroorientalizem označuje celotno območje »nekdanjega vzhodnega bloka« in kot tako ga je mogoče tudi »jezikovno« definirati in omejiti: ravno iz perspektive Zahoda. Vzemimo banalen primer: Rade Šerbedžija v holivudsko produciranih filmih lahko igra tako Srba kot Hrvata, tako Poljaka kot Rusa – z vidika Zahoda so jezikovne razlike, v katerih »govorijo« liki, ki jih poseblja Šerbedžija, zgolj nianse v akcentih, saj so vsi jeziki, ki se govorijo od območja nekdanje Jugoslavije pa vse do baltskih držav, konec koncev, iz filološke perspektive indoevropske »slovanski jeziki«. Ta skupni denominator, »slovanski jeziki«, pa ima korenine v čisto določeni nacionalistično-filološki tradiciji, ki nacionalno identiteto povezuje z (»nacionalnim«) jezikom. Da bi se dokopali do tega vidika evroorientalistične predstave – predstave, ki vse »jezike EU« (nacionalne jezike držav članic EU) postavlja na eno stran kot »evropske jezike«, vse druge jezike, se pravi jezike držav pristopnic EU pa na drugo stran kot »neevropske« –, se moramo ozreti na nacionalno preteklost (in sedanost) modernih evropskih nacionalnih držav.

3.

Evrocentrizem in nacionalizem. Za potrebe pričujočega prispevka poskusimo skicirati zgodovinski kontekst, v katerem se navsezadnje bojda dogaja to, kar H. Arendt imenuje »zaton moderne evropske nacionalne države« (prim. Arendt, 1996: 271) in kar lahko povežemo z nastankom ideje

o »združeni Evropi« oziroma preprosto o Evropski uniji kot neki nadnacionalni instanci: po eni strani se zdi, kot da gredo ravno EU zasluge, da so premagani stari nacionalizmi, ki so konec koncev imeli odločilno vlogo v minulih grozotah druge svetovne vojne – po drugi strani pa se zdi, da se z vstopom držav v EU nacionalizmi samo še bolj krepijo in nič ne kaže, da bodo izginili, in romantične ideje o »evropskem« državljanstvu problem prej zamegljujejo, kot ga rešujejo.⁷

Pri tem procesu ne gre za nikakršen paradoks: kot precizira Velikonja v svoji *Evrozi*, gre za pojav *evronacionalizma*, kjer »stari nacionalizmi« gredo z roko v roki z »novimi evrocentrizmi«: »V samo jedro tvorbe nacionalnih držav so všteti – (...) – etnično, kulturno in versko čiščenje, nasilno nacionalno homogeniziranje, asimilacija in prisilna preseljevanja (*bogastvo Evrope, med drugim njena raznolikost, raznolikost in multikulturalnost*, se pojavi šele kasneje, ko se je ta v stoletnih procesih čiščenja in asimiliranja nacionalno, versko, politično in kulturno razdelila)« (Velikonja, 2005: 93).

Čeravno Grčijo imenujemo »zibelka evropske civilizacije«, se zdi, da če se ozremo v politično zgodovino, ki se je dogajala na sedanjem evropskem prostoru, in če pogledamo nazaj čez prepad, ki zija med nami, »dediči nacionalne države«, ter Grki, ki so živeli v *polis*, se zdi, da je ta prepad nepremostljiv in da samo neka ahistorična perspektiva zmore za nazaj pripisati Starim to, kar je pravzaprav moderne izvora.⁸ Ta nepremostljivost najbrž dolguje svoj trmasti značaj predvsem specifičnemu, z grškega stališča »protislovnemu« značaju nacionalne države, ki je še najbolje viden ob njenem izvoru, ki ima korenine v novem veku in katere vrhunec sta nedvomno ameriška deklaracija neodvisnosti (1776) in francoska revolucija (1789). Ideja o »nacionalni suverenosti«, na katero so se sklicevali tako Američani kot Francozi, je namreč v paradoksalnem nasprotju s tem, kar so obenem promovirali kot bistven presek s preteklostjo, namreč idejo o državljski enakosti (prim. Katunarić, 2003: 97–98).

Sam koncept suverenosti je rimskega izvora, *potestas*, ki se je, kot pravi H. Arendt, povzemajoč distinkcijo med »avtoriteto« in »suverenostjo« od Cicera, ki je izjavil *Cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit* (»Suverenost je pri ljudstvu, avtoriteta pri senatu«), ob izteku rimskega cesarstva prenesel na monarhe oz. na monarhične družine, pri čemer je avtoriteta, *auctoritas*, pripadala Cerkvi, saj vsaj za neko obdobje ni bil noben monarh ustoličen brez privoljenja Cerkve (prim. Arendt, 2006: 126). V obdobju monarhij se je v Evropi »državljska pripadnost« (če se izrazimo anahrono) določala predvsem glede na teritorij, razdeljen po fevdalnem načelu, in teritorialna razdelitev je bila podlaga, na kateri se je šele pozneje vzpostavila ideja o »nacionalni suverenosti na svojem teritoriju«.

Dogodka, ki zaznamujeta ta premik, sta, kot že rečeno, ameriška deklaracija o neodvisnosti in francoska revolucija: prva zato, ker je »zase« zahtevala teritorij, ki je sicer veljal za kolonijo

⁷ Ta paradoks je viden še v definiciji evropskega državljanstva, kakor je podano v Lizbonski pogodbi: »Citizenship of the Union is hereby established. Every person holding the nationality of a Member State shall be a citizen of the Union. Citizenship of the Union shall be additional to and not replace national citizenship.« (Consolidated version of the Treaty on the functioning of the European Union, Chapter one: Principles, Article 20). Sopostavitve »nacionalne pripadnosti« (oziroma državljanstva v neki nacionalni državi, članici EU) in »evropskega državljanstva« precej zgovorno priča o tem, da evropska nacionalna država nikakor ni v krizi: če kaj, je ravno državljanstvo tisto, ki je v krizi, saj se skozi »evropsko državljanstvo« na nek način »odpravlja« državljanstvo, pri čemer ostaja in vztraja, kot je razvidno iz besedila, ravno »nacionalna pripadnost« (»every person holding the nationality of a Member State«) in državljanstvo, vezano na to nacionalno pripadnost (»national citizenship«).

⁸ Dojemanje politike v stari Grčiji je bilo vezano na takratno organiziranje političnih skupnosti v mestne države. Specifika grškega *polis*, grške mestne države, je natančno v tem, da ni bila »država« v sedanjem pomenu besede, ampak mesto-država, mestna država, ali, rečeno iz današnje perspektive: »država v malem« (tipa Luxemburg ali Andora ali San Marino, nikakor pa ne Vatikan, kot bomo videli kasneje). Številni evropski jeziki, med drugim tudi bosansščina (tako kot tudi hrvaščina in srbsščina), lepo izražajo to starogrško zvezo med državljanstvom in pripadnostjo mestni državi *polis*: biti »građan« pomeni tako biti »državljan« kot biti »meščan«, kar odlično izpričuje, kar so stari Grki imenovali politična skupnost *polis*: politika, *ta politika*, ni bila stvar »nacionalne države«, ampak mesta, točneje mestnih državic, in njihovih meščanov-državljanov (»*polisčanov*«); pri njih je »biti meščan« pomenilo in se istovetilo s tem, kar nam danes pomeni »biti državljan«.

⁹ Ideja ni tuja niti določeni struji slovenskih zgodovinarjev, ki (še vedno) vidijo »zgodovino Slovencev« segati vse nazaj do srednjega veka in v gesti protestantov, ki so pod kategorijo »slovenstva« razumeli predvsem »jezikovno skupnost slovensko govorečih«. Kot precizira P. Štih, pisec spremne besede h Gearyjevi knjigi *Mit narodov*: »Začetki artikulirane zavesti o obstoju posebne skupnosti Slovencev segajo sicer že v čas druge polovice 16. stoletja, vendar so to skupnost slovenski protestantje razumeli predvsem oziroma zgolj kot jezikovno skupnost in ne kot že pravo narodno skupnost. Kajti njim so bili namreč Slovenci skupnost, ki jo povezuje jezik in ne (še) zgodovina, in tudi njihova artikulacija zavesti o obstoju posebne jezikovne skupnosti Slovencev ni bila posledica narodnostnega, temveč verskega koncepta, ki pravi, da vsak jezik slavi Boga.« (Štih v Geary, 2005: 231) K tej zvezi med protestantizmom in njegovi vlogi pri konstituciji modernih nacionalnih držav se še vrnemo.

kraljevske hiše na čelu Velike Britanije; druga pa seveda zato, ker je v imenu »državljskih pravic in enakosti« nastopila proti etabliranemu monarhičnemu plemstvu in cerkvenim gospodom – in nemara nam lahko ravno slednja ob njenem izteku v jakobinsko diktaturo najzgovorneje pokaže, v čem je paradoks enačenja državljanstva z nacionalno pripadnostjo: »Seveda, tako revolucija kot nacionalizem sta svoja idealna načela mešala z realnimi in ozkogledimi interesi. Na Francoskem so ideje svobode in enakosti, uperjene proti absolutni oblasti, soobstajale z idejo etnične razlike, *resentimenta*, uperjenega proti tujcem. V času jakobinske diktature je oblast razpihovala sovraštvo proti Prusom, Avstrijcem in vsem Ne-francozom, ki so bili proti republiki, pa tudi proti francoskim državljanom, ki niso govorili francosko.« (Katunarić, 2003: 97)

Skratka, vzpostavitev tako nacionalne suverene države (se pravi naroda, suverenega na lastnem ozemlju) kot tudi vzpostavitev državljskih pravic (ki temeljijo na svobodi in enakosti), imata enak izvor, isto izhodiščno točko (francoske in ameriške revolucije), vendar sta paradoksalno zoperstavljeni: če poenostavimo, nacionalna pripadnost je izključujoča kategorija, državljanstvo oz.

državljska enakost pa (vsaj načeloma) vključujoča, in vse kaže, da med enim in drugim vselej že prevladuje nacionalna pripadnost, skozi katero se definira državljanstvo.

4.

Jezik in nacionalna identiteta. Z našega vidika pa je pomembno predvsem to, da so se moderne nacije vzpostavile (med drugim) tudi na podlagi dvojne razlike, ki temelji na jeziku: po eni strani se je, če nadaljujemo z zgornjim primerom, francoski državljan razlikoval od nemškega po tem, da je pripadal Franciji (teritorialno omejeni enoti), bistveno določilo »francoskosti« pa je bila ravno francoščina oz. francoski jezik; po drugi strani pa je francoščina vse »francoske državljan« razcepila na tiste, ki govorijo francosko, in na tiste, ki govorijo kateri koli drugi, nefrancoski jezik, npr. nemščino, *ne glede* na državljanstvo. Tako v Franciji kot drugod po Evropi in svetu, kjer so se rojevale nacionalne države, nacionalizem ne bi bil mogoč, če ne bi obstajala ta »jezikovna razlika« (med nacionalnim jezikom in drugimi jeziki, prisotnimi na državno-teritorialno omejenem območju), ki preči paradoks med državljanstvom, dojetim kot »enakost državljanov« in »nacionalno pripadnostjo«.

Vlogo »nacionalnega jezika« pri definiranju »nacionalne pripadnosti« je precizno definiral P. J. Geary v delu *Mit narodov*, ko je poudaril vlogo »nemškega jezika« pri konstituiranju »germanstva« kot nacionalne kategorije, pri čemer je navedel naslednjo »časovno zanko« »Predhodniki nemškega nacionalizma, Johann Gottfried Herder in göttingenski zgodovinarji, so se prav tako sklicevali na mit, ki ga je posredoval Tacit, a predvsem v kontekstu lingvistične, kulturne enotnosti, ki ni niti predpostavljala niti zahtevala politične enotnosti.« (Geary, 2005: 26) »Časovna zanka« je v tem, da je, še preden je sploh obstajal »narod« ali »nacija«, »jezikovna enotnost« lahko služila kot podlaga, na kateri so po eni strani *za naprej* zgradili »politično enotnost«, po drugi pa *za nazaj* zgradili nacionalno enotnost tam in takrat, ko je sploh še ni bilo.⁹

Nemški »kulturni nacionalisti«, kakor jih imenuje Geary, so iskali »nemško enotnost in zgodovino«, vendar je »ta enotnost ostala povsem kulturna in ne politična«, kljub temu pa so »znotraj tega kulturnega nacionalizma vzniknili značilni elementi, ki so, če so bili politizirani, lahko postali grozljiva orodja politične mobilizacije«, ki so se porodila v napoleonski dobi skupaj s prusko-nemškim političnim nacionalizmom (prim. Geary, 2005: 27–28)

Toda ta cilj, namreč politično poenotenje »nemške kulturne enotnosti«, je bil, morda navidezno paradoksalno, povsem prezrt s strani nemških knezov in meščanstva, še najbolj s strani nemških intelektualcev: »Številni nemški intelektualci s političnimi interesi so bili liberalci in so Napoleonove zmage pozdravili z optimizmom«¹⁰ – po drugi strani pa so ga nadvse podpirali in podžigali »Britanci, ki so na vzhodu poskušali zanetiti ljudski odpor zoper Francoze, s čimer bi se nadaljeval pritisk na Napoleona« (prim. Geary, 2005: 28–29). Ta cilj »političnega poenotenja Nemčije« naj bi bil dosežen v treh korakih: prvič, »z mobilizacijo zgodnejših kulturnih, nacionalističnih občutkov: s poudarjanjem skupnega jezika (in ne skupne religiozne ali politične tradicije, ki je dejansko povsem umanjala)«; drugič, »s programom nacionalnega izobraževanja«; in tretjič, »s poudarjanjem pozicije državljana kot vezi med preteklostjo in prihodnostjo naroda« (prim. Geary, 2005: 29). Ključno vlogo pri tem »retroaktivnem ustvarjanju nemške zgodovine« je odigral ravno jezik, točneje »primerjalna indoevropska (ali indogermanska) filologija«,¹¹ katere posledica je bila, da je bilo »mogoče vednost o evropskih jezikih organizirati v interdisciplinarno in zgodovinsko niansirano disciplino« (Geary, 2005: 33). Metoda filologije, ki si je za cilj zadala poiskati »nemškost« v preteklih germanskih jezikih, je bila pripravna, da se »izvozi« tudi drugam: »To dvojno orodje nemškega nacionalizma – teksti in filološke analize – pa ni ustvarilo samo *nemške* zgodovine, temveč posledično tudi *vso* zgodovino. Bilo je že pripravljen izvozni paket, ki je omogočil obdelavo katerega koli korpusa besedil v katerem koli jeziku.« (Geary, 2005: 35)

Zveza med jezikom in nacionalno identiteto se je, vsaj od neke točno določene zgodovinske točke naprej, samo še poglobila, vse do te mere, da se je s širitvijo te metode (in hkratnim širjenjem, ali, kot pravi Anderson, »izvozom« republikanskega koncepta državljanstva, kakor je vzniknil skozi francosko revolucijo) postopoma opustil koncept »državljanstva« in poudaril pomen »etnično-nacionalistične identifikacije«: »Posledično je bil pomen »državljana«, neodvisnega od katerega koli nacionalnega jezika ali kulture, opušččen na račun etnično-nacionalističnega. Filološka metoda je z identifikacijo ljudstev glede na njihov jezik povsod po Evropi porajala pogubne posledice.« (Geary, 2005: 36)

5.

Nacionalni jezik. Ni dovolj reči, da je »nacionalna pripadnost« določena *ad negativum*, se pravi, kot različna od drugih nacionalnih pripadnosti, temveč je treba pokazati, v čem sestoji ta njena negativiteta, kaj je njena »vsebina«, v čem se torej razlikuje od drugih nacionalnih pripadnosti.

¹⁰ Spomnimo se recimo znane zgodbe o dogodku, ko je Napoleon vkorakal v Jeno v noči, ko je Hegel pisal svojo *Fenomenologijo duha*. Znano je, da je Hegel Napoleona sprejel kot »duha sveta«, ki koraka v podobi francoskega generala, in da je francoske vojake sprejel tako, da jih je pozdravil v francoščini in jim natočil vina.

¹¹ Filologija, za katero tu gre, je sicer izhajala iz klasične filologije (ki se je ukvarjala z grščino in latinščino), prelojna točka pa je leto 1786, ko angleški orientalist Sir William Jones opazi, da so »sanskrit, grščina in latinščina izšli iz skupnega vira ter da so bili gotski, keltski in staroperzijski jeziki po vsej verjetnosti del iste jezikovne družine« (prim. Geary, 2005: 32). Šele pozneje se je »indoevropska filologija« rodila v pravem pomenu besede, se pravi tako, da je postala »znanstvena«, namreč ko so Franz Bopp, Jakob Grimm in Rasmus Rask poprejšnje spekulacije »dokazali« tako, da so razvili natančne »metode za proučevanje jezika in jezikovnih sorodnosti ter ustvarili novo znanost indoevropske filologije« (Geary, 2005: 32).

12 Sovpadanje »nacionalne čistosti« z »jezikovno čistostjo« ima seveda svojo zgodovino, in čeravno ne smemo preteklih političnih skupnosti mešati z novodobnimi nacionalnimi političnimi skupnostmi, lahko določene analogije pokažejo, za kaj gre. Za prvi primer lahko vzamemo kar Grke, ki so za barbare imeli vse, ki niso govorili grško, vse, ki so »brbljali«; se pravi definicija barbara kot tistega, ki ne govori grško oziroma katerega koli grškega dialekta (grščino ene izmed mestnih držav in njej sopripadajočih vasi-dežel). Drugi primer je Ciceru, ki je, kot je znano, v obdobju rimskega imperija poskušal določeno strujo državnikov politično »diskvalificirati« na podlagi njihove retorike, ki da je bojda bila preveč pomešana z azijskimi vplivi in je zatorej »kvarila čisto rimsko latinščino«. Toda ne prvi ne drugi primer nista zadovoljiva, če želimo pokazati značilnost diskvalifikatorne moči nacionalnega jezika, kar ne stara grščina ne rimska latinščina nista bili, če drugega ne zato, ker ni bilo grške ali rimske »nacije«.

13 Prav mogoče in tudi pogosto je, da se neki »tujec« privadi in izmojstri v domačem jeziku nacionalne države, v katero je bil prišel, ter da govori npr. slovenščino bolj kot večina Slovencev; v takem primeru se »diskvalifikacija« prenese na druge ravni, npr. na barvo kože, oči, itd., najpogosteje, če nadaljujemo s primerom Slovenije, na označevalno raven tega, kar se imenuje lastno ime: priimki na č so vedno »izdajajoči« in vedno priročen »argument« za izključevanje nekoga iz pojma »slovenstva«, čeravno ta nekdo govori odlično slovenščino, še boljše od tistega, ki s »čistim« priimkom izvaja tovrstno izključevanje.

Ena izmed distinktivnih in posledično diskvalifikatornih potez vsake »nacionalne pripadnosti« je zagotovo »znanje nacionalnega jezika«, ki temelji na ideji o »jezikovni čistosti«¹² (kar ni brez navezave na »rasno čistost«, čeravno enega in drugega ne gre mešati ne glede na to, da često hodita z roko v roki).

Ta »jezikovna distinktivna in diskvalifikatorna poteza«, ki razločuje npr. ne samo Francoza od Nemca, ampak tudi »pravega« Francoza od »nepravega«, se pravi francosko negovorečega (ali »slabo« govorečega) državljana Francije, je vezana na neko razsežnost, ki nima absolutno nikakršne zveze z »dejanskim znanjem jezika«,¹³ ampak se prej veže na to, kar je Anderson dejal o materinem jeziku: tako kot se »golo dejstvo biti rojen v neki nacionalni skupnosti« za pripadnike zamišljenih nacionalnih skupnosti kaže kot »zgodovinska nujnost, ki njega in pripadnike njegove iste nacionalne skupnosti zveže s svojo usodnostjo«, tako se tudi materni jezik kaže kot nekaj ravno tako »nujnega« in »usodnega«, do katerega se čuti »iracionalna privrženost«: »Morda je videti paradoks, da so objekti vseh privrženosti »zamišljeni« (...) Toda *amor patrie* se v tem smislu ne razlikuje od drugih privrženosti, v katerih je vedno prvina naklonjenega zamišljanja (...) Kar je ljubimcu oko – to navadno, običajno oko, s katerim se je rodil –, to je rodoljubu jezik – tisti, ki mu je zgodovina določila, da bo njegov materni jezik. Jezik, ki nas čaka v materinem naročju in od katerega se ločimo šele v smrti, ta jezik oživlja preteklosti, zamišlja tovarštva in sanja prihodnosti.« (Anderson, 1998: 172)

Anderson je v svoji študiji, ki nosi naslov *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*, prepričljivo pokazal, kako je tiskarski kapitalizem, kakor ga imenuje, skozi nastanek časopisa in romanov pripomogel h konstituciji, »zamišljanju« novodobnih skupnosti, ki so si nadele ime naroda. Toda zgodba o nastanku narodov ni brez svojih korenin in Anderson navaja primer »velikih sakralnih kultur« (krščanstvo in islam), ki so se konstituirale kot velikanske skupnosti predvsem na podlagi skupnega »svetega jezika«: »Velike

sakralne kulture (...) so utelešale predstave o velikanskih skupnostih. Krščanstvo, islam (...) si je mogoče predstavljati zgolj s pomočjo svetega jezika in pisane besede« (Anderson, 1998: 21). Za primer poda islam, ki je obsegal (in obsega) večji del tega, kar se imenuje »arabski svet«, in ravno »lepa arabščina«, kot pravi Koran o jeziku, v katerem je napisan, je omogočil, da sta se Maguindanao in Berber v Meki lahko sporazumevala ne glede na različna jezika, ki sta ju ponavadi govorila.

Podobno je veljalo za latinščino, »sveti jezik« krščanstva, ki je bila še v srednjeveški zahodni Evropi ne le »tisti jezik, v katerem so poučevali, ampak tudi edini jezik, ki so ga poučevali« (Bloch v. Anderson, 1998: 27). Toda v nasprotju z islamom je v krščanskem svetu nastal obrat, ki je po Andersonu ključen za razumevanje nastanka novih »zamišljenih skupnosti« tipa nacije, obrat, ki je temeljil na »jezikovno-religiozni sekularizaciji«. Potem ko je Martin Luther pribil svoje znamenite teze na vrata cerkve v Wittenbergu in zahteval, »naj vsak bere Biblijo v svojem, domačem jeziku«, ter tudi podal zgled za to, tako da jo je sam prvi prevedel v nemščino, se je

¹⁴ »Nič ni temu ‚združevanju‘ sorodnih domačih jezikov pomagalo bolj kot kapitalizem, ko je v mejah, ki jih določata slovnica in skladnja, omogočal mehansko reprodukcijo tiskanih jezikov, sposobnih preživetja na trgu.« (Anderson, 1998: 54)

protestantizem tesno povezal s tiskarskim kapitalizmom in postopoma začel premagovati Rimskokatoliško cerkev, to dedinjo rimskega imperija: »V tej »titanski bitki za človekovega duha« je bil protestantizem vedno v boljšem položaju – prav zato, ker je znal izrabiti vse obsežnejši kapitalistični trg tiska v domačih jezikih, medtem ko je protireformacija branila citadelo latinščine« (Anderson, 1998: 50).

Toda nadomestitev latinščine z domačimi jeziki ne bi bila mogoča samo zaradi protestantizma, prej nasprotno, protestantizem je bil mogoč ravno zato, ker so že obstajale monarhično-aristokratske fevdalne upravne enote, ki so, kot pravi Anderson, predvsem na pobudo »trdnih vladarjev z absolutističnimi ambicijami« izvajale upravno centralizacijo, s katero se je začelo tudi postopno »združevanje sorodnih domačih jezikov« v en sam »upravni jezik«: »Oblikovanje domačih jezikov zaradi upravnih namenov je prehitelo tako tisk kot tudi verske prevrate 16. stoletja, zato moramo v njem (vsaj na samem začetku) videti samostojni dejavnik erozije zamišljene sakralne skupnosti«, pri čemer je bistveno to, da »ne pozabimo, da gre ves čas za ‚državne‘ in ne za ‚nacionalne‘ jezike« (Anderson, 1998: 51). To poenotenje »sorodnih domačih jezikov« v »upravni jezik« lahko torej vidimo kot podlago za poznejši nastanek nacionalnega jezika, ne pa že za sam nacionalni jezik: bistveni dejavnik »zamišljanja novih skupnosti«, nacij, pa je bila »delno nehotena, a eksplozivna interakcija med produkcijskim sistemom in produkcijskimi razmerji (kapitalizmom), tehnologijo komunikacij (tiskom) in neogibno različnostjo človeških jezikov« (Anderson, 1998: 53).

Šele »tiskarski kapitalizem« v kombinaciji z »upravno centralizacijo« je po Andersonu omogočil, da so nastale »nove zamišljene skupnosti«, ki so temeljile na »nacionalnem jeziku«. Če dolgo in zapleteno zgodbo, ki se od konstitucije te ali one nacije razlikuje, poenostavimo, v tem procesu konstitucije nacionalnega jezika ni šlo za preprosto »izbiro nacionalnega jezika«, temveč za »postopen, nezaveden, pragmatičen in celo naključju prepuščen proces«, kjer je tiskarski kapitalizem hodil z roko v roki s procesom upravne centralizacije: po eni strani je tisk zagrabil možnost tiskanja v različnih jezikih, po drugi strani pa spet ni mogel tiskati v vseh jezikih, tako da se je moral opreti na bolj ali manj »spontano« poenotenje »sorodnih domačih jezikov«, če je želel optimizirati preprost račun stroški/dobiček, na katerem navsezadnje temelji vsak kapitalizem.¹⁴

Ob tem je treba skupaj z Andersonom pripomniti, da tega procesa ni mogoče enačiti s »tisto splošno prvino nacionalističnih ideologij, ki poudarja prvinsko usojenost *določenih* jezikov in njihovo povezanost z *določenimi* kosi ozemelj. Kar je bistveno, je potemtakem vzajemno učinkovanje usojenosti, tehnologije in kapitalizma« (Anderson, 1998: 53). Vloga tiskanih jezikov je bila za nastanek novodobnih zamišljenih skupnosti potemtakem odločajoča, kar Anderson stni v tri točke (prim. Anderson, 1998: 54–55): prvič, tiskani jeziki so ustvarili »unificirana polja izmenjave in komunikacije – niže od latinščine, a više od domačih jezikov«; drugič, »tiskarski kapitalizem je jeziku dodelil novo trdnost, kar je sčasoma pripomoglo k nastanku tiste podobe starodavnosti, ki je ključni del subjektivne predstave o narodu«; in tretjič, »tiskarski kapitalizem je oblikoval jezike oblasti, ki so bili drugačni od nekdanjih upravnih jezikov«.

»Neizogibno je bilo, da so bili nekateri dialekti določenemu tiskanemu jeziku ‚bliže‘ in so zato v njegovi končni obliki prevladujoči« – in ravno iz te, tretje točke je razvidno, da se vse do danes nacionalizem producira in reproducira predvsem na podlagi tega, kar se imenuje »nacionalni jezik«: po eni strani s tem, da se razlikuje od drugih nacionalnih jezikov, po drugi strani pa s tem, da se razlikuje od tega, kar se imenujejo dialekt, ki je vselej že dialekt nekega točno določenega nacionalnega jezika, ki ni (če parafrazirajoče prehitim, kar sledi) nič drugega kot »dialekt, razglašen za nedialekt«.

6.

Regionalni in vladajoči akcent. Dolar v svoji knjigi *O glasu* izpostavi tri moduse glasu v vsakdanji rabi govorce, kjer dimenzija glasu *qua* glasu trči ob pomen, ob funkcijo govorce kot diskurzivne prakse prenosa pomena; te tri dimenzije so intonacija, barva glasu in akcent govorca – za ponazoritev naše poante se bomo osredotočili na slednje.

Čeravno naj bi bil akcent zgolj »dodatek«, nekaj, kar »zveni zraven«, neki »sozven, prizven, sozvok«, kljub temu preusmerja pozornost na glas in odvraca od pretoka pomena, kar naj bi bila primarna funkcija govorjenja. »Toda akcent, regionalni akcent, je nekaj, s čimer je mogoče zlahka priti na kraj: ni ga težko lingvistično opisati in kodificirati, saj konec koncev ni nič drugega kot norma, ki se razlikuje od vladajoče norme. Samo to je tisto, kar ga dela za akcent in kar povzroča motnjo, kar ga spravlja v bližino petja, toda opisati ga je mogoče na enak način kot vladajočo normo. Vladajoča norma pač ni nič drugega kot akcent, ki je bil razglašen za neakcent, v gesti, ki vselej nosi s seboj težke socialne in politične konotacije.« (Dolar, 2003: 30)

Vzemimo preprost primer: risanka za otroke *Avtomobili* v vsej svoji otroškosti kaže ravno na neko politično in socialno hierarhijo, ki se reproducira skozi jezik: v slovenščino sinhronizirani verziji je jezik glavnega lika kajpak ljubljansčina (jezik »slovenske prestolnice«), vsi drugi liki pa govorijo slovenske regionalne akcente, skozi katere so reproducirani najrazličnejši stereotipi, ki jih tukaj ne nameravam podrobneje obravnavati; z našega vidika je pomembno to, da je mogoče: prvič, na podlagi akcenta definirati (regionalno) pripadnost; in drugič, da je jezik, ki ga govori glavni lik, »ljubljanščina«, se pravi »jezik metropole«, »glavnega mesta« (glavni lik = glavni akcent); in tretjič, kar je najbolj spregledljivo, da je jezik napovedovalca, ki spremlja tekmo, jezik, ki se imenuje »knjižni« in ki je okarakteriziran ravno s tem, da »nima akcenta«, da je »ne-akcent«.

»Knjižni jezik«, ta na pogled nevtralna beseda, je vselej v nadvse tesni zvezi s pojmi, kot so ‚vladajoči razred‘ in ‚vladajoča ideologija‘, prav v svoji navidezni nevtralnosti nosi s seboj pečat socialne in politične zgodovine.« (Dolar, 2003: 30) Opomba 6 v poglavju *Lingvistika glasu* pa poda zgovoren primer: »Zamislimo si, da bi napovedovalec na nacionalni televiziji v Dnevniku bral vesti z močnim prekmurskim akcentom. Stvar bi zvenela absurdno in komično, ker država, po definiciji, nima akcenta. Njen uradni glas je glas brez akcenta« (prim. Dolar, 2003: 31).

Da vidimo, kako ta mehanizem jezikovnega izključevanja deluje, zadostuje, če vzamemo primer, kako neka določena govorica »manjšine« deluje nevzdržno komično že samo zato, ker je, kakršna je: lik Fate v slovenski »uspešnici« *Naša mala klinika* večji del svoje komične učinkovitosti dolguje zagotovo svojemu »južnjaškemu« akcentu, načinu govora, ki izvablja nevzdržen smeh. Toda smeh, vsaj v tem primeru, ko je izvabljen s strani akcenta govorca, ni samo, freudovsko rečeno, simptom nezavednega *quo* nezavednega, ampak simptom nezavednega, »strukturiranega kot nacionalni jezik«.

7.

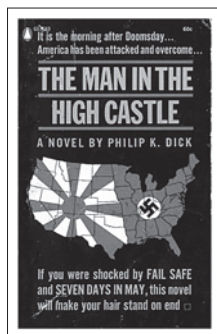
Nasilje jezika. Jezik, govor in dialog na eni strani se ponavadi strogo ločujejo od nasilja na drugi strani, ki da mu je bojda nekaj kar najbolj različnega in tujega. Če se pogovarjamo, smo v dialogu, privolimo predvsem v to, da vsakršno morebitno nasilje suspendiramo: s tega vidika je jezik izrazito na strani nenasilja. Še več, zdi se, da se jezik definira ravno skozi svoj nenasilni značaj in da je človek ravno po tem človek, da govori, da je torej zmožen zamenjati nasilje za diskurz.

Žižek je v svoji knjigi *Nasilje* podal primer obsežnih demonstracij v arabskih deželah zoper karikature preroka Mohameda, ki so bile objavljene v danskem časopisu Jyllands-Posten, in na tem primeru poskusil pokazati, v čem je *nasilje jezika* (prim. Žižek, 2007: 54): dejstvo, da velika večina protestnikov karikatur sploh ni videla, ampak jih je užalila že sama vednost, da so iz preroka naredili karikature, Žižek interpretira kot enega »manj atraktivnih vidikov globalizacije: »globalna informacijska vas« je pogoj dejstva, da je nekaj, kar je bilo objavljeno v nekem obskurnem danskem dnevniku, izzvalo tako nasilne nemire v oddaljenih muslimanskih deželah – kakor da bi bili Danska in Sirija (...) bližnji, sosedski deželi« (Žižek, 2007: 54–55). Na tem mestu se Žižek strinja s tistimi, ki so po zgledu Saidovega koncepta »orientalizma« predlagali koncept »okcidentalizem«: »Muslimani niso reagirali na karikature kot take; reagirali so na kompleksno figuro/podobo »Zahoda«, ki so jo kot držo zaznale izza karikatur.« (Žižek, 2007: 55) Muslimani na Vzhodu torej niso reagirali na »konkretno podobo« karikatur, ampak na »golo sporočilo«, da so bile te karikature narejene, še več, da so jih naredili Zahodnjaki. Sporočilo, ki je skozi internetne avtoceste pripotovalo na tisoče kilometrov, je prispelo do svojega naslovnika in se vrnilo v svoji sprevrženi obliki, v obliki nasilnih protestov, kjer so se zažigale zastave, uničevala veleposlaništva itd.



Nasilje je bilo »izzvano«, »sproducirano« po eni strani s pomočjo golega dejstva večje komunikacije (»globalna vas«) –, po drugi strani pa predvsem na podlagi zgoščene mreže figur/podob, ki delujejo in kot mreža prepletajo percepcijo, ki teče od Zahoda na Vzhod in narobe; ali, če zadevo reduciramo na poanto, za katero gre: »ne smemo pozabiti, da je ta kondenzacija jezikovno dejstvo, dejstvo konstituiranja in uveljavljanja določenega simbolnega polja« (Žižek, 2007: 56). Zadevo seveda lahko tudi obrnemo in pokažemo, kako ta isti vidik jezika pripomore k bistveno bolj amplificiranim oblikam nasilja: ameriške vojne proti Afganistanu in Iraku ne bi bilo mogoče »legitimirati« v očeh ameriške in evropske javnosti, če se ne bi ves diskurz o »terorizmu« mogel opreti na kompleksne mreže figur/podob o Vzhodu, ki jih je Said analiziral in tematiziral s svojim konceptom »orientalizma«: »vojna proti terorju« navsezadnje temelji in pade na tovrstni mreži podob, ki jih je Zahod stkal o Vzhodu, in šele od tod črpa svojo »legitimnost«, prav tako kot črpa svojo »legitimnost« protesti na Vzhodu, ki so bili narejeni proti danskim karikaturam preroka Mohameda. Še enkrat: vprašanje »legitimacije nasilja« je predvsem vprašanje tesne zveze matrice podob (orientalizma, okcidentalizma in konec koncev tega, za kar tu gre, evroorientalizma) in diskurza, ki svojo »legitimnitet« črpa iz teh podob ter jih obenem tudi »potrjuje«; nasilje je s tega vidika šele »tercialno«, je rezultat, produkt mreže podob, ki so bile aktualizirane skozi diskurz. Toda ta »tercialnost« nasilja nikakor ne pomeni, da je nasilje postransko: ko se enkrat sproži veriga nasilja, ko je enkrat nasilje aktualizirano, se zdi, kot da je povratek malodane nemogoč: vsakršen dialog tu odpove, diskurz je proti bučnemu nasilju nem.

Toda razmerje med diskurzom in nasiljem ni samo »zunanje«, v smislu, da »diskurz proizvaja nasilje«, ampak tudi »notranje«, v smislu, da se tudi samega diskurza drži neka vrsta nasilja; ta vidik jezika Žižek tematizira najprej skozi Hegla, nato pa še skozi Lacana: »Kot je vedel povedati že Hegel: sami simbolizaciji reči je lastno neko nasilje, ki hkrati pomeni njeno mortifikacijo; to nasilje deluje na raznoterih ravneh. Jezik poenostavi označeno reč, jo reducira na ‚unarno potezo‘; jezik reč razkosa, uniči njeno organsko enotnost in njene dele in lastnosti obravnava kot avtonomne; reč vključi v polje pomena, ki ji je povsem zunanje.« (Žižek, 2007: 57) Torej ne samo,



da »nasilje uničuje možnost dialoga«, da »nasilje uničuje jezik«, tudi sam jezik ima potencialno ta naboj nasilja v sebi, da uniči reč. Podobno velja za človeško situacijo, kjer na drugi strani ne stoji reč, ampak sogovornik.

»Za Lacana (ali vsaj za njegovo teorijo štirih diskurzov, ki jo je razvil v poznih šestdesetih) človeška komunikacija v njeni najosnovnejši, konstitutivni razsežnosti ne vključuje prostora egalitarne intersubjektivnosti, ni ,uravnovešena', participantov ne postavlja v simetrične relacije vzajemne odgovornosti, kjer bi vsi morali slediti enakim pravilom in svoje težnje upravičevati z argumenti. Prav nasprotno: Lacan s svojim konceptom diskurza gospodarja kot prve (inavguralne, konstitutivne) oblike diskurza meri na to, da je vsak konkreten, ,realno obstoječi' prostor diskurzivnosti v končni fazi utemeljen na nasilni gesti

vsiljenja označevalca – gospodarja, ki je *stricto sensu* ,iracionalen'.« (Žižek, 2007: 57)

To predvsem pomeni, da nasilje, ali kar je pred njim, verbalno nasilje, ni nasprotje ali deviacija od neke »izvorno čiste« situacije dialoga, ampak, ravno narobe, »da verbalno nasilje ni sekundarno popačenje, pač pa ultimativni kraj vsakega specifično človeškega nasilja. Vzemimo antisemitske pogrome (ali, splošneje, rasistično nasilje)« (Žižek, 2007: 62). Pri antisemitizmu se rasizem ne napaja iz konkretnega, dejanskega srečanja z Židom, ampak iz preddeterminirane matrice, ki oblikuje kompleksno podobo/figuro »Žida«, zaradi katere se »dejanski« Žid prikazuje izključno skozi podobo »podobe/figure« Žida, ki je, konec koncev, produkt jezikovne simbolizacije: »Realnost sama (...) ni nikoli neznosna: takšno jo dela jezik, njena simbolizacija« (Žižek, 2007: 62).

8.

Jezik evroorientalizma. V čem sestoji moderni rasizem? Izmed številnih elementov predvsem v kompleksnem sistemu figur/podob, v reprezentacijskih mrežah in maticah, ki so naravnane okoli nekega »mi« proti nekemu »oni« (konstitucija skupine »mi« skozi konstrukcijo »drugega«), v drugi vrsti pa v diskurzu, ki to matrico podob v vsakokratnim govorom reproducira; še točneje, ne samo da ga potrjuje, aktualizira, ampak ga s svojim početjem tudi proizvaja. Pri tem je seveda relevantno, ali je diskurz »eksplicitno« ali »prikrito« rasističen, toda z vidika samega jezika, ki se vselej že vpenja v matriko razlik glede na dan nacionalni jezik, zadostuje, da samo govori in že producira »jezikovni rasizem«. Že samo s tem, da je, se pravi, da govori, proizvaja in reproducira matriko razlik, na katerih moderni rasizem, vezan na novodoben pojav nacionalizma, temelji.

Govor kot aktualizacija nekega določenega jezika vselej že producira to razliko, ki je v svojem temelju rasistična: vsakršen govor, naj bo tak ali onak, je v današnji situaciji dojet kot del nekega širšega jezika, ki je pravilom nacionalni jezik – če je izrečen, govorjen v nekem prostoru, kjer ni »nacionalni jezik«, ampak »jezik manjšine«, se razlikuje kot »odklon od norme«, kjer niti ni potrebno, da je zasmehovan ali celo ponižan: dovolj je že, da je *zaznan* kot od norme različen.

Toda rasizem, najsi bo tako blizu nacionalizmu, ni ekskluzivno njegova domena: mogoče ga je konstituirati in aktualizirati na podlagi vsakokratnega »mi« proti nekemu »oni«, in ravno evroorientalizem, kot kombinacija evrocentrizma in evronacionalizma, pokaže, za kaj gre. Angleščina kot »vladajoči jezik« v EU ima tako vse karakteristike »nacionalnega jezika«, ki se pretvarja, da ni »nacionalni jezik«; rečeno še drugače, angleščina kot »evropski« *common language* je nacionalni jezik, ki je bil razglašen za ne-nacionalni jezik. Če je angleščina prevladujoča glede na druge

»evropske nacionalne jezike« (nacionalne jezike držav članic EU), pa lahko vsakokratni »evropski nacionalni jezik« potencialno postane tovrstna »norma« v razmerju do drugih nacionalnih jezikov, katerih države *niso* članice EU, še zlasti pa tistih, ki so na neposredni meji z EU.

Prostor širjenja EU je malodane določen oziroma omejen z geopolitičnim kontekstom, ki strašljivo spominja na situacijo iz časa hladne vojne oziroma iz časa, ko je bila Evropa razdeljena z »železno zaveso«. Čeravno je ta zavesa padla skupaj z berlinskim zidom, se danes ponovno vzpostavlja in postopoma premika, širi korak za korakom, s katerim poteka širjenje EU, tako da jo je mogoče konec koncev malodane natančno locirati na točki schengenske meje. Kar je bila včasih »železna zavesa«, to je danes »schengen«, in evroorientalizem je miselni koncept, ki nam pomaga misliti ravno to razliko s starimi nacionalističnimi in ideološkimi delitvami in obenem kontinuiteto teh delitev, ki vztrajajo v podobi vedno novih »mi« proti vedno novim »oni«: »mi«, to smo tisti, ki govorimo »angleško« z »evropskim akcentom«, »oni«, to so tisti, ki govorijo »angleško« z neevropskim akcentom. Tako evroorientalizem konec koncev govori govorico likov, ki jih v holivudskih filmih često upodablja Rade Šerbedžija: jezik je »angleški«, naglas »neevropski«.

Literatura

- ANDERSON, B. (1998): *Zamišljene skupnosti*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- ARENDRT, H. (1996): *Vita Activa*. Ljubljana, Krtina.
- ARENDRT, H. (2006): *Between Past and Future*. London, Penguin Books Ltd.
- DOLAR, M. (2003): *O glasu*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- GEARY, P. J. (2005): *Mit narodov*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- KATUNARIĆ, V. (2003): *Sporna Zajednica-novije teorije o naciji i nacionalizmu*. Zagreb, Hrvatsko sociološko društvo.
- SAID, E. (1996): *Orientalizem*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- VELIKONJA, M. (2005): *Evroza*. Ljubljana, Mirovni inštitut.
- ŽIŽEK, S. (2007): *Nasilje*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Slovenska nacionalna identiteta in islam

¹ Said (1996) je orientalizem med drugim opredelil kot način mišljenja, ki temelji na ontološkem in epistemološkem razlikovanju med Vzhodom in Zahodom (1996: 44). Glavna os razlikovanja po Saidu izvira iz razlikovanja med islamom in krščanstvom (prav tam). Prav Orient je po Saidu pomagal opredeliti Evropo (oziroma Zahod) kot od nje očitno razločljivo podobo, idejo, osebnost in izkušnjo (1996: 12).

² V članku identiteto pojmuje kot *identifikacijo* (Rose, 1996). Identiteta torej ni nekaj stalnega, fiksnega, ampak se venomer redefinira v strukturi diskurzov oz. v strukturi dominacij in izključevanj (Ule, 2000: 19) Posameznik se namreč v družbo umešča, kot poudarja šola simbolnega interakcionizma (Berger in Luckman, 1966: 158), s pomočjo glavnega posrednika, jezika oz. simbolno posredovane interakcije med ljudmi. Diskurz pri tem pojmuje kot presek različnih tekstov, skupino trditvev, ki tvorijo jezik za obravnavo določene teme v določenem zgodovinskem trenutku (Foucault, 1991: 63).

Uvod

Da je islam kot vera in kultura pomemben za produkcijo in reprodukcijo slovenske nacionalne identitete, je postalo dokončno jasno pri vprašanju gradnje islamskega verskega centra oziroma džamije v Ljubljani. Vse od druge polovice leta 2003, ko so začeli slovenski mediji o džamiji v Sloveniji pogosteje in obsežneje poročati, pa do danes, to vprašanje ni zgolj še ena točka političnega spopada na slovenskem političnem prizorišču. Vprašanje, džamija v Sloveniji da ali ne, je veliko širše, saj zadeva vprašanje civilizacijske pripadnosti, je pravzaprav orodje umeščanja Slovenije v krščansko Evropo, na Zahod. Različne raziskave (npr. Dale, 1999; de Wenden, 1991; Witte, 1996) so podobno identifikacijsko funkcijo islama in muslimanov ugotovile tudi v drugih državah članicah Evropske unije.

Pa vendar je v slovenskih razmerah odnos »večinskega« prebivalstva do muslimanov specifičen. Zaradi narodnostne sestave v Sloveniji živečih muslimanov – 96 odstotkov je Bošnjakov

– vsak diskurz o muslimanih v Sloveniji poleg omenjenega orientalizma,¹ kot je koncept zasnoval njegov oče, Edward W. Said (1996), v sebi združuje že diskurz o Balkanu (npr. Todorova, 2001). Prav Balkan – v smislu »ideje«, večinskega dela jugoslovanskega ozemlja in tamkajšnjih prebivalcev z vsemi stereotipi vred (Vodopivec, 2001) – pa je eden najpomembnejših sestavnih delov slovenske nacionalne identitete.

Značilnosti slovenske nacionalne identitete

Sodobni slovenski nacionalni diskurz,² kakršen se je uveljavil po slovenski osamosvojitvi, lahko označimo za t.i. *novi nacionalizem* (Hroch, 1996). Hroch je novi nacionalizem prepoznal v t. i. postko-

³ Nastajajo pa tudi nove mitske predstave. Najprej omenimo poudarjanje, skoraj oboževanje geografske podobe dežele. Slovenija naj bi *imela use*: gore, rodovitno prst in morje. Posebej izstopa tudi športno področje. Športniki postajajo utelešenje slovenskih kreposti – disciplina, volja, prizadevnost – in so tisti, s katerimi vstopamo v veliki svet (Velikonja, 1996: 185, 186).

munističnih državah srednje in vzhodne Evrope v osemdesetih in devetdesetih letih prejšnjega stoletja in z njim opisal stanje kolektivne mentalitete, ki analogno klasičnim nacionalnim gibanjem daje prednost izključno interesom in vrednotam lastnega naroda pred vsemi drugimi. Identifikacija z narodno skupino naj bi potekala skozi konstrukt personificiranega naroda, pri čemer je slavna zgodovina naroda razumljena kot preteklost, ki osebno zadeva slehernega njegovega člana, ta pa je tako neposreden dedič in udeleženec narodove zgodovine. Posledično naj bi ljudje tako konstruiran lasten narod razumeli kot enotno telo skozi čas, ki kontinuirano poseljuje določen prostor (glej Hroch v Kneževič-Hočevar, 2003: 337). Oblikuje se torej nacionalna država.

Osamosvojitvena retorika o »uresničitvi tisočletnih sanj Slovencev« se je tako, kot je razvidno tudi iz citatov zgoraj navedenih zgodovinarjev, sklicevala na Karantanijo kot prvo državno tvorbo Slovencev (npr. Štih in Simoniti, 1996).³ Po ameriškem religiologu Paulu Mojzesu gre za *mit zemlje in krvi*, sicer glavno značilnost nacionalne mitologije južnoslovanskih narodov. Njegova prva predpostavka je, da je domača gruda sveta in da sodobna država ohranja kontinuiteto srednjeveške (Mojzes, 1994: 39–41). Velikonja (1996) govori o mitu o *naselitvi in zlati eri državnosti*. To je mitska zgodba o rojstvu, nastanku. Pojavita se prva država in njen mitski kralj ter t. i. etnične in zgodovinske meje (Velikonja, 1996: 118–122).

V času osamosvajanja so pogosta tudi sklicevanja na obdobje »prebujanja narodov«, drugo polovico 19. stoletja, na program Zedinjene Slovenije. »Zamišljali so si tako skupnost, ki bo v eni politični entiteti združevala slovensko govoreče ljudi, ki so tedaj bivali v različnih administrativnih enotah in političnih režimih. Po zgledu tedaj v Evropi primordialno konceptualiziranih predstav o narodno-nacionalni skupnosti so si slovensko populacijo zamislili kot skupnost, ki jo odlikujejo skupni izvor, jezik, kultura in ozemlje ter neprekinjene kontinuitete teh atributov skozi zgodovino.« (Kneževič-Hočevar, 2003: 353)

Okvir nacionalnega povezovanja in oblikovanja naroda pa je bila pri Slovencih predvsem »jezikovno-kulturna posebnost«. Slovenska nacionalna zavest naj bi se konstituirala predvsem na področju kulture. Kultura naj bi bila že od tedaj nosilka narodne identitete, steber slovenstva. To naj bi bila tista prepoznavna značilnost, ki naj bi Slovence uvrščala med omikane, umirjene narode, torej v Evropo. Od tod tudi tako velik poudarek zgodovini slovenske pisane besede, na čelu s srednjeveškimi Brižinskimi spomeniki, zapisanimi proti koncu 10. stoletja, nato Stiškim in Celovškim rokopisom ter knjigami slovenskih reformatorskih piscev (Velikonja, 1996: 176, 177).

Za Slovenijo torej lahko rečemo, da je jezik prevzel vlogo posvečenega teritorija, ki ga je bilo treba v zgodovini braniti pred inovacijami in spremembami. Šumijeva (2000) poudarja, da je prav jezikovni argument eden od prijemov zdravorazumskega, vsakdanjega nacionalizma, za katerega je značilen nazor o primordialnem, izvirnem etnosu. Jezikovni argument, ki naravne jezike razvršča okoli »krovnega, vrhovnega umetnega jezika«, kot da so prvi in drugi »od vedno« homologni vidiki ene entitete, se v slovenskih razmerah glasi nekako takole: »Slovenci smo imeli v Trubarjevem času samo dve možnosti, ali postati narod ali pa izginiti« (Šumi, 2000: 121).

Slovenska nacionalna identiteta in Balkan

In slovensko kulturno izginotje bi se skoraj zgodilo, vsaj sodeč po mitemih, ki ju Velikonja poimenuje *jugoslovanska etapa ali medigra ter končna osamosvojitve* (Velikonja, 1996: 136,

⁴ Po mnenju Velikonje (1996) razširjene slovenske predstave o Evropi ustrezajo mitologiji srednje Evrope. Za srednjo Evropo naj bi namreč veljalo razširjeno prepričanje, da je kljub legi na križišču velikih kultur in religij območje kulturnega dialoga, mirnega sobivanja številnih majhnih narodov, nekakšna oaza spokojnosti in miru; to pa naj bi jo tudi razlikovalo od Balkana. »Srednja Evropa naj bi bila prej kot karkoli drugega kulturni, civilizacijski pojem oz. stanje duha.« (Velikonja, 1996: 154)

⁵ Prav vztrajna raba izraza »balkanska« za vojno v Jugoslaviji naj bi tudi na splošno oživila stare stereotipe in ponudila prosto pot nekritičnim posploševanjem tega območja (Todorova, 2001: 213).

⁶ V času med vojnama, zlasti pa po 2. svetovni vojni, je podoba Balkana dobila novo potezo, križano z novim demonom, novim »drugim«, komunizmom. Balkan so tako razglašali za »izgubljenega za zahodni svet« (Roucek v Todorova, 2001: 208). Tovrstno pojmovanje se je nekako ponovilo ob slovenskem osamosvajanju, saj je to hkrati pomenilo tudi prehod na kapitalistični, »zahodni«, »evropski« gospodarski sistem. Od tod tudi, kot je ugotovil Kuzmanič (2003), definiranje nekaterih narodov kot »gensko komunističnih« (npr. Rusi, Srbi) in zato Slovincem tujih (2003: 26).

⁷ Za ilustracijo medsebojnega odnosa med večinskim prebivalstvom v Sloveniji in priseljenci iz republik tedaj še skupne SFRJ nekaj citatov iz knjige Silve Mežnarčič: »Tko ne, včasih me res zjezi, k' mi reče, ne, Bosanka al pa k'kšne take stvari; jz jim pa rečem nazaj, ne: ka pa ti Štajerka, al pa kej tacga. K' vem, da ne razume prou vsega, ne ve, kako je to v resnici.« (Mežnarčič, 1986: 66) »Veste, da vas pogreje, če neč nima zveze s tistim, ko se, mislim, pogovarjate, al pa da pride do kakšnega prepira, pa ti začnejo tam govor't: Pa pejt u Bosno! Pa kaj si sm pršou? Pa ješ slovenski kruh! – To ni beseda ...« (Mežnarčič, 1986: 194)

137). Predstavljata se kot zmaga kozmosa nad kaosom, balkanski nered in nepredvidljivost naj bi bila končno zamenjana z evropskim redom in sistematičnostjo (Velikonja, 1996: 183).⁴ Podobno trditev najdemo tudi pri Vodopivcu (2001), ki opozarja, da je Balkan v slovenskem besednjaku postal bolj »ideja« kot »geografsko ime«, saj »praviloma ni označeval vsega položaja, temveč predvsem določen večinski (»balkanski«) del jugoslovanskega ozemlja, njegovo prebivalstvo, njegov način obnašanja in politiko njegovih elit« (2001: 298). V tej »imaginarni podobi« naj bi se konec osemdesetih let, še posebej pa v začetku devetdesetih let, med vojno v nekdanji SFR Jugoslaviji, vzpostavil kot alternativa Evropi.⁵ »Postal je sinonim za prostor, v katerem Slovenci nočejo več biti, Evropa, ki pa seveda prav tako ni pomenila vse Evrope, temveč le evropski Zahod, pa prostor, kamor bi Slovenci radi šli.« (prav tam) V slovenskih razmerah je Balkan torej bolj kot prostorska časovna meja. »V teh primerih je balkanistični diskurz mešanica modernizatorskega progresivizma in samodokazovalnega laskanja, ki naj Evropo in hegemonu napelje k priznanju, da so se domorodci zadosti potrudili in pustili Balkan v mračni preteklosti.« (Močnik, 1999: 146) Kuzmanič je tako prepričan, da se je Evropo na prelomu tisočletja na podlagi matrice eksodusa, pobega iz prekletstva komunizma, slavilo kot »boginjo rešitve« (Kuzmanič, 2001: 24).⁶ Balkan, ki naj bi bil nasprotje evropskega razcveta, blaginje in prihodnosti, še dodaja Vodopivec, naj bi namreč postal »označevalec« za zaostajanje, stagnacijo in propad. Te stereotipne sodbe so se v slovenskem medijskem in političnem diskurzu pridružile že omenjenim »evropskim« stereotipom o Balkanu, pa tudi tistim bolj specifično slovenskim. Večina stereotipov o »južnoslovanskih« sodržavljanih naj bi nastala že v dvajsetih letih prejšnjega stoletja (Vodopivec, 2001: 298), zasledili pa so jih v številnih analizah slovenske politične in medijske retorike v devetdesetih letih 20. stoletja in v začetku tega tisočletja (npr. Doupona in drugi, 1998; Kuzmanič, 1998, 2001; Lenkova, 1998; Pušnik, 1999).⁷

Vendar so se, poudarja Vodopivec (2001), slovenske predstave o Balkanu spreminjale, »saj so v nekaj manj kot stoletju doživele popoln preobrat – od začetnega naivnega, nekritičnega navdušenja do nič manj skrajnega zanikanja kakršnih koli slovenskih zgodovinskih in zemljepisnih vezi proti vzhodu in jugu« (2001: 397). Tovrstno paradoksalnost odnosa bi lahko razlagali s kategorijo »bližnjih drugih« (Čepič in Vogrinčič, 2003), s katerimi »nas« ... družijo pomembne opredelitve, kot je denimo krščanstvo (tudi njegova pravoslavna različica, op. N.V.A.) ali Evropa.

Balkan kot most med krščanstvom in islamom

Metafora mostu, ki se poleg metafore meje pogosto uporablja za opis Balkana, je neposredno povezana s književnim delom Iva Andrića *Most na Drini* (Todorova, 2001: 43–47): »Osebe ali pojavi v prehodnih razmerah /.../ zaradi svoje nedoločljive narave veljajo za nevarne – ker so v nevarnosti same in projicirajo nevarnost na druge« (Douglas, 1970: 191, 192).

Še več. Balkan ni samo prehod, most, meja. »Meja ni dokončno začrtana, od tod tesnoba.« (Močnik, 1999: 146) Tudi Todorova podobno opozarja, da je Balkan v geografskem pogledu nemogoče opredeliti. Pomembnejši naj bi bil namreč v vlogi simbola, generatorja razlik z Evropo. (Todorova, 2001: 185). Omenjeni negativni stereotipi o Balkanu, o katerih je Todorova prepričana, da so jih in jih še oblikujejo »rodovi zgodovinarjev, pesnikov, pisateljev, novinarjev in drugih razumnikov pa politikov«, ki širijo to predstavo v širših plasteh prebivalstva (2001: 277, 278), pa naj bi izvirali iz tolmačenja prihoda Otomanov kot pretrganja naravnega razvoja jugovzhodnih evropskih družb in kot dokončno ločitev od dogajanja v Evropi (prav tam).

Pa vendar Balkan v slovenskem nacionalnem diskurzu ohranja status »bližnjega drugega« (Čepič in Vogrinčič, 2003).⁸ Razlog tiči v skupnem »absolutnem drugem« – islamu, Orientu. Kar Balkan torej povezuje z Evropo, je dejstvo, da naj bi bila percepcija otomanske dediščine tudi osrednji vir jamstva za obstoj družbene ureditve »balkanskih držav«, saj se jo opisuje kot »najbolj žalostno in najmračnejše obdobje« v zgodovini Balkana (Jireček v Todorova, 2001: 279). Tudi sicer je otomansko obdobje vplivalo na naravo balkanskega nacionalizma kot ideologije v 19. stoletju. Kot je razvidno predvsem na t. i. stičnih predelih – v Makedoniji, Bosni, Dobrudži, v Vojvodini, Transilvaniji, Kosovu, pa tudi v samem Carigradu – za katere je kot zapuščina tega obdobja značilna zapletena etnična in verska raznolikost, se je nacionalizem izoblikoval predvsem okoli jezikovnih in verskih identitet. Prav te so na omenjenih področjih postale ovira za vključitev prebivalstva muslimanske veroizpovedi. »Kljub dejstvu, da je jezik postal jedro različnih narodnih identitet med balkanskimi kristjani /.../, ni mogel zbrisati temeljne meje med muslimani in kristjani, ki se je utrdila v stoletjih otomanskega vladanja.« (Todorova 2001: 271) Krščansko prebivalstvo na Balkanu je torej med seboj govorilo jezik nacionalizma, njegova drža do muslimanov pa je ostala v polju diskurza nediferenciranih verskih skupnosti. »Izraz te krščanske drže je bila nenehna in diskriminacijska raba imena Turek za opisovanje vseh muslimanov, na katero še vedno naletimo v številnih delih Balkana« (prav tam: 272).

Balkan se je tako izoblikoval predvsem kot mejno območje med islamom in krščanstvom. Pravoslavja namreč kljub »sovraštvu, ki ga je zbuvalo med katoliki, niso pojmovali kot vero na prehodu med islamom in katolištvom, navadno so poudarjali nepremostljivo oviro med krščanstvom (tudi njegovo pravoslavno različico) in muslimansko vero« (Todorova, 2001: 46). Gingrich (1998: 121–126) v zvezi s tem govori o *obmejnem orientalizmu*. Skladno s Saidovo (1996) teorijo naj bi šlo za orientalistične diskurze, ki so nastali na tistih območjih »evropske periferije«, ki so bila v preteklosti v neposrednih odnosih z muslimanskimi imperiji, kakršen je npr. otomanski. V teh regijah, torej tudi v Sloveniji in republikah nekdanje Jugoslavije, naj bi bil orientalizem bogato prisoten predvsem v ljudski in popularni kulturi. Šlo naj bi za

⁸ V tej skupini tujcev sicer obstajajo sovražniki, ki nas neposredno ogrožajo in s katerimi se zapletamo v vojne – tudi do izničenja, pa vendarle to nikoli niso absolutni sovražniki. »V spremenjenih okoliščinah lahko postanemo zavezniki, take spremembe pa se lahko dogajajo v relativno kratkih časovnih obdobjih, tudi v okviru ene same generacije.« (Čepič in Vogrinčič, 2003: 333). V primeru »absolutnih drugih«, »kjer je drugost povsem negativna, saj z njimi nimamo nikakršnih signifikantnih skupnih točk (denimo religije ali vsaj širše identitete, kot je evropska)«, pa naj bi premirje ne bilo mogoče (prav tam).

⁹ Izraz *Antemurale Christianitatis*, ki v prevodu pomeni *obzidje krščanstva*, se je uveljavil v obdobju turških vpadov. Obrambo krščanskih držav (tako pravoslavnih kot katoliških) je z omenjeno besedno zvezo leta 1519 poimenoval papež Leon X. V literaturi najpogosteje z *antemurale christianitatis* povezujejo Hrvaško (npr. Jaluščić, 2004), saj naj bi prav sodobni hrvaški politični in medijski diskurz razvila mit o Hrvaški kot braniku Evrope pred Turki. Baskar (v Kalčić 2005) ugotavlja, da sta za sodobne mite o *antemurale christianitatis* značilna samopripišovanje krščanske premoči in degradacija islamskega »nasprotnika« (2005: 202).

¹⁰ V ilustracijo navajam še besede enega od tvorcev zavrnjene evropske ustavne pogodbe Valerija Giscarda D'Estainga: »Evropski patriotizem lahko obstaja samo, če državljani EU razvijejo zavest, da pripadajo istemu, skupnemu kontekstu. Ta kontekst so avtorji sporazuma o EU definirali z vrsto temeljev, na katerih je zrasla evropska civilizacija: kulturno nasledstvo stare Grčije in Rima, religiozna dediščina krščanstva, ki je prepojila življenje Evrope, ustvarjalni zalet renesanse, filozofija razsvetljenstva, prispevek razumskega znanstvenega mišljenja. Turška kultura ne temelji na nobenem od teh elementov, česar seveda ne smemo razumeti kot nekaj slabega: Turčija je vzporedno z Evropo razvijala lastno zgodovino in kulturo, ki je vredna vsega spoštovanja, je pa drugačna in je temelj za drugačno identiteto, prav skupna identiteta pa je nujno potrebna za povezanost Unije. Če bi jo sprejeli, bi Turčija naravno evropskega projekta brez dvoma spremenila.« (Delo, 6. 12. 2004)

»relativno koherenten niz metafor in mitov«, ki gradi na zgodovinskem mitu o *antemurale christianitatis*,⁹ o trajajoči misiji krščanskih dežel v obrambi krščanske meje. V teh reprezentacijah je islam izenačen s klasičnimi vojaškimi vdori in roparskimi pohodi (Kalčić, 2005), v novejši različici pa tudi s terorizmom.

Slovenski obmejni orientalizem

Za obmejni orientalizem (Gingrich, 1998), pa tudi orientalizem v širšem pomenu (Said, 1996), je najbolj odločilna percepcija »Turka«. Turki so namreč vse od zasedbe Carigrada leta 1453 evropski sovražnik številka ena (npr. Neuman in Welsh, 1991). Turek naj bi stoletja služil kot pomembni Drugi evropske identitete. Mastnak (1998, 2001) meni, da se je prav zaradi »programske zahteve po izgonu Turka iz Evrope« razvila današnja »fundamentalistična sovražnost do muslimanov« (1998: 92). Sinonimi krščanstvo, Evropa, Zahod so se začeli oblikovati postopoma, po razpadu rimskega cesarstva leta 395. Prav razpad je namreč vzpostavil dihotomijo Vzhod – Zahod in tako odprl pot tudi idejam krščanskega imperija, z njimi pa križarskim vojnem. Mikkeli (1998) tako poudarja, da je bila med prvo križarsko vojno (1096–1099) Evropa prvič enotna ne zgolj v političnem pogledu, temveč tudi zaradi »ideje skupnega sovražnika«, to je islama (Mikkeli, 1998: 22).¹⁰

Najpogostejši sodobni stereotip o islamu pa je njegova povezava s terorizmom, ki združuje različne vrste groženj zahodu (Allen, 2002). Ta zveza se je utrdila še zlasti po terorističnih napadih na Združene države 11. septembra 2001. Po 11. septembru naj bi se namreč povečalo število verbalnih in fizičnih napadov na osebe in objekte, ki so jih napadalci na kakršen koli način lahko povezali z islamom: to so bile predvsem ženske z naglavnimi rutami, moški s turbani in bradami, to so bile mošeje in islamske šole (2002: 34–39).

Prelomno pomembnost terorističnih napadov na ZDA za razvoj negativnih stališč do muslimanov v Sloveniji poudarja tudi

Pašić (2002): stereotipi o islamu so se, kot je pokazala njegova analiza poročanja slovenskega dnevnega tiska, še okrepili (2002: 124). Tudi analiza osnovnošolskih učbenikov zgodovine (Čepič in Vogrinčič, 2003) je pokazala, da v njih Turke kot evropske sovražnike številka ena vse bolj nadoમેશčajo muslimani, še posebno po terorističnih napadih na Združene države (2003: 332).

Muslimani v Sloveniji

Velika večina muslimanov v Sloveniji prihaja iz republik nekdanje Jugoslavije. Po podatkih zadnjega popisa prebivalstva v Sloveniji leta 2002 se je za pripadnike islamske verske skupnosti

izreklo 47.488 oziroma 2,4 odstotka polnoletnih slovenskih državljanov (Šircelj, 2002: 73).¹¹ Približno 80 odstotkov se jih je v Slovenijo priselilo iz Bosne in Hercegovine, so torej Bošnjaki, večina drugih pa iz pokrajine Sandžak v Srbiji in Črni gori, Črne gore in Kosova ter iz Makedonije (Isakovič, 1990: 7).

Prav zaradi specifične narodnostne strukture islamske verske skupnosti v Sloveniji lahko rečemo, da slovenski muslimani *na dva načina* kažejo *razliko*, ki je skladno s strukturalističnim in interakcionističnim pojmovanjem identitete *nujen sestavni del slovenske nacionalne identitete*. Prvič, podobno kot drugi priseljenci iz nekdanje SFRJ v slovenskem nacionalnem diskurzu poosebljajo omenjene stereotipe o balkanskem neredu, nepredvidljivosti in so tako nasprotje naravni slovenski kulturnosti (npr. Velikonja, 1996). In drugič, zaradi islamske veroizpovedi muslimani v Sloveniji poosebljajo tudi Orient, so novodobni *Turki*, torej nasprotje evropskih in katoliških Slovencev.

Paradoksalno je, da se je ta dvopolnost muslimanov v Sloveniji oblikovala šele z vojno v BiH oziroma nekako sredi 90. let. Kot dokaz in zgovorna ilustracija se ponuja ugotovitev Špele Kalčič po poglobljenih intervjujih med muslimani na Jesenicah: »Jeseničani so mi tako pripovedovali, da se večini Slovencev ni zdelo pomembno, kateri ‚naciji‘ pripadajo, in da so jih tisti, ki jih je motila njihova prisotnost, sladno s tem domov pošiljali na svojstven način: ‚Bosanci, pejte nazaj u vašo Makedonijo!‘« (Kalčič, 2005: 199) S klasifikacijo priseljencev iz nekdanje SFRJ je postala pomembna tudi verska pripadnost muslimanov, predvsem pri vprašanju dovoljenja za gradnjo džamije.¹²

Diskurz o gradnji džamije v Sloveniji

Iz izjav nasprotnikov gradnje džamije v Sloveniji, ki so bili do jeseni 2006¹³ objavljeni v slovenskih medijih,¹⁴ lahko izluščimo štiri glavne tipe argumentov: *arhitekturne, obrambne, primerjalne* in *jezikovne*.

Z *arhitekturnimi argumenti* so nasprotniki gradnje džamije dokazovali, da je džamija nesprejemljiva, ker zaradi svoje zunanje podobe pomeni nekaj tujega.

»Mi džamiji kot takšni ne nasprotujemo, smo pa zelo pozorni na resne pripombe strokovnjakov in predvsem prebivalcev tega območja /.../ Tako, da so mišljenja ta, da džamija na tej lokaciji, ob teh dimenzijah je predimenzionirana in bi nekako zakrila lokacijo v Ljubljani, tako da bi simbol postala džamija namesto gradu, ko prideš v Ljubljano.«

(Jože Zagožen, SDS; 24 ur, 9. 12. 2003)

¹¹ Predstavniki Islamske skupnosti sicer trdijo, da je muslimanov veliko več, od 50.000 do 100.000 (Pašić, 2002: 107).

¹² Leta 1962 ustanovljena Islamska verska skupnost je sicer prvo prošnjo za gradnjo verskega in kulturnega centra v Ljubljani vložila leta 1969. Prva predvidena lokacija so bile ljubljanske Žale, vendar je Regionalni zavod za varstvo naravne in kulturne dediščine presodil, da naj bi ta lokacija ne bila skladna s širšim kulturnim prostorom Plečnikovih Žal, zato so načrt leta 2000 dokončno zavrnil.

¹³ Nasprotniki gradnje džamije v Sloveniji so postali najglasnejši v drugi polovici leta 2003 in spomladi leta 2004. Takrat je bila frekvenca poročanja o obravnavani tematiki največja, še posebno decembra 2003 in januarja 2004, ko je mestni svetnik Mihael Jarc zbiral podporo za razpis referendumu. Na njem naj bi državljani odločali o primernosti predvidenega zemljišča – takrat na območju med južno ljubljansko obvoznico in cesto v Mestni log, za gradnjo džamije. Novembra 2006 pa je ljubljanski župan Zoran Janković muftiju Nedžadju Grabusu predlagal novo lokacijo, na Parmovi ulici v Ljubljani. Postopki za prodajo zemljišča še tečejo.

¹⁴ V analizi smo zajeli dva slovenska medija, informativno oddajo 24 ur in časnik Delo. Izbrali smo ju po kriteriju njunega dosega: oddaja 24 ur je dosegala največji delež gledalcev, časnik Delo pa je bil natisnjen v največ izvodih. Osredotočili smo se izključno na analizo izjav oziroma argumentov nasprotnikov, zagovornikov in strokovnjakov; kot raziskovalno metodo pa smo uporabljali *kritično analizo diskurza*, kot sta jo predstavila van Dijk (1988) in Fairclough (1989). Zanimale nas torej niso samo specifične izjave, torej zgolj *tekst*, ampak smo jih povezovali s slovenskim aktualnim družbenim in zgodovinskim *kontekstom*.

»Ravno pri dolgem prehodu avtoceste preko Tržaške ceste se vidi pravzaprav vso to panoramo proti Ljubljani in tam se minaret s kupolo dejansko približa Ljubljanskemu gradu.«
(Roman Rems, predstavnik četrtne skupnosti Trnovo; 24 ur, 12. 11. 2003)

»Ali potrebujemo v Ljubljani, ob avtocesti, v ravnini, minaret? To ni stvar ver, to je stvar simbolov.«

(Gregor Gomišček, SDS; 24 ur, 9. 12. 2003)

»Poleg tega pa je mošeja tujek v narodnem, kulturnem in urbanem okolju. Mošeja tako krši človekove pravice vsem drugim državljanom, saj imamo pravico do ustreznega in neobremenjenega okolja.«

(Vinko Vodopivec, Civilna družba za demokracijo in pravno državo; 24 ur, 21. 2. 2004)

»En tak velik kulturni center, kakršen je zdaj predviden, z džamijo, bi nekako vznemiril avtohtono prebivalstvo v Sloveniji.«

(Andrej Bručan, mestni odbor SDS; 24 ur, 12. 1. 2004)

»Vozniki na južni obvoznici bodo dobili z islamskim središčem na južnem vhodu v Ljubljano nekoliko neprimeren prvi vtis o mestu.«

(Roman Rems, predstavnik četrtne skupnosti Trnovo; Delo, 13. 11. 2003, 2)

Z navedenimi izjavami so nasprotniki gradnje džamije naredili dva koraka. Prvič, razširili so »ljubljski simbolni prostor« najprej na »slovenskega«, nato pa tudi na »evropskega« in s tem hkrati med našeto trojico postavili enačaj. In drugič, skoraj neopazno so se oddaljili od izhodiščnega arhitekturnega argumenta. Navedeni nasprotniki gradnje džamije v Ljubljani so uporabili obravnavani mit zemlje in krvi, ki Slovenijo obravnava kot nacionalno državo, kot naravno in zgodovinsko utemeljeno deželo Slovencev, s svojo kulturo, ki je sorodna drugim evropskim. Na to diskurzivno ozadje opozarjajo izrazi, kot so *narodno in kulturno okolje* ter *avtohtono prebivalstvo*. Z zgornjimi izjavami se prav tako reproducira dihotomija mi-oni. Za njegovo identifikacijo lahko uporabimo van Dijkov (1998) *ideološki kvadrat*. Zgornje izjave diskurz o Sloveniji kot deželi avtohtonih, katoliških in evropskih Slovencev dopolnjujejo z uporabo negativne leksikalizacije: *mošeja-tujek*, *mošeja krši pravice do ustreznega in neobremenjenega okolja*, *tak kulturni center bi vznemiril avtohtono prebivalstvo*, *islamsko središče bi naredilo nekoliko neprimeren vtis o mestu*, ki posledično negativizira tudi muslimane. Če namreč uporabimo npr. Sperberjevo in Wilsonovo (1993) teorijo relevance, po kateri je vsaka izrečena izjava semantično nepopolna, če upoštevamo zgolj njen dobesedni stavčni pomen, potem lahko sklepamo, da mošeja v zgornjih izjavah simbolizira njene uporabnike, torej muslimanske vernike, vse zgoraj navedene negativne ugotovitve pa se torej nanašajo nanje.

»Sedaj, ko gremo Slovenci v Evropo, katere prag smo že zdavnaj branili pred muslimanskim nasiljem, nam nihče ne more in ne sme predpisovati, kakšne ideološke in politične spomenike bomo morali ali bomo postavljali v naši podalpski deželi.«

(Zvone Perko, mestni svetnik SNS; 24 ur, 9. 12. 2003)

V zgornji izjavi je mestni svetnik SNS v prejšnjih navedkih zgolj nakazano dihotomijo islam – Slovenija »zgodovinsko podprl« s turškimi vpadi in se tako pridružil eni že omenjenih razlag zgodovinarjev o enotnosti evropske celine skozi strah in sovraštvo do Turkov, posredno pa tudi

do muslimanov (npr. Eriksen, 2002; Mikkeli, 2001; Mastnak, 1998, 2001). Poleg tega lahko v izjavi zasledimo prehod od označevanja džamije kot verskega objekta, ki naj bi bil nesprejemljiv zato, ker je drugačen od krščanskih cerkva, na obravnavanje džamije kot ideološkega in političnega spomenika. To je hkrati prehod na drugo vrsto argumentacije. Če naj bi bila džamija namreč politični in ideološki center, potem se v njej lahko kujejo načrti in politika, drugačni od slovenskih ali pa njim celo nevarni, sovražni. Razlog za nasprotovanje gradnji džamije naj bi bila zato *obramba*. Drugo skupino argumentov lahko poimenujemo *obrambni argumenti*. Še nekaj primerov:

»Tu ne gre samo za džamijo, za cerkev po naše, ampak za kulturni in verski center. Islam je po svoje tudi politične narave. In ta džamija se bo financirala tudi s sredstvi zunaj Slovenije in tako se bodo tudi interesi teh držav tukaj uresničevali. Ne gre samo za prihranke teh ljudi, ki so tukaj, ampak za neko politiko islama./.../ Dejstvo je, da bodo na tem prostoru tudi politične, ne samo verske vsebine.«

(Jože Zagožen, SDS; 24 ur, 9. 12. 2003)

»Džamija ni muslimanska molilnica, temveč versko-politični objekt, kakršni so se v Evropi že večkrat izkazali za prostore, ki se bore za delovanje terorizma in v katerih se neti sovraštvo.«

(Vinko Vodopivec, Civilna družba za demokracijo in pravno državo; Delo, 22. 1. 2004, 7)

»Gospod Umek je predstavil to temo in trdi to, da je bilo v Nemčiji ugotovljeno, da se je takrat priprava na 11. september odvijala v islamskih centrih po Nemčiji.«

(Janez Žagar, mestni svet SLS; 24 ur, 6. 1. 2004)

»Letos vstopamo v Evropsko unijo, kjer imajo silne težave z muslimani. V Italiji so denimo nekaj njihovih centrov zaprli, ker so bili v mreži Al-Kajde.«

(Zmago Jelinčič, SNS; Delo, 22. 1. 2004, 2)

»Gradnja džamije bi pomenila nesprejemljivo povečano tveganje za večino prebivalcev Ljubljane, Slovenije in Evrope. /.../ Varnostne študije v Evropi so jasno pokazale, da skrajne islamistične skupine uporabljajo te objekte za organizacijo svoje mreže in pripravo terorističnih dejanj. Ti objekti jim zagotavljajo, da se izognejo nadzoru policije. /.../ Gradnja džamije bi pomenila tudi širjenje infrastrukture Al Kajde in drugih terorističnih organizacij.«

(Andrej Umek, mestni svetnik SLS; Delo, 7. 1. 2004, 2)

Z označevanjem evropskih džamij za teroristične centre so sogovorniki za teroriste razglasili vsaj del muslimanov, ki jih obiskujejo. Imenovanje džamij z npr. »centri za vadbo terorističnih skupin«, muslimane *kriminalizira*. Arhitekturni in obrambni argument sta si različna. Arhitekturni je bolj abstrakten, obrambni bolj konkreten. Skupen jima je učinek polarizacije med Slovenijo, Evropo in »Drugim«, to je »islamskim svetom«. Iz tovrstne polarizacije posredno izhaja da, »Slovenija je evropska in ne islamska dežela«.

Vsebinsko nekoliko drugačna polarizacija pa je rezultat tretje skupine argumentov, ki jo lahko poimenujemo *primerjalni argumenti*. Zanje je značilno, da status muslimanov v Sloveniji primerjajo s statusom kristjanov v pretežno muslimanskih državah. Od tod tudi učinek »Slovenija je katoliška dežela«:

»Cerkev se zavzema za pravice vseh vernih. Želeli pa bi, da bi se recimo islamski voditelji v Evropi, ki uživajo te pravice, potrudili, da bi iste pravice uživali tudi kristjani v

muslimanskih državah, kjer so včasih čisto omejeni. V Savdski Arabiji, na primer, ne sme biti nobenega zunanjšega znamenja krščanskega ... cerkve ali to, čeprav je tam okoli 600.000 kristjanov.«

(nadškof Franc Perko; 24 ur, 24. 12. 2003)

Kot pri skupini arhitekturnih argumentov smo zasledili omenjeni učinek – »Slovenija je dežela Slovencev« – tudi pri obravnavi pripomb o muslimanskem bogoslužju v tujem jeziku, ki bi jih lahko uvrstili v skupino *jezikovnih argumentov* proti gradnji ljubljanske džamije. Miha Jazbinšek je na primer ob kurban-bajramskem voščilu muftija Osmana Djogića na slovenski javni televiziji v pismih bralcev v Sobotni prilogi časopisa Delo zapisal, da ga je »zbudla dvojezičnost zalednega transparenta z napisom Islamska zajednica u Republici Sloveniji. Prepričan sem, da za tako dvojezičnost v javni rabi na nacionalni televiziji ni osnove. Obstaja vprašanje, ali je zanjo dana pravna osnova celo za notranjo rabo v skupnosti.« (Delo, Sobotna priloga, 28. 11. 2003, 24)

O omenjenem učinku »Slovenija je dežela Slovencev« smo sklepali na podlagi dveh korakov. Neposredni učinek zgornje izjave in njej podobnih (glej npr. Moe, 2004: 60) je »v Sloveniji se ne govori bosansko«, njena izpeljava pa »Slovenija ni dežela Bošnjakov«. Vprašanje džamije se tako namesto kot versko postavlja kot nacionalno vprašanje. »Slovenci se predvsem z jezikom razlikujejo od svojih najbližjih sosedov, slovenski nacionalizem je zato bolj jezikoven kot verski,« lahkoten prehod z verske na nacionalno tematiko razlaga Moe (2004: 60). In prav zato ne gre zgolj za bosanski jezik in Bošnjake, predvsem gre za »Balkance«, če upoštevamo, da Balkan v slovenskem besednjaku »praviloma ni označeval vsega polotoka, temveč predvsem določen večinski (»balkanski«) del jugoslovanskega ozemlja, njegovo prebivalstvo, njegov način obnašanja in politiko njegovih elit« (Vodopivec, 2001: 298). Nasprotniki gradnje džamije so tako v argumentacijo vključili tudi negativne stereotipe o »Balkancih«, »južnjakih« kot versko in etnično nediferencirani množici vseh z območja nekdanje Jugoslavije, ki ne govorijo slovensko.

Dihotomija med »nami« in »njimi«, muslimanskimi verniki, pa je posreden rezultat tudi argumentacije zagovornikov gradnje džamije. Zanj je namreč značilno neposredno sklicevanje na argumente nasprotnikov in poskus njihovega zavračanja. Tako so zagovorniki nehote reproducirali arhitekturne argumente nasprotnikov gradnje džamije, s sporočilom, da bi bila džamija v slovenskem kulturnem okolju tujek, predstavljala naj bi neko drugo oziroma drugačno kulturo, saj bi *taka arhitektura* zahtevala *pogum* in je ne bi bilo mogoče postaviti v *izoblikovane mestne predele*.

»Gotovo je ne mormo postav v neke izoblikovane mestne predele, kot so na primer Stara Ljubljana, Plečnikova Ljubljana, na primer, in določene četrti, ki so že izoblikovane. /.../ Zlasti tuki štejemo predele ob južni obvoznici. Na teh predelih je možno tako arhitekturo postav, po našem mnenju.«

(Jure Lenard, svetovalec predstojnika za urbanizem na Mestni občini Ljubljana; 24 ur; 14. 2. 2004)

»Arhitekturna podoba Ljubljane kaže na to, da Ljubljani manjka poguma.«

(Boštjan Vuga, arhitekt; 24 ur; 14. 2. 2004)

»Vendar Ljubljana zna, vsaj v majhnih nalogah, doseči neko kvaliteto. Tisto, kar manjka, je pravzaprav neka bolj korenita pobuda pri velikih mestnih projektih.«

(Peter Gabrijelčič, arhitekt; 24 ur; 14. 2. 2004)

Zagovorniki gradnje džamije v Sloveniji so poleg tega z uvrščanjem Slovenije med *demokratične države*, kjer naj bi bile manjšinam zagotovljene pravice *do svobode vesti in veroizpovedi* in kjer naj bi imele *takšne objekte tako rekoč vse tamkajšnje prestolnice*, pa tudi z izražanjem skrbi, da *bi bila celotna evropska javnost seznanjena z madežem*, če džamije ne bi zgradili, reproducirali podobo Slovenije, ki se uvršča v Evropo, med civilizirane države.

»Razprava, koliko je visok minaret, kakšni so gabariti, se mi zdi za lase privlečena. Mislim, da zadaj tiči logika, da si nekdo ne želi, da bi muslimani imeli svoj objekt. /.../ Ne nazadnje imajo te objekte prestolnice v praktično vseh demokratičnih državah. /.../ Upam, da jim bomo dali te pravice, ker s to svojo pravico ne posegajo v naše pravice.«
(Roman, Jakič, mestni svetnik LDS; 24 ur; 23. 12. 2003)

»Da bi bila celotna evropska javnost seznanjena z madežem, ki si ga bomo privoščili, ne bi bilo v ponos Sloveniji.«
(Majda Širca, mestna svetnica LDS; 24 ur; 20. 4. 2004)

Ljubljanska županja pa je v naslednji izjavi prikimala obrambnim argumentom nasprotnikov gradnje džamije, ki so s poudarjanjem potencialne nevarnosti pripadnikov islamske skupnosti izražali nujnost zaščite preostalih prebivalcev:

»Z izvedbo glasovanja na referendumu bi lahko prišlo do neustavnih posledic, ne gre pa tudi zanemarjati nevarnosti, ki bi zaradi zapostavljanja islamskih vernikov, ki na džamijo čakajo že desetletja, lahko nastale pri nastajanju nestrpnosti v njenih vrstah.«
(Danica Simšič, ljubljanska županja, Delo, 5. 3. 2004, 2)

V analiziranem obdobju se je v obravnavani dvojici medijev kot predstavnik islamske verske skupnosti najpogosteje pojavljal tedanji mufti Osman Djogić.¹⁵ Na posamične izjave in argumente nasprotnikov gradnje džamije ni odgovarjal, sicer pa je za njegovo argumentacijo značilno poudarjanje pomena ločenosti islamskih vernikov od preostalih prebivalcev Republike Slovenije.

»Mi bomo počakali oziroma spremljali postopke (razpisa morebitnega referenduma, op. N.V.A.). Le v primeru, da bi škodovali našim interesom in bi morali ukrepati, da bi jih zaščitili, se bomo vmešali.«
(Osman Djogić, mufti; 24 ur; 6. 2. 2004)¹⁶

»Če bi, po črnem scenariju, do referenduma prišlo, potem bi bil to znak mednarodni javnosti o stanju duha v Republiki Sloveniji. Na žalost, stanje je že takšno in pobuda za referendum je uperjena proti gradnji islamskega kulturnega centra oziroma džamije, to pa tudi pomeni, da je uperjena proti delu prebivalcev Republike Slovenije.«
(Osman Djogić, mufti; 24 ur; 23. 12. 2003)

»Povabilo, sam pogovor (s predsednikom republike Janezom Drnovškom, op. N.V.A.) in tudi zanimanje razumem kot nedvomno potrjeno, da je načrtovana gradnja islamskega centra legitimna. Koncept molilnic je pravzaprav abstrakten, koncept, ki v nas zbujaja precej dvomov. Kje bi torej te molilnice bile, bitudi one vzbujale odpor lokalnih skupnosti, čeprav so samo molilnice?«
(Osman Djogić, mufti; 24 ur; 15. 1. 2004)

Za obravnavane izjave je značilna implicitna delitev na »nas« in »njih«, vendar v obrnjenem odnosu, kot smo ugotovili pri analizi izjav nasprotnikov in podpornikov gradnje džamije v Sloveniji.

¹⁵ Bošnjaški imam Osman Djogić je bil (prvi slovenski) mufti med letoma 2001 in 2005. Spomladi leta 2006 je registriral novo versko skupnost, Slovensko muslimansko skupnost, ki si želi sodelovati pri gradnji džamije v Sloveniji, vendar projekt ostaja pod okriljem večje Islamske skupnosti Slovenije.

¹⁶ Navajamo prevode izjav, objavljene v podnapisih.

¹⁷ Moe (2004) ugotavlja, da minaret ni zgolj simbol islama. »V današnjih evropskih okoljih je minaret predvsem simbol nečesa drugega: simbolizira priznanje, da so muslimani normalni, enakopravni državljani, ki uživajo toliko verske svobode, da so njihovi verski objekti lahko vidni kot takšni.« (2004: 61)

Rezultat delitve je polarizacija Republike Slovenije na dve skupnosti-konstrukta: muslimane in večinsko prebivalstvo v Republiki Sloveniji. Iz druge izjave lahko razberemo, da je Osman Djogić posplošil mnenje podpisnikov pobude za razpis referendumu in ga označil za »stanje duha v Republiki Sloveniji«, »uperjeno proti delu prebivalcev Republike Slovenije«. Ko je Ustavno sodišče sredi julija 2004 le odločilo proti referendumu, je Djogić poudaril, da

bo slovensko javnost sproti obveščal o aktivnostih, in s tem tretjič poudaril ločenost islamske skupnosti od drugih prebivalcev v Sloveniji. Gre za omenjeni učinek »mi-oni«, ki smo ga zasledili že pri analizi argumentov nasprotnikov gradnje džamije, zaradi abnormalizacije in kriminalizacije beguncev in priseljencev iz nekdanje Jugoslavije pa je značilen tudi za tovrstni medijski diskurz v 90. letih. Le vlogi sta zamenjani in pri retoriki muftija Djogića gre zlasti za poudarjanje delitve, ne zgolj zaradi razlike po veroizpovedi, temveč tudi razlike v stanju duha.

Sklep

Razberemo lahko dva učinka argumentacije, značilna za vse tri analizirane skupine, torej za nasprotnike, zagovornike gradnje džamije in pripadnike islamske skupnosti. Gre za učinka *polarizacije* in *homogenizacije* oziroma, na kratko, za učinek *mi-oni*. Medtem ko delitev in notranje izenačenje skupin »muslimanov« in »nemuslimanov« oziroma »kristjanov« za skupino zagovornikov in za predstavnike islamske verske skupnosti pomenita zgolj razliko, morda celo neskladnost obeh skupin, predvsem skozi poudarjanje evropskih značilnosti Slovenije, lahko pri argumentih nasprotnikov gradnje džamije opazimo poudarjanje temeljnega nasprotja med »krščansko« in »islamsko civilizacijo«. Gre za posledico prve obravnavane skupine argumentov, arhitekturnih, kot smo jih poimenovali. V izjavah, ki smo jih uvrstili v to skupino, pobudniki za razpis referendumu in njihovi somišljeniki gradnji džamije nasprotujejo zaradi njenega zunanjega videza, predvsem jih moti minaret, ki da je simbol islamske vere in kulture, in naj bi bil zato tujek v »slovenski« oziroma »evropski«, »krščanski« krajini.¹⁷

Arhitekturne argumente so nasprotniki gradnje džamije v analiziranih izjavah podprli z obrambnimi in se s tem v učinkih argumentacije – razen ene izjeme, zadnje navedene izjave županje Danice Simšič – oddaljili od zagovornikov. Poleg polarizacije in homogenizacije namreč lahko zasledimo še dva učinka, in sicer *abnormalizacijo* in *kriminalizacijo*. Obrambni argumenti so muslimane – ne zgolj pripadnike islamske skupnosti v Sloveniji, temveč tudi muslimane, ki obiskujejo džamije v državah članicah Evropske unije – kriminalizirali. Muslimani naj bi, sodeč po analiziranih izjavah, ne bili zgolj kulturno deviantni, obiskovali naj bi tudi vadblišča za teroriste, teroristične centre, džamije.

Navedeni argumenti pa hkrati *oblikujejo podobo slovenske nacionalne identitete kot soro-dne, če ne celo enake evropski identiteti*. Tako kot evropska naj bi, sodeč po obrambnih argumentih, tudi slovenska identiteta gradila na obrambi pred Turki, dandanes pa pred muslimani, ki da evropskemu načinu življenja grozijo iz »terorističnih centrov«, džamij. Ogrožen pa naj ne bi bil samo fizični obstoj Evropejcev, pač pa (predvsem) njihova kultura, civilizacija. Ta se, tako kot drugod po Evropi, tudi v Sloveniji kaže predvsem kot krščanska, in tudi na to so z arhitekturnimi in primerjalnimi argumenti opozarjali nasprotniki gradnje džamije v Ljubljani.

Tako je nasprotovanje gradnji džamije v Sloveniji zgolj navidezno vprašanje vere. Navedeni arhitekturni, obrambni, jezikovni, pa tudi primerjalni argumenti so namreč skladni z značilnostmi slovenskega nacionalnega diskurza in mitologije, kakršna se je uveljavljala po osamosvojitvi. Vprašanje (ne)naklonjenosti gradnji džamije in sprejemanja pripadnikov islamske skupnosti v Sloveniji tako na diskurzivni ravni lahko obravnavamo kot nacionalno vprašanje. Vse tri skupine analiziranih argumentov namreč izhajajo iz istega diskurzivnega okvira, ki oblikuje podobo slovenske identitete, in sicer na podlagi dveh temeljnih diskurzov. To sta *domovinski* in *diferencijski* diskurz. Domovinski diskurz slovenski narod predstavlja kot naravno in zgodovinsko utemeljenega, Slovenijo pa kot nacionalno državo, torej državo Slovencev, ki je z osamosvojitvijo dokončno dokazala tudi svojo evropsko pripadnost. *Diferencijski diskurz* izhaja iz domovinskega, temelji pa na konstruktivističnem načelu oblikovanja identitete s pomočjo »drugega«, »ne-našega«. Pri slovenski nacionalni identiteti na splošno, kot smo videli že pri teoretičnih izpeljevanjih, so »drugi« predvsem prebivalci nekdanjih republik SFRJ, torej »Balkan«, med njimi, in še posebej – zaradi konstrukta krščanske tradicije Evrope – pa so za našo analizo pomembni pripadniki islamske skupnosti v Sloveniji. Na podlagi predstavljene analize lahko rečemo, da je bil *diskurzivni konstrukt islama* v njegovih različnih vidikih, ki se torej ne kaže zgolj kot religija, pač pa predvsem kot kulturni sistem, nasproten slovenskemu in evropskemu, v analiziranem obdobju v analiziranih medijih pomemben temelj *slovenske nacionalne identitete kot konstrukta*. Ta ideal tipsko podobo *Slovenca* predstavlja kot izhajajočega iz naravnega in zgodovinskega slovenskega naroda in kot nosilca specifične slovenske kulture, ki je del zahodne, evropske kulture, in nasprotna balkanski, predvsem pa islamski.

Literatura

- ALLEN, C. (2002): *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*. Vienna, EUMC.
- ČEPIČ, M., VOGRIČIČ, A. (2003): *Tujec in tuje v učbenikih. Kritična diskurzivna analiza izbranih primerov iz učbenika zgodovine*. Teorija in praksa, 40 (2/2003), 313–334.
- VAN DIJK, T. A. (1988): *News as discourse*. London, Hove.
- DOUGLAS, J. D. (1970): *Observations of deviance*. New York, Random House.
- DOUPONA, HORVAT, M., VERSCHUEREN, J., ŽAGAR, I. Ž. (1998): *Pragmatika legitimizacije. Retorika begunske politike v Sloveniji*. Ljubljana, Open Society Institute – Slovenija.
- ERIKSEN, T. H. (2002): *Ethnicity and Nationalism*. London, Pluto Press.
- FAIRCLOUGH, N. (1989): *Language and Power*. New York, Longman.
- FOUCAULT, M. (1991): *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana, Krt.
- GINGRICH, A. (1998): *Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe*. V: BASKAR, B., BRUMEN, B. (ur.): *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School*. Ljubljana, Inštitut za multikulturne raziskave, II, 99–128.
- HROCH, M. (1996): *Nationalism and national movements: comparing the past and the present of Central and Eastern Europe*. Nations and Nationalism 2 (1), 35–44.
- HUMAN RIGHTS WATCH (2006): *Croatia: Plight of Returning Serb Refugees May Slow EU Bid*. Dostopno na: http://hrw.org/english/docs/2006/09/01/croati14114_txt.htm/ (6. september 2006) Lenkova, Mariana (1998): *Hate Speech' in the Balkans*. Dostopno na: <http://www.greekhelsinki.gr> (3. avgust 1999)
- ISAKOVIČ, A. (1990): *O »nacionaliziranju« Muslimana*. Zagreb, Globus.

- JALUŠIČ, V. (2004): Gender and victimization of the nation as pre- and post-war identity discourse. V: GENDER, R. S. (ur.): *Identität und Kriegerischer Konflikt. Das Beispiel des Ehemaligen Jugoslawien [Gender, Identity, and Violent Conflict: The Example of the Former Yugoslavia]*. Münster, LIT Verlag, 40–67.
- KALČIČ, Š. (2005): »To je tko kt en Johan, recimo en Johan, ampak je musliman«. *Bošnjaški diskurzi o islamu v Sloveniji*. *Razprave in gradivo*. 47, 190–223.
- KNEŽEVIČ, D. H. (2003): *Medijska govorica o nacionalni reprodukciji v postsocialistični Sloveniji*. *Teorija in praksa*, 40 (2/2003), 335–356.
- KUZMANIČ, T. (1998): *Nočna kronika (Ne)Dela: od ogroženosti identitete do identitete ogroženosti*. *Časopis za kritiko znanosti* 26 (1888), 41–85.
- KUZMANIČ, T. (2001): Rasizem in ksenofobija, ki da ju v Sloveniji ni. V: PETKOVIČ, B. (ur.): *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 01*. Ljubljana, Mirovni inštitut, 56–77.
- KUZMANIČ, T. (2003): Ksenofobija v nekdanji SFR Jugoslaviji in v postsocialistični Sloveniji. V: KUCHAR, R., TRPLAN, T. (ur.): *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 02*. Ljubljana, Mirovni inštitut, 14–34.
- MASTNAK, T. (1998): *Evropa med evolucijo in eutanazijo*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- MASTNAK, T. (2001): Naša Evropa. V: MASTNAK, T. in drugi (ur.): *Obrazi naše Evrope*. Ljubljana, Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije, 9–22.
- MEŽNARIČ, S. (1986): »BOSANCI«. *A kuda idu Slovenci nedeljom?* Ljubljana, Krt.
- MIKKELI, H. (1998): *Europe as an Idea and an Identity*. London, Macmillan Press.
- MOČNIK, R. (1999): *3 teorije, Ideologija, nacija, institucija*. Ljubljana, Oranžna zbirka.
- MOE, C. (2004): *Kako ostaneš glavni? O referendumu proti džamiji*. *Dialogi* 1 (2/04), 21–34.
- MOJZES, P. (1994): *Yugoslavian Inferno. Ethnoreligious Warfare in the Balkans*. New York, Continuum.
- NEUMANN, I. B., WELSH, J. M. (1991): *The Other in European Self-Definition. A Critical Addendum to the Literature on International Society*. *Review of International Studies*, 17(4), 327–348.
- PAŠIČ, A. (2002): *Islam in Muslimani v Sloveniji*. Sarajevo, Emanet.
- PUŠNIK, M. (1999): *Konstrukcija slovenske nacije skozi medijsko naracijo*. *Teorija in praksa* 36 (5), 796–807.
- ROSE, J. (1996): *Ženskost in njeno nelagodje*. Ljubljana, Analecta.
- SAID, W. E. (1978/1996): *Orientalizem, Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- ŠIRCELJ, M. (2002): *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije, Popisi 1992–2002*. Ljubljana, Statistični urad Republike Slovenije.
- ŠUMI, I. (2000): *Kultura, etničnost, mejnost*. Ljubljana, Založba ZRC.
- TODOROVA, M. (2001): *Imaginarij Balkana*. Ljubljana, Vita Activa.
- ULE, M. N. (2000): *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*. Ljubljana, Zbirka Sophia.
- VELIKONJA, M. (1996): *Masade duha, Razpotja sodobnih mitologij*. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- VODOPIVEC, P. (2001): O Evropi, Balkanu in metageografiji. V: TODOROVA, M. (ur.): *Imaginarij Balkana*. Ljubljana, Vita Activa, 381–401.
- WIHTAL DE WENDEN, C. (1991): *Migration Policy and Nationality*. *Ethnic and Racial Studies* 14 (3), 319–332.
- WITTE, R. (1996): *Racist Violence and the State*. London, Longman.

Zapuščeno dvorišče Evrope: Srečevanja diskurzov mednarodne skupnosti in lokalnih politikov v Bosni in Hercegovini

Uvod

Bosna in Hercegovina (v nadaljevanju BiH) lahko kot balkanska država v geografskem pogledu zase trdi, da je v Evropi, vendar formalno še vedno ni in morda ne bo do leta 2014. Stabilizacijsko-privredni sporazum (SSP) je bil podpisan 16. junija 2008, bosanski voditelji pa so zaprosili za pet do šest let prehodnega obdobja za uresničitev vseh določb iz sporazuma. Trenutno ima BiH na silo združeno vojsko, vendar ločeno policijo (vsaka entiteta ima svoje ministrstvo za notranje zadeve). Država, ki jo sestavljata dve entiteti,¹ ima tripartitno rotirajoče predsedstvo in zakonodajno, ki jo je vpeljala mednarodna skupnost. Državljeni BiH za vstop v Evropsko unijo, Veliko Britanijo in Združene države Amerike potrebujejo vizum. Tega je mogoče dobiti le v Sarajevu, obdelava vloge, za katero je treba plačati nepovratni znesek v višini od 40 do 100 evrov, pa zahteva dan ali dva čakanja. Morda je edino, kar imajo vsi državljani BiH skupnega, prav želja po vstopu v Evropsko unijo. Doslej o pomenu, ki jo ima evropska identiteta za državljane BiH, še ni bilo pomembnejše raziskave. Je to zanje le svoboda gibanja, utopija boljše prihodnosti, razočaranje ali kaj drugega? Z naraščajočim vplivom nacionalizma je ideja Evropske unije dojeta dvojno: na eni strani jo Srbi v Republiki Srbski vidijo in razumejo kot nasprotno lastnim interesom, Hrvati in Muslimani v Federaciji BiH pa kot nasprotje njihovim interesom. V tem smislu je tudi nekdanji srbski predsednik vlade Koštunica dejal, da je srbski podpis SSP za Srbijo sramoten. Po drugi strani pa Evropska unija pomeni tudi rešitev za premagovanje etničnega sovraštva ter omogoča dajanje prednost evropski identiteti pred etničnimi. Gre za ustaljeno retoriko mednarodne skupnosti. Težko je reči, kaj to pomeni za državljane, saj so izključeni iz tranzicijskega procesa, prav tako pa je premalo javnih razprav o stroških in koristih povezovanja z EU (Chandler, 2006: 142). Pred kratkim opravljena socio-psihološka raziskava na tem področju kaže »hkraten obstoj etnične, nacionalne in evropske identitete« (Čekrljica v Turjačanin in Čekrljica, 2006: 23), toda

¹ Republika Srbska in Federacija Bosna in Hercegovina (Muslimansko-Hrvaška federacija).

² *Dnevni avaz* in *Glas Srpske* sta prevladujoča dnevna časopisa, vendar nista enako brana v obeh entitetah. Zato smo se odločili analizirati *Nezavisne novine*.

³ Visoki predstavniki so bili švedski diplomat Carl Bildt (1996–1997), španski diplomat in trenutni španski veleposlanik v ZDA Carlos Westendorp (1997–1999), avstrijski predstavnik ZN in diplomat Wolfgang Petritsch (1999–2002), diplomat in politik (nekdanji vodja britanskih liberalnih demokratov) Paddy Ashdown (2002–2006) in nekdanji nemški minister za pošto in telekomunikacije ter politik Christian Schwarz-Schilling (2006–2007). Trenutni visoki predstavnik pa je slovaški diplomat Miroslav Lajčak, ki govori tudi lokalni jezik.

vprašanje ostaja, ali lahko in kako lahko te identitete soobstajajo brez konflikta.

Bosna je v številnih pogledih podobna drugim tranzicijskim državam, ki se »na poti v Evropsko unijo« soočajo z nemalokrat bolečimi strukturnimi in družbeno-ekonomskimi spremembami. Vendar pa je v Bosni od leta 1992 do leta 1995 divjala vojna, po kateri je mednarodna skupnost vzpostavila močno prisotnost v državi. Mednarodna skupnost je tudi po vojni igrala pomembno vlogo. Tako je bil ustanovljen Urad visokega predstavnika v Bosni in Hercegovini (OHR), mednarodno telo, ki ima v državi največ pristojnosti in ima skladno z Daytonskim mirovnim sporazumom pri njegovem izvajanju in pri poznejši včlanitvi BiH v EU vrhovno pristojnost.

V pričujoči raziskavi bomo primerjali dva uradna diskurza konstruiranja evropeizacije v Bosni in Hercegovini: diskurz OHR in

diskurz domačih novinarskih razprav o evropskih integracijah, ki poteka predvsem skozi perspektivo lokalnih politikov in gospodarskih elit. Diskurz OHR je operacionaliziran prek izbranih sporočil za javnost, ki zajemajo koncept »evropeizacije« ter so bila v javnost poslana v t. i. fazi evropeizacije, od leta 2000 naprej, in so bila uporabljena že v predhodnih raziskavah (Majstorović, 2007a). Lokalna perspektiva pa je oblikovana na podlagi 10-dnevnega spremljanja (*monitoring*) *Nezavisnih novin*, najbolj branega dnevnega časopisa v obeh entitetah.² Cilj raziskave je ugotoviti, kako se diskurza prekrivata glede konstituiranja Evrope, njenega ohranjanja in upravičevanja njenega obstoja. Prav tako je cilj ugotoviti, ali je imelo vprašanje osrednjo ali obstransko vlogo v teh dveh pomembnih diskurzih. Diskurz OHR pomeni velik izbor dokumentov, medtem ko diskurz *Nezavisnih novin* predstavlja manjšega. Vendar pa ideja pričujoče primerjalne študije ni bila ocena *vseh* omemb koncepta »evropeizacije« v *vseh* dokumentih, temveč primerjati, kako je EU reprezentirana skozi mednarodne in domače komunikacijske kanale ter katera jezikovna sredstva so bila pri tem uporabljena.

V analizo vključen korpus dokumentov OHR obsega 1083 sporočil za javnost, izdanih v letih 2000–2005 (tranzicijska faza). Povzetke, relevantne za pričujočo raziskavo, smo izbrali na podlagi rabe besede »Evropa«, izbor pa smo nato številčno skrčili glede na to, kako vsebinsko izčrpno je bila beseda »evropeizacija« uporabljena. Glede na to, da je BiH SSP podpisala 16. julija 2008, smo se odločili članke *Nezavisnih novin* spremljati v obdobju med 16. majem in 27. majem 2008. Tako smo želeli oceniti, kako je bila Evropa bralstvu predstavljena (kako je bila rekontekstualizirana, katere predpostavke metafore in kvalifikatorji so bili uporabljeni) ter kako pomembno in vidno mesto je zavzela (katera stran, koliko člankov itd.). Omenjeno časovno obdobje je bilo izbrano zato, ker je bilo v medijih pred SSP srečanjem in srečanjem za določitev časovnega načrta, predvidenim za 26. maj, več poročanja o zadevah, povezanih z EU, predvsem o liberalizaciji vizumskega režima za državljane BiH.

Kontekstualizacija povojne Bosne

OHR je bil v okviru splošnega mirovnega sporazuma za BiH (Daytonski mirovni sporazum) ustanovljen 14. decembra 1995 za nadzorovanje uresničevanja civilnih vidikov omenjenega sporazuma. Od leta 1996, ko je začel Urad delovati, je bilo vseh šest visokih predstavnikov v BiH evropskih diplomatov,³ njihova naloga pa je bila »sodelovati z ljudmi in institucijami

BiH ter mednarodno skupnostjo, da bi zagotovili razvoj države v mirno in stabilno demokracijo na poti k evro-atlantskim institucijam.«⁴

Od leta 1996 je OHR bosansko javnost o svojih odločitvah, strukturnih spremembah, zakonodaji v veliki meri obveščal s sporočili za javnost.⁵ Ta so bila zato, ker le majhen delež ljudi v BiH uporablja internet, pripravljena za povzemanje s strani medijskih hiš. Ker ima visoki predstavnik v državi pomembno vlogo, se njegova sporočila brez težav prebijejo med glavne novice, še zlasti ko uveljavi nove zakone ali določeno osebo razreši s politične funkcije. To sta tudi dva izmed najbolj drastičnih ukrepov, ki ga mednarodni organ lahko sprejme v suvereni državi.

Na splošno ima diskurz OHR, razumljen kot niz tekstov, praks in družbenih interakcij (Fairclough, 2003, Van Dijk, 1997), dve fazi: fazo demokratizacije (1996–2000) in tranzicijsko fazo (2000–2008), vendar sta se omenjeni fazi občasno prekrivali. V fazi demokratizacije so bila v ospredju predvsem vprašanja, kot so vračanje beguncev, povojna obnova, problematika lastnine itd. (Majstorović, 2007). V fazi tranzicije pa so cilji družbena in politična obnova BiH in temu sledeči vstop v EU. Kljub morebitni delitvi na omenjene faze pa bi bilo razumevanje diskurza OHR zgolj kot »demokratske faze« in »tranzicijske faze« preveč poenostavljeno. OHR je sicer uvedel omenjeni diskurz, vendar pa je bil način njegove vpeljave nedemokratski, saj OHR mnenje ljudi ni zanimalo, temveč je samovoljno sprejel ukrepe.

Glede na šibko sodelovanje državljanov BiH v povojni tranziciji in v luči tega, da politični subjekti BiH niso bili posebej dejavni in vpleteni v sam proces, je prihodnost BiH v Evropi negotova. Posledice, ki jih takšno stanje prinaša za državljane BiH, so vidne v OHR-jevi »*ad hoc*«, neodgovorni in večinoma nejasni politiki, sledeči PIC«⁶ (Chandler, 2006: 142), tranziciji pod nadzorom OHR, zelo problematičnih in slabo razvitih domačih struktur političnih odločevalcev ter pomanjkanju enotnosti, ki je očitna predvsem v predvolilni nacionalistični retoriki. Čeprav med državljani BiH obstaja želja po vstopu v EU, pa je bila širša javnost izključena iz vsebinskih razprav o članstvu. Tako SPS kot (širitev) EU predvidevata ustavne spremembe, ki so dojele kot kamen spotike, ker so reprezentirane kot opustitev Daytonskega sporazuma ter potencialne odprave entitet. Da bi ugotovili, kakšna je ideja Evrope, ki jo podajata obe strani, so bili izbrani članki lokalnih časopisov. Slednji reprezentirajo diskurz BiH in se nanašajo na EU tematike, so zanimivi za javnost in bliže državljanom BiH kot ideja Evrope, ki jo podaja OHR. Naša predpostavka je, da so domači mediji v službi javnosti, sooblikujejo javno mnenje in določajo okvir, znotraj katerega je medijski diskurz organiziran (Goffman, 1974; Gitlin, 1980). Okviru so specifični nizi pričakovanj, ki dajejo pomen družbenemu okolju ter so shema, scenarij ali »osrednji organizacijski princip, ki daje pomen različnim simbolom« (Gamson et al., 1992: 384). Medijski okviri, ki so v veliki meri neizrečeni in nevidni, na podlagi novinarskih poročil organizirajo tako novinarsko okolje kot tudi občinstvo (Gitlin, 1980 in Gamson et al. 1992: 384). (Ne)pomembnost člankov, povezanih s tematiko EU, kažejo, da je usmerjenost tega medija bolj skladna s tematikami, relevantnimi za javno sfero BiH, kot so na primer revščina, korupcija, zabava itd., kot pa s tematikami, povezanimi z evropskimi integracijami. Te so bile v veliki meri predstavljene kot liberalizacija

⁴ Uvod v OHR je dostopen na http://www.ohr.int/ohr-info/gen-info/default.asp?content_id=38519.

⁵ Vsa sporočila za javnost OHR-ja so dostopna na www.ohr.int.

⁶ Deklaracija Bonnskega sveta za implementacijo miru je obširen, 26 strani dolg seznam mednarodno pripravljenih zakonodajnih ukrepov, namenjenih usmerjanju političnih določevalcev na državni ravni, na ravni entitet in na lokalni ravni. Ukrepi postavljajo okvir za reguliranje bivanjskih politik, politike izobraževanja, pravnega sistema, vprašanja državljanstva, ustave, vračanja beguncev, policije, medijev, volitev, gospodarske obnove in regionalnih odnosov. Opredeljuje celo potrebe bosanske športne ekipe na zimskih olimpijskih igrah v Naganu na Japonskem (PIC, 1997b, section II, 3) (Chandler, 2000: 157).

vizumskega režima in niso bile tako ideološko obravnavane, kot bi lahko bile v državah, ki so »bliže Evropi«. Upali smo, da bosta ta dva relativno različna diskurza podlaga za plodno in zanimivo analizo, ki bo pripomogla k določanju mesta Bosne in Hercegovine na prostorsko-časovnem kontinuumu evropeizacije.

Pomen[i] Evrope

Pomen evropeizacije v BiH je bil določen skozi različne strategije legitimizacije, reprezentacije, nasilja (Chilton, 2004: 45–46, Reisigl and Wodak, 2001) in rekontekstualizacije (Bernstein, 1990). Te so dojele kot apropriacija diskurzov s strani OHR z namenom prepričevanja in doseganja družbeno-političnih ciljev, mogoče pa jih je zaslediti tudi v okvirih *Nezavisnih novin*. Da bi lahko razumeli, kako sta Evropa in evropeizacija konstruirani in dojeti v diskurzih obeh prevladujočih političnih elit v Bosni, torej v mednarodni in domači eliti, izhajamo v pričujočem besedilu iz poststrukturalistične predpostavke, da je evropeizacija praksa, katere učinki so identitete. V tem smislu bomo primerjali, kako identitete vzpostavlja OHR in kako prevladujoči domači tiskani medij.

Čeprav število del, ki se ukvarjajo z evropeizacijo in tranzicijo kot diskurzivno konstruiranima konceptoma, ki v srednji in jugovzhodni Evropi pomenita različne stopnje evropskega državljanstva in različne pogoje za vstop v »trdnjavo Evropo« (Kovacs in Wodak, 2003; Krzyzanowski in Wodak, 2006), narašča, je primer BiH drugačen. Država je namreč med letoma 1992 in 1995 doživela vojno, pozneje pa je bila deležna mednarodnega intervencionizma, kar ji je preprečilo, da bi se hkrati z drugimi državami srednje in vzhodne Evrope potegovala za članstvo v Evropski uniji. Namesto državljanov BiH ter pristojnih institucij EU je morala povojna mednarodna uprava sprva demokratizirati in vpeljati tranzicijo v Bosno, da bi se »evropeizacija« lahko začela. Skupna značilnost diskurzivne konstrukcije »evropeizacije« v vseh tranzicijskih državah je paradoks postmoderne negotovosti (Busch in Krzyzanowski, 2007: 19). Gre za to, da temeljni pogoji za vstop kandidat v EU niso povsem jasno določeni in so, če jih postavimo ob bok konceptoma evropeizacije in tranzicije, osmišljeni kot »prehod od natančno določenega izhodišča k prav tako jasno določenemu cilju« (Fairclough, 2005: 4). Vsekakor pa je percepcija »Drugosti« »EU novink« lahko osmišljena vzdolž osi znotraj/zunaj ter prostorske (blizu/daleč) osi (Busch in Krzyzanowski, 2007: 3). Tako ni čudno, da je tudi v BiH Evropa predstavljena prek metafor »sanj« in »potovanja« (Musloff, 2004). Poleg tega so »družboslovne raziskave doslej ponudile le omejeno razumevanje vloge diskurza v procesih ,tranzicije‘ ... uporabljene teorije diskurza, so premalo razdelane in niso primerna podlaga za celovite in natančne analize, v kakšnem razmerju je diskurz z drugimi nediskurzivnimi vidiki ,tranzicijskih‘ procesov« (Fairclough, 2005: 3).

Lingvistična analiza, ki smo jo uporabili, je izpeljana iz elementov diskurzivno-historičnega pristopa (Wodak, et al., 1999; Reisigl in Wodak, 2001), pri čemer kontekst izhaja iz teorije mednarodnih odnosov in virov politične oblasti OHR v Bosni. Čeprav obstaja vrsta političnih diskurzivnih strategij, kot so legitimizacija, reprezentacija in prisila (Chilton, 2004: 45–46), pa se pričujoči članek osredinja le na reprezentacijo in njene lingvistične realizacije, kot so na primer argumentativne sheme (Wodak et al., 1999; Wodak in Meyer, 2001: 22) in, kjer je mogoče, na podrobnejše leksiko-gramatične izbire (na primer stavčna struktura, tematizirani/netematizirani elementi, predpostavke, zgledi, trpnik, subjekt in objekt itd.) v smislu sistemsko-funkcionalne

lingvistike (Fairclough, 1989, 2003; Halliday, 1994). Tudi rekonstruktualizacija (Bernstein, 1990), dojeta kot apropiacija diskurzov s strani OHR z namenom doseganja družbeno-političnih, prepričevalnih in argumentativnih ciljev, je imela pomembno vlogo pri OHR-jevem opisovanju in uokvirjanju Evrope v BiH.

⁷ Opozorilna poročila so »opisi s prikritim namenom predpisovanja, s čimer merijo na usmerjanje delovanja ljudi na določene načine prek domnevnih opisov realnega stanja« (Fairclough, 2003: 96). Opozorilna poročila posredno predpisujejo norme tako, da določajo, kaj norma sploh je.

Primerjava Evrop: diskurz mednarodne skupnosti

OHR učinkovito uporablja naslednje strategije reprezentacije:

1. *Strategija tvorjenja vključenih in izključenih skupin* je zgrajena na podlagi toposov razločevanja in razlik, reprezentacij pozitivnega Sebstva in negativnega Drugega, moralizirajočih in opozorilnih poročil⁷ in, kar je najpomembnejše, prek toposov razločevanja in razlik.

Visoki predstavnik: »Avstrijski pisec in strokovnjak za Balkan Karl-Markus Gauss je pred kratkim kritično izjavil: ‚Balkan je kot slabšalen termin vnovič v uporabi. Balkanski narodi se medsebojno obtožujejo, kdo je bolj na Balkanu – kar v prenesenem pomenu pomeni pogubo (sic!). Med seboj tekmujejo, komu je uspelo ubežati umazaniji, korupciji in balkanskemu sovraštvu ter kdo je del Evrope, ki pomeni civilizacijo.‘ To velja tudi za Bosno in Hercegovino ... Verjamem, da je to edini način, da postane BiH demokratična, samozadostna in samozavestna država. To je bistvo evropeizacije.« »Visoki predstavnik govori o protektoratu v DANI, To ni naša država«, govor z dne 3. marca 2000.

Visoki predstavnik Petrisch potrjuje svoj položaj strokovnjaka tako, da citira drugega strokovnjaka. Balkan, ki je kot metonimija nasproten metonimični Evropi, je postavljen v negativen pomenski okvir. Slednji je realiziran z izbiro besed, kot so »slabšalen«, »pogubljen«, »umazanija«, »korupcija«, »sovaštvo«, hkrati pa je postavljen nasproti Evropi, ki je obkrožena z besedami, ki imajo pozitiven pomen, kot na primer »civilizacija«, »demokracija«, »samozadostne« in »samozavestne države«. Fraza »Balkan kot slabšalen pojem se je vrnil« predvideva dolgoletno negativno zapuščino Balkana. Tisti, ki pripadajo Balkanu, so konstruirani kot Drugi; so »umazani«, »pogubljeni«, »korumpirani«, »polni sovraštva« in »ne pripadajo Evropi«. Slednja je vzpostavljena kot civilizirana, demokratična, samozadostna itd. Gauss dopušča dvojno doje-manje balkanskih ljudstev, saj obstajajo tudi taka, ki jih je »mogoče šteti kot del Evrope«. Ta topos razlikovanja je uporabljen za relativiziranje epistemičnega statusa predpostavke, da so vsa balkanska ljudstva slaba, in sicer tako, da so nekateri družbeni akterji na Balkanu označeni bolj pozitivno; so tisti, ki so »ubežali Balkanu« in negativni zapuščini regije. Gre za prevladujoče oblikovanje pomenov, kjer je tak argument izključujoč; pripadanje Evropi nima alternative, biti del Balkana pa je predstavljeno kot slabo. Biti demokratičen, samozadosten in samozavesten v metaforičnem pogledu pomeni »bistvo evropeizacije«.

2. *Obred prehoda k jasno določenemu cilju* je strategija, realizirana prek toposa idiličnega prostora ter predpostavke o »normalni evropski državi« in metafor hitrosti ter gibanja. Strategija predvideva dve potencialni nevarnosti: prvič, visoki predstavnik kot zastopnik mednarodne skupnosti predvideva, da BiH mora vstopiti v EU. Zanj je tako rekoč nemogoče, da se država ne bi priključila EU, saj slednja pomeni jasen in pozitiven cilj. Drugič, visoki predstavnik določa, kaj je »normalno«, tako, da je »normalnost« vezana na »evropske« razmere in da sta pridevnika »normalno« in »evropsko« postavljena v enakovredno razmerje.

⁸ To je značilno za tranzicijski diskurz drugih srednjeevropskih držav (Kovacs in Wodak, 2003).

Verjamem, da ima danes Bosna in Hercegovina zgodovinsko priložnost, da postane resnično normalna evropska država, ki bo delovala in ponujala svojim državljanom tisto, kar potrebujejo: varnost, delovna mesta, socialno podporo in učinkovito administracijo. V razmerju z mednarodnim okoljem »normalna« država sprejema svoje mednarodne obveznosti.

Pred šestimi leti je bil podpisan mirovni sporazum, ki je Bosno in Hercegovino vodil k povojni obnovi. Najpomembnejša obljuba iz sporazuma je obveljala: ohranjen je bil mir in zgrajena je bila pot, po kateri se Bosna in Hercegovina vrača – čeprav počasi – v normalno življenje ... (govor z dne 3. marca 2000)

Jasno je, da je prihodnost Bosne in Hercegovine v Evropi. ... S tem ko Bosna in Hercegovina počasi izpolnjuje pogoje in se približuje Evropi in s tem ko Evropska unija ponuja roko svojim balkanskim sosedam, bo implementacijo Daytonskega mirovnega sporazuma zamenjal in postopoma nadomestil proces evropeizacije. Prav Daytonski mirovni sporazum je odprl pot procesu evropeizacije.

(odprto pismo VP Wolfganga Petritscha državljanom BiH, 20. 11. 2001)

V teh odstavkih sta prisotni metafori dvosmernosti in hitrosti, kjer je »politični proces osmišljen kot potovanje, ki poteka od začetne točke k cilju po natančno določeni poti« (Musloff, 2004: 43). Cilja teh metafor sta že predhodno kontekstualizirana »normalnost« in »evropeizacija«. Bosno najprej »vodi« mirovni sporazum, prek katerega se država »počasi vrača v normalno stanje«. Tudi Evropa stopa naproti Bosni, kar je strategija uprizarjanja njene solidarnosti (Fairclough, 1989: 37).

Metafora 1: pot (povratak Bosne)/hitrost (počasi)/izhodišče (z Daytonom končano vojno obdobje)/cilj (normalnost)

Metafora 2: pot (Bosna se približuje)/hitrost (postopnost)/izhodišče (šesta obletnica Daytona)/cilj (evropeizacija)

Desno je predstavljen primer, kako je prek skrbno strukturiranih pozitivnih samoreprezentacij in negativnih reprezentacij Drugega vzpostavljena kompleksnejšega strategija legitimizacije političnega diskurza:

3. Realizacija *strategije enačenja Evrope in Nata* je potekala s poudarjanjem pridevnikov »varno« in »uspešno« in z rekontekstualizacijo Nata in EU, ki je na novo skovala besedni sinonim.⁸ Evropa/NATO sta bila označena za »dobro stvar« na podlagi predpostavke, da je prihodnost v EU »varna in uspešna«.

Dosedanji napredek ni bil dosežen zaradi podeljenih pooblastil HR, temveč zaradi moči sanj. Sanj o tem, da bo ta država lahko nekega dne postala članica Evropske unije. Da bo ta država nekega dne lahko postala članica Nata. Da bo lahko nekega dne postala normalna država, ki bo lahko svojim državljanom zagotovila boljše in varnejše življenje. Trdo delo in samozavest bosta BiH popeljali od Daytona k Bruslju.

(3. 12. 2003)

IZJAVA	PREDPOSTAVKA
uspešna prihodnost v okviru Evrope	prihodnost je uspešna v Evropi
uspešna in varna prihodnost v Evropi	prihodnost je varna in uspešna v Evropi

Gre za stilistično ponovitev besede »sanje«, ki se nanaša na govor Martina Luthra Kinga »I have a dream« in trojno ponovitev »lahko nekega dne postane«.

Strategije legitimizacije	Argumentacijske sheme/višja raven semantičnih razmerij	Jezikovna sredstva	Primeri
1. pozitivna reprezentacija Evrope	topos humanitarizma	leksika: <i>podajati roko, dobrodošli, zagotavljati, pomoč</i>	Evropa podaja roko BiH in jo želi videti v svojih vrstah. Skupaj z ZDA in številnimi drugimi državami je EU zagotovila pomoč v obsegu, kakršnega v moderni zgodovini še ni bilo.
2. negativna reprezentacija Drugega (Drugi predstavljen kot nehvaležen)	majhen napredek (problem)	protivni veznik <i>in vendar</i> , pridevnik <i>pičel</i>	In vendar je napredek pičel.
3. samolegitimacija in pozitivna samo-representacija	topos upravnosti/koristi delujoča država, ki bo lahko sodelovala v evropskih integracijah (rešitev)	kazalnik <i>moj</i> fraze: vztrajati pri napredku, izboljšanje življenja državljanov, graditev delujoče države, ki bo lahko del evropskih integracijskih procesov, kazalnik <i>jaz</i>	Moj Urad in mednarodne organizacije, ki delujejo v Bosni in Hercegovini, bodo še naprej vztrajali pri napredku in izboljševanju življenja državljanov BiH. Naša strategija je dosledna in osredinjena na tri prednostna področja: gospodarsko reformo, vrnitev in izvajanje zakonodaje na področju lastninske pravice ter graditev države, ki bo lahko sodelovala v evropskih integracijskih procesih, mednarodni trgovini in odnosih. Pozivam k radikalni spremembi.
4. negativna reprezentacija Drugega	topos groznega kraja/periodije	BiH v negativnem stavku metafore: <i>zapuščeno dvorišče, Bosna na robu ...</i>	Če BiH ne želi postati zapuščeno dvorišče Evrope ... Le malo manjka, da bo mednarodna skupnost izgubila interes za BiH. Čas popuščanja je za vedno mimo. Če ne bomo dosegli vidnejšega napredka v letu 2001, se bo BiH znašla na robu in ne v sredini evropskega bogastva in blaginje.

V uporabi takšne retorike je zaslediti diskurz pridigarja. Poleg tega, da se nanaša na sposobnost in bodoči potencial, takšna retorika pomeni zelo močno prepričevalno strategijo, saj obljublja boljšo prihodnost in morebitno nagrado.

Tri ponovitve »lahko nekega dne postane« so prilastni (atributivni) SVC-stavki (Quirk in drugi, 1996). Odnos ekvivalence med prilastki »članica EU/NATO« in »normalna država« kaže na rekontekstualizacijo teh netipičnih tekstualnih sinonimov.

Prav tako to pomeni, da so v okviru diskurza OHR v Bosni ti sinonimi izgubili vsakršno arbitrarnost in so postali legitimni in zdravorazumski.

Članstvo v Partnerstvu za mir in sčasoma v Natu, v dveh najmočnejših in najuspešnejših varnostnih zaveznih, bo izjemno povečalo varnost BiH. Članstvo je dokaz, da želi oblast preiniti s svojo vojno preteklostjo.

Te reforme morajo biti izpeljane in BiH se mora osrediniti na polno sodelovanje z Mednarodnim kazenskim sodiščem za nekdanjo Jugoslavijo. Vendar pa so njene institucije dokazale, da so se sposobne soočiti z najtežjimi bremenami preteklosti BiH, da bi dosegle stabilnejšo in varnejšo BiH na poti v EU ter NATO. Tako povečana politična legitimnost bo spodbudila investicije, ki bodo lahko ustvarile delovna mesta, ki si jih ljudje v BiH obupno želijo.

(Visoki predstavnik pozdravlja evro-atlantsko vizijo BiH, 6. 10. 2005).

V smislu reprezentacije družbenih akterjev nastopajo predstavniki RS/BiH v nekaterih stavkih kot logični subjekti v pozitivnem semantičnem kontekstu. Poleg vsakdanjih ključnih besed, ki se nanašajo na BiH, visokega predstavnika in NATO, nastopa še ena ključna beseda, in sicer predlog *proti*, ki je v tej zvezi uporabljen za označevanje smeri gibanja BiH proti Natu po uspešno izpeljanih reformah. Na prvi pogled se zdi, da visoki predstavnik v okviru procesa restrukturiranja in tranzicije v BiH predstavnike RS in BiH predstavi kot aktivne udeležence. Vendar pa jih kot take predstavi šele po tem, ko so oblasti BiH ubogale odločitve visokega predstavnika. Da so na primer sodelovale z Mednarodnim kazenskim sodiščem za nekdanjo Jugoslavijo, da so sprejele zakone o združitvi vojske in da so ponovno pridobile zaupanje (mednarodne skupnosti = MS). S tem ko visoki predstavnik rekontekstualizira NATO in EU, stori to z retoriko finančnega napredovanja, z uporabo leksike, kot je »spodbujanje investicij« in »odpiranje delovnih mest«, enako tudi z retoriko miru in varnosti, ki jo omogoča najmočnejše varnostno zaveznitvo. Pojavi se še ena strategija, in sicer makrostrategija transformacij, ki se pred tem ne pojavlja. V tem besedilu je realizirana prek pozitivne reprezentacije drugega, v smislu predstavljanja drugih kot »spremenjenih in predrugačenih«. To je vidno v besedah kot so »preboj«, »napredek«, »razvozlati gordijski voz« , ki v določenih verzijah ne more biti le »razvozlan«, temveč mora biti presekan z odločnim zamahom, ki bo »dokončno pognal BiH proti Natu«, ter v pozitivnih besedah in besedah visoke vrednosti, ki se nanašajo na nenadno sposobnost Bosne (... so njene institucije dokazale, da so se sposobne soočiti z najtežjimi bremenami preteklosti BiH, da bi dosegle stabilnejšo in varno BiH na poti v EU in NATO).

Primerjanje Evrop: lokalni pogled (vizija)

Bosanska družba je semiperiferna družba (Blagojević, 2002), ki si na eni strani želi Evrope, na drugi strani pa je pri soočanju z njo previdna. Zanimivo je, da se le redki članki ukvarjajo z Evropo in evropeizacijo. Članki, ki obravnavajo to tematiko, se ukvarjajo z obiski delegacije

BiH v Bruslju, z liberalizacijo vizumskega režima, s srečanjem o Časovnem načrtu, ki naj bi se zgodil 26. maja 2008, z izjavami OHR in z ohranjanjem problematične daytonske ustave.

Obstajajo tudi nekateri marginalni diskurzi, kot so tekmovanje za pesem Evrovizije in plačani oglasi zveze Nato, ki bodo analizirani ločeno. Porazdelitev člankov, ki se nanašajo na EU, je prikazana v tabeli, vsi prevodi pa so avtoričini. Ker je bil korpus veliko manjši, je analitični pristop temeljil na identifikaciji ključnih okvirov, da bi ugotovili, katere argumentativne strategije so bile uporabljene in katere lingvistične značilnosti so prisotne v besedilih.

Skupaj je bilo analiziranih 34 člankov, ki se nanašajo na EU. To je zelo majhen delež vseh člankov v 11-dnevnem obdobju spremljanja časopisov in le šest izmed analiziranih člankov se je pojavilo na prvi strani časopisa. EU-integracije so se pojavile v nekaj ponavljajočih se okvirnih tematikah, kot so liberalizacija vizumskega režima, politična aktivnost, povezana z EU (sprožili so jo telesa OHR/EU in lokalni politiki), ustavne spremembe (problem Daytonskega sporazuma in strukture entitete), EU integracija kot niz koristi in izgub ipd. Ti tematski okviri niso bili ostro zamejeni, saj se jih je večina prekrivala, v vsakem izmed njih pa so bile uporabljene različne retorične in argumentativne strategije. Kot prevladujoč se je izkazal okvir liberalizacije vizumskega režima. Ta okvir je bil v ospredju v šestih člankih, kar ni nenavadno glede na to, da naj bi predstavniki BiH 26. maja dobili seznam temeljnih pogojev, med katerimi so ključni biometrični potni list, razvoj sistema za varovanje osebnih in potnih dokumentov državljanov BiH, mejni, migracijski in azilni nadzor, preprečevanje ilegalne migracije, človekove pravice itd. V članku z naslovom »Špiriću⁹ bo izročen seznam pogojev« z dne 26. maja je biometrični potni list opredeljen kot »ključni« pogoj, vendar pa v članku z naslovom »Postopek za odpravo vizumov se je začel«, objavljenem 27. maja, Špirić izjavi, da bi bilo »idealno, ko bi se postopek končal do leta 2010 ali 2011« in da »naj bi bil seznam temeljnih pogojev izpolnjen«. Ta okvir je eden ključnih elementov povečane medijske aktivnosti. Temelji na zamišljanju Evrope v okviru javne sfere BiH in je povezan s povečano diplomatsko aktivnostjo, kar je tudi razvidno iz diskurza.

Ker korpus zajema članke iz nacionalnih časopisov, je jasno, da v njih ne nastopajo le predstavniki OHR, kot so Lajčak¹⁰ in drugi mednarodni diplomati, dominantni akterji prejšnjega diskurza, temveč tudi lokalni politiki, kot so Špirić, Dodik, Silajdžić, Topčagić, Sadović itd., ki izvajajo politične in diplomatske dejavnosti, povezane z EU. Argumentativne strategije v tem delu so bodisi pozitivna samo-representacija bodisi pozitivna reprezentacija politikov ter reprezentacija negativni-oni (negativna reprezentacija drugih), ki jo je delno zaznati v govoru VP Lajčka. Pozitivna samorepresentacija je vidna v pozitivni reprezentaciji lokalnih politikov, njihovih pomembnih obiskov v tujini, ki predvidevajo dobre diplomatske veščine ter zrelost. Očitna pa je tudi v reprezentaciji politikov kot hkrati logičnih in gramatičnih akterjev v stavkih ter v njihovem nastopanju v glavnih stavkih.

Koristi, ki jih prinaša evropska »prihodnost« ali »perspektiva«, so predstavljene skozi določene reprezentacije, značilne tudi za diskurz OHR. Ekonomska blaginja po vstopu BiH v EU je predstavljena kot dejstvo, kar se lepo vidi v naslovu »EU je pripravljena podeliti BiH privilegije«, ki se nanaša na to, da »bo trgovinski del SPS začel veljati dva tedna po njegovem podpisu«, vidno pa je tudi v naslovu »Sporazum z EU magnet za tuji kapital« z dne 20. maja. Razen enega članka, v katerem so bili predstavljeni socialni problemi in revščina, povezana s prihajajočimi EU-integracijami ter »nepremišljenostjo oblasti BiH, noben drug članek ni oporekal temu konsenzu. Analiza naslova »Zaradi podpisa SPS in vstopa v EU ne bo ukrepov za brzdanje naraščanja cen« razkrije predpostavko o zviševanju cen v BiH ter povezanost

¹¹ Nikola Grabovac, profesor na Ekonomski fakulteti Univerze v Sarajevu in nekdanji finančni minister BiH.

¹² Grčija in Turčija sta bili ravno tako omenjeni v teh člankih, Slovenija in Nemčija pa ne.

¹³ Sedanja ustava je Daytonski mirovni sporazum, ki BiH deli na dve entiteti.

zviševanja s SPS in EU. Samo v tem članku je bila izražena zaskrbljenost nad naraščanjem cen, ki bi lahko povečale že tako razširjeno revščino v državi, ter nezmožnostjo zmanjšanja stopnje DDV. Slika, ki spremlja članek, kaže skupino ljudi, ki naj bi bili povprečni državljani (tri moške srednjih let, eno mlajšo žensko, tri ljudi, ki kažejo hrbte ter enega osivelega, moškega z brado v ospredju). Eden ključnih virov je nekdanji finančni

minister BiH Grabovac,¹¹ ki za opisovanje podražitve cen uporablja metaforo vala. Ta metafora predvideva, da je »EU-tranzicija« neusmerjan proces, ter pripiše vso krivdo lokalnim politikom, za katere pravi, da so »nepremišljeni« in »da bodo pahnili državljane v revščino«. Argument, prisoten v drugih virih, pomeni harmonizacijo z EU kot neizogibno, čeprav so prisotne tudi ideje o možnosti določenega popuščanja v primeru socialne ogroženosti.

Evropa je kot metafora tudi sama predstavljena z nizom zahtev (ustavne spremembe in reforme pokojninskega sistema), koristi (ekonomske koristi, prosto gibanje, zmanjšanje nacionalizma) in le redko slabosti (revščina). Uporabljajo se tipične prostorsko-časovne metafore, kot so na primer »cesta v EU«, »pot v EU« in »hitro priti tja« ter »hitrost bo odvisna«, ki vse implicirajo jasno opredeljen cilj. EU/NATO sta bila uporabljena kot sinonima in evropeizacija je bila predstavljena kot nagrada, podobno kot v posebej zanimivem plačanem oglasu Nata, objavljenega v treh številkah. Tematski okvir, uporabljen za predstavitev tega odnosa, temelječega na ideji intertekstualnosti in diskurzivnih verigah, je bil podoben scenariju za film ali gledališko predstavo, ki je temeljil na branem besedilu in animaciji:

Vojaške sile Nata in BiH pomenijo: Misija NATA: Varnost.

Scenarij: Potrebujemo nekoga, ki bo poskrbel za našo blaginjo in varnost. Potrebujemo nekoga, ki nas bo varoval na poti k miru in pravici. Nagrada: Moč. Režiser: Režirali ga boste skupaj z nami, ker smo skupaj močnejši. NATO za boljši jutri.

Animacija je prikazovala stroga in čvrsta moška (NATO?), žensko, ki se ekstatično smeje ter dviga roke v nebo (BiH), in drugo žensko, ki je neprizadeto stala (brezbrižni državljani BiH). S tem so poskusili predstaviti NATO kot vsemogočno organizacijo, ki bo BiH »nagradila« z močjo ter prinesla »varnost«, ki je v sedanjih razmerah domnevno ni. Ta diskurz se v veliki meri ujema z diskurzom OHR iz analize, opravljene v prvem delu. Glede prostorske umeščenosti dva članka implicirata semiperiferni položaj BiH, ki si ga deli z nekaterimi drugimi državami v regiji, vključujoč članice, kot sta Romunija in Bolgarija. BiH lahko svoje mesto najde na srečanjih in v združenjih, ki zadevajo jugovzhodno srednjo Evropo. »Cesta v Evropo« je pot, ki vodi v koncentričnih krogih in ni ravna pot k cilju, ki bi bila odvisna od oddaljenosti države do centra ali njene povezanosti s periferijo.¹²

Kljub nizu različnih zahtev EU, ki so bile opredeljene že v »Novoletnem sporočilu VP državljanom BiH« 31. decembra 2000, so se verjetno kot ključni kamen spotike na poti k evropeizaciji izkazale ustavne spremembe, povezane z vprašanjem odprave entiet.

Lajčak: »Menim, da lahko vzpostavimo mehanizme za uspešno premagovanje vseh problemov, s katerimi se bomo soočili v naslednji fazi EU-integracij. To vprašanje ni tesno povezano z ustavnimi spremembami. Očitno je, da Dayton krši številne konvencije o človekovih pravicah,¹³ in kmalu bo postalo jasno, da so sedanje administrativne sposobnosti države nezadostne za EU-integracije. MS si želi, da bi se lokalni politiki tega dejstva zavedali in ponovno sprožili proces ustavnih sprememb.«

(BiH potrebuje politični dogovor o EU integracijah, 16. 5. 2008).

Argumentativna strategija, ki jo tu uporablja Lajčak, je »domnevno zanikanje« (Van Dijk, 1993), spremlja pa jo simulirana solidarnost s politiki BiH, ki je izražena v vključujočem »mi« (Fairclough, 1989). Lajčak izjavi, da »ne gre« za ustavne spremembe, s čimer želi lokalnim politikom sporočiti, da je ravno ustava problematična. Naslednji dan Kuzmanović¹⁴ s svojimi pogledi predstavlja ključni vir za članek z naslovom »RS za pro-evropsko BiH«. Kot predsednik entitete RS se v članku diskurzivno umešča kot nekdo, ki hoče Evropo, hkrati pa želi obdržati etnične meje entitet. Lajčak na to odgovori v članku »EU je pripravljena podeliti posebne pravice BiH«, objavljenem 20. maja, kjer meni, da so »EU integracije edini način odpravljanja etničnih delitev in nacionalizma«. Svoj položaj brani preko toposa obojestranske koristi, ki jo dodatno podpira generalni sekretar Beneške komisije Gianni Bukiki. Bukiki izjavi, da bi »morali« državljani BiH nujno »spremeniti svojo identiteto«.

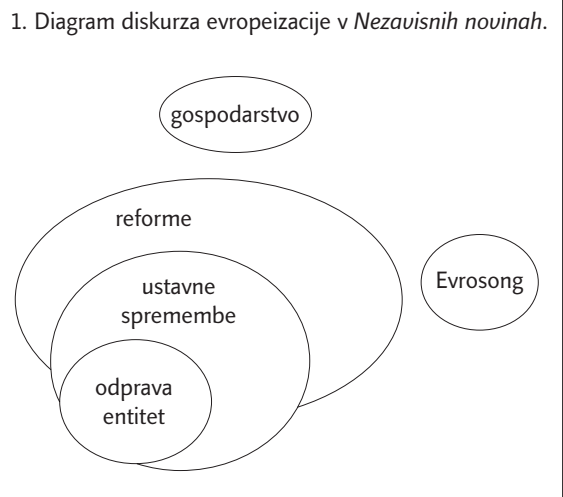
Dayton je bil koristen, vendar pa so, če želi BiH postati učinkovitejša pri porabi ekonomske podpore EU, spremembe po 15 letih nujne. EU-državljanstvo bi se moralo bolj razviti, ljudje bi se morali počutiti bolj kot Evropejci in manj kot Bošnjaki, Hrvati in Srbi.

(Spremembe ustave BiH so nujne, 24. 5. 2008).

Zdi se, da članek »Ustavne reforme: trajen izziv BiH«, objavljen 20. maja, zgleda mnenja prek podokvira, ki je viden v dopustnem stavku »čeprav so reforme težavne, ne negirajo entitet« in je metaforično podkrepjen s Špiričevim stavkom, da negacija entitet ni »zaveznik uspešnih ustavnih reform«. Lajčakov dominantni položaj je prikrit preko navideznega zanikanja, da ne bo uporabil »Bonnskih pooblastil (kot to počnejo VP, op. p.), temveč krepitev zavesti ter vlada-vino prava«. Gre za strategijo diskurzivne mitigacije/blazitve.

Predsednik vlade RS Dodik v objavljenem mnenju predstavi svoja pooblastila, ki jih poseduje za območje polovice BiH, in poda razloge morebitnih scenarijev za prihodnost BiH. Tako pravi, da »razpad ne koristi nikomur, vendar pa ga ni mogoče izključiti«, ter trdi, da je RS tista entiteta, ki je naredila »več« kot entiteta FBiH. Tu uporablja topose različnosti, ki so pogosti v bosanskem političnem kontekstu. Ti so uporabljeni za poudarjanje domnevnega dejstva o tem, da je ena entiteta boljša od druge. Svoje stališče opredeli kot pro-EU, medtem ko hkrati opozarja na možnost razpada Bosne, če bi odpravili/reformirali Daytonsko ustavo.

Diagram št. 1 prikazuje različne diskurze v okviru diskurza evropeizacije, ki deluje v BiH. Članek predstavlja zelo dinamično polje tranzicijske BiH, kjer se različni družbeni akterji poslužujejo različnih diskurzov. Glede na analizo lahko ugotovimo, da EU-diskurzi delujejo v okviru različnih modalnosti in da so neizogibne ustavne spremembe, ki so, kot kaže, jedro problema in dejansko sporne. Velikokrat so predstavljene kot »izziv« in »problem« ter v okviru ideoloških sporov med lokalnimi politikami kot »tiste, ki upočasnjujejo pot v Evropo«. Čeprav sta si diskurz mednarodne skupnosti (UVP) in nacionalni diskurz BiH v marsičem



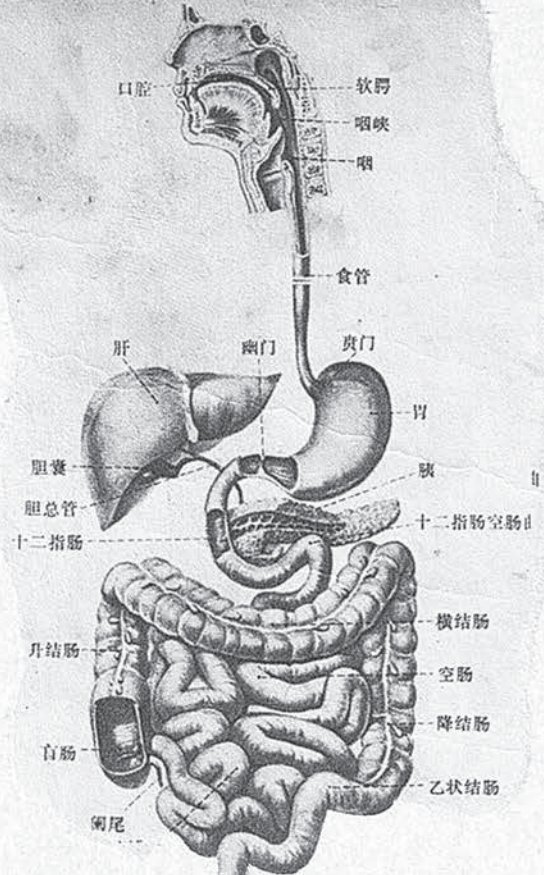
podobna, sta v nekaterih pogledih tudi očitno različna in si nasprotujeta. Kaj bo prinesla evropeizacija, še ni jasno, predvsem zato, ker je nacionalistična retorika še vedno prevladujoča v političnem govoru, ki se uporablja za mobilizacijo volivcev pred volitvami. Edini diskurz, ki je stalnica tega dela sveta, je diskurz sprememb. V kolikšni meri se bodo te spremembe uresničile, bo jasno šele po podpisu SPS.

Literatura

- BERNSTEIN, B. (1990): *The Structuring of Pedagogic Discourse*. London, Routledge.
- BLAGOJEVIĆ, M. (2002): *Mizoginija: kontekstualna ili univerzalna*. Polni stereotipi: posebno izdanje (2). Beograd, NSPM.
- BUSCH, B., KRZYZANOWSKI, M. (2007): Inside/Outside the European Union: Enlargement, migration policy and the search for Europe's identity. V: ANDERSON, J., WARWICK, A. (ur.): *Geopolitics of the European Union Enlargement: Expansion, Exclusion and Integration in the European Union*. London, Routledge.
- CHANDLER, D. (2000): *Faking Democracy After Dayton*. London, Pluto Press.
- CHANDLER, D. (2006): *Empire in Denial*. London, Pluto Press.
- CHILTON, P. (2004): *Analysing Political Discourse - Theory and Practice*. London, Routledge.
- EC (2003): *Report from the Commission to the Council on the Preparedness of Bosnia and Herzegovina to Negotiate a Stabilisation and Association Agreement with the European Union*. COM (2003) 692 final, European Commission, Brussels, 18 November. Available at http://europe.eu.int/comm/external_relations/see/docs/com03_692_en.pdf
- FAIRCLOUGH, N. (1989): *Language and Power*. London, Longman.
- FAIRCLOUGH, N. (2003): *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London, New York, Routledge.
- FAIRCLOUGH, N. (2005): 'Transition' in Central and Eastern Europe. *British and American Studies*. Timisoara, University of Timisoara 11/2005, 9–34.
- GAMSON, W. A., CROTEAU, D., HOYNES, W., THEODORE S. (1992): *Media Images and Social Construction of Reality*. *Annual Review of Sociology*, št. 18, 373–393.
- GITLIN, T. (1980): *The Whole World Is Watching*. Berkeley, University of California Press.
- GOFFMAN, E. (1975): *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Harmondsworth, Penguin.
- HALLIDAY, M. A. K. (1994): *An Introduction to Functional Grammar*. London, Arnold.
- KOVACS, A., WODAK, R. (2003): *NATO, Neutrality and National Identity: The case of Austria and Hungary*. Wien, Bohlau.
- KRZYZANOWSKI, M., WODAK, R. (2006): *A comparative report on European media research*. University of Lancaster, unpublished project report, University of Lancaster, March 2006.
- MAJSTOROVIĆ, D. (2007a): *Construction of Europeanization in the high representative's discourse in Bosnia and Herzegovina*. *Discourse and Society* 18(5), SAGE.
- MAJSTOROVIĆ, D. (2007b): *Diskurs, moć i međunarodna zajednica*. Banja Luka, University of Banja Luka.
- MUSLOFF, A. (2004): *Metaphor and Political Discourse: Analogical Reasoning in Debates about Europe*. Houndmills, Palgrave Macmillan.
- QUIRK, R., GREENBAUM, S. (1996): *A University Grammar of English*. London, Longman.
- REISIGL M., WODAK, R. (2000): *Discourse and Discrimination: Rhetoric of Racism and Antisemitism*. London, Routledge.
- TURJAČANIN, V., ČEKRLIJA, Đ. (ur.) (2006): *Ličnost i društvo II: Etnički, državni i evropski identitet*. Banja Luka, Friedrich Ebert Stiftung.

- VAN DIJK, T. (1993): *Elite Discourse and Racism*. London, New Delhi, Newbury park, SAGE.
- VAN DIJK, T. (ur.). (1997): *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction. Discourse as Structure and Process and Discourse as Social Interaction*. Vol. 1 (1997a) in Vol. 2 (1997b), London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE.
- WODAK, R. (1999): *The Discursive Construction of National Identity*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- WODAK, R., MEYER, M. (2001): *Methods of Critical Discourse Analysis*. London, SAGE.

Prevedla Marinko Banjac in Blaž Ilc



(Z)NOVA MEDICINA



(Z)nova medicina

Zakaj se je vedno znova treba vračati k razmisleku o medicini? Medicina pač nikoli ne pride do nas. Seveda to ne pomeni, da nimamo nič opraviti z njo, da ne hodimo v bolnišnice in zdravstvene domove, da ne spremljamo svojega zdravstvenega stanja, da ne jemljemo farmacevtskih sredstev in podobno. Da medicina nikoli ne pride do nas, pomeni zgolj to, da do nas dostopa vselej na določen, njej lasten način. Prihaja z določenimi diskurzi, podobami, simboli in ideologijami. Ne prava, da se »sama medicina« dejansko skriva za temi dozdevki. Ti jo namreč konstituirajo kot medicino. Povedati želiva zgolj, da v tem dostopanju nismo ničesar razumeli, saj nas vselej potegne v vrtinec smisla, ki nas zadovolji. Tukaj ne gre za vprašanje pasivnega ali aktivnega sprejemanja.

Eden od načinov pristopanja k medicini je približanje, ki ima obliko krivulje: skozi prizmo družboslovja in humanistike. Vendar ta pristop zahteva nenehne premisleke o lastnem početju, o lastni napisani poti. In to početje je mogoče le, če se znova in znova vrača k medicini ter nadaljuje z zmanjševanjem nepremostljivosti med naravoslovnimi in družboslovnimi »kulturnimi razlikami«. Nalogo »večnega vračanja« ter »mostičenja« smo avtorji prevzeli nase v pričujočem tematskem sklopu, ki predstavlja poskus aktualnega in družbeno kritičnega premisleka o sodobnih transformacijah medicinskih sistemov, njihovem delovanju ter refleksije o dilemah, s katerimi se srečuje posameznik v postmodernem svetu razcepljenih interpretacij ter mnogoterih možnih strategij delovanja na področju zdravja, bolezni in zdravljenj. Pri razpravah ne gre za to, da bi zasedali neko moralno pozicijo, s katere bi sodili biomedicini ter ji velevali, kako naj deluje; s sociološkim, medicinsko-antropološkim, biomedicinskim in filozofskim aparatom želimo ponuditi zgolj določene razmisleke in alternativne odgovore na vsakodnevna in navidezno preprosta vprašanja. Oziroma le-ta odpirati na mestih, kjer se sama ne pojavljajo iz določenih razlogov, ki so vse prej kot kontingentni in nevtralni.

Čedalje močnejša prevlada tržnih sil in kapitalističnih mehanizmov v javnem zdravstvu nas namreč sili, da korenito premislamo in rekonceptualiziramo zdravstvene sisteme [Kamin, Ule]. Diskurz učinkovitosti, ki reprezentira imperativ teh sil in mehanizmov, pa ni zmožen delovati

sam od sebe, ampak že predpostavlja svoje bistvo v imperativu subjekta po zdravem življenju in trdih mišicah [Rutar]. Imperativ zdravja tudi ne prenese »svoje glavosti«, zato je bolezen ali bolezensko stanje lahko doživeto kot devijacija iz utečenih »predpisanih« tirov ali celo kot histeričen izbruh. Ker je medicina »obsesivna« proti takim fenomenom, mora vedno kontrolirati, pregledovati, testirati, analizirati, da bi lahko celotnost neke bolezni ali obolenja »prevedla v zgodnico za otroke«, pri čemer pa le-te podcenjuje [Bartole]. Kakor da bi hotela zgraditi lasten imunski sistem po analogiji s človeškim, kjer bi ji le-ta omogočal obrambo pred tujki iz »zunanjega okolja«. Medicina tako postane bojni stroj, ki ponovno, a vendar na nov način proizvaja binarne opozicije med našimi in njihovimi, med resničnim in neresničnim, med zunaj in znotraj, med domačim in tujim, med normalnim in patološkim (Šimenc). Eden od mogočih prikazov sodobne politične in družbene podobe drugosti je »podoba« migranta. Ta je, skladno z medicinskim diskurzom, interpretiran kot virus – prinašalec in prenašalec bolezni; migracijski tokovi pa kot epidemije najstrašnejših razsežnosti [Lipovec Čebren]. Zanimivo pa je, da »mašinerija« obrambnega sistema ni nastrojena zgolj zoper drugost, temveč je osredinjena tudi na domačnost, na naše najintimnejše odnose in spolnost. Medicinski diskurz kot znanstveni diskurz na tem mestu ne ponuja odrešitve, ampak še večje moralno suženjstvo. Ne deluje kot preprosta zunanja cenzura, temveč kot samo-cenzura subjekta samega, kar pa je navsezadnje zgolj spekularna podoba prve [Ferkov]. Odnos medicine do bolezni, ki nas pestijo, ni nič drugačen. Onkraj determinant, kot so genska zasnova, nezdrav način življenja in vplivi okolja, je subjekt večkrat »kriv« tudi moralne pomanjkljivosti in šibke volje [Ramšak]. In čeprav bi lahko subjekt v določenih primerih prevzel nase to »krivdo« z radikalnim etičnim dejanjem lastne smrti [Omladič, Pahor], se mu po drugi strani ponovno očita prav ista pomanjkljivost morale in šibke volje, češ da tako pa spet ne gre. Po eni strani si kriv za to, ker si [bolan], po drugi strani pa ne moreš ničesar storiti. Ta krivda, v nasprotju z biblijsko, ne predvideva nikakršne odrešitve. Hipotetična odrešitev [smrt] predpostavlja zgolj še večjo krivdo. Nemara je to ideal, o katerem lahko rimskokatoliška cerkev zgolj sanja. Formula prek papeža do Boga se v medicini preoblikuje v formulo prek zdravnika, znova, k zdravniku. Če lahko govorimo o formi krivde, je ta vsekakor predstavljena s krožnico, za katero pa ima medicina že uveljavljen termin – kroničnost. To je tudi ime, s katerim označuje odvisnike z drogo. Odvisnik [zasvojenec, morda samo uživalec] naj ne bi bil sposoben odgovornosti in bolj ali manj potrebuje skrbnika. Mesto svobodne presoje posameznika tako zasede nov čuvaj – zdravnik [Paškulin].

Izkaže se, da se znova in znova vračamo k medicini prav zaradi nje same.

Novodobni stevardi zdravja

Novo javno zdravstvo

S preimenovanjem slovenskega *Ministrstva za zdravstvo* v *Ministrstvo za zdravje* tudi Slovenija kot ena med mlajšimi državami članicami Svetovne zdravstvene organizacije (v nadaljevanju SZO) politično in simbolno poudarja, da je bilo v zdravstvu toliko sprememb, da te zahtevajo rekonceptualizacijo zdravstvenega sistema, hkrati pa tudi njegovo preimenovanje, ker novemu konceptu zdravstva staro poimenovanje postaja pretesno. Spremljanje letnih publikacij SZO kaže, da spremembe v pojmovanju in strukturiranju javnega zdravstva v »zahodnih« družbah intenzivno potekajo že od poznih sedemdesetih let 20. stoletja naprej. Na to je vplivalo več dejavnikov, ki so povezani s širšimi družbenimi spremembami, denimo dekonstrukcijo države blaginje, staranjem prebivalstva, čedalje hitrejšimi tehnološkimi in nepredvidljivimi družbenimi spremembami, politično in ekonomsko nestabilnostjo v svetu ipd. Poleg tega v sedemdesetih letih zdravstvene politike, trg zdravstvenih storitev in bolniki, okrepljeni z novo ideologijo pravic bolnikov, načnejo do tedaj zelo trden in nedvomen ugled ter središčnost zdravstva, predvsem pa uradne medicine. Začne se proces rahljanja tradicij, ki so dolgo ohranjale dokaj stabilne odnose moči med zdravstvenim sistemom in bolnikom, in sicer z natančno dodeljenimi vlogami tistim, ki so vedeli in predpisovali, ter tistim, ki naj bi brezkompromisno ubogali. Ta proces Luptova (1994) imenuje sekularizacija oziroma odčaranje biomedicine. Ti utečeni odnosi moči so se zamajali, ko so tako zdravstveni sistem kot zdravstveni delavci postali predmet družbenih razprav in kritike. K temu je pripomoglo tudi naraščanje stroškov javnega zdravstva, posledično pa večja odvisnost zdravstva od sistemov socialnega in zdravstvenega zavarovanja, ki je skozi prizmo diskurza učinkovitosti postopoma zmanjševala strokovno avtonomijo in moč zdravstvenih delavcev.

Koncept javnega zdravstva, ki ga Acheson Report (1988) opredeljuje kot »znanost in umetnost preprečevanja bolezni, podaljševanja življenja in promocije zdravja prek organiziranega delovanja v družbi«, se je spreminjal predvsem glede obsega svojih dejavnosti, značilnih pristopov k opredelitvi in analizi determinant ter kazalnikov zdravja in glede metod za reševanje problemov

¹ Namesto o novem javnem zdravstvu bi, če bi sledili novemu imenovanju Ministrstva za zdravje, lahko govorili tudi o javnem zdravju. Da pa ne bi zaobšli struktur in politik v podstati javnega zdravja, da ne bi dodatno prispevali k nevtalizaciji in naturalizaciji diskurza o javnem zdravju in, med drugim, nevtalizaciji odgovornosti za (javno) zdravje, bova govorili o javnem zdravstvu.

² Navdih za razmislek o preobrazbi javnega zdravstva z vidika značilnosti visokega liberalizma sva dobili v Buntonovem prispevku »Popular Health, Advanced Liberalism and Good Housekeeping magazine«.

javnega zdravja/-stva (WHO, 1998: 3). Zaradi teh sprememb se v strokovni literaturi v zadnjih treh desetletjih o javnem zdravju/-stvu pogosto razpravlja kot o *novem javnem zdravju/-stvu* (*new public health*). Novo javno zdravstvo se zavzema za uveljavitev takšne oblike upravljanja z zdravjem, ki bi ustrezala poznomodernemu, individualiziranemu subjektu in političnim okoliščinam, v katerih prehajajo v ospredje liberalna načela.

Novo javno zdravstvo¹ razširja domeno javnega zdravstva z izrazitim preseganjem prvotnega koncepta varovanja zdravja, ki je zadeval predvsem varovanje pred higienskimi nevarnostmi in bakteriološkimi infekcijami ljudi. Četudi se v 21. stoletju namenja precejšnja pozornost okoljskim dejavnikom zdravja, se med dejavniki zdravja daje izjemno velik poudarek načinu življenja

posameznikov. To je pogojeno z več dejavniki. Med pogosteje navedenimi sta izboljšanje osnovnih (higienskih) pogojev življenja in razvoj medicine, zaradi česar je umrljivost kot eden temeljnih kazalnikov zdravja populacij v zadnjih treh desetletjih 20. stoletja čedalje manj posledica nalezljivih bolezni. Zato so s kazalniki zdravja – umrljivostjo, pričakovano življenjsko dobo, stopnjo hospitalizacij ipd. – epidemiologi začeli povezovati povsem druge probleme. SZO, vključno s svojo slovensko podružnico, za trenutni temeljni problem zdravja razvitih družb navaja rak in srčno-žilne bolezni. Vzrok teh pa naj bi bilo predvsem neustrezno vedenje posameznikov.

Zato je obdobje novega javnega zdravstva obdobje preprečevanja nenalezljivih kroničnih bolezni. Področja, na katerih je predvideno posredovanje, ki naj bi pripomoglo k izboljšanju zdravstvenega stanja, pa tudi izkušnje zdravja so določena zelo vseobsegajoče. Opredeljena so kar z okoljem in načinom življenja (Davison in Smith, 1995: 96), in sicer tako, da javno zdravstvo v imenu preprečevanja tveganj za zdravje kar naprej širi svoja intervencijska pooblastila. Pojem okolja, ki nastopa v programih javnega zdravstva, se namreč ne nanaša le na fizični prostor in njegovo materialno realnost, na primer kemične primesi v pitni vodi in v ozračju, bakterije v javnih prostorih ipd. Okolje je tu mišljeno precej širše. Vključuje tudi politično raven, raven družbenih odnosov, na primer odnose na delovnem mestu, odnose v družini, sega pa tudi na raven posameznikovega psihološkega stanja. Okolje je v kontekstu novega javnega zdravstva, četudi v političnih programih širše družbeno opredeljeno, na ravni intervencij pogosto individualizirano in omejeno kar na zasebno življenje posameznika oziroma njegov ali njen življenjski stil. Tako postajajo nekateri družbeni problemi obravnavani kar kot problemi posameznika. Odgovornost politike in družbenih struktur za zdravstveno stanje populacije pa se prenaša na ljudi. Čas, v katerem se povečuje vloga proste tržne ekonomije in ekonomskega kapitala, postavlja idealne pogoje za razcvet privatizacije in individualizacije na področju zdravstva.

V novo konceptualizacijo javnega zdravstva se je ujel tudi slovenski sistem. Spremembe v sistemu javnega zdravstva v Sloveniji so vezane na eni strani na svetovne smernice, na drugi pa tudi na lokalne dogodke, ki so zaznamovani z ustanovitvijo nove države in s spremembo njene politične in ekonomske ureditve. Te spremembe, ki so se v zahodnih, v tržno ekonomijo usmerjenih družbah odvijale nekaj desetletij, so se v Sloveniji odvile na hitro. Zato nanje ni bil nihče zares pripravljen: ne politika, ne sistem zdravstva, ne biomedicina in ne državljeni.

V tem prispevku bova opozorili na temeljne spremembe v novem javnem zdravstvu, in sicer vzdolž Rosove² sheme treh temeljnih značilnosti visokega liberalizma (ang. *advanced liberalism*). Te značilnosti so:

(1) nov odnos med strokovnjaki in politiko, pri čemer kalkulativne režime pozitivističnih vednosti o človeškem delovanju zamenjujejo kalkulativni režimi bilance in finančnega menedžmenta;

Z aplikacijo teh značilnosti na zdravstveni sistem bova poudarili čedalje večjo prepletenost zdravstvenega sistema z drugimi strokami/slужbami, ki si prizadevajo za večjo optimizacijo in učinkovitost zdravstvenega sistema ter uvajanje tržnih načel za organiziranje in distribucijo storitev ter reguliranje stroke pri izvajanju zdravstvene oskrbe; zaupanje strokovnjakom spodjedajo nenehne zahteve po reviziji in po delovanju, ki je dokazljivo z merljivimi učinki.

(2) nova pluralizacija »družbenih« tehnologij nadzorovanja, pri čemer so državljani agenti svojega lastnega upravljanja;

Tu bova izpostavili spremembe na področju zdravstvenega posredovanja in v zdravstveni oskrbi. Ena od tehnologij nadzorovanja zdravja je tudi oblagovljenje zdravja in vstopanje ideologije zdravja v vsakodnevne potrošne prakse.

(3) nova opredelitev subjekta vladanja, pri čemer je ključna možnost reverzibilnosti odnosov moči: kar se začne kot norma, ki je vcepljena državljanom, se lahko spremeni v zahtevo, ki jo državljani usmerijo k oblasti (Rose, 1993: 294–296).

Vzdolž te značilnosti, ki jo Rose navaja kot eno temeljnih vrednot visokega liberalizma, bova mislili o dvojem: o tem, da uradna medicina in zdravstvo oziroma nadzorniki nad življenjem sami postajajo objekt nadzora in da ideologija promocije zdravja prelaga odgovornost za zdravje na posameznike, na komercialni sektor in na skupnosti. Reverzibilnost odnosov moči med zdravstvenim sistemom in posameznikom se med drugim lahko pokaže v krepitvi potrošniške vloge posameznika, ki postaja manj poslušen, bolj izbiren, zahteven in kritičen do storitev javnega zdravstva.

Kolonizacija zdravstva z menedžerskim diskurzom optimizacije in drobljenje zdravstvenih praks

V Nacionalnem programu varovanja zdravja Republike Slovenije – Zdravje za vse do leta 2004 – je uvodoma predstavljen razmislek, da so nezdravi posamezniki za državo v razmerah nenehnih in negotovih sprememb ne le predragi, temveč pomenijo tudi nevarnost, da bodo ovirali njen družbeni, kulturni in ekonomski razvoj (NPVZ, 2000: 1–3). Zato si mora država prizadevati za tak zdravstveni sistem, ki bo učinkovit tako z vidika delovanja kot z vidika rezultatov upravljanja zdravja populacije. Ti naj bi se med drugim odražali v zmanjševanju umrljivosti, zmanjšanju obiskov v zunajbolnišničnem varstvu in v nižji stopnji hospitalizacij. Še več, dobri rezultati naj ne bi bili vidni zgolj v odsotnosti bolezni, temveč tudi v boljšem zdravju in boljšem počutju državljanov, kar naj bi vodilo v njihovo večjo storilnost. S tega vidika predpostavke učinkovitosti novega javnega zdravstva niso vezane zgolj na smotrno porabo sredstev v strukturah zdravstvenega sistema. V veliki meri zadevajo tudi optimizacijo posameznikovega delovanja. Ta naj bi se z maksimizacijo svojega zdravja laže in hitreje odzival na čedalje hitrejša družbene spremembe, vlagal več energije v delo in dolgoročno pripomogel k večji konkurenčni prednosti države. Hkrati pa bi bil manjša obremenitev za zdravstveni sistem, ki se spopada z naraščajočimi stroški delovanja.

Čedalje večje težave s financiranjem zdravstvenega sistema so po eni strani odraz večje tehnološke razvitosti zdravstva. Hiter tehnološki napredek v medicinskih pripomočkih sicer razširja polje vidnega in omogoča boljšo diagnostiko ter zdravljenje. A hkrati zahteva večje finančne

vložke v najsodobnejše diagnostične aparate, zato je zdravstvo čedalje dražje tako za državo kot za državljane. Po drugi strani pa so finančni problemi zdravstvenega sistema tudi odraz postopnega staranja prebivalstva v razvitem svetu. Demografska tranzicija od prevlade mlajših generacij v prejšnjem stoletju k postopni večinski prevladi starejših generacij v prihodnosti v zahodnem svetu in tudi pri nas pomeni odvisnost vedno večjega števila prebivalstva od zdravstva. Staranje pa je prav posledica zmanjševanja umrljivosti zaradi boljših in na široko dostopnih zdravstvenih storitev v razvitem svetu v zadnjih desetletjih. Medtem ko je za mlade značilno, da so najmanj odvisni od zdravstvenih storitev, se nasprotno starost razume kot čas postopne degeneracije, večje bolezenske ogroženosti in obolenosti. S tega vidika so starejši družbena skupina, ki je v domeni zdravstva, zlasti njenega kurativnega dela. Tudi zato z demografskimi spremembami in s staranjem prebivalstva v zahodnih družbah narašča pomen zdravstva v vsakdanjem življenju in se povečujejo stroški zdravljenja za državo.

Potreba po večji učinkovitosti v zdravstvu je povezana z vrsto racionalizacijskih procesov, ki med drugim spreminjajo tudi njegovo ureditev. Ta se s specializacijami in operativnimi delitvami dela drobi na posamezne prakse. Zato, kot opozarjajo različni avtorji, danes ni več enovite zdravstvene prakse. Čedalje bolj se deli na tri ločene segmente:

- *splošno zdravstveno prakso*, ki deluje tudi svetovalno, terapevtsko, vse posebne zdravstvene posege pa prepušča specialistom;
- *prakso zdravstvenih specialistov*, ki s pomočjo tehnike samostojno ali v strokovnih skupinah rešujejo visoko zahtevne zdravstvene probleme;
- *prakso zdravstvenih menedžerjev*, ki se ukvarjajo z organizacijo in vodenjem zdravstvenih ustanov in raziskav.

Tem trem praksam v grobem ustrezajo tudi tri glavne vrste medicinskih in zdravstvenih poklicev: splošni zdravniki in sestre/bolničarji, specialisti in zdravstveni menedžerji. Zdravniki bodo v prihodnje lahko uporabljali zgolj eno od praks, če bodo hoteli ohraniti visoke standarde vsake od teh biomedicinskih praks. Vendar pa zgornja delitev ne pomeni, da bi se morali zdravniki deliti na domače oziroma družinske zdravnike, ki so blizu bolnikom, so »prijazni«, »terapevtski«, »komunikativni«, in na visoke specialiste, ki so »brezosebni«, »hladno profesionalni«, in na tretje, ki so »bleščeči« vodje, menedžerji itd. V vse tri zdravstvene prakse posega čedalje več »nezdravstvenih« institucij: državne službe, ministrstva, parlament, pravne službe, socialno varstvo, zavarovalnice, varuhi pravic, etične komisije, znanstveno-raziskovalne ustanove itd. To pomeni, da zdravstvo, predvsem pa biomedicina sama, ni več »suverena« vladarica nad področjem zdravja, mora se obnašati parlamentarno in ne »rojalistično«. Sprejeti mora enakopravno sodelovanje z drugimi institucijami, službami, socialnimi vlogami, znanji in praksami.

Njeno povezovanje z drugimi institucijami, sektorji in znanstvenimi disciplinami postane posebej pomembno tudi zato, ker se v kontekstu novega javnega zdravstva zdravstvo čedalje bolj širi na območje varovanja in promocije zdravja. Že dolgo ni njen primat zgolj zdravljenje bolezni. Nič ni narobe, če se biomedicinska ambicija, ki je zdravstvenemu sistemu še vedno osrednja, širi od zdravljenja bolezni k ohranjanju zdravja. Problematično je, če se tu vsiljuje kot hegemon, kot »subjekt, ki najbolje ve«. Področje preventive in varovanja zdravja je zelo interdisciplinarno področje, zato z zavzemanjem za preventivo uradna medicina stopa na mejna področja drugih znanosti in vednosti. Zdravje in kakovost življenja sta izrecno družbena fenomena, ki ne prenašata mehanicističnih vzorcev razmišljanja in delovanja, ki jih pogosto srečamo v sodobni znanstveni medicini. Kdor bi tu poskušal vsiljevati svojo vednost kot univerzalno modrost, lahko tvega le velik odpor.

Nekateri avtorji opozarjajo tudi na smernice problematičnega razvoja sodobnega zdravstva na področju etike. Menijo, da zdravniki in drugi zdravstveni delavci opuščajo etično refleksijo in presojo v vsakdanjem delu in to prepuščajo posebnim strokovnjakom ali ustanovam, npr. poklicnim medicinskim etikom, pravnim svetovalcem ali posebnim etično-pravnim komisijam (Satel in Stolba, 2001). Tudi to se zdi eden problematičnih odzivov na izjemno kompleksnost sodobnega javnega zdravstva. Zaradi strahu pred pritožbami bolnikov, pred preveč informiranimi in zahtevnimi bolniki, pred pritiski zavarovalnic ipd. nekateri bežijo od odgovornosti za lastno etično refleksijo preprosto tako, da jo opustijo. Etične presoje in odnose z bolnikom prepuščajo drugim, npr. poklicnim etičnim svetovalcem, pa tudi medicinskim sestram in bolničarjem. S tem dodatno drobijo zdravstveno prakso, tisti del, ki ga opravlja medicinska stroka, pa zožujejo na medicinsko tehniko in klinične preglede (Satel in Stolba, 2001). Seveda tako, da sta biomedicinska dejavnost in klinična resnica usklajeni z ekonomsko racionalnostjo, kot ugotavlja Osborne (v Bunton, 1997: 227).

Pomembna lastnost novega javnega zdravstva je torej čedalje večja odvisnost zdravstvenega sistema tudi od pravnih regulativ in norm. Pod pritiskom pravno podprtih groženj se v zahodnem svetu naglo uveljavlja tako imenovana defenzivna biomedicina. Njena značilnost je, da teži k pretirani uporabi diagnostike in terapije samo zato, da bi se zdravnik zavaroval pred morebitnimi tožbami zaradi napak ali nepredvidenih posledic zdravljenja. Lahko rečemo, da je danes marsikje pravo inkorporiralo medicinsko etiko oz. da namesto medicinske etike vstopa medicinsko pravo.

S povečanimi težavami javnega zdravstva zaradi naraščajočih stroškov zdravljenja dobiva ekonomski vidik skrbi za zdravje čedalje večji pomen. Vlade blažijo stisko javnega zdravstva s kombiniranimi sistemi preventivne dejavnosti, dodatnimi prostovoljnimi zavarovanji, komercializacijo zdravstvenih storitev s vzpodbujanjem samonadzorovanja in zdravstvene samoodgovornosti ljudi ipd. Novo javno zdravstvo tako tvorijo ekipe, ki svoje delovanje čedalje bolj oblikujejo po zgledu komercialnega sektorja: zdravstveni delavci se delno preoblikujejo v poslovne menedžerje in uradnike. Tudi zdravniki se kot del zdravstvenega tima delno spreminjajo v uradnike. Večja komercializacija in navidezno večja avtonomija zdravstvenih delavcev, denimo s podeljevanjem koncesij zasebnikom za izvajanje zdravstvene oskrbe, prinaša tudi potrebo po upravljalnem nadzoru. Zdravstveni delavci se tako beležijo glede na način predpisovanja zdravil (denimo, koliko generičnih in originalnih zdravil zdravnik nekomu predpiše), število opravljenih pregledov ipd. Vse to ne toliko zaradi nadzora strokovne medicinske presoje, temveč zaradi potrebe po nadzoru stroškov.

Medikalizacija družbe in samoupravljanje z zdravjem

Rojstvo »javnega zdravja« in »promocije zdravja« ima Foucault (1975) za izraz širjenja panoptičnega medicinskega pogleda v življenjski slog ter v intimne navade večine prebivalstva. Medicinska stroka je del sistemov nadzorovanja civilne družbe, in sicer na neviden in zaradi visoke vrednote zdravja na družbeno sprejemljiv način. David Coburn in Evan Willis ugotavljata, da ima uradna medicina prvo besedo v presoji o bolezni in o vsem, kar se navezuje na bolezen, ne glede na to, ali ima medicina na voljo sredstva za uspešno soočenje z boleznijo (Coburn in Willis, 2000). Mnenje medicine je družbeno pomembno in ima veliko družbeno avtoriteto. V Sloveniji se je to denimo videlo ob neuspešnem referendumu ob predlogu Zakona

o umetni oploditvi samskih žensk v Sloveniji, spomladi 2001. Čeprav so zdravniki v javnih razpravah nastopali z argumenti, ki presegajo njihovo strokovno usposobljenost, z razlogi, ki so domena predvsem družboslovnih strok, sociologije, psihologije – npr. o vlogi biološkega in socialnega starševstva, ali o posledicah pluralizacije družinskih oblik –, so jim ljudje verjeli in so brez zadržkov sprejeli njihove argumente.

Po Zolaju (1972: 492) se proces medicinskega nadzorovanja družbe in posameznikov dogaja skozi štiri vrste medicinskih posegov in procesov:

- s širjenjem medicinskih praks v vsakdanje življenje oziroma razširjenjem tega, kar imamo za pomembno v dobri medicinski praksi;
- s popolnim nadzorom in ekskluzivnim dostopom do večine medicinskotehničnih postopkov, raziskav in podatkov;
- z ekskluzivnim dostopom do tabuiziranih področij vsakdanjega življenja; tabuiziranih delov telesa, tabuiziranih življenjskih praks (spolnost, smrt);
- in končno s širjenjem in medikalizacijo tega, kar imamo v biomedicini za dobro življenjsko prakso; medikalizacijo zdravega načina življenja, zdrave prehrane, zdravih odnosov, vzgoje itd.

Novi režim javnega zdravstva ne poudarja zgolj zdravnika in njegove naloge, temveč široko mrežo, ki zajema vse, od integriranega in celostnega sistema formalnega zdravstvenega varstva do neformalnih mrež skrbi za zdravje. Posameznik, ki je nenehno vsaj potencialni bolnik, je le eden od članov te mreže nadzorovanj, ki s svojim zdravim vedenjem »proizvaja« zdravje. Obenem pa je (potencialni) bolnik dobil še druge vloge. Postal je tudi potrošnik in objekt medicinskega podjetništva. Ni več le objekt zdravstvene obravnave v strogo anatomskih mejah, temveč je obravnavan tudi v okviru njegove biografije in socialnih odnosov. S tega vidika se spreminjajo tudi tehnologije za zdravstveno posredovanje.

To je nazorno prikazal Castel (1991) v svojem članku z naslovom »*From dangerousness to risk*«. ³ V njem piše o tem, kako ločnica v pojmovanju tveganj in dejanskih nevarnosti za zdravje vzpostavlja tudi razliko med terapevtsko potencialnim subjektom in dejansko terapijo. To je po njegovem mnenju temeljnega pomena za vseprisotno, a subtilno moč sodobnega nadzorovanja družbe. Za Castla namreč »tveganje ne izvira iz dejanske prisotnosti določene nevarnosti pri posamezniku ali v skupnosti«, temveč gre pri tveganju za »učinek kombinacije abstraktnih *dejavnikov*, ki lahko bolj ali manj verjetno spodbudijo pojav nezaželenih oblik vedenja« (Castel, 1991: 287, poudarek v originalu). Iz koncepta tveganja je po njegovem mnenju subjekt izločen. To pa zato, ker ni več neposredno, fizično opazovan. Namesto človeka so v središču opazovanja o njem zbrane informacije glede številnih heterogenih dejavnikov, ki s pomočjo skupinjenja in statističnih izračunov postanejo vir predvidevanj o njegovih (ali populacijskih) potencialnih fizičnih in/ali psihosocialnih nepravilnostih. Te informacije so vir za identificiranje čim več oblik nevarnosti (prav tam: 288). Gre torej za sistem sistematičnega »znanstvenega predodkrivanja« potencialnih nevarnosti, ki se skrivajo bodisi v človeku bodisi v njegovem okolju. Na podlagi tega je mogoče ljudi opazovati posredno, z opazovanjem informacij o njih in na podlagi poznavanja katerih lahko strokovnjaki ustrezno in pravočasno posredujejo, da bi potencialno nevarnost preprečili.

Te spremembe, na katerih temelji ideologija preventive in promocije zdravja, so privedle do pomembne posledice v dojetanju zdravja in bolezni, pa tudi v načinu razmišljanja o njegovem upravljanju. Obseg področja zdravstvenih intervencij, ki niso več neposredno v domeni zdravstva, se širi. Človek lahko izboljša svoje zdravje s pravilnim zdravstvenim vedenjem, s preventivno dejavnostjo, z zdravim načinom življenja in zdravim življenjskim slogom. Govoriva

o tem, da smo ljudje pod okriljem zdravstvenih priporočil nenehno opominjani na potrebo po upravljanju zdravstvenih tveganj v vsakdanjem življenju. S tega vidika lahko govorimo celo o posebnih oblikah samoupravljanja zdravja. Armstrong nekoliko ironično pripominja, da je novo zdravstvo s pomočjo množičnega vpliva na ljudi, manipuliranja, spreminjanja vedenjskih navad ljudi doseglo stalen nadzor populacije. Ljudje dosegajo osvoboditev od bolezni v totalitarnem režimu zdravja (Armstrong, 1993: 66).

Zdravje in bolezen nista več polarni nasprotji, temveč sta le dva pola v kontinuumu razlik. Bolezen v svoji elementarni obliki je dogodek, ki se ne manifestira samo v bioloških znakih, ki prizadenejo telo. Njen pomembni del so družbene manifestacije bolezni, ki prizadenejo družbene odnose, družbene vloge in družbene dejavnosti slehernega človeka. S tega vidika je bolezen oziroma njen simptom kulturni znak. Tega dejstva se je prva zavedla socialna higiena, veja biomedicine, ki je že v 19. stoletju s precejšnjo mero uspeha odkrivala družbene vzroke najbolj razširjenih in nevarnih bolezni tedanjega časa, denimo tuberkuloze in sifilisa. Zanimivo je, da je ravno odkrivanje družbenih virov bolezni dajalo izgovor za vladne intervencije in družbeni nadzor nad določenimi skupinami, predvsem revnejšega in bolj ogroženega prebivalstva, in sprožanje moralnih kampanj in moralnih panik. Sprejetje zakonov o javnem zdravju na začetku 20. stoletja je bilo po mnenju Claudine Herzlich odločilno za to, kar danes poimenujemo »medikalizacija družbe« (Herzlich, 1995: 158).

Po mnenju kritikov je nezadržno razširjanje biomedicine problematično predvsem zato, ker posega v vsa področja družbenega življenja, ne le v vsakdanji svet bolnikov. Tudi zdrave se namreč nenehno prepričuje, naj sledijo različnim nasvetom zdravnikov, izdelovalcev zdravil in zdravstvenih pripomočkov. Nova politika javnega zdravja zahteva od ljudi več osebne skrbi in odgovornosti. Vsakdo mora opazovati svoje telo in duha ter dejavno skrbeti zanj. Meje med zdravim in bolnim osebo (bolnikom) so se zrahljale. Prišlo je do splošnega uvida, da ima vsakdo zdravstvene probleme, vsakdo v vsakdanjem življenju proizvaja tveganja za zdravje. Zato se je pozornost zdravnikov in javnosti pomaknila od opazovanja bolezenskih znakov in poteka bolezni k »*bolezenskemu vedenju*« posameznika oziroma tveganemu vedenju, ki zajema obdobje pred akutno boleznijo, med njo in po njej. Skupni učinek teh posegov je medikalizacija vsakdanjega življenja, predvsem medikalizacija drugačnih življenjskih slogov in odklonskosti.

Četudi se v novem javnem zdravstvu javno zdravje kot stanje meri s kazalniki zdravja na populacijski ravni in se o ukrepih javnega zdravstva odloča na podlagi populacijskih normativnih odstopanj, je preventiva pravzaprav prepuščena posameznikovi odgovornosti, ki je čedalje bolj zamaskirana v individualizirane pravice potrošnika (Kamin, 2006). To pa je ena od značilnosti oblagovljanja zdravja, ki se kaže tako na ravni vsakdanjih potrošnih praks, v katerih se čedalje več izdelkov in storitev opremlja z znakom zdravja, kot na ravni zdravstvenega sistema, ki posameznika spodbuja, da se do ponudbe zdravstvenih storitev, od zdravstvenih zavarovanj do storitev zdravstvene oskrbe, vede kot potrošnik (Kamin, 2006). Proces oblagovljanja zdravja namreč govori o tem, da zdravje in z zdravjem povezane dejavnosti (pacienti, medicinske prakse, zdravila, hrana ipd.) postajajo enaki objektom, ki so lahko vključeni v proces menjave na trgu. To velja tudi za javno zdravstvo, v katerem se posameznikova vloga bolnika postopoma spreminja v vlogo potrošnika (Hugman, 1994; White, 2002; Lupton, 1997). Taka idejna preobrazba temelji na predpostavki racionalnih, preračunljivih avtonomnih subjektov in zanemarja dinamično naravo, intrasubjektivni in sociokulturni vidik procesa potrošnje zdravstvenih storitev (Lupton, 1997: 374). Omejitev, ki preprečujejo, da bi »potrošniški model« zdravstvenih storitev lahko zares deloval, je več. Med pomembnejšimi sta asimetrija vednosti med bolniki

in zdravniki ter odvisnost posameznika v izkušnji bolezni od drugih in od zdravstvene oskrbe (Lupton, 1997: 379). Ker so doživljanje bolezni, bolečine in nemoči na eni strani ter proces zdravljenja na drugi izrazito emocionalna stanja, je lahko, kot pravi Luptonova (1997: 380), prevzemanje potrošniškega pristopa v delovanju zdravstvenega sistema celo kontraproduktivno, saj spodbuja zaupanje in vero v zdravstveno oskrbo, ki sta bistvena v procesu zdravljenja.

Privatizacija zdravstvene oskrbe in individualizirano upravljanje tveganj

Po eni strani so uradna medicina, konkretnje zdravniki, veliko pridobili od sistema zdravstvenega zavarovanja in drugih institucij socialne države ter od nastanka množičnega trga zdravstvenih storitev, po drugi strani pa zdravniško delo bolj in bolj nadzorujeta kapital in trg. Ideali zasebne prakse, odvisne od trga zdravstvenih storitev, niso avtomatično v soglasju s težnjami kapitala. Čedalje več je javnih in zasebnih pritiskov in oblik nadzora nad zdravnikovim delom. Zanimivo je, da nekateri kritiki ugotavljajo, da je v ZDA, kjer je zasebno zdravstvo najmočnejše razvito, občutiti med zdravniki velik strah pred nadzornimi mehanizmi zasebnih organizacij zdravstvenih ponudb in storitev, ki skrbijo za to, da bo delo zdravnikov prinašalo čim več dobička. Kritiki celo menijo, da so bili zdravniki bolj avtonomni v državah s centralno vodenim zdravstvenim sistemom kot v državah, ki jih poganjajo podjetniški interesi (Coburn in Willis, 2000). V državah s centralno vodenim zdravstvenim sistemom država sicer »od zgoraj« postavlja cene in stroške medicinskega dela, zdravil, organizira medicinsko delo ipd., vendar se ne vtika v klinično prakso zdravnikov. V ZDA, denimo, pa se kapital krepko vtika tudi v klinično prakso.

V tezi, da je medicinsko znanje zdravnikov podlaga medicinske moči, se skriva podmena, da je mogoče nekatere dele medicinske prakse rutinizirati in reproducirati. Reproduciramo lahko le tako imenovani medicinsko-tehnični del prakse, ne pa npr. znanj, spretnosti in izkušenj zdravnikov. Razmerje med tistimi deli prakse, ki jih ne moremo zlahka ali sploh ne reproducirati, in onimi, ki jih lahko reproduciramo, kaže, koliko je biomedicina odprta rutini in koliko ekskluzivne moči ima. Vendar v zadnjem času strokovnjaki in vsakdanje prakse kažejo, da gre razvoj uradne medicine bolj v smeri tehniziranja, torej možnosti reproduciranja. Biomedicina se tako »proletarizira«, kot menijo nekateri raziskovalci. Coburn in Willis (2000) razmišljata, da bolj kot se razmerje med strokovnomedicinskimi in medicinskotehničnimi deli prakse nagiba v prid zadnjih, bolj je biomedicina odprta rutinskosti, s tem pa se zmanjšujeta njeni ekskluzivnost in prestižnost.

K temu pripomore tudi ideologija preventive in promocije zdravja, ki po eni strani širi domeno zdravstva in biomedicine, po drugi pa odpira področje zdravstva za številne druge stroke, pa tudi alternativne oblike zdravljenja in skrbi za zdravje. Te se lahko na področju zdravstvene preventive celo bolje znajdejo kot znanstvena medicina. Medicinsko vedenje prehaja v popularni diskurz; v navezavi z življenjskim slogom ga poustvarjajo in soustvarjajo mediji, kozmetična, živilska in športna industrija, številne skupine za samopomoč, ki so z razcvetom interneta zaživele povsem novo obliko druženja, diskusije in podpore. Vsakdo od naštetih vsak dan deli nasvete za zdravstveno samoupravljanje na področju prehranjevanja, osebne higiene in nege, duševnega zdravja ipd. V ta namen se organizirajo tečaji, izdajajo knjige, pišejo blogi in prodajajo tehnični pripomočki, ki bi ljudem pomagali krepiti svoje zdravje. Ljudje so o zdravstvenih temah bolje obveščeni, informacij o zdravju in bolezni je na pretek, prav tako pa tudi sogovornikov, ki so se

pripravljeni pogovarjati o zdravju in boleznih. Med drugim tudi lekarnarji, ki ob lažjih zdravstvenih težavah nemalokrat prevzamejo svetovalno vlogo splošnih zdravnikov.

Na področju zdravja čedalje več akterjev vidi tudi možnost za velik zaslužek; od industrije, zdravstvenih zavarovalnic, pa tudi ponudnikov storitev zdravstvene oskrbe. V takih razmerah oblagovljanja zdravja se ljudi uči o zdravju razmišljati tudi v luči kapitala in trga. Če priporočila, ki jih zdravstvene avtoritete vsak dan posredujejo ljudem, skrbijo za prevzgojo s poudarjanjem individualne odgovornosti za lastno zdravstveno stanje (Kamin, 2006), potem je vzgoja, ki jo ponuja trg zdravja, ta, da posameznike opremi s potrošniško-zdravstveno pismenostjo. Potrošnik pa ima v razmerah tržne ekonomije tudi svoj formalnopравни status. Zato se ni treba čuditi, če vlogo enega pomembnejših zastopnikov za pravice do zdravja v sodobni družbi prevzemajo potrošniške organizacije. V Sloveniji se tako z vprašanjem zdravja in zdravstvenega varstva aktivno ukvarja tudi Zveza za varstvo potrošnikov. Lahko bi rekli, da to na simbolni ravni pomeni preobrazbo temeljne človekove pravice do zdravja v pravico potrošnika do zdravstvenih produktov. Obseg potrošniških pravic pa je, seveda, vedno odvisen od finančnih zmogljivosti. Tako ponudnikov kot povpraševalcev.

Erozija načel solidarnosti in subsidiarnosti

Ker je bilo 20. stoletje v znamenju mladih, je bil temeljni ideološki aparat države šola in izobraževanje. Ko pa prehajamo v obdobje prevlade starostnikov, prevzema zdravstvo vodilno vlogo v ideologijah sodobnih družb. Tudi zato, ker naše življenje, želje in vrednote še vedno obvladuje kult mladosti. Odlaganje starosti s pomočjo medicine, plastične kirurgije, lepotnih operacij, diet, medicinskih praks itd. še dodatno širi področje zdravstva in zdravstvenih praks. Pozornost javnosti in zdravstvene stroke je sicer čedalje bolj usmerjena k novim socialno-zdravstvenim temam, ki jih med drugim prinaša staranje prebivalstva. A motili bi se, če bi menili, da je zdravstvo s tem postalo kaj bolj avtonomno, neodvisno od drugih družbenih moči. Zdi se, da je rast njenega vpliva dobro uravnotežena z različnimi oblikami družbene odvisnosti zdravstva. »Veliki nadzornik« nad zdravstvenim vedenjem ljudi sam postaja čedalje bolj nadzorovan. Zlasti v zadnjem desetletju so se začele vlade in sistemi zdravstvenega ter socialnega zavarovanja vedno bolj vmešavati v financiranje zdravstvene oskrbe, zato so začeli tudi natančneje nadzorovati zdravniško delo.

Delovanje sodobnih zdravstvenih sistemov temelji na dveh stebrih: na *načelu solidarnosti* in na *načelu subsidiarnosti*. Načelo solidarnosti se danes kaže predvsem v tem, da sprejememo pomoč, ko je to nujno potrebno in če je potrebno, in da država ali zavarovalnice prevzemajo del stroškov za premagovanje zdravstvenih težav posameznika. Bistvo načela subsidiarnosti pa je, da smo kot bolniki odgovorni pri uporabi zdravstvenih storitev (Ule, 2003). Z eksplozivnim naraščanjem stroškov sta ogroženi obe ti dve načeli. Zastavljajo se vprašanja, katera področja zdravstva/zdravljenja naj se podpirajo, koliko sredstev naj se jim dodeli, katerim bolnikom naj zdravstveni sistem ali država predvsem pomaga in do katere mere. Ta vprašanja so stopila v žarišče družbenih interesov. Zlasti zato, ker je bil državljanom, navajenim, da za njihovo zdravje skrbi država, odtegnjen občutek neomejene pravice do zdravja, s tem pa tudi občutek ontološke varnosti.

Iz sprememb v zdravstvu je razvidna težnja po individualizaciji odgovornosti za zdravje. Na ravni komuniciranja se to kaže v krepitvi prepričevanja posameznikov v »prostovoljno« prevzemanje priporočil za zdrav način življenja. Medtem ko v ospredje zdravstvenih nagovorov s

sistematičnim poudarjanjem samoaktualizacije skozi zdravje in v zdravju prihaja posameznik, pa interesi sistema, ki so vendarle temelj javnega zdravja/-stva, v družbeni praksi javnega zdravstva sestopajo v ozadje vidnega. Diskurz zdravja postaja naturaliziran, v njem pa pojem zdravja, karkoli že zajema, kot da je naravno dan, vsesplošno usklajen in enako vrednoten. V tej zvezi zdravje postaja ena močnejših ideologij sodobnih zahodnih družb in idealno sredstvo za upravljanje družbe skladno z dominantnimi neoliberalnimi interesi. V ideologiji zdravja posameznik s skrbo za zdravje dela zase in za svoje interese, hkrati pa izpolnjuje družbena pričakovanja dobrega (zdravega) državljanstva.

Skoraj ironično se zdi spoznanje, da so danes prav zdravniki v ZDA na eni zadnjih obrambnih črt obrambe države pred širjenjem neoliberalizma, ki ogroža socialno državo. Zdravniki skupaj z nekaterimi demokratskimi centri politične moči zahtevajo javni dostop do zdravstvene oskrbe in boljši, za vse odprt sistem zdravstvenega zavarovanja (Coburn in Willis, 2000).

Vsekakor je pomenljivo spoznanje, da je obdobje splošne medikalizacije družbe zopet potisnila biomedicino v bolj odvisen, neavtonomen položaj, in to celo v njeni klinični praksi. Politika in ekonomija določata meje zahtev uradne medicine po samonadzoru medicinskega dela. Ni čudno, da se kljub napredku medicinskih znanosti srečujemo s skepso o medicinskem znanju. Res je, da sodobna težnja po ekonomski racionalizaciji zdravstvene oskrbe v zahodnih državah spodjeda avtoriteto uradne medicine. Menedžerji, ekonomisti in tržniki se zdijo danes večji strokovnjaki za zdravstveni sistem kot zdravniki; predpisujejo denimo, kaj so optimalna merila za medicinsko prakso. S tem se povečuje tehničnost biomedicine, posledično pa tudi rutinskost in reprodukcijska moč. Meje medicinskega znanja čedalje bolj postavlja politika, kapital in vse manj notranja logika stroke in znanosti. To naj bi spodjedlo tudi samo medicinsko znanje. Ta premik Coburn in Willis (2000) imenujeta premik od »posedovanja znanja« k »trditvam o znanju«. Nekateri celo trdijo, da uradna medicina preprosto nima več moči, da bi definirala zdravje in bolezen v svojih lastnih terminih. To pa seveda ne pomeni, da je neuspešna ali da si za takšne definicije ne prizadeva močno.

Literatura

- ARMSTRONG, D. (1993): *From Clinical Gaze to Regime of Total Health*. V: BEATTIE, A., GOTT, M., JONES, L., SIDELL, M. (ur.): *Health and Wellbeing: A Reader*. London, Macmillan.
- BUNTON, R. (1997): *Popular Health, Advanced Liberalism and Good Housekeeping magazine*. V: PETERSEN, A., BUNTON R. (ur.): *Foucault. Health and Medicine*. London, New York, Routledge, 223–248.
- CASTEL, R. (1991): *From Dangerousness to Risk*. V: BURCHELL, G., GORDON C., MILLER P. (ur.): *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago, The University Press, 281–298.
- COBURN, D., WILLIS, E. (2000): *The Medical Profession: Knowledge, Power, and Autonomy*. V: ALBRECHT, G. L., FITZPATRICK, R., SCRIMSHAW, S. C. (ur.): *Social Studies in Health and Medicine*. London, Sage.
- DAVISON, C., SMITH, G. D. (1996): *The Baby and the Bath Water: Examining Socio-cultural and Free-market Critiques of Health Promotion*. V: BUNTON, R., NETTLETON, S., BURROWS, R. (ur.): *The Sociology of Health Promotion. Critical Analysis of Consumption, Lifestyle and Risk*. London, New York, Routledge, 91–102.
- FOUCAULT, M. (1975): *The Birth of Clinic: an Archeology of Medical Perception*. New York, Vintage Books.
- HERZLICH, C. (1995): *Modern Medicine and the Quest for Meaning. Illness as a Social Signifier*. V: AUGÉ, M., HERZLICH, C. (ur.): *The Meaning of Illness*. Luxemburg, Harwood academic pbl.

- HUGMAN, R. (1994): Consuming Health and Welfare. V: KEAT, R., WHITELEY, N., ABERCROMBIE, N. (ur.): *The Authority of the Consumer*. London, New York, Routledge, 207–222.
- KAMIN, T. (2006): *Zdravje na barikadah. Dileme promocije zdravja*. Ljubljana, FDV.
- LUPTON, D. (1994): *Medicine as Culture. Illness, Disease and the Body in Western Societies*. London, Sage.
- LUPTON, D. (1997): *Consumerism, Reflexivity and the Medical Encounter*. *Social Science and Medicine*. Vol. 45, No 3, 373–381.
- Nacionalni program zdravstvenega varstva Republike Slovenije (2000): Zdravje za vse do leta 2004. Na <http://www2.gov.si/zak>
- ROSE, N. (1993): Government, Authority and Expertise in Advanced Liberalism. *Economy and Society*, vol 22, št. 3, 283–299.
- SATEL, S., STOLBA, C. (2001): Who needs medical ethic. Commentary. February na www.sallysatelmd.com/html/a-comm1.html.
- TURNER, B. S. (2000): The History of Changing Concepts of Health and Illness: Outline of General Model of Illness Categories. V: ALBRECHT, G. L., FITZPATRICK, R., SCRIMSHAW, S. C. (ur.): *Social Studies in Health and Medicine*. London, Sage.
- ULE, M. (2003): *Spre gledana razmerja. O družbenih vidikih sodobne medicine*. Maribor, Aristej.
- WHITE, K. (2002): *An Introduction to the Sociology of Health and Illness*. London, Thousand Oaks, New Delhy, Sage Publications.
- WHO (1998): *The World Health Report: Executive Summary: Life in the 21st century: A vision for all*. Na <http://www.who.int/whr/2001/archives/1998/exum98e.htm>.
- ZOLA, I. K. (1972): *Medicine as an Institution of Social Control*. *American Sociological Review*, vol 20, št. 4, 487–504.

Zdravje za vse kot sodobna imperialistična utopija

Imperativ zdravja je sočasno dolžnost slehernega človeka in splošen cilj vseh ljudi.

Michel Foucault

¹ Simulaker, pravi Baudrillard, ni nekaj, kar prekriva resnico, ampak je resnica, ki prekriva dejstvo, da ne obstaja. Zdravje je tak simulaker, zato je imperativ zdravja še toliko bolj bizaren.

Kako deluje današnji hiperkapitalizem? Ni res, da se nam še sanja ne, kako deluje, čeprav je to delovanje kompleksno in precej drugačno, kakor je bilo v času, ko sta ga analizirala Marx

in Engels. Vsekakor lahko rečemo vsaj to, da je v svetu, ki je simuliran in nasičen s simulakri,¹ zelo aktualno in zelo pomembno govoriti o konkretnih in še neokupiranih oziroma nesimuliranih ozemljih, ki ne bodo nikoli vključena v globalno Vse, tj. v Imperij. V isti perspektivi je pomembno razmišljati tudi o subjektu, ki ga ni mogoče simulirati, o singularnosti, ki nima nikakršne lastnine, ima pa to, kar najdemo v znani izjavi Alaina Badiouja: *kdor nima ničesar, ima disciplino*. In natanko disciplina, celo špartanska disciplina, natanko odrekanje, skromnost so koncepti, s katerimi se bo treba še ukvarjati, da bi razumeli, v kakšnem mehkem hiperkapitalizmu živimo in kako nas z lahkoto spreminja v konformistične zdrave gmote mišic in vsega drugega, kar se ujema s proizvodnjo zdravja, simulakrov, družbenih razmerij moči in odnosov odvisnosti, ki jih podpira zdrav način življenja.

Propaganda prav zato nenehno – kot bi poslušali Tita ali Kardelja – govori o svetlih obzorjih, potrebi po zdravem načinu življenja, zdravju *za vse* in *vsakogar*. A kdo so *vs* in kdo je *vsakdo* v današnjem izmučenem svetu, ki sicer noče niti slišati za socializem, vendar obenem s pridom uporablja njegova spoznanja, kako je treba manipulirati s širokimi ljudskimi množicami?

Začetna vprašanja

Nobenega resnega ali smiselnega spora ne more biti, ni nikakršne dileme, zadeva je popolnoma, kristalno jasna in morda celo razumljiva, racionalna: obstaja imperativ zdravja (Lupton, 1995). Nekoč v socializmu smo na primer morali biti vsi pionirčki ali komunisti, danes moramo biti vsi zdravi, lepi in močni; nekoč nas je potreboval socializem, danes nas kapitalizem – vse drugo so zgolj detajli.

² Za razumevanje same narave iracionalnih in/ali racionalnih izbir, ki jih zmore človeško bitje, je dobro prebrati izvrstno knjigo Dana Arielya *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*.

³ Utegne biti nadvse dobrodošlo, če si bralec ali bralka privoščiči še tole vznemirljivo branje o naravi fantazme: Slavoj Žižek: *The Plague of Fantasies*.

Seveda imperativ zdravja ne visi v praznem prostoru in ni od včeraj. Nastal je v kulturi, ki pa se je v zadnjem času močno preobrazila, dobila nove groteskne razsežnosti, postala drugačna, kot smo je bili vajeni, zato je videti, da je čedalje manj objektivna in znanstvena ter vse bolj prežeta z vraževerjem, celo z mistiko, s tradicionalnimi oblikami razmišljanja in samega zdravljenja bolezni. Mirno lahko govorimo o kulturi simulacij, ki je prežeta z znanstvenim diskurzom, z logiko, ki jo zastopajo zlasti *reality shows*, za katere lahko pokažemo, da so povezani z vsem, le z realnostjo ne, in posebej z medicino (Lupton, 2003).

Imperativ zdravja je v kulturi simulacij in simulakrov namenjen *vsem*, ki so simulacija, subjektom, ki so voljni sprejemati simulacije in njihovo kulturo – subjekt se imenuje terminalni, o njem pa bo še tekla beseda.

Bolj preprosto rečeno: znanost mora v teh časih bolj kot kdajkoli skrbeti za družbene neenakosti in jih ohranjati, zato da imajo elite proste roke na poblaznelih svobodnih trgih, kar v zadnji posledici pomeni, da morajo ljudje tekrovati med seboj za zdravje in tisti, ki jim uspe, se lahko pridružijo izbrancem, za druge pa ni pomoči, saj zanje velja, da niso dovolj zdravi, da so vsaj nekateri preveč hendikepirani, da so slabi proizvajalci in morda še slabši potrošniki, kar je seveda čisto preveč, kajti treba je veliko delati in veliko porabljeni, se zabavati in udeleževati spektaklov, karnevalov in ceremonij, ker vse drugo pač ni vredno počenega groša, zato subjekt kot singularnost ne obstaja v duhovnih obzorjih ljudi, če pa se že po naključju pojavi, lahko deluje le kot travma v strogem Freudovem pomenu besede – kar je seveda zelo dobro.

Ljudje zaradi opisane dominance, kajti prav o njej govorimo, čedalje bolj verjamejo, biološke vede pa jih pri tem še podpirajo, da je bolezen, vključno s smrtjo, le drobna nerodnost, majcena napakica v naravi, ki naj se pojavi, če se že res mora, le v pozni starosti, najraje pa seveda nikoli.

Toda zakaj bi morali biti *vs*i ljudje zdravi, čemu imperativ, če pa smemo sklepati, da so ljudje racionalna bitja, zainteresirana za lastno dobro, pa tudi če niso, imajo pravico do tega, pravica pa je seveda povsem racionalna? In še: je imperativ zdravja v kakšni nenavadni povezavi z Bogom, morajo biti ljudje v zadnji instanci zdravi, ker tako pravi Bog? Jih ta sploh lahko sili k iracionalnemu in nezdravemu vedenju oziroma življenju?² Je težnja k nezdravemu tudi iracionalna in kot taka v nasprotju z Božjimi načrti? Kako torej navsezadnje lahko vemo, kaj je zdravo in kaj ne, v kakšnih razmerjih je medicina z Bogom, kaj imajo pri tem ekonomisti, se morata razum in vera končno združiti v eno oziroma Vse?

Hendikep ali sitnosti z iracionalnim

Ko govorimo o imperativu (zdravja), se moramo vprašati, kaj je nujno, kakšna je siceršnja narava nujnosti. Je racionalna ali ne? V kateri perspektivi je iracionalna in kaj to pomeni? Ali drugače: je res nujno, da so *vs*i ljudje *zdravi* in za koga naj bi bili taki?

Odgovor na zapisana vprašanja je navadno en sam, fantazmatski.³ Ni nujno, da je tako, je pa možno. Na primer: evolucijo (sveta) vodi Bog, ne pa načelo kontingence, kot trdi sodobna znanost, kar seveda pomeni, da se mora tudi biomedicina prilagoditi Božjemu načrtu. Pozna in prenese ta kontingenco ali ne? Je subjekt kot singularnost potemtakem sploh mogoč ali pa bo terminalni subjekt še naprej to, kar označuje beseda *terminalni*?

⁴ Velja kajpak razmisliti tudi o možnostih upora in subjektivacije. Glej Fox in Ward: *Health identities: from expert patient to resisting consumer*.

⁵ V zvezi s to idejo je dobro ponovno premisliti koncept človekove svobodne volje & kontingentne narave resnice, kar je v teh težkih časih gotovo vsaj nekoliko vznemirljivo. Glej Jon Williams: *Leibniz on Perfection and Contingency*.

⁶ *Žalostno dejstvo je, da umetni inteligenci umanjka prav inteligenca*, je nekoč pripomnil Jean Baudrillard. Glej njegov *Global Debt and Parallel Universe*.

Teza: nobena fantazma ne prenese kontingence in singularnosti. Ti sta smrtni sovražnik vsake fantazme. Fantazma vselej nastane prav kot odgovor na možnost kontingence, zato nujno zajema njeno zanikanje ali utajitev.

Če usmerja gibanje veselja ljubi Bog, je to lahko le harmonična celota, v kateri ima vse svoje vzvišeno in vnaprej določeno poslanstvo, za katero kajpak ve le Bog, na Zemlji pa tako ali drugače vedo zanj vzvišeni posamezniki, ki jih vodi papež. Harmonična celota ne prenese kontingence, ki jo njeni zastopniki zato razglašajo za iracionalno izjemo, ta pa označuje tudi subjekt kot singularnost.

Ali lahko zadevo obrnemo in rečemo takole: sama racionalnost sveta izhaja iz začetne kontingence, ki ni iracionalna izjema, ampak je že del racionalne celote? V tej perspektivi iracionalna izjema sploh ni mogoča oziroma ni smiselna. Fantazma je zato odgovor na napačno (iracionalno) domnevo o obstoju iracionalne izjeme, ki jo potrjuje prav s tem, ko jo skuša zanikati ali utajiti, zato je tudi večna. Ustvariti skuša celoto brez izjeme, ki jo sicer potrjuje v njenem navideznem obstoju, obenem pa njeni zastopniki ne morejo vedeti, da je sama iracionalna. Iracionalnost torej odkrivajo na napačnem kraju. Tu je tudi izhodišče za razumevanje sovražnosti invalidov do teorije hendikepa, ki vztraja prav pri nemožnosti in sadistični oziroma samouničujoči naravi vsake fantazme, ki je kajpak prav paradoksn pogoj njene večnosti, tj. možnosti v vsakem družbenem polju; fantazma ima vselej ultimativni ali terminalni element.

Fantazma torej pravi takole: obstaja harmonična celota ali vse (na primer veselje) in iracionalna izjema, ki je pač ni mogoče pojasniti, saj nima ničesar skupnega z naravnimi zakoni; ima pa veliko skupnega z vero oziroma religijo.

Imperativ zdravja dobi v tej luči novo oprijemališče: zdravje je racionalna celota, je za vse ljudi, kar pomeni, da zanjo skrbijo vsi razumni posamezniki, pa tudi znanost, politika in sploh vsi ljudje, iracionalna izjema pa je predmet vere, zato je mogoče sožitje med znanostjo in religijo – prva skrbi za racionalnost vsega, druga pa za iracionalni presežek. Nadzor nad ljudmi je s tem popoln in kajpak zagotovljen, kar tudi pomeni, da je ultimativen ali dokončen.⁴

Ali pa ravno ni, kajti teorija hendikepa pravi, da je z veseljem nekoliko drugače, da sploh ni celota, harmonična pa še najmanj, da je odprto, neskljenjeno, ne-vse in sočasno tudi zelo racionalno. Zato načeli negotovosti in nedoločenosti nista izraz slabosti, nevednosti ali šibkosti človeškega uma, temveč sta izraz samega hendikepa sveta oziroma veselja, kar zopet pomeni, da sta tudi neusahljivi vir (človeške) kreativnosti, ki je mogoča ravno zaradi racionalne narave veselja, ki ne pozna nobene iracionalne izjeme.⁵

Hendikepirani torej niso le nekateri posamezniki, ampak kar nevs, hendikepirano je celotno veselje, ki je prav zaradi tega odprto, nedoločeno ter v zadnji instanci povsem nedoločljivo. Teorija hendikepa ima zato veliko več skupnega z matematiko in s kvantno fiziko kakor z invalidnostjo in medicino, z idejo zdravja pa sploh nima nikakršne zveze, saj je ta skoz in skoz fantazmatska.

Ena sodobnih fantazem o zdravju je tudi tale: genetiki bodo prej ali slej oblikovali ljudi, da bodo vse bolj inteligentni, čedalje bolj popolni, vse zmogljivejši in bodo predstavljali naslednjo racionalno stopnjo v evoluciji tega, kar imenujemo človeško. Da bi postali taki, bodo morali utelešati oziroma zastopati s svojim delovanjem tudi nove operacije iz reda umetne inteligence.⁶ Povprašati bo kajpak treba ustrezne strokovnjake in ti bodo povedali, kako doseči ta

fantazmatski cilj, vse drugo bo steklo tako rekoč samo od sebe.⁷ Vse to se že dogaja pred našim nosom.

Je torej fantazma, ki smo ji podrejeni vsi po vrsti, inteligentna ali morda ni? In kaj pomeni za nas, kaj nam prinaša, zakaj se je oklepamo?

V njej je vsekakor mogoče prepoznati osnovni problem, ki je tudi problem vsake oblastne družbene prakse oziroma države. Ta je namreč paradokсна. Navidezno vztraja pri svobodnih ljudeh, voljnih podložnikih, ki potrebujejo oblast nad seboj, da so ji lahko podrejeni, obenem pa jim nalaga, kako se morajo vesti, kako delovati, kar pomeni, da je že oblastna, tj. natanko to, kar potrebujejo svobodni ljudje.

Problem oblasti je torej ta, da potrebuje en sam element (svobodnega podložnika ali subjekt), ki bo vse drugo storil tako, kot mu je naročeno (naloženo pa mu je natanko to, kar je skoz in skoz racionalno), pri tem pa imel še občutek, da je svoboden – kar tudi zares je. Oblast je zaradi tega zelo racionalna. Ni čudno, da se pritožuje nad tem, kar imenuje iracionalno. Ta je presežek, ki ga ne more misliti, zato ga skuša bodisi odpraviti bodisi preprosto utajiti.

Toda racionalno jedro problema vztraja. Če hoče biti človek samostojen (znotraj družbenega polja), nujno potrebuje oblastnika nad seboj, saj se drugače sploh ne more konstituirati kot svoboden, oblastnika pa si lahko nakoplje le kot svoboden. Ko se podredi, lahko verjame v lastno neodvisnost in samostojnost, vase kot avtonomnega človeka, ki za svoj obstoj ne potrebuje nobene zunanje sile ali prisile. V tem je njegov spregled, ki gre z roko v roki z zgoraj opisanim spregledom vsakega zastopnika oblasti. Sožitje je obenem tudi granitni temelj fantazme, o kateri teče beseda.

Fantazma genetikov, da bodo oblikovali svobodne ljudi, podrejene fantazmi o racionalni zamisli o zdravju in popolnosti, pa je tudi utopična, ne le oblastna.

Kaj je torej utopija, kakšen je njen temeljni problem? Gilbert Keith Chesterton je nekoč dobro opisal temeljni problem vsake utopije. Rekel je, da imajo predstavniki utopičnega razmišljanja tale neresljivi problem: v pretres jemljejo človekovo največjo težavo, ki ni nič drugega kot izvirni greh, nato pa trdijo, da jo bodo skušali preseči oziroma odpraviti. In kaj je izvirni greh? Neposlušnost, neubogljivost, nepokorščina Adama in Eve.

Toda tako trdi uradna cerkvena različica. V resnici pa Adam in Eva ne le nista bila neposlušna in neposlušna, ampak taka sploh nista mogla biti. Prav nasprotno je bilo: lahko bi bila neposlušna, saj ju je bog ustvaril kot svobodna, vendar nista bila, ker sta se svobodno odločila, da bosta jedla z drevesa spoznanja, kar pa je nekaj čisto drugega.

O tem problemu je izvrstno spregovoril Spinoza v svojem izjemnem *Teološko-političnem traktatu*, ki ga je spisal leta 1670.⁸ V njem je pokazal, kakšen je bil razvojni – lahko bi rekli tudi evolucijski – korak, ki ga je naredil Jezus Kristus proti Adamu in Evi. Tadva sta namreč s svojim dejanjem, ko sta jedla z drevesa spoznanja, svobodno zavrnila božji ukaz, da ne smeta jesti z njega, medtem ko se je Bog Jezusu razkril, kar pomeni, da mu ni ničesar ukazoval ali nalagal, pa ga je Jezus kljub temu ubogal.

Adam in Eva sta bila strukturno neposlušna, ne pa intencionalno. Nista bila najprej neposlušna, ampak ravno obratno. Zelo dobro sta prisluhnila božjemu ukazu in ga tudi razumela. Ukaz namreč ni bil izraz nujne in večne resnice, saj potem tako ali tako ne bi imela nobene možnosti, ampak je bil izraz možnosti, ki ni bila nujno zavezana zlu.

⁷ Eden od problemov, s katerimi se srečujejo vsi, ki razmišljajo o tem, kaj sploh je življenje (in o tem, kaj ni), je prav gotovo tudi antropomorfiziranje življenja. Zanje so pomembne (vprašanje je, koliko se tega sploh zavedajo) zlasti oblike življenja, ki niso izključno biološke: mikroorganizmi, paraziti, epidemije, endosimbioze, genetski algoritmi, to, kar je Deleuze imenoval *neko-živiljenje (a-life)*, inteligenca razsrediščenih sistemov, ki se organizirajo sami od sebe (*swarm intelligence*), mrežno simuliranje vojn (*netwars*). Glej Bonabeau in Thérault: *Swarm Intelligence: From Natural to Artificial Systems*.

⁸ <<http://www.yesselman.com/ttpelws1.htm>>

⁹ Pomembno je, da Badiou razume filozofijo kot *logični revolt*, kar dobro ponazarja razmišljanje o naravi Adama-vega in Evinega dejanja v rajskem vrtu. Ta revolt pomeni tudi vztrajanje pri *čisti multipliciteti*, še enem Badioujevem konceptu, ki ima ključno vlogo pri našem razmišljanju o sodobni fantazmi enega samega Zdravega življenja. Glej Hallward: *Badiou: A Subject to Truth*.

Jezus je šel še korak dlje. Na noben način ni bil neposlušen, ampak je svobodno sprejel kontingentni, pa vendar nujni in neodložljivi simbolni mandat. Prav zato je ultimativno utelešenje svobodnega človeka, ki sprejme nase mandat, dolžnost in odgovornost, ki je kar najtesneje zavezana naravi in funkciji resnice, za katero lahko rečemo, da je ena sama, univerzalna in večna; bistvo je, da prav kot taka potrebuje svobodno odločitev za simbolni mandat ali to, kar imenuje Alain Badiou zvestoba resnici.⁹

Sama ideja izvirnega greha se zato dopolni z Jezusovim dejanjem, z njegovo singularno gesto, s katero kot svoboden človek sprejme nase mandat, čeprav tega ni nihče niti pričakoval niti zahteval. Adam in Eva sta prva stopnica k temu zadnjemu dejanju, ki ga ne more preseči nobena druga praksa, pa naj se njeni zastopniki še tako sklicujejo na zdravje ali karkoli drugega.

Kaj to pomeni za naše razmišljanje o sodobni fantazmi, zapisani na začetku tega prispevka, o fantazmi, ki zajema tudi zamisel o zdravem življenju, s katero se danes tako ali drugače srečuje čisto vsak človek, saj je namenjena *vsem in vsakomur*?

Pomeni troje, zlasti pa pomeni, da nobeno utopično razmišljanje ne more odpraviti temeljne zagate človeškega bitja, ki ni izvorni greh, temveč možnost svobodnega odločanja za oblast nad seboj, kot je bilo pokazano uvodoma.

Prvič: Zdravje kot multipliciteta

Če hočemo razmišljati o človekovem zdravju, moramo razmišljati tudi o naravi racionalnosti. Racionalno je, če se človek trudi, da bi živel zdravo življenje. A kaj je zdravo življenje, kako ve, za kaj naj se trudi?

In če govorimo o racionalnem, moramo razmisliti tudi o naravi iracionalnega, zato se lahko vprašamo, kdo vodi biološko evolucijo. Domnevati namreč smemo, da živali nimajo nikakršnega problema z razmišljanjem o tem, kaj je zdravo in kaj ni, kaj je bolj popolno in kaj manj. Zakaj ga nimajo? Ker ne razmišljajo v strogem pomenu besede, saj njihovo življenje usmerjajo instinkti. Ti so zelo racionalni in usklajeni z racionalnostjo sveta. To spoznanje je zelo pomembno, kot bomo videli na koncu tega razmisleka, ko bo napočil čas za sklep.

Obstaja vrsta zamisli, idej in konceptov, nasvetov, razmišljanj, praks, metod in tehnik, ki so tako ali drugače povezani z zdravim življenjem. In čisto brez izjeme so vsi po vrsti odvisni tudi od enega samega dejavnika, ki ni iz reda zdravega življenja – interes.

Človek mora imeti najprej interes, da bo zdravo živel. Tega lahko ima ali pa tudi ne. Toda v resnici zadeva ni tako preprosta, kajti danes obstaja tudi imperativ – človek *mora* zdravo živeti.

Kaj bi se zgodilo, če ne bi živel zdravo? Nič, zgodilo se ne bi preprosto nič. Zakaj potem toliko ljudi hoče živeti zdravo? Ker so svobodni.

Že predstavljena ideja človekove svobode je ključna za vsako prakso zdravega življenja. Vrača nas na začetek, k vprašanju, kaj vodi evolucijo, Bog ali kontingenca. Če jo vodi Bog, je kontingenca iracionalna in pomeni izjemo v sicer racionalnem vesolju. Na tej točki se zastavi tudi vprašanje, zakaj je tako težko sprejeti prepričljivejšo idejo o racionalnem ne-vsem, ki ne pozna nobene iracionalne izjeme.

Če je ne-vse racionalno, je načelo nedoločenosti in negotovosti vgrajeno v samo vesolje, kar dokazujejo tudi raziskave s področja kvantne mehanike in teorije relativnosti. Vesolje je

v tem primeru racionalno in zavezano kontingenci, začetni diferenci.

Težnja k zdravemu življenju je zato racionalna takrat, ko ne skuša utajiti kontingence, ki je imanentna samemu veselju. Kdor skuša to narediti, je nujno zastopnik oblastnih praks, ki so zle, kar pomeni, da s svojim vedenjem in delovanjem že pripomore k zlu, čeprav obenem verjame, da živi zdravo.

V ne-vsem veselju je lahko zdravje le nedoločljiva multiplaciteta.

¹⁰ Slavoj Žižek je pred kratkim (14. marca 2007) v nekem intervjuju govoril o naravi sodobnega strukturnega kapitalističnega nasilja, ki ga moramo misliti, če hočemo razumeti zdravje kot imperativ in korporativno načelo samega sveta. Pomembna dimenzija tako imenovanega subjektivnega nasilja je ta, da je včasih človek še najbolj nasilen, če ne stori ničesar, obenem pa je njegovo nedelovanje tudi etično opravičljivo. Glej *Divine Violence and Liberated Territories: SOFT TARGETS talks with Slavoj Žižek*.

Drugič: Zdravje kot korporativno načelo

Zamisel zdravega življenja je v konkretnem svetu, v katerem živimo, empirična, otipljiva. Reči moramo, da obstaja, da se razvija, širi itd. Toda bistveno je, da ne pomeni ničesar novega. V konkretnem korporativnem svetu je zdravo življenje zgolj njegov patetični privesek, navidezno revolucionarno početje, za katerega v zadnji instanci skrbijo korporacije, ki ne ponujajo trgov le zdravih izdelkov, temveč tudi ideje o njih in končno o samem zdravem življenju.

Zdravo življenje je v takem svetu pojav, ki se širi s pomočjo znanosti, medijev in korporacij. Slednje dobivajo v znanosti zadnja izhodišča za svoje uveljavljanje v družbenem polju, medtem ko je znanost zadovoljna, ker jo globalna občila širijo po celotnem Imperiju.

Zdravje v tej dimenziji sveta ni le korporativno načelo, saj je tudi njegova praksa. Kdor se ne trudi svobodno, da bi živel zdravo, zdravo pa je to, kar je določeno, je sovražnik korporacij in v zadnji instanci celo sovražnik samega Imperija, ki je racionalno Vse.

Zdravje za vse je zato hrbtna stran nekega drugega oblastnega projekta, ki ga lahko spremljamo vsak dan, ima pa obliko izvažanja demokracije z orožjem tja, kjer je domnevno še ne poznajo. Zdravje je torej kot demokracija: oboje morajo imeti vsi. Kdor se bo upiral, mu ne bo lahko, nihče mu ne bo prizanašal.¹⁰ Ali drugače rečeno: danes so ljudje lahko le svobodno podrejeni oblastni praksi in ideji zdravega življenja, vsaka druga oblika svobodnega delovanja je problematična in nezaželena.

Tretjič: Zdravje kot dogodek

Je lahko le nekaj novega, je lahko le vselej nova norma. Nič od tega ne more biti iz vrste rakaste proizvodnje dobrin in storitev, ki se jim vsak dan pridružujejo nove. V resnici namreč niso nove, saj so le različice starega. V njih ni ničesar inventivnega, kajti inventivno vselej nujno naredi luknjo v realnosti. Prekine njen tok in ga radikalno blokira. Danes je tak preboj (skoraj) nemogoč. In prav ideja zdravja je v tej perspektivi zelo zanimiva, kajti ponujajo ga kot dokončno obliko pravega in normalnega življenja. Namesto da bi ljudje spoznali, da taka oblika ravno ne obstaja, se trudijo, skladno z načelom neskončnega prilagajanja, doseči zdravje, ki se nujno odmika kot obzorje.

Znotraj takega obzorja je nemogoče prepoznati to, kar imenuje Badiou dogajanje resnice. Posledice so katastrofalne. Ljudje se svobodno prilagajajo novim idejam in praksam zdravega življenja, obenem pa se odpovedujejo možnosti, da bi jih zgrabila resnica njihovega družbenega početja, kar bi jim kot posameznikom prineslo olajšanje, osvoboditev in možnost

etičnega delovanja, ki jo je Badiou prepoznal v polju subjekta, tistega subjekta namreč, ki je zmožen zvestobe resnici, ne pa prilagajanja in boja za preživetje na svobodnih trgih.

Zvestoba resnici pomeni tudi način doživljanja realnosti, ki je sočasno prisotna in odsotna. Kaj to pomeni?

Predvsem pomeni, da presega še vedno prevladujoče razmišljanje o tem, da so posamezniki sami odgovorni za razvoj lastne identitete, za svoje zdravje in za svojo srečo. Če je v takem razmišljanju človek ego ali nekakšna modernistična osebnost, ki svobodno raste sama od sebe in sama iz sebe, je v naprednejši obliki razmisleka o naravi človeškega bitja le-to čisto nekaj drugega. Ni nevrtašljivi izraz koherentnega jaza, ki vselej-že obstaja, temveč je *problem*.

Perspektiva se zaradi tega popolnoma obrne oziroma spremeni. Zdravje nenadoma ne more biti tak-in-tak način življenja, ki se pač prilaga koherentnemu jazu, obenem pa je še demokratičen, temveč postane problem, ki ga ni mogoče enoznačno razrešiti; prav zato je vselej nekaj novega. Človek ni več bitje, ki se prilagaja zunanjim kulturnim in družbenim pričakovanjem, temveč je subjekt, ki prav ne more postati konsistenten, ki se dobesedno ne more prilagoditi, tudi če si to zelo iskreno in *avtentično* želi; vselej je lahko zgolj drugačen ali *drugi*, kar je sicer že po svoji naravi.

Razvijanje zdravja in zdravega načina življenja zaradi povedanega ne more biti kultiviranja, ne more postati predmet napredovanja ljudi k oblikovanju harmonične družbene celote, ne more biti individualno usposabljanje, katerega cilj je nekakšno razsvetljeno stanje skladne povezanosti duha in telesa.

V orisani perspektivi ne govorimo o posamezniku, ki postaja zrela, zdrava osebnost v zdravem družbenem okolju, temveč govorimo o želečem subjektu, ki po-staja, kot bi dejal Deleuze, in ga razumemo kot singularnost (Goodchild, 1996).

Sklep

Zdravje za vse je sodobni prijazen in socialni kapitalistični ideološki slogan, narejen za ljudi, ki živijo v spektakelski družbi kot terminalni subjekti ali absurdni svobodni podložniki. Če je v njej *reality show* tipa *Big Brother* zgolj patetična simulacija realnosti, spretno narejena tako, da ohranja pri življenju in sproti utrjuje dominantne vrednote ter klišeje, je res tudi to, da sočasno ustvarja probleme in njihove rešitve, ki so do najmanjšega detajla prilagojeni logiki konformizma in neoliberalnih utopij; prostor družbenega je tako povsem totaliziran, zaprt, zato se življenje na zaslonih povsem ujema z življenjem zunaj njih.

Kaj to pomeni za vse, ki hočejo biti zdravi? Tole: ljudje naj skrbijo za svoje zdravje tako, da bo postalo del družbene odgovornosti in del tega, kar Nikolas Rose imenuje *demokratična obligacija* (Rose, 1999). Zato se načini zdravega življenja povezujejo ne le z oblikami družbenega življenja, temveč zlasti s psihologijo majhnih skupin, kakršne nastajajo v *resničnostnih šovih*, in z metodologijo raziskav, s katerimi sociologi ugotavljajo javno mnenje. Ljudje zaradi tega niso le vse bolj zdravi, temveč so tudi čedalje bolj svobodni sužnji novih tehnik demokratičnega vladanja nad njimi. Ali po domače povedano: ljudje naj svobodno odločajo, katere vnaprej pripravljene vloge v igri ali simuliranem resničnostnem šovu, ki ves čas že teče v empiričnem družbenem polju, bodo odigrali.

Odigrali jih bodo natanko tako, kot je prikazano v *resničnostnih šovih*, ki jih je mogoče spremljati na zaslonih. V njih se protagonisti nenehno disciplinirajo in radostni kažejo gledalcem, kako se je treba podrežati sistemu moči. V tem pogledu so šovi celo zares *resnični*. Še več: ljudem dajejo neposredne napotke, kako se razmerjem moči sproti prilagajati v največji meri.

Resničnost sicer nima nikakršne zveze z realnim življenjem, saj ga zgolj simulira. To seveda pomeni, da je z njim vendarle v neposredni zvezi: namesto reprezentacij realnega sveta imajo gledalci opraviti s simuliranimi in poenostavljenimi različicami realnosti kot konstrukcijami, znotraj katerih vsakdo najde *nekaj zase*. Prav ta izraz je ključ za razumevanje potrošniške in spektakelske kulture, ki živi natanko od istega: vsakomur ponuja *nekaj*, zato se sicer povsem nerealni *resničnostni šov* nenadoma prikaže kot čista idealizirana realnost, potrošniška in simulirana spektakelska resničnost, ki je tudi v empiričnem pogledu natanko to, kar je.

V tem je mogoče prepoznati svojevrsten obrat. Medtem ko je videti, da protagonisti v *resničnostnih šovih* ne igrajo po vnaprej pripravljenih scenarijih, pa analiza mahoma pokaže, da je njihovo navidezno *avtentično* delovanje determinirano še bolj, kot bi ga določil scenarij. Nekateri avtorji govorijo kar o *zarotniški naravi* družbenega življenja, ki izhaja natanko iz povsem določene zamisli o naravi človeškega bitja; to je mogoče kodirati, dekodirati, brisati in vsakič znova napisati oziroma poljubno določiti.

Zdrav posameznik sodobnega spektakelskega ali karnevalskega življenja, ki ga najbolje zastopajo *resničnostni šovi*, je svoboden človek brez identitete, ki prav zaradi tega nastaja sproti in se nenehno spreminja ter daje vtis različnosti, drugačnosti, razvoja, napredka, preobrazbe in seveda demokratičnosti oziroma svobode. Vse je napisano že vnaprej, zato se v *šovih* tudi hvalijo, da ni potreben scenarij. Res je odveč, saj ga ljudje nimajo v glavah, temveč so že sami del (družbenega) scenarija, ki se mora le še multiplicirati. Še nikoli v zgodovini človeštva se ni zgodilo, da bi bili različni ljudje tako enaki in tako odvisni od družbenih scenarijev, pri čemer niti ne vedo, da so sami zgolj krparija podatkov, informacij, novic, informacij, podob in prizorov, ki so vse okoli njih in se nenehno množijo.

Nedoločena identiteta sodobnega potrošnika ima še eno ime: *terminalni subjekt* (*the terminal subject*) (Bukatman, 1993). To je človeško bitje, ki v svetu simulacij sprejme vsako simulacijo brez ugovora in brez spraševanja po njenem globljem pomenu. Njegovo delovanje je povsem racionalno, saj simulacije nimajo kakega globljega pomena in ga niti ne želijo imeti.

V tej perspektivi je zdravo življenje natanko tisto, ki ga ni mogoče določiti. Je torej izjema ali presežek nad vsakim spektaklom, *resničnostnim šovom* in medicinsko pridigo.

V obdobju, ko se civilna družba spretno preobraža tako, da se čedalje bolj sklada s kapitalistično proizvodnjo vse bolj bizarnih dobrin, v obdobju, ko svobodo in demokracijo izvažajo kot najnovejše kapitalistične izdelke, njihovo proizvodnjo pa branijo z orožjem, v času torej, ko se bliža splošna stavka, ki bo na novo definirala koordinate vsakdanjega življenja, v obdobju karnevalskega kapitalizma, v katerem ni na obzoru kljub temu tako rekoč nikakršne emancipatorne ideje ali prakse, bi morali namesto zdravja za Vse zagovarjati čisto multiplicirano brez Enega, tj. matematiko. Zato se namesto z zdravim življenjem raje ukvarjajte z matematiko; potem bo ponovno mogoče resno govoriti o demokraciji, svobodi in napredku družbenega življenja.

Literatura

- ARIELY, D. (2008): *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*. New York, HarperCollins.
- BAUDRILLARD, J.: Global Debt and Parallel Universe. Na <http://www.egs.edu/faculty/ baudrillard/ baudrillard-global-debt-and-parallel-universe.html>.
- BONABEAU, E., THÉRAULAUZ, G. (1999): *Swarm Intelligence: From Natural to Artificial Systems*. Oxford, Oxford University.

- BUKATMAN, S. (1993): *Terminal Identity: The Virtual Subject in Post-Modern Science Fiction*. Durham, Duke University Press.
- FOX, N., WARD, K. (2006): *Health identities: from expert patient to resisting consumer*. *Health. let.* 10(4), str. 461–479.
- GOODCHILD, P. (1996): *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*. Sage. CA, Thousands Oaks.
- HALLWARD, P. (2003): *Badiou: A Subject to Truth*. Minnesota, MUP.
- LUPTON, D. (1995): *The Imperative of Health: Public Health and the Regulated Body*. SAGE.
- LUPTON, D. (2003): *Medicine as Culture: Illness, Disease and the Body in Western Societies*. SAGE.
- ROSE, N. (1999): *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. New York, Free Association Books.
- SPINOZA, DE B.: *A Theologico - Political Treatise*. Na <http://www.yesselman.com/ttpelws1.htm>.
- WILLIAMS, J. (1998): *Leibniz on Perfection and Contingency*. Na http://ambient.2y.net/jon/philo/leibniz_perfection_contingency_1.html.
- ŽIŽEK, S. (1997): *The Plague of Fantasies*. London, Verso.
- Divine Violence and Liberated Territories: SOFT TARGETS talks with Slavoj Žižek. <<http://www.softtargetsjournal.com/web/zizek.php>>

»Magicinski« diskurz: primer epilepsije

Uvod

Epilepsija je ena izmed bolezni, ki je v preteklosti med ljudmi porajala najbolj dvoumna čustva, zato se je skozi čas okoli nje skovala celota prijemov, ki so se imeli za avtorizirane, da z njo rokujejo. V zadnjem času in predvsem v našem prostoru to počne moderna medicina,¹ poleg nje pa sta se v preteklosti in še danes, drugod, z njo spoprijemale tudi magija in religija.

Moderna medicina je po mojem mnenju opravila epistemološki rez s Hipokratovim spisom »*O sveti bolezni*«, v katerem je Hipokrat epilepsijo odvezel močem nadnaravnega in jo priličil naravnim zakonom.² Hipokrat pravi: »*/k/ar se tiče t.i. svete bolezni, se mi zdi, da ta ni bolj božanska od drugih in niti ne bolj sveta, zakaj svojo naravo imajo tudi druge bolezni, iz katere izhajajo, in zatorej tudi sveta bolezen ima svojo naravo in vzrok. Vsi so mislili, da je božanska, zaradi nevednosti in zaradi njene neenakosti med ostalim*»³ (Ippocrate, 1993: 67).

S tem spisom se je moderna medicina utemeljila kot znanost, v kolikor se ta znanost nanaša na neko znanost o nevronih, kromosomih, itd., torej jemlje svoj objekt raziskave in kurative kot »zgolj objekt« ali telo, to kar v končni instanci pomeni »mrtvega človeka« (Canguilhem, 1987), s tem pa zanemarja psihični in posledično intersubjektivni, se pravi družbeni moment subjekta.

Zatorej je potrebno obravnavati epilepsijo kot družbeno dejstvo, hipotetizirati njeno tabuiziranost, in sicer tako, da poskušam s pomočjo Freudovega in Lacanovega (psihoanalitičnega) nauka zapopasti njen družbeni in psihični moment. Rdeča nit

¹ Pojem moderne medicine označuje biomedicino, zahodno ali uradno medicino. Poimenovanja za institucionalni medicinski sistem, ki se je razvil v zahodni kulturi, so različna: konvencionalna medicina, zahodna medicina, uradna medicina, znanstvena medicina, šolska medicina, klasična medicina, moderna medicina, aleopatska medicina, biomedicina idr. Izraz biomedicina je v delih medicinske antropologije prevladujoč, saj avtorji želijo s tem terminom poudariti biološko in fiziološko perspektivo, ki je za institucionaliziran medicinski sistem na Zahodu središčnega pomena. S terminom moderne medicine merim prav na ta pomen. V nasprotju z moderno medicino pa je uradna medicina izraz, ki zaznamuje celoto medicinskih praks in znanj, ki so v neki družbi institucionalizirana, zato se v nekaterih okoljih, kjer je uradno priznanih več medicinskih sistemov, ne nanaša zgolj na biomedicino (glej Lipovec Čebren 2003: 10–11).

² Hipokrat je dejansko nadaljeval demistifikacijo mitološkega dojemanja sveta, ki se je začela pri jonskih naravoslovcih, ki so slutili v kozmičnem dogajanju zakonitosti in vzročnost. Čeprav so se ti ukvarjali z uganjanji o prasnovi in nastanku sveta, katerih niso mogli razvozlati, so položili temelje pojmu znanosti, katere glavni namen je iskanje resnice ne glede na praktično korist (glej Sovré, 1946: 30–31).

³ Hipokrat je uporabljal izraz *Velika bolezen*, latinsko *morbus maior*, francosko *grand mal*. Ta zadnja pa je danes postala celo designacija za veliki epileptični napad (glej Temkin, 1994: 7).

⁴ Rivers (Rivers, 2001: 8) in Ackerknecht (Ackerknecht v Good, 2003: 30) trdita, da je v medicini veliko več magije, kot si zdravniki sploh predstavljajo.

⁵ Nevrlóg Harry Meinardi, ki govori o vzniku epileptologije znotraj medicine kot samostojne veje, povezuje nastanek le-te ob bok Leibnizovi znanstveni misli, za katerega vemo, da je predstavnik razsvetljenske misli. Kljub temu postavi rojstvo epileptologije na konec 19. stoletja, vendar vemo, da so bile metode določene že prej, saj Meinardi govori predvsem o institucionalizaciji (Meinardi v Jeras, 1993: 2).

⁶ Zelo nazorno je taista situacija prikazana v Moliérjevem *Don Juanu*, kjer, ko se njegov služabnik Sganarelle preobleče v zdravnika, ta pove, da je sedaj deležen istih pravic kakor zdravniki. »Ti, namreč ne zdravijo nič bolje, kakor on sam, saj je njihova učenost čista potegavščina. Samó slavo žanjejo, kadar se jim kaj posreči in prav tako lahko tudi on pripiše svojim zdravilom, kar sta storila naključje in narava.« (Molière, 1994: 124)

⁷ Naj bralca ne zmoti, da sem na začetku hipoteze najprej govoril o »zanikanju statusa svetega« in pozneje končal z »ohranitvijo tabuja«. Freud namreč povsem enači latinski *sacer* in polinezijski *tabu* (Freud, 2002: 50).

Hipokrat ne zanika obstoja bogov, temveč status svetosti epilepsije, s tem pa oži polje dejavnosti le-teh, saj z zanikanjem izključí epilepsijo dosegu bogov. Hipokrat vidi torej vzrok bolezni na ravni naravnega in skladno s tem tudi samo zdravljenje, pri tem pa očitno ne zanemarja moči oziroma učinkov bogov. Hipokrat najde primarni vzrok te bolezni v dednosti (Ippocrate, 1993: 72), kar pa seveda ne reši pravega vprašanja o vzroku. Vendar prav zaradi svoje nelogičnosti ponujajo neko drugo logiko, ki napeljuje na Frazerjevo idejo prenosljivosti, če predpostavimo dednost kot nek modus prenosa.

Epilepsija in tabu

Ali epilepsija danes dejansko še vztraja kot tabu,⁷ je vprašanje, ki ga bom odprl v tem poglavju. Te naloge se lahko lotim z dokajšnjo mero optimizma, če se navežem na Freudovo trditev, da je tabu še danes prisoten med nami. Razlika je le v tem, da je danes tabu koncipiran v negativnem smislu in zapolnjen z drugačno vsebino (Freud, 2002: 26).

Freud pripiše tabuju isto psihično strukturo, kot jo imajo obsesivni simptomi, vendar hkrati opozarja, da je analogija zgolj zunanja, veljavna samo za opis fenomenologije dveh oblik, to

celotnega početja bo tako dokazovanje, da moderna medicina kljub zanikanju, ki se kaže v visoki stopnji intelektualizacije, še vedno živi realnost bolezni skozi strukturo tabuja in vsega ne- in antiintelektualnega, kar se nanj veže.⁴

»0 sveti bolezni«

Moderna medicina je postavila lasten datum rojstva na konec 18. stoletja⁵ (Foucault, 1975: xii), kljub temu pa bom le-tega postavili v čas Hipokratovega spisa, ki prednjači omenjenemu rojstvu in hkrati označuje rojstvo nekega diskurza (Ippocrate, 1993: 76).

Hipokrat navaja, da so bili prvi, ki so epilepsijo poimenovali sveto, mági, očiščevalci, šarlatani in sleparji (Ippocrate, 1993: 68). Lanata in Kudlien menita, da je Hipokratov spis napad na praznoverje, ki so ga podpirali prav ti mági, čarovniki in šarlatani, ki so definirali to bolezen kot sveto (Lanata in Kudlien v Temkin, 2003: 4). Hipokrat omenjenim posameznikom (mági idr.), ki se razglašajo za upravitelje svetega, očita, da s sklicevanjem na svetost epilepsije dosežejo, da tedaj ko jim uspe pozdraviti bolezen, pripišejo sebi zasluge in če jim to ne uspe, pripišejo vso krivdo bogovom⁶ (Ippocrate, 1993: 69).

To pa ravno pomeni manko strahospoštovanja do bogov oziroma nepriznavanje bogov samih, njihova pobožnost in religioznost pa se kaže kot podla in zločinska. Ne nazadnje pa tako postavljajo pod vprašaj nadnaravno kot izključno domeno bogov (Ippocrate, 1993: 69–70).

pa zato, ker naj se ne bi zares dotaknili prave vsebine. Skupne točke tabuja in obsesivne nevroze so tako nemotivacija zapovedi, njihova konsolidacija prek notranje nujnosti, dislokacija in nevarnost prenosa (okužbe) prepovedanega objekta ter zasedba mesta vzroka ceremonialov, zapovedi, ki izhajajo iz teh prepovedi, s strani subjekta (Freud, 2002: 61, 62).

Vendar nam omenjene točke ne povedo dosti o sami strukturi fenomena, saj smo z njimi omejeni na vrsto pozitivističnih konstatacij. V tem trenutku potrebujemo minimalno strukturo tabuja, ki nam bo omogočila vpeljati osnovne in temeljne psihoanalitične koncepte.

V ta namen se bom navezal na Frazerja, ki je umestil delovanje tabuja znotraj logike magije in tako bom začrtal osnovne zakone njegovega delovanja. Frazer loči med homeopatsko ali imitativno magijo in magijo prenosa,⁸ pri čemer je prva vzporedna tistemu, kar je Freud v *Interpretacij sanj* razvil kot delo zgoščanja, medtem ko je druga vzporedna delu premeščanja. Koincidenca vzporednosti bom razložil z naslednjim primerom.

Vrač ali mag sledeč načelu podobnosti uprizarja dež, tako da bi sam proizvedel ta fenomen. Napačno bi bilo razložiti ta pojav kot golo imaginarno dejstvo, kot zgolj podobo, na kateri temelji zakon podobnosti magije. Zveza dveh fenomenov ne leži v podobnosti med njima, med vračevim zlivanjem vode ali oponašanjem bliska ter grmenja in dejanskim deževanjem. Povezanost na imaginarni ravni je vselej že anticipirana v povezanosti na simbolni ravni. Zveza obstoji tam, kjer je edino mogoča, na simbolni ravni, to pomeni na ravni govornice. Tudi zato ima Freud pri interpretaciji sanj vselej v mislih govorne predstave,⁹ te pa so veliko pomenljivejše kot gole predstave.

Ostane nam še zadnji korak, da bi z njim nadgradili Frazerjeve izsledke in te povezali v koherentno celoto znotraj psihoanalitične teorije. Ta korak niti ne bi bil potreben, če nam Roman Jakobson ne bi kot nalašč priskočil na pomoč s svojim spisom *Dva vidika jezika in dve vrsti afazičnih motenj* iz leta 1954.¹⁰ Jakobson namreč pravi, da lahko afazijo¹¹ proučujemo na dveh temeljnih ravneh jezika, na dveh semantičnih linijah, in sicer na liniji podobnosti in bližine. Sam problem afazije za nas ni toliko pomemben, kot je pomembno to, da je Jakobson ustvaril vez med podobnostjo in metaforo ter bližino in metonimijo¹² (Jakobson, 1989: 110–116).¹³ Lacan je končno tisti, ki v psihoanalizo vpelje metaforo in metonimijo,¹⁴ kot ključna koncepta za razumevanje zakonov nezavednega in subjekta ter razvije temeljno premiso, ki se glasi »nezavedno je strukturirano kot govorica«.

⁸ Za prvo velja zakon podobnosti, za drugo pa zakon stika. Pri prvi gre za to, da vrač lahko producira katerikoli učinek želi, s tem, da ga imitira. Pri drugi pa, da med dvema stvarima, ki sta med seboj ločeni, še vedno obstaja neka vez oziroma, če bomo vplivali na materialni objekt, bomo aficirali prav tako tudi osebo, s katero je bil objekt v stiku, ne glede na to, ali je bil ta objekt del njegovega telesa ali ne (Frazer, 2001: 33–34).

⁹ Freudove govorne predstave se od preprostih predstav ločijo po tem, da je prve mogoče govoriti. Pravzaprav jih moramo govoriti, če želimo dovršiti analizo. Če nastopajo kot besede, ali bolje kot označevalci, lahko interpretiramo njihova razmerja. Klasičen primer razlikovanja teh dveh predstav je razlika med Freudovo *Interpretacijo sanj* in katerokoli sanjsko knjigo. Te nam ponujajo na vpogled simbole, s katerimi naj bi pomenjali sanje; Freudova knjiga pa gradi vse delo ravno na tem, da obstaja nekakšen manko pomena, obstaja pa seveda smisel. Kot opozarja Freud sam, in kar predstavlja napačno branje te knjige, je ravno preveliko posvečanje latentnim mislim, ne oziraje se na samo delo sanj.

¹⁰ Eno izmed vprašanj, ki si ga Jakobson v tem spisu zastavlja v zvezi z *Interpretacijo sanj*, je, ali struktura sanj temelji na bližini ali na podobnosti. Jakobson sam ne odgovori na to vprašanje, vendar če to še ni bilo tako jasno pri Freudu, lahko trdimo, da nas je Lacan prepričal o tem, da brez metonimije ni metafore.

¹¹ V letih 1885–86 je Freud v Parizu pri Charcotu opravljal raziskave o afaziji (Gay, 1988: 48). V *Metapsiholoških spisih* je preveden odlomek iz te raziskave z naslovom *Beseda in reč*, v katerem Freud že anticipira sedmo poglavje *Interpretacije sanj*, saj zoži afazijo na dve vrsti motnje, in sicer na verbalno afazijo, pri kateri so motene asociacije med besednimi predstavami in asimbolično afazijo, kjer je motena asociacija med besedno in objektno predstavo (Freud, 1987: 171–176). Prva se kaže v motnji metafore, druga pa v motnji metonimije.

¹² Celó Jackson, oče epileptologije, je proučeval afazijo, vendar je ugotovitev omejil na nevrološko raven (Temkin, 1994: 331).

13 Jakobson je v taistem spisu poudaril Frazerjevo distinkcijo med homeopatsko in nalezljivo magijo in jo označil kot sila zanimivo vprašanje za reševanje v prihodnosti (prim. Jakobson, 1989: 110–116).

14 Tudi Lacan razlikuje med afazično motnjo na ravni metafore in metonimije (prim. Lacan, 2004: 74).

15 Prvo otroštvo je v psihoanalitični teoriji opredeljeno kot faza infantilne seksualnosti, kateri sledi faza latence in pozneje ponovni vznik seksualnosti v puberteti (prim. Freud, 1995).

16 Želja je neuničljiva zaradi svojega specifičnega razmerja do objekta, za katerega bi lahko rekel, da je dvakrat enigmatično. Prvič, ni pomemben objekt kot tak, temveč pot, po kateri je dosežen. In drugič, ko dobimo objekt, ni pomembno, da ga zdaj imamo, ampak to, da smo ga »dobili«. V končni instanci se objekt vselej že izkaže kot nezmožen ugasniti željo in vsak naslednji je ne bo mogel (prim. Lacan, 1996b: 164–165).

17 Prav tako tudi prepoved.

18 Na vprašanje, zakaj je potrebno to in to, se odgovor glasi: ker moraš! V tej povezavi ni nobenega pomena, vendar to je mesto, kjer lahko prepoznamo kruti nadjaz, ki ga lahko koncipiramo kot nerazumevanje zakona in kardinalni objekt v psihoanalitični seansi.

19 Posledično to pomeni, da mora ves užitek preiti na raven označevalca. To pa implicira, da mora biti užitek, za katerega gre, mrtev (Miller, 2001: 165).

Obsesivna nevroza in medicinski diskurz

Sledeč Freudu sem tabuju pripisal isto psihično strukturo, kot jo ima obsesivna nevroza, in kasneje bom poskušal pokazati, da ravno ta struktura strukturira realnost biomedicinskega diskurza, ali drugače, struktura obsesivca je vselej že diskurz moderne medicine. Pravim struktura, ker obsesivna nevroza ni zgolj simptom, ampak je predvsem struktura (Lacan, 1985: 159), ki jo živimo, ali drugače rečeno, življenje živimo prav skozi to strukturo. In psihoanaliza nas je naučila, da je inherenten del strukture prav neki element, ki se je odcepil, a še vedno nastopa znotraj nje kot njen temelj in hkrati izjema, kar je konec koncev natanko Lacanova definicija *objekta mali a*.

Ena od karakteristik obsesivne nevroze so prepovedi, ki imajo neverjetno možnost dislokacije, tako da prepoved potuje z enega predmeta na drugega. Ta fenomen se kaže v velikem strahu pred okužbo, v kateri pride do izraza tipična fobija dotika, ki ni neka posebna »bolezen«, ampak vsakdanja praksa v naši družbi. Etiologija fobije dotika se začne v prvem otroštvu¹⁵ kot manifestacija močnega ugodja ob dotiku. Temu ugodju se od zunaj zoperstavi prepoved, ki se navadno nanaša na dotikanje lastnih genitalij. Prepoved je bila sprejeta zaradi notranje podpore v mogočnih notranjih silah in se je prikazala močnejša kot pulzija, ki se je želela manifestirati v dotiku. Vendar glede na primitivno psihično konstitucijo otroka prepoved ne more izničiti pulzije. Končni rezultat prepovedi je potlačitev pulzije – ugodja ob dotiku – in premestitev v nezavedno. Prepoved in pulzija sta se potemtakem obe ohranili (Freud, 2002: 61–63). Ker pa je želja »neuničljiva«,¹⁶ se premika in neprestano išče nadomestne zadovoljitve.¹⁷

Med prepovedjo in silo ugodja (pulzijo) ni nobene vezi¹⁸ in to je mesto, kjer nastane zev. Miller prepozna v tem manku povezave funkcijo vzroka, prepoved in silo ugodja pa prevaja v dva

označevalca, kot S' in S'', katerih presek je neka zev, ki ni označevalec in katere mesto zasede ravno subjekt. To funkcijo vzroka najde v *objektu mali a (objet petit a)* oziroma vzroku želje (Miller, 2001: 164). Tudi Freud se strinja na tej točki, ko pravi: »Glavni rezultat bolezenskega stanja je tako nezmožnost, da bi izvršil svoje dejanje. Kar pa je dosežek nekega bolezenskega stanja, je tudi njen namen. Navidezna posledica bolezenskega stanja je dejansko vzrok, motiv bolezenskega stanja.« (Freud, 2005: 263)

Tako lahko obrazložim praznoverje ali vsemogočnost misli, ki je tako značilna za obsesivnega nevrotika. Subjekt zapolni to zev tako, da v koincidenzi ne vidi koincidence. To praznoverje sestoji iz prizadevanja, da bi subjekt to zev¹⁹ zapolnil z označevalcem (Miller, 2001: 164–165). V medicinskem diskurzu pa se zapolnjevanje te zevi kaže kot »obsesivno« iskanje »pravega vzroka« s pomočjo raznih teorij. Nemožnost zapolnitve zevi je nemožnost samih biomedicinskih teorij, saj bo še vsako mogoče preseči z novo.

Problematika *objekta mali a* je »rešena« z dvema označevalcema. Vendar ta dva označevalca nista artikulirana tako, da bi ga lahko rešila za vselej. Tako eden pravi »to moraš«, in drugi »tega ne smeš«, namesto da bi se vzpostavila preprosta prepoved, ki nastopa v obliki *negacije negacije* kot »Ne moreš, da ne!«.

Vse skupaj bomo lažje razumeli, če se navežem na Spinozovo (Spinoza, 2004: 246) definicijo obupa, ki pravi, da ta izvira iz ideje bodoče ali pretekle stvari, če je odstranjen vzrok dvoma o njej.

Vendar kaj je dvom drugega kot vprašanje samemu sebi? Vprašanje, ki se postavlja kot želenje. Želja kot stanje nezadovoljenosti je hrepenenje po nečem in zato je predpostavlja prenašanje odsotnosti, neimetja, in v tem smislu je želja po svojem bistvu vprašanje (Miller, 2001: 106–107), na katero neuspešno poskuša odgovoriti moderna medicina.

Kar ni – sem, jaz sem

Gesta medicinskega diskurza, ki zanika status tabuja epilepsiji in s tem hkrati odpira možnost svojega lastnega rojstva kot vednosti ne več »nadnaravnih«, temveč naravnih vzrokov, je vselej že simptomatična. V kolikor zanika ta element (nadnaravno), ga ravno ne more izničiti. Govorimo o procesu, ki ga je Freud označil z *Die Verneinung* ali negacija. Lacan in Hyppolite pa uporabljata za ta proces izraz denegacija (*la dénégation*).²⁰ Subjekt s pomočjo projekcije denegira, kar je pravzaprav hotel povedati. Freud nam ponudi primer, kjer subjekt pravi: »*Mislili si boste, da hočem reči nekaj žaljivega, pa tega res ne nameravam*«. (Freud v Lacan 1991: 290) Ko subjekt pravi »jaz to nisem«, pove ravno, da to »je«.²¹

Želja je artikulirana, vendar pred njo stoji znak *ne*. Če je artikulirana, to pomeni, da vselej govorimo o označevalcu. Če torej subjekt zanika označevalec, ki simbolizira željo, je razmerje subjekta do njegove želje okarakterizirano z denegacijo želje Drugega.²² (ibid.)

Vse to vodi obsesivca k temu, da predstavi svojo željo kot željo nekoga drugega. Ker želi izbrisati lasten užitek, bo vsa občutja in misli pripisal drugemu. Posledično je vedno na drugem mestu (drug-je), ali drugače, obsesivec je vedno drugi (drugi-je)²³ (Lacan, 1991b: 340–341).

Histerijo Freud opredeli izhajajoč iz neke vrste kompromisa, ali preprosteje, da se dva izražata v enem. Obsesija je opredeljena z istimi izrazi, vendar pri njej v nasprotju s histerijo ne izhajamo iz kompromisa, ampak iz nasprotja kompromisa, iz *Zwang*, prisile brez kompromisa, katere prisilna narava izhaja prav iz časovnega razvitja nasprotij. To uverženje nasprotij nekako opredeli bistvo *Zwang* pri Freudu, če je postavljeno v nasprotje z zgostitvijo histeričnega kompromisa.²⁴ Lacan to strukturira v označevalni par S_1 in S_2 , to je par, ki zastira tretjega, ki pa ga vseeno vsebuje, in sicer kot interval, ki ju ločuje, in v tem je zastavek tega, kar Freud imenuje *logična povezava* (Miller, 2001: 163–164).

V obsesiji subjekt odvzame travmatizmu afektivni naboj, tako da v zavestnem spominu ostane le indiferentna predstava vsebina, ki je očitno nepomembna. Mi to prevajamo takole: v obsesiji

²⁰ Razlika, ki sta jo želela poudariti, je v tem, da obstaja negirana sodba in negacija nečesa v sodbi, pri čemer je prva nekažna ponovna razsodba (*readjudication, déjugement*), kjer moramo njen inherenten *ne* vzeti kot znak pristnosti (*hall-mark*) (Hyppolite v Lacan, 1991: 290).

²¹ Pri drugih primerih projekcija morda ne bo očitna. Predvsem tedaj, ko subjekt v odgovoru na vprašanje, kdo bi lahko bila oseba v njegovih sanjah, zatrdi: »*Mati ni!*« (Lacan, 2004: 495–496). Vprašanje se na tem mestu nikakor ni glasilo, ali je mati oseba v sanjah. S tem se subjekt sam zaplete v lastno past. Projiciral je lastno željo na drugega, vendar je s tem, ko jo je zanikal, ohranil samo mesto želje. V našem primeru bi lahko obsesivno dejali, da vzrok epilepsije *ni* v nadnaravnem.

²² Želja je želja Drugega.

²³ Dolžan sem zahvalo Mirtu Komelu, ki me je opozoril na to besedno igro.

²⁴ Histerični kompromis sestoji iz neke težnje, ki je potlačena, vendar ta potlačena težnja je ravno reprezentirana z drugo. Tako se npr. ugodje histeričarke ob moškem, ki bi se kazalo kot vznurjenje vaginalnih predelov, potlači in nadomesti z vznurjenjem v grlu, kar lahko povzroči bruhanje. Ali, pri »normalni ljubezni« se vznurjenje ob pogledu na ljubljeno osebo lahko preseli v trebušni predel, kar povzroči tisto, kar z vsakdanjim besednjakom imenujemo »trema«.

25 Nemški duhovnik Berthold iz Regensburga je v 13. stoletju povezoval infekcijo epileptikov z »zlobnim dihom«. Epilepsija je bila uvrščena med infekcijska bolezenska stanja v *Schola Salernitana*. V 16. stoletju, ko so bila nalezljiva bolezenska stanja bolje proučevana, so epilepsijo izločili iz teh vrst. V 18. stoletju je ta razprava ponovno oživela, ko so verjeli, da lahko le pogled na epileptika sproži napad (Temkin, 1994: 115–117). Znan je tudi dogodek, ko je v poznem 17. stoletju teolog iz Pariza odklonil ločitev ženske od epileptika, čeprav je sam izrazil strah pred prokreacijo otrok, ki bi lahko imeli to bolezensko stanje. V 18. stoletju je medicinska fakulteta iz Leipziga še redno ozaveščala ljudi o nenalezljivosti epilepsije, vendar kljub temu ni zanikala, da poroka z epileptikom ne bi mogla povzročiti težav pri zdravju partnerja (Temkin, 1994: 133).

ostaneta S_1 in S_2 za ceno *nesmisla* navzoča, eksplicitna. Histerija se nam kaže kot najčistejši način razcepa subjekta. Gre za subjekt, ki sprejme svoj razcep. Subjekt obsesije pa ga, narobe, prikriva, poskuša ga izbrisati, in sicer tako, da ne glede na verjetnost poveže in spoji S_1 in S_2 . *Zwang* obsesije bomo zato opredelili kot poskus dokončno zaceliti subjekt (Miller, 2001: 163–164).

Zakaj in kako obsesivec ohranja mesto svoje želje? Tukaj bralcu dolgujem razlago, zato se moram vrniti na začetek, k Freudu. Freud se dobesedno dotakne tega problema v svojem spisu *Zanikanje*, kjer pravi, da »/je/ /z/ anikanje način, kako vzamemo na znanje potlačeno vsebino; s tem smo pravzaprav že odpravili [Aufhebung] potlačitev, nismo pa seveda še sprejeli potlačene vsebine« (Freud, 1987: 407–408).

Kot vidimo, Freud uporabi koncept odprave in ne izničenja, ki po Lacanu (Lacan, 2004: 486) poleg izolacije in obrambne reakcije pomeni eno od treh strategij obsesivnega nevrotika. Freud koncept zanikanja uporabi nekaj stvkov pozneje, ko omeni, da s procesom zanikanja izničimo le eno od posledic procesa potlačitve,

in sicer, da potlačena predstava vsebina ne more priti do zavesti. Vendar ne gre za isto stvar. *Aufhebung*, odprava in ne izničenje. Ravno tu tiči razlog, zakaj medicinski diskurz ne opravi dokončno epistemološkega reza oziroma sam verjame, da ga je kar najbolje opravil.

Aufhebung je Heglov koncept in zato se moram obrniti prav nanj, da bi lahko rešil enigmo. Hegel pravi, da kadar se nekaj odpravi, s tem ne postane nič. Nič je neposreden. Nasprotno pa je odpravljeno nekaj posredovanega, je nebivajoče, vendar kot rezultat, ki je izšel iz neke biti. Kar je odpravljeno, ima zato na sebi še vedno določnost, iz katere prihaja. Ta pojem pomeni tako shraniti in ohraniti kot prekiniti in narediti konec. Nekaj je odpravljeno le toliko, kolikor stopi v enotnost s sebi zoperstavljenim (Hegel, 1991: 86).

Potlačitev torej ni izničena, ampak je posredovana in zaradi njene posredovanosti smo »spoznali« njeno vsebino, a nismo mogli dlje od tega, saj ostaja njena potlačena vsebina ohranjena. Ta se ohranja ravno s pomočjo odprave.

Če je bila želja obsesivca enigmatična, ne samo po svojem bistvu, ampak tudi po obsesivčevem, je zdaj jasno, da ta odprava pomeni zgolj modus ohranjanja svoje želje, ki, kakor bomo videli nekoliko pozneje, ima neko zvezo s histeričnim načinom ohranjanja želje.

Dotik in epilepsija

Pri epilepsiji kot družbenem fenomenu sem predpostavil nadvlado temeljnih zakonov tabuja oziroma negativne magije, katerih doslednost lahko zagotovim tako, da se oprinem temeljne prepovedi: prepovedi dotika, ki je še ena strategija obsesivne nevroze poleg zanikanja in izolacije. Prepoved dotika se je največkrat zoperstavljala vsedotikajoči kužnosti in prenosljivosti objekta skozi celotno zgodovino moderne medicine, kakor pa bom pokazal pozneje, le-ta vztraja tudi danes.²⁵

Nasproti kužnosti se vzpostavi zahteva po čistosti, ki je sprva zaobsegala vso človeško okolico, da je lahko pozneje zaobjela samo telo. Freud (Freud, 2001c: 41) pravi, da se je za merilo

stopnje razvitosti kulture celo izpostavljala poraba mila, vendar ob tem pozablja, da je od srednjega veka naprej ključno vlogo tistega, kar imenujemo danes čistost, igrala čista obleka in ne čisto telo.²⁶

Kljub temu menim, da telo oziroma obleka ne igrata ključne vloge pri fenomenu dotika, kar nam potrjuje tudi Helman, ko pravi: »Medtem, ko je telo zaščiteno z obleko, so nekateri deli telesa odkriti in za njih se verjame, da so bolj ranljivi. Virusi idr. na primer vstopajo skozi odprtine, kot so anus, maternica, grlo, nosnice, ušesa« (Helman, 1994: 15).

Tukaj lahko postavim analogijo z obstojem »duše«, ki je bila koncipirana kot človek znotraj človeka. Za dušo ponavadi velja, da zapušča telo skozi njene naravne odprtine, še zlasti skozi usta in nosnice. V nekaterih kulturah morajo imeti navzoči posamezniki v času poroda zaprta usta, da ne bi duh matere ali otroka zbežal, ker bi to zanju pomenilo smrt (Frazer, 2001: 177–178). Ne morem mimo zanimivega dejstva, da ima pri epileptičnem napadu, ko dihanje postane pospešeno, medicinsko osebje navado postaviti vrečko na usta epileptika, da bi se le-to z dihanjem lastnega ogljikovega dioksida umirilo. Vendar po pravkar povedanem lahko predpostavim, da želi medicina s to prakso doseči še kaj več kot zgolj stabilizacijo dihanja. V tej luči postane zanimiva tudi uporaba mask, ki si jih medicinsko osebje nadene med operacijo in drugimi posegi.

Fizični kontakt z zunanjim impulzom se zgodi na ravni tistega, čemur je Freud nadel ime parcialni nagon, ki ga definira kot privesek organa, ki sprejema dražljaje. Parcialni nagon označuje tudi z erogeno cono, ki velja za tisti organ, ki daje nagonu seksualni značaj. Biti moramo pozorni, saj lahko celo telo igra vlogo parcialnega nagona, vendar bodo zaradi določene dispozicije določeni deli telesa bolj izstopali kot drugi²⁷ (Freud, 1995: 47–48, 79).

Freud identificira v libidu tisto moč, ki veže objekt na subjekt. Libido se nanaša zgolj na Eros, torej na gon po življenju in združevanju, ne pa tudi na Thanatos ali gon smrti in ločitve. Vendar libido, ki se osredinja na objekte, dejansko ne zadene samih objektov, temveč *predstavo o objektih* in še natančneje *besedno predstavo o objektih* (Freud, 1995: 95); ali lacanovsko rečeno libido se osredinja na *označevalce*.

Tako prepoved dotika ne obsega zgolj neposrednega kontakta telesa, ampak se tiče tudi vsega, na kar se nanaša izraz »*entrare in contatto*« oziroma »*stopiti v stik*«. Vse, kar se nanaša na misli o prepovedanem, ki povzroči mentalni kontakt, je prepovedano v enaki meri kot fizični kontakt. Izolacija je namenjena prav temu, da se ne bi vzpostavila asociativna razmerja, ki so bila potlačena ali pretrgana. Za najbolj moteč dejavnik velja tisto, kar je prvotno spadalo skupaj in je bilo v nadaljnjem razvoju razdruženo (Freud, 2001d: 44–46).

Vsemoč misli, ki smo jo prepoznali v magiji, je tako le posledica dejstva, da razmerja med predstavami na enak način veljajo tudi za stvari. Ker mišljenje ne pozna oddaljenosti, bo tudi svet magije telepatsko odmisli prostorske razdalje (Freud, 2003: 25–31). Po drugi strani pa se na ravni predstave (*Vorstellung*) stvar odlikuje kot odsotna. Vse, kar se na stvari artikulira kot dobro ali slabo, že vselej pripada redu predstave. Ni dobrega in slabega objekta, obstoji dobro in slabo, poleg tega pa obstoji objekt. Dobro in slabo sta tu kot indica, ki šele usmerjata subjektovo pozicijo skladno z načelom ugodja (Lacan, 1988: 66).

Z Lacanovim besednjakom lahko rečem, da je to, kar se prikazuje kot zunaj in kot tuje, tisto, česar subjekt ni bil zmožen priločiti načelu ugodja. Od tod nastane, iz Jaz-a, vezan na raven

²⁶ Primerjaj Georges Vigarello (1999), *Čisto in umazano: telesna higiena od srednjega veka naprej*.

²⁷ Nagoni kot taki nimajo nobene kvalitete, temveč jih lahko razlikujemo med seboj šele glede na njihov odnos do ciljev, objektov in virov. *Cilj* nagona je vselej zadovoljitev, ki je lahko dosežena le z odpravo draženja v viru. *Objekt* je tisti, na katerem ali s katerim lahko nagon doseže svoj cilj. *Vir* pa je tisti somatski proces v organu ali delu telesa, katerega dražljaj je v duševnem življenju zastopan z nagonom (Freud, 1987: 84).

²⁸ Ravno kirurška praksa ločevanja organov najbolj kaže na razlikovanje med Jazom in Ne-Jazom (prim. Helman 1994:27).

²⁹ Za številna ljudstva je glava še posebej sveta. Osebna svetost, ki jo pripisujejo le-tej, je ponekod posledica prepričanja, da glava vsebuje »duha«, ki je nadvse občutljiv za poškodbe oziroma nespoštovanje (Frazer, 2001: 213). Zato bi lahko brali verbalno reakcijo »Ne me ... v glavo!« kot odziv na nespoštovanje, poleg tega pa se nam razkrije še seksualna komponenta nespoštovanja.

³⁰ Telesne tehnike, kakor so drža, usmerjenost pogleda idr., prav tako izkazujejo spoštovanje. Primerjaj Marcel Mauss *Telesne tehnike*.

³¹ O podobni vrsti prakse nam poroča tudi Temkin (Temkin, 1994: 103), ki pravi, da je moral v srednjem veku človek, ki je prvi videl epileptični napad, urinirati v lastni čevlji, nato urin premešati in ga dati piti pacientu.

podobe svojega telesa, Ne-Jaz.²⁸ Prav ta pa je tisto, kar imenujemo slabi objekt (Lacan, 1996b: 225) ali v našem primeru zli objekt oziroma z Benedictovimi besedami ne-normalno.

Če je Freud pripisal obsesivni nevrozi regresijo v sadistično-analno fazo, ne smemo zdravorazumsko sprejeti sklepa, da nečistost oziroma občutek gnusa izhaja prav iz tega parcialnega nagona. Čeprav je ta del telesa namenjen ekskrementaciji, ta ni veliko trdnješa od histeričarkine, ki ji gnus lahko zbuja moške genitalije, namenjene odvajanju seča. Analna odprtina in tisto, kar izhaja iz nje, torej ni umazano samo po sebi (Freud, 1995: 33). Potemtakem je gnus nekaj drugega kot tisto, za kar se kaže, in je zatorej treba iskati njegovo mesto drugod. Kot vemo, je prepoved ekskrementacije ena prvih, ki doleti otroka. Poleg tega je objekt – iztrebek sam, njemu odvzet. Spodbuda k čistosti izvira iz gona po odstranitvi iztrebkov, ki so čutni zaznavi neprijetni, vendar otroku samemu ne zbuja studa, ravno narobe, zdijo se mu celo dragoceni. Vonjanje iztrebkov postane nekaj spotakljivega zgolj takrat, ko gre za izločke drugih. Nečisti je torej tisti, ki svojih iztrebkov ne skriva in s tem užali drugega, nadalje, ne kaže do njega nikakršnega obzira, kar analogno reprezentira najkrepkejše in najbolj uporabljene zmerljivke.

Od tod lahko sklepam, da gre v odnosu čisto – nečisto predvsem za razmerje spoštovanja. Ne smemo pozabiti, da je ravno za spoštovanje²⁹ značilna tista razdalja, ki se manifestira na ravni diskurza v obliki vikanja, ki je obratno sorazmerna tikanju, ki povsem jasno nakazuje dotik in bližino. Vikanje oziroma tikanje sta že dva načina vstopa v diskurz, kajti tako en kot drugi že predpostavljata določeno vrsto govora, tj. besed in nenazadnje tudi prvih praks,³⁰ ki skupaj vzpostavijo družbeno realnost.

Kužnost je povezana s spoštovanjem in izkazovanju podrejenosti. Douglasova nam ponudi primere, ko ljudstvo *Havik* obnašanje, ki je navadno razumljeno kot kužno, uporablja za izkazovanje spoštovanja. Ko oseba dela nekaj, kar je v drugih okoliščinah razumljeno kot kužno, s tem kaže svoje spoštovanje. Tako npr. žena je z moževega lista, potem ko je ta že pojedel. Nadalje, v Indiji se spoštovanje *sadhuj* izkaže tako, da se čez njegove noge polije voda in se pozneje ta voda pije iz posebnih posod (*tirtha*) z desno roko (Douglas, 2002: 10–11).

V času rimskega imperija je bila med Rimljani v navadi zelo zanimiva praksa pljuvanja v epileptika. Ker je ta veljal za nečistega, je lahko, kdor se ga je dotaknil, postal žrtev demona. S pljuvanjem so poskušali odvrniti demona in tako ubežati infekciji. Med posamezniki, ki pričajo o takem početju, sta bila tudi Grk Theophrastus (370–285 p. n. št.), ki pravi, da: »/k/o vidi norega človeka ali epileptika, drgeta in ga pljuva v prsi«, in Rimljan Plinij (23–79), ki 300 let pozneje pravi, da: »/v/ primeru epilepsije pljuvamo, to je, vrnemo okužbo«. Med Rimljani je bila ta praksa zelo razširjena, saj so o boleznih na splošno govorili kot o »bolezni, na katero pljuvamo«. O epileptičnem sužnju je bilo rečeno, da so njegovi »sosužnji« nanj pljuvali, da si nihče ni upal jesti iz istega krožnika kot on ali piti iz iste kupe. Obstaja celo sum, da so ga poslali stran, da ne bi okužil družine lastnika (Temkin, 1994: 8–9). O isti vrsti prigode nam poroča Jožica, anketiranka diplomske naloge, ki jo je neki sošolec v osnovni šoli, potem ko je dobila napad, vsakič pljunil³¹ (Jeseničnik in Slatenšek, 2001: 98).

Tako početje nam morda lahko pojasni Douglasova z etnološkim zapisom o ljudstvu *Lele*, kjer oseba, ki ne izreče prekletstva v določeni situaciji, čeprav ima za to vso pravico, pridobi moč slina, ki lahko drugemu škodi (Douglas, 2002: 131). Če magično prekletstvo razumemo kot navadno kletev, postane slika tega fenomena še bolj jasna.

Če damo kletvi pridih sovraštva, lahko rečemo, da ta zadene vsako bitje užitka oziroma govoreče bitje, ki uide označevalcu, torej užitka, ki ni simboliziran, oziroma užitka, ki si ga Zakon ni mogel podrediti in potemtakem ne nastopa v njegovem redu. Zato žalitev prizadene tisto, kar je subjektu najdražje, a hkrati poskuša obkrožiti neizrekljivi objekt, zatorej nastopa kot način, kako se dotikamo realnega (Miller, 2001: 164). Kajti spomniti se moramo, da je obsesivnemu nevrotiku usojeno mortificirati lasten užitek kot posledico simbolizacije, saj bo ravno z njim poskušal zapolniti tisto vrzel, ki obstaja med njegovima dvema silama in ki smo jo imenovali *objekt mali a*.

Dotik pa lahko razumemo še v nekem drugem pomenu, in sicer kot začetek vsake dejavnosti lastništva oziroma poskusa polastitve osebe ali stvari (Freud, 2002: 68). Pri epilepsiji, koncipirani kot tabu, je zanimivo dejstvo, da subjekt, ki se hoče polastiti prepovedanega objekta, s polastitvijo postane sam objekt polastitve. O tem nas prepriča tudi etimologija besed epilepsija in epileptik, ki sta grškega izvora in imata določeno zvezo z glagolom »*epi-lambanein*«, kar pomeni polastitev ali napad. »Epilepsija« tako pomeni polastitev, »epileptik« pa polasčen (Temkin, 1994: 21). Grški pomen posredno napeljuje na obsedenost, ki označuje tisto, kar človeka miselno in čustveno obvladuje.

Vendar, če se subjekta »nekaj polasti«, smo že priča epileptičnemu napadu oziroma somatske-mu preskoku, ki je tako značilen za histerijo. To dejstvo nas napeljuje na dve ugotovitvi. Prva je, da vsako kršenje prepovedi tabuja ne vodi nujno v epileptični napad. Če bi kršitev zahtevala tudi somatsko manifestacijo, bi to pomenilo, da smo naleteli na subjekt s histerično etiologijo, kar je seveda mogoče, ni pa nujno. Druga ugotovitev pa je, da smo zarisali mejo med obsesivno nevrozozo in histerijo, kar bi lahko s plastičnim primerom ponazoril tako, da bi postavil obsesivno nevrozozo vse do trenutka dotika in histerijo od dotika, tj. dejanske somatske simptomatike.

Histerija in epilepsija

Freud nam razkrije prvi primer epilepsije z analizo življenjepisov in literarnih del Dostojevskega.³² V iskanju dokazov za nevrozozo Freud jasno pove, da nam ni treba iskati dlje, saj se je sam Dostojevski razglasil za epileptika na podlagi hudih napadov, ki so jih spremljali izguba zavesti, mišični krči in nato depresija.³³ Freud takoj sklene, da je »ta tako imenovana epilepsija«³⁴ le simptom nevrozozo, ki bi jo morali opredeliti kot histeroepilepsijo oziroma kot težko histerijo.³⁵ Freud izvor epilepsije pri Dostojevskem pripiše njegovi identifikaciji z osebo, ki je umrla ali pa je še živa in ji želi smrt. Sam pravi, da je slednji primer pomenljivejši. Napad ima tudi vrednost kazni. Drugemu je želel smrt, zdaj pa sam postane ta drugi in je mrtev. Tu psihoanalitični nauk

³² Sicer pa Freud na več mestih v svoji delih vsaj omeni epileptični napad.

³³ Kljub temu nas sam Freud opozori, da avtobiografskim navedbam ni mogoče zaupati, saj izkušnje kažejo, da je narava spomina nevrotikov, da falsificira zato, da bi pretrgal neljube vzročne zveze.

³⁴ Besede v navednicah pripadajo Freudu.

³⁵ Skratka, po njegovem mnenju ne moremo govoriti o notni klinični afekciji, imenovani epilepsija. Kljub temu ima nekaj zadržkov do takšne diagnoze, saj pravi, da ne moremo biti prepričani o natančnosti in zanesljivosti virov, ki navajajo tako bolezensko stanje, in da še ni popolnoma jasno, kako razumeti bolezenska stanja, ki vključujejo epileptoidne napade. Sam pravi, da je smotrno ločiti med organsko in afektivno epilepsijo. Kdor ima prvo, je cerebralni bolnik, in kdor ima drugo, je nevrotik. Nadvse verjetno je epilepsija Dostojevskega druge vrste.

³⁶ Analogna logika deluje tudi za deklico, ki želi nadomestiti mater. Nadomestitev se realizira pod vplivom občutka krivde, ki se kaže v pridobljenem bolezenskem simptomu matere (npr. kašelj) (Freud, 1981: 39).

³⁷ Zdi se, da je masturbacija pri Tissotu zavzela mesto glavnega imenovalca oziroma označevalca – gospodarja, saj je bil to vzrok tudi drugim obolenostim.

³⁸ Pozoren bralec bo lahko takoj opazil, da sem se z razlago nevarnosti masturbacije kot vzroka epilepsije ponovno vrnil v prejšnji sklop, kjer sem razlage o omenjeni obolenosti analiziral s pozicije obsesivnega nevrotika.

³⁹ Naj bralca ne zmoti uporaba besede »mnenje«, ki izraža zelo subjektivno stališče, ki naj ne bi bilo značilno za uradno medicino, ki se ima za objektivno znanost, vendar se je treba spomniti, da tudi zdravnik sam le podaja mnenja in če s tem nismo zadovoljni, poiščemo drugo mnenje itd.

⁴⁰ Še več, priznal je, da so resnični vzroki iz preteklosti skriti v zavesti pacientov. In prav v tej preteklosti je bil prisiljen iznajti sam koncept potlačitve. To se pravi, ponovno je iznašel skriti vzrok z odgodenimi učinki, ki so *nachträglich*, ki se sprožijo *après-coup*, *a posteriori*, ob nekem drugem dogodku. V primeru volčjega človeka je tisti drugi dogodek, ki sproži učinke vzroka, slavne sanje (Miller, 2001: 21–22).

⁴¹ Juda najde ženo Tamaro svojemu prvorojencu Heru. Ker pa je bil ta hudoben, ga je Bog ubil. Tedaj je Juda poslal Onana k Tamar, da bi oživil njegov – bratov – rod. Ker pa je vedel, da zarod ne bo njegov, je »stresal svoje seme na tla«. Ker je Bog presodil, da je to dejanje hudobno, je tudi nadenj poslal smrt (1 Mz, 38:1–10).

⁴² Primerjaj *International League Against Epilepsy: Typical Absence Seizures*, http://www.ilae-epilepsy.org/Visitors/Centre/ctf/typical_absence.cfm

vpelje trditev, da je ta »drugi« za dečka po pravilu oče. Napad, imenovan histerični napad, je torej kaznovanje samega sebe zaradi želje po smrti osovražene očeta. Logika histeričnega simptoma deluje tako, da se jaz z očetom identificira, kar seveda nadjaz v smislu kazni dopusti. Od tod sledi zdaj že legendarna formula v psihoanalizi: *Če si želel ubiti očeta zato, da bi sam postal oče, si sicer zdaj oče, toda mrtvi oče in zato hkrati zdaj oče ubije tebe*³⁶ (Freud, 2000: 331–341).

Vendar pojdemo po vrsti. Freudov psihoanalitični nauk je posredno opravil z določenimi medicinskimi mnenji, kot je bilo na primer Tissotovo, da gre iskati vzrok epilepsije v onaniji. Tissot³⁷ je bil glavni predstavnik te ideje, ki je posledično povzročila sodbo družbe na podlagi religioznih prepričanj. Zaradi velike količine izgubljenega semena je masturbacija veljala za nevarnejšo od seksualne razbrzdanosti³⁸ (Temkin, 1994: 230–231). Freud demantira takšno mnenje,³⁹ ko se loti vprašanja vzroka in ugotovi, da so psiho-nevroze sedanjí učinki preteklih⁴⁰ in ne sedanjih vzrokov (Miller, 2001: 21).

Vendar smo se s to Freudovo razlago bolj ognili problemu onanije, kot pa se ga dejansko lotili. Problem onanije namreč ni toliko v samozadovoljevanju, ki ne potrebuje drugega in je nekako izvzeto iz družbenega življenja, ampak se kaže na ravni, kakršnega je pokazala biblijska raba te beseda,⁴¹ in sicer, da seme ostane zunaj.

Freud se je spopadel z obrobniim primerom epilepsije tudi pri pacientki Anni O., ki je kazala značilne znake absence,⁴² ki so danes v medicinskem diskurzu razumljeni kot manjši epileptični pojav: ponavadi je običala sredi stavka, nato ponovila svoje zadnje besede in po kratkem premoru znova nadaljevala (Freud, 2002: 58). Med temi absencami je halucinirala grozljive podobe, mrtvaške glave in okostnjake (Freud, 2002: 62). Pozneje se je v analizi izkazalo, da je imela Anna pri negovanju svojega očeta halucinacijo, v kateri je videla očeta z mrtvaško glavo. Ne moremo spregledati, da je halucinacija pokazala na Annino željo, pozneje pa je sledila še identifikacija, ko je nekega dne, ko je vstopila v sobo, v zrcalu zagledala odsev svojega bledega obraza, a je pri tem videla svojega očeta z mrtvaško glavo (Freud, 2002: 72).

Lahko rečemo, da je epilepsija eden izmed modusov identifikacije, saj je prav v njem razlog za najrazličnejše somatske manifestacije.

Freud je po poti melanholije prišel do ugotovitve, da opustitev investicije libida v objekt ne povzroči ponovne investicije, temveč z regresijo zapade v oralno fazo, kjer nastane identifi-

kacija z objektom. Izgubljeni objekt je inkorporiran vase skladno z oralno fazo. Na tem mestu pa je treba ločiti med narcistično in histerično identifikacijo. Za slednjo nam v resnici tudi gre. Medtem ko je pri prvi objektivna investicija opuščena, je pri drugi še vedno ohranjena (Freud,

1987: 208–209; Freud, 1981: 40). Identifikacija, ki nas zanima, je torej tista, kjer se objektna investicija ohrani sočasno z identifikacijo. Če jaz tako prevzema poteze objekta, zaradi inkorporacije, se tako rekoč vsiljuje Onemu kot ljubezenski objekt in mu nadomesti izgubo⁴³ (Freud, 1987: 326–328).

Če se vrnem k prvotni identifikaciji, ki se skriva za Idealom Jaza, moram povedati, da medtem ko otrok razvije objektno investicijo v mater, ki izhaja iz dojke, se očeta »polasti« z identifikacijo. Ojdipov kompleks nastane kot posledica spoznanja, da je oče ovira do matere. Identifikacija z očetom zdaj pridobi sovražne poteze, ki se sprevržejo v željo po odstranitvi očeta in prevzemu njegova mesta ob materi. Od tod naprej je razmerje do očeta ambivalentno⁴⁴ (glej Freud 1987: 329–330).

Zaradi odpovedi maščevanju avtoriteto, ki je otrok ne more premagati, z identifikacijo povzame vase, tako da postane nadjaz, kateremu pripada vsa tista agresivnost, ki bi jo otrok rad uporabil zoper očeta. Tako se mora otrok zadovoljiti z žalostno vlogo ponižanega očeta. Bistvena novost odnosa med Nadjazom in Jazom pa je ta, da prvi ne zastopa strogosti očeta, temveč strogost otroka do očeta (Freud, 2001c: 79).

Ta identifikacija je posebna tudi po tem, da je delna, saj si pri objektu izbere eno samo (unarno) potezo⁴⁵ (Freud, 1981: 39–40). Ne gre za to, da bi subjekt preprosto imitiral očeta, ampak da se z njim identificira v neki posebni značilnosti, da npr. kašlja kot oče ali da je mrtev tako kot oče.

Dialektika histerije in obsesivne neuroze

Fenomen epilepsije se v svojem bistvu vpisuje v dve psihični konstelaciji. Po eni strani nastopa kot stvar subjekta, razumljena kot intimna in povsem ločena od družbe, z vso etiologijo bolezenskega stanja, ki jo prinaša s seboj. To prvo pozicijo smo imenovali histerija, lahko pa jo imenujemo tudi kar histerična pozicija, če vsak subjekt zavzema neke pozicije oziroma mesta. Vprašanje ostaja zgolj v tem, do česa je pravzaprav treba zavzeti pozicijo. Na drugi strani pa najdemo tisto, kar pomeni neko razmerje, ki ga bomo za zdaj imenovali družbeno, in sestoji v tem, da ima neko zvezo s prvo pozicijo. To drugo pozicijo bomo imenovali obsesivna neuroza. Le-ta pa zaseda mesto moderne medicine.

Tako za obsesivca kot za histeričarko je pomembno, da najdeta oporo, s pomočjo katere ohranjata pozicijo, ki je sposobna vzdrževati strukturo, za katero bomo za zdaj rekli, da pomeni neko določeno vprašanje in odgovor nanj hkrati. Medtem ko obsesivni nevrotik to oporo najde ravno v obsesiji, jo histeričarka najde v želji Drugega. Vznik želje Drugega je pogojen ravno s tem, da se histeričarka kaže kot želeča, torej kot nezadovoljena. In v tem smislu lahko rečemo, da je pravzaprav histeričarka opora želje⁴⁶ v Drugem (Lacan, 2004: 406–407). Zakaj vprašanje, ki zadeva nevrotika, kljub temu, da se kaže v dveh različnih modusih, je vselej tisto, ki se vrača v Ojdipov kompleks k očetu, ki edini lahko pove, zakaj ima mati raje njega kot otroka.

⁴³ Zmotno bi bilo misliti, da je regresija, katere se poslužuje proces identifikacije, vrnitev h kakršnikoli primordialnosti ali otroštvu. Regresija je pravzaprav pot naprej iz zagate, kjer prejšnja stopnja v njej dobi novo vrednost. Ta se ne vrača na prejšnjo stopnjo, temveč na rekonstrukcijo prejšnjih stopenj, ki se kot take šele vzvratno vzpostavijo iz višje stopnje (Dolar v Freud, 2001: 102).

⁴⁴ V stanju oralne organizacije libida ljubezenska polastitev še sovпада z izničenjem objekta, pozneje se sadišni nagon loči, na stopnji genitalnega primata pa končno, zaradi razplojevanja, prevzame funkcijo obvladovanja seksualnega objekta do tiste mere, ki jo zahteva izvedba spolnega akta. Tam, kjer ne pride do zlitja in omejevanj tega prvotnega sadizma, nastopi znana ambivalentnost ljubezni in sovraštva v ljubezenskem življenju (Freud, 1987: 290).

⁴⁵ V izvorniku: *nur einen einzigen Zug*.

⁴⁶ Želja, kot stanje nezadovoljenosti je hrepenenje po nečem in zatorej predpostavlja prenašanje odsotnosti, ne-imetja, in v tem smislu je želja po svojem bistvu vprašanje (Miller, 2001: 106–107).

⁴⁷ Glej Foucault *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*.

⁴⁸ Delna ohromelost.

⁴⁹ Obolenje hrbtnjače.

⁵⁰ Kaj je hujšega od tega, da se moramo soočiti (ne sami s sabo, to bi lahko rekli, da še nekako gre) z našim najbolj notranjim vzrokom, zato lahko medicino razumemo tudi kot varovalo pred našimi lastnimi in tujimi vzroki.

⁵¹ Kronična infekcija je počasi nastajajoča in/ali dlje časa trajajoča okužba, medtem ko je subklinična infekcija okužba brez simptomov in znakov. Dolžan sem zahvalo Juretu Dolencu, dr. med.

Histerija in obsesivna nevroza sta dva modusa strukture, ki se kažeeta kot dve vprašanji nevroze. Vedeti moramo, in to je za nas najpomembnejše, da obsesivna nevroza najde lastno gibalno bodisi v ženski bodisi v gospodarjevem užitku. Mi smo to gibalno vseskozi iskali v histeričnem momentu, ki ga lahko za naše potrebe prevedemo v epileptični napad. Vendar ne bomo rekli, da je obsesija preprosto reakcija na histerijo, ampak da ga ta zalaga z vzroki (Miller, 2001: 167). In sicer natanko s tistimi vzroki, ki jih najdemo pri obsesivcu med njegovima dvema nasprotujočima si težnjama, med S_1 in S_2 , med katerima ni nikakršne povezave. To pa navsezadnje pomeni, da je gibalno moderne medicine v razmerju do epilepsije ravno v njem samem, vednar ne kot simptom, ampak tisto, kar ta simptom prinaša s seboj, tj. vzrok želje. In v tem smislu lahko rečemo, da je Foucaultov⁴⁷ *medicinski pogled*

obsesiven in da se kaže ravno v kvadrilaciji, seciranju, kategoriziranju. In zanj je značilna ravno tista »instantna vednost«, ki vselej že ve, ko že vidi. Ta pogled je pogled oblasti, ki v trenutku, ko vidi, že ima vednost.

Teorija in praksa moderne medicine

Če se zdaj vrnemo k sami bolezenski relaciji, moramo povedati, da obstaja tradicija razmerja med bolezenskim stanjem in zavestjo ter duhom in razumom vse od starih Grkov. Zato nastane tradicija, ki utemeljuje bolezensko stanje kot nekaj, kar nastopa kot telesna motnja. Tako dobimo psihično teorijo, ki temelji na somatskih dejavnikih (Temkin, 1994: 51). Omenjeno dualnost je po vsej verjetnosti še podkrepilo kartezijanstvo (Helman, 1994: 104). V tem smislu lahko razumemo, zakaj je biokemija postala *lingua franca* medicine (Good, 2003: 74).

Poglejmo si zdaj поблиžje posledice te dualnosti iz pacientovega zornega kota in imejmo vselej v mislih Freudovo (zdaj že) maksimo, ki pravi, da se vzrok kaže kot sama posledica. Predstavljajmo si za trenutek pacienta z diagnosticirano epilepsijo in razmislimo, kako pomirja-joče mora biti za subjekt, da verjame, da je vzrok njegovega bolezenskega stanja napaka v genih ali poškodba živca ali nečesa drugega. V tem primeru je pacient kot tak vključen v bolezensko stanje, zgolj prek posledic, ki se kažejo v napadih, ne pa tudi v svojih vzrokih. Freud je imel nekoč pacientko, ki je trpela za bolešno vestnostjo in polno nezaupanja vase. Vsak histerični pojav je občutila kot krivdo, »ker ji ga pač ne bi bilo treba imeti, če bi to le pošteno hotela«. Ko je bila pareza⁴⁸ njenih nog zmotno razglašena za spinalno obolenje,⁴⁹ je to občutila kot veliko olajšanje, obrazložitev, da je omenjeno obolenje »samo nevrozno« in da bo minilo, pa je bilo dovolj, da se je v njej porodila huda tesnobna vest⁵⁰ (Freud, 2002: 285).

Danes je etiologija epilepsije pretežno še neznana. Medicinski trend pa raziskave usmerja k dvema glavnima vzrokoma. Prvi je *dednost* (genski vpliv, prirojena malformacija osrednjega živčevja), drugi pa *kronična ali subklinična infekcija*⁵¹ (možganke okužbe, zastrupitve in motnje presnove) (Porter, 1989: 8; Pečnik 2000: 64).

Kurativa epilepsije sestoji predvsem iz anti-epileptičnih zdravil, ki pa delujejo na še nepojasnjen način. Kakor navaja Janko (Janko, 1994: 3), se navadno monografije, pregledni članki in rezultati, pridobljeni z živalskimi poskusi, končajo takole: »zdravila bolj verjetno preprečijo

širjenje patološkega proženja iz okvarjenih nevronov na zdrave, kot pa preprečujejo proženje bolnih nevronov».

Vendar to, da biomedicina ne ve dobro, kaj dela, za nas ni toliko pomembno, kakor uvideti, kaj pomeni za pacienta jemanje antiepileptičnih zdravil. Kajti če zdravilo ne odpravi bolezenskega stanja, to pomeni, da ne odpravi vzroka le-tega, ampak zgolj premesti simptom epilepsije za drug simptom, ki je ravno vsakodnevno jemanje zdravil. Tako se bolezenskega stanja ne razreši, temveč se ga zgolj ohrani s tem, da se ga pusti v notranjosti subjekta in se mu ne dovoli priti na plan.

V nekaterih hujših primerih epilepsije, ko niti zdravila ne pomagajo, se pacientom umesti spodbujevalnik na »blodeči živec«.⁵² Eden izmed pacientov je po opravljeni operaciji povedal, da »medtem ko je prej bolezen obvladovala mene, zdaj jaz obvladam njo« (Koršič, 2005: 17). Vendar smo tudi tukaj priča mehanizmu premestitve, ki smo ga zarisali v prejšnjem odstavku, le da na tem mestu nastopa nekoliko bolj prefinjeno. Ali bi morda lahko brali vlogo spodbujevalca kot gon smrti, ki je bil vstavljen umetno v telo in ki še naprej vztraja onkraj človekovega življenja? Prav to je prava definicija gona smrti. Če sem nekoliko »spinozističen«, lahko rečem, da se nekemu afektu lahko zoperstavimo samo z drugim afektom, vendar ga to ne more izničiti, saj bi morali najprej spoznati vzrok tega afekta.⁵³

Predstavljajmo si sedaj, da bi pacient umrl in da bi onkraj njegovega življenja ta spodbujevalec še vedno vztrajal. V tem smislu pacient ne nadzoruje svojega bolezenskega stanja, saj je ponovno soočen z neko njemu povsem tujo silo, ki vztraja onkraj njegove volje in življenja.

Kot smo povedali že prej, je medicina položila drugi vzrok za epilepsijo v roke dednosti. Vendar lahko o slednji rečemo, da zanjo veljajo enake zakonitosti. Ideja dednosti v končni fazi napeljuje na linijo prenosa na ravni genitalij, kar pa nas vodi do problematike, ki je vezana na sorodstvo⁵⁴ in torej na krvne vezi.

Biomedicina razume kri zelo dobresedno. Mejni primer za to lahko najdemo v krvodajalski dejavnosti. Epileptikom je prepovedano darovati kri. Zakaj? Sprva bi lahko pomislili, da zdravila, ki jih jemlje epileptik, zvišajo določene vrednosti v krvi in s tem lahko škodijo prejemniku. Vendar ne. Ta prepoved temelji na prepričanju, da so predvsem epileptiki izpostavljeni nekaterim negativnim stranskim učinkom darovanja, kot sta sinkopa⁵⁵ in konvulzija,⁵⁶ čeprav imajo zanemarljivo nizek delež reakcij (3,34 %) glede na »zdrave« ljudi (2,24 %). Ameriški Rdeči križ je opravil raziskavo v zvezni državi Maryland na vzorcu 329.143 darovalcev, od katerih jih je imelo 613 določeno zgodovino krčev in 186 je bilo takih, ki so se zdravili za epilepsijo. Posebej je treba poudariti nevarnost sinkope, ki je bila za epileptike 0,2L in za druge 0,28-odstotna (Krumholz in drugi, 1998: 165).

Tudi s pomočjo statistične analize sem pokazal, da je vzrok prepovedi, ki ga postavlja biomedicina, neutemeljen. Kljub temu niti statistična analiza ne upravičuje prepovedi, saj tudi ta temelji na podobnosti med epileptičnim napadom in stranskim učinkom darovanja krvi na imaginarni ravni, torej na ravni podobe.

Zato bi lahko pravi vzrok iskali v strahu, da bi darovana kri imela nezaželene učinke na prejemnika, kar pa je sama medicina že zanikala. Prav zato lahko še enkrat rečemo, da medicina vidi v epileptiku nevarnost okužbe in hkrati dokazuje, da te okužbe ni.

⁵² Nervus vagus – najdaljši in najbolj razvejan možganski živec, ki je odgovoren za nadzor srčnega utripa in presnove.

⁵³ Primerjaj Baruch de Spinoza *Etika*.

⁵⁴ Ni naključje, da so renesančni zdravniki epilepsijo povezovali s sifilisom, zaradi česar je nastala povezava med sifilisom, melanholijo in epilepsijo (Temkin, 1994: 187). Razvile so se tudi razne prakse kastracije na Škotskem, ki so bile prakticirane na ljudeh, ki so imeli dedna bolezenska stanja, med katere je spadala tudi epilepsija. Da ne omenjamo žensk, ki so bile sežgane skupaj s svojim otrokom (Temkin, 1994: 132–133).

⁵⁵ Kratkotrajna nezavest ali omedlevica.

⁵⁶ Nehoteno močno krčenje progastih mišic.

Institucija krvodajalstva zahteva dar v obliki krvi, vendar poleg daru, ki pomeni dati tisto, kar imaš, obstaja tudi ljubezen, tj. dati tisto, česar nimaš. Ali bi lahko rekli, da se biomedicina s svojimi neutemeljenimi prepovedmi, ki nas upravičeno popeljejo na raven tabuja, bojuje ravno proti incestu, ki je navsezadnje prva in osnovna prepoved, ki je povsem neutemeljena na ravni biokemije, torej ravno tabu.

To najlaže razložimo, če rečemo, da je pogoj menjave nekaj, česar ne moremo menjati. V antropologiji je to ravno incestna situacija. Prepoved incesta povzroči menjavo navzven, torej menjavo članov lastne družine s člani drugih družin. V ekonomiji je stvar nekoliko bolj zapletena, saj nosi tam vlogo označevalca vrednosti npr. denarna enota evro, čeprav je tudi tega mogoče menjati npr. z dolarji, a potem sledi vprašanje, kaj daje vrednost prvemu. Kakor pravi Lacan, treba se je vrniti k Marxu in k teoriji relativne forme vrednosti, ki nam pove, da ne more biti nobenega kvantitativnega razmerja vrednosti brez predhodne ustanovitve generalne vrednosti. Ne gre za enakovrednost med količinami blaga, temveč za strukturacijo ekvivalence med blagom in obleko, tako da obleka lahko reprezentira vrednost blaga. Ne gre več za obleko, ki bi jo lahko oblekli, temveč obleka lahko postane označevalec vrednosti blaga. To, kar imenujemo vrednost, predpostavi opustitev zelo pomembnega dela *smisla* s strani obeh terminov (Lacan, 2004: 80).

Gre preprosto za to, da krvodajalska institucija ne zmore sprejeti daru, ki je na ravni *svete menjave*. Ta menjava mora najprej postati posvetna, vendar kakor smo videli, epilepsija to še ni postala (če sploh kdaj bo). V tej nezmožnosti menjave epilepsija vztraja kot tabu, kot nezmožna menjava, katere ne moremo razumeti, saj se je ta prepoved odpovedala *smislu*.

Če Lacan pravi, da *ni spolnega razmerja*, je to zato, ker smo nezmožni prevesti označevalca Mati in Oče v označevalca Ženska in Moški (Miller, 2001: 33). Zato se okoli problema spolnega razmerja prikažejo razne prepovedi in zapovedi, vendar ne kot posledica, temveč kot njen inherentni del, saj pojav jezika kot prepoved šele omogoči vznik incesta.

Literatura

- CANGULIHEM, G. (1987): *Normalno in patološko*. Ljubljana, Založba ŠKUC, Znanstveni inštitut filozofske fakultete.
- DOLAR, M. (2001): Spremnja študija. V: FREUD, S.: *Nelagodje v kulturi*, Ljubljana, Gyrus, 123–145.
- DOUGLAS, M. (2002): *Purity and Danger: An analysis of concept of pollution and taboo*. London, Routledge classics.
- FOUCAULT, M. (1975): *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York, Vintage Books.
- FRAZER, J. G. (2001): *Zlata veja: raziskave magije in religije*. Ljubljana, Hieron.
- FREUD, S. (1981): Množična psihologija in analiza jaza. V: MOČNIK, R. (ur.): *Psihoanaliza in kultura*. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 5–74.
- FREUD, S. (1987): *Metapsihološki spisi*. Ljubljana, Založba ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- FREUD, S. (1995): *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- FREUD, S. (2000): *Spisi o umetnosti*. Ljubljana, Založba /cť*.
- FREUD, S. (2001): *Interpretacija sanj*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- FREUD, S. (2001(c)): *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana, Gyrus.
- FREUD, S. (2001(d)): *Inhibicija, simptom in tesnoba*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- FREUD, S. (2002): *Totem e tabù*. Torino, Bollati Boringhieri.
- FREUD, S. (2003): *Animizem, magija in usemoč misli*. Problemi, št. 2–3(41), 15–40.

- FREUD, S. (2005): *Pet analiz.* Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo in založba Studia humanitatis.
- GAY, P. (1988): *Freud: A life of our time.* London, Papermac.
- GOOD, J. B. (2003): *Medicine, Rationality and experience: An Anthropological perspective.* Cambridge, Cambridge University Press.
- HELMAN, G. C. (1994): *Culture, Health and Illness: An Introduction for Health Professionals.* Oxford, Butterworth – Heinemann.
- HYPPOLITE, J. (1991): APPENDIX: A spoken commentary on Freud's *Verneinung* by Jean Hyppolite.
V: MILLER, J. A. (ur.): *Freud's Paper on Technique 1953–1954: The Seminar of Jacques Lacan: Book 1.* New York, W·W·Norton & Company.
- IPPOCRATE (1993): *Scritti scelti.* Torriana, Orsa maggiore editrice.
- JAKOBSON, R. (1989): *Linguistični in drugi spisi.* Ljubljana, Studia Humanitatis.
- JANKO, M. (1994): *Zdravljenje epilepsije z antiepileptiki.* Klinična farmacija, št. 3, 3–7.
- JERAS, J. (1993): *An outline of the beginnings of epileptology in Slovenia.* Medicinski razgledi, št. 32, (1), 5–8.
- JESENIČNIK, N., SLATENŠEK, U. (2001): *Življenje z epilepsijo skozi mite in realnost.* Ljubljana, Diplomaska naloga. FSD.
- KORŠIČ, M. (2005): *Spodbujeni živec umirja napade in lajša življenje: prvič pri nas z novo metodo proti epilepsiji.* Delo, št. 20.
- KRUMHOLZ, A. IN DRUGI (1998): Regulations prohibiting blood donation by individual with seizures or epilepsy are not necessary. V: BERNAN, G. R. (ur.): *Epilepsy and Law.* Yozmot Pub. Ltd. Tel-Aviv, 132–154.
- LACAN, J. (1985): *Il seminario. Libro III. Le psicosi.* Giulio Einaudi editore s.p.a. Torino.
- LACAN, J. (1988): *Seminar Jacquesa Lacana. Knjiga VII. Etika psihoanalize 1959-1960.* Ljubljana, Delavska enotnost.
- LACAN, J. (1991): *The Seminar of Jacques Lacan: Book I: Freud's papers on technique.* New York, W. W. Norton & Company.
- LACAN, J. (1991(b)): *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi.* Torino, Giulio Einaudi editore s.p.a.
- LACAN, J. (1996(b)): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize.* Ljubljana, Analecta.
- LACAN, J. (2004): *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957–1958.* Torino, Giulio Einaudi editore s.p.a.
- LIPOVEC ČEBRON, U. (2003): *Tradicionalni zdravitelji in spiritualni mediatorji v Istri.* Ljubljana, Magistersko delo. FF.
- MAUSS, M. (1996): *Esej o daru in drugi spisi.* Ljubljana, ŠKUC, Filozofska fakulteta.
- MILLER, J. A. (2001): *O nekem drugem lacanu.* Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- MOLIÈRE, J. B. P. (1994): *Tartuffe. Don Juan. Ljudomrznik.* Ljubljana, Založba Mladinska knjiga.
- PEČNIK VIVOD, Ž. (2000): *Obravnava bolnika z epilepsijo v osnovnem zdravstvu.* Medicinski razgledi, št. 10(39), 63–67.
- PORTER, J. R. (1989): *Epilepsy: 100 Elementary Principles.* London, W. B. Saunders Company.
- RIVERS, W.H.R. (2001): *Medicine, Magic, and Religion.* London, Routledge.
- SOVRÉ, A. (1946): *Predsokratiki.* Ljubljana, Slovenska matica.
- SPINOZA, B. (2004): *Etika.* Ljubljana, Slovenska matica.
- SVETO PISMO STARE IN NOVE ZAVEZE (1987): *Ekumenska izdaja z novim prevodom nove zaveze.* Celovec, Družba sv. Mohorja.
- TEMKIN, O. (1994): *The falling sickness: A history of epilepsy from the Greeks to the beginning of modern neurology.* London, The John Hopkins University Press.
- VIGARELLO, G. (1999): *Čisto in umazano: telesna higiena od srednjega veka naprej.* Ljubljana, Založba /*cf.

Elektronski viri

International League Against Epilepsy *Typical Absence Seizures*. 2006, na http://www.ilae-epilepsy.org/Visitors/Centre/ctf/typical_absence.cfm

International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems *10th Revision: Version for 2007*. 2007, na <http://www.who.int/classifications/apps/icd/icd10online/>

Alergije: (psevdo)patologija

»Nikoli nisem bil alergičen na nič, letos pa tole ... Nič hudega sluteč grem na teraso, da bi videl, ali je v zraku kaj hudih ptičev, in kar na lepem me napade kihanje, oči mi pordečijo in na dan pritečejo solze, kot bi si ravnokar pogledal film V urtincu ali pa epizodo Kmetije.

Potem kiham in kiham in kiham ... Pa kaj je to v zraku, se sprašujem. Kdo ve? Kaj bi me spodbudilo k temu nehumanemu kihanju prvič v življenju, zdaj, na stara leta? Nimam odgovora. Zaskrbljen sem.

(Deset minut pozneje ...)

Prebral sem kar nekaj člankov o alergijah. Če je res, kar pravijo, potem sem do večera lahko mrtev. K zdravniku ne grem, ker mu ne zaupam.

Slutil sem, da ta nehvaležnost prihaja s travnika. Šel sem preverit.

Preživel sem.«

Jure Godler na blogu, 27. 5. 2008

Zveni znano? Če lahko verjamem(o) podatkom SZO,¹ ima že skoraj vsak tretji človek kakšno alergijsko bolezen in število alergikov nenehno raste. Današnja družba je polna preobčutljivih posameznikov, katerih fizisi ne prenašajo več, kako ironično, v dobi prebujenega »vračanja k naravi«, prav te »narave«:² cvetenja trav, rož, grmov in dreves. V času postmoderne duhovnosti in močnih globalnih, tako političnih kot ekonomskih trendov varstva okolja, ima »narava« simbolno moč za sporočanje moralnih in političnih pomenov. Čedalje več ljudi se tako želi »združiti« z »naravo« bolj kot kdaj koli prej, a mnogi pri teh namerah trčijo v ovire, saj njihovo telo, konkretnje imunski sistem (če verjamem biomedicinski interpretaciji), pač ne sprejema delcev in plodov narave (npr. cvetnega prahu, pšenice, jagod ...). Prepoznava jih kot tujke, kot škodljive snovi, ki napadajo in ogrožajo telo, in zato se pred njimi brani z vso močjo. Alergije so lahko marginalna, skoraj nezaznavna občutenja ali pa močne in dramatične spremembe, ki individuum ločijo od okolja in mu postavljajo (nejasne) meje pri zaznavanju družbe in okolja ter silijo v refleksijo le-teh. Predvsem hujše oblike alergij imajo tendenco, da odtujujejo od narave ter v iskanju »alergijam prijaznih prostorov« vlečejo v družbeno izolacijo. V nemirnem, podivjanem, nenadzorovanem in zbeganem telesu nastane posebna izkušnja občutenja samega sebe in »sebstva«.

Zgodovinar medicine Jackson (1997) jih interpretira kot arhetipsko bolezen moderne dobe, ki je zapolnila epidemiološki in kulturni vakuum, ki ga je povzročil umik infekcijskih bolezni ter zaton drugih modnih motenj (kot je bila e.g. histerija).

¹ Svetovna zdravstvena organizacija.

² Navedki označujejo polemičnost termina narava; koncept narave je družbeni konstrukt, ki se spreminja skladno z zgodovinskimi in kulturnimi premisami dualističnega pogleda na univerzum. Gre za ideologije narave. Več v Descola, 1996.

³ S terminom alergije označujem predvsem klasične atopične bolezni: seneni nahod, astmo, urtikarijo, alergije na hrano in zdravila, pike žuželk.

Spadajo med bolezni/motnje z močno simboliko. Semantika alergij igra ključno vlogo pri njihovih manifestacijah in konceptualizacijah v družbenem življenju.

Sontagova (1977) je celotno esejistično razpravo namenila analizam pomena bolezni; med drugim tuberkuloze, ki je imela konec 19. stoletja izjemno močan vpliv na modele, držo, videz telesa in estetske učinke (rahitičnost in bledoličnost je povzdignila v glamurnost). Tuberkuloza je porajala ideje o individualnosti, posvečenosti; razumljena je bila kot bolezen duše, kot posebnost, ki je upravičevala privilegirano za ukvarjanje z umetnostjo, za potovanja in boemsko življenje. Bolnik je »upravičeno« lahko iskal zdravje in spoznaval svojo notranjost; žalost in trpljenje pa sta delala posameznika le še bolj zanimivega, mističnega, občutljivega, senzibilnega, strastnega in ranljivega.

Uradna medicina definira alergije kot preobčutljive reakcije. Iz tega izhaja, da so alergiki senzibilni, občutljivi, imajo opravičila za iskanje »alergijam prijaznih« okolij, ki jim ne povzročajo težav ali ne spodbujajo simptomov. Vseeno je pri današnji simboliki alergij izpuhtel ves romantičen patos, ki je bil prisoten pri njenih interpretacijah (predvsem senenega nahoda) v 18. in 19. stoletju. Ideološke povezave v preteklosti so jo povečevale v privlačno stanje, ki je kazalo na določeno izobrazbeno in kulturno superiornost. Le »naprednejši«, urejen, zelo »čist in fin«, eliten mesten življenjski slog je bil pogoj za doživljanje in »posedovanje« alergij. »Podobno kot tuberkuloza in putika pred njim je seneni nahod postal značka časti, ki jo je lahko nosila samo civilizirana, izobražena in kulturna elita.« (Jackson, 2007: 64)

Nasprotno se danes alergijska občutljivost pogosteje povezuje z neuspehom posameznika, z njegovo nesposobnostjo preživetja v sodobnem svetu, ko so zanj lahko usodne tako vsakdanje in neškodljive snovi, kot so npr. jagode, oreščki, cvetoče trave, mleko ... Prav tako alergije niso več interpretirane kot ekskluziven spremljevalec aristokracije v urbanih okoljih, temveč so prisotne v globalnih dimenzijah in v vseh okoljih.

So alergije danes le modna muha, privlačen in priročen izgovor, ki prikriva posameznikova nestrinjanja in nezadovoljstvo nad sodobnim svetom in izraz njegovega neuspešnega krmarjenja med kulturnim? So torej lahko alergije izraz neskladja med »jazom« in svetom, med lastnim in tujim, so indikator pomanjkanja racionalnega vedenja in samokontrole? Lahko alergike povežem(o) z modernimi »histeriki« in nevrotiki? Je prisotnost alergikov resno opozorilo vsem, saj nakazujejo, kakšne posledice ima in bo imel ekološki stres za človeštvo? So to morebiti neresni psihopatološki nezadovoljneži? Ali lahko torej alergije interpretiram tudi kot izražene simptome zaradi vseh sprememb položaja posameznika v postmodernih okvirih lokalnih, malih zgodb, ekološke ozaveščenosti, nove etike in morale? Lahko morda alergije izhajajo iz določene prezahtevnosti in preobčutljivosti sodobnega človeka, ki ga od rojstva »napadajo« informacije o možnostih zdravega, srečnega, dolgoživega in uspešnega življenja v izjemno konkurenčnem in prenasičenem svetu »tiranije svobode«, kot ga imenuje Salecova (2004)? Zaradi vseh informacij, ki v navezavi na »tehnologije sebstva« disciplinirajo in silijo k discipliniranju. Problematične so tudi iluzije, ki jih Bruckner opiše tako: »V srednjem veku je bil vsak živi človek tako rekoč obsojenec na smrt, danes pa je po zaslugi znanosti vsakomur obljubljen, da bo postal potencialno nesmrten« (Bruckner, 2004: 72). Torej, ali so lahko alergije ena od manifestacij nezadovoljstva posameznika nad postmodernim svetom in izraz strahu pred prihodnostjo ter okoljske zaskrbljenosti?

Naj bralec ne pričakuje odgovorov v tem kratkem članku, ki je le uvod v razmislek o mestu in pomenu alergij³ v sodobnem kulturnem, političnem in popularnem svetu.

Članek je v glavnem prispevek k medicinsko antropološkemu raziskovanju alergij, ki je bilo do zdaj bolj skromno. V šestdesetih letih prejšnjega stoletja je možno zaslediti fragmentarne omembe alergij pri Levi-Straussu (1962) v implicitnem kontekstu totemizma. V strukturalističnem slogu jih navaja kot primer prepletanja kulture in narave. Sicer pa je postala antropologija imunologije, kamor se poleg raziskovalno zelo priljubljenega aidsa⁴ uvršajo tudi alergije, za raziskovalce bolj zanimiva šele v dvetdesetih letih prejšnjega stoletja. Emily Martin (1990) se je osredinila na analizo medijskih podob in popularnih monografij o imunskem sistemu, ki so izšle v osemdesetih letih prejšnjega stoletja v ZDA. Med drugim govori o naraščajočem fokusu biomedicinskega in medijskega diskurza v navezavi na imunski sistem in aids, alergije, sindrom kronične utrujenosti, artritis in diabetes. Prav tako David Napier v delu *The age of immunology* (2003) razširi imunološki diskurz na družbeno sfero; imunologijo razume kot kulturno paradigmo.

Konkretnije se z alergijami v antropološki literaturi ukvarjata le članek *Corporeal flows* Richarda Conea in Emily Martinove (2003) ter neobjavljeno doktorsko delo (v italijanščini) Roberte Raffaete (2007). V prvem članku avtorja povezujeta globalno distribucijo hrane in vpliv svetovne ekonomije na razvoj in pojavnost alergij v današnji družbi. Doktorsko delo Raffaete *Compromised identities: a cultural study of allergy in a context of medical pluralism* pa je kulturna študija fenomenoloških izkušenj z alergijami ter politična kritika le-teh s poudarkom na zgodovinski in kritični analizi »onesnaženosti« v sodobnih zahodnih družbah. V zadnjem delu avtorica razpravlja o kontekstualizaciji alergij pri komplementarnih in tradicionalnih medicinah ter njihovi integraciji v diskurz zahodne medicine.

Skupni imenovalec vseh omemb alergij v kakršnikoli zvezi je, da njihova pojavnost ves čas narašča in lahko rečem, da imajo alergije v današnjem medicinskem, epidemiološkem, kulturnem in političnem svetu prominenten položaj.

V biomedicinskem pogledu se tu navezujem na Harawayevo (1999), ki opozarja na moment v arheologiji razvoja biomedicine: medtem ko je bila konec 19. stoletja v biomedicini poudarjena osredinjenost na mikrobiologijo (tuberkulozo), je od konca 20. in začetka 21. stoletja v ospredju imunologija (v ZDA razširjeni imunološki učbeniki namenjajo veliko večjo pozornost alergijam ali avtoimunim obolenjem kot pa parazitskim).⁵ Imunologija je sicer relativno mlada veda. Razvila se je kot veja mikrobiologije, kot specializacija, ki se zanima za mehanizme obrambe pred okužbami, za načine delovanja imunosti. »Šele od leta 1970 so se začeli vzpostavljati oddelki za imunologijo na medicinskih fakultetah.« (Martin, 1990: 417) Vzpon vede se je začel pred tridesetimi leti in disciplina, kot že rečeno, dosega čedalje večji razcvet (govori se o drugi »zlati dobi« imunologije) in je med najhitreje razvijajočimi se biološkimi znanostmi.⁶ Glavni predmet proučevanja, imunski sistem, pa je precej izmuzljiv in za biomedicino še zelo skrivnosten.⁷ V bistvu je imunski sistem zanimiva in konstantno dinamična tehnologija za prepoznavanje sebe in drugih. Uravnava nas s svetom okrog nas, ki je poln tujkov, neznanega, razlik in nejazov; na način tako ohranja našo individualnost in integriteto. Ihan (2000) ga poimenuje »naš skrivnostni jaz«. Vse od zarodka do odraslosti in naprej biva »v različnih precej amorfnih tkivih in organih, med drugim v priželjcu (timusu), kostnem mozgu, vranici in limfnih vozlih, velik del celic pa se nahaja v krvi in limfnem sistemu kot tudi v telesnih tekočinah in medceličnih prostorih« (Haraway, 1991: 345).

⁴ Aids so raziskovali Marshall (1990), Frankenberg (1990), Kroker (1992), Clarke (1992), Crimp (1992), Lupton (1993), Waddell (1996), Stanley (1999) in drugi.

⁵ »Ta razporeditev morda usmerja bodoče nobelovce v določena področja raziskovanja in jih odvraca od drugih.« (Haraway, 1999: 394)

⁶ Zanimanje se je premaknilo še na transplantacijsko imunologijo, imunokemijo in imunogenetiko.

⁷ Ni znano npr., kje je meja med pridobljeno in naravno imunostjo, zakaj se imunski odziv tako spreminja, zakaj postane pomanjkljiv ali napačen ...

Kot imunologija je tudi imunski sistem zelo mlad koncept. »V znanstvenih revijah je začel nastopati šele sredi šestdesetih let prejšnjega stoletja.« (Maulin v Napier, 2003: 41) In kmalu po tem, še pred izbruhom govora o aidsu, so nastale metafore za sistem, ki prevladujejo še danes tako v strokovni kot popularni sferi. Gre za uporabo izjemno vojaškega izrazoslovja, ki je postalo del dnevnega imunološkega diskurza. Delovanje imunskega sistema se razlaga z vojaško sliko: navaja se, kako se človeško telo upira invaziji, vdoru bacilov in drugih mikroorganizmov, da je v nenehni vojni (ali sam s seboj ali s tujki), kjer se nenehno odvijajo krvave bitke; medtem pa nas prizadevni vojščaki (torej celice) ves čas branijo pred antigeni (tujki v organizmu).

Jasneje bo, če navedem primere besedil: »Ker je človeško telo obkroženo s številnimi vrstami sovražnikov, ima stalno vpoklicane kompleksne enote osebnih stražarjev, ki se bojujejo z napadalci.« (Jaret v Martin, 1990: 411) Ali: »Organizacija imunskega sistema spominja na vojaško obrambo glede strategije in razpoložljivega orožja. Naša notranja vojska razpolaga s hitrimi in visokomobilnimi enotami, posebnimi četami, ostrostrelci in tanki. Imamo celice vojake, ki ob stiku s sovražnikom izstrelijo morilske izstrelke, katerih natančnost je neverjetna ...« (Nilsson v Martin, 1990: 411) Vojaški slog se nadaljuje v nadaljevanju opisa, kjer morajo najprej celice na prvi bojni črti prepoznati sovražnika; pojasnjeno je, katera orožja uporabljajo različne celice (ki so strokovno poimenovane celice T ubijalke – personificirano najbolj neustrašne borke). Za ponazoritev mehanizmov in procesov se uporabljajo besede, kot so žrtvovanje, ubijanje, usmrnitev, branjenje, uničenje, napad, sovražniki, krvavo padanje in umiranje, neizprosni bojavniki, nadzorovanje, hierarhija, visokospecializirana organizacija in podobne.

Poleg tega je diskurz o imunskem sistemu konec 20. stoletja in na začetku 21. prežet še s temami, kot so »nuklearno uničenje, vesoljske pustolovščine, zunajzemeljskost, invazije eksotičnih bitij in vrhunska vojaška tehnologija« (Haraway, 1991: 327). Avtorica je prepričana, da je v osemdesetih letih 20. stoletja imunski sistem nedvoumno s simbolnega, tehnološkega in političnega vidika že postmoderni objekt.

Napier (2003) opozarja na problematiko pri uporabi tovrstnega vojaškega/militantnega jezika. Gre za to, da se sploh ne zavedamo, da so tovrstne metafore utelešene kulturno, da so »del splošne govorice in pogosto izraženo kulturno dožemanje« (Napier, 2003: 65). Metafore namreč niso le jezikovne figure; so bistveni načini izražanja v kulturnem. »Ustvarjajo in ohranjajo meje in binarne opozicije med normalnim in patološkim.« (Lupton, 2003: 69) Vojaški besednjak, ki razlaga vzroke za bolezen in njen nadzor, namreč tudi zrcali širše delitve, strahove in skrbi v današnji družbi: to so ksenofobija, strahovi pred invazijami tujcev, paranoje pred izgubo nadzora in okužbami.

Govor o imunskem sistemu tako lahko slišimo tudi s prizvoki kolonialnega ali ksenofobičnega govora. To dokazujejo naslovi številnih učbenikov: *Imunologija: znanost o razločevanju med lastnim in tujim*, kjer analizirajo načine, kako delujeta »sebstvo« (jaz, bit) in ponotranjeni »nejaz« (okolica). Podoben je sledeč naslov: »Telo kot nacionalna država, ki je ranljiva pred napadi tujih vsiljivcev« (Martin, 1990: 410). Vsebine naštevajo nevarnosti, ki ogrožajo individualnost oseba ali fiziološko neokrnjenost organizmov. Pravo grožnjo naj bi pomenilo zlitje organizmov. Harawayeva (1991) in Martinova (1994) preneseta imunologijo na koncepte identitet. Po njenem mnenju je paradigma imunologije enaka paradigmam modernih identitet, kjer so meje prostori boja in kjer so telesa lokacija nenehnih bitk med lastnim in tujim, med sabo in drugim. Drugo je vedno predstavljeno kot sovražno in nezaželeno. Ideološke posledice tega vojaškega imaginarija so tudi v tem, da se zdi vojaško uničevanje povsem normalen in udomačen način delovanja v družbi. »Na področju javnega zdravstva pa opravičuje vključevanje

države v vsakdanje življenje ljudi ter dovoljuje zunanjim dejavnikom, da nadzorujejo telesa v interesu zdravja in državnih politik.« (Lupton, 2003: 70)

Podobno razmišlja Napier (2003): meja med »lastnim« in »tujim« je umetno ustvarjena meja, kjer gre za vprašanje prenašanja razlik. Širše gledano razume imunologijo – poskuse identificiranja in eliminacije drugega – kot bistveno metaforo postmodernega življenja. »Imunološke ideje ponujajo primarne konceptualne okvire za medčloveške odnose v sodobnem svetu.« (Napier, 2003: 3) Tako na družbeno-politični ravni postmodernega skrajno individualiziranega sveta zgornje besede pomenijo, da zahteve po domnevni neodtujenosti, svobodi, sreči in strah pred izgubo sebstva prepričujejo posameznika in širšo družbo, da so soočenja z drugimi, neznanimi in drugačnimi potencialno škodljiva in stresna. Priporočljiva je distanca, ignoranca ali umik, kar pa vodi v nazadovanje splošnega etičnega in družbenega stanja sodobnega človeka. Napier (2003) še ugotavlja, da je ena od posledic tovrstne pozicije tudi statičnost družb, ki se bojijo sprememb in soočenja z drugimi, ki so razumljeni kot potencialni škodljivci in uničevalci »sebstva«, kulturne avtoimunosti določene družbe (tako npr. nastajajo razni rasizmi, totalitarizmi in fašizmi). V »*The age of immunology*« (*Imunološka doba*) Napier opozarja, da prevelika zaščita lahko privede družbe do proizvodnje lastnih patogenov in lastne anafilakse (anafilaktičnega šoka). Treba se je angažirati, se ukvarjati z razlikami, odstopati od nas samih, prestopati meje.

Imunski sistem je torej zgodovinsko specifičen teren, polimorfen in vpliven predmet znanj in praks; danes je »strateški načrt za konstituiranje in ohranjanje meja tistega, kar velja kot jaz in drugo znotraj ključnih območij normalnega in patološkega« (Haraway, 1999: 325). Je posrednik za prepoznavanje sebe in drugih ter vodnik za delovanje »uma« in »telesa« ter ključen mehanizem pri alergijah.

Biomedicina, ki razlaga alergije kot napako pri delovanju imunskega sistema, še nima dokončno pojasnjene odgovora na vprašanje, zakaj imunski sistem naredi določeno napako pri imunskem odzivu. »Zavedati se moramo, da niti bolnik niti zdravnik ne poznata pomena, ki ga v resnici ima alergija.« (Černelč, 1988: 5) Tako so alergije zaradi svoje dinamične narave definitivno izziv za razvoj biomedicinske znanosti, saj le-ta še ne pozna »temeljnih vzrokov za nastanek alergije« (Berce, 2008: 6).

Pred nadaljevanjem še želim opozoriti, da se nisem osredotočila na biomedicinske interpretacije alergij naključno. Sama beseda je namreč najprej nastala v biomedicinskem jeziku, iz katerega se je lahko prenesla v laičen govor ter jezike alternativnih in tradicionalnih medicin. »Znanstvene koncepte, klinične definicije, politične formulacije in izkušnje ljudi pri alergijah je prefiltrirala zmes kulturnih vplivov, ki so kolektivno pripomogli k določanju prostora in namena ter tudi simptomatskemu izražanju alergij v modernem času.« (Jackson, 2006: 25) Biomedicinska in simbolna označevanja alergijskih reakcij se tako uporabljajo in akumulirajo na različnih področjih: v laboratorijih, bolnišničnih prostorih, v odgovorih alternativnih, tradicionalnih in zahodne medicine, raznih raziskavah nacionalnih in mednarodnih zdravstvenih agencij, na straneh biomedicinskih revij in učbenikov, v popularnih revijah ter dnevnem časopisu, na spletnih straneh in v razpravljanju na spletnih forumih, v filmih in literaturi, v telesih in mislih ljudi, v retoriki politikov in okoljevarstvenikov ...

V sodobni retoriki se alergijo redno označuje z »boleznijo modernega časa«, »boleznijo sodobnega človeka« ali s »civilizacijsko boleznijo«. Zgodovina biomedicine zelo dobro pozna okoljske determinante pri razlagah bolezenskih stanj in od nekdaj so nastanek določenih bolezni/obolenj povezovali z onesnaženjem, slabo higieno (npr. kugo) in določenim življenjskim

⁸ Hieroglifski zapisi na egipčanskih ploščah pričajo, da naj bi faraon Menes leta 2461 pr. n. št. umrl prav zaradi reakcije na sršenov pik.

⁹ O reakcijah na hrano pišejo že Hipokrat, Lukrecij in drugi.

slogom (npr. tuberkulozo, sifilis). Čeprav pri alergiji prav tako ne moremo zanemariti vpliva kompleksnega prepletanja okolja in človeka ter t. i. ekološkega stresa (gre za sorazmerno soodvisnost med onesnaženim okoljem, posledično prehrano in porastom alergij, kar za potrjevanje in uveljavljanje svojih maksim izčr-

pno uporabljajo okoljevarstveniki in zdravstveni ekologi; alergije se jim ponujajo kot primerno sredstvo za artikulacijo politične in kulturne kritike sodobne družbe), vseeno alergije niso povsem sodoben pojav. Že od starega veka namreč poznamo zapise stanj, kjer gre za poročila o nenavadnih (in tudi smrtnih) reakcijah posameznika na določeno substancio. Najpogostejši so opisi o močnih reakcijah na osje in čebelje pike⁸ ter na hrano.⁹ Flaws (2000) omenja, da je prav tako v kitajski medicini, ki je eden najstarejših poznanih zapisanih medicinskih sistemov, že več tisočletij znano zdravljenje težav, ki jih označujejo z izrazom »bi qui« (pri nas znani kot simptomi alergijskega rinitisa: srbeči nos in oči, izcedek iz nosu, rdeče oči). Znan je tudi predpis kitajskega vladarja Shen Nunga (3000 pr. n. št.), da noseče ženske ne smejo uživati rib, piščancev in konjskega mesa, saj naj bi ta hrana povzročala razjede na koži. Astma, sicer kronična pljučna bolezen, ki se manifestira v tesni povezavi z alergijami, ima prav tako dolgo zgodovino v medicinski obravnavi. Vzrok za *dispnejo* (pomanjkanje zraka, težko dihanje) so še v galenski medicini razlagali s humoralnim neravnovesjem. Alergijske bolezni torej nikakor niso povsem nove težave/bolezni.

V zgodovini biomedicine se natančneje spremlja od 16. stoletja, sam pojem alergija pa se je v biomedicinskem jeziku prvič znašel šele leta 1906 v kratkem in špekulativnem članku v *Münchener Medizinische Wochenschrift* avstrijskega pediatra Clementa von Pirqueta. S kolegom Portierom sta odkrila, da lahko živali s ponavljajočim dajanjem snovi postanejo preobčutljive nanjo (kar je bilo ravno nasprotno od zaščitnega učinka imunizacije). Pojem je najprej označeval različne manifestacije spremenjenega biološkega delovanja, t. i. reaktivnost na imunogeno snov, in je obsegal za človeka koristne in škodljive pojave (npr. anafilakso). Zato je tudi za poimenovanje stanja Pirquet izbral skovanko dveh grških besed: *allos* – drug, drugačen ter *ergon* – aktivnost, delo. Beseda torej pomeni drugačno, spremenjeno reakcijo organizma.

Pri beleženju zgodovine biomedicinski učbeniki kronološko navajajo sekvence, ki so razumljene kot bistveni dogodki/prelomnice pri nastajanju modernega znanja o alergijah: pojav pojma »hipersenzitivnost«, 1894, identifikacija systemske in lokalne anafilakse, 1902 in 1903, pojav pojma »alergija«, 1906, Henry Dalevo odkritje histamina, demonstracija pasivnega prenosa alergijskih reakcij ter karakterizacija »atopije« v zgodnjih dvajsetih letih 20. stoletja, klasifikacija stanj hipersenzitivnosti glede na imunološke mehanizme, 1950–1969, uvajanje bolj učinkovitejših kemoterapevtskih pristopov (z antihistaminiki, steroidi ...) v povojnih časih, identifikacija protitelesc IgE, 1967, in tako naprej. Jackson (2007) dodaja, da tovrstno pozitivistično obravnavanje implicitno prikazuje, kot da so bili laboratoriji prostori vznika znanja o imunologiji in alergijah. Zanemarjajo in podcenjujejo se vzporedna neimunološka znanja in trenutne institucionalne, intelektualne ali pragmatične determinante klinične alergije. Po avtorjevem mnenju pa je največja pomanjkljivost pozitivističnega pristopa ta, da ne upošteva fleksibilnosti in elastičnosti pojma »alergija«, ki se je skozi čas preoblikoval.

Ne glede na »resničnost simptomov« je vsaka bolezen/obolenje hkrati prav kulturni izkupiček, ki se materializira v telesih, raznih medicinskih doktrinah in kulturnem diskurzu. Določen zbor simptomov namreč postane bolezen šele, ko je *ustvarjena* in *potrjena* v biomedicinskem sistemu, ki pa je radikalno vezan na zgodovinske, kulturne in politične kontekste. Zato je za

kompleksno razumevanje pomena alergij nujno vzporedno upoštevanje zgodovine alergij v luči bistvenih sprememb v moderni medicini ter sodobni družbeno-kulturni shemi.

Že v zgodnjem 19. stoletju so zdravniki tako v Veliki Britaniji kot Severni Ameriki precej pozornosti namenjali proučevanju senenega nahoda, ki je nastal pri ljudeh v spomladanskih mesecih. Sočasno so leta 1870 kar trije medicinski avtorji, neodvisno drug od drugega, objavili članke o senenem nahodu, ki je vedno bolj postajal modna bolezen med elitnim družbenim razredom. Brackley (1820–1900), britanski splošni zdravnik, ga je poimenoval kar *aristokratska bolezen*. Za zdravljenje so priporočali umik v drugo okolje, tako imenovane »senenonahodne počitnice«: v ZDA na gorata območja (v tako imenovana »nebesa za seneni nahod«), v Veliki Britaniji pa so verjeli, da je najboljše okolje za zdravljenje morska obala, po možnosti polotok ob oceanu. Vzporedna posledica je bil nastanek raznih ekskluzivnih zdravilišč in promocija zdraviliškega turizma. Prepoznavanje pomena okolja pri razvoju senenega nahoda je bilo evidentno, prav tako pa so ga povezovali z družbenimi pojavi. Predvidevali so, da je seneni nahod povezan s spremembami v gibanju prebivalstva in kmetijskim pridelovanjem (namesto poljščin za krmo živali so vedno več gojili žitarice za prehrano ljudi), predvsem pa z življenjskim slogom višjih razredov, visoko izobraženih ljudi (simptome so opazovali pri teologih, zdravnikih, pravnikih) in urbanim okoljem. Posebno težo so raziskovalci pripisovali pomenu izobrazbe: Brackley je celo napovedoval, da bo s »povečanjem števila prebivalcev, napredkom civilizacije in izobraževanja motnja postala pogostejša kot v današnjem času.« (Brackley v Jackson, 2007: 63) Jackson (2007) omenja še zapise zdravnika Bostocka o pojavljanju senenega nahoda v Angliji v 19. stoletju, ki pričajo, kako so ga zdravniki med nižjimi družbenimi sloji in revnimi prebivalci redno spregledali ter ga rutinsko diagnosticirali in obravnavali kot navaden prehlad.

Seneni nahod je bil torej ideološko vezan na višje družbene sloje in na nek način je predstavljal »simbol in varuh obstoječe razredne delitve in je bil z uporabo popolnoma bioloških terminov orodje za naturaliziranje družbene in politične delitve, ki so nastale in bile izzvane med procesi industrializacije« (Jackson, 2007: 65).

Ko je končno leta 1906 von Pirquet objavil že omenjeni članek, je oblikoval teoretični plašč s priročno terminologijo, pod katerim so se lahko združili do tedaj ločeni pojavi: seneni nahod, astma, urtikarija, alergije na hrano in podobno. Pirquetova nova teorija, ki se je popolnoma razlikovala od patološkega razmišljanja tistega časa, je definitivno spremenila fokus in obliko nadaljnega kliničnega proučevanja reakcij na tujke/neznanne substance in snovi iz okolja in v tridesetih letih prejšnjega stoletja se je začela ekspanzija kliničnega raziskovanja alergij. Poleg priljubljenih teorij o biološki povezanosti med stresom in boleznijo so prosperirali tudi psihodinamični vidiki pri obravnavi alergij. Vzniknili so vprašanja in govor o »duševnih alergijah«, »anafilaksi duše«, ki pomenita duševno netoleranco na določene čustvene in psihološke dražljaje takratnega časa. Zanimivo je, da je ameriški zdravnik Beard že sredi 19. stoletja seneni nahod razumel predvsem kot manifestacijo »ameriške nevroze«: kot obliko živčne izčrpanosti, ki so jo povzročali stres in okovi moderne ameriške družbe. V osnovi je bil torej seneni nahod za Bearda oblika moderne nevroze in posledica družbenih sprememb. Interpretiranje alergij s psihološkimi teorijami je bilo v velikem razcvetu predvsem po drugi svetovni vojni. Ena vodilnih intelektualnih sil pri vpeljevanju psihosomatske medicine in holizma v ameriški biomedicini, psihoanalitičarka Helen Flanders Dunbar, je vpeljala psihološko situacijo »alergija *con amore*«. Psihoanalitično je nastanek astme in alergij pri otrocih razlagala s primanjkljajem materine ljubezni ali s konfliktom v hrepenenju po materini ljubezni in skrbi. Njene interpretacije so zavzemale zelo prominentne položaje med znanstveno in laično publiko: »morda

¹⁰ Leta 2002 so samo na britanskem trgu s hrano, ki ne povzroča alergij, ustvarili 55 milijonov dolarjev dobička. V ZDA so samo z izdelki brez glutena v letu 2007 zaslužili 700 milijonov dolarjev. Napovedi za prihodnost trga gredo v bilijone (www.mintel.com).

¹¹ Pri večini farmacevtskih družb so antialergiki uvrščeni med deset najbolje prodajanih izdelkov.

zato, ker so utrjevale radikalne liberalne kritike biomedicinskega redukcionalizma in paradoksalno tudi potrjevale sodobne fantazije o dobri materi, kot tudi pritiske, ki so želeli ženske zapreti v sfero gospodinjstva« (Jackson, 2007: 87). Moralistične asociacije med alergijami in čustvi so se v šestdesetih letih prejšnjega stoletja začele prenašati tudi v popularno kulturo (e. g. z ekspresivno likovno in semantično metaforiko pri opisovanju vsakdanjega družbenega dogajanja). Pojem se je lahko preselil v dnevno časopisje in v novinarsko retoriko, kjer se v besednih zvezah

»biti alergičen na«, »imeti alergijo na« v metaforičnem pogledu enači z iritacijo, netoleranco, averzijo ali popolnim fizičnim ali psihičnim neprenašanjem nekoga ali nečesa. Metaforični, komični in satirični pomen alergij je s koncem prejšnjega stoletja dosegel res izjemno razširitev v laičnem in medijskem jeziku: ljudje so začeli ponosno govoriti, da so »alergični« na ponedeljke, delo, taščo, politiko, čakanje v vrsti, promet, določene družbene pojave ali skupine ljudi ... »Z alergijami so čedalje pogosteje označevali bizaren asortiment raznih fizičnih idiosinkrazij, osebnih antipatij, psiholoških averzij, družinskih nesoglasij, trgovskih konfliktov in mednarodnih napetosti.« (Jackson, 2007: 213) Najverjetneje je prav tolikšna »zloraba« pojma še dodatno pripomogla k ustvarjanju podlage za današnjo (psevdo)alergično epidemijo (družbo).

Čprav sodobne biomedicinske raziskave pojasnjujejo pojav alergij z aktivacijo protiteles IgE in IgG ter T-limfocitov 8 (torej napakami v delovanju imunskega sistema), je v etnografski raziskavi Roberta Raffaeta (2007) ugotovila, da so laične interpretacije oddaljene od biomedicinske teorije: večina alergikov razume alergijo kot okoljsko bolezen: kot posledico onesnaženosti Zemlje, toksinov v hrani in prenasičenosti okolja. Danes se torej alergije lahko razumejo kot oblika močnega izraza zaskrbljenosti za okolje, kot prikrita oblika družbenega aktivizma. Alergiki se obravnavajo tudi kot žrtve, tudi kot preobčutljivi in razvajeni ljudje, ki »trpijo« zaradi alergij.

Alergiki so žrtve posledic neskrbnega človeškega ravnanja z okoljem, hkrati pa tudi semantični pomeni sooblikujejo način, na katerega se obravnava in razume »patologija« ter strategije, ki jih sprejema politično-zdravstveni ustroj države.

Vsekakor so vsi znanstveni in popularni diskurzi o alergijah močni usmerjevalci procesov, ki sooblikujejo doživljanje in razumevanje alergij. Sočasno se ustvarja velik marketinški in potrošniški trg, saj je v navezavi na alergije razvit celoten življenjski slog. Število alergikov nenehno raste in »alergijska« populacija je velika poslovna priložnost, saj alergiki pri vsakdanjem življenju potrebujejo »posebne« materiale, »posebna« čistila, kozmetiko, gospodinjke in druge »brezalergijske« pripomočke, ki jim bodo olajšali tegobe. Že takoj po drugi svetovni vojni so izsledki o povezanosti med prahom in umazanijo, predvsem pa z odkritjem *pršice* v povezavi z alergijami začeli spreminjati stanovanjsko notranjo opremo (stanovanja so imela manj preprog, manj zaves, uvajali so se posebni materiali za ležišča ...) in prakse čiščenja bivaljš. Današnji trg ponuja nešteto izdelkov in pripomočkov, namenjenih alergikom (od sesalnikov do vzglavnikov, kozmetike, čistil, prehranskih izdelkov¹⁰ ...) in vsi so dražji in boljši od »običajnih« stvari, ki so namenjene nealergikom.

Medijski in medicinski diskurzi o alergijah torej zanesljivo spreminjajo norme zdrave prehrane in določila prehranjevanja, vplivajo na proizvodnjo (e. g. z nadzorovanjem uporabe pesticidov) in nadzor hrane (e. g. proizvajalci morajo natančno zapisati sestavine in opozorila za alergike), predvsem pa na potrošništvo. Seveda zanimanje za bolezen privabljala tudi farmacevtsko industrijo (na račun alergij cveti že od šestdesetih ih let prejšnjega stoletja)¹¹ ter razne tradicionalne

in alternativne medicine, ki zelo uspešno odpravljajo alergijske simptome. Vsekakor so alergije v sodobnem svetu donosen posel za biomedicino, tradicionalne in alternativne medicine. Ta (psevdo)patologija se namreč odlično umešča v družbeni in medicinski kontekst postmoderne družbe, ki je obsedena z zdravim življenjem, ustreznim prehranjevanjem, varstvom okolja ter zaskrbljeno zre v prihodnost človeštva. Alergije tako lahko razumem kot eno izmed manifestacij širšega družbenega in političnega upora posameznikov. Sicer pa sta že leta 1942 Milton in John Cohen ugibala: »Morda bo družina alergijskih boleznih postala še ena zanimiva epizoda v zgodovini medicine.« (Cohen in Cohen v Jackson, 2007: 219)

Literatura

- BERCE, V. (2008): *Nastanek in razvoj alergije*. Na <http://www.sb-ms.si/docs/alergije.pdf>.
- BRUCKNER, P. (2004): *Nenehna vznihanost: esej o prisilni sreči*. Ljubljana, Študentska založba.
- CONE, R., MARTIN, E. (2003): *Corporeal flows: The immune system, global economies of food and new implications for health*. V: WILCE, M. J.: *Social and cultural lives of immune systems*. New York, Routledge.
- ČERNELČ, D. (1988): *Alergija: kar enemu koristi, drugemu škoduje*. Ljubljana, Borec.
- DESCOLA, P., PALSSON, G. (ur.) (1996): *Nature and society*. London, New York, Routledge.
- FLAWS, B. (2000): *Hay fever*. Foulsham. London et. al.
- HARAWAY, J. D. (1999): *Opice, kiborgi in ženske: reinvencija narave*. ŠOU, Študentska založba, zbirka Koda. Ljubljana.
- IHAN, A. (2000): *Imunski sistem in odpornost: kako se ubraniti boleznih*. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- IHAN, A. (2000): *Deset božjih zapovedi*. Ljubljana, Študentska založba, zbirka Koda.
- JACKSON, M. (2007): *Allergy: the history of a modern malady*. London, Reaktion books Ltd.
- LIPOVEC ČEBRON, U. (2008): *Kročere zdravja in boleznih: tradicionalna in komplementarne medicine v Istri*. Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- LUPTON, D. (2003): *Medicine as culture: Illness, disease and the body in western societies*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage publications.
- MARTIN, E. (1990): *Towards an anthropology of immunology: The body as a nation state*. *Medical Anthropology Quarterly*, št. 4, 410–26.
- NAPIER A., D. (2003): *The age of immunology: conceiving a future in an alienating world*. London, University of Chicago Press, Chicago.
- RAFFAETA, R.: *Compromised identities: a cultural study of allergy in a context of medical pluralism*. Univerza v Luzani, neobjavljena doktorska disertacija.
- RAKOSKI, J. (1998): *Alergije: spoznavanje, zdravljenje, preprečevanje*. Logatec, Kele in Kele.
- SALECL, R. (2004): *On anxiety*. London, Routledge.
- SONTAG, S. (1977): *Illness as a metaphor*. New York, Vintage.
- VOZEL, M. (1978): *Imunologija*. Ljubljana, Državna založba Slovenija.
- VOZEL, M. (2000): *Temelji imunologije*. Ljubljana, DZS.
- <http://godler.blog.siol.net/2008/05/27/alergija/>.
- www.mintel.com.

Od kulture nezaupanja do selektivnega sočutja: prosilci in prosilke za mednarodno zaščito v slovenskem zdravstvenem sistemu

¹ Čeprav novi zakon, Zakon o mednarodni zaščiti (2007), izraz prosilci za azil nadomešča s terminom prosilci za mednarodno zaščito, se zdi ta sprememba vprašljiva. Prvič zato, ker je izraz prosilci za azil v slovenski javnosti uveljavljen, obenem pa nastopa kot ustaljen termin v evropskih azilnih politikah in je v rabi v različnih jezikih (npr. *asylum seekers*, *richiedenti asilo*, *molioci za azil*). Drugič pa zato, ker se zdi nenehno spreminjanje azilne zakonodaje (v povprečju se azilna zakonodaja v Sloveniji spremeni vsaj enkrat na leto), in s tem njene terminologije, simptomatično.

»Mit« o kužnem migrantu

Predstava o povezanosti migracij z boleznimi je dobila v sodobnem času nove razsežnosti ter s tem večjo legitimnost v javnem diskurzu. Ta predstava se ne nanaša na vse kategorije migrantov, temveč predvsem na t. i. »nezaželene« (Arendt, 1951); na osebe s statusom begunca, na prosilce za azil¹ oziroma prosilce za humanitarno zaščito in nedokumentirane migrante. Ena nazornejših manifestacij te predstave se je pojavila v slovenskem medijskem diskurzu med letoma 2000 in 2001, ko je v Slovenijo prišlo večje število prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito kot pred tem in po tem obdobju.

V medijskem diskurzu tega časa, ki je imel neredko odprto ksenofobne in rasistične konotacije, so bili prosilci in prosilke za mednarodno zaščito predstavljeni kot grožnja »slovenskemu telesu«. Na eni strani kot grožnja kolektivnemu telesu oziroma »slovenskemu nacionalnemu telesu«, ki naj bi ga številnost prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito prizadela v ekonomskem, socialnem in kulturnem pogledu. Na drugi strani pa je v nekaterih osrednjih slovenskih časopisih nastal konstrukt o prosilcih in prosilkah za mednarodno zaščito kot nosilcih nalezljivih boleznih, ki naj bi pomenili nevarnost za individualna telesa vseh prebivalcev Slovenije: »Vemo, da so to ljudje iz krajev, kjer razsajajo hepatitis, aids, ebola in druge nalezljive bolezni ... Mi še psa ne smemo peljati na sprehod brez značke, ki potrjuje, da je bil cepljen, oni pa se širijo po mestu brez nadzora, kaj šele, da bi jih cepili.« (Nedeljski dnevnik, 7. 1. 2001). Nekateri prebivalci Šiške, ki so živeli v bližini nekdanjega Azilnega doma in Centra za tujce v neposredni bližini, naj bi se, po poročanju medijev, bali predvsem »ebole ali kakšne druge bolezni« (Slovenske novice, 9. 1. 2001). Retorika strahu pred nevarnimi epidemijami se je prevajala v občutek zdravstvene ogroženosti tudi v primeru takih

pojavnost kot so stenice: »V domu so namreč odkrili stenice, ki se plazijo po zidovih, padajo na postelje in se zavlečejo v vsako poro stavbe, ki so si jo prisvojile« (Slovenske novice, 22. 1. 2001). Župan Vidoncev, kamor so nastanili večje število oseb iz Šiške, ki naj bi bili »okuženi« s stenicami, je tako izjavil: »Znebili se jih bomo zlepa ali zgrda« (Slovenske novice, 22. 1. 2001). Njegovi sokrajani pa so mu pritegnili: »Če tujci ne bodo zapustili Vidoncev, jih bodo poskušali domačini izstradati. Kar je seveda škandal, a razumljiv.« (Kuhar, 2001)

V tem diskurzu, ki deluje skozi poglobljanje binarnih opozicij naše nasproti tuje, čisto nasproti nečisto (Douglas, 2004), desno nasproti levo (Hertz, 1978), se priseljencem poleg deviacij na fizični ravni pripisujejo tudi deviacije na moralni ravni. Opisi njihove telesne nečistosti, ki se poleg bolezni nanaša tudi na pomanjkljivo higieno, je v sozvočju z opisi o njihovi moralni izprijenosti, ki naj bi se kazala v nagnjenju k različnim kriminalnim dejanjem (Bassin in drugi, 2002: 151–159). Tako kot druge ksenofobne predstave, ki sooblikujejo tovrsten diskurz, je tudi povezava med telesno in moralno izprijenostjo vse prej kot nova. Predstava o bolezni kot fizičnem dokazu ali kazni za nepravilno moralno naravnost oziroma grešnost je bila namreč popularna etiološka razlaga predvsem v srednjem veku (Lipovec Čebren, 2008: 48–49, 75).

Konstrukt kužnega in higienske oporečnega migranta se ne manifestira le skozi medijski diskurz, temveč se prevaja v določene postopke in prakse slovenske azilne politike. Ena tovrstnih praks, ki je bila v zadnjih letih opuščena, je bilo interno pravilo Azilnega doma, po katerem so morali zaposleni, ki so imeli stik s prosilci in prosilkami za mednarodno zaščito, nositi bele halje. Po prepričanju zaposlenih naj bi imela bela halja predvsem funkcijo varovanja zdravlja ali, kot je dejal socialni delavec iz Azilnega doma: »To haljo moramo vsi nositi. Tako je zato, da se ne širijo kakšne kožne bolezni, garje in to.« (intervju s socialnim delavcem M.T., 2002) Zdi pa se, da ima bela halja v tem primeru predvsem neko drugo »preventivno« funkcijo, in sicer varovanje socialne distance in hierarhičnega odnosa med zaposlenimi ter prosilci in prosilkami za mednarodno zaščito, kjer psihološka distanca temelji na konceptualizaciji razlik med nami (uslužbenci) in njimi (homogeno maso »nezaželenih«) (Zorn, 2006: 68).

Preventivno funkcijo naj bi imel tudi »sanitarno-dezinfekcijski in preventivni pregled«, ki ga določa Pravilnik o obliki, načinu in vsebini sprejemanja prošnje za Mednarodno zaščito: »Tujec je pred sprejemom prošnje sanitarno-dezinfekcijsko pregledan. Zdravnik opravi preventivni zdravstveni pregled in ugotovitve zabeleži v protokol.« (Pravilnik o obliki, načinu in vsebini sprejemanja prošnje za Mednarodno zaščito, 15. člen)

Naj se ustavim pri besedi dezinfekcija. Normalizacija izključevanja in zatiranja migrantov ter legitimiranja izjemnega stanja (Agamben, 2004; Zorn, 2004, 2006) se vzpostavlja tudi na jezikovni ravni, z uporabo določenih terminov, ki se zdijo neproblematični, ko se navezujejo na priseljence, a bi obveljali za nesprejemljive, če bi se nanašali na slovenske državljane. Poleg besed odstranjevanje ali izgon, ki so postale del standardiziranega policijskega besednjaka, je tak primer tudi beseda dezinfekcija, ki se zunaj konteksta migracijske politike uporablja predvsem za predmete. Čas, ko se je ta beseda nanašala na ljudi, je, na primer, obdobje druge svetovne vojne, ko so nacisti »dezinficirali« žrtve v koncentracijskih taboriščih.

V Azilnem domu dezinfekcijo opravi medicinska sestra, ki bodočim prosilcem in proslkam za mednarodno zaščito pregleda kožo, glavo in oblačila: »Če imajo uši ali garje, jih dam v posebne prostore in potem tam izvajam to terapijo proti garjam ali proti ušem. To se pravi, če imajo garje ali uši, so pet dni v sprejemnih prostorih /.../ oni se lahko gibajo okrog, ne smejo pa iti noter, ker bi mi² potem uši in garje raznesli po vsem domu. In potem je ta terapija, mazanje, iztrebljanje uši in ko so zdravi, ko nimajo več teh parazitov, jih še enkrat pregleda doktor in

³ S tem ko zaposlena izjavi, da jih ona očisti, preobleče, jih degradira na infantilno raven oziroma pod človeško raven, na raven bitij, ki nimajo lastne volje in sposobnosti, da bi opravljali tako elementarne dejavnosti, kot sta umivanje in preoblečenje. Za pogovor o tej temi se zahvaljujem Jelki Zorn.

⁴ Poudarki so dodani.

⁵ Izkušnja enega od prosilcev za azil na primer kaže, da je namesto medicinske sestre ta postopek opravil eden od inšpektorjev, ki nima medicinskega znanja: »Jaz sem prihajal v azilni dom, jaz sem bil čist poškodovan, čisto sem bil utrujen. Takoj sem bil na zaslišanju, tam neki intervjui, jaz nič ne pomnim, kaj sem delal tam. Samo zanimivo, da ... jaz sem prihajal v soboto. Mene je pregledoval dežurni inšpektor, on je zaposlen pri ministru za notranje zadeve, seveda, nima pojma, kaj je to medicina ... On mi je rekel: Imaš probleme? Ja, imam. On nič odgovoril. Tak živ? Ja, živ, kaj.« (Jazbinšek in drugi, 2008: 12)

⁶ Pravilnik, ki določa postopek namestitve osebe v Centru za tujce, tudi predvideva sanitarno-dezinfekcijski postopek: »Nastanitev tujca v centru obsega: upravno-varnostni postopek, sanitarno-dezinfekcijski postopek, zdravniški pregled in namestitve v centru. Upravno-varnostni postopek opravijo policisti, sanitarno-dezinfekcijski postopek opravi delavec, ki skrbi za zdravstveno varstvo, zdravniški pregled pa opravi zdravnik.« (Pravilnik o posebnih pravilih bivanja in gibanja tujcev v Centru za odstranjevanje tujcev in pogojih ter postopku za uporabo milejših ukrepov, 7. člen)

potem so nastanjeni.« (Jazbinšek in drugi, 2008: 10) Poleg tega dezinfekcijski postopek predvideva tudi kopanje in preoblečenje oseb, ki so v diskurzu zaposlene dehumanizirani:³ »Jaz jih predvsem pregledam, očistim, preoblečem,⁴ da ne smrdijo, ker nekateri pridejo v groznem stanju, in potem ... jih pregleda doktor. On jim pregleda vse sluznice, vzame anamnezo, izmerimo temperaturo, pritisk, če imajo kakšne druge težave. To traja kakšnih 20 minut.« (Jazbinšek in drugi, 2008: 10) Iz izkušenj nekaterih prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito ter zaposlenih v nevladnih organizacijah je razvidno, da zdravniški pregled lahko poteka drugače, kot je predvideno.⁵ Pri tem se zdi vprašljiv predvsem omejen obseg tega pregleda, ki je podobno omejen tudi v Centru za tujce.⁶

Nasprotno od slovenskega medijskega »mita« o bolnih, kužnih migrantih številne raziskave kažejo, da je ponavadi zdravje priseljencev boljše od povprečnega zdravja preostalega prebivalstva, saj migrirajo predvsem mlajše in psihofizično sposobnejše osebe (Barbieri, 2007). Kot ugotavljajo raziskovalci, prihaja do »učinka zdravega migranta« (*healthy immigrant effect*), zaradi katerega priseljenci preživijo manj časa v bolniški in redkeje poiščejo zdravstveno pomoč (Lipson in drugi, 2003: 855). Ta ugotovitev večinoma drži tudi za begunce v najširšem pomenu te besede, vključno s prosilci in prosilkami za mednarodno zaščito, s to pomembno razliko, da so pri begunskih pogoste kronične psihične težave (Silove in drugi, 2007: 359–393, Omeri in drugi, 2004: 30–39, Helman, 2007: 319–330).

V Sloveniji še nimamo epidemioloških raziskav o zdravstvenem stanju oseb, ki so nastanjene v Azilnem domu in v Centru za tujce. Glede na pomanjkljiv zdravniški pregled v teh dveh institucijah je tudi obstoječa evidenca o tem porozna. Prav tako o tej populaciji v zdravstvenih ustanovah, ki jih obiskujejo, ne vodijo zdravniških kartotek, zato so za zdaj edine obstoječe informacije omejene na osebne izkušnje. »Osebne ocene« zaposlenih v Azilnem domu se večinoma skladajo z ugotovitvami

raziskovalcev, da so priseljenci iz svojih matičnih držav večinoma odšli kot zdravi posamezniki: »Veste, da se na pot ne odpravijo strici, stari 80 let, ampak kdor pride po tolikih poteh, ponavadi gre do mladi in zdravi ljudje. Pri otrocih so kakšni prehladi itn., to »poštujemo«, ampak da bi bile kakšne akutne bolezni, jih niti ni.« (Jazbinšek in drugi, 2008: 23)

Konstrukt bolnega in kužnega migranta dobiva družbeno legitimacijo s potenciranjem predstave, da migrant bolezen prinese s sabo, pri čemer bolezen postane intrinzičen del migrantove kulture in s tem telesa. Tako kot je naše »čisto« nacionalno telo kontaminirano z vnosom »nečistih« elementov iz drugih kultur, naša individualna telesa ogrožajo »eksotični« virusi, ki jih (vedno) prenašajo telesa priseljencev.

Ta konstrukt (namenoma) zanemarja pomembno vprašanje, kaj se zgodi z migrantovim psihofizičnim zdravjem po vstopu na slovensko ozemlje. Raziskave med nedokumentiranimi

migranti in prosilci za mednarodno zaščito, ki so nastanjeni v institucijah zaprtega (kot je Center za tujce v Postojni) ali polzaprtega tipa (kot je Azilni dom v Ljubljani), so pokazale na številne dejavnike, ki ogrožajo zdravje teh oseb. Med temi dejavniki je za njihovo mentalno in fizično zdravje posebej škodljiva odsotnost socialnih mrež, ovire pri vključevanju v novo okolje (poleg kulturnih, jezikovnih, religioznih in politično-ekonomskih razlik imajo pomemben vpliv tudi razlike v podnebnju in hrani), omejevanje avtonomne skrbi zase in za družinske člane ter potenciranje občutka odvisnosti od institucij (posamezniku je pogosto odvzeta pravica do zaposlitve ter s tem do finančne neodvisnosti kot tudi možnost razselitve v zasebna bivališča in s tem aktivne skrbi za družinske člane, npr. kuhanje, nakupovanje). Pri tem je pomemben dejavnik občutek splošne negotovosti o lastni prihodnosti (prosilci za mednarodno zaščito v različnih evropskih institucijah več mesecev do več let čakajo na odločitev o njihovi prošnji, prav tako lahko toliko časa pričakujejo deportacijo iz države) (Castañeda, 2009: 2; Koehn in Sainola-Rodriguez, 2005: 289–311; Barbieri, 2007; Helman, 2007: 319–330).

Odvzem svobode gibanja

Nedavne raziskave kažejo (Silove in drugi, 2007; Omeri in drugi, 2004), da na mentalno zdravje priseljencev posebno slabo vpliva omejevanje gibanja. Po ugotovitvah psihiatrov in psihologov naj bi se postmigracijski stres večal skladno s trajanjem obdobja, ki ga je posameznik preživel v zaprtih institucijah, nasprotno pa so imeli priseljenci, ki so se kmalu po prihodu v novi državi nastanili zunaj institucij, čedalje manj postmigracijskih simptomov in drugih psihičnih težav. Tudi ko so bile osebe po daljšem času izpuščene iz centrov za tujce, so se negativni učinki omejevanja gibanja na njihovo mentalno zdravje še vedno nadaljevali (Silove in drugi, 2007: 359–393; Omeri in drugi, 2004: 30–39).

Naj se ustavim pri odvzemu svobode gibanja, ki ga slovenski policijski diskurz pozna pod pojmom »preventivno zapiranje tujcev« (Zorn, 2006: 60; Zakon o tujcih, 1999). Ta ukrep, ki se je v Sloveniji uveljavil šele po osamosvojitvi, z vzpostavitvijo Prehodnega doma za tujce in pozneje, od leta 1999 z delovanjem Centra za tujce (najprej v Šiški, nato v Postojni), ima nekatere strukturne in pravne analogije z zapiranjem judovskih beguncev med obema vojnama (Zorn, 2006: 61). Slovenska imigracijska politika v tem pogledu sledi evropski imigracijski politiki, ki v odnosu do »tujcev« predvideva možnost začasne razveljavitve in omejitve nekaterih temeljnih pravic in svoboščin (med njimi svobodo gibanja)« (Zorn 2006: 61). Razmere v Centru za tujce, ki jih Agamben opiše kot izredno stanje (Agamben, 2004; Zorn, 2006), tako vzpostavlja suspenz normalnega pravnega reda, ki velja za druge državljane. Izredno stanje postane osnova, na podlagi katere je mogoče osebam v Centru za tujce za šest mesecev do enega leta odvzeti svobodo gibanja »neodvisno od kazensko-pravnih formulacij (kot je obsodba na prestajanje zaporne kazni, torej neodvisno od njihovega kriminalnega vedenja.« (Zorn, 2005: 265)

V nasprotju s Centrom za tujce v Azilnem domu, kjer so nastanjeni prosilci in prosilke za mednarodno zaščito, tega ukrepa sprva niso izvajali, nasprotno, spodbujali so tako imenovano razseljevanje oseb v zasebna bivališča, pri čemer so prosilci in prosilke za mednarodno zaščito dobili obliko finančne podpore, s katero so si lahko plačevali (del) najemnine za stanovanje. Primerjava med »razseljenimi« osebami in tistimi, ki so ostale v Azilnem domu, je pokazala, da je imelo življenje zunaj institucije veliko prednosti, saj so se te osebe hitreje vključile v okolje, pridobile več znanja slovenščine, imele več možnosti za zaposlitev in s

⁷ V 51. členu Zakona o mednarodni zaščiti tako lahko preberemo:

- 1) Prosilcu se lahko začasno omeji gibanje, če je to potrebno zaradi:
 - ugotavljanja istovetnosti prosilca
 - ali suma zavajanja in zlorabe postopka, zlasti iz razlogov iz četrte, pete, šeste, sedme, osme, devete, desete, dvanajste, petnajste in šestnajste alineje 55. člena tega zakona
 - ali zaradi razlogov ogrožanja življenja drugih ali premoženja ali preprečevanja širjenja nalezljivih bolezni.
- (2) Gibanje se lahko omeji:
 - na območje azilnega doma oziroma njegove izpostave ali
 - na za to namenjen objekt azilnega doma ali drug ustrezen objekt ministrstva.
- (3) Omejitev gibanja odredi ministrstvo s sklepom. Pisni odpravek sklepa pristojni organ izda najkasneje v 48 urah od ustnega izreka sklepa. Omejitev gibanja lahko traja do prenehanja razlogov, vendar najdalj tri mesece. Če so razlogi za omejitev gibanja po tem času še vedno podani, se omejitev lahko podaljša še za en mesec.« (Zakon o mednarodni zaščiti, 2007)

tem za finančno neodvisno življenje. Posledično je »razselitev« pomembno vplivala na varovanje zdravja prosilcev za azil, saj je bilo med temi osebami opaziti manj psihičnih stisk (Rudolf in Gosenica, 2003).

Nove verzije zakona o azilu in Zakon o mednarodni zaščiti so to dobro prakso zelo omejile, saj predvidevajo, da se lahko zunaj Azilnega doma oseba razseli le v primeru, da ji ne morejo zagotoviti namestitve v Azilnem domu. Izjema so posebno ranljive osebe, ki pa morajo pri tem dokazati, da imajo priskrbljeno stanovanje in hrano (vendar so tudi v teh primerih možnosti, da medresorska komisija razselitev odobri, majhne). Poleg tega so v novi zgradbi Azilnega doma, ki je začela delovati leta 2004 na Viču, vzpostavili tudi zaprti oddelek. V tem pogledu je delovanje Azilnega doma strukturno identično Centru za tujce, saj imajo zaposleni diskrecijsko pravico, da osebi odvzamejo pravico do gibanja tudi za štiri mesece. V nasprotju s Centrom za tujce, kjer je odvzem svobode gibanja vnaprej določen, se v Azilnem domu zaposleni za ta ukrep odločijo na podlagi lastne arbitrarne presoje, kar zakon – zaradi nedorečenosti – pravzaprav institucionalizira.⁷ O posledicah, ki jih ima dolgotrajno zapiranje na zdravje prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito pričajo – med drugim – tudi izkušnje članov Gibanja svet za vsakogar (<http://www.njnetwork.org/spip.php?mot1>).

Dostop do zdravstvenih storitev

Samoumevno je, da poleg naštetih dejavnikov na zdravstveno stanje te populacije pomembno vplivata dostop in kakovost zdravstvenih storitev. Na ravni evropskih držav in posameznih regij je to področje različno urejeno. Primer dobre prakse je finski zdravstveni sistem, ki prosilcem za azil ponuja programe brezplačne zdravstvene oskrbe, poleg tega pa imajo tudi brezplačen dostop do drugih državnih zdravstvenih institucij (Koehn in Kristi Sainola-Rodriguez, 2005: 300). V Italiji se o obsegu zdravstvenih storitev za migrante odločajo na ravni regij. Eno bolj liberalnih politik na tem področju kaže regija Emilija-Romanja, kjer so prosilci in prosilke za mednarodno zaščito v dostopu do zdravstvenih storitev izenačeni z italijanskimi državljani, s to razliko, da si svojega zdravnika ne morejo izbrati, temveč jim je dodeljen. V tej regiji imajo poleg nekaterih drugih italijanskih provinc tudi nedokumentirani migranti brezplačen dostop do določenih zdravstvenih institucij in programov, ki so namenjeni predvsem ženskam in otrokom (Barbieri, 2008). Verjetno je odveč dodajati, da imajo v obeh omenjenih državah osebe s statusom begunca enake pravice do zdravstvenega varstva kot državljani.

Slovenska zdravstvena politika se v tem zadnjem vidiku sklada s praksami iz Finske in Italije, saj so begunci »upravičeni do zdravstvenega varstva pod enakimi pogoji kot državljani Republike Slovenije. Sredstva za zdravstveno varstvo beguncev zagotavlja ministrstvo, pristojno za zdravje« (Zakon o mednarodni zaščiti, 94. člen). Vendar pa problemi nastanejo pri udejanjanju te pravice, saj oseba s statusom begunca ne dobi kartice zdravstvenega zavarovanja, temveč dokument,

na katerem piše, da je plačnik njenih ali njegovih zdravstvenih storitev ministrstvo za notranje zadeve, pri čemer obseg teh storitev ni naveden. Posledično tega dokumenta zdravstveno osebe pogosto ne prepozna kot ekvivalentnega kartici zdravstvenega zavarovanja in »[v] praksi se potem dogaja, da jih zavrnejo v celoti ali pa jih zamenjujejo s prosilci za azil in so deležni le zdravstvene oskrbe.« (Zdravje – na begu?, 2008).⁸

Zdravstvene pravice prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito v Sloveniji pa se precej razlikujejo od omenjenih dobrih praks na Finskem in v Emiliji-Romanji, saj imajo te osebe pravico le do nujne medicinske pomoči oziroma do nujnega zdravljenja, kot ga določa 84. člen Zakona o mednarodni zaščiti.⁹ Izjemoma lahko dodaten obseg zdravstvenih storitev določi posebna medresorska komisija,¹⁰ a so – kot bo jasno iz nadaljevanja – pogoji za pridobitev teh pravic precej arbitrarni. Osebe, ki so nameščene v Centru za tujce v Postojni, imajo tudi pravico do nujne medicinske oskrbe, vendar se ta uresničuje selektivno, kot bo razvidno iz Rahimove zgodbe na koncu članka.

Naj se osredotočim predvsem na značilnosti, ki jih ima dostop do zdravstvenih storitev za prosilce in prosilke za mednarodno zaščito. Zdi se, da v tem pogledu izstopata predvsem dva vidika: kultura nezaupanja ter logika arbitramosti in selektivnega sočutja.

Kultura nezaupanja

Kultura nezaupanja ali neverjetja (Zorn, 2004; 2006) pomembno vpliva na odnos do prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito, tako na institucionalni ravni kot na ravni osebnih stikov z njimi, obenem pa ima vidne učinke tudi pri zdravstvenih storitvah, ki so namenjene tej populaciji. Odnos sistematičnega nezaupanja nazorno ilustrira sintagma »lažni begunec« (*»false refugee«*), ki ga promovirajo sodobne evropske azilne politike, po katerih so »vse osebe, ki poskušajo pridobiti status begunca, percepirane – dokler dokazi ne pokažejo nasprotnega – kot nedokumentirani migranti, ki poskušajo izrabiti radodarnost evropskih držav« (Fassin, 2005: 369). Sintagma »lažni begunec« je v diskurzu slovenske migracijske politike bolj znana pod konceptom »zloraba« ali »zlorabljanje« postopka za pridobivanje azila. Pri tem se obtožba »zlorabe« nanaša na zelo širok spekter dejanj, ki variirajo od kršitev posameznih zakonskih določb do neupoštevanja ali nepoznavanja arbitrarnih internih pravilnikov Azilnega doma. Čeprav evropske vlade promoviranje predstave o »lažnih« begunjih poskušajo legitimirati s pojasnili, da tako varujejo pravice »pravilnih« beguncev (Zorn, 2006: 66), je v ozadju te retorike raz-

⁸ Ta razlika med dodeljenimi in udejanjenimi pravicami poudarja tudi lansko poročilo Visokega komisariata Združenih narodov za begunce: »Stanje zdravstvene oskrbe se v primerjavi s prejšnjimi ocenami ni izboljšalo. Beguncem še vedno izdajajo potrdila o zdravstvenem zavarovanju ki so že na pogled zelo drugačna od navadnih kartic zdravstvenega zavarovanja v Sloveniji in jih zato zdravniki specialisti zavračajo« (Biti begunec, 2007).

⁹ »Zdravstveno varstvo prosilca obsega pravico do:

1. nujne medicinske pomoči in nujnega reševalnega prevoza po odločitvi zdravnika ter pravico do nujne zobozdravstvene pomoči;
2. nujnega zdravljenja po odločitvi lečečega zdravnika, ki obsega:
 - ohranitev življenjsko pomembnih funkcij, zaustavljanje večjih krvavitev oziroma preprečitev izkrvavitve;
 - preprečitev nenadnega poslabšanja zdravstvenega stanja, ki bi lahko povzročilo trajne okvare posameznih organov ali življenjskih funkcij;
 - zdravljenje šoka;
 - storitve pri kroničnih boleznih in stanjih, katerih opustitev bi neposredno in v krajšem času povzročila invalidnost, druge trajne okvare zdravja ali smrt;
 - zdravljenje vročinskih stanj in preprečevanje širjenja infekcije, ki bi utegnili voditi do septičnega stanja;
 - zdravljenje oziroma preprečevanje zastrupitev;
 - zdravljenje zlomov kosti oziroma zvinov ter drugih poškodb, pri katerih je nujno posredovanje zdravnika;
 - zdravila s pozitivne liste v skladu s seznamom medsebojno zamenljivih zdravil, ki so predpisana na recept za zdravljenje navedenih bolezni in stanj;
3. zdravstvenega varstva žensk: kontracepcijskih sredstev, prekinitve nosečnosti, zdravstvene oskrbe v nosečnosti in ob porodu.
 - Ranljiva oseba s posebnimi potrebami, izjemoma pa tudi drug prosilec, ima pravico do dodatnega obsega zdravstvenih storitev, ki ga odobri in določi komisija iz tretjega odstavka prejšnjega člena.
 - Zaradi varovanja javnega zdravja v Republiki Sloveniji se lahko zahteva zdravniški pregled prosilcev.« (Zakon o mednarodni zaščiti, 84. člen)

¹⁰ Komisijo sestavljajo zaposleni v Azilnem domu (vodja Azilnega doma, medicinska sestra, socialni delavec, psiholog), predstavnik ministrstva za zdravje, zdravnik ter predstavnik nevladnih organizacij.

¹¹ Kot je dejal regionalni predstavnik UNHCR, Lloyd Dakin: »Sedaj imamo zakon, ki pri prenosu direktiv Evropske unije dejansko znižuje pravne standarde pod mednarodno raven in prosilec za azil omejuje možnosti za zaščito v Sloveniji.« (Mladina, 7. 1. 2008)

¹² Leta 1999 je le eden od petih beguncev s priznanim statusom dobil »konvencionalno« obliko azila, štirje od petih so namreč dobili različne oblike subsidiarne zaščite (Fassin, 2005: 378).

¹³ Kot določa 101. člen Zakona o humanitarni zaščiti, oseba s statusom subsidiarne zaščite – v nasprotju z osebo s statusom begunca – ni upravičena do pridobitve stalnega prebivališča v Sloveniji, s tem pa je prikrajšana za vrsto drugih pravic (<http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=2007111&stevilka=5504>).

¹⁴ Iz statističnih podatkov je razvidno, da se delež priznanih prošenj giblje od 1,9 % v letu 2005, 0,2 % v letu 2006 do 0,6 % v letu 2007. (Biti begunec – poročilo AGDM 2007: 31) Na to med drugimi opozarjajo tudi druge nevladne organizacije v lanski izjavi za javnost ob Dnevu beguncev: »Statistični podatki o odobrenih prošnjah v Sloveniji so skrb zbujajoči, saj je število priznanih statusov na leto mogoče prešteti na prste, pogled s primerjalnega vidika pa pokaže, da je Republika Slovenija glede priznanih statusov na samem repu v EU.« (Izjava slovenskih NVO ob svetovnem dnevu beguncev, 20. 6. 2008)

viden proces diskvalifikacije prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito in s tem tudi instituta azila.

Didier Fassin, ki je dimenzije tega procesa raziskoval v Franciji, je poudaril predvsem tri vrste strategij diskvalifikacije (Fassin, 2005: 375), ki so razvidne tudi v slovenski azilni politiki. Na prvo, strategijo zmanjševanja socialnih pravic prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito, kažejo tudi številne spremembe slovenskega zakona o azilu oziroma sedanjega Zakona o humanitarni zaščiti, ki znižujejo pravne standarde pod mednarodno raven¹¹ in so večinoma usmerjene v odpravo dodeljenih pravic. Tako je bila pravica do zaposlitve prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito nadomeščena z odpravo pravice do dela (v prvem letu bivanja prosilca ali prosilke za mednarodno zaščito v Sloveniji), postopoma je bila odpravljena pravica do finančne pomoči, zelo omejena pa je bila tudi pravica do brezplačnega pravnega zastopnika in, kot je bilo že omenjeno, možnost razselitve izven Azilnega doma. Druga strategija se nanaša na kriminalizacijo migrantov, ki je najbolj očitna v ukrepih prisilne deportacije in v postopkih zapiranja oseb v Center za tujce, ki so bili že omenjeni. Tretja strategija pa predvideva prestrukturiranje statusa begunca v različne nove statute, ki imajo manjši obseg pravic kot »konvencionalni« politični azil. Tako kot v drugih državah Evropske unije, ki pozna širjenje različnih oblik »subsidiarne zaščite ali t. i. statusa B,¹² je tudi v Sloveniji z Zakonom o mednarodni zaščiti status begunca razpadel na dva ločena statusa, na status begunca in status subsidiarne zaščite, ki predvideva manj pravic.¹³

O diskvalifikaciji instituta azila ali krizi političnega azila (Legoux v Fassin in Halluin, 2005: 600) govorijo tudi statistični podatki, ki na eni strani kažejo na naraščanje prošenj za azil oziroma mednarodno zaščito v evropskih državah, na širjenje institucij (zaprtega, polzaprtega ali odprtega tipa), kamor so nameščeni prosilci in prosilke za mednarodno zaščito, ter povečevanje zaposlovanja različnih kadrov (inšpektorjev, socialnih delavcev, varnostnikov, policistov), ki delujejo v teh institucijah. Na drugi strani pa statistike govorijo o vedno manjšem številu odobrenih prošenj, ki se v različnih evropskih državah giblje od dveh do 20 odstotkov

(Fassin, 2005; Zorn, 2006). Medtem ko je majhno število dodeljenih azilov v drugih evropskih državah skrb zbujajoče, se zdi pridobiti status begunca v Sloveniji pravzaprav nemogoče. Od leta 1995 do leta 2004 je status begunca namreč dobilo le 118 oseb (od skupaj vloženih 14.828 prošenj za azil), leta 2005 je bilo pozitivno rešenih 14 prošenj (vloženih pa jih je bilo 1834), leto pozneje le ena prošnja, leta 2007 pa dve: »V srednji Evropi je imela Slovenija z najmanj priznanih statusov begunca najnižjo stopnjo priznanih statusov: 0,6 odstotka. V letu 2007 sta samo dve osebi dobili status begunca. V letu 2006 je bil priznan status le eni osebi. Sočasno pa se je v Sloveniji tudi najbolj zmanjšalo število prošenj (–18 odstotkov). V letu 2007 je bilo vloženih samo 425 prošenj v primerjavi s 518 vlogami v prejšnjem letu« (Biti begunec 2007: 31).¹⁴ Zdi se, da je

proces diskvalifikacije azila dosegel take razsežnosti, da je mogoče trditi, da ima ta institucija zgolj fiktivno, dekorativno in ne dejanske funkcije (Dembsky in Lipovec Čebtron, 2007: 20).

Zaton institucije političnega azila se kaže tudi v kulturi nezaupanja, ki besede in dejanja prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito bere skozi sistematičen dvom. S tem opazno nasprotuje načelom, na katerih je bila leta 1951 zasnovana Ženevska konvencija o statusu političnih beguncev. Ta konvencija, ki je bila odgovor mednarodne skupnosti na milijonske množice beguncev in apatridov, ki jih je proizvedla druga svetovna vojna, je namreč politični azil vzpostavljala na podlagi zaupanja (Fassin in Halluin, 2005: 600). To zaupanje se je institucionaliziralo skozi določbo, da je osebno pričevanje oziroma avtobiografska zgodba prosilca za azil lahko zadostna podlaga za dodelitev azila. Nasprotno pa so danes osebna zgodba ali podatki, ki jih inšpektorji zberejo na t. i. »zaslišanju« prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito, le eden od elementov postopka, ki jih mora – da bi bili kredibilni – podpreti vrsta drugih »objektivnih« dokazov.

Sistematično nezaupanje do prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito se kaže tudi v zdravstvu: koncept »lažnega« begunca se prevede v predstavo o »lažnem« bolniku, ideja o »zloračljanju« postopka za azil pa v domnevo o »zloračljanju« slovenskega zdravstvenega sistema.

V primeru zdravstvenih težav prosilci in prosilke za mednarodno zaščito, ki so nameščeni v Azilnem domu, običajno najprej poiščejo pomoč pri medicinski sestri, ki je zaposlena v ambulanti Azilnega doma. Po njenih besedah naj bi se prosilci in prosilke za mednarodno zaščito v ambulanti pogosto oglašali zaradi manjših težav in ne zaradi resnejših bolezni oziroma, kot sama opisuje svoje stike z njimi: *»Dej ti men tableto, injekcijo, doktorja, rentgen. ... Včasih se komu malo vrti v glavi, pa pravim, pij slano vodo, pa to: Kakšna doktorca pa si, da mi rečeš, da naj pijem slano vodo?«* (Jazbinšek in drugi, 2008: 23) Podobno prepričanje, da prosilci in prosilke za mednarodno zaščito *»radi hodijo okoli zdravnikov«* (ibid.), je izrazila tudi socialna delavka iz Azilnega doma.

Do nedavnega so osebe, nastanjene v Azilnem domu, le prek omenjene medicinske sestre dostopale do drugih zdravstvenih institucij, predvsem do Zdravstvenega doma na Viču: *»Takole, če je bolan, npr. da bo imel gripo, angino, da bo prišel k meni, do pol devetih, devetih mora biti najpozneje tukaj, jaz ga pogledam, vidim, da ima res gnojno angino, pokličem dežurnega zdravstvenega delavca oz. doktorja na Viču.«* Glede na to, da v Azilnem domu ni redno zaposlenega zdravnika, je medicinska sestra pogosto opravljala preglede, ki presegajo njene pristojnosti, obenem pa je pri tem opravljala selekcijo med »lažnimi« in »pravimi« bolniki. Podobno ugotavlja tudi predstavnik ene nevladnih organizacij: *»Medicinska sestra v Azilnem domu pogosto nastopa, pogosto je mnenja, da ni nič resnega ... Prej so lahko prišli le preko nje k zdravniku – le, če jih je ona naročila. Tako je ona presojala o tem, kaj je resno in kaj ne. Zdaj ni več tako, prosilci lahko neodvisno od nje dostopajo do zdravnika.«* (intervju T. R., 2008)

Kot je bilo že zapisano, imajo prosilci in prosilke za mednarodno zaščito poleg pravice do nujne medicinske pomoči, ki jim jo nudijo različne zdravstvene institucije (Zdravstveni dom Vič, Urgenca Univerzitetnega kliničnega centra, Ambulanta in svetovalnica za osebe brez zdravstvenega zavarovanja v Ljubljani in Mariboru) tudi pravico do dodatnega obsega zdravstvenih storitev, ki pa ga mora odobriti posebna medresorska komisija. Glede na to, da nujna medicinska pomoč predvideva le zdravljenje stanj, ki neposredno ogrožajo življenje, spada pod obseg dodatnih zdravstvenih pravic pravzaprav večina medicinskih storitev, ki bi jih bolan prosilec za mednarodno zaščito vsak dan potreboval (od različnih specialističnih pregledov do operativnih posegov in zdravstvenih pripomočkov, kot so slušni aparat, bergle ali očala). Zdi se pa, da zaradi nedodelanosti meril delo te komisije ponovno usmerja logika nezaupanja. Komisija namreč ni

pripravljena odobriti prošnje, ki temelji le na mnenju zasebnega specialista, ali kot se je izrazila vodja Azilnega doma Katarina Štrukelj: »Če komisija dobi mnenje, ki ne gre prek javne mreže, ali če ta oseba ni bila napotena prek ambulante zdravstvenega doma k splošnemu zdravniku ali specialistu, potem ponavadi večina članov komisije zahteva še dodatno, drugo mnenje.« (Zdravje – na begu?, 2008) Z drugimi besedami to pomeni, da se praksa nezaupanja do prosilca za azil razširja tudi na zdravnike, ki nimajo vzpostavljenega odnosa zaupanja z delavci Azilnega doma. Podobno o delu komisije razmišlja predstavnik ene od nevladnih organizacij: »Čeprav je komisija sestavljena iz več članov, tudi zunanjih, je problem, da v praksi odloča ministrstvo za notranje zadeve. Potem tudi ne upoštevajo mnenja drugih zdravnikov, s katerimi oni ne delajo ..., pa tudi če iz ambulante Pro Bono dostavijo mnenje, kar določijo, da to niso relevantna mnenja. /.../ Problem je, da vse to obravnavajo čisto birokratsko. Vsi skupaj ne vidijo tako kot bistven zdravstveni problem. Poleg tega gre vedno za dokazovanje prosilcev za azil kot potencialno lažnih, kot tistih, ki izigravajo. Vedno je prisotno to sumničenje.« (intervju M. S., 2008)

Napačno bi bilo kulturo nezaupanja pripisovati le zaposlenim v Azilnem domu. V eni od zdravstvenih ustanov, ki jo obiskujejo prosilci, zaposleni zdravnik meni, da ... *nekateri imajo težave, drugi pa izkoriščajo to pravico. Potem pomislim na vse moje ljudi, Slovence, ki živijo v revščini, nimajo za kruh, azilanti pa dostikrat takole ...*«. (intervju R. T., 2008). V tej izjavi se odnos nezaupanja stopnjuje skozi viktimizacijo slovenskega prebivalstva, obenem pa kaže na pogosto prepričanje, da podeljevanje pravic prosilcem in prosilkam za mednarodno zaščito pomeni odtegotanje pravic slovenskemu prebivalstvu. V pogovorih z zdravniki podobna stališča niso redkost. Zaradi nepoznavanja azilne tematike, odsotnosti medkulturne mediacije med bolnikom in zdravnikom in programov kulturne kompetence za zdravnike ter lastnih predsodkov do predstavnikov drugih kultur se interakcija med zdravnikom in bolnikom, ki naj bi temeljila na zaupanju, pogosto umakne sistematičnemu dvomu.

Logika arbitrarnosti in selektivnega sočutja

Miriam Ticktin (2006) ugotavlja, da je v zahodnih imigracijskih politikah opaziti povečano vlogo humanitarizma, ki deluje skozi moralni imperativ sočutja, kar je po njenem mnenju posledica razpada diskurza o političnih pravicah (2006: 34). Ta obrat od diskurza o človekovih pravicah k humanitarističnemu diskurzu kaže tudi na spremembo vrednotnega sistema, saj so razlike med diskurzoma velike. Če diskurz in praksa človekovih pravic temeljita na pravnih zahtevah in odgovornosti, se kaže humanitarizem kot moralni in etični imperativ, ki je usmerjen v lajšanje trpljenja in reševanje življenj, pri čemer je njegovo sklicevanje na človekove pravice oportunistično. Poleg tega imata različne filozofske temelje: medtem ko politični diskurz o človekovih pravicah izhaja iz francoske revolucije, razsvetljenskih idej in promovira sekularno vizijo človeštva, pa humanitarizem temelji na katoliških vrednotah in se pogosto manifestira kot oblika religiozne dobrotelosti (2006: 35). Sodobni »preporod« humanitarizma, ki poskuša zavarovati predvsem »trpeče telo« migranta oziroma njegovo življenje v biološkem pogledu, pa je gluho za politične in družbene dimenzije njegove eksistence. To (novo) dojetje humanosti, kjer je humanost razumljena minimalistično, še vedno ohranja in pogloblja pretekle spolne in rasne hierarhije (Ticktin, 2006: 34–5).

Kot pokažejo raziskave zdravstva med francoskimi *sans-papier*, se zaradi (namenske) odprtosti, nedorečenosti zakonskih določil na področju zdravstva migrantov ključne odločitve prepušča

uradnikom. V svojih odločitvah, ki jih sprejmejo po kriteriju arbitrarnosti, uradniki ne sledijo »pravni logiki, temveč humanitaristični logiki« (Lohak v Ticktin, 2006: 37), pri čemer so osebe, »ki prosijo za zaščito, povsem odvisne od tega, ali zbujaajo sočutje in usmiljenje uradnikov.« (ibid.)

Načelo arbitrarnosti se kaže kot svojevrsten *leitmotiv* tudi v zdravstvu prosilcev za mednarodno zaščito v Sloveniji. Kot v Franciji, tudi v Sloveniji del te arbitrarnost izhaja iz nedorečenih zakonskih določil, ki jih je mogoče različno interpretirati. Ilustrativen primer za to je določilo o nujni medicinski pomoči, ki naj bi obsegala le »ohranitev življenjsko pomembnih funkcij, zaustavljanje večjih krvavitev, preprečitev nenadnega poslabšanja zdravstvenega stanja, ki bi lahko povzročilo trajne okvare posameznih organov ali življenjskih funkcij«, ipd. (Zakon o mednarodni zaščiti, 84. člen)

Predstava o tem, kaj spada ali ne spada pod nujno zdravljenje, med zdravniki zelo variira, zato se obseg zdravljenja, ki ga določen zdravnik omogoči posamezniku, lahko precej razlikuje. Tako na primer Aleksander Doplihar, ustanovitelj in zdravnik Ambulante s posvetovalnico za osebe brez zdravstvenega zavarovanja – Pro Bono, nujno medicinsko zdravljenje (znano tudi kot »7. člen«)¹⁵ razume kot »vse ukrepe, namenjene ohranjanju življenja, preprečitvi poslabšanja zdravstvenega stanja. Po moji interpretaciji 7. člen obsega vse ukrepe v medicini: katero zdravljenje pa ni usmerjeno v ohranjanje življenja ali preprečitve poslabšanja zdravstvenega stanja? Izjema so le kakšne lepotne operacije, ki so presežek. Enako po mojem velja za zdravlila: bolnik potrebuje neko zdravilo, da bi ohranil svoje zdravstveno stanje« (Lipovec Čebro, 2007: 79). Nasprotno pa zdravnik v eni ljubljanskih zdravstvenih ustanov »bere« to zakonsko določilo veliko bolj restriktivno: »Oni (prosilci in prosilke za mednarodno zaščito, op. U. L. Č.) so upravičeni le do nujne pomoči. To dejansko pomeni le kakšno oživiljanje in podobno.« (intervju R. P., 2008) Med enim in drugim navedenim zdravnikovim mnenjem pa je cela paleta drugačnih interpretacij in različnih ravnanj zdravstvenega osebja.

S tem ko koncept nujne medicinske pomoči dovoljuje tako različne interpretacije, postane zdravstveno osebje tisto, ki odloča o dodeljevanju ali odvzemu pravice do posamičnih zdravstvenih storitev. Če imajo inšpektorji Azilnega doma diskrecijsko pravico, da odločajo o usodi pravnega statusa teh ljudi, o usodi njihovih teles lahko odločajo zdravstveni delavci. Pogosto to niso zdravniki, temveč medicinske sestre, kot ugotavlja vodja Azilnega doma: »Res pa je, da zdravniki oz. sestre delajo selekcijo in če je kaj takega, kar jim ne ustreza, ga ne vzamejo.« (Zdravje – na begu?, 2008) Podobno razmišlja tudi predstavnica Nevladnih organizacij v primeru iskanja psihiatrične pomoči: »Če psihologinja meni, da ima prosilec psihične težave, ga lahko naroči pri zdravniku splošne prakse in če ta ugotovi isto, ga pošlje k specialistu. Če pa se splošni zdravnik ali medicinska sestra ne strinjata, potem so pečeni. In potem se tu nekako zgodba skorajda konča.« (Jazbinšek, 2008: 19)

Dejavnik, ki določa kriterije te selekcije, je osebna (ne)naklonjenost, ki je povezana s sočutjem oziroma odsotnostjo sočutja: »Ona (medicinska sestra, op. U.L.Č) je res ... mene ne mara. /.../ Ne vem, drugi ljudje mogoče, ona dobra z njimi. /.../ To je zelo odvisno, kak ona gleda nate, veš. Če ona tebe rada ima, seveda ona bo pomagala, če tebe ne mara, seveda ti nič ne boš dobil.« (Jazbinšek, 2008: 14)

Sočutje je občutek, ki nikoli ni nepristranski in ga ni mogoče posploševati, saj je odvisen od tega, v kolikšni meri si je posameznik sposoben predstavljati trpljenje drugega. Dojemanje trpljenja drugega pa je kulturno pogojeno in pogosto sledi »narativam, podobam in zgodbam, ki so v obtoku, ter je ponavadi odvisno od tega, ali se med medicinsko sestro in bolnikom, med

državljanom in tujcem, ohranja situacija neenakosti« (Ticktin, 2006: 43–44). Miriam Ticktin, ki je med terensko raziskavo ugotavljala, zakaj so v nekaterih primerih zdravstveni delavci razvili sočutje do migrantov, v drugih pa ne, je podala dva ilustrativna primera. Prvi je primer francoske medicinske sestre, ki je bila pripravljena za poslano in iznakaženo muslimanko iz Alžirije prirediti zdravstveni dokument, da bi jo obvarovala pred deportacijo v Alžirijo, kjer naj bi bila prisiljena živeti izolirano življenje. Nasprotno pa druga medicinska sestra v Franciji ni verjela opisu zdravstvenih težav mladega poročenega Alžirca, ki je o svoji situaciji pripovedoval energično, dramatično ter se aktivno zavzemal za čim učinkovitejšo rešitev težav. Kot ugotavlja Miriam Ticktin, je v postkolonialnem francoskem imaginariju muslimanska ženska lahko zbu- jala sočutje, saj se je stapljala s podobo pasivne, trpeče žrtve, ki so ji v patriarhalnem islamskem svetu odtegnjene vse pravice. Alžirski moški pa ni ustrezal podobi te žrtve, saj je na eni strani pokazal preveč samoiniciativnosti in premalo trpeče pasivnosti, na drugi strani pa je njegova podoba v očeh medicinske sestre sovpadla s stereotipom agresivnega in opresivnega Alžirca, ki ga slika postkolonialni imaginarij Francije (Ticklin, 2006: 44).

Poleg kulturnih predsodkov, ki ovirajo vzpostavitev sočutja zdravstvenih delavcev do prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito, k temu pomembno pripomore odsotnost medkulturnih posrednikov oziroma redko prisotni prevajalci v interakciji med bolnikom in zdravnikom. Nezanemarljivo vlogo pa ima tudi dejstvo, da si prosilci in prosilke za mednarodno zaščito nimajo pravice izbrati (enega) zdravnika, zato jih ponavadi sprejme vsakokrat drug zdravnik in medicinska sestra. Zdravstveno osebje zato pogosto nima priložnosti poglobiti odnosa z njimi. Oziroma, kot je ta problem opisala ena od zdravnic: *»Za nas kot zdravnike so to neprijetni bolniki, ker jih ne poznamo. Imajo neko terapijo, ki je mi nismo večji, zato, ker se preparati v drugih državah drugače imenujejo in se moramo s tem ubadati. Tako da niso oni za nas nekaj, kar bi človek mimogrede pogledal. Nam vzamejo veliko časa, ravno zaradi tega.«* (Jazbinšek, 2008: 17)

Težko bi bilo izkušnje prosilcev in prosilk za mednarodno zaščito s slovenskim zdravstvenim sistemom opisati zgolj kot »negativne«. Če posameznik »naleti« na zdravstvenega delavca, ki nerestriktivno bere določilo o nujni medicinski pomoči ter je iz sočutja pripravljen opustiti postulate kulture nezaupanja, ima lahko dostop do kakovostne zdravstvene oskrbe. Če je ta zdravstveni delavec obenem tudi zdravnik, ki ustreza pogojem medresorske komisije ter je pripravljen podati zdravniško mnenje tej komisiji, ima posameznik tudi možnost pridobiti večji obseg zdravstvenih pravic. Če se kateri ali vsi od teh hipotetičnih »čejev« ne udejanjijo, pa se lahko posameznikove zdravstvene težave (zelo) poslabšajo.

Tak primer je tudi Rahimova zgodba, ki se ne nanaša na Azilni dom, temveč na Center za tujce, a pokaže nekatere izkušnje, ki jih imajo lahko z zdravstveno oskrbo »nezaželeni«. Na koncu tega članka zato »dajem besedo« Rahimu:

»Čez uro ali dve so me peljali v zapor, v Center za tujce v Postojni. To je bilo okoli dveh zjutraj. Naslednji dan so mi dali zajtrk in me odpeljali v celico. Ko sem začel jesti, so prišli policisti in rekli, da me bodo spet odpeljali na Hrvaško. Dali so me v zaprt avto in mi ukazali, naj ležem na tla. Vprašali so me: ‚Kako si kaj?‘ Počutil sem se zelo slabo in sem rekel, da sem bolan. Noben policist se ni odzval. Odpeljali smo se. Ko smo prišli do meje, nisem bil sposoben izstopiti iz avta. Prosil sem, naj malo počakajo, da pridem k sebi, oni pa so me prijeli za noge in me vlekli iz avta. Bil sem zelo, zelo bolan. Policisti so se vrnili nazaj v Slovenijo. Imel sem tako grozljive bolečine, da nisem vedel, kaj naj naredim; začel sem jokati. Policaji na hrvaški meji so takoj poklicali prvo pomoč. Reševalci so me pregledali in vprašali, ali hočem spet v Slovenijo. Rekli so, da moram v tem primeru takoj v bolnišnico. Hrvati so spet poklicali slovensko policijo, naj me prevzame.

Ko so prišli, so Hrvati slovenske policiste vprašali: ‚Zakaj ste ga pripeljali? Ne vidite, da je bolan?‘ Slovenski policisti so rekli: ‚Saj prej ni bil bolan.‘ Šel sem do njih in začel jokati, ker me je vse tako bolelo. Rekel sem: ‚To ni res. Zakaj tako govorite, saj ste videli, da sem zelo bolan, ko ste ustavili avto?‘ Policisti so rekli samo: ‚Tako se pripravi.‘ Dali so me v avto in začeli zelo hitro voziti. Začel sem bruhati vse tisto, kar so mi dali hrvaški policisti.

Od meje do Postojne smo prišli v samo tridesetih minutah. Ko so odprli vrata kombija, so me zgrabili, ker se nisem mogel več premikati. Eden od njih me je poklical po priimku in rekel: ‚Mislim, da je zdaj bolje!‘ Hrvati so rekli, da moram takoj v bolnišnico, slovenski policisti pa so me dali nazaj v tisti zapor, v Center za tujce. Zaprli so me v celico, čeprav sem bil napol mrtev. Tam sem vsakega policista, ki sem ga videl, prosil za pomoč, za zdravnika. Prišla je socialna delavka in mi rekla: ‚S tabo ni nič narobe! Samo psihično si bolan.‘

Okoli sedmih zvečer je prišla k meni neka zaposlena v tem zaporu in prosil sem jo, naj mi prinese karkoli proti bolečinam. Čez nekaj časa mi je prinesla dve pomirjevali, dve tableti za živce. Čeprav sem imel strahotne bolečine, sem nekako preživel tisto dolgo noč.

Naslednji dan so me odpeljali na preiskave v zdravstveni dom v središču Postojne. Ker so bili izvidi zelo slabi, so me popoldne odpeljali v Klinični center v Ljubljani, kjer so mi dali injekcijo proti bolečinam in mi še enkrat naredili analizo krvi in urina. Moje zdravstveno stanje je bilo tako slabo, da me je zdravnica hotela takoj operirati. Policisti so zdravnici rekli, da to ni mogoče, ker me morajo ob desetih zvečer vrniti v Postojno. Zato so mi v bolnišnici lahko samo predpisali zdravila, ki pa mi jih v Postojni potem sploh niso dali.

Tako sem ob enajstih zvečer prišel nazaj v zapor. Tisto noč, okoli štirih zjutraj, me je začelo spet boleti. Imel sem vročino. Nekega zapornika, Albanca, sem prosil, naj pokliče varnostnika, policijo. Takoj so prišli štirje policisti in eden od njih mi je rekel: ‚Nič ne morem narediti, dokler ne padeš v nezavest. Naj nekdo ostane s tabo, dokler ne padeš v nezavest. Šele takrat lahko koga pokličem.‘

Okrog desetih zjutraj so me odpeljali v ambulanto in zdravnica mi je dala zdravila: Spasmex forte 3 x 1 in Lekadol 500 mg 3 x 2. Dva dni pozneje sem okoli enajstih zvečer spet dobil hujše bolečine. Policisti so poklicali medicinsko sestro, ki mi je okrog štirih zjutraj dala neko injekcijo. Potem je postalo še huje. Spet sem poklical policiste, ki so mi rekli, da mi do jutra ne morejo več pomagati.

Bolečine so bile tako hude, da nisem mogel niti po stopnicah do jedilnice.« (Rahim, 2007: 36–37). Švicarski zdravniki, ki so ga nekaj mesecev pozneje pregledali, so ugotovili, da ima rakave tvorbe v predelu jeter in ledvic, pri čemer ni izključeno, da so posledica pomanjkljivega zdravljenja vnetij jeter in ledvic, ki ju je preboleval v Sloveniji.

Literatura

- AGAMBEN, G. (2004): *Stato di eccezione*. Torino, Bollati Boringhieri.
- ARENDE, H. (1951): *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt-Brace.
- BARBIERI, M. (2008): *Health and Immigration in the Emilia-Romania Region*. Neobjavljena predstavitev na okrogli mizi Zdravje – na begu?, ki je potekala 20. 6. 2008 v Ljubljani.
- BASSIN, M., FABJANČIČ, T., FRLIČ, A., KUŠAR, A., ROLC, N., VERDEL, I. (2002): *Medijska toča: analiza medijske konstrukcije prebežništva. Ljubljana, V zoni prebežništva: antropološke raziskave prebežnikov v Sloveniji*, Zbirka ef, Filozofska fakulteta.

- BOBEK, Ž., DEMBSKY, H., JULARIČ, L. (2002): *Zadeva – odstranitev: raziskava v Centru za tujce. V: V zoni prebežništva: antropološke raziskave prebežnikov v Sloveniji, Lipovec Čebtron, U. (ur.), Ljubljana, Zbirka ef, Filozofska fakulteta.*
- CASTAÑEDA, H. (2009): *Illegality as a risk factor: A survey of unauthorized migrant patients in a Berlin clinic. Social Science and Medicine XXX, str. 1–9.*
- DEMBSKY, H. (2007): *Kronike iz Limba: zgodbe prosilcev za azil. Ljubljana, Zbirka ef, Filozofska fakulteta.*
- DEMBSKY, H., LIPOVEC ČEBRON, U. (2007): *O kronikah iz Limba. Ljubljana, Kronike iz Limba: zgodbe prosilcev za azil, Zbirka ef, Filozofska fakulteta, str. 17–22.*
- DOUGLAS, M. (2004): *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo.* London, New York, Routledge.
- FASSIN, D. (2005): *Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France.* Cultural Anthropology, let. 20, št. 3, str. 362–387.
- FASSIN, D., D'HALLUIN, E. (2005): *The Truth from the Body: Medical Certificates as Ultimate Evidence for Asylum Seekers.* American Anthropologist, let. 107, št. 4, str. 597–608.
- HELMAN, C. (2007): *Culture, Health and Illness.* New York, Oxford, Oxford University Press.
- HERTZ, R. (1978): *The Preeminence of the Right Hand.* NEEDHAM, R. (ur.): *Chicago, Right and Left: essays on dual symbolic classification,* University of Chicago Press.
- Izjava slovenskih NVO ob svetovnem dnevu beguncev, 20. 6. 2008, <http://www.amnesty.si/sl/node/1196> (25. 1. 2009).
- JAZBINŠEK, S., OTAVNIK, A., PALAIČ, T., ŠPES, A. (2008): *Zdravstvo prosilcev za mednarodno zaščito. Neobjavljena raziskovalna naloga pri vajah Antropologija migracij, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.*
- KOEHN, P. H., SANIOLA-RODRIGUEZ, K. (2005): *Clinitian/Patient Connections in Etnoculturally Nonconcordant Encounters With Political-Asylum Seekers: A Comparison of Physicians and Nurses.* Journal of Transcultural Nursing, let. 16, št. 4, str. 298–311.
- KUHAR, R. (2001): *V objavljeni deželi ksenofobije.* Medijska preža. <http://mediawatch.mirovni-institut.si/bilten/seznam/10/govor/> (12. 1. 2009).
- LIPOVEC ČEBRON, U. (2007): *Brez zdravstvene kartice nisi nihče.* Intervju z Aleksandrom Dopljarjem. Časopis za kritiko znanosti, let., XXXV, št. 228., str. 76–80.
- LIPSON, J., WEINSTEIN, H., GLADSONE, E., SARNOFF, R. (2003): *Bosnian and Soviet Refugees' Experience With Health Care.* Western Journal of Nursing Research, let. 25, št. 7, str. 854–871.
- OMERI, A., LENNINGS, C., RAYMOND, L. (2004): *Beyond Asylum: Implications for Nursing and Health Care Delivery for Afghan Refugees in Australia.* Journal of Transcultural Nursing, let. 17, št. 1, 30–39.
- PATRIDGE, D. J. (2008): *We Were Dancing in the Club, not on the Berlin Wall: Black Bodies, Street Bureaucrats, and Exclusionary Incorporation into the New Europe.* Cultural Anthropology, let. 23, št. 4, str. 660–687.
- Pravilnik o posebnih pravilih bivanja in gibanja tujcev v centru za odstranjevanje tujcev in pogojih ter postopku za uporabo milejših ukrepov (2000), <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=200097&stevilka=4081>.
- Pravilnik o obliki, načinu in vsebini sprejemanja prošnje za mednarodno zaščito (2007), <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=200868&stevilka=2978> (20. 1. 2009).
- RAHIM (2007): *Nič ni, samo psihično si bolan.* V: DEMBSKY, H. (ur.), *Kronike iz Limba, Ljubljana, Zbirka ef, Filozofska fakulteta, str. 35–40.*
- RUDOLF, R., GOSENICA, P. (2003): *Raziskava med prosilci za azil – razseljenimi osebam.* Neobjavljena študentska raziskava pri vajah Antropologija migracij, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

- SILOVE, D., AUSTEN, P., STEEL, Z. (2007): *No Refugee From Terror: The Impact of Detention on the Mental Health of Trauma-Affected Refugees Seeking Asylum in Australia*. *Transcultural Psychiatry*, let. 44, št. 3, str. 359–393.
- TICKTIN, M. (2006): *Where ethics and politics meet: The violence of humanitarianism in France*. *American Ethnologist*, let. 33, št. 1, str. 33–49.
- Mladina, 7. 1. 2008, *UNHCR znova kritiziral slovenski zakon o azilu* http://www.mladina.si/dnevnik/07-01-2008-unhcr_znova_kritiziral_slovenski_zakon_o_azilu/ (1. 2. 2009)
- VISOKI KOMISARIAT ZDRUŽENIH NARODOV ZA BEGUNCE, (2007): *Biti begunec*. Poročilo AGDM 2007, Regionalno predstavništvo za srednjo Evropo, www.unhcr-budapest.org/files/UNHCR-AGDM_report_2007-SVN-screen.pdf (23. 1. 2009)
- Zakon o azilu – Zazil UPB-2 (2006) <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=200651&stevilka=2179> (22. 1. 2009)
- Zakon o mednarodni zaščiti (ZMZ) (2007) http://zakonodaja.gov.si/rpsi/r01/predpis_ZAKO4911.html (23. 1. 2009)
- Zakon o tujcih (ZTuj-1) (1999) http://zakonodaja.gov.si/rpsi/r09/predpis_ZAKO1479.html (22. 1. 2009)
- Zdravje – na begu?* Zdravstveno varstvo beguncev in prosilcev za azil (2008), neobjavljen zapis okrogle mize, ki je potekala 20. 6. 2008 v Ljubljani.
- ZORN, J. (2004): *Strategije izključevanja begunk, beguncev oziroma prosilcev za azil in oseb brez statusa*. *Socialno delo*, let. 44, št. 4–5, str. 259–75.
- ZORN, J. (2006): *Od izjeme do norme: centri za tujce, pridrževanje in deportacije*. *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXXIV, št. 226, str. 54–73.

Spolnost v tretjem tisočletju: Uravnovešanje energij

»V nekem smislu je prvo odkritje antropologije odkritje lastne antropologije.«

Luisa Accati, Lepotica in pošast

¹ V prostorih Mestne občine Ljubljana, 15. junija 2007 ob 18. uri, sodelovali so: Vesna Nikolić, dr. Manca Košir, Varja Kališnik, Ariana Vetrovec, dr. Urban Kordeš, Blaž Bertonec in Vesna Milek.

² Dr. Chopra slikovito opisuje, da v našem krvnem sistemu nenehno kroži vse, kar smo; od molekul do najintimnejših prepričanj, strahov, navad, želja, sanj, čustev in verovanj, ter se transformira v našo telesno stvarnost. Preprosto zato, ker ravno to določa, kako se vedemo in s tem vplivamo na delovanje srca, pljuč, ledvic, želodca in črevesja; ti organi nam pomembno določajo, tako kot nas možgani v mentalnih procesih (1998: 11).

Projekt medicinske antropologije

Kot antropologinja sem sodelovala pri raziskovalnem projektu Spolnost v tretjem tisočletju – Uravnovešanje energij. Projekt je vključeval namestitve gigantskih plakatov »Rada imam fuk, ampak se ga bojim!«, javno okroglo mizo¹ in delavnice. Izvajalec vseh vsebin je bilo Društvo naravno življenje (ob podpori Europlakata, Mestne občine Ljubljana in revije Psihologija o Osebnosti). Primarni namen raziskovalnega projekta je bilo zdravljenje, kar ga uvršča na področje medicinske antropologije. Zdravljenje je nedvomno skup transformativnih procesov, ki niso samo, kot piše Kleinman – telesni, temveč tudi mentalni in čustveni² – njihova transformacija pa ima dolgoročne posledice, ki se odražajo v vsakdanjem načinu življenja (1995: 15). Kajti: »Najtrdneje smo vkovani v verige, ki jih nočemo priznati.« (Keen, 2006: 17)

Heisenbergov princip negotovosti je v svojo znanost vnesel relativnost, ker demonstrira, da naravni zakoni ne upravljajo elementarnih delcev, temveč naše znanje o teh delcih; torej gre za vsebino našega mišljenja, kar pomeni, da je ločitev opazovanega od opazovalca nemogoča. Kajti zamisel, da je svet objekten in zunaj človekove zavesti, pomeni konflikt tako za kvantno mehaniko kot za eksperimentalna dejstva. Torej: naše misli neposredno vplivajo na našo realnost (Svoboda, 2004: viii).

Skozi celoten projekt me je prežemalo Kleinmanovo spoznanje, da je antropologija zdravljenja margina medicine (praks zdravljenja) in hkrati margina antropologije (1995: 1–4). Kar zadeva obravnavanje spolnosti v okviru biomedicine, dr. Klein pojasnjuje: »Pri študiju medicine je neznansko veliko snovi in tam velja, da je človekova spolnost manj pomembna tema. Gre za hudo zmoto. Spolnost je povezana s toliko bolezenskimi stanji, da bi morali o njej zdravniki

vedeti več.« (Piano, 2006: 26). Namera projekta je bila opisovanje delovanja komplementarnih neinstitucionalnih pristopov k sedanjemu razumevanju (spolnih) blokad človeka. Kajti, kot še piše Kleinman, so zagata sedanjega delovanja biomedicine, ki se etablirano ukvarja z vsem, kar vključuje zdravljenje, načini, ki pogosto tudi omejujejo iskanje rešitev za obstoječe težave ljudi ali celo dodatno pripomorejo k nastajanju le-teh. Raziskovalni projekt je poskus odgovora na Kleinmanov zapis: »Da mora medicinska antropologija biti tista, ki predlaga alternativne načine premagovanja človekovih težav« (1995: 17).

V vsakdanjem življenju ljudje še vedno v največji meri za uravnavanje stresa uporabljajo alkohol (najbolj je povezan s spolnostjo),³ nikotin, droge in televizijo. Hkrati je v zadnjem desetletju komplementarna medicina⁴ postala pomembna alternativa: uporaba energetskih principov in tehnik (dihalne vaje, meditacija, spreminjanje miselnih vzorcev) za uravnotežanje energije, ki jih sprožijo negativne misli in čustva, tako v popularnem diskurzu kot v zasebnem in javnem življenju. Številne klinične študije dokazujejo izboljšano počutje pri uporabi različnih energetskih tehnik za razumevanje in odpravo blokad⁵ (*National center for complementary and alternative medicine* – <http://nccam.nih.gov>), ker čistijo energetsko in fizično telo. Zaradi razširitve področja načinov zdravljenja in celovitejšega razumevanja zdravja medicinska antropologija daje pomemben vpogled predvsem zaradi svojega specifičnega znanstvenega pristopa: opazovanja z udeležbo. Hipoteza raziskave je, da številne psihične in telesne težave nastajajo predvsem zaradi zanikanja in potlačitve⁶ motečih vsebin – v tem primeru tistih, ki se nanašajo na spolnost. Konflikte z ljudmi okoli nas, piše Ihan, s svojim lastnimi pričakovanji in hrepenenji zaradi »vljudnosti«, nesamozavesti, različnih strahov in tudi neznanja pometamo pod preprogo in se jih sčasoma celo prenehamo zavedati, ter dodaja, da je težava potlačenih konfliktov in čustev v tem, da dolgotrajno obremenjujejo organizem (2000: 183–4). Implementacija energetskih tehnik nedvomno vnaša v znanost medicine nove paradigme in načine razumevanja, ki jih je smotrno raziskovati in opazovati, če je cilj družbe učinkovito soočanje s konflikti v posamezniku in posameznici, ki se odražajo tudi v miselnih in posledično vedenjskih vzorcih.

Še danes je tisto, kar predstavlja načine za lovljenje duševnega ravnotežja bivanja človeka, v največji meri prezrto kot manj vredno. Čeprav je to človeku očitno (še vedno) neizogibno potrebno – »v tem pogledu je znanost postala institucionalizirana ortodoksija, ki pogosto obstruira napredek proti resnici na tako učinkovit način, kot je Cerkev ovirala razvoj sodobne znanosti v srednjem veku, s tem, ko je Galilea in njegove sodobnike in sodobnice silila k zanikanju spoznanj« (Svoboda, 2004: 123). Good meni, da so vse človeške družbe napredne – spremembe v njih se porajajo prav iz povečanega razumevanja znanja o Naravi, kar se odraža v boljši prilagoditvi družbe temu znanju. Vendar opozarja, da se je težko izogniti trdnemu (kulturnemu)⁷ prepričanju, da prav *nas*⁸ sistem razumevanja in znanja odraža naravni red, da je prav ta najbolj

³ <http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/7389980.stm>

⁴ <http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/425986.stm>

⁵ Blokada je neuravnovešena energija v človekovem energetskem polju, ki ga lahko izmerimo kot elektromagnetno valovanje. Vir večine bolezni je v energetskem polju; bolezen se zaradi določenih življenjskih navad in načina mišljenja preseli v telo ali duševnost, kjer se lahko močno razširi. Pogosto je začetek ali vzrok tega procesa duševni ali telesni pretres oziroma preplet obeh. Blokada nastane zaradi nezmožnosti konstruktivne reakcije na dogodek, pojav ali osebo (Brennan, 1995: 6–7).

⁶ Nanaša se na koncept »obrambe« v Freudovem delu *Progetto per una psicologia scientifica* (*Entwurf einer Psychologie*), OSF, zv. II, str. 251–252 (»problem potlačitve«, str. 252) in na problem »zanikanja« [»Zanikanje«, v slov. prevodu v: *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik, DZS, Ljubljana, str. 123–127]; v Accati L. *Lepotica in pošast; Oče in mati v katoliški vzgoji čustev*, Studia Humanitatis, Ljubljana, 2001, str. 8.

⁷ Dodala K. F.

⁸ Kurzivo dodala K. F.

⁹ Poželjivost namreč v nobenem primeru ni dobra, ni več znamenje skladnosti med naravo in kulturo, med božjim in družbenim redom, temveč znamenje izvirnega greha (Accati, 2001: 201).

¹⁰ July, M.: *Me, you and Everyone We Know*, 2005.

napreden, ker je izšel iz združevanja rezultatov raziskovalnih prizadevanj (1994: 3).

Balažic ugotavlja, da smo danes priča seksualizaciji življenja, ki ga označujeta imperativ vseprisotnega hedonizma in seksualna svoboda – navaja Nietzscheja, ki meni, da bi se zlahka imeli za bogove, če ne bi posedovali spodnjega dela telesa (2007: 246).

Spolnost kot šibka točka človeka in seksualizacija družbe sta potentakem vzroka za kolektivni »izgon iz raja«. Zaradi pogosto dvomljivo razumljenih aplikacij in interpretacij konceptov Grešnega in Krivde skozi zgodovino je družba hlastala po pretrganju teh spon – in vendar tudi v novopridobljenem *anything goes* se zdi raj še vedno – neke Drugje. Kje in kako torej uživamo danes, oboroženi s kondomi in vsaj zavestno odcepljeni od občestva Cerkve⁹ (ki je propagirala koncepta Grešnega in Krivde iz razumljivih vzgibov uravnavanja kolektivnega vedenja)? Užitek sodobnosti se kaže v plejadi ekscesov, ki zgovorno temeljijo na izbruhih potlačenih spolnih nagonov s primesmi nasilja; naj gre za sadistično izživljanje ameriških vojakin in vojakov v zaporih Guantanamo, za bakanalije slovenskih absolventov in absolventk na grških otokih, razvrat britanskih turistov in turistk v Španiji ali multi kulturne oblike dekadence na plažah Ibize, Goje, Pukheta ali Rio de Janeira. Simptomatično se vsi ti ekscesi odvijajo Drugje, najraje v varnem zavetju Izleta, ki mu sledi Vrnitev Domov. Ponuja se sklep, da v svojem primarnem habitusu – tukaj in zdaj, uravnovešeno (ne preveč, ne premalo), uživajo sladke sadove spolnosti redke osebe, v nasprotnem primeru tovrstne množične oblike izživljanja ne bi izbruhnile.

V kolektivnem nezavednem, ki se deduje (Jung, 1995: 26), so shranjeni vsi arhetipi človekovih hrepenenj, vendar nezavedno zahteva drugačne okoliščine življenja kot je hitro-pasovni kapitalizem. Zato je spolnost kot privlačen in mamljiv kolaž razsekana na tisoče koncev sodobnega potrošniškega vsakdana. Kričeči gigantski plakati ob cestah, vabeče naslovnice revij, čudovita embalaža izdelkov, bleščeča hollywoodska produkcija in vendar je povprečna oseba v potrošništvu prestrašena in zavrtá. Morda si drzne kaj več na svetovnem spletu, varno skrita pod psevdonomom, živeč svoje libidalne fantazme v elektronskem medmrežju osamljenih množic. V filmu *Jaz, ti in mi vsi*¹⁰ se na zmenku po »uspelem« elektronskem dopisovanju srečata 5-letni fantek, ki je osamljen zaradi ločitve staršev, in 40-letna kustosinja galerije moderne umetnosti v Los Angelesu. Ona seveda ni niti slutila, kdo je ta, »do katerega čuti, da se mu lahko popolnoma odpre, ne da bi jo obsojal«. Ker so občutki spolne neustreznosti v zahodni družbi zaradi kolektivnega nezavednega trdno speti z občutki Krivde in Grešnega in ker spoved ni več aktualna, psihoanaliza pa finančno zahtevna, je raztelešeni (*disembodied*) internet utripajoče navidezno zatočišče sodobnosti. Na klik z miško se odpira neskončno množstvo pornografskih spletnih strani in forumov. Vizualna naracija sodobnosti usmerja oko kamere k vstopanju v vse prostore človeka, dnevno razgaljanje oseb iz sveta medijev in popularne kulture je nekaj povsem vsakdanjega, večinoma gre za hlastanje po seksualnih škandalih in čustvenih ekscesih, kar pomenljivo kaže podoba sodobne družbe. V tej navidezni kakofoniji in pluralnosti seksualnih praks ter življenjskih slogov se vrstijo ekscesi nezmožnosti uravnavanja seksualne energije, kot so odvisnost od spolnosti, pedofilija in nešteto duševnih stisk posameznikov in posameznic pri sprejemanju in razumevanju lastne spolnosti.

Civilizacijska ustvarjalnost izvira iz človeka, njegova najmočnejša ustvarjalna sila je spolna energija, zato je ključna stopnja našega razumevanja tega pojava. Naš odnos do spolne energije je neločljivo povezan s čustvi, razlaga Ihan, ki so osnovni – čeprav nezavedni izraz našega bitja, in v vsakem trenutku določajo našo energijo in naš odnos do sveta (2000: 183–4).

Plakat »Rada imam fuk, ampak se ga bojim!«¹¹

Plakat je bil cenzuriran (priporočilo Slovenske oglaševalske zbornice – SOZ, ki upravlja Oglaševalsko razsodišče in Oglaševalski kodeks), da je bil lahko nalepljen na gigantskih panojih. Čeprav so seksualno eksplicitne vsebine, tako pisno kot vizualno pravzaprav simptom sodobnega oglaševanja – *sex sells*. Vendar za gigantske plakate SOZ predpisuje posebna pravila, ker ti veljajo za javni prostor. Cenzurirani napis je bil videti takole: »Rada imam ...¹² ampak se ga bojim!«. Beseda, ki jo je bilo treba eliminirati, je bila fuk. Vendar namen plakata ni bil raziskovanje etimologije besede fuk, temveč opazovati odzive in projekcijo konflikta, ki ga v opazovalcu oziroma opazovalki zbudi soočenje z besedo fuk. Kakor ne moremo preprosto izničiti narodov ali verstev, ki nam »ne ustrezajo«, enako tega ne moremo storiti z besedo. Še več; energetska pravilo (znano iz psihologije) je, da tisto proti čemur se bojujemo ali česar se bojimo – raste. Plakat tako nastopa kot orodje za diagnosticiranje stanja družbe, kar je prva stopnja na poti ozaveščanja in s tem zdravljenja (možnost transformacije). Cenzurirano, v tem primeru manko besede fuk, eksplicitno nakazuje na področje, s katerim ima sodobna družba težavo oziroma deluje izrazito dvolično. Kot povzema Accattijeva, se nelagodje v kulturi sestoji prav iz tega, da se posameznik in posameznica težko sprijaznita, da morata določene vsebine potlačiti zaradi pritiska družbene skupine, s katero se identificirata (2001: 117).¹³

Moj prvi odziv na plakat sta bili fascinacija in radovednost, v vlogi opazovalke sem menila: »Super!« Vendar v hipu, ko se je izkazalo, da je to predlagano orodje za raziskavo, me je popadel sram. Najučinkovitejše za raziskavo je, da smo dejansko »samo« opazovalci, čeprav to pogosto ni preprosto. Sama besedo fuk dojemam v literarnem, slogovnem in številnih drugih kontekstih kot zaželeno, v hipu, ko pa je postala orodje za raziskavo, sem jo doživljala kot blasfemično. Presenečena sem bila nad lastnim silovitim odporom do te besede in kri ledenečo grozo, da bi to besedo kdo kakorkoli povezal z mano. Hkrati se ob lastnih odzivih nisem mogla več slepiti, da plakat ni ustrezen aktivator številnih kulturno pogojenih vzorcev osebe, ki ga gleda. Plakat sem doživljala podobno kot umetniško udejstvovanje Marine Abramović, ki ne dopušča malomeščanskega zamaha z roko. S tem, da plakat ni imel zaledja festivala ali galerije oziroma institucije, torej bil je brez varnega objema performativnega diskurza. Vse, kar je ostalo, je bilo srečanje med subjektom in objektom (plakat).¹⁴ Ljudje so se spontano različno odzvali ob pogledu nanj, kar je odražalo odnos oseb do lastne seksualne energije (odzive lahko strnemo v tri kategorije: posmehovanje, ostro zavračanje, sprejemanje).¹⁵ Plakat je prikazoval sliko treh paprik na krožniku, v sodobni različici impresionističnega slikarskega sloga. Izpovedna izjava »Rada imam ..., ampak se ga bojim!«, v zeleni barvi napisana čez tihožitje, je vabila k interakciji.

Odzive na plakat sem opazovala v Ljubljani, od junija do avgusta 2007. Ljudje so s plakatom prišli v stik, ker sem jim ga osebno posredovala (po elektronski ali navadni pošti) v cenzurirani in necenzurirani obliki. Posledično so plakat tiste osebe, ki sem jih vpletla v proces, opazile na gigantskih panojih, o čemer so mi spontano poročale. Opazovane osebe so bile širši krog mojih znancev in znank, poslovnih partnerjev in partnerk ter prijateljev in prijateljic, med petindvajsetim in šestdesetim letom starosti, s srednjo ali visokošolsko izobrazbo, večinoma živeči/-e v

¹¹ Ob podpori Europlakata je bilo 10 (deset) gigantskih plakatov razstavljenih na različnih točkah v Ljubljani od 6. do 20. junija 2007.

¹² Beseda *fuk* je bila prekrita s črno barvo, tako da je bil na njenem mestu črn kvadrat.

¹³ Freud, *Indroduzione alla psicoanalisi* (*Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*), OSF, zv. XI, str. 218.

¹⁴ To je potrebno, ker subjektivnih stanj in procesov ne moremo ustrezno opisati brez reference na objekt; povzeman po Stout G. F. *Manual of Psychology*. University Correspondence College Press. New York, 1947, str. 77.

¹⁵ <http://www.earthlings.org>

¹⁶ Objave (junij, julij 2007): *Delo Maturantežka, Psihologija osebnosti*; www.naravno.org, www.osebnost.si,

¹⁷ Nova zaveza želi doseči incestno preповed (ki je univerzalna) tako, da odstrani spolni nagon in ga podredi pravilom. Ker hoče spolni odnos poduhoviti, dojema vsak spolni odnos kot nekako incestnega (Accati, 2001: 202).

Ljubljani, z zaposlitvijo, kar zadeva njihov *habitus*, je šlo za heterogeno skupino. (Plakat so videle tudi številne druge osebe na gigantskih panojih, v medijih in na spletu¹⁶ – vendar opazovanje njihovih reakcij iz objektivnih razlogov ni bilo mogoče.) Prva ugotovitev pri odzivih na plakat je, da ta ni zbujal izraženih silovitih reakcij. Osebe po petdesetem letu starosti so skorajda zrlе skozi plakat, morda skomignile z rameni. Če so reakcije pri posameznih osebah nastale, so bile praviloma vezane na Druge, nikoli niso bile prvoosebne. Ti Drugi so bili predvsem starši (tudi če je bila oseba stara šestdeset let in ima žive ali pokojne starše): »Ne bi želela, da moj oče vidi ta plakat!«, »Moja mama bi znorela, če bi to videla!«¹⁷ Najpogostejša pripomba mlajših žensk in moških je bila: »Zakaj ste uporabili besedo fuk? Drugače mi je plakat všeč«. Vztrajno so me prepričevali, da bi morala biti uporabljena beseda na plakatu – seks, oziroma – ljubljenje. Najbolj očiten je bil odpor do besede fuk. Izjemno redek odziv na plakat je bil (na)smeh (lahko rečem, da je bilo to pet oseb od skupaj petdesetih). Večina ljudi je izbrala možnost, da plakata ne komentira in z govoricо telesa pokaže, da »s tem ne želijo imeti opravka«, »kakorkoli« (še kako dobro sem jih razumela). Kot pojasnjuje Žižek, smo s soljudmi vpeti v zrcalno razmerje tekmovalnosti in vzajemnega pripoznavanja; vendar nam bo Drugi (v tem primeru objekt plakata) čisto v redu, dokler njegova prisotnost ne bo preveč vsiljiva (v tem primeru plakat je cenzuriran) in v poznokapitalistični družbi prihaja na dan prav ta *pravica ne biti »nadlegovan«*, tj. biti na varni distanci (2004: 75–118). Hkrati pa objekt plakata kot Drugi lahko v tem primeru nastopa kot nekaj prepovedanega, odloženega, ker ravno cenzura poganja v tek imaginacijo (Žižek, 2004: 140–1).

Največ ljudi si je plakat ogledalo na spletu (meritev je pokazala več kot 500 samostojnih obiskov/klikov). Vendar o teh uporabnikih oziroma uporabnicah nimam podatkov. To je razumljivo zaradi same narave spleta, kjer vsaka oseba deluje »po svoje« in lahko gleda in bere, kar želi. To potrjuje, da medtem ko morda delujejo naše življenjske okoliščine »urejene«, je naša podzavest še vedno lahko trdno zasidrana v številna nerazumevanja. Tudi danes so ljudje še vedno močno izpostavljeni strahovom v zvezi z lastno spolnostjo – željami in nagnjenji, čeprav se navzven zdi, da je spolni pluralizem na Zahodu doma. Čeprav iz medijev kipi zapoved uživanja, se nikakor ne da, kakor rojstnodnevne svečke upihniti krikov naše podzavesti, kjer brbotajo naložene prepovedi in strahovi stoletij človeške evolucije.

Sprašujem se, zakaj je tako – zakaj v komercialnih tiskanih in TV-oglasih, od modne do avtomobilske in živilske industrije, tako samoumevno in lahkotno sprejmemo nešteto konotacij spolnosti, v galerijah (umetniških kontekstih) komajda, v civilnodružbenem pogledu pa celo zelo težko. Spolnost je še zlasti izpostavljena vsebina sodobnega življenja, prav zaradi »propada metanaracij« v postmoderni (znanost, religija, država). Religiozne izkušnje, ki so bile nekdanj *par excellence* trenutki posameznikovega življenja, so povsem izgubile vrednost, celo popularnost v primerjavi z izkušnjo »svobodne romantične ljubezni«. Ta je postala središče osebne izkušnje in v njej prav spolnost igra ključno vlogo. Spolnost je tako močna izkušnja, da lahko zasenči vse druge, vendar kljub ohlapnejšim družbenim normativom večina »[...] bolj ali manj čuti krivdo, je v konfliktu ali odtujena v seksualnih doživetjih in zvezah« (Chia, 1984: II–IX). Zato lhan meni, da razumevanje seksualne energije lahko učinkovito preprečuje agresijo in eksplozivno vedenje, ki največkrat kvari odnose med soljudmi: kot pojasnjuje, so s tega vidika posilstva in druge zlorabe erotizma in spolnosti (od pornografije do pedofilije) samo logična posledica in statistično gledano celo nujna posledica nevrotičnega brbotanja zavrte spolnosti, ki je energet-

ska osnova vsake človeške kulture (2000: 222). Uravnovešanje odnosa (energij) do spolnosti je nujno s stališča, da se je sodobna družba zopet polarizirala na potrošno polimorfno perverzno na eni strani in neokonzervativnost na drugi. Eden od dejavnikov opazovanja z udeležbo je bilo tudi spoznanje fiksacije ljudi na prvi del pojma – seksualnost, medtem ko so drugi del pojma – energija – prezrli.

V zahodni znanosti se z energijo ukvarja predvsem kvantna fizika. Na vzhodu je znanost o energiji najstarejša znanost (na njej temeljita tudi taoizem in joga), ki razlaga, da sta temeljni princip vesolja dve primarni, komplementarni sili; zaznamujeta temni in svetli vidik stvari: negativnega in pozitivnega; ženski in moški ali zemeljski in nebeški (antropologija navaja sorodne principe kozmologije po vsem svetu). Trenje med tema dvema silama je energija. Polje, v katerem sta ti dve nasprotni sili v absolutnem ravnovesju, je kvantni vakuum (Darman, 2000). Na človeka lahko gledamo s stališča kvantnega koncepta energije, ki izvira iz atomske celične narave delujočega telesa in zajema vse organe in vsa tkiva. »Raziskave v zadnjih desetletjih so potrdile povezanost visokofrekvenčnih elektromagnetnih polj v različnih bioloških tkivih in bioloških procesih v živečih celicah takšnih tkiv. Torej, ko opazujemo kompleksne (holistične) samoorganizacijske procese v živeči celici, postane kvantni pristop očiten.« (Detela, 2007: 76) Ugotovljeno je bilo, da se človekove celice aktivno odzivajo in tudi reorganizirajo glede na elektromagnetno valovanje polja, v katerem se nahajajo. Tako se lahko spreminja energetska polje, posledično s tem celice in organi. Energetska uravnovešanje temelji na predpostavki, da je človek elektromagnetno valovanje, na katero lahko vplivajo različne frekvence. Posledično tudi vsaka misel in čustvo povzročata določeno frekvenco, ki nato konstruktivno ali destruktivno vpliva na elektromagnetno polje in s tem na organizem (Brennan, 2006: 31–43).

Delavnice

Namen delavnic je bila pomoč pri ozaveščanju, razumevanju in razrešitvi konfliktov v osebi, ki se odražajo kot slabše telesno in psihično počutje ter težave v partnerskih odnosih. Vključevale so pogovor, ki osvetljuje razumevanje potlačenih vsebin, sproščanje in uporabo energetskih tehnik. Moja naloga je bila spremljanje delavnic in psihofizičnega počutja udeležencev in udeleženk pred delavnicami, med njimi in po njih. Delavnice so potekale enajst tednov, in sicer dvakrat na teden po dve uri. Namenjene so bile predvsem temu, da udeležene osebe spregovorijo in ozavestijo odnos do lastne seksualne energije. Udeležene osebe so se seznanile z opazovanjem telesa kot polja energije in uporabo energetskih principov.

Udeležile so se jih lahko polnoletne osebe, ki niso bile odvisne (droge, alkohol), niso bile v procesu zdravljenja težjega psihičnega ali fizičnega obolenja pod nadzorom biomedicinske stroke in ki so lahko sodelovale pri komunikaciji v slovenščini. Vse osebe so bile seznanjene, da je njihova udeležba tudi del antropološke raziskave. Sestajali smo se v manjši sobi v središču Ljubljane, od 9. junija do 31. avgusta 2007. Pogovori in dihalne vaje so se izvajali sede, samomasaja *chi-gong* pa stoje.

Soočala sem se z dvomi, ali je takšna delavnica primerna za antropološko raziskavo, kajti odnos raziskovalca do raziskave vpliva na kvalitativno zbiranje podatkov (Helman, 2007: 457). Čeprav strokovnih ovir za raziskavo ni bilo, so bili prisotni moji predsodki, ker tovrstne raziskave v Sloveniji še niso uveljavljene. Moji prvi sklep je, da je bilo potrebno premagovanje lastnih predsodkov v procesu oblikovanja in izvajanja raziskave. Kakor odkritosrčno zapiše Wolcott,

18 Vzhodna tradicionalna znanost (joga, taoizem) temelji na načelu, da sta vse življenje in vsa materija v vesolju odvisna od energije. Energija je razumljena kot dinamična sila (elektromagnetno valovanje), ki kroži po telesu v neoviranem teku (razen tedaj, ko nastopijo blokade). Energija povezuje nevtrone, protone in elektrone v vsakem od posameznih atomov, zato je absolutni temelj vseh oblik življenja v vesolju (Chang, 1999: 41).

je temačna skrivnost antropoloških raziskav, da težijo predvsem k objavi in akademskemu odobravanju. To lahko povzroči neznanski pritisk in ne ravno ugoden vpliv na potek opazovanja z udeležbo. Zato se mora raziskovalec/ka čim prej sprijazniti z dejstvom, da bo morda ta kvalitativna raziskava še en poizkus, kako »napolniti Grand Canyon s pokovko« (1995: 133). Wolcott predlaga tudi vprašanje, komu so pravzaprav namenjene antropološke raziskave. Človeštvu? Nam osebno? (1995: 135). Skušala sem si odgovoriti na ti dve vprašanji. Na podlagi dosedanjega

opazovanja lastnih in tujih stisk sem ugotovila, da obstaja možnost, da bi opazovanje omenjenih delavnic lahko osvetlilo tehnike, ki pomagajo ljudem v njihovem vsakdanjem življenju. Ker so delavnice obravnavale stiske, Wolcott opozarja na problematičnost razgaljanja oseb v tekstu in etične odgovornosti antropologa/inje (1995: 148). Zato sem vsem udeleženiim osebam delavnic zagotovila anonimnost in bila prijetno presenečena, da so se vse naklonjeno odzvale in menile, da je takšna raziskava lahko koristna.

Delavnice je vodila Vesna Nikolić, ustanoviteljica/predsednica Društva naravno življenje, po izobrazbi akademska slikarka. Kot se je sama izrazila, »na uravnovešanju svoje energije dela od leta 1992«. Pri mojstrici Aiping Wang se je učila kitajskih tradicionalnih veščin in pridobila dovoljenje za inštruktorja tehnike *shen-qi*. Pri svojem terapevtskem delu uporablja predvsem pogovor, ki pojasnjuje težavo osebe z vidika energetskih principov, analizo sanj, dihalne tehnike, sproščanje ter nabor znanja od navedenega tradicionalnega kitajskega do uporabnih vaj Carlosa Castañede. Kot del komplementarnega zdravljenja priporoča tudi akupunkturo, homeopatijo, refleksoterapijo, kiropraktiko in masaže.

Čeprav tudi psihoterapija in kognitivno vedenjska terapija vključujeta številne elemente tradicionalnih vzhodnih praks, izpuščata in ne poimenujeta energetskih principov, s katerimi se seznanjajo osebe, ki uporabljajo vzhodne veščine (*tai-chi*, *chi-gong*, *aikido*, *joga*). Kakor je pojasnila Vesna, je tudi pri obravnavi spolnosti bistveno, da je spolna energija najprej energija¹⁸. To naj bi omogočalo učinkovitejše uravnovešanje večine težav v sodobnem stresnem načinu življenja. »Dr. Valerie Hunt pravi, da na telo lahko gledamo s stališča kvantnega koncepta energije, ki izvira iz atomske celične narave delujočega telesa in zajema vse organe in vsa tkiva.« (Brennan, 1995: 37) Nihče od udeleženiim ni imel pripomb k besedni zvezi energetski principi; sama sem imela pomisleke glede uporabe tega termina. Ker sem bila opazovalka z udeležbo in ne vodja delavnice, sem vse izraze ohranila zaradi verodostojnosti raziskave. Na delavnicah sem upoštevala raziskovalne metode medicinske antropologije, ki deli pridobljene podatke na naslednje kategorije: 1. Kaj ljudje govorijo, da verjamejo, mislijo ali naredijo? 2. Kaj ljudje dejansko počnejo? 3. Kaj ljudje dejansko mislijo ali verjamejo? 4. Kontekst zgoraj naštetega? (Helman, 2007: 456)

V času delavnic se je na srečanjih zvrstilo petnajst oseb, sem prištevam tudi sebe. Skupina je bila spremenljiva, osebe so prihajale in odhajale. Ena oseba je bila zavrnjena, ker je jemala predpisani farmakološki pripravek za uravnavanje počutja. Vse osebe so se delavnic udeležile z namenom, da »naredijo kaj zase«, oziroma vse so že brale in se seznanile s tem, da sproščanje, dihalne vaje in pogovor ugodno vplivajo na kakovost življenja. Pri vseh osebah, vključno z mano, ki sem izvajala opazovanje z udeležbo, je bilo zaznati določeno nelagodje oziroma zadrego in sram ob prihodu na delavnico. Največji problem je bilo dejstvo, da na terapijah lahko »kaj pride na dan«: šibkosti, strahovi, bolečine, kar sicer skrbno držimo v zasebnosti. Odpiranje osebnega

duševnega sveta nosi v slovenskem prostoru še vedno precejšnje breme strahu in zavračanja (tudi zaradi relativne novosti tovrstnih praks). K premagovanju stigmatiziranosti odpiranja osebnih duševnih izkušenj na delavnicah so pripomogli naslednji dejavniki (različno od osebe): pozitivne in poglobljene izkušnje v okviru katoliške cerkve, izkušnje z vzhodnimi praksami (budizem, zen, joga, tai-chi), pozitivna pričevanja ljudi, ki jim zaupamo (prijatelji in prijateljice, osebe iz sorodstva), potovanja in seznanitve z drugimi kulturnimi vzorci. Vse udeležene osebe smo imele namen, da izboljšamo kakovost svojega življenja, tako doživljanje sebe kot tudi izboljšanje kakovosti v medsebojnih odnosih.

Po shemi Helmanove (2007: 456), ki sem jo uporabila, je bilo razvidno, da se je pri prvi točki: Kaj ljudje govorijo, da verjamejo, mislijo ali naredijo? že na začetku delavnic izkazalo kot fascinantno spoznanje predvsem to, da je bilo na delavnicah o seksualni energiji najmanj govora o spolnosti kot taki. Nikakor ne zato, ker bi se tej temi izogibali ali terapevtka ali udeležene osebe, temveč zato, ker smo udeleženi poudarili predvsem: odnos do sorojencev in staršev, odnos do dela, spolni in prehranjevalni ritem, negativne vedenjske oblike, ki smo jih prevzeli v zgodnejših fazah socializacije. Vsi udeleženci smo se besedno izrekli o tem, da so po našem mnenju takšne delavnice dobre in učinkovite. Kaj kmalu je bilo treba upoštevati še drugi del kategorije raziskave: kaj ljudje dejansko počnejo. Ko smo na primer obravnavali odnos med mamo in določeno udeleženo osebo, se je jasno videlo nelagodje določenih oseb, ki so potem iskale vse mogoče načine in izgovore, da se delavnice v prihodnje ne bi udeležile ali da se same ne bi izrekale o svojem odnosu do mame. Kar na lepem jim ni ustrezala ura delavnic ali dan ali razporeditev stolov ali materiali stolov, na katerih smo sedeli. Kot antropologinja sem imela na delavnicah kljub temu, da sem bila tudi sama v vseh pogledih enakovredna udeleženska, posebno vlogo. Udeleženci so imeli izjemne težave pri raziskovanju osebnih težav pred skupino. Skoraj po vsaki delavnici so individualno želeli govoriti z mano in mi zaupati podrobnosti. Cenila sem njihovo zaupanje, a vendar to ni bil primarni namen delavnic. Med pitjem čaja v lokalni ali med hojo po mestu in glede na mojo relativno neizkušenost nisem osebam mogla dajati ustreznih napotkov, kot je to lahko storila Vesna na delavnicah. Kajti vsak, ki je zbral dovolj poguma, da je razkril svoj problem, pa čeprav navidezno nezaten, kot na primer posojanje denarja sestri, se je ta izkazal kot pot do bistvenih vedenjskih vzorcev. Tako sem dobila podobo tretje kategorije: kako ljudje dejansko mislijo. Ko se je neka oseba odprla in je tudi jokala, so po delavnici vsi komentirali, kako zelo so se identificirali z njeno zgodbo in da so odnesli dragocena spoznanja zase. Kljub temu je odpiranje ostalo počasno in boječe. Tiste osebe, ki niso imele prejšnjih izkušenj z delavnicami kakršnekoli vrste, so bile na delavnicah bolj zmedene. Med Vesninim govorjenjem jim je postalo neprijetno, opaziti je bilo, da niso prepoznale svojevrstne avtoritete, ki je niso bile vajene (zunaj šole ali službe).

Nekateri so pred koncem delavnic nehali prihajati ali so začutili (pre)močno averzijo, da bi na glas delili svoje težave. Ena izmed udeleženk je bila ves čas tiho in je povedala, da ima težave z govorjenjem v skupini na splošno. Nekega večera je to sicer tiho dekle dve uri, kot sem opazila, poglobljeno govorilo z Vesno. To potrjuje, kako zelo je ljudem težko deliti svoje poglede z več kot eno osebo.

Razliko med tem, kar ljudje govorijo in dejansko počnejo, opisuje antropologija, nanaša se na »notranjo slovnico« oziroma globoko skrita prepričanja in vrednote ter osebno nezavedno (Helman, 2007: 457). Na delavnicah smo z energetskimi principi in tehnikami uravnovešali osebno zavedno in tudi nezavedno. Sama sem se lahko prepričala ter opazovala druge na delavnicah, da je to zelo zahteven proces. Določeni vedenjski vzorci, ki so hkrati tudi kulturni vzorci,

¹⁹ Kot pojasnjuje Brennanova, se mora energija univerzalnega energetskega polja presnavljati in prosto pretakati skozi človeka; delovanje je podobno kot pri desnem pravilu v elektromagnetizmu, ki pravi, da spreminjajoče se magnetno polje, ki obdaja žico, v njej inducira tok. Če se tok vrti v levo, je energija blokirana in neuravnovešena. Kadar se energija človeka ne vrti v pravo smer (nasprotno od smeri urnega kazalca), pošiljamo energijo v okolico in tedaj pač okolici pripisujemo lastnosti, ki jih imamo sami. To se v psihologiji imenuje projekcija (1995: 71; kurzivo dodala K. F.).

se s pomočjo družinske tradicije prenesejo na osebo, ki morda te vzorce ali vrednote zavrača, vendar jih ravno zato tudi nujno nekje udejanja. Primer: na delavnici je oseba omenila kritično vedenje svoje mame do oseb v trgovinah in restavracijah. Zaradi tega jo je bilo večkrat sram. Vesna jo je opozorila, da kljub temu, da je obsojala in zavračala vedenje mame, ga je ponavljala v svojem odnosu s partnerjem, s katerim želi biti, vendar je do njega pretirano kritična. Pojasnila ji je, kar je v antropologiji znano, da se ljudje učimo s posnemanjem. Čeprav nam lahko okolica govori nekaj, bomo bolj ali manj posnemali dejansko vedenje (in ne besed) soljudi. Kot na primer »ljubezen do bližnjega« – te besede se (bolj kot udejanjajo) predvsem liturgično izrekajo.

Na delavnicah je prišel do izraza še en splošni kulturni vzorec: sami lahko negativno govorimo o osebi, ki pije, nas zanemarja, ali o starših, ki so ponižujoči. Ure in ure lahko govorimo in jadikujemo. V trenutku, ko bo nekdo Drug podal, četudi zelo konstruktivno pripombo (na primer naj gre mož na zdravljenje alkoholizma), se bo oseba odzvala defenzivno: » ... mojega moža pravzaprav ne poznate. Pitje me ne moti toliko, saj niso trde droge. Poslovno je uspešen, veste ... moj mož je dober«. Uporaba dihalnih tehnik je pogosto pomagala, da so udeležene osebe sploh lahko poslušale še tako nevtralne komentarje o svoji družini ali o sebi. Razlog za to je individualiziran skupek kulturnih vzorcev in predstav, imenovan – *ego*. Zahodna družba temelji na individualizmu in izpostavljanju osebne moči in veljave, zato, četudi v terapevtske namene, sebi težko dopustimo spremembe. Reševanje osebnih zagat praviloma zahteva soočenje in nato postopno popolno opustitev dosedanjih navad. Se pravi, če se pretirano jezimo na ženo, tega ne moremo sublimirati s športnimi dejavnostmi, čeprav deloma lahko pomagajo, saj bomo tako najverjetneje izzvali športne poškodbe, kar nas bo spet pripeljalo k izvoru težav (odnos z ženo). »Energetski princip pravi, da energije ni mogoče uničiti, marveč jo lahko le spremenimo. Ko se torej znebimo negativne energije, se je navzame druga oseba. Če stresamo jezo na ljudi, jo oni stresajo naprej, in če je ne morejo stresti na vas, se lotijo koga drugega. Sčasoma se nam ta jeza povrne z izjemno močjo, okrepljena s strahom, žalostjo, naglico in najrazličnejšimi oblikami stresa. Ker je nevzdržna, spet najdemo način, da se je otresemo. Odlaganju ni konca in negativna čustva se množijo. Vse to pa zelo zmanjšuje seksualno, ustvarjalno in generativno energijo.« (Chia, 2005: 14–5) Tudi Brennanova navaja, da se večina ljudi na neprijetna doživetja odzove tako, da potlači svoja čustva in zavre naravni tok energije,¹⁹ to prepreči uravnovešeno življenje; končna posledica tega je bolezen (1995: 71).

Sklep

Na delavnicah je bil jasno viden konflikt subjekta v sodobnih razmerah. Zaradi same strukture postmoderne, ki temelji na nenehni možnosti »izbire«, težko sprejemamo nasvete, ki niso lastna, iluzorno samonikla »izbira«. V našem primeru ne želimo sprejeti nasveta terapevtke. Vendar je primarni vzrok težav prav nezmožnost izbire in številne inhibicije, ki preprečujejo udejanjanje imperativa potrošniške dobe »Uživajmo življenje!« Razcep subjekta je dejanski in boleč; je vpet v »kapitalistično ideologijo razvedrila, individualne samorealizacije, konstanta samouresničevanja, perpetualne samodiferenciacije«. Hajdini razlaga, da razvedrilo opredeljuje drugačna,

²⁰ Roger Boyes iz londonskega *Timesa* govori o »*look away society*« (družba, ki pogleda stran); gre za neizpraševalno skupnost, ki jo bolj kot resničnost zanima videz in ima skorajda nevrotično averzijo do konflikta, ki bi lahko razkril težave (Barbara Kramžar, *Psihopatologija nekega sadista*. Delo, Sobotna priloga, str. 8–10; 3. maj 2008).

histerična logika, po kateri se subjekt ne zadovolji s fiksno »terapevtsko« pozicijo, temveč jo odklanja. Vendar tako čedalje globlje drsimo v nedejavnost »raje bi – da ne bi« (2006: 55–69). Dr. Rozmanova, ki se aktivno ukvarja s terapijami destruktivnih vedenjskih vzorcev v Sloveniji, piše, da sta dandanes lagodnost in izmikanje naporu običajna, prav tako pomanjkanje osebne odgovornosti: »Namesto tega iščejo čim lažjo pot, kako se izogniti težavam.« (1998: 61)

Vedno znova namreč nestrpno čakamo na tisti odločilni trenutek, ki bo naše življenje obrnil na bolje ter nas dokončno naredil srečne, in vedno znova vidimo nešteto mogočih dogodkov, ki bi utegnili biti Tisti pravi (Cerkvenik, 2005: 62). Kakor je pojasnila Vesna na delavnicah, se ljudje redko odločimo za kakršnekoli spremembe, če nismo v to izrecno prisiljeni, se pravi, da smo že zboleli za kakšno boleznijo oziroma da je naš položaj kako drugače nevzdržen, da »slabše ne more biti«. Zaradi narave subjekta oziroma strukture ega se razen v opisanih okoliščinah le redke osebe odločijo za odpravo vedenjskih vzorcev, naj gre za opravljanje, izbruhe jeze, apatijo ali žalost. Prisotne osebe na delavnicah so izkusile začasne pozitivne spremembe, ki jih večina že pozna (sorodno zaljubljenosti, potovanju ali drugim vznemirljivim dogodkom, vendar takšne vedenjske spremembe niso trajne).

Kot bistven element delavnic bi poudarila zavedanje udeleženi, da obstaja način za postopno in trajno transformacijo njihovih težav. Še več, osebno izkustveno doživetje, da se sorodne stvari dogajajo tudi Drugim. Ne glede na težavnost življenjskega položaja udeleženi ali stopnjo osebne zrelosti je neposredna izkušnja počutja po opravljenih dihalnih tehnikah in umirjenem odgovoru terapevtke učinkovala kot pozitivna izkušnja zaradi zavedanja možnosti za rešitev iz težav. Nekatere udeležene osebe so učinek delavnic opisale kot povečano samozaupanje in umirjenost ter opustitev razburjanja vnaprej in zaradi malenkosti. Tiste, ki so že imele izkušnje z vzhodnimi praksami, so našle nov zagon za nadaljevanje in predvsem novo osmislitev takšnega delovanja. Nekatere udeležene osebe pa so jasno izrazile, da si ne želijo »brskati po sebi«. Nekaj udeleženi je delavnice usmerilo k praktičnim rešitvam, ki so si jih želele, vendar za to niso imele energije (zamenjava službe, odločitev za telesno vadbo, opustitev kajenja marihuane).

Kot je poudarjala terapevtka, udejanjanje energetskih principov zahteva vztrajnost, potrpežljivost in disciplino. Udeležba na delavnicah ni bila preprosta, saj je vključevala izpostavitve individualnih šibkosti. Ker takšno vedenje v družbi še ni ustrezno vrednoteno, v subjektu lahko nastane nov konflikt.²⁰ Ne glede na nevtralnost terapevtske osebe lahko do nje čutimo močne averzije. Terapevt ali terapevtka ni »zatočišče« za duševno tolažbo, temveč povsem praktični usmerjevalec, trener za življenjsko situacijo individuuma. Odpore udeleženi oseb lahko razumem, saj tudi do afirmirane uradne biomedicine večina ljudi čuti odpor in išče načine, kako bi omilila ali prikrojila napotke, ki jih dobi. Dosledno upoštevanje navodil zdravniške službe je redkost in dosega višje stopnje v življenje ogrožajočih primerih. Uveljavitev »lastne volje« je na prvem mestu, četudi ta jasno vodi v neprijetne situacije. Le večje in dolgotrajnejše trpljenje osebo navadno motivira k upoštevanju nasvetov, najsi bo s strani uradne biomedicine ali komplementarnega zdravljenja.

»Kulturni« in »moralni« vzorci pogosto vplivajo na nastanek strahu, ki nam ne dovoljuje polne predaje življenju (Jung, 2006: 299). Zato je z energetskega stališča izjemno pomembno preoblikovanje miselnih vzorcev (»kulturnih« in »moralnih«), ki ne podpirajo zdravja, osebne

²¹ Znani mehanizem preverjanja tega je metoda *biofeedback*: oseba leži in drži v roki merilnik krvnega tlaka, na merilnih napravah je vidna sprememba tlaka, tako se uči uravnati telesno funkcijo, ki je sicer avtonomna. To je nedvoumni primer povezave med mentalnim stanjem in fiziološko reakcijo, kar sugerira, da lahko na katerokoli avtonomno funkcijo telesa vplivamo, ko spremenimo način razmišljanja (Chopra, 1998: 29).

in socialnega razvoja osebe. Kajti miselni vzorci so blokade v energetske polju osebe, ki se nato lahko prenesejo v fizično telo (Brennan, 1995: 71). Morda kmalu v biomedicinski znanosti ne bo več dvomov, kot piše dr. Chopra, da na molekularni ravni vpliva na našo energetsko uravnovešenost oziroma zdravje tudi naše mišljenja²¹ (1998: 11). Takšen celovit pogled na zdravje človeka bi seveda pomenil konec kartezijskega dualizma telo-um in vzpostavitev celostnega uravnovešanja človeka pri vseh načinih zdravljenja.

Literatura

- ACCATI, L. (2001): *Lepotica in pošast; Oče in mati v katoliški vzgoji čustev*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- BALAŽIČ, M. (2007): *Psihoanaliza politike*. Ljubljana, Založba Sophia.
- BRENNAN, A. B. (2006): *Moč zdravih rok*. Ljubljana, Gnostica.
- CERKVENIK, Ž. (2005): Srečelov. V: *Polje lacanovske misli*. Zbirka moderni časi, str. 33–49.
- CHIA, M. (1984): *Taoist Secrets of Love*. Santa Fee, Aurora Press.
- CHIA, M. (2005): *Nega ženske seksualne energije*. Ljubljana, Gnostica.
- CHOPRA, D. (1998): *Stvaranje zdravlja*. Zagreb, V.B.Z.
- DELLINGER, M. (2003): *Reckless Perfectionism*. The New Yorker, 3. julij, str. 12.
- DETELA, A. (2007): *Some remarks on measuring endogenous electromagnetic radiation in living matter*. Measurnig bio fileds; International scientific conference. Zdravilni park Tunjice, 76–78.
- GOOD, B. J. (1994): *Medicine, rationality, and experience*. Cambridge University Press.
- HAJDINI, S. (2006): *K filozofiji dolgčasa*. Društvo za teoretsko psihoanalizo Ljubljana, Problemi, št. 1–2, str. 23–73.
- HELMAN, C. G. (2007): *Culture, Health and Illnes*. Oxford, Arnold.
- IHAN, A. (2000): *Deset božjih zapovedi*. Ljubljana, Študentska založba Koda.
- JUNG, C. G. (1995): *Arhetipi; Kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*. Maribor, Katedra.
- KEEN, S. (2006): *Ogenj v trebuhu*. Ljubljana, Založba Eno.
- KLEINMAN, A. (1995): *Writing at the Margin*. University of California Press.
- MADONNA (1992): *Sex*. Warner Books; Har/Com edition.
- NEWSOME, R. (2007): *It All Comes Back to Sex*. I–D Magazine, št. 275, 202.
- PIANO, B. (2006): *O spolnosti bi morali zdravniki vedeti več*. Sobotna priloga. 9. september, str. 26.
- PIRSING, R. M. (2005): *Zen in vzdrževanje motornega kolesa*. Ljubljana, Založba Iskanja.
- ROMANUCCI-ROSS, L. (UR.) (1997): *The Anthropology of Medicine: From Culture to Method*. Westport, Bergin & Garvey.
- ROZMAN, S. (1998): *Peklenska gugalnica*. Ljubljana, Založba Vale-Novak.
- ORLIČ, A. (2007): *Strah od golotinje*. Gala, št. 2, str. 52–3.
- SVOBODA, R. E. (2004): *Ayurveda*. Albuquerque, The ayurvedic Press.
- ZUPANČIČ, M. (2007): *Odgovor ni vse več psihiatričnih bolnišnic*. Delo. 4. avgust, str. 2.
- WOLCOTT, H. F. (1995): *The Art of Fieldwork*. AltaMira Press.

Avtopatografije med etiko in poetiko

Patografija: opredelitev pojma in pomen v kvalitativnih medicinskih raziskavah

V življenjskih zgodbah in drugem gradivu subjektivne narave se oseba odloči, da bo pripovedovala o svojem življenju, kar se da popolno in stvarno, kolikor se ga spomni oz. o tistem delu življenja, za katerega meni, da je dobro, da ga poznajo tudi drugi. Zato je metodološko življenjska zgodba lahko dokaj popolna pripoved o vseh izkušnjah življenja kot celote, saj osvetljuje njegove najpomembnejše točke, povzema, kar se je komu zgodilo, pripoveduje o času od rojstva do časa pripovedovanja in iz tega obdobja poudarja pomembne življenjske dogodke, izkušnje in doživljanje. Od literarnih biografij se loči po izbiri subjekta (npr. preprost človek namesto javne osebe, neliteraren predstavnik tradicionalne družbe, etnične manjšine ali urbane podkulture). Ena od oblik subjektivnih pričevanj, ki se nanaša na bolezen ali invalidnost, je tudi patografija.

Da pripovedovanje zgodb o lastni bolezni dobrodejno deluje na bolnike, priznavajo številne kulture in tudi številne znanstvene discipline. Bolezen, zdravljenje in/ali smrt izzivajo prizadete, da osmislijo in ustvarijo sprejemljivo pripoved o tem, kar se zdi nerazložljivo. V tej zvezi je pripovedovanje zgodb oblika komunikacije, ki pomaga ljudem, da se uspešno soočijo z boleznijo in jo predelajo (Sunwolf, 2005: 2). Zelo pomembno je tudi poslušanje zgodb drugih, ker prizadete odmakne od lastnega strahu in bolečine, ob zgodbah drugih ugledajo prihodnost, doživljajo močno empatijo, z zgodbami spoznajo, kako je mogoče preživeti bolezen oz. sprejeti svojo fizično omejenost.

Spoznanje, kakšno moč ima zanje pripovedovanje, jih privede do avtobiografskih in biografskih pripovedi o bolezni, zdravljenju in smrti, do t. i. patografij. Stičišče patografij je zdravljenje celotne osebe. Še zlasti če je bolezen kronična, neozdravljiva ali je prognoza bolezni kakorkoli drugače travmatična za subjekt, je s to izkušnjo pogosto povezan tudi poskus govoriti ali pisati o njej.

Patografija, izraz, ki ga je skovala ameriška profesorica, medicinska antropologinja Anne Hunsaker Hawkins (Hawkins, 1999(a)), je vrsta (avto)biografije, ki osvetljuje bolezen, njene podrobnosti in simptome osebe.

- Lahko jo pišejo zdravniki, pacienti ali njihovi sorodniki. Če je napisana v tretji osebi, vključuje:
- verjeten vpliv in učinke bolezni na življenje in delo (zgodovinske) osebe ali skupine ali
 - celotno zgodovino pacientove zdravstvene anamneze.

Če je napisana v prvi osebi, je *avtopatografija* avtobiografska pripoved o bolezni in invalidnosti.

Avtopatografije izražajo upanje in strahove o bolezni. So vir bolnikovih razpoloženj in domnev o bolezni. Uporabne so lahko zlasti za zdravnike, če imajo le-ti premalo časa za bolnike, a se morajo kljub temu zavedati njihovih želja, potreb in strahov.

S pisanjem avtopatografij o bolezni pacienti in pacientke osvežijo izkustveno dimenzijo o bolezni in zdravljenju. Avtopatografije postavijo obolelo osebo v središče teh izkušenj in so nekakšno dopolnilo k zdravniški dokumentaciji. Z njimi primerjamo dva vidika: zdravnikovega in bolnikovega, ki se razlikujeta v predmetu obravnave in zgradbi. Zdravniško poročilo je navadno neosebna ugotovitev o bolnikovih simptomih, rezultatih testov in odzivu na zdravljenje.

Bolnikova avtopatografija pa je razširjena enoavtorska pripoved, ki postavlja bolezen in zdravljenje v središče avtorjevega življenja in ju povezuje z njegovim življenjskim smislom. Avtopatografije postavljajo zgodbo o bolezni v perspektivo posameznega bolnika in ponavadi niso zapisane samo zato, da bi dokumentirale izkušnjo bolezni. Napisane so tako, da pomagajo soočiti se z boleznijo in videti njen namen. Pisanje avtopatografij postane del zdravljenja in pomaga ljudem, da najdejo smisel v svojem težavnem položaju. V številnih primerih so avtorji avtopatografij tudi mentorji in vzor drugim ljudem in jim pomagajo v podobnih situacijah, v kakršnih so bili tudi sami. Zanje je smisel bolezni v pomoči drugim, in sicer z navezovanjem, izpovedovanjem in poglobljanjem v izkušnjo bolezni. V tem vidijo terapevtski pomen za druge. Pisanje o bolezni je pomembno za obolele in številni pišejo dnevnik ali zgodbe o svoji izkušnji, da bi tako razmislili o smotru svoje bolezni.

Vsaka zgodba zase, še zlasti pa analizirane in interpretirane zgodbe, lahko odstrejo številne medicinske in družbene probleme, npr. tiste v komunikaciji med zdravstvenim osebjem in bolniki, ali družbene predstave o bolezni.

A. H. Hawkinsova loči štiri vrste patografij (Hawkins, 1999(b): 128–129). Zgodbe, imenovane *didaktične patografije*, motivira izrazita želja pomagati drugim. V njih se pogosto mešajo praktični nasveti z osebnimi poročili o izkušnji bolezni in zdravljenja. Didaktični opisi izkušenj raka dojk omogočijo ženskam, da se začnejo zavedati terapevtskih alternativ, tako znotraj kot zunaj konvencionalne medicine. Te patografije se dotikajo kulturne problematike, kot so evtanazija, diskriminacija ali uporaba alternativne medicine, in temeljijo na predpostavki, da je bolnikova izkušnja kot ogledalo, v katerem se uzrejo bralci.

Druga vrsta zgodb so *jezne patografije*. Njihove avtorje motivira močna potreba, ki temelji na osebni izkušnji, da bi poudarili pomanjkljivosti različnih vidikov nege bolnika. Jezne patografije skoraj vedno poročajo o hudi pomanjkljivosti zdravstvenega osebjem, to je o pomanjkanju empatije. Zgodbe te vrste so pomembne, ker nas opozarjajo na probleme v medicinski praksi. Živo opisujejo, kako je bolnik lahko hkrati prejemnik in žrtev zdravstvenega sistema, katerega odličnost v tehnoloških in farmakoloških dosežkih lahko obenem tudi dehumanizira.

Tretji tip pripovedi je *alternativna patografija*; tudi ta je kritična do zdravstvenega sistema in podobno kot jezne patografije izhaja iz nezadovoljstva z medicino, a je brez jeznega obtoževanja. Razlikuje se tudi po tem, da avtorji ne kritizirajo toliko tradicionalne medicine, pač pa poskušajo najti alternativne modele zdravljenja. V njih lahko pričakujemo informacije o kombiniranem zdravljenju konvencionalne medicine z eno ali več alternativnimi terapijami brez vednosti lečečega zdravnika. Ta skupina zgodb je neprecenljivega pomena za opozarjanje

zdravnikov na privlačnost alternativne medicine in posebnih obravnav, ki mikajo bolnike.

Četrta skupina, *ekopatografija*, povezuje osebne izkušnje bolnikov s širšimi okoljskimi, političnimi ali kulturnimi problemi. Motivi teh zgodb so preroški: opozarjajo nas, da je bolezen znak veliko širših problemov, ki zadevajo našo kulturo v celoti.

Tako zgodbe o raku dojke niso samo opisi, kako strašno je biti zelo bolan, ampak so tudi predelava teh izkušenj na načine, ki zdravijo. Zdravnikom ponujajo enkratno vpogled v izkušnje njihovih bolnikov in pogosto odkrivajo vidike, ki bi v zdravniškem srečanju z bolnikom ostali neartikulirani. Te zgodbe so lahko uporabne tudi z medicinskega vidika, ker:

- posredujejo bolnikove poglede na različne vidike zdravljenja;
- ponujajo širok pogled na bolezen, kot jo doživljajo bolniki, preden zbolijo in potem ko se srečajo z zdravnikom;
- opisujejo, s kakšnimi komunikacijskimi problemi se soočajo pri obiskih zdravnikov, kažejo na dobre in škodljive načine zdravnikovega sporočanja slabih novic, opisujejo zdravnike, ki izražajo (ali ne znajo izraziti) empatije, ponazarjajo bolnikove dileme, ko se soočajo z nasprotujočimi si nasveti različnih zdravstvenih strokovnjakov;
- dajejo informacije o alternativnih zdravljenjih iz perspektive bolnika, ki jih uporablja;
- razkrivajo družbeno držo in predvidevanja o raku dojke, zdravljenju in ozdravitvi ter kažejo vpliv družbeno-kulturnih dejavnikov pri soočanju z zdravstveno situacijo.

Tako je antropološka analiza zgodb o raku dojke lahko koristna ne samo za ljudi, ki te zgodbe zapisejujejo, temveč tudi za zdravnike in za širšo družbo.

¹ Glej spletno stran Društva onkoloških bolnikov Slovenije, rubrika Pogovori in komunikacija, podrubrika Pričevanja. http://www.onkologija.org/sl/domov/pogovori_in_komunikacija/pricevanja/; spletna stran Onkološkega inštituta v Ljubljani, rubrika Bolezni dojke, podrubrika Izpovedi bolnic. <http://www.onko-i.si/bolezni-dojke/BD12.htm>

² Mojca Ramšak, *Vprašalnik o doživljanju, prestajanju in soočanju z rakom dojke*. http://www.europadonna-zdruzenje.si/index.php?id=161&news_id=47

Družbeno-kulturni konteksti avtopatografij slovenskih žensk, obolelih z rakom dojke

Avtopatografske izpovedi so delno že prisotne v poljudni medicinski publicistiki, in sicer kot krajše zgodbe. V Sloveniji jih objavljata reviji *Novice Europa Donna* in *Okno*, ki jo izdaja Društvo onkoloških bolnikov Slovenije. Občasno jih objavljajo tudi v drugih revijah, ki niso specializirane samo za raka dojke. Osebne izpovedi je mogoče brati tudi na različnih spletnih straneh,¹ nekaj daljših osebnih zapisov žensk, ki so prebolele raka dojke, je izšlo tudi v samostojnih publikacijah (Pušnik, 2002; Kovačec, 2006; Šnuderl, 2006; Rojec, 2008).

Ti spominski drobcji so napisani glede na različne potrebe po izpovedi ter didaktičnosti, ne družijo pa jih skupna metodologija ali teoretična izhodišča. Zato sem marca 2006 na Slovensko združenje za boj proti raku dojke Europa Donna naslovila prošnjo za sodelovanje pri antropološki raziskavi raka dojke na Slovenskem ter jih zaprosila za pomoč pri zbiranju podatkov o doživljanju in prestajanju te bolezni z vidika pacienta oz. ozdravljenca. Z njihovo pomočjo sem želela pridobiti zgodbe, ki bi bile med seboj primerljive, dovolj obsežne in podrobne ter reprezentativne za analizo. Ker sem raziskavo izvajala sama, je bilo jasno, da bi s klasičnimi intervjuji delo potekalo izjemno počasi, zato sem se odločila, da sestavim vprašalnik, ki bi usmerjal pišočke k tematiki, ki se mi je zdela akutna. Europa Donna je vprašalnik objavila aprila 2006 na svoji spletni strani² in ga junija istega leta po pošti poslala več kot 1000 članom oz. članicam.

³ Besedilni korpus Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU *Nova beseda* obsega 162 milijonov besed, ki so nabrane iz literature, znanstvenih in tehničnih izrazov, časnika *Delo* (1998–2005), zapisov sej Državnega zbora RS (1996–2004) ter mesečnikov *Monitor* in *Viva*. http://bos.zrc-sazu.si/s_beseda.html

⁴ Osmrtnice sem spremljala v treh dnevnikih (*Delo*, *Dnevnik*, *Večer*) od začetka novembra do konca decembra 2006.

⁵ Raziskava je bila v slovensko-angleškem jeziku objavljena ob desetletnici Europe Donne (Ramšak, 2007).

Namen vprašalnika je bil zaobjeti bolnike in ozdravljence obeh spolov, vseh starostnih skupin, iz podeželskega in mestnega okolja, z različnimi poklici in izobrazbo ter različnimi življenjskimi stili. V internetnem in poštnem povabilu k sodelovanju izbrane ciljne skupine so bili kratek opis in cilji raziskave, zagotovilo anonimnosti in zaupnosti sodelujočim ter kontaktne informacije.

Glavni viri za raziskavo so bili odgovori na obsežen vprašalnik s sedmimi sklopi vprašanj o raku dojk in odzivu družbe na bolezen, medicinska dejstva in statistični viri. Osebne zgodbe o bolezni se namreč razlikujejo od zdravniških patografij in pri razlagi včasih potrebujejo druge vire. Vsi ti viri se med seboj dopolnjujejo, prepletajo in ustvarjajo globlji pomen bolezni ter bolezenskega stanja. Pri razkrivanju družbenih konstruktov v zvezi z rakom dojk, npr. metafor, sem pregledala še elektronsko verzijo Besedilnega korpusa slovenskega jezika od leta 2000 do 2006,³ osmrtnice,⁴ sledila elektronskim verižnim pismom in oglasom v zvezi z rakom v letih 2006 in 2007.⁵

Med junijem in novembrom 2006 je na vprašalnik odgovorilo šestinšestdeset (66) žensk, ki so zbolele ali prebolele raka dojk. Stopnja interesa za sodelovanje v raziskavi je bila odvisna od starosti, spola, pričakovanj, možnosti uporabe interneta in je bila odvisna tudi od socialnega statusa ter geografske regije. Večina odgovorov je prispela v prvih treh mesecih po objavi vprašalnika na internetu in distribuciji po pošti. Večji delež odgovorov, ki so prispeli v elektronski obliki (54,54 %), kaže, da so se na vprašalnik bolj odzivala respondentke z višjo stopnjo izobrazbe (od vseh jih je bilo z višjo ali visoko stopnjo izobrazbe 48,48 %). Respondentke so imele stalno bivališče v vseh slovenskih geografskih regijah, toda prevladovale so tiste iz večjih mest, zlasti iz Ljubljane oz. iz osrednje Slovenije (50 %). Tak odziv deloma sovпада s podatki oz. zemljevidi incidence raka v Sloveniji, kjer je obolevnost za rakom večja v zahodni in osrednji Sloveniji, proti vzhodu pa se zmanjšuje. (Bizjak, 2001: 691) Najstarejša respondentka je bila rojena leta 1925, najmlajša pa leta 1970. Sicer jih je bila večina rojena v petdesetih letih 20. stoletja, kar pomeni, da spadajo v starostno skupino žensk z največjimi dejavniki tveganja, torej v starostno skupino med 50. in 70. letom. Največ žensk, ki so zbolele za rakom dojk in odgovorile na vprašalnik, je zbolelo v starosti 46–50 let. Med respondentkami so prevladovale poročene ženske (62,12 %) z dvema otrokoma (57,57 %), kar ustreza ugotovljenemu vzorcu v zadnjem desetletju 20. stoletja, ki kaže, da je večja umrljivost zaradi raka dojk med poročenimi, univerzitetno izobraženimi ženskami. (Artnik, 2005: 75) Zaradi specifičnosti vzorca respondentk je treba opozoriti, da so izsledki raziskave ali posploševanje na vse slovenske bolnice z rakom dojk omejeni. V vzorcu zlasti manjkajo samske ženske brez otrok, ženske z osnovnošolsko in poklicno izobrazbo ter tiste, ki se teže soočajo z boleznijo in o njej ne želijo pisati ali govoriti. Manjkajo torej tiste skupine žensk, ki jih bolezen bolj stigmatizira zaradi njihovega stanu, izobrazbe, osebnih prepričanj ali družinskih razmer. O tej stigmatizaciji sem se pozneje še večkrat pričala, zlasti v skupinah za samopomoč, kjer so ženske na podlagi moje raziskave navajale še številna druga področja odrinjenosti, o katerih prej nisem imela tako obsežnih podatkov.

Respondentke, ki so se odzvale, sem povabila, da lahko pozneje še kaj dodajo, če želijo, recimo, če so prvič kaj pozabile ali si niso upale zapisati. 10 % vseh žensk je izkoristilo ponujeno možnost, da se znova izpovedo ali da se čustveno razbremenijo. Pri tem so se podobno kakor tiste, ki niso poslale dodatka, zelo značilno opravičevale, ker so »tako na dolgo pisale«, ker »dolgovezijo«, za

Respondentke, ki so se odzvale, sem povabila, da lahko pozneje še kaj dodajo, če želijo, recimo, če so prvič kaj pozabile ali si niso upale zapisati. 10 % vseh žensk je izkoristilo ponujeno možnost, da se znova izpovedo ali da se čustveno razbremenijo. Pri tem so se podobno kakor tiste, ki niso poslale dodatka, zelo značilno opravičevale, ker so »tako na dolgo pisale«, ker »dolgovezijo«, za

»neurejeno obliko« in za »slovnično pomanjkljiv jezik ter nerodno pisanje«, se vnaprej zahvaljevale, »če bom vse prebrala«, ker smo se »spomnili nanje«, ali že na začetku podvomile, »kaj si bom mislila, ko bom prebrala pismo«. S temi pomisleki so pravzaprav potrjevale že pregovorno resnico, da so navajene na odnos zdravniškega osebja, ki zanje nima ali si ne more vzeti dovolj časa. Ravnale so podobno, kot so se naučile ravnati v ambulantah in bolnišnicah, namreč da odgovarjajo čim krajše, da ne bi bili zdravniki še pod večjim pritiskom.

Pomanjkanje časa je dejavnik, ki preprečuje zdravnikom, da bi se poglobili v obrobne, navidezno nebitvene dejavnike, ki pa se pozneje lahko izkažejo kot zelo pomembni, hkrati pa blokira bolnika, da bi izrazil svoje bojazni, da bi spraševal (Ule, 2003: 180). Tudi respondentke so menile, da bi bilo sebično, da bi mi »kradle čas«, kar kaže na to, da so se naučile že ritualnega tradicionalnega strahospoštovanja do zdravniškega poklica in njihove avtoritete.

Nekatere ženske so ob tem poslale še svoje pesmi ali že objavljene zgodbe na to temo, odlomke iz nastajajočih avtobiografskih knjig, fotografije iz časa po okrevanju ali nove plakate v zvezi z bojem proti raku dojke. Nekatere ženske so me dodatno prosile, da ostanejo neprepoznavne, čeprav jim je anonimnost že bila zagotovljena na začetku raziskave; toda večina je poslala svoj polni naslov in telefonsko številko, če bi od njih potrebovala še kakšno informacijo. Nekatere so poslale enega ali več dodatkov k prvotnim odgovorom in nekatere so se z menoj želele srečati osebno.

Veliko žensk mi je zastavilo praktična vprašanja, želele so zdravstvene nasvete ali slišati moje mnenje o alternativnem oz. komplementarnem zdravljenju oz. so si želele zgolj slišati, da so bile njihove intimne odločitve pravilne. Ker nisem zdravnica, temveč etnologinja in filozofinja, jim nisem mogla dati zdravstvenih nasvetov, temveč le nasvet o pomembnosti skrbi zase, o tem, da morajo najprej poskrbeti za svoje zdravje in dobro počutje ter se šele nato ukvarjati z vsakdanjimi problemi. Menila sem, da tak splošen nasvet ne bo naredil nikakršne škode in da bo celo stimulativen za tiste ženske, ki se srečujejo z negativnimi čustvenimi stanji po diagnozi ali na začetku zdravljenja. Strah pred smrtjo takoj po postavljeni diagnozi je univerzalen; in glavni strah vseh je, da so na pragu smrti. To je tudi opomnik, da je življenje kratko in da jim morda v njem ni uspelo narediti ali doseči pomembnih stvari, ki so si jih nekoč želele. Takoj po prvem šoku se namreč ženske soočajo z emocionalno zmedo, samoobtoževanjem, samoto, občutki sramu, ker so zbolele, zavedanje o vrednosti življenja se okrepi. Zato potrebujejo veliko spodbud, da se lažje soočijo z novo življenjsko situacijo, da sprejmejo bolezen in da ponovno zgradijo samospoštovanje in pozitivno samopodobo.

Na začetku, v povabilu in predstavitvi raziskave, je bila vsem sodelujočim obljubljena popolna anonimnost, in sicer tudi, če bi se podpisali. Njihova identiteta v nobenem primeru ne bi bila razkrita. Kljub temu je 21,21 % žensk dodatno prosilo za zagotovilo, da ostanejo neprepoznavne. Za nekatere respondentke je odgovore v njihovem imenu poslal kdo drug, nekatere so jih poslale anonimno ali pod psevdonomom. Razlogi za zaskrbljenost, da bi bile prepoznavne v družini ali v družbi, da bi jim bilo zaradi bolezni nerodno ali da bi bile napačno razumljene, če bi bile podpisane, izvirajo v glavnem iz miselnosti, ki bolnikom z rakom pripisuje krivdo za njihovo bolezen. Njihove prošnje za anonimnost so bile tudi močan dokaz prepričanja, da živimo v družbi, ki neposredno krivdo za bolezen pripisuje bolniku, bodisi ker je izbral nezdrav način življenja bodisi ker ni dovolj skrbel zase. Biti bolan ali imeti bolezen, ki je deloma lahko posledica nezdravega načina življenja, je neuspeh, včasih tudi moralna pomanjkljivost ali znamenje šibke volje. Ta prepričanja so izrazile v pojasnilih, s katerimi so upravičevale svojo potrebo po neprepoznavnosti. Kot glavne razloge, zakaj jih skrbi, da bi bile prepoznane, so navajale naslednje:

- živijo v majhnem kraju, v katerem se vsi dobro poznajo;
- jih je sram in da se počutijo krive, ker so sploh zbolele;
- ne prenesejo pokroviteljskega odnosa ljudi, ki bi jih pomilovali, če bi izvedeli;
- ne želijo poslušati nasvetov ljudi, ki se imajo za pametne, a jim manjka rahločutnosti;
- ne želijo se počutiti, kot da so na smrtni postelji;
- skrivajo svoja čustva in spremenjene spolne potrebe pred možem ali partnerjem;
- mož ali partner je zaradi njihove bolezni imel razmerje z drugimi ženskami, ki so med drugim pričakovale, da se bo njihov ljubimec znebil »neuporabne« žene;
- same se želijo soočiti z rakom dojk in ne želijo obremenjevati drugih ljudi;
- nočejo se zameriti nekdanjim ali lečečim zdravnikom, ki so jih po njihovem mnenju neustrezno ali prepozno obravnavali, čeprav so se s težavami oglasile pri njih pri prvem sumu na raka dojk.

Njihova dodatna previdnost je poleg omenjenih razlogov nekako pričakovana, saj tudi širše v družbi opažamo rast nezaupanja v učinkovitost državnih ustanov in organov.

Vse prispеле odgovore so napisale ženske, čeprav sem z raziskavo nameravala zajeti tudi tiste redke *moške*, ki zbolijo za rakom dojk. Razlogov za to je več. Rak dojk je pri moških izjemno redek, v Sloveniji prizadene od dvanajst do trinajst moških na leto. Po izkušnjah onkologov se moški tudi težje odločijo za to, da bi se osebno izpostavili, ker se počutijo veliko bolj stigmatizirani kot ženske.

Zato moški tudi redkeje poročajo o svoji bolezni, redkeje sodelujejo v skupinah za samopomoč, odlašajo z zdravljenjem, se poskušajo čim manj pritoževati, ostati pod kontrolo, zanikajo in potlačijo svoja čustva ipd. (White, 2006: 132–133, 144).

Vse našteje oblike sodelovanja pri raziskavi so vplivale tudi na vsebino odgovorov. Večina respondentk je poskušala odgovoriti na vsa vprašanja, tudi če niso mogle dati konkretnih informacij, po katerih sem spraševala. Disciplinarnost in volja, ki so jo pokazale pri odgovarjanju, izhaja vsaj iz treh dejstev:

- rak dojk je njihovo vsakdanje življenje discipliniral v številnih vidikih;
- bolezen je temeljito spremenila njihove življenjske prioritete, najpomembnejše je postalo ostati živ;
- visoka stopnja sodelovanja dokazuje, da v Sloveniji še vedno primanjkuje možnosti za tovrstno pripovedništvo o bolezni in da avtopatografije raka dojk niso dovolj upoštevane kot možna terapevtska metoda.

Na prvi pogled očitna značilnost vseh odgovorov se kaže tudi v tem, da so se ženske z njimi poskušale upreti družbeni izolaciji, ki jo prinaša ta kronična bolezen, čeprav npr. večina navaja, da se je medsebojna pomoč v ožji ali širši družini v času bolezni povečala. Družbeno izolacijo so dojemale kot nezainteresiranost širšega občestva za konkretne subjektivne težave med zdravljenjem ali rehabilitacijo. Občutek, da jih razumejo, bi jim omilil strahove, olajšal čustveno napetost ali celo izboljšal kakovost življenja.

Retorika metaforičnega izražanja v patografijah o raku dojk

Čeprav so metafore literarna izrazna sredstva, so pogoste tudi v medicini. Pomemben del metafor izhaja iz lastnosti človeškega telesa, saj svoje telo najbolj poznamo in ga najbolj čutimo. Medicinske metafore so bile zelo razširjene v starejši literaturi, kjer so opisi bolnih teles pome-

nili kritične razmere, v katerih je lahko en okvarjen del uničil ves sistem, zelo pogoste pa so tudi v vsakdanjem govoru, in to ne samo, kadar govorimo o bolezni in zdravju.

Zgodovina metaforičnega mišljenja o telesu vključuje številne podobe, prevzete iz umetnosti, tehnologije in zlasti iz arhitekture. Nekatere metafore, ki jih najdemo npr. v pridigah, poeziji, pravijo, da je telo svetišče, druge, ki zvenijo bolj znanstveno, primerjajo telo s tovarno, potem s trdnjavo. Podoba telesa kot trdnjave je že zelo stara, pri čemer je bolezen metafora za smrtnost, za človeško krhkost in ranljivost (Sontag, 1991: 94). Bolniki za razumevanje bolezni uporabljajo veliko tehničnih metafor. Za srce pri srčnih boleznih npr. uporabljajo metaforo črpalka, za možgane je metafora računalnik, telo je stroj, ki se ga da popraviti, zakrpati ipd. Te mehanicistične razlage pa so lahko nadgrajene še z religioznimi predstavami o kaznovanju, o duhovih, z lastnimi pričakovanji in seveda z znanjem. (Mabeck in Olesen, 1997: 273–278)

Številne medicinske metafore se prenašajo tudi na druga področja vsakdanjega življenja, npr. v politični jezik, v šport, v komunikologijo ipd. Tako imamo npr. »rak na telesu slovenskega naroda«, različne »rakaste rane 21. stoletja«, težave, ki se »razraščajo kot rak sovražstva«, ali druge travme, ki se širijo kot »rak ter zastrupljajo medčloveške in mednarodne odnose«. Tu in tam celo zasledimo, da je »internet komunikacijski rak, ker neizčrpno veriži informacije«. Če je kaj v družbi podobno raku ali spominja na katerokoli drugo bolezen, je gnusno in grdo ter nesprijemljivo. V preteklosti so bile take predstave v glavnem vezane na epidemije, na bolezni kot kolektivne nesreče. V zadnjih dveh stoletjih pa so se kot metafore zla uporabljale bolezni posameznika. Besede, s katerimi opisujemo raka, spominjajo na katastrofo, takrat govorimo o nenormalni in nelogični rasti. Rak in ne bolnik je ta, ki ima energijo, rak je zunaj nadzora. Uporaba metafore raka v političnem govoru upravičuje ostre ukrepe, kar podpira splošno razširjeno mnenje, da govorimo o usodni bolezni. Metafora bolezni v političnem jeziku nikoli ni nevtralna. Bolezen kot metafora se pogosto uporablja kot podpora obtožb na račun korumpiranosti ali nepravilnosti v družbi. Metafore, ki jih navdihujejo hude, a ozdravljive bolezni na eni strani ter usodne bolezni na drugi, se v glavnem uporabljajo za izražanje močnih občutkov. Simbolika bolezni se uporablja za izražanje zaskrbljenosti za družbeni napredek (Sontag, 1991: 60, 64, 73, 84), lahko pa se zlorablja npr. v volilnih kampanjah. Za premamljanje volivcev se uporabljajo slogani, ki vabijo, naj volijo kandidata, ki je prebolel raka, torej tistega, ki je zmagovalec tudi takrat, ko gre za spopad s smrtjo. Posthumne metafore o javno izpostavljenih osebah, npr. o politikih, ki so imeli raka, so dobesedno diametralno nasprotne od tistih, ki so jih mediji konstruirali še za časa njihovega življenja.

Pri metaforah, ki temeljijo na človeški anatomiji, so prisotna nasprotja, pri njihovem razumevanju pa je treba vedeti, kaj te metafore dobesedno pomenijo za tiste, ki jih izrekajo, ali za tiste, ki so jim namenjene. O čem najpogosteje govorimo, ko se pogovarjamo o bolezni? Kakšno simboliko uporabljamo? Kakšna so nasprotja, ki jih nezavedno izražamo v metaforah? Katere metafore uporabljamo pri raku, v kakšnih okoliščinah in s kakšnimi poudarki?

Poglejmo primere iz vsakdanjega življenja, razporejene po logiki nasprotij nekaterih orientacijskih metafor, ki sta jih uvedla Lakoff in Johnson (1980: 15). Opogumljena z njuno tipologijo orientacijskih metafor sem dodala še nekatere druge tipe, ki so bili pogosti v odgovorih mojih respondentk. Ti tipi so: zgoraj – spodaj, zunaj – znotraj, teža – lahkost, spredaj – zadaj, vključen – izključen, globok – plitek, osrednji – obrobni, svetlo – temno, sladko – grenko, življenje je potovanje, cilj je destinacija, barvnost – brezbarvnost, trpnost – dejavnost. Zadnjo kategorijo bomo podrobneje obravnavali še v naslednjem poglavju, pri vojnih medicinskih metaforah, ki so pravzaprav ekstremna orientacijska metafora, ki poudarja dejavnost.

zgoraj = dobro # spodaj = slabo

Bolezen je spodaj in zdravje je zgoraj. To je osnovna metafora, ki izhaja iz anatomije človeškega telesa, kjer je zgornja polovica telesa, še zlasti glava, »dobra«, spodnja, od pasu navzdol, pa »slaba«. Radi rečemo, da smo »čisto na tleh«, kadar se slabo počutimo, »sesedemo se«, kadar smo utrujeni, »omedlimo« ali pri hujši obliki »pademo v komo«. Kadar smo hudo bolni, nas »bolezen spodseka«, to je uniči v biti, v koreninah. Kadar smo žalostni in duševno trpimo, »upiramo pogled v tla«. Kadar pa se pozdravimo, se spet »postavimo na noge«, torej smo pokonci, in kadar smo odlično, »trdno stojimo na obeh nogah«. Tudi po diagnozi z rakom je orientacijska metafora zgoraj – spodaj zelo pogosta: »Počutila sem se popolnoma na dnu, vse se mi je podrlo.« Gre torej za izgubo upanja, veselja, notranjega ravnotežja. Druge ženske so bile podobno prizemljene: »Ko sem izvedela za diagnozo, sem se počutila grozno, nepomembno, na tleh, bila sem sesuta,« ali: »Imela sem občutek, da se mi je svet podrlo,« ali: »Tisti hip so mi popolnoma odpovedale noge.« In ker upanje ostane pri še tako hudi bolezni, bolnike »gor drži optimizem«.

zunaj = dobro # znotraj = slabo

Metafora »od zunaj« izraža usmerjenost iz prostora zunaj česa, npr. zunaj človekovega telesa, kar kaže na dualistično pojmovanje telesa in duše ali pa izraža položaj, ki ni v mejah določenega pojma. »Biti zunaj smrtnih nevarnosti« pomeni imeti možnost preživeti. Gledati se od zunaj, npr. takoj po diagnozi, pa pomeni gledati se z očmi zdravega človeka. »Diagnozo sem sprejela mirno, kot da se to ne dogaja meni.«

teža = slabo # lahkost = dobro

V okviru fizičnih simptomov izražamo tudi svoja psihološka stanja. Kadar se nam zdi, da kaj pritiska na nas in imamo zaradi tega neprijetne telesne ali duševne občutke, kot pri velikem stresu, tvorimo metafore, ki jih povzročajo ti duševni občutki teže. Človek v težavah hodi s povešenimi rameni, sključen, kot da bi »nosil veliko težo«. Tudi pri diagnozi rak dojke ženske bolezen popredmetijo, ker se jim resnično zdi, kakor da pritiska nanje: »Kamen je legel na moje srce.« »Pred operacijo se nisem ničesar bala, saj teža bolezni že sama po sebi leže nate.« Kadar pa kdo zaradi bolezni dolgo in hudo trpi, potem pa umre, pravimo, da »se je rešil zemeljske teže«. Lahkost v nasprotju s težo pomeni življenje, prožnost, sproščenost, svobodno gibanje, izvrševanje česa brez napora, telesno in duševno dobro počutje, ko nas »zajame občutek lahkote«.

svetlo = dobro # temno = slabo

Pri bolezni zelo radi uporabljamo metafore, ki se nanašajo na svetlobo in temo. Te metafore so povezane z vidom, ki mu zelo zaupamo, pa tudi s simboliko svetlobe in teme, torej z nasprotji med čistim, veselim ter žalostnim in slabim. Svetlo je simbol življenja, temno pa smrti. Tako so npr. »svetli trenutki življenja« čas, ko smo dobre volje in brez skrbi, »svetlo upanje« izraža optimistično razpoloženje, »temne slutnje« pa nas obdajajo, ko mislimo na kaj slabega, negativnega, neprijetnega. Kadar se nam »stemni pred očmi«, zaradi slabosti ne vidimo več dobro in se počutimo šibki, ob slabi novici pa se nam »zmračí čelo«. Svetloba nam izboljša razpoloženje in tudi tolažimo se s svetlimi mislimi ali uporabljamo svetle metafore: »Kot svetel žarek mi je stopila pred oči dolgoletna prijateljica, ki je pred dvema letoma zbolela za rakom na dojki in živi normalno kot prej. Spomnila pa sem se še enega svetlega primera, kjer se bolezen ni končala s smrtjo.«

sladko = dobro # grenko = slabo

Pri tej metafori posredno mislimo na človeška čutila, ki zaznavajo hrano. Če je hrana sladka, je prijetna in dobra, če je grenka, je pokvarjena ali strupena. Namesto hrane lahko uporabimo druge pojme, ki dobro ali slabo denejo našemu telesu. Npr. »*sladka utrujenost*« je dobrodejna, prijetna utrujenost, »*grenka izkušnja*« pa je izkušnja, ki vsebuje duševno bolečino zaradi razočaranja. »*Trpke misli blodijo po glavi*« ženskam, ko ob diagnozi rak pomislijo, da bi ob njihovi smrti otroci postali sirote in možje vdovci. Pa tudi sprejemanje drugačne, okrnjene telesne podobe po operaciji doživljajo s podobno prizadetostjo: »*Nov dan je in imam drugačno telo. V tem zavedanju je nekaj grenkega.*«

prihodnost = spredaj = dobro # preteklost = zadaj = slabo

Tudi pri tej metafori mislimo na človeško anatomijo, na sprednjo in zadnjo stran telesa. Npr. metafora »*pri delu je vedno spredaj*« pomeni, da nekdo dosega večje uspehe, ko pa rečemo »*nekaj drugega je še zadaj*«, mislimo, da se nekaj, verjetno neprijetnega, skriva za čim. »*Nenehno sem imela pred očmi svojo družino,*« pravi ženska, ki je zbolela in hotela povedati, da je ves čas mislila na to, kaj bo z najbližjimi, če ne bo mogla biti več z njimi. Druga, ki se ni mogla pogovarjati o svoji bolezni, pa: »*Vrgla sem jo čez hrbet,*« torej, da je nehala misliti nanjo in jo je pustila zadaj v preteklosti.

metafora življenje je potovanje, cilj je destinacija

Da bi dosegli večino svojih vsakdanjih ciljev, se moramo bodisi premakniti do določene točke bodisi pridobiti kakšen objekt. Če hočemo ozdraveti, se moramo premakniti, torej odpotovati do zdravja. Če hočemo ozdraveti, moramo dobiti zdravila. »*Vedela sem, da bo pot do ozdravljenja dolga in težka.*« Kadar cilja ne dosežemo, »*končamo svoje zemeljsko potovanje.*«

barvnost = zdravje = dobro # brezbarvnost = bolezen = slabo

Tudi med barvami in zdravjem so tesne povezave. Če je nekdo »*bled kot stena*«, se gotovo slabo počuti, če »*pozeleni*«, je močno razburjen ali ga kaj razžira, če pa »*žari od sreče*«, to pomeni, da ima zdravo barvo in razlog, da se veseli življenja. Če je nekdo »*ves plav*«, se je močno udaril, če pa ima »*rožnato, cvetočo kožo*«, ga je veselje pogledati, ker je zdrav, ker spominja na dojenčka, torej na začetek življenja. Kdor je siv v obraz, pa je bodisi bolan ali star in bolan obenem. Barve, ki opisujejo bolezen in starost, so sprane, obledele; so bela, siva, pepelnata, plesnivo zelena, sivo modra. Barve, ki opisujejo zdravega človeka, so žareče, v rdečkasto-rožnato mareličnih toplih tonih.

trpnost = slabo # dejavnost = dobro

Stanje odrevenelosti nakazuje strah in trenutno nezmožnost razumske presoje. Ženske pri diagnozi z rakom navadno »*otrpejo in imajo prazno glavo*« ali se jim zdi, da »*se utapljaajo*«. So pa tudi takšne, ki se ne pustijo kar tako prestrašiti in čeprav so vznemirjene, najprej pomislijo na to, da »*se bodo borile in da bodo premagale bolezen*«.

Marca 2006 sem na Slovensko združenje za boj proti raku dojk Europa Donna naslovila prošnjo za sodelovanje pri antropološki raziskavi raka dojk na Slovenskem ter jih zaprosila za pomoč pri zbiranju podatkov o doživljanju in prestajanju te bolezni z vidika pacienta oz. ozdravljenca.

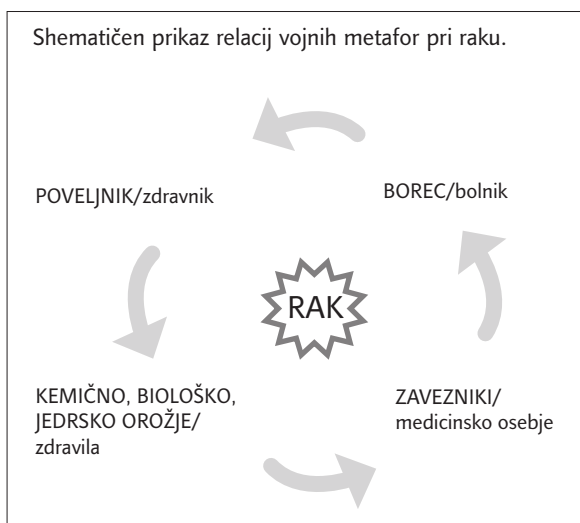
⁶ Esej *Bolezen kot metafora* je bil prvič objavljen leta 1978, *AIDS in njegove metafore* pa leta 1989. Eseja sta bila podlaga številnim drugim avtorjem, ki so pisali o medicinskih vojnih metaforah.

V raziskavi se je pokazalo, da so ženske pogosto uporabljale *medicinske vojne metafore*. V njih so pogoste primerjave, npr. vojna, torej napad, obramba, uničenje, zmaga in poraz.

Te metafore predvidevajo, da je celo militantna dejavnost vrlina. Koncept, v katerem so bolniki največkrat zdravnikov »klinični material«, na katerem bojuje bitko proti bolezni, pri čemer bolnik niti ni v središču pozornosti in pri čemer je bolezen objekt, ne pa proces, se kaže v številnih oblikah (Lakoff in Johnson, 1980; Hodgkin, 1985: 291).

Ko se je razumevanje bolezni osredinilo na razpoznavne, vidne organizme, na mikroorganizme, kar je pripeljalo do modernega medicinskega mišljenja, so nastale močne vojne metafore, ki so dobile bolj verodostojno in natančnejšo simboliko. Bolezen je bila videti kot invazija tujih organizmov, na katere se telo odzove z bojnimi akcijami, npr. z mobiliziranjem imunoloških obramb, zdravljenje je postalo napadalno, kar npr. rečemo tudi za kemoterapijo. Robate metafore so preživele tudi v javnem zdravstvu, kjer bolezen praviloma opisujejo kot vdor, prizadevanja za zmanjšanje smrtnosti pa so boj, bitka, vojna. Vojne metafore so postale izrazite v začetku 20. stoletja, med prvo svetovno vojno, ko so ljudi poučevali o sifilisu, in po vojni, ko so jih seznanjali s tifusom.

Medtem ko je nekoč bitko z boleznijo bojeval zdravnik, jo danes vsa družba. Množična ideološka mobilizacija je uporabila pojmovanje vojne kot metafore v raznih izobraževalnih prizadevanjih, kjer je bil cilj premagati sovražnika. Tako smo bili bitko proti revščini, zdaj jo bijemo proti drogam, alkoholu ter proti posameznim boleznim, npr. raku. Bitke proti boleznim niso samo klici k večjemu prizadevanju in k pridobitvi več denarja za raziskave. Metafore kažejo načine, kako so bolezni postale nezaželeni tujci, »drugi«, kot so denimo sovražniki v sodobnih vojnah. Kažejo pa tudi premik od demonizacije bolezni k pripisovanju krivde bolnikom, ne glede na to, da so ti žrtve. Pojem žrtve predvideva nedolžnost. In nedolžnost predvideva krivdo. Vojne metafore pripomorejo k stigmatiziranju določene bolezni in bolnikov. Medicinske vojne metafore je poskušala opredeliti zlasti Susan Sontag v svojih dveh esejih *Bolezen kot metafora* ter *AIDS in njegove metafore*,⁶ v katerih je na podlagi lastnih izkušenj z rakom razmišljala o tisti plati metafor, ki izražajo strah pred smrtjo ter posredno obtoževanje bolnikov. (Sontag, 1991: 94, 95, 97)



Za zdravnike in bolnike je vojna metafora dominantna, za kar obstaja več razlogov:

- ta metafora se nahaja povsod v družbi (npr. bitka proti drogam, alkoholu, cigaretam ipd.);
- metafora je lahko razumljiva prav pri raku, ker imamo metaforično ujemanje nasprotnih polov: sovražnika (rak), poveljnika (zdravnik), borca (bolnik), zaveznike (medicinsko osebje) ter kemično, biološko in jedrsko orožje (zdravila);
- logika vojne sta moč in agresija na eni strani ter nebogljenost in trpnost na drugi, kar pogosto spominja na resno bolezen (Hawkins, 1999(a): 61–90).

Ženske, ki so sodelovale v antropološki raziskavi raka dojke, so pri opisovanju svoje izkušnje z boleznijo uporabljale številne, včasih nasprotujoče si metafore. Veliko metafor je bilo orientacijskih in vojnih, veliko pa jih je temeljilo na izkušnjah, ki so jih imele prej z zdravim telesom. Vojne metafore, ki so jih uporabljale, so spremljale vse faze zdravljenja, močno pa so bile prisotne tudi še po ozdravitvi. Bolnice so uporabljale metafore, s katerimi so laično pojasnjevale bodisi zapletene biološke procese, etiologijo bolezni ali so jim bile v pomoč pri kontroliranju bolezni in spominov nanjo na simbolni ravni.

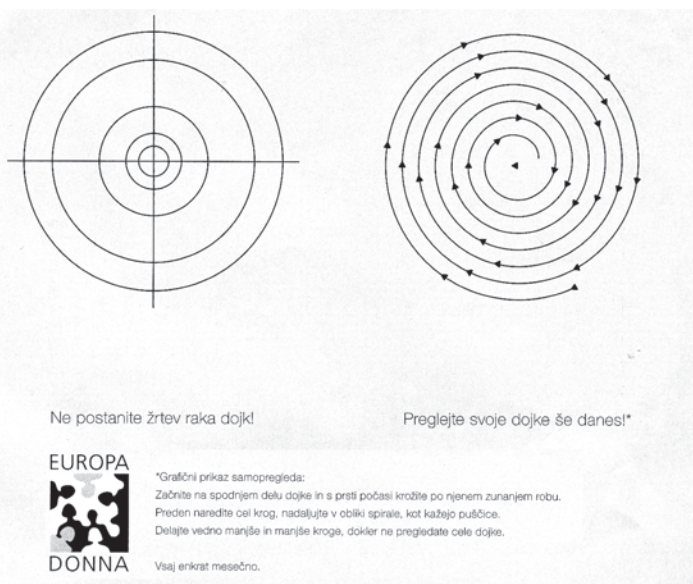
Tudi v terapevtskem odnosu ima jezik metafor pomembno vlogo pri razumevanju realnosti in ni nepomembno, kakšne metafore uporablja zdravniško osebje, ko bolezen

predstavlja bolnikom ali celo samim sebi. Dejstvo, da celo v strokovni medicinski terminologiji povsem samoumevno uporabljamo vojne metafore, npr. »*invazivne metode zdravljenja*«, »*invazijo bolezenskih klic v telo*«, »*invazivnega raka*«, »*infiltrirana tkiva*«, »*obrambne mehanizme*«, »*porušene imunske sisteme*«, različne vrste »*napadov*« oz. nastopov določenih bolezenskih znakov, zdravljenje, ki »*ubije rakave celice*« ipd., kaže, da živimo v hipervojskujoci se kulturi.

Za bolnika ni vseeno, ali mu zdravnik v času, ko je najbolj ranljiv in ko najbolj upa na dober razplet, reče: »*Gospa, imate ta hitrega raka*« ali pa se izrazi bolj pozitivno. Fiziološke in anatomske bolezni res lahko razložijo z metaforami, kar je celo priporočljivo, če meni, da medicinske razlage bolnik ne bi razumel, toda te primerjave ne smejo ogroziti bolnikovega duševnega ravnovesja.

Bistvena razlika med bolnikovim pojmovanjem bolezni in medicinskim razumevanjem je v tem, da bolnik bolezen razume skozi svoje vsakdanje izkušnje, medtem ko zdravnik telo in njegovo delovanje postavlja v znanstveni okvir, ki je abstraknejši od teh izkušenj. Da bi se zdravnik in bolnik razumela, se morata pogovarjati s podobnim naborom jezikovnih sredstev in z obema znanim besednjakom (Mabeck in Olesen, 1997: 271, 272). Povprečen bolnik ima lahko precej težav z razumevanjem njemu neznanih pojmov, ki zadevajo njegovo bolezen, saj zdravniki v komunikaciji z njim uporabljajo preveč strokoven jezik. Informacij ne razumejo in zato so manj motivirani za postavljanje vprašanj.

Enako velja tudi za tiste, ki jih medicina zanima neprofesionalno in prebirajo medicinsko literaturo, ker bi radi bili seznanjeni z novimi odkritji. Približevanje medicinskih dosežkov širši javnosti je enako pomembno kot odkritja sama, izjemno pomemben je tudi »prevod« iz znanstvenega medicinskega jezika v jezik, ki ga pojmovno dojame večina ljudi. Zato je treba odpraviti



Oglas iz ženskega časopisa iz leta 2008, ki predstavlja grafični prikaz samopregledovanja dojke. Na levi je dojka narisana kot tarča, na desni je potek samopregledovanja označen s puščicami. Oglas je poskus mobilizacije obolelih žensk, da se ne bi počutile žrtve svoje bolezni in da bi prevzele aktivno vlogo v "borbi" proti njej. Nasitjen je na pastelno roza podlagi, kakršna je tudi roza pentlja, svetovni simbol raka dojke.

⁷ Zanimivo je, da se metafora z motivom plevela pri raku uporablja tudi v drugih kulturnih okoljih, npr. na Japonskem (Wilce in Price, 2003: 60).

komunikacijske vrzeli ter ugotoviti, kaj jih povzroča. Čeprav ima »prevod« iz znanstvenega v poljuden jezik tudi svoje meje, bi se morale medicinske razlage čim bolj približati razumevanju

bolezni, ki jo ima bolnik, in zdravniki bi morali bolj upoštevati strahove, upanja in vero svojih bolnikov. Ustrezne metafore so pri tem lahko v veliko pomoč. Medicinske metafore niso samo jezikovna dekoracija, pač pa orodje za razumevanje. Odvrčati bolnike od njim lastnih semantičnih struktur bi pomenilo zмести jih in povečati komunikacijski prepad. Dlje ko je medicinska razlaga od bolnikovih izkušenj, vrednotnega sistema, kulturnega ozadja, posebnosti bolezni in prognoze, manjša je možnost za pravilno razumevanje bolezni in zdravljenje.

Pri tem je treba opozoriti, da imajo zdravniki odločilno vlogo, kadar so soočeni z neveljavnimi, čeprav uporabnimi metaforami. Te namreč izključujejo nekatere druge načine razumevanja zdravja in bolezni ter ustvarjajo subtilne oblike družbenih pritiskov in zamegljujejo celoto (Hodgkin, 1985: 1821). Nenadzorovane metafore ali tiste, ki so že dolgo prisotne, pogosto stigmatizirajo bolnike in celo bolezen samo.

Nekateri slovenski onkologi pri komunikaciji z bolnikom uporabljajo metafore, ki so jim domače. »Nikoli več ne bo, kot je nekoč bilo,« bolniku pove, da nikoli več ne bo tak, kakršen je bil pred boleznijo. Pogosta je tudi metafora raka kot »plevela«, ki bolniku pomaga razumeti dopolnilne sistemske ali obsevalne terapije. Tudi ko plevel izpuliš ali odrežeš, bo čez nekaj časa verjetno spet zrasel. Tudi po operaciji v telesu lahko ostanejo drobna, nevidna semena bolezni, v bližini raka ali dlje v telesu, zato jih je treba obsevati in tako zmanjšati nevarnost, da se bolezen povrne.⁷ Tej metafori je podobna tista o »plesnivem kruhu«. Če od štruce kruha odrežeš plesnivi del, zaman upaš, da se plesen ne bo razširila. Kadar pa zdravniki zaradi slabe krvne slike bolnika ne morejo obsevati, mu povedo, da trenutno gori »rdeča luč na semaforju«. Ko se bo prižgala zelena, ko bo krvna slika boljša, bo tudi zdravljenje varnejše. Uporabljajo tudi metaforo o »parazitu«. Vse več ljudi namreč verjame strokovno nepodkovanim zdravilcem, ki trdijo, da je treba raka izstradati. Toda rak je parazit, ki bo kljub stradanju dobil svoje, telo bolnika pa bo brez zdrave hrane še prej propadlo (Zwitter, 2005: 74–75).

Poleg jezikovnih motenj in nesporazumov med bolniki in zdravniki obstaja še nekaj dejavnikov, ki resno ogrožajo komuniciranje: pomanjkanje časa, stališča zdravnikov, ki mislijo, da ni dobro, če bolniki preveč vedo o diagnozi in zdravljenju, ter stereotipi o dobrih in težavnih bolnikih, torej tistih, ki naredijo vse, kar jim je bilo naročeno, ne da bi karkoli spraševali, in onih, ki zahtevajo informacije o svoji bolezni, zaradi česar se zdi, da spodjedajo avtoriteto zdravnikov (Ule, 2003: 180). Ker je ambulantno in bolnišnično okolje visoko formalizirano in tehnizirano, ker se bojijo posledic svoje bolezni, ker zdravniki uporabljajo prezapleten jezik, so pasivnejši v odnosu z zdravnikom, pa tudi več stvari pozabijo ali jih ne razumejo prav. Videti je, da se zdravniki onkologi tega problema tudi dobro zavedajo, saj novejše slovenske poljudne publikacije o raku dojk in informativne spletne strani o njem vsebujejo dobre zglede vprašanj ter pogoste zmote ali dejstva o bolezni (glej Borštnar idr., 2006).

Tudi onkologi v strokovnih publikacijah pogosto opozarjajo, da je ustrezni komunikaciji z bolnikom z rakom treba nameniti več pozornosti, ker je to pravzaprav prijaznost do sočloveka, ker vodi do večjega sodelovanja bolnika, uspešnejšega zdravljenja, zmanjševanja pritožb, blatenja zdravnika ali tožb pred sodiščem ter prinaša prihranke in ker bolniku ter družbi prihrani nekoristno, drago in celo škodljivo zdravljenje (Zwitter, 2005: 73). Nakazali pa so tudi najpogostejše komunikacijske motnje in družbene pritiske. Tako npr. nekatere izraze, ki jih uporabljajo zdravniki v različnih pomenih, npr. tumor ali bezgavka, bolniki oz. njihovi svojci praviloma razumejo v najslabšem

pomeni. Svoji tudi pogosto zahtevajo, naj zdravnik ne pove resničnega stanja ali celo prave diagnoze bolezni, ker je bolnik že grozil s samomorom, če bo zbolel za rakom ali se ne bo mogel pozdraviti. Čeprav ima bolnik pravico do vseh informacij o svoji bolezni in je zdravnikova dolžnost, da mu jih posreduje v razumljivi obliki ter preveri, ali dane informacije resnično razume (Debevec, 2002: 25–26), pa nekateri menijo, da tega ni mogoče vedno storiti. Recimo pri ljudeh z omejeno sposobnostjo dojetanja sveta okoli sebe, pri tistih, ki so dolgo tiščali simptome bolezni v sebi, da se je rak že močno razširil in zelo omejil njihovo avtonomijo, pri starih, betežnih ljudeh, kroničnih alkoholikih, odmaknjenih samotarjih. Če pri takem bolniku ugotovijo neozdravljivega raka in če se zdravniki strokovno odločijo, da je najprimernejše le podporno in simptomatsko zdravljenje, potem lahko presodijo, da mu ne bodo povedali za njegovo bolezen. Večina bolnikov z rakom pa ne spada v to skupino in jim povedo, da imajo raka (Zwitter, 2005: 74).

Veliko žensk iz raziskave je v svojih odgovorih načelno opredelilo odnos zdravniškega osebja do njih kot primeren in odličen, toda v nadaljevanju jih je veliko tudi podrla svojo trditev s konkretnimi primeri iz lastne zgodbe. Navajale so dogodke iz ambulante in bolnišnice, ki so na videz lepe, všečne, storitvene zdravniške odnose prikazovali kot odnose brez sočutne pozornosti ali kot odnose z drugimi oblikami komunikacijske odtujitve, zaradi česar je, po njihovem mnenju, tudi prišlo do strokovnih napak pri zdravljenju. S tem so pravzaprav povedale, da za motnje v komunikaciji ni bilo toliko krivo besedno nerazumevanje (npr. napačno razumevanje izjav, ki so iztrgane iz konteksta, ali napačno razumevanje strokovnih ter popačenih medicinskih izrazov), temveč pomanjkanje empatije dela zdravniškega osebja. Ugotavljale so, da ta lastnost večinoma ni osebna napaka zdravnika, ampak napaka v sistemu, v katerem se mora zdravnik bolj ukvarjati z organizacijo in administracijo kot z bolnikom.

Sklep: krivda, samoobtoževanje, miti, predsodki oz. ali je mogoče tudi drugače?

Stigmatizacija pomeni zaznamovanost, negativno ocenjevanje nekoga v družbeni skupnosti. Stigma se pripisuje posamezniku na podlagi deformacij njegovega telesa, značaja, pripadnosti etnični ali rasni skupini ali celo zagovarjanja stigmatiziranih skupin. S stigmatizacijami zaradi prvih dveh dejavnikov se v vsakdanjem življenju zlasti označujejo bolniki z duševnimi in kroničnimi boleznimi ter tisti v zadnjem stadiju bolezni. Pri tem stigma pokoplje celovitost človeka in tiste vidike njegove identitete, ki so onkraj bolezni (White, 2006: 49–50, 123, 203, 204–205). Tako se tudi zlasti v slovenskem podeželskem okolju ter med preprostimi ljudmi rak še vedno pogosto sprejema z iracionalnim studom, celo kot bolezen s posebno osebnostno nagnjenostjo. Rak se dojema kot bolezen, h kateri so nagnjeni fizično premagani, zatirani ljudje, tisti, ki se ne znajo izraziti, ter še zlasti tisti, ki so potlačili jezo ali spolne potrebe. Rak kot poraz izraznosti je predsodek, ki mu še vedno verjamejo tako bolniki kot njihove družine. Dobiti raka še vedno pomeni imeti šibko voljo ali osebno napako. Rak je sinonim za tiste, ki ne znajo živeti ali se ne potrudijo živeti zdravo. Npr. za raka na požiralniku je kriv alkoholik, za raka na pljučih kadilec, za raka na debelem črevesu tisti, ki poje preveč živalskih maščob, kožni rak je kazen za pretirano sončenje oz. samovšečnost. Nezdave navade, ki jih povezujemo z rakom, so posledica šibke volje, pomanjkanja preudarnosti ali vdajanja legalnim kemikalijam. In ljudska logika gre pri raku dojk še dlje. Rak ni samo posledica človekove napake, kot je nezdravo prehranjevanje, neaktivnost, ampak je celo kazen za opešano družinsko moralno ali nesposobnost izražanja

⁸ Glede diskriminacije in neenakega obravnavanja glej *Zakon o uresničevanju načela enakega obravnavanja* (ZUNEO), sprejet leta 2004 in dopolnjen leta 2007, ki v 4. členu diskriminacijo opredeljuje kot ravnanje, ko je oseba bila ali bi lahko bila v enakih ali podobnih situacijah na podlagi določene osebne okoliščine (kot so narodnost, rasa, etnično poreklo, spol, starost, zdravstveno stanje, politično in drugo prepričanje itd.) obravnavana manj ugodno kot druga oseba. Zakon prepoveduje neenako obravnavanje, ki sega tudi na primere posredne diskriminacije, kjer navidezno nevtralne določbe, merila ali ravnanje v enakih ali podobnih situacijah in pogojih postavljajo osebo z določeno osebno okoliščino v manj ugoden položaj kot druge osebe, razen če te določbe, merila ali ravnanja objektivno upravičujejo legitimni namen in če so sredstva za doseganje tega cilja primerna in potrebna.

lastnih želja in potreb. V obnašanju ljudi pa sprejemanje teh predsodkov pogosto spremlja tudi priučena nemoč, ki je v resnici odziv na neugodne okoliščine brez druge izbire. Zaradi takih predsodkov se ljudje raka bojijo bolj kot katerekoli druge kronične bolezni in so zmotno prepričani, da je rak najmanj ozdravljiva bolezen, da je rak enako kot smrt, čeprav danes ozdravi že več kot polovica bolnikov. Ljudje, ki ne vedo dosti o raku, bolnika kar pokopljejo, postanejo pokroviteljski, se ga izogibajo, ker ne vedo, kako se obnašati, da ga ne bi še bolj prizadeli. Take predstave o raku izvirajo iz strahu pred boleznijo in iz dejstva, da se tako dolgo ni vedelo skoraj nič o njenem nastanku in uspešnem zdravljenju. Tako ni nenavadno in se tudi ni zgodilo prvič v zgodovini družbenih predstav o boleznih, da so se tudi o raku začeli spletati različni miti, ki so bolezen poskušali pojasniti v perspektivi krivde in greha, ki se ga pripisuje obolelemu. Z naprtitvijo krivde obolelemu dobimo namreč lažen občutek varnosti, da lahko preprečimo dogodke, ki so onkraj našega nadzora, in se hkrati tolažimo, da se »nam to že ne more zgoditi«. Poskušamo najti smisel v bolezni, ki sama po sebi nima smisla.

Miti o raku se najpogosteje pojavljajo na način, ki pripisuje bolezen težkemu otroštvu, negativnemu odnosu do sveta, ki pospeši rast raka, ter sami želji človeka, da bi zbolel. Nekatere mame rade rečejo otrokom: »*Tako me sekirate, da bom še raka dobila.*« Tudi v škripajočih partnerskih odnosih je tak očitek lahko pogosta oblika izsiljevanja oz. izražanja nemoči. Te predstave so vsekakor škodljive, še zlasti za zelo občutljive ljudi, saj jim onemogočajo najti drugačne psihološke izhode o bolezni. Navedene predstave o vzrokih bolezni nimajo nikakršne znanstvene podlage, a lahko imajo resne posledice, zato jih je vsekakor treba omiliti, če že ne odpraviti. Preprečujejo namreč, da bi ljudje poiskali pomoč dovolj hitro ali da bi dobili ustrezno zdravljenje. Metafore in miti ubijajo. Rak je le bolezen, zelo resna bolezen, a vendarle samo bolezen. Ni prekletstvo, ni kazen, ni sramota, ni nujno smrtna obsodba, čeprav se pogosto konča s smrtjo, ne moremo ga priklicati nadse in ne moremo ga dobiti, tudi če ga »želimo«. Vse to so njegove mistifikacije. Dobiti raka ne pomeni biti stigmatiziran, ne pomeni biti slab človek.

Žal so kljub temu v vsakdanjem življenju pogoste različne oblike diskriminacije zaradi raka, ki kažejo na širjenje neoliberalne ideologije, po kateri vsakdo skrbi le zase in je vreden le toliko, kolikor je ekonomsko uspešen. V Sloveniji se npr. že srečujemo s »strahom« in predsodki nekaterih delodajalcev, ki nočejo zaposlovati kandidatov, ki so v otroštvu ali pozneje imeli raka. Velikokrat menijo, da rak ni ozdravljiv, ali ne verjamejo, da je nekdanji bolnik ozdravljen, bojijo se, da bo pogosto odsoten z dela. So pa tudi delodajalci, ki zaradi raka dojk odpuščajo delavke. Za te delodajalce je rak draga bolezen, za katero ne želijo ničesar prispevati, in bolan človek je zanje samo seštevek bolezni, torej ekonomsko breme. Kako pogosto se to dogaja, žal ne vemo, saj izguba delovnega mesta zaradi raka pomeni dvojno stigmo, pomeni biti dvakrat marginaliziran, pomeni biti dvakrat nesposoben ali neuspešen, in ljudje z rakom so lahko odpuščeni pod pretvezo česarkoli in povsem zakonito. Delodajalec, ki to želi storiti, bo obšel zakone ali uporabil le tiste, ki so njemu v prid, delavec pa ponavadi niti ne ve, kam naj se obrne, če sploh premore dovolj moči za tako dokazovanje.⁸

Ženske z rakom dojk se po vrnitvi v delovno okolje pogosto bojijo, da jih bodo sodelavci

obravnavali drugače kot prej, da jim bodo nadrejeni onemogočali napredovanje in odpovedali službo. Društvo onkoloških bolnikov Slovenije bolnicam svetuje, naj se pri premagovanju težav na delovnem mestu posvetujejo s svojim zdravnikom za morebitno posredovanje invalidski komisiji, če je delazmožnost občutno zmanjšana, ter tudi, naj o podobnih izkušnjah vprašajo druge ženske v skupinah za samopomoč (Vegej Pirc, 2000: 26–27).

Za zdaj v Sloveniji še nimamo popolne evidence, koliko žensk, ki so prebolele raka dojk, se vrne na delovno mesto in kateri dejavniki vplivajo na to. Vsekakor pa je obdržati službo in se vrniti na delovno mesto pomemben dejavnik ne samo zaradi finančne neodvisnosti žensk, temveč tudi zaradi povečevanja njihove samozavesti in zmanjševanja družbene izolacije. V Sloveniji za rakom dojk vsako leto na novo zbolijo približno 1600 žensk. Približno polovica jih zbolijo v svoji aktivni dobi, torej v starosti od 20 do 59 let, kar pomeni, da v tem obdobju zbolijo vsaka 150. prebivalka Slovenije. Pri tem:

- večina žensk izkoristi bolniški dopust, ki je v povprečju dolg slabih devet mesecev;
- približno tri četrtine žensk v aktivnem obdobju gre na invalidsko komisijo zaradi ocene delazmožnosti;
- le majhen delež se jih zaradi raka dojk upokojuje v aktivnem obdobju.

Leta 2002 je zaradi raka dojk izkoristilo in imelo zaključen bolniški dopust 369 žensk, povprečna dolžina celotnega bolniškega dopusta v tem letu pa je znašala 8,8 meseca na eno bolnico. Istega leta je bilo zaradi raka dojk na invalidsko komisijo prve stopnje podanih 205 ocen delazmožnosti, od tega je:

- 54 % bolnic oz. 111 žensk dobilo II. kategorijo invalidnosti (skrajšan delovni čas, štiri ure istega ali drugega dela);
- 34 % ali 70 žensk dobilo I. kategorijo (popolna upokojitev);
- 9 % ali 19 žensk dobilo III. kategorijo invalidnosti, tj. isto delo z omejitvami ali drugo delo za polni, osemurni delovni čas.

Dva primera invalidnosti zaradi raka dojke sta bila pri moških.

Na dolžino bolniškega dopusta pri raku dojk vplivata tudi dolgotrajna obdelava na invalidski komisiji ter slabo poznavanje delovnega mesta izvedencev komisije, ki podajajo nerazumne omejitve, zaradi česar postane delavec na prejšnjem delovnem mestu nezaposljiv. Vključevanje pooblaščenega zdravnika v delo invalidske komisije bi problem do neke mere omililo. Osemdeset odstotkov bolnic, ki so zbolele za rakom dojk v aktivni dobi, se je po zdravljenju vrnilo na svoje delovno mesto, kar potrjuje, da diagnoza ni pomembno vplivala na zaposljivost žensk. Velika večina žensk, ki so bile obravnavane na invalidski komisiji, je bila stara od 40 do 50 let, domnevno so bile to nižje kvalificirane delavke iz proizvodnje in s slabo delovno motivacijo, ki so pri delu morale ponavljati gibe rok (Kovačič, 2006: 32–69). Čeprav so slovenske raziskave za leta 1992, 1995 in 1998 pokazale, da imajo višjo umrljivost pri določenih boleznih ženske z najnižjo stopnjo izobrazbe, da je v populaciji med 25. in 64. letom starosti največ umrlih ljudi z nedokončano osnovno šolo in da se višja izobrazbena raven izkaže za pomemben varovalni dejavnik, pa to ne velja za raka dojk. Za rakom dojk bolj umirajo ženske z višjo izobrazbo in višjim dohodkom, medtem ko ženske z nedokončano osnovno šolo pogosteje umirajo za boleznimi srca in ožilja. Podobno velja za zakonski stan oz. urejeno partnerstvo, ki je pomemben zaščitni dejavnik za zdravje. A pri rakavih novotvorbah pogosteje umirajo poročene ženske z visokošolsko izobrazbo, kjer med drugim očitno velja seštevalni princip: ženske z več družbenimi vlogami in z več stresa umirajo pogosteje. Samski moški in samske ženske pa imajo nižjo stopnjo umiranja za novotvorbami (Artnik, 2005: 75–76).

Metafore skupaj z različnimi drugimi oblikami samoizražanja in domišljije pripomorejo k boljšemu zdravju ali pa mu škodijo – odvisno od tega, kako so uporabljene in kako jih posameznik dejansko utelesi. Somatizacija kaže na številne individualne in družbene procese ter prakse, zato so metafore tudi analitično orodje, s katerim lahko aplikativna medicinska antropologija ustvari uspešno prepletanje in razumevanje telesnih ter družbeno-kulturnih procesov ter pomaga oblikovati družbene realnosti.

Literatura

ARTNIK, B. (2005): *Socialna in geografska neenakost v povezavi s prezgodnjo umrljivostjo v Sloveniji*.

Cvahtetovi dnevi javnega zdravja. Ljubljana, Medicinska fakulteta, Katedra za javno zdravje, str. 69–80.

BIZJAK, N. (2001): *Rak dojke v severnoprimorski regiji*. Pregled dela v obdobju 1985–2000.

Zdravstveni vestnik, št. 70, str. 691–692.

BORŠTNAR, S. (ur.) (2006): *Rak dojke: kaj morate vedeti*. Ljubljana, Onkološki inštitut.

DEBEVEC, M. (2002): *Nesporazumi v komunikaciji*. Okno, št. 2, str. 25–26.

GERLOVIČ, A. (2006): *Okruški mojega življenja*. Ljubljana, Forma 7.

HAWKINS HUNSAKER, A. (1999(a)): *Reconstructing illness: Studies in pathography*. West Lafayette, Indiana, Purdue University Press.

HAWKINS HUNSAKER, A. (1999(b)): *Pathography: patient narratives of illness*. Culture and Medicine, št. 171, str. 127–129.

HODGKIN, P. (1985): *Medicine is war: and other medical metaphors*. British Medical Journal, št. 291, str. 1820–1821.

KOVAČEC, M. (2006): *Živeti vsak trenutek: Majda, a si ti še živa?* Ljubljana, Domus.

KOVAČIČ, P. (2006): *Rak dojke pri ženskah in delazmožnost: Diplomaska naloga*. Ljubljana, Medicinska fakulteta.

LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (1980): *Metaphors we live by*. Chicago, University of Chicago.

MABECK, C. E. & OLESEN, F. (1997): *Metaphorically transmitted diseases. How do patients embody medical explanations?* Family Practice, št. 4, str. 271–278.

PUŠNIK, A. M. (2002): *Oven, devica in rak: Marijanina zgodba*. Roman. Maribor, Grafiti Studio.

RAMŠAK, M. (2007): *Družbeno-kulturni vidiki raka dojk v Sloveniji = Social and cultural imagery of breast cancer in Slovenia*. Ljubljana, Delo Revije d. d.

ROJEC, D. (2008): *Pa jo imam*. Ljubljana, Delo Revije d. d.

SONTAG, S. (1991): *Illness and Metaphor and Aids and Its Metaphors*. London, Penguin Books.

SUNWOLF (2005): *Stories as Medicine. Prologue to the Special Healing Issue*. Storytelling, Self, Society, št. 2, str. 1–10.

ŠNUDERL, M. (2006): *Maurica v pločevinki: resnična zgodba o boju za življenje*. Tržič, Učila International.

ULE, M. (2003): *Spregledana razmerja: O družbenih vidikih sodobne medicine*. Maribor, Aristej.

VEGELJ PIRC, M. (ur.) (2000): *Rak dojke: Vodnik za bolnice na poti okrevanja*. Ljubljana, Društvo onkoloških bolnikov Slovenije.

WHITE, K. (2006): *The Sage Dictionary of Health and Society*. London, Sage.

WILCE, J. M. jr. & LAURIE, J. P. (2003): *Metaphors our bodyminds live by*. V: JAMES, M. W. (ur.): *Social and Cultural Lives of Immune Systems*. Zbirka: Theory and practice in medical anthropology and international health, London, New York, Routledge, str. 50–80.

ZWITTER, M. (2005): *Komunikacija z bolnikom z rakom*. Onkologija, št. 2, str. 73–75.

Spletni viri

- Društvo onkoloških bolnikov Slovenije, Rubrika Pogovori in komunikacija, podrubrika Pričevanja. Na <http://www.onkologija.org/sl/domov/pogovori_in_komunikacija/pricevanja/>
- Incidenca raka v Sloveniji 2003. Onkološki inštitut, Register raka za Slovenijo, Ljubljana. 2006, na <http://www.onkoi.si/sl/dejavnosti/epidemiologija_in_registri_raka/registri_raka/register_raka_za_slovenijo/> (8. 12. 2006)
- NOVA BESEDA, Besedilni korpus Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. Na http://bos.zrc-sazu.si/s_beseda.html
- Onkološki inštitut v Ljubljani: Rubrika Bolezni dojke, podrubrika Izpovedi bolnic. Na <<http://www.onko-i.si/bolezni-dojke/BD12.htm>>
- RAMŠAK, M. »Vprašalnik o doživljanju, prestajanju in soočanju z rakom dojk«. 2006, na <http://www.europadonna-zdruzenje.si/index.php?id=161&news_id=47>

Filozofska bioetika: med znanostjo, pravom in politiko

1.

Kako razumemo filozofsko bioetiko? Poskusimo z naslednjo definicijo: bioetiko v ožjem pomenu razumemo kot problematiko moralnih in političnih vprašanj, povezanih s posebnimi okoliščinami, ki so se odprle zaradi sodobnih tehnologij v biologiji in biomedicini in spremenjenih odnosov do okolja. V širšem pomenu pa kot vprašanja filozofske bioetike obravnavamo tista moralna in politična vprašanja, ki nastanejo, če kot etični subjekt postavimo živo bitje kot tako.

Poudarek prvotne definicije je bil nekoliko drugačen. Termin je skoval ameriški onkolog Van Rensselaer Potter, ki je bioetiko opredeljeval kot novo disciplino, ki si prizadeva združevati biologijo, ekologijo, medicino in človeške vrednote in katere smisel je pomagati človeku pri racionalnem, a previdnem sodelovanju v procesih biološke in kulturne revolucije. Združevala naj bi biološka znanja oziroma znanost o živih sistemih in etiko kot znanost o človekovih vrednotnih sistemih. Torej gre za nekakšno aplikacijo filozofije v smislu moralnega kompasa v nejasni pokrajini tehnoloških manipulacij z biološkim telesom in naravo (Reich, 1993). Še več, za Rensselaer Potterja (1971: 7) lahko bioetika odigra bistveno povezovalno vlogo med čedalje bolj razdruženimi polji humanistične in naravoslovne znanosti: »Če obstajata ‚dve kulturi‘, za kateri se zdi, da nista sposobni govoriti druga z drugo – naravoslovna znanost in humanistika – in če se nam to zdi resen problem za nadaljnji kulturni razvoj človeštva, tedaj lahko morda zgradimo ‚most do prihodnosti‘, če ustvarjamo disciplino bioetike kot povezovalni most med obema kulturama.«

Takšno razmerje med filozofijo in bioetiko ni brez dvoumnosti. V resnici se je zaradi nekaterih v javnosti zelo odmevnih medicinsko-pravnih primerov (več o njih v nadaljevanju) tudi bioetika kot filozofska obravnava moralnih vidikov pomaknila proti središču pozornosti. Kot je položaj opisal Danner Clouser (1993), prvi filozof, ki je na ameriški medicinski fakulteti učil etiko, je »bioetika prinesla filozofiji novo slavo in bogastvo, javne omembe in priznanje, ki ga filozofija že dolgo ni bila deležna. Prinesla je nove pedagoške ure in velikanske priljubljenosti za financiranje. V filozofijo je vnesla novo vznemirjenje – nov izziv, nove podatke za raziskovanje in interpretacijo. Bioetika je filozofiji prinesla smisel in neposrednost. Filozofi

so postali potrebni – celo zaželeni! Morali so sprejemati sklepe in dajati priporočila za konkretna dejanja«.

Bioetika je filozofiji prispevala občutek resničnosti moralne izkušnje, zagate, ki zahteva moralno odločitev, meni Danner Clouser. Jedro prispevka bioetike filozofiji je trda realnost njenih primerov, preizkušanje teorije na realnih primerih, upoštevanje podrobnosti. Delo, ki je precej drugačno od običajnega filozofovega hipotetičnega primera, ki je izmišljen ali tako visoko abstrahiran od resničnih okoliščin, da v njem ostanejo le tiste podrobnosti, ki filozofu omogočajo potrditi njegovo vnaprej oblikovano tezo. Takšna uporaba primerov v moralni filozofiji rabi prej ilustraciji teorije kot pa njeni potrditvi. Po drugi strani pa naj bi bioetika prav konkretno rešitev moralnega problema postavila v ospredje: tu ni možnosti za pobeg pred neizprosnimi podrobnostmi in trdo realnostjo konkretne moralne dileme. Moralne teorije, ki tega ne prenesejo, se izkažejo za neadekvatne.

A v razpravi o mestu nove discipline je mogoče zaslediti tudi nasprotno stališče. Ali ni bioetika natančno primer, kako filozofija izgublja še zadnjo specifično vlogo, ki ji je ostala kot znanosti, katere imperativ je avtonomno mišljenje? Filozofija, ki že dolgo nima primarne vloge vira pozitivne vednosti (pri tem so jo nadomestile naravoslovne in družboslovne pozitivne znanosti), ohranja svojo avtonomijo kot čista racionalna disciplina. V bioetiki pa se filozofija omejuje na mehanicističen posel gole aplikacije intelektualnih mojstrov in »pravih filozofov« na posvetne in praktične probleme. Očitek je lahko še ostrejši: ali Clouserjeva definicija bioetike ne vsebuje slabega razumevanja samega pojma etike v filozofiji? Ta v svojih najuspešnejših trenutkih ni ponujala pozitivnih in normativnih odgovorov na konkretne moralne dileme. Velike etične teorije so vselej opozarjale na konfliktnost, paradoksalnost same etične situacije. Primer sta lahko najvplivnejši moderni etični teoriji ali roda teorij, kantovska in utilitarna. Kantovska etika moralno situacijo opredeljuje kot skrajno osebno zagato, razpetost in negotovost med moralno dolžnostjo in lastno blaginjo, utilitarna etika pa mnogokrat proizvede rešitve, ki so v popolnem nasprotju z »vsakdanjim občutkom« o tem, kaj je prav ali narobe, in so lahko videti celo skrajne, kakor na primer trditve velikega bioetika Petra Singerja (1999) o upravičenosti evtanazije močno prizadetih novorojenih otrok, in dopustitvi pravice, da o tem avtonomno odločijo starši v tridesetih dneh po rojstvu.

2.

Bioetiko so na začetku v veliki meri opredelile okoliščine sodne prakse v ZDA oziroma pravno-politične razprave, ki so se razvile ob nekaterih najbolj znanih primerih na sodiščih. Tak paradigmatičen primer je sodni primer »Roe v. Wade« iz leta 1973, ko je ameriško vrhovno sodišče razsodilo o neustavnosti zakonov proti abortusu.

Bioetični diskurz sprva ni bil toliko filozofski kot medicinski. Eden glavnih protagonistov razprave in nasprotnik pravice do splava je bil zdravnik in poznejši minister za zdravstvo Charles Everett Koop, ki je formuliral stališče, pozneje poimenovano *argument o kontinuiteti*. Zdravniškemu kolegu, ki je pripravljen opraviti splav, hkrati pa bi se mu seveda prekinitev življenja novorojenega otroka zdela nesprijemljiva, Everett Koop zastavlja hipotetično vprašanje. Bi bil pripravljen končati življenje tega istega otroka minuto, preden je bil rojen? Ali minuto pred tem? Ali še minuto prej? Poanta je jasna. Katera je tista minuta, ki je meja med življenjem, ki ga zdravnik še lahko konča, in življenjem, ki je nedotakljivo? Ker bi bila določitev takšnega trenutka nemogoča oziroma nesmiselna, je za Everett Koopa (1981: 27) jasno, da je življenje nedotakljivo od njegovega samega začetka v spočetju.

Podobno argumentacijo (Baird in Rosenbaum, 1989: 132) proti splavu je bilo mogoče formulirati s sklicevanjem na napredek v spoznanjih medicinske znanosti: z novimi odkritji v embriologiji naj bi postalo očitno in neizpodbitno dejstvo, da je človekov prenatalni razvoj kontinuiran. Kakor moderna fizika proučuje prve tri minute nastanka univerzuma, tako je moderna neonatologija čedalje bolj osredinjena na prve trenutke ali dneve človeškega življenja. Prav tako uporaba ultrazvoka kaže na to, da je še nerojeni otrok pacient v polnem pomenu besede in s pravicami, ki jih to prinaša. V takšnem kontinuiranem procesu razvoja je težko logično zagovarjati neko demarkacijsko točko »polnopravnega« življenja, razen če kot tako točko spet določimo trenutek spočetja. Everettov argument naj bi tako empirično podpirali praksa in spoznanja neonatalne medicine.

Zanimivo je, da gre argumentacija nasprotnikov abortusa tu proti tradicionalni katoliški doktrini o začetku človekovega življenja, kakor jo je formuliral Tomaž Akvinski in ki nikakor ne temelji na kontinuiteti. Po Tomažu namreč moški razumsko dušo pridobi štirideset dni po spočetju oziroma devetdeset dni, če je ženska. Teorija izhaja iz Tomaževega branja Aristotela: moško seme vsebuje »virtus formativa«, formativno ali oblikovalno moč, ki podeli obliko materiji ženske menstrualne krvi,¹ sprva tako, da oblikuje vegetativno dušo, sledi oblikovanje čutne duše, nazadnje, po 40 oz. 90 dneh, pa je prek neposrednega božjega dejanja človeku vdihnjena razumska duša.

A filozofijo lahko v bioetično razpravo vključimo tudi iz nekoliko modernejše perspektive. Najmočnejše orožje argumenta o kontinuiteti je trditev, da je oploditev prelomni dogodek, saj je v poznejšem razvoju nemogoče utemeljeno določiti točko »učlovečenja« – vsak tak poskus bi bil nekako podoben tistemu Tomaža Akvinskega ... Toda, ali to res drži? Je res edini način določitve nekega pojma (v tem primeru pojma osebe z *moralnim statusom*, za katero splav ni več mogoč) prek jasno zamejene točke prej in potem? Spomnimo se na skupino paradoksov, ki jih klasično imenujemo paradoksi *sorites* ali paradoksi kupa. Tudi tu gre za kontinuiteto: milijon zrn peska sestavlja kup. Če eno zrno odstranimo, je kup še vedno tu. A če korak ponavljamo kar naprej, nam ostane le eno zrno. Je to še kup? In če ni, pri katerem zrnju smo prestopili mejo med kupom in skupino zrn peska?

Toda moderna logika omogoča tudi drugačno rešitev. Ni nujno, da se odpovemo določitvi, če ne moremo najti natančne točke razmejivne. Obstajajo številni primeri kontinuiranih prehodov (denimo prehodi barv v barvnem spektru), kjer smo povsem zadovoljni s »pragmatično« definicijo barve, čeprav je natančna meja, katera frekvenca elektromagnetnega valovanja je še »modra«, katera pa ne, neobstoječa. Filozofska razprava o paradoksu kupa tako kaže, da argument o kontinuiteti ni ekskluziven v trditvi, da mora biti oploditev nujno označena kot edini prelomni dogodek, niti ne more dokazati, da je oploditev edina racionalna izbira za določitev, kdaj fetusu pripišemo status moralne osebe (Prijić Samaržija, 2006: 95).

Ali ta primer kaže, da si prek filozofske argumentacije lahko olajšamo ali vsaj razjasnimo etično dilemo? Odgovor je hkrati da in ne. Če bi menili, da lahko racionalnost filozofske argumentacije odpravi moralno dilemo, bi zagrešili napako glede razumevanja etične situacije, ki je nikoli ne moremo omejiti na goli racionalni postopek. Po drugi strani pa filozofski argumenti lahko zelo lepo pokažejo, da sklicevanje na znanost ni brez ideološke in politične motivacije. Nedvoumnost in domnevna čista racionalnost znanstvenega argumenta, na katerega se je skliceval Everett, nikakor ni tako absolutna, in to se najlepše izkaže prav takrat, ko ga premerimo ob filozofski argumentaciji. Čeprav torej po našem mnenju filozofska bioetika ne daje in ne more dajati definitivnih odgovorov na moralne dileme, pa je odličen protistrup trditvam, ki se sklicujejo na neovrgljivost svojih rešitev moralnih dilem, saj naj bi te rešitve izhajale iz znanosti.

Nedavni primer moralnega stališča, ki se je poskušalo zakriti z »objektivnimi znanstvenimi odkritji«, je razprava, ki se je maja 2008 odvila v britanskem parlamentu glede nove določitve meje, kdaj je še dovoljena prekinitve nosečnosti po samostojni odločitvi ženske. Koalicija (pretežno konservativnih) poslancev je vložila predlog za skrajšanje tega roka s sedanjih 24 na 22 tednov nosečnosti, kar so podkrepili z obsežno medicinsko dokumentacijo, ki naj bi dokazovala, da se je zaradi napredka medicine meja preživetja prezgodaj rojenih otrok v zadnjih letih pomaknila v zgodnejše obdobje. Ne gre torej (tako so trdili) za religiozne ali svetovnonazorske razloge, temveč za trdne medicinske dokaze o tem, da lahko preživi veliko mlajši otrok, kot je veljalo do zdaj. A hitro se je izkazalo dvoje. Prvič, medicinska dokumentacija, na katero se je sklicevala koalicija *pro-life*, je bila precej dvomljive vrednosti, in drugič, razprava v parlamentu je hitro pokazala, da so temeljni motivi predloga načelno nasprotovanje splavu kot takemu oziroma videnje tega kot nemoralnega dejanja.²

Poglejmo še en primer oziroma tip primerov, ki so bistveno določili področje bioetike. Gre za vprašanja, ki se tičejo pravice do smrti. Za sodno prakso v ZDA je bil odločilen primer bolnice v komi Karen Quinlan, ki je v nesreči utrpela nepopravljivo možgansko poškodbo in je lahko preživela le na napravah za umetno ohranjanje življenja. Njena družina si je na sodišču prizadevala doseči dovoljenje, da jo izključijo z aparatur, in po več odmevnih procesih je vrhovno sodišče države New Jersey odobrilo, da ji izključijo respirator (Karen Quinlan je sicer presenetljivo živela še nekaj let po izključitvi naprave). Argument, ki ga je navedlo sodišče v svoji delni odobritvi, da pacientki končajo življenje, se je skliceval na doktrino *dvojnega učinka* in se hkrati odločno distanciral od interpretacije, da gre pri tem za pasivno obliko evtanazije. Dvojni učinek sicer v medicini označuje »zdravljenje hudih predsmrtnih bolečin in drugih mučnih simptomov s tolikšnimi odmerki zdravil, kot je potrebno za zadovoljivo olajšanje, ne glede na to, da bi zdravila s svojim delovanjem lahko skrajšala življenje« (Trontelj, 2007: 25), z drugimi besedami, bolniku v terminalni fazi bolezni bolečine olajšajo s takšnimi ali takšno količino zdravil (ponavadi sredstev proti bolečinam), da ti kot stranski učinek povzročijo njegovo smrt. A pomembna je interpretacija, da gre tu za stranski učinek zdravljenja, ne pa za zdravnikovo dejanje, ki bi z odtegnitvijo zdravljenja (pasivna evtanazija) ali z določenim posegom (aktivna evtanazija) končalo pacientovo življenje. Podobno odmeven je bil primer *Cruzan v. Director, Missouri Department of Health*. Sorodniki bolnice v »vegetativnem« stanju Nancy Cruzan so na vrhovnem sodišču države Missouri poskušali doseči dovoljenje za prenehanje umetnega ohranjanja pri življenju, a je sodišče odločilo, da bi morali za to predložiti »jasen in nedvoumen« dokaz, da bi bila to želja bolnice, če bi jo lahko izrazila. Pravna težava je seveda, kako dokazati želje nekoga, ki jih ne more neposredno izraziti.

Filozofska razprava o pravici do smrti je izjemno bogata (Battin, 2005: 674–704). Eden najmočnejših argumentov, ki je bil pogosto uporabljen tudi v pravnih primerih, je *argument o odrešitvi bolečine in trpljenja*. Njegova osnovna trditev je, da nihče ne bi smel biti izpostavljen neskončnemu in nesmiselnemu trpljenju ob umiranju. Če zdravnik pacientovega trpljenja ne more ublažiti na način, ki bi bil sprejemljiv za pacienta, in je smrt edini način, kako se temu

² Primer razprave 20. 5. 2008: Mark Pritchard, konservativni poslanec: »Vse več znanstvenih dokazov je, da šestnajsttedenski nerojeni otroci čutijo bolečino. To ni zgolj odgovor na dražljaj, to je fiziološki odgovor.« A že Edward Leigh, prav tako konservativec, ki si prizadeva za znižanje meje na 12 tednov, je razpravo z »znanstvene« prenesel na močno moralno raven in primerjal zagovornike splava z zagovorniki suženjstva v 18. stol., boj proti splavu pa z abolicionističnim gibanjem tistega časa: »William Wilberforce [vodilni abolicionist na začetku 19. stol.] se je boril proti trdovratnim nasprotnikom, boril se je proti interesom denarja in proti pogledu, da nekateri ljudje niso popolnoma človeški. Mi vemo, proti čemu se borimo danes. Mi vemo, da lobi zagovornikov splava obvladuje vse vzvode moči, mi vemo, da tu govorimo o večmilijonskih poslih« *The Guardian*, 21. 5. 2008.

trpljenju izogniti, potem je ta lahko milostno dejanje. Proti temu je mogoč ugovor: ali niso medicinske metode obvladovanja bolečine v hospicijih (bolnišnicah za umirajoče bolnike) že tako učinkovite, da lahko skoraj v celoti ublažijo bolečino in trpljenje? A spet: »skoraj v celoti« v številnih primerih ne zadostuje in očitno želja ali potreba po inducirani smrti obstaja tudi v modernem medicinskem okolju. Kot določena rešitev, s katero bi se izognili evtanaziji, se ponuja umetno povzročena koma, torej popolno uspavanje pacienta – situacija, v kateri so že bolniki v *kroničnem vegetativnem stanju*, kakor Karen Quinlan ali Nancy Cruzan. Vendar popolno uspavanje ali kronično vegetativno stanje pomeni popolno otopelost in je pravzaprav ekvivalentno smrti, saj pacient ni zmožen niti komunikacije niti zaznavanja. V čem je torej razlika, zakaj bi sprejeli popolno uspavanje, ne pa evtanaziranja? Protiargument evtanaziji kot odrešitvi bolečine in trpljenja je pri bolnikih, ki so še pri zavesti, trditev, da umiranje, četudi vključuje bolečino in trpljenje, lahko vrednotimo kot pozitivno, transformativno izkušnjo duhovne rasti in kot možnost za doseg nove ravni intimnosti z bližnjimi umirajočega. Toda čeprav ta možnost obstaja (zdi se sicer, da se v večji meri nanaša na verujoče umirajoče), še zdaleč ni univerzalna, saj številni umirajoči v zadnjih trenutkih izrazito trpijo, in ne more biti apriorni razlog proti evtanaziji.

Še en filozofski argument o evtanaziji je argument, ki izhaja iz *avtonomije osebe*. Tako kot ima oseba pravico v največji meri upravljati svoje življenje, ima pravico v največji meri določiti način svoje smrti, saj gre v obeh primerih za isto avtonomijo. Če na smrt bolna oseba svobodno in pri polnem razumu želi pomoč zdravnika pri samomoru, bi jo ta moral nuditi. Ugovor temu argumentu je, da je resnična avtonomija le redko mogoča, posebno za umirajočega. Večina odločitev je družbeno oblikovanih, pri umirajočem pa se pridruži še dejavnik močnega psihičnega stresa in nepopolne prištevnosti. A četudi je večina naših odločitev družbeno posredovanih, zato niso nič manj realne. Poleg tega težko zanikamo, da samomor pri nekaterih ljudeh obstaja kot zavestna in racionalna odločitev. Kako lahko tedaj možnost take odločitve odrekamo bolniku, če jo izrazi na prepričljiv način?

3.

Področje, kjer filozofska bioetika morda v največji meri doseže resnično teoretsko produktivnost, je po našem mnenju polje, kjer se križa s politiko glede etične utemeljitve okoljsko ozaveščene politike. Prelomne politične ideje so se ponavadi porajale v obdobjih, ko so se družbe soočale s prelomnimi krizami, s spremembami, ki so hkrati ogozile njihov obstoj in jih prisilile k temeljiti spremembi njihovih etičnih vrednot. Ideja tolerance je nastala po uničujočih verskih vojnah 16. in 17. stoletja, ideja moderne evropske demokracije in človekovih pravic po razpadu aristokratskega absolutizma v revolucijah in napoleonskih vojnah na prelomu 18. in 19. stoletja, ideja socialne pravičnosti in države iz katastrofalnih ekonomskih kriz v tridesetih letih 20. stoletja. V današnjem času se tako rekoč vse človeške družbe soočajo s katerim izmed problemov, ki izhajajo iz njihovega nečloveškega življenjskega okolja. Lahko gre za preprosto pomanjkanje pitne vode v velikem zahodnem mestu v vročem in sušnem poletnem mesecu, ali pa za humanitarno katastrofo, ki zaradi pomanjkanja dežja v afriškem Sahelu zahteva življenja tisočev. Okoljske krize niso v zgodovini človeških civilizacij nič novega, a silovita rast prebivalstva v zadnjem stoletju je povzročila, da prizadenejo tudi sorazmerno veliko večje populacije.

Hkrati pa je v zadnjih sto letih v razvoju človeštva nastal temeljni premik, ki mu ni primerjave. Lahko ga imenujemo globalizacija, kapitalizem ali opisno še kako drugače; vsekakor

pa je njegovo bistvo v tem, da je prvič celotno prebivalstvo planeta povezano v en sam način proizvodnje življenjskih sredstev in v čedalje večji meri v en sam povezan proizvodni proces. To pomeni, da vse družbe danes za svoje preživetje potrebujejo energijo in surovine, pridobljene iz enakih virov, da se vse poslužujejo v temelju istih industrijskih in kmetijskih tehnologij, ki potrebujejo bolj ali manj enake vhodne surovine in proizvedejo bolj ali manj enake odpadke. Materialno preživetje vseh ljudi je odvisno od industrijske proizvodnje, ki je čedalje bolj povezana v en sam sistem tudi na ravni ekonomije, torej procesa menjave proizvodov, kapitala in dela, in kulture, torej procesa izmenjave informacij in nematerialnih dobrin. Takšen je moderen položaj: če so milijarde ljudi v svojem preživetju odvisne od istega procesa, je kriza tega procesa dejansko svetovna kriza, ki bi prizadela vse človeštvo. Ideja, da se v razmerah kapitalistične proizvodnje človeštvo sooča s svetovno krizo, ni povsem nova, najdemo jo denimo v Marxovi tezi o zlomu in spremembi, ki bo doletela družbo zaradi nerešljivih ekonomskih, socialnih in političnih notranjih napetosti kapitalizma, in bo nujno svetovna. A danes kaže, da bo družba mejo svojega načina proizvodnje dosegla na tečajih razmerja, ki ga ima proizvodnja z okoljem. To razmerje namreč temelji na izčrpavanju naravnih virov in izpuščanju škodljivih preostankov v okolje – oba procesa pa sta nujno končna in se približujeta limitu. Nakazuje se možnost krize, ki bo svetovna in bo prizadela vse človeške družbe, saj izhaja iz proizvodnje, ki je skupna vsem, in prizadene okolje, ki je celovito in nedeljivo.

Teorija je tako pred razpotjem, kako interpretirati ta položaj. Lahko se odločimo, da so okoljski problemi načeloma rešljivi, da se jih je smiselno lotiti z »znanstvenim« ali »menedžerskim« pristopom, z modro in strokovno politiko in da ni potrebna temeljna sprememba sedanjih vzorcev proizvodnje in potrošnje. Ali pa nasprotno sprejmemo, da vzdržen in uspešen obstoj predvideva radikalne spremembe v našem *etičnem odnosu do okolja*, to je ne-človeškega naravnega sveta, in da predvideva enako radikalne spremembe načinov političnega in družbenega življenja. Ta druga možnost v svojem temelju zahteva bistven etični zasuk.

Politični mislec se lahko odloči, ali bo razvijal okoljsko politično teorijo v klasični, prvi različici – celo prelomno tezo Ulricha Becka, da živimo v moderni *družbi tveganja*, v kateri skrb politike ni več toliko distribucija dobrin kot distribucija nevarnosti in tveganj, lahko uvrstimo v to skupino –, ali pa bo sprejel tezo, da je okoljska kriza dogodek, ki zahteva radikalno spremembo političnega razumevanja, ki bo temeljilo na drugačnih etičnih vrednotah. To odločitev ekološka teorija pozna že dalj časa, Arne Naess in George Sessions sta jo izrazila kot razliko med površinsko ekologijo in globinsko ekologijo; v novejšem času ju Andrew Dobson (2000) razločuje kot okoljsko politiko (*environmentalism*) proti radikalnejšemu ekologizmu (*ecologism*). Kljub različnim imenom in avtorjem se kot skupna točka nove radikalne politične doktrine – ali ideologije, če besedo razumemo v nevtralnem pomenu povezane množice političnih idej in moralnih prepričanj – kažejo vsaj ta središčna etična načela. (a) Ekocentrizem in zavrnitev antropocentričnega pogleda na razmerje med človekom in nečloveško naravo: to pomeni, da skrb za okolje in nečloveška živa bitja ne temelji na človeškem interesu ali dobri volji, temveč na enaki pravici nečloveške narave do obstoja. (b) Prepričanje, da je vzdržni obstoj človeka in narave mogoč le, če se človeštvo samo omeji in zmanjša proizvodnjo, se odpove imperativu ekonomske rasti, spremeni na proizvodnji in potrošnji temelječ način življenja. (c) Potrebni so nov politični subjekt, civilno gibanje ali politična stranka (*»zeleni«*), ki ima za politični cilj uresničevanje te ideologije in ki temelji na tej vrsti etičnih vrednot.

Ta izhodišča nam morda dajejo merilo za presojanje političnih dejavnikov, ki se na področju demokratične politike sklicujejo na okolje. Številne stranke in vlade so v svoje programe

prenesle bolj ali manj dosledne okoljske politike. To dejstvo je povzročilo določeno nelagodje med originalnimi zelenimi strankami, ki so skoraj v celoti izgubile monopol nad ekološkimi temami. Pa so izgubile tudi svoj *raison d'être*? Odgovor je pravzaprav preprost. Če je zeleni politični blok avtentično in samostojno politično bitje, tedaj deluje skladno z vrednotami in politično ideologijo, ki je zanj značilna in je ni mogoče omejiti ali prevesti v kakšno drugo. To je lahko le zgoraj opisana ideologija ekologizma. Po drugi strani, če se zelena stranka zaradi mehčanja radikalnosti tej ideologiji odpove ali jo postavi v ozadje, se znajde v krizi identitete, ko njena razlika od drugih političnih akterjev, ki se zavzemajo za okolje, ni več kakovostna, ampak le v stopnji. Argumentacija je skoraj krožna: v teoriji in civilni družbi se je izoblikovala nova, avtentična ideologija ekologizma. V demokratičnem okolju je nastala zelena politična stranka. Eno pripada drugemu. Od kod tedaj zadrege?

Ekološki teoretiki in aktivisti so ponavadi instinktivno nagnjeni k demokratičnim idejam. Ameriško gibanje zelenih svojo identiteto gradi na tem, da je izraz prvobitne (*grassroot*) demokracije, gibanja ljudi in izraz njihove demokratične volje. Večina evropskih strank zelenih se podobno sklicuje na svoj posebej demokratičen izvor iz lokalnega in ekološkega aktivizma. A napetost vendarle obstaja. Na načelni ravni lahko vznikne kot razlika med čistim liberalno-demokratskim razumevanjem demokracije, ki je načeloma *proceduralistično*, in zeleno politiko, ki je *substancialna* tako, da ima vnaprej zastavljen *vsebinski*, *to je etični razlog* svojega delovanja. Demokrat je zadovoljen, če se politična igra odvija po demokratičnih pravilih – to je izpolnitev njegovega političnega cilja. Ekološka politika pa ima za svoj cilj izpolnitev neke specifične vsebine. Zgolj pošten demokratičen proces je ne bo zadovoljil, če ne bo dejansko izpolnil njene zelene vizije. To je velika dilema politike zelenih. Dokler je zunaj parlamentarne igre, kot civilno gibanje ali nevladna organizacija, je ta paradoks lažje vzdržati. Ko pa se zeleni organizirajo kot politična stranka, se zaostri. Biti demokratična politična stranka namreč predvsem pomeni sprejeti pravila proceduralne demokracije, in ustvarjanje vsebinskih ciljev je podrejeno tem pravilom. Demokratična stranka se ne more v parlamentu zateči k civilni nepokorščini, če je preglasovana, tako kot to lahko stori denimo nevladni Greenpeace. A hkrati proceduralizem, ki ga mora sprejeti, nasprotuje radikalnemu jedru ideologije ekologizma, ki kliče k temeljiti družbeni in ekonomski spremembi.

Odgovori ekološke politične teorije na to dilemo se razlikujejo glede priporočil, ali je bolj smiselna civilna ali strankarska politična organiziranost, a imajo pomembno stično točko. Ekološka, zelena politika mora kot ključno točko svoje ideologije izdelati novo teorijo demokracije, *zelene demokracije*. Implicitne napetosti med ekologijo in demokracijo ni mogoče potlačiti ali zanikati, temveč izraziti v novi viziji demokracije, drugačni od liberalno-demokratičnega modela. Takoj velja poudariti, kaj ta program ni: ni ekotehnokratizem, ki bi delno suspendiral demokratične mehanizme v imenu strokovnega reševanja kompleksnih okoljskih problemov. Po drugi strani pa je zeleno modifikacijo liberalno-demokratskega modela precej težje pozitivno opredeliti. Avtorji se pri tem gibljejo med dvema modeloma. Prvi je izrazito protietatističen. Zelena demokracija presega nacionalno (ali kakršno koli) državo, saj samih okoljskih problemov ne moremo reševati izolirano, v okviru državnih meja. Nov model demokracije bo nujno internacionalističen in globalen, prav ta globalna demokratizacija pa bo pripomogla k izginotju občutka prevaranosti, ki ga zdaj »države v razvoju« čutijo ob diktatu razvitega zahoda, denimo ob primeru izpustov CO₂ ali izkoriščanja tropskega gozda. Druga smer razmisleka (izrazito ga zastopa Robyn Eckersley (2004), denimo v delu *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*) pa se ne odpoveduje državi kot temeljni politični formi, temveč predlaga

njeno transformacijo v »zeleno državo« (*green state*). Ta sprememba bi predvsem pomenila redefiniranje ciljev, ki jih država navaja za svoj razlog obstoja. Medtem ko so danes to predvsem državna varnost, notranji red, gospodarska rast in socialna varnost in blaginja, jim je treba dodati zelene ekocentrične cilje – vzdržno sobivanje z okoljem, enake pravice nečloveške narave, blaginjo nečloveške narave. Te cilje je treba vgraditi v samo bistvo in razloge obstoja države. V jedru zasnove te nove politike je torej etično vprašanje oziroma vprašanje o možnosti drugačne opredelitve etičnega in političnega subjekta. Če obstaja avtentično polje filozofske bioetike, ga umeščamo natančno v vprašanje subjekta. Ali je mogoče misliti subjekt, tako političnega kot individualnega, onstran omejitve na človeka, ali ga je mogoče misliti prek pojma življenja (*bios*) kot takega.

Literatura

- BAIRD, R. M., ROSENBAUM, S. E. (1989): *The Ethics of Abortion: Pro-life vs. Pro-choice*. Buffalo, New York, Prometheus Books.
- BATTIN, M. P. (2005): Euthanasia and Physician-assisted Suicide. V: LAFOLLETTE, H. (ur.): *Practical Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- DANNER CLOUSER, K. (1993): *Bioethics and Philosophy*. The Hastings Center Report, 23. 6. 1993.
- DOBSON, A. (2000): *Green Political Thought*. London, Routledge.
- ECKERSLEY, R. (2004): *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*. MIT Press.
- EVERETT KOOP, C. (1981): *The Right to Live: The Right to Die*. Life Cycle Books.
- HALDANE, J., LEE, P. (2003): *Aquinas on Human Ensoulment, Abortion and the Value of Life*. Philosophy, Cambridge University Press.
- PRIJIĆ SAMARŽIJA, S. (2006): *Bioethical Issues and the Continuity Argument*. 5. Lošinjski dani bioetike. Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.
- REICH, W. T. (1993): How Bioethics Got Its Name. The Hastings Center Report, 23. 6. 1993.
- RENSSLAER POTTER, V. (1971): *Bioethics, Bridge to the Future*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J.
- SINGER, P. (1999): *Practical Ethics*. Cambridge University Press.
- TRONTELJ, J. (2007): *Zdravnikovo odločanje ob terminalni bolezni*. ISIS: Glasilo Slovenske zdravniške zbornice. XVI, št. 7.

Evtanazija – njen zagovor

¹ Članek je nastal na podlagi diplomske naloge z naslovom *Evtanazija – Analiza argumentov za in proti njeni legalizaciji* (2007) pod mentorstvom doc. dr. Igorja Pribca (Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani) in prof. dr. Andersa Nordgrena (Linköping Universitet, Švedska). Istega leta je naloga prejela tudi fakultetno Prešernovo nagrado Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

² Knjiga J.Harrisa *Vrednost življenja* je bila prvič objavljena v angleščini z naslovom *The Value of Life. An introduction to Medical Ethics* (1985).

³ Na kratko o citiranju iz tujejezičnih literature: vsi citati iz angleških knjig, zbirk in člankov so, razen, če ni drugače specificirano, moji prevodi. Trudil sem se, da besedila ohranijo svoj smisel in pomen, kar gre včasih nekoliko navzkriž z dobesednim prevodom, zato sem skušal dati prednost jasnosti in pojmovni natančnosti ter ujemanju s sporočilom izvirnika.

Uvod¹

Evtanazija je eno najbolj občutljivih etičnih vprašanj sodobnega človeka. Etične dileme in vprašanja, ki jih je odprla problematika evtanazije, se namreč ne nanašajo le na uradno medicino in zdravnika, temveč se čedalje bolj širijo predvsem na področja bioetike, etike, prava, teologije in javne morale. V laični družbi še vedno prihaja do številnih nesporazumov glede pomena in vsebine pojmov, zato bomo morali najprej definirati različne kategorije evtanazije ter opozoriti na napačne razlage pojma evtanazija. To početje je nujno za potrebno konceptualno jasnost in doslednost terminologije. Pri tem se bom opiral predvsem na Harrisa (2002) in na njegovo knjigo *Vrednost življenja (Uvod v medicinsko etiko)*,² članke Rachelsa (2006), Brocka (1994) in Kuhsejeve (2006) ter podal prikaz pojmovanja evtanazije iz nekaterih notoričnih enciklopedij.

Definicija evtanazije

1. *The Concise Oxford English Dictionary 11th edition* (2004): »Neboleč uboj pacienta z neozdravljivo boleznijo ali ireverzibilno komo. Izvor: iz gr., eu (,dobro⁴) + thanatos (,smrt⁴)«. ³

2. *World Encyclopedia* (2005): »(gr. ,lahka smrt⁴) Povzročitev neboleče smrti osebe (ponavadi v terminalni fazi bolezni), največkrat z injekcijo zdravila. Je ilegalna v večini držav. Prostovoljna evtanazija – končanje življenja pacienta z njegovo privolitvijo – je legalna na Nizozemskem. Pasivna evtanazija – prekinitev aktivnega zdravljenja – je oblika prostovoljne evtanazije.«

3. *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics* (2005):

»Strogo rečeno pomeni evtanazija (gr.) dobro smrt, a se uporablja za bolne ali invalidne osebe, katerim pomagajo pri umiranju, ali uboj, ki je v interesu te bolne ali invalidne osebe. Zatorej jo razlikujemo od umora. Evtanazija tudi ni isto kakor uboj iz usmiljenja. Medtem ko se *uboj iz usmiljenja* ponavadi nanaša na dejanje, ki ga opravi prijatelj ali sorodnik, se evtanazija tipično obravnava v zvezi s poklicnimi zdravstvenimi delavci.«

Te slovarske definicije naj bodo le začetna orientacija bralcu, saj se nikakor ne spuščajo v podrobno obravnavo podvrst evtanazije, katerih razlikovanje bo za nas ključnega pomena. Šele v 20. stoletju se je začel izraz evtanazija uporabljati v primerih, ko pacientovo življenje konča *zdravnik*, na izrecno zahtevo pacienta ali brez nje, ponavadi zato, da bi pacientu olajšali trpljenje in prekinili agonijo. J. Harris trdi, da je »evtanazija preprosto uresničenje odločitve, da se bo življenje nekega posameznika izteklo prej, kot bi bilo treba – odločitve, da se bo življenje končalo, čeprav bi se lahko nadaljevalo« (Harris, 2002: 114). Na splošno lahko evtanazijo opredelimo v treh točkah:

- a) evtanazija kot zadeva agenta in subjekta oziroma zdravnika in pacienta;
- b) prisotna je namera agenta (privzeto je, da je zdravnikova namera pacientu čim bolj olajšati bolečine in muke, kar pa lahko vodi v smrt subjekta);
- c) kavzalna determiniranost dejanja agenta, ki s tem, ko deluje ali ne deluje, vpliva na to, ali bo subjekt živel ali ne.

Iz teh treh točk je razvidno, da je evtanazija v zdravstvu neposreden poseg v človekovo življenje, ki pa se lahko konča na aktiven ali pasiven način. Pomembno je sprevideti, da je zdravnik v obeh primerih polno odgovoren, tako za svoja dejanja (aktivna evtanazija), kakor za nedejanja (npr. opustitve aktivnega zdravljenja). Najpomembnejše razlikovanje pa je gotovo med prostovoljno, neprostovoljno in prisilno evtanazijo, saj izrecno zadeva voljo in želje posameznika, o tem, kako naj bo obravnavan.

Prostovoljna, neprostovoljna in prisilna evtanazija

Obstajajo tri glavne modalitete ali oblike evtanazije. Evtanazija je *prostovoljna*, če se taka odločitev ujema z željami posameznika, ko torej oseba avtonomno in prostovoljno zahteva evtanazijo. Evtanazija je *prisilna*, če je njena uresničitev v nasprotju z željami osebe. Evtanazija je *neprostovoljna* vselej, ko je izvedena brez posameznikovega soglasja, pri čemer so razlogi lahko različni (koma, nezavest, nezmožnost za ustno ali pisno soglasje ...). Eno perečih vprašanj je, kam se uvršča evtanazija, ki je bila izvedena na podlagi vnaprejšnje volje (*advance directive*) pacienta. Na Nizozemskem, kjer je prostovoljna evtanazija dekriminalizirana uradno od leta 2002,⁴ se vnaprejšnja volja pacienta upošteva in šteje za prostovoljno evtanazijo, pri čemer je nujno soglasje družine ali sorodnikov. Prisilna evtanazija v sodobni medicinski in filozofski diskusiji zaradi svoje izključujočnosti – osebo proti njeni volji trajno prikrajša za nekaj, kar ceni – ni predmet raziskovalne obravnave. Ostaneta dve vrsti evtanazije. Moj namen v članku je, kot je bilo že omenjeno, filozofsko zagovarjati prostovoljno evtanazijo in njeno uzakonitev, čeprav se bo izkazalo, da je lahko tudi neprostovoljna evtanazija v določenih primerih moralno dopustna, podobno kakor opustitev aktivnega zdravljenja.

Kot primer za morebitno upravičenje neprostovoljne evtanazije nekateri navajajo primere novorojencev, ki so prišli na svet s hudimi cerebralnimi poškodbami in katerih življenje je

kratko ter zelo mučno, ali primere pacientov, ki zaradi hude prizadetosti niso več zmožni izraziti svoje želje (ireverzibilno komatozni, pacienti v nepovratnem vegetativnem stanju ...). Sam ne zagovarjam legalizacije neprostovoljne evtanazije in te primere navajam le informativno. Ponavadi se danes pri takih pacientih s soglasjem ožjih sorodnikov izvede t. i. pasivna evtanazija. Problem nastane, ko prekinitev zdravljenja ni mogoča ali bi bila ta preveč tvegana – v teh primerih bo večinoma moralno upravičeno poseči po evtanaziji, če je le zanjo zaprosil pacient sam, ko je bil še pri zavesti in kompetenten (npr. pisno izročilo). Prostovoljna evtanazija ne bo tako nikoli moralno nedopustna, temveč bo, kakor pravi J. Harris (2002), kvečjemu nepremišljena (podobno kakor velja za vsako avtonomno človeško odločitev).

Aktivna in pasivna evtanazija

Pomembna distinkcija pri evtanaziji je tudi med *aktivno* in *pasivno* evtanazijo. Na tem mestu navajam odlomek iz filozofskega slovarja *The Oxford Dictionary of Philosophy*: »Evtanazija je akt, naravnan k neposredni povzročitvi neboleče smrti osebe, ali opustitev poskusa, da bi smrt preprečili, če je bilo to v naši moči. Ponavadi se o evtanaziji meni, da se izvaja le z namero lajšanja bolečin, in se smrt obravnava kot večje dobro ali manjše zlo za pacienta. Aktivna evtanazija pomeni storiti nekaj tako, da nastopi smrt, pasivna evtanazija pa pomeni ne zavirati nastopa smrti.« (Blackburn, 1996) V nadaljevanju bomo razlikovanje med aktivno in pasivno evtanazijo prikazali v obliki *teze razlikovanja* med »ubiti« in »pustiti umreti«, katere se poslužujejo nasprotniki evtanazije in ki je moralni argument proti evtanaziji. Za aktivno evtanazijo je značilna direktna intenca X (zdravnika) za Y (pacientovo) smrt. Tovrstna dejanja evtanazije se v medicini vselej obsojajo kot uboji in zato moralno nedopustna ter kazniva dejanja uboja. Pasivna evtanazija pa pomeni, da X dopusti, da Y umre, čeprav bi ga še vedno lahko umetno ohranjali pri življenju. Znana je tudi pod imenom opustitve aktivnega zdravljenja in se obravnava kot moralno dopustno dejanje v primerih, ko za pacienta ni več možnosti, da bi se njegovo zdravstveno stanje izboljšalo oz. da bi mogel živeti brez aktivne zdravniške pomoči.

Zdravniška pomoč pri samomoru

Končno moram evtanazijo definirati še v odnosu do zdravniške pomoči pri samomoru (*physician-assisted suicide* ali *PAS*). Ta dva pojma se včasih namreč uporabljata kot sinonima in na Nizozemskem ju po novem zakonu o evtanaziji *Termination of Life on Request and Assisted Suicide (Review Procedures) Act* (2002) tako tudi obravnavajo, saj sta obe praksi dekriminalizirani. Bistveno je, da gre tudi pri zdravniški pomoči pri samomoru za aktivno obliko poseganja v življenje pacienta, s to razliko, da je zdaj Y (pacient) sam tisti, ki sebi zada smrtonosno dozo zdravila, vendar s pomočjo ali asistenco X (zdravnika). Zdravnik pacientu priskrbi smrtno drogo, ki jo ta sam zaužije, vendar mora zdravnik počakati ob pacientu do nastopa smrti pacienta, če bi prišlo do kakršnih koli težav. V Veliki Britaniji pomoč pri samomoru pogosto označujejo kar s »samoodrešitvijo« (*self-deliverance*). V članku se bom večinoma opiral na zagovarjanje prostovoljne evtanazije, čeprav vsi argumenti veljajo v enaki meri tudi za (prostovoljno) zdravniško pomoč pri samomoru. Tudi glede prostovoljnosti same zahteve pacienta veljajo za zdravniško pomoč pri samomoru enaki pogoji kakor za evtanazijo.

Argumenti za evtanazijo

V predstavitvi argumentov za evtanazijo bom upošteval izključno prostovoljno evtanazijo v navezavi z avtorjema D. W. Brockom in J. Harrisom. Najprej bom definiral *pojmem osebe*, ki je osrednjega pomena skoraj za vse druge argumente v podporo evtanaziji. Z omenjenimi avtorji (poleg nekaterih drugih) podpiram lockovsko pozicijo in moj koncept pojma osebe je zato nujno povezan z neko obliko samozavedanja subjekta. Tako svoje izpeljave vodi tudi J. Harris (2002), ki svoja stališča utemeljuje v etiki *konsekvencializma*. Moralni argument avtonomije in samodoločanja osebe je v nujni soodvisnosti od tako formulirane definicije pojma osebe. Prav tako bom v navezavi na članek J. Rachelsa *Active and Passive Euthanasia* in dokazovanj H. Kuhse iz *Why Killing is Not Always Worse – and Sometimes Better – Than Letting Die?* prikazal argument, ki stavi na moralno nerazlikovanost med »ubiti« in »pustiti umreti« ter v končni fazi izpeljal nekatere pomembnejše faktične konsekvence, ki sledijo iz teh formulacij.

Argument, ki izhaja iz definicije pojma osebe

Najprej je treba podati prikaz našega razumevanja *pojma osebe*, katerega implikacije segajo v celotno pot prikaza in utemeljitve legitimnosti evtanazije in njene morebitne legalizacije. Potem se je treba vprašati: Kaj sploh pomeni pojem oseba in zakaj je pomemben? V vsakdanjem pomenu bi lahko rekel, da osebo razumemo v biološkem pomenu kot nekoga, ki je pripadnik človeške vrste ali natančneje – homo sapiens. Zgodovinski zapisi nam govorijo tudi, da imajo ljudje včasih nekoga za osebo, čeprav po svoji formi ni človeško bitje. Med temi »drugimi osebami« najdemo razna božanstva, angele, bitja z oddaljenih svetov, fantazijske osebe, znane literarne like ipd. Po drugi strani je človek nekaterim živim bitjem (recimo živalim) bolj ali manj vselej odrekal »osebnost«, tako na vsakdanji kakor tudi na teoretski ravni. Na primer, Descartes je pojmoval osebo kot substanco, ki misli in se zaveda samega sebe, medtem ko živalim ni pripisoval niti osnovne zavesti, zato jih je obravnaval kot gole avtomate. Tudi Kant je ločil red umnih bitij (ljudi) in red stvari, v katere so med drugim spadale tudi živali. Kljub temu se je Kant izrekel proti mučenju živali in za to podal tudi svojo razlago. Mučenje živali bi namreč pripeljalo do tega, da se bomo tudi do ljudi oz. oseb vedli moralno nedopustno. Ker tega ni mogoče reči tudi na primer za kamen, ki ga brcamo po cesti (saj kamen ne čuti bolečine), bi lahko rekli, da je že Kant živalim vseeno pripisoval lastnost, ki jih od reda stvari ločuje. Zgodovinsko gledano je dihotomija človek-žival tudi zelo dobro podprta v krščanstvu. Že pri sami zapovedi »Ne ubijaj!« se moramo namreč vprašati: Na koga se pravzaprav nanaša ta zapoved? Naslovljena je na X, ki se mora vzdržati ubijanja Y. Vendar, če bi Y vključeval tudi živali, bi živeli v družbi samih vegetarijancev, kar pa nikakor ne drži. Izkazalo se je, da se je zapoved nanašala le na (so)ljudi oz. ljudi iste veroizpovedi (Y), kajti gospodar je imel pravico ubiti svojega sužnja, saj je bil ta njegova last in ne sočlovek. Žival pa je bilo prepovedano ubiti le, če je bila last nekoga drugega in bi tako žalili čast drugega človeka. Doktrina svetosti življenja temelji prav na tem, da človeku odvzema pravico vzeti sočloveku življenje. Človekovo življenje namreč ni naša last, saj pripada le Bogu.

⁵ F. Fukuyama in drugi biokonservativci radikalno zavračajo vsakršno tehnološko poseganje v človekovo naravo in ga imajo za grožnjo človeštvu. Več o transhumanizmu in biokonservativizmu glej spletno stran Nica Bostroma: <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.html>

John Harris, pojem osebe, konsekvencializem

J. Harris (2002) trdi, da je temeljno vprašanje vsake medicinske etike oziroma vsakršne etike naslednje: »Zaradi česa je človeško življenje dragoceno in zlasti, kaj je tisto, zaradi česar je dragocenejše od drugih oblik življenja?« (Harris, 2002: 21). Naj

vprašanje formuliram nekoliko drugače: Kaj je na človeku tisto, kar nam zapoveduje ali nalaga, da pripisujemo višjo vrednost človekovemu življenju kakor življenju kateregakoli drugega bitja? Ali še: Zakaj ponavadi tedaj, ko sta ogroženi življenji človeka in živali, dajemo prednost človeku? V članku se zaradi prostorske stiske ne bom oziral na to, ali je taka pristranskost do živali vselej upravičena ali ne. Zaradi argumenta za evtanazijo bom torej privzemal predpostavke, ki nam jih daje J. Harris (2002), čigar odgovor na prejšnja vprašanja bi se preprosto glasil: odločilen je pojem *osebe*. Oseba je po njem poljubno bitje, ki ima lastnosti, zaradi katerih je njegov obstoj dragocen ne glede na to, kakšnega tipa je to bitje. Zato poudarja, da ni vprašanje v tem, kdaj se neko življenje začne, temveč kdaj postane *moralno pomembno*. Oseba tako začrtuje tisto mejno točko, ki daje upravičenje našemu vrednotenju in cenjenju določenih bitij nad vsemi drugimi. J. Harris (2002) na podlagi tega ne zavrača vsakršnega pojma človekovega dostojanstva, le da to ne temelji na kakšni posebni biološki vrsti, kot je recimo homo sapiens. Harris gre seveda dosledno naprej in prav tako ne pripisuje enake vrednosti vsem človeškim bitjem. Sam na primer zagovarja splav, češ da tisto, kar se začne ali nastane pri spočetju – torej zarodek –, ni življenje. Življenje je namreč nenehen proces in prav tako so tudi ženska jajčeca in moško seme živi in gibljivi. *Posameznik* ali *oseba* se torej s svojo edinstvenostjo in individualnostjo pojavi postopoma. Skoraj nihče ne zagovarja tega, da je oplojeno jajčece že oseba. Kot neprikriti utilitarist Harris seveda zavrača vsakršno povzročanje trpljenja *živim bitjem* in torej vsem, ki imajo razvit živčni sistem, naj bo to plod, dojenček ali žival, pomembno je le, da imajo sposobnost trpeti bolečino. Vendarle te dileme nas pri naši argumentaciji ne zanimajo. Bistveno vprašanje v tej zvezi je po Harrisu naslednje: »Kaj je tisto, zaradi česar je obstoj nekega bitja dragocen?« (Harris, 2002: 31). Na kar odgovarja, da so razlogi, zaradi katerih ljudje cenijo življenje, vsaj tako številni, kot so številna dragocena življenja. Razlogi so torej po njem subjektivni in zato nespremenljivo mnogoteri, a se njihova vsebina lahko s časom spreminja. Zagovorniki ideje človekove narave, ki je skupna vsem ljudem, bi na tem mestu verjetno dejali, da vendarle je nekaj, kar združuje vse te razloge. Francis Fukuyama v delu *Konec človeštva* (2003) pravi, da sta človekovo nagnjenje k družini in človekova želja po lastnini inherentni človekovi naravi. Zaradi tega naj bi tudi propadli politični sistemi kot so marksizem in komunizem oz. vsi tisti sistemi, ki so dajali prednost človeku kot vrsti in s tem spregledali pravo bistvo človeka. Kakor je bilo že rečeno, Harris ne odklanja vsakršnega pojma človekovega dostojanstva, vendar pa ta pojem zanj ne temelji na nekem statičnem pojmu človekove narave. Te teme se sicer v knjigi avtor eksplicitno ne dotika. Sam se pridružujem švedskemu filozofu Nicku Bostromu, ki v nasprotju z biokonservativci zavzema držo transhumanizma in dostojanstva, ki ne pripada inherentno človeku, kakor ga predstavlja biokonservativizem.⁵ Če se vrnem na Harrisove interpretacije, so osebe po njem bitja, ki so *spособna vrednotiti lastno življenje*. To je tudi sposobnost, na podlagi katere osebe sploh lahko prepoznavamo. Na teh izhodiščih je osebo *de facto* narobe ubiti, saj bi jo tako trajno prikrajšali za tisto, kar ji sploh omogoča, da svoje življenje vrednoti. Oseba ima seveda možnost lastno življenje zaničevati in torej ne ceniti oz. ga oceniti kot slabo ali ne vredno, vendar je prav to dokaz, da ga lahko vrednoti. Tovrsten primer je samomor, ko

nekdo preneha ceniti svoje življenje in si kot avtonomno bitje (kar pomeni, da lahko sam zase sprejema odločitve in po njih tudi deluje) vzame življenje. Prav avtonomnost je eden glavnih argumentov za moralno dopustnost evtanazije. »Neizpolnitev njegove želje po smrti je torej enako slaba, kot bi bila neizpolnitev njegove želje po nadaljnjem življenju, saj v obeh primerih zanikamo vrednost, ki jo je posameznik sam pripisal svojemu življenju.« (Harris, 2002: 33) To pomeni, da je enako slabo in ponižujoče ne spoštovati posameznikove želje po končanju lastnega življenja, kakor je slabo nespoštovanje njegove želje po nadaljevanju življenja. Zlorabe so tako mogoče v obeh primerih.

Harris ostaja zvest lockovski tradiciji, saj svojo misel utemeljuje v odnosu do Johna Locka in njegove razlage samozavedanja človeka. Za to, da neko bitje lahko vrednoti svoje življenje, se mora najprej zavedati, da ima življenje, ki ga je mogoče vrednotiti. Gola zavest pa še ni *samoza-vedanje*, temveč je to šele zavest o zavesti. Kako torej sploh prepoznamo osebo oz. kateri znaki nam govorijo o tem, da je nekdo oseba? Domnevno lahko prepoznamo osebo le tako, da nekoga vprašamo, ali ceni svoje življenje ali ne. Tisto, kar omogoča samozavedanje, je po Harrisu *jezik* kot njegovo edino izrazno sredstvo. To, da cenimo svoje življenje je razmeroma elementarna sposobnost, ki ne zahteva posebne vzvišene razumnosti, temveč zgolj to, »da si ali si ne želimo doživeti prihodnosti, skupaj z zavestjo o teh željah« (Harris, 2002: 34). Od tod naprej pa nastopi, lahko bi temu rekli, Harrisov egalitarizem oseb. Ko neko bitje namreč doseže prag osebe, ni noben posameznik bolj oseba oz. dragocenejši od drugega. Primarno smo osebi dolžni dajati našo skrb, spoštovanje in varstvo. Določitev praga osebe je pomembna iz več razlogov. Poglejmo samo en primer: če nekje gori hiša in smo v položaju, ko lahko rešimo človeka ali psa, bomo skorajda vsi – rešili človeka. Na eni strani imamo tako osebe, na drugi pa neosebe, ki jim sicer prav tako ne smemo namerno škodovati in povzročati bolečine. Harris meni, da imamo dobre razloge, da se, če je le mogoče, izognemo trpinčenju katerega koli čutečega bitja. Kako pa naj ravnamo tedaj, ko je ogroženih več oseb? Komu naj damo tedaj prednost in ali sploh komu? Harris za ta vprašanja ponuja racionalno rešitev, njegova izpeljava pa je naslednja. Ker je vsako posamezno človeško bitje dragoceno, sta dve življenji dragocenejši od enega. Torej, vedno ko smo v dilemi med tem, koga naj od ogroženih oseb rešimo in ne moremo rešiti vseh, se moramo odločiti za čim več življenj. Če to postavko zanikamo, moramo vedeti, da bomo v situaciji, ko je ogrožen le en posameznik, temu pripisali polno vrednost oz. dragocenost ter minimalno ali nično vrednost, ko je ogroženih več oseb. Na primer, smo v situaciji, kjer ne moremo rešiti življenja vseh posameznikov ter odmislimo morebitne prednostne pogoje (npr. starost, zdravstveno stanje, zasluge itd.). Potem imamo zgolj dve možnosti: a) ali bomo prisiljeni žrebati, kateremu posamezniku rešiti življenje, in v tem primeru bo izbira popolnoma *naključna*; b) ali pa izberemo nevmešavanje, kar pa ima lahko za posledico to, da bomo s tem (ne)dejanjem vse ogrožene posameznike obsodili na smrt. Menim, da bi se, upoštevajoč kriterij večje skupne vrednosti, ki jo Harris pripiše več življenjem nasproti manj življenjem, in če bi nam položaj dopuščal, drugi »rešitvi« lahko izognili. Naključna izbira sicer kot nujno zlo ostaja zadnja možnost, a le takrat, ko se moramo odločiti med dvema enakovrednima možnostma (npr. med dvema osebama). Pomembno je še, da Harris svari pred diskriminacijo in razlikovanjem med pripadniki različnih spolov, veroizpovedi in nacionalnosti. Diskriminiranje oseb je moralno napačno, vendar ne zato, ker smo vsi ljudje (pripadniki iste vrste), temveč zato, ker med nami *ni* moralno pomembnih razlik. Sem ne spadajo tako, kot so mu večkrat očitali, le odrasla človeška bitja ali kakor sam ironično pripominja »sindrom dvonožcev brez perja«. Gre namreč za katerakoli bitja, ki imajo lastnosti osebe. Osrednjega pomena pri tem je, da ljudje ne samo,

⁶ O tem obširneje pozneje v povezavi z izpeljevanji J. Rachelsa, ki je prvi v sodobni filozofski misli opozoril na to pomembno razliko in o njej tudi veliko pisal, ter D. W. Brocka, profesorja medicinske etike na Harvardski univerzi.

da lahko postanejo osebe, temveč lahko tudi to lastnost izgubijo in prenehajo biti osebe. Odprta vprašanja so še v primerih, ko je nekdo v nezavestnem stanju, komi, ali ko nekoga na njegovo zahtevo po smrti zamrznejo v upanju o neki poznejši odmrznitvi in nadaljnjem življenju kot želji posameznika itd. Avtor svoje pojmovanje osebe opredeli s petimi točkami, v katerih navaja razloge, zakaj sploh potrebujemo pojem osebe: 1) da nam omogoči osebe moralno razlikovati od živali, rib, rastlin itd.; 2) da nam pomaga določiti trenutek, ko postane plod ali katerokoli človeško tkivo dragoceno; 3) prepoznati trenutek, ko človeška bitja izgubijo vso ali del svoje vrednosti; 4) je izhodišče za načelni odgovor na vprašanje, ali so v veselju še drugi ljudje; 5) pojasni, kaj je tako veličastnega na nas. (Harris, 2002: 45)

Posledice konsekvencialističnega pojma osebe

Nekatere pomembnejše posledice takega pojmovanja osebe za mojo nadaljnjo razpravo so:

- Aktivna prostovoljna evtanazija je vedno moralno upravičena, saj vključuje spoštovanje osebe in je zato lahko kvečjemu nepremišljena s strani pacienta, ki je zanjo zaprosil.
- NeprostoVOLjna evtanazija je lahko upravičena za posameznike, katerim ne moremo več/še pripisovati statusa osebe (npr. hudo prizadeti novorojenci s hudo okvaro možganov, nepovratno komatozni, pacienti v permanentnem vegetativnem stanju), ki jih ni direktno moralno nedopustno ubiti, če nimajo realnih možnosti za izboljšanje. Ta dejanja so sicer analogna ustaljenim medicinskim praksam prekinitve aktivnega zdravljenja (pasivna evtanazija), za katera sicer nimamo privolitve pacienta, kakor tudi ne njegove zavrnitve, vendarle morajo zdravniki vseeno ravnati v pacientovo največjo korist.
- Uboj novorojenca ali infanticid ne pomeni uboja osebe in kot tak je *lahko* moralno upravičen ali še drugače ni *direktno* moralno nedopustno dejanje. (V primerih, kot so že omenjene anencefalije, hidrocefalije ali druge hude poškodbe, za katere bi bilo nadaljnje življenje novorojenčka predvsem trpljenje, brez pravega upanja na izboljšanje ali pa zgolj počasno umiranje. Na podlagi tega se predvideva, da ne bodo ta sicer človeška bitja nikoli postala osebe v pravem pomenu.) Svoje spoštovanje lahko nekaterim čutečim bitjem izrazimo tudi in le tako, da njihovo trpljenje končamo, pa čeprav to pomeni njihovo predčasno smrt.
- Človeški zarodki in plodovi še niso osebe, to so le potencialno, zato njihovo življenje še ne vsebuje moralne zaščite. Splav tako ni moralno napačen, čeprav imamo lahko dobre razloge, recimo v pozni fazi nosečnosti, da fetus (plod) na podlagi čutnosti legalno zaščitimo pred splavom, ki bi moral biti razen v izjemnih primerih (npr. ogroženost življenja matere v primeru poroda) prepovedan.
- Ubijanje in puščanje umreti sta moralno enakovredna. Pomembne so posledice naših dejanj, ne pa, ali smo za nekaj pozitivno ali negativno odgovorni.⁶
- Zavzemanje za priznavanje statusa osebe tudi živalim, najprej pa tistim, ki so nam po stopnji najbližji, kot so gorile, šimpanzi in orangutani, za katere se upravičeno domneva, da imajo sposobnost samozavedanja in lahko zato tudi vrednotijo svoje življenje.

Prikazane posledice zadostujejo za umestitev naše nadaljnje argumentacije, čeprav je posledic več, še zlasti kar se tiče eksperimentiranja na zarodkih, genetskega spreminjanja ljudi, kloniranja, globalnega zdravstva, realokacije resursov ter še veliko drugih področij, ki so upravičeno postala predmet raziskovanj filozofske discipline – bioetike.

Argument avtonomije in samodoločanja osebe

Najpomembnejši in osrednji moralni argument za evtanazijo je argument avtonomije in samodoločanja osebe. Za ustrezen prikaz tega argumenta gre zahvala D. W. Brocku in njegovi razpravi *Voluntary Active Euthanasia*: »Obe fundamentalni etični vrednoti, ki podpirata konsenz o pacientovih pravicah pri odločitvah o nadaljevanju aktivnega zdravljenja, nujnega za ohranitev življenja, podpirata moralno dopustnost evtanazije. Ti vrednoti sta individualno samodoločanje ali avtonomija in blaginja individuuma.« (Brock, 1994: 490) Grška beseda »auto-nomos« dobesečno pomeni imeti pravico samemu sebi postaviti zakon ali biti sam svoj gospodar. Ali povedano drugače, imeti pravico do samodoločanja. Načelo *avtonomije* sega v različne sfere, od politike, do morale, religije, medicine ... Moj namen bo prikazati vrednost tega načela v okviru zdravstva in delovanja zdravstvenih delavcev. Spoštovanje avtonomnosti je namreč ena glavnih zdravnikovih dolžnosti, ki jih ima do pacienta. V tej zvezi moram poudariti pomen *informiranega konsenza*, ki vključuje: pacientovo kompetentnost in prostovoljnost pri odločanju, obveščenost pacienta o njegovem zdravstvenem stanju in mogočem zdravljenju ter alternativah in končno odločitev pacienta oz. njegovo privolitev in avtorizacijo za nadaljnje zdravniško zdravljenje in nego (ali za njuno opustitev). Seveda ima načelo osebne avtonomije tudi svoje omejitve. Če namreč drugi osebi s svojo avtonomnostjo kratimo prostor njene avtonomnosti, je naša avtonomija odvisna od avtonomije drugega. Kot primer bi lahko navedel situacijo, ko imamo opravka z višjo avtoriteto, recimo z zakonom, ki lahko neko dejanje prepoveduje, čeprav je avtonomno. Zdravnik je skladno z današnjim moralnim in pravnim kodeksom zavezan spoštovati in upoštevati izbiro pacienta, da prekine zdravljenje ali da ga sploh ne začne, ne sme pa izvajati evtanazije, saj je ta protizakonita. Zato je res tudi, da v primeru izvajanja evtanazije zdravnik, če nič drugega, tvega lastno prostost. Nekaj drugega so primeri, ko imamo opravka s človeškimi bitji, recimo novorojenci ali komatoznimi pacienti. Tukaj se morajo včasih zdravniki o nadaljnjem zdravljenju nujno odločiti namesto pacienta in v soglasju z družino, in sicer tako, da bi bilo posamezniku v največji interes in kakor bi se po vsej verjetnosti odločil posameznik sam, če bi bil pri zavesti oz. kompetenten.

Ostaja pa dejstvo, da je položaj v veliki meri odvisen od našega definiranja okvira pojma osebe. Osebe se od neoseb ločijo po tem, da le prvim pripadata samozavedanje in sposobnost vrednotenja lastnega življenja. Spoštovanje je torej primarno naravnano na osebe in njihovo avtonomijo ter blaginjo, ker lahko le osebe odločajo o tem, kar je dobro in kar ni dobro zanje. To ne pomeni, da med osebe spadajo le človeška bitja. Nasprotno, mednje se gotovo uvrščajo nekatere živali (višje opice), kakor tudi vsako drugo bitje, ki bi posedovalo lastnosti osebe. Tako imamo na primer nekatera človeška bitja, kot recimo zarodek, plod ali nepovratno komatozen človek, ki še nimajo ali pa so že izgubili status osebe. Poudaril sem že, da imamo tudi za neosebe, ki so zmožne trpljenja, dobre razloge, da jih ne trpinčimo ali ubijamo. Menim, da bi morali zdravniki ob predpostavki, da je evtanazija uzakonjena, pri razsojanju o legitimnosti ali nelegitimnosti prostovoljne evtanazije pripisati čim večjo pozornost željam dotične osebe. Zdravniki so tako zavezani, da skrbno preverijo, ali pacient izpolnjuje pogoje za izvršitev evtanazije oz. ali vse objektivne okoliščine govorijo v prid izpolnitvi njegove želje po smrti, ki pomeni rešitev brezupnega položaja. Spoštovanje posameznikove želje je predvsem dokaz, da do najvišje mere potrjujemo in spoštujemo človekovo dostojanstvo, tako v življenju kot tudi pri umiranju in ne nazadnje ob smrti. S tem ne trdim, da je spoštovanje blaginje oseb nepomembno ali da bi morali zdravniki ali medicinske sestre ali bratje zanemariti negovanje in skrb za zdravje oz. blaginjo pacientov (tudi tistim v terminalnem stanju) ter vselej in brezpogojno dajati prednost človekovi avtonomiji. Človekova avtonomija v končni

instanci res ne sme biti oškodovana ali postavljena v podrejen položaj skrbi za osebno blaginjo človeka, vendar pa je do tedaj pristojnost zdravstvenih delavcev ravno v tem, da skrbijo za pacientovo blaginjo. Kako to dvoje uskladiti? Če parafraziram Johna Harrisa (2002): osebna avtonomija ne bi smela biti nikoli pahnjena na rob zgolj zato, da bi pacientu za vsako ceno podaljševali življenje, če nočemo zapasti v *paternalizem*. To trditev lahko izpeljem še nekoliko dlje: osebno blaginjo najbolj spoštujemo tako, da spoštujemo avtonomijo in samodoločanje osebe, kar še posebej velja, kadar gre za končne, odločilne ali življenjske izbire. Še enkrat: vztrajati moramo pri tem, da se vsakomur zagotovi vsaj osnovna medicinska nega, oskrba, varnost in vse potrebne terapije ter zdravljenje. A kot je bilo že rečeno, informirani konsenz zahteva, da mora pacient, če je kompetenten (pri zavesti), prejeti natančne informacije o svojem zdravstvenem stanju, ki ostajajo na voljo pacienta strogo zaupne. Iz konsekvencialističnega zornega kota je vseeno, ali pacient zaradi težkega bolezenskega stanja, oropan vsega tistega, zaradi česar je cenil življenje, zaprosi zdravnika za prekinitev nadaljnjih medicinskih postopkov ali za aktivno evtanazijo. Seveda pa ta ali kakršnakoli druga zahteva zdravnikom nikakor ne sme pomeniti prisile, da izvede neko dejanje, ki se ne sklada z lastnimi moralnimi načeli. Brock pravi (1994: 491): »Življenje samo je za osebe večinoma dojeno kot primarno dobro, ki ga ponavadi cenimo po sebi in ga doživljamo kot nujnega za pridobitev vseh drugih življenjskih dobrin. Ko pa se kompetenten pacient eksplicitno ali implicitno odloči, da bo opustil vse nadaljnje aktivno zdravljenje, nujno za ohranjanje življenja, je to ponavadi zato, ker je najboljše življenje zanj ali zanj dovolj slabo, da je slabše kot sploh ne živeti. Življenje za pacienta tedaj ni več blaginja, temveč je najpogosteje le še breme.« V večini primerov je torej pacient, ki zaprosi za evtanazijo, v stanju, ko mu je lastno življenje breme ter neznosno psihično ali fizično trpljenje ali frustracija. Ponavadi teh muk ni mogoče nikdar povsem zatrei, vsaj ne brez izjemno hudih in škodljivih posledic, zaradi katerih pacient ne bi mogel več imeti normalnega življenja. Z mojega stališča ima *človekovo ugodje* osrednje mesto pri preudarjanju o moralnosti nekega dejanja. Zato tudi ni mogoče najti pravega razloga, da bi kompetentnemu pacientu v terminalni fazi bolezni odvzeli pravico do izbire hitrejše in manj mučne smrti. Nasprotnikom legalizacije evtanazije je zato mogoče najprej očitati *inkonsistentnost* lastnih trditev, kjer velja prekinitev aktivnega zdravljenja za etično nesporno dejanje in pravico vsakega posameznika, medtem ko naj bi bila aktivna prostovoljna evtanazija že v načelu nekaj povsem drugačnega in zato vselej moralno nedopustna. Poskusil bom razčleniti tako prekinitev zdravljenja kakor tudi evtanazijo. V obeh primerih gre namreč: a) za izpolnitev pacientove želje, ki jo izvede zdravnik, in b) za enake posledice – smrt pacienta. Razlogi, ki jih medicinska stroka in zdravniki ponavadi navajajo za moralno dopustnost prekinitve aktivnega zdravljenja v nasprotju z evtanazijo, so naslednji: 1) zdravnikova pasivnost pri pacientovi smrti, 2) negotovost izida (pacient lahko živi dalje, recimo zgodi se čudež ali v medicini tisto najmanj predvidljivo), in 3) naravni proces ali usoda, katerima je prepuščen vsak pacient po opustitvi medicinskega zdravljenja, odločata o tem, ali bo in kdaj bo umrl.

Prostovoljnost in neprostovoljnost

Ustavil se bom še pri razliki med prostovoljno in neprostovoljno evtanazijo, kjer je zopet mogoče potegniti vzporednico s prekinitvijo aktivnega zdravljenja. Kakor vemo, je druga tudi večkrat neprostovoljna, a zdravnik ima pravno moč, da (večinoma) v soglasju z družino presodi in odloči o tem, kar je v največjo korist nekega pacienta, pa čeprav je jasno, da pacient tega ne bo preživel. Taka zdravniška odločitev je lahko utemeljena tudi s t. i. vnaprejšnjo voljo ali direktivo

pacienta. Paradoks je v tem, da se lahko tolerira in izvaja tudi t. i. neprostovoljna prekinitve aktivnega zdravljenja, celo v primerih, ko se ve, da pacient brez določenih medicinskih sredstev ne more preživeti. Medtem pa evtanazija, tudi če gre za prostovoljno izbiro, ostaja prepovedana.

Kaj pravzaprav pomeni prostovoljnost in prostovoljna izbira? Za prostovoljno izbiro je najprej potrebna, kot je poudaril tudi J. Harris v knjigi *Vrednost življenja*, neka minimalna stopnja kompetentnosti ali sposobnosti za sprejemanje odločitev – kar pomeni, da je pacient zmožen samodoločanja. Kompetentnost pacienta pomeni sposobnost sprejemati odločitve oziroma gre najprej za neko mentalno zmožnost razumevanja lastnega položaja in na podlagi prejetih informacij sprejeti lastno odločitev, skladno s katero delujemo. V primerih nekompetentnosti ali izgube zavesti pacienta se je potrebno zanesti na *vnaprejšnjo voljo ali direktivo* (ponavadi v pisni obliki; novi zakon na Nizozemskem upošteva pacientovo vnaprejšnjo voljo kot legitimno pri izvajanju evtanazije),⁷ če jo je zapustil kompetenten pacient za situacijo, v kateri ne bo več sam zmožen sprejemati odločitev. To se na primer zgodi v primerih, ko gre za pacienta v terminalno komatoznem stanju ali v nepovratnem vegetativnem stanju, ki ne daje več nobenega upanja na izboljšanje njegovega zdravstvenega stanja. Z moralno-etičnega stališča ni nikakršne moralne razlike med neprostovoljno evtanazijo in neprostovoljno prekinitvijo aktivnega zdravljenja, če pacient ni pri zavesti in je torej izgubil kompetentnost pri sprejemanju odločitev. Obe obliki evtanazije sta lahko enako upravičeni, kakor tudi neupravičeni. Prednost prekinitve aktivnega zdravljenja pa je, da tukaj ne moremo nikdar s stoodstotno gotovostjo vedeti, ali bo pacient preminil, medtem ko pri evtanaziji te negotovosti in upanja ni. Menim pa, da je lahko razlika med evtanazijo in prekinitvijo aktivnega zdravljenja z moralnega stališča relevantna le takrat, ko: 1) nimamo vnaprejšnje volje pacienta in torej ne vemo, kaj bi si pacient v tej konkretni situaciji želel, ali 2) ko obstaja upravičena možnost, da pacient preživi tudi po prekinitvi aktivnega zdravljenja ali bi bila to zanj iz kateregakoli razloga boljša možnost.

Pomembno je poudariti, da je ob vseh ravnanjih ob koncu življenja (*end-of-life practises*), ko gre za prostovoljno prekinitve življenja (aktivna, pasivna evtanazija in zdravniška pomoč pri samomoru), vselej in nujno prisotna *subjektivna sodba* nekega pacienta pri sami želji, zahtevi ali prošnji, da se lastno življenje konča predčasno. Povedano še drugače – noben zdravnik ne more nikdar izdelati popolnoma objektivnega kriterija, ki bi nam omogočil s absolutno gotovostjo definirati stanje neke osebe kot *neznosno* in torej primerno za evtanazijo ali za prekinitve aktivnega zdravljenja. Zdravnik mora sicer ravnati skladno z objektivnimi okoliščinami (zdravstveno stanje nekega posameznika), katerih veljavnost sprejema in zagotavlja medicinska stroka, vendar nikakor ni in ne sme biti zavezan k dejanju, s katerim se sam ne strinja ali ima o tem drugačno moralno stališče. Odločitev je vedno pacientova in torej ne povsem objektivna. To je tudi mesto, ki dopušča kritike glede legitimnosti legalizacije prostovoljne evtanazije. Nekateri nasprotniki legalizacije trdijo, da bi odobravanje evtanazije neizogibno vodilo do točke, kjer ne bomo več imeli *objektivnega* razloga, da bi kogarkoli, ki bo vložil zahtevo za evtanazijo, sploh zavrnili.

Argument nerazlikovanosti med »ubiti« in »pustiti umreti«

Trdim, da je ta argument, ki je nastal prvotno le kot protiargument tezi o razlikovanosti med »ubiti« in »pustiti umreti«, poglavitni dokazni razlog moralne dopustnosti evtanazije, najprej in bistveno kot dejanja *uboja iz usmiljenja*. Primeri moralne dopustnosti evtanazije se namreč

ne omejujejo le na zdravniško prakso, ampak so predvsem primeri iz vsakdanjega življenja. Najbolj znana razprava, ki je sprožila tezo o moralni enakovrednosti ali nerazlikovanosti med »ubiti« in »pustiti umreti«, je zanesljivo *Active and Passive Euthanasia* (prvič objavljena leta 1975) J. Rachelsa, ki se od njene prve objave redno pojavlja v poglavjih *Life and Death Issues*, najboljših zbirk esejev iz področja bioetike. Zato bom sam le na kratko opozoril na primer, ki ga podaja Rachels za ovržbo teze o moralni razlikovanosti med »ubiti« in »pustiti umreti«. Torej: imamo dve zgodbi. V prvi nastopa g. Smith, ki ga čaka velika dediščina, če se nekaj zgodi njegovemu šest let staremu bratranču. Nekega večera, medtem ko se mali bratranec prha v kadi, vstopi Smith v kopalnico in utopi otroka. Vse uredi tako, kakor da je bila nesreča. V drugi zgodbi pa imamo g. Jonesa, ki ga ravno tako v primeru smrti malega bratranca čaka velika dediščina. Kakor Smith, tudi Jones stopi v kopalnico z namenom, da bo utopil otroka v kadi. Ko Jones vstopi, vidi, da je otrok že padel in se pri tem udaril ter je visel z glavo že povsem pod vodo. Jones se razveseli, pripravljen je tudi tiščati glavo otroka pod vodo, a ni potrebno. Sčasoma otrok sam utone »po nesreči«, medtem ko ga je Jones gledal, ne da bi kaj storil. Smith je torej »ubil« otroka, Jones pa ga je le »pustil umreti«. Vprašanje je: Ali se je kateri od obeh obnašal bolj moralno kot drugi? Rachels meni, da ne, saj sta oba delovala iz istega razloga – osebne koristi in oba sta imela enak namen, njuni dejanji (Smith) oz. odsotnost dejanj (Jones), sta imeli nazadnje še enaki posledici – smrt otroka. Torej sta z moralnega stališča *lahko* dejanji »uboja« in »puščanja umreti« moralno povsem enakovredni.

Rachelsov argument je skušal ovreči W. Nesbitt v članku *Is Killing No Worse Than Letting Die?* (prvič objavljen leta 1995), kjer avtor podaja protiprimer, ki naj bi vendarle pokazal na moralno neenakovrednost med »ubiti« in »pustiti umreti«. Nesbittovega argumenta zaradi prostorske stiske ne bom prikazal v celoti. Gre pa za to, da Nesbitt svojo obravnavo usmeri na določen primer, ko je »ubiti« očitno moralno slabše kakor »pustiti umreti«. Od tod sklepa, da je moralna razlikovanost vselej relevantna. Sklep je očitno prehitel, saj zadene mimo bistvene poante, na katero je v svojem dokazovanju meril Rachels. Zdi se, da se je Nesbitt le zavedal pomanjkljivosti lastnega protiprimera in je zato s trudom iskal močnejši razlog, ki bo vendarle potrdil upravičenost teze o moralni razlikovanosti med »ubiti« in »pustiti umreti«. Zato je veljavnost teze o razlikovanosti skušal uveljaviti s podmeno, da je vsaka družba, ki nima ljudi, sposobnih ubijati, v vsakem primeru boljša od družbe, v kateri so ljudje zmožni le pustiti umreti. Proti tej Nesbittovi postavki je nastopila H. Kuhse in s tem pojasnila sporočilo Rachelsovega primera. H. Kuhse je v svojem članku *Why Killing is Not Always Worse – and Sometimes Better – Than Letting Die?* (2006) vzela pod drobnogled primer, ki je pred nekaj leti prišel na švedska sodišča. Zgodba se odvija takole: »Voznik tovornjaka in njegov sovoznik sta imela nesrečo na samotnem odseku neke poti. Tovornjak je zajel ogenj in voznik je bil ujet v razbitinah svoje kabine. Sovoznik se je bojeval, da bi ga rešil, a mu ni uspelo. Voznik, ki je tedaj že gorel v ognju, je prosil svojega kolega – izkušenega strelca –, naj vzame puško, ki je bila v škafli zadaj v tovornjaku, in ga ustrelji. Sovoznik je vzel puško in ustrelil svojega kolega.« (Kuhse, 2006: 298) Kuhsejeva pripoveduje, da so njeni študentje na vprašanje, ali je sovoznik ravnal napačno, ko je ustrelil svojega kolega, v veliki večini odgovorili nikalno. Avtorica je prepričana, da njihovih intuicij ni težko pojasniti, saj do uboja ni prišlo zaradi osebne koristi, marveč iz sočutja do trpečega človeka, ki bi, če bi ga pustili umreti, veliko več trpel pred končno smrtjo. H. Kuhse pa je predstavila še protiprimer Winstonu Nesbittu, ki je v svojem članku *Is Killing No Worse Than Letting Die?* (2006: 292–297), kakor je bilo že omenjeno, skušal prikazati, da je vsaj en zanesljiv razlog, zaradi katerega je nekoga »ubiti« vselej moralno slabše od »pustiti umreti«. To

naj bi držalo predvsem zato, ker bomo vselej bolj v strahu pred nekom, ki ni le zmožen pustiti nedolžnega umreti, temveč ga tudi sam ubiti. Potemtakem, če bi lahko izbirali, bi raje izbrali družbo, sestavljeno le iz prve, kakor le iz zadnje kategorije ljudi. Sklep H. Kuhse pa je radikalno drugačen: »Nasprotno, vseeno bi se morali počutiti ogrožene ali vsaj zapuščene, če bi bili obkroženi s posamezniki, ki verjamejo v tezo o razlikovanosti in se obnašajo kot »nesposobne osebe, ali ... kamen ali drevo«, ki bi nas »pustili umreti«, ko bi mi iskreno potrebovali nekoga, ki bi »nam pomagal umreti«.« (Kuhse, 2006: 298) Avtorica torej trdi, da družba samih »pasivnih ljudi« nikakor ne bi bila boljša od družbe »aktivnih ljudi«, ki bi si drznili stopiti na prizorišče z lastnim dejanjem. Tukaj želim opozoriti na Heglovo pojmovanje lepe duše iz *Fenomenologije duha* (1998), ki spominja na Nesbittovo družbo ljudi. Ti sicer niso zmožni »ubiti«, so pa zmožni »pustiti umreti«, kar lahko interpretiram kot kraljestvo lepe duše, ki od daleč opazuje ter deli moralne nauke o tem, kako naj drugi delujejo, medtem ko sama ostaja nedelujoča in s tem ločena od umazanega sveta. Namig, ki nam ga posreduje H. Kuhse, je v tem, da se vrnemo k Rachelsovemu sklepu in k njegovi tezi o tem, da ni intrinzične moralne razlikovanosti med »ubiti« in »pustiti umreti«, saj imamo primere, ko je oboje – tako aktivno kot pasivno delovanje lahko boljše ali slabše, kot sta pokazala Rachels in Nesbitt vsak s svojimi primeri.

Sklep

Moralni argumenti so po mojem mnenju dokazali *legitimnost* prostovoljne aktivne evtanazije. Ali je to lahko že dovolj za njeno legalizacijo? Vendarle je za njeno *legalnost* potrebno, da se izvaja pod natančno definiranimi restriktivnimi pogoji, ki jih morata izpolnjevati tako pacient kakor tudi zdravnik.⁸ Legalizacija prostovoljne evtanazije in zdravniške pomoči pri samomoru bi odprla pacientom možnost, da v izjemnih okoliščinah sami odločijo o nadaljevanju ali končanju svojega življenja. Tudi zdravnikom ne bi bilo treba delovati pod masko in pretvezo, da na primer prakso paliativne ali blažilne nege⁹ vselej uporabljajo izključno za lajšanje pacientovih muk, in ne tudi z namero končati pacientovo življenje (>doktrina dvojnega učinka«, po kateri se smrt takih pacientov obravnava kot »stranski učinek« zdravljenja oz. lajšanja bolečin in ne kot predvideno stanje, ki bi dokazovalo namernost takih dejanj). Menim torej, da bi možnost evtanazije in zdravniške pomoči pri samomoru na paciente delovala pomirjajoče in človeško. Zavzemam se za to, da bi evtanazija postala možnost in nikoli prisila, niti tihi pritisk. Čeprav so primeri neprostovoljne evtanazije lahko včasih enako upravičeni kakor obstoječa praksa prekinitve aktivnega zdravljenja ter paliativna nega, se zavzemam le za legalizacijo prostovoljne evtanazije, ki vključuje precej manjši spekter potencialnih zlorab.¹⁰ Pacientom, ki prestajajo neznosne muke, lahko v določenih primerih priznamo stisko in brezup le tako, da jim omogočimo čim krajšo in čim manj mučno umiranje. Prezir do

⁸ O pogojih za evtanazijo na Nizozemskem glej: *Euthanasia; the Netherlands' new rules* (2002).

⁹ O tem glej zanimivo razpravo *Terminal Sedation: Euthanasia in Disguise?* (2004), ki je pred kratkim nastala na pobudo švedskega profesorja Tobjörna Tannsjöja, ki je predlagal, da je morda v terminalni sedaciji rešitev zagate o evtanaziji. Knjižica je zbirka esejev, med drugimi sta svoja prispevka pripravila tudi avtorja H. Kuhse in D. W. Brock, ki oporekata moči paliativne nege, ter drugi, ki vidijo v paliativni negi vsaj začasen nadomestek aktivne evtanazije.

¹⁰ Čedalje bolj popularni argumenti proti legalizaciji evtanazije so t. i. »slippery slope« ali argumenti spolzke strmine, ki evtanazijo z moralnega stališča sicer sprejemajo, vendar nasprotujejo njeni legalizaciji. Ta naj bi bila škodljiva za družbo, saj naj bi povečala število neprostovoljnih ali celo prisilnih evtanazij. O nasprotnem trendu pa nam priča zadnja študija, ki je izšla v reviji *The New England Journal of Medicine* (NEJM) in predstavlja podatke o številu smrti prostovoljnih in neprostovoljnih evtanazij in drugih ravnanj ob koncu življenja (*end-of-life practices*) na Nizozemskem v letih 2001–2005: *End-of-life practices in the Netherlands under the Euthanasia Act* (Van der Heide, Onwuteaka-Philipsen, Rurup, idr. 2007)

človekove avtonomne želje po takojšnji odrešitvi, ki jo izreče pacient, pomeni pomanjkanje sočutja na individualni ravni, kakor tudi nizko stopnjo liberalnosti na družbeni ravni.

»Preprečenje samomora. Obstaja pravica, po kateri kakemu človeku vzamemo življenje, a nobene, s katero bi mu lahko vzeli smrt: to je zgolj okrutnost.« (Nietzsche, 2002: 96)

Literatura

- BLACKBURN, S. (1996): *Euthanasia, active/passive*. The Oxford Dictionary of Philosophy. *Oxford Reference Online*. Oxford University Press. Linkopings universitet.
- BROCK, D. W. (1994): Voluntary Active Euthanasia. V: BEAUCHAMP, T., WALTERS, L. (ur.): *Contemporary Issues in Bioethics*. Belmont, California, Wadsworth Publishing Company.
- FUKUYAMA, F. (2003): *Konec človeštva*. Tržič, Učila International.
- HARRIS, J. (2002): *Vrednost življenja (Uvod v medicinsko etiko)*. Ljubljana, Krtina.
- HEGEL, G. W. F. (1998): *Fenomenologija duha*. Ljubljana, Analecta.
- HUMPHRIES, C., ADLINGTON, F., LAWRENCE, R. (ur.) (2005): *World Encyclopedia*. Oxford, Oxford University Press.
- KUHSE, H. (2006): Why Killing is Not Always Worse – and Sometimes Better – Than Letting Die. V: SINGER, P., KUHSE, H. (ur.): *Bioethics: An Anthology*. Blackwell. Malden MA, 297–301.
- MITCHAM, C. (ur.) (2005): *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*. Gale, Detroit .
- NESBITT, W. (2006): Is Killing No Worse Than Letting Die? V: SINGER, P., KUHSE, H. (ur.): *Bioethics: An Anthology*. Blackwell, Malden MA, 292–297.
- NIETZSCHE, F. (2002): Človeško, mnogo preveč človeško. V: KOS, M. (ur.): *Nietzschejevo berilo: izbrani odlomki*. Ljubljana, Mladinska knjiga, st. 96.
- RACHELS, J. (2006): Active and Passive Euthanasia. V: SINGER, P., KUHSE, H. (ur.): *Bioethics: An Anthology*. Blackwell, Malden MA, 288–292.
- TANNSJÖ, T. (ur.) (2004): *Terminal Sedation: Euthanasia in Disguise?* Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=T98.e847>.
- Ministry of Health, Welfare and Sport (2002): *Euthanasia; the Netherlands' new rules*. Na http://www.minvws.nl/en/folders/ibe/euthanasia_the_netherlands_new_rules.asp
- Future of Humanity Institute. Na <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.html>
- SOANES, C., STEVENSON, A. (ur.) (2004): *The Concise Oxford English Dictionary 11th edition*. Na http://www.askoxford.com/concise_oed/euthanasia?view=uk.
- VAN DER HAIDE, A., ONWUTEAKA-PHILIPSEN, B. D., RURUP M. L. idr. (2007): *End-of-life practices in the Netherlands under the Euthanasia Act*. Na <http://content.nejm.org/cgi/content/full/356/19/1957> dostop 15.5.2008.

Ibogainska medicinska subkultura kot sestavni del gibanja za zmanjševanje škode na področju drog

Svetovna zdravstvena organizacija definira zdravje kot stanje popolne telesne, psihološke in socialne blaginje. Opisuje torej trenutno stanje posameznika na neki točki v času. Tako predvideva menjajoča se obdobja zdravja in bolezni skozi življenje.

Ne predvideva pa vpetosti posameznika v kontinuumu časa, njegovega odnosa do preteklosti in še pomembnejše: pričakovanj do prihodnosti. Ta so kot nekaj nepredvidljivega, a vseeno odzivajočega se na naše delovanje v domeni duhovnosti; upanja, želja, priprošnje, vere ali namere.

Definicija zdravja SZO torej ne vključuje stopnje optimizma¹ kot glavne karakteristike duhovne blaginje in je kot taka pomanjkljiva.

Človek je končno bitje. Smrt je naravna. Je zdrava. Je normalna. Zato iztekajoči se človek, ki do svojega stanja goji tvoren odnos, pa naj bo to upor ali potrpljenje po odločitvi, ni bolan človek. Je le umirajoči ...

Zdravje je aktivnost. Zdravje je lahko tudi pasivnost, če se zanjo aktivno odločimo. Zdravje je sposobnost prevzemanja odgovornosti. Zdravje je odločitev. In zanj se namesto nas ne more odločiti zdravnik, on nam pri tem lahko samo pomaga.

Gre za tisti odtенок, ki prehlajenega posadi na kolo, ki šepavega požene na plesišče in ki nekatere umirajoče naredi blažene in bolj mladostne, kot je prenekateri stavec v mladem telesu. In obstaja nasprotni odtенок, ki nekatere žene v beg, omamo, spanje ...

Problematika odvisnosti² je kompleksno področje, ki sega od organskega prek mentalnega na duhovno sfero, po pristopu od humanistike do skrajnosti naravoslovja, od tolerance do nestrpnosti na področju etike in morale. Korenine se dotikajo vsakega izmed teh težišč in nikdar izolirano.

Zato po načelu relativnosti ni končnega, pravega pristopa, temveč je pravilni tisti, ki je prirejen potrebam in pričakovanjem uporabnika. Pluralizem in deinstitucionalizacija sta za dobro politiko na področju drog tako v preventivi kot kurativi nujna.

¹ Tudi; vedrost, rožnoglednost, vizija, smisel, zaupanje ...

² Odvisnost v najširšem pomenu, ne le odvisnost od kemičnih substanc, pri kateri najpogosteje pomislimo na sliko odvisnika od heroina. Pri tem pa pozabljamo, da gledamo le vrh ledene gore in da se pod gladino skriva velikanski nabor različnih bolj ali manj nesvobodnih posameznikov, ki se brez svojega brezplodno ponavljajočega se vedenjskega vzorca ne počutijo uravnoteženi.

³ Prisojitev večine aspektov odvisnosti pod okrilje medicine odvisnosti sicer pravilno varuje odvisnika kot bolnika pred krutimi moralističnimi napadi okolice, prinese pa preveč resigniran in substitucijsko naravnani pogled na uporabnika, kateremu je dodeljena preveč pasivna vloga v procesu »zdravljenja«, zdravniku oz. medicini pa preveč ekskluziven položaj v primerjavi z drugimi vrstami pomoči.

⁴ »Videl sem najboljše ume svoje generacije, uničene od norosti, sestradane, histerične, gole, kako se ob zori vlačijo skozi črnske ulice, iščoč jezni fiks ... A. Ginsberg: Tuljenje in druge pesmi, 1956.

⁵ Pogosto se vsiljuje misel, da tu nekaj manjka. Človek iz urejenega okolja in z dobrim pedigrejem očitno štrli iz družinskega povprečja. Morda pa posameznik le ni samo produkt genov in okolja. Malček, v očeh in karakterju tako izoblikovan, iz primarne družine še pokukal ni, pa ni prav nič podoben staršem. »Od kod se je ta vzela?!« Morda pa le ni nag prijokal na ta svet ...

⁶ Predvsem gra za prevelike zahteve do širšega okolja, saj izostanek cepljenja s stresom v zgodnji mladosti pusti mladostnika popolnoma neobogljene ob stiku s svetom. Tako so negacije grandioznosti, ki je je otrok vaje v svojem primarnem okolju, v stiku z vrstniki vir občutka nezadostnosti in tesnobe in kar je še hujše; vir ogorčenja. Ker ni dobil, kar mu gre, ima vso pravico, da protestira. Zaupa samo sebi in svoji izkušnji in ko ob stiku z drogo začasno najde izgubljeno ravnovesje ... (Tomori, 2000)

Motnja odvisnosti ne izvira iz biokemičnega ali nevrottransmitterskega neravnovesja »per se« po zapovedi genetske konstitucije. Če bi, bi bil do danes že znan gen in potomci odvisnikov bi bili skoraj praviloma odvisniki, sledeč Mendlovemu dedovanju. Odvisnost se ne deduje, govori mo lahko kvečjemu o predispoziciji, pa še za to ne vemo, ali ni priučena v družinskem krogu.⁵

Drži pa, da trajna uporaba drog spremeni genski ekspresijski vzorec in s tem snovni stroj kot adaptacijo na prisotnost tuje snovi. Vsekakor pa sama kal predispozicije za razvoj odvisnosti ne tiči v telesu samem, temveč v odnosu posameznika do okolja.⁶

Dalj časa trajajoča stresna stanja, še zlasti v obdobju razvoja, lahko vodijo do odklonov v osebnostnem razvoju. Pri tem lahko razumemo kemično iztirjanje kot fizično manifestacijo psiholoških motenj in ne obratno. Proces je praviloma reverzibilen, a dolg in drag. Substitucija nezadostnih endorfinov je daleč cenejša ...

Pluralizem ponudbe kurativne obravnave razvitega sindroma odvisnosti je pravica državljanov, kajti družbeno okolje je sodgovorno za nastanek tovrstnih motenj; z izbiro pa uporabnik vstopi v proces kot sotvorec zdravstvene obravnave.

Pojmovanje odvisnosti kot bolezni ima dve plati: prva je vsaj delna razbremenitev posameznika odgovornosti za stanje, v katerem se nahaja, in tako vzpostavitev okoliščin za rehabilitacijo s prilagojenim tempom, ki ga ta zmore. Seveda pričakujemo postopno naraščanje odgovornosti, vzporedno in sopomensko z ozdravitvijo (podobno kot vloga mavca pri zlomu).

Ker pa težnja k prepoznavi odvisnosti kot bolezni predvideva in zapoveduje njeno kroničnost, vzpostavlja začaran krog odvisnosti. Ne samo to, dotedanjo kemično odvisnost razširi še na odvisnost od zdravnika oz. zdravstva. Bodimo bolj natančni: toksioman ni odvisen od droge, odvisen je od njenega dobavitelja.³

Tu ima označevanje odvisnosti kot kronične in ponavljajoče se bolezni tudi politično in ekonomsko noto. Odvisnik (zasvojenec, morda samo uživalec) naj ne bi bil sposoben odgovornosti in bolj ali manj potrebuje skrbnika. Sam koncept dekriminalizacije uživanja drog ni zgrešen, neprimerno pa je, da se namesto svobodne presoje posameznika postavi nov čuvaj – zdravnik. Gre za vzpostavitev kontrole nad populacijo, ki, če je pri njej kaj kroničnega, je to nepripadnost main-streamu.⁴

Neselektivna medikalizacija substitucijsko naravnane medicine odvisnosti spominja na apatičnost in nihilizem tistih, ki naj bi bili usposobljeni za boj proti resignaciji. Definicija odvisnosti kot kronične in ponavljajoče se bolezni in njeno razglašanje je le korak od nagovarjanja k uživanju drog. Sklicevanje nanjo spominja na opravičevanje za lastne neuspehe in je očitni dokaz pomanjkanja vere v lastno delo.

Medicinska doktrina substitucijske terapije se je izkazala za zelo učinkovito pri zmanjševanju škode, ki jo uporaba drog povzroči družbi, bistveno manj pa kot dolgoročno rešitev za posameznika.

⁷ Odvisnost je motnja; morda celo to ne. Enkrat preseženo odvisnost lahko vzamemo za poučen kos poti v osebnostnem razvoju. Vsak osebek se rodi popolnoma odvisen od okolice in si samostojnost šele izbori. Odvisnost katerekoli vrste bi tako najprimerneje pojmovali kot zastoj.

⁸ www.ibogaine.mindvox.com

Treba je poudariti, da ima substitucija v nekaterih primerih svoj prostor kot trajna terapija v smislu zazdravitve kronične motnje. Pri dolgoletnem uživalcu drog se lahko spremeni biokemično ravnovesje, ki se ga ne da popolnoma povrniti v izhodiščno stanje in s tem zagotoviti zadovoljive psiho-fizične konstitucije za kakovostno bivanje, delovanje in počutje.

V tem in le v tem primeru je smiselna stabilizacija z nadomestkom kot prvo in tudi zadnje dejanje v procesu zdravljenja, vsekakor pa ne pri ekperimentatorju, instrumentalni ali začetni habitualni rabi mladega, metabolno voljnega organizma. Obnova fizioloških ravnovesij je tu lahka in o kroničnosti motnje ne sme biti govora.⁷

Mit o dokončnosti možganskih sprememb je že leta 1986 razbila dr. Levi-Montalcinijeva z odkritjem živčnih rastnih dejavnikov – nevrotrofinov, ki spodbujajo obnovo in razrast živčnih celic – in za svoje delo prejela Nobelovo nagrado ...

To dokazujejo tudi okrevanja po poškodbah možganov, ki so sicer počasna, a pogosto privedejo do skoraj popolnega okrevanja in so pogojena s starostjo; mlajši ko je človek, hitrejši in temeljitejši so.

V tej zvezi je zanimiv ibogain. Če izvzamemo tradicionalno uporabo iboge v Afriki, jo Zahod najbolj pozna kot zdravilo za prekinjanje odvisnosti. Zadnjih trideset let so čedalje glasnejši namigi o uspešnosti iboge pri zmanjševanju abstinenčnih sindromov po odtegnitvi alkohola, nikotina, poživil in opiatov in trajno zmanjšanje želje po substanci.⁸

Po aplikaciji ibogaina je v možganih poskusnih živali dokazano povečano izločanje nevrotrofina GDNF (He in sod., 2005). Opazili so, da se pri podganah, vajenih pitja alkohola, po aplikaciji ibogaina zmanjša obseg popivanja. Po izkušnjah biomedicine je smiselno pričakovati podoben učinek pri človeku.

Slovenske študije so pokazale dodaten učinek; pospešeno izgorevanje sladkorjev in s tem večjo energetske razpoložljivost pri vseh vrstah celic, kar omogoča hitrejši metabolizem, obnovo in aktivnost, ne glede na specializiranost in diferenciacijo (Paškulin in sod., 2006). Kaj pomeni povečanje števila živčnih celic, njihova razvejitev in premreženost možganov, skupaj z večjo živahnostjo in proženjem akcijskih potencialov? Asociacijsko pestrost, ostrejši zaznavanje in povečanje doživljajskega sveta lahko opišemo tudi z duhovnim besednjakom – razsvetljenje, kot psihološki »uvid« ali preprosto kot povečano kondicijo in odpornost na stres. Ne nazadnje, pospešen metabolični obrat olajša detoksikacijo in pospeši povrnitev zdravja, ne glede na osnovno nokso.

Tu se kaže prepletenost različnih nivojev bivanja in njihova neločljivost; delovanje na posamezen delček vpliva na vse druge aspekte celote. Res je, da se posamezna področja močno prekrivajo in prek presečišč prehajajo druga v druga, pa vendar lahko pristop k zdravju oz. vstop v proces zdravljenja prvotno omejimo na eno področje in tako dobimo prijemališče, preko katerega vplivamo na vsa druga.

Vseeno pa se zdi, da je proces lažji v smeri od ideje k materiji. Vzrok težav večinoma tiči v napačnem dojemanju oz. nepoznavanju samega sebe, sledijo neprimerni odnosi do okolja, kar se konča v patološki manifestaciji na telesni ravni. To lepo dokazujejo t. i. civilizacijske bolezni. Zdravljenje se tako začne pri razumevanju vzrokov in pri sprejemanju odločitev v zvezi z odnosom do njih.

Simptomatsko zdravljenje tu vseeno ima svoj prostor in je na trenutke nenadomestljivo, včasih življenje rešujoče, a učinkuje kratkotrajno in težava ne preneha, dokler ni odstranjen vzrok. Tako je tudi substitucijska terapija kot nizkopražni ukrep za zmanjševanje škode zaradi

⁹ Nekateri učinek iboge povezujejo s pospešenim odstranjevanjem tujih snovi oz. razstrupljanjem telesa, drugi prisegajo na psihoterapevtski uvid, ki je posledica kontemplativnega stanja pod vplivom iboge. Navidezno razhajanje je semantične narave, ko se pogovarjamo o istih stvarih z različnim izrazoslovjem.

uporabe drog v tem kontekstu popolnoma na mestu. Namen nadomeščanja droge je pridobiti čas za osnovno socialno in psihološko obravnavo. Predvideti pa je treba njeno začasnost, saj najsubtilnejših sfer človekove samopodobe ni mogoče dojeti ali razumeti, niti spreminjati, ko je človek pod vplivom narkotika.

Iboga se na afriški celini uporablja od pamtiveka. Prek Pigmejcev je bila predstavljena ljudstvom Kongoške nižine, kjer ima svojo zdravilsko, socialno in duhovno vlogo.

Iboga, posušena in zmleta skorja korenine grma *Tabernanthe iboga*, vsebuje več sorodnih alkaloidov, predvsem ibogain. Je krepčilo in zdravilo za širok nabor bolezenskih stanj. Ta lahko izvirajo na telesni ravni, kot je rekonvalescenca po infekcijskih boleznih, ali pa na psihološko-socialni noti izgubljenosti posameznika v družbi, ki v svojem bivanju ne najde smisla in harmonije z okolico.⁹

Duhovne iniciacija se še danes množično uporablja v kultu Bwiti, ki s svojima dvema milijonoma privrženecv pravzaprav predstavlja trdno in uveljavljeno verovanje, ki pa ni ekskluzivno do krščanstva ali islama. Predsednik Gabona Omar Bongo je po veroizpovedi musliman, hkrati pa nganga – svečenik v Bwiti.

Kot je bilo že rečeno, iboga oz. alkaloid ibogain velja za uradno nepreverjeno, a domnevno učinkovito sredstvo za prekinjanje odvisnosti. Vztrajno narašča tudi število znanstvenih člankov, ki na živalskih modelih odvisnosti potrjujejo to hipotezo. Kontrolirane, dvojno slepe klinične študije, še ni; ameriški National Institute on Drug Abuse (NIDA) je leta 1995, potem ko je leta 1993 sprejel protokole in odobril I. fazo kliničnih študij na Univerzi v Miamiu, projekt na podlagi mnenj predstavnikov farmacevtske industrije ustavil (Alper, 2001).

Tako je težišče dogajanja v povezavi z ibogo v zahodnem svetu preneseno v sfero nevladnosti. Bolj ali manj izkušeni laiki, pa tudi nekateri strokovnjaki namreč organizirajo tretmaje za odvisnike, pogosto pa tudi za duhovne iskalice samorealizacije, ki pri sebi ne prepoznajo težav z odvisnostjo. Mar odvisnik, ki išče svobodo, ni duhovni iskalec samorealizacije? Tu se tudi zastavi vprašanje izrazoslovja; kaj ta tretma sploh je? Tretma, seansa, zdravljenje, iniciacija, verski obred ...?

Če bi pri ibogainski obravnavi govorili o zdravljenju, bi moral biti ibogain registriran kot zdravilo in izvajalec zdravnik. Kot nakazuje razumevanje in interpretiranje zdravja v uradnem zdravstvenem sistemu, registracije tudi v bližnji prihodnosti ni na obzoru.

Bitka z odvisnostjo pa je bitka s časom. Kaj naj torej odgovori zdravnik, če ga mlad odvisnik, ki izgublja letnike v šoli, izgublja prijatelje in pridobiva spremljajoče bolezni, vpraša, kaj meni o ibogainu!?

Gre za vprašanje odločitve in vprašanje odgovornosti.

Po načelu relativnosti ni končnega, pravega pristopa k zdravljenju, pravilen je tisti, ki je prirejen potrebam in pričakovanjem uporabnika. To velja bolj ali manj pri vseh specialnostih, še kako pa na kompleksnem področju (medicine) odvisnosti. Pravi je torej tisti pristop, ki vključuje bolnika kot sotvorca zdravstvene obravnave in ki ga ne obravnava kot neposvečeno telo, ki le natančno sledi navodilom.

Pravzaprav je odvisnost sama infantilni odnos do okolja, kjer odvisnik pričakuje, da bo nekaj zunanjega rešilo njegovo težavo; od dojk k drogi. Tako je že sama odločitev za ibogainski tretma, če je seveda svobodna, sama po sebi terapevtska. Spominja na primarni krik: Dovolj!!! in s tem preobrat iz trpne v tvorno pozicijo.

10 »... kaj bi rad, da rečem? Te stvari so prikrite, midva pa sva na isti strani tančice. Ko ta pade, naju ne bo več tu«
O. Hajjam

Vseeno pa ima obravnava z ibogainom poleg elementa dejanja in odločitve tudi materialni element vnosa substance v telo. Tu bi bila negacija določenih tveganj neodgovorna in zavajajoča. Tako kot za vsako zdravilo tudi tu velja, da mora biti pričakovano tveganje preseženo s koristjo, da je uporaba upravičena. Korist vsakršnega zmanjšanja škode pri uporabi drog je neoporečna, pa najsi gre za abstinenco ali vsaj za prehod na manj škodljive oblike uporabe. Vsekakor pa je odločitev na strani uporabnika. Odgovornost na strani uradnih struktur je v tem primeru zagotoviti primerno obveščenost javnosti o možnih tveganjih in koristnih, kar je temeljni pogoj za objektivno odločitev.

Tako imenovana ibogainska medicinska subkultura po zadnjih podatkih močno narašča (Alper, 2008). Mimo tradicionalne in turistične uporabe ibogaina v Afriki je bilo na Zahodu v letih 2001–2006 dokumentiranih 3414 tretmajev. To je štirikratna porast v primerjavi s predhodno petletko; dodati je treba še številne nedokumentirane tretmaje. Skupina, ki je izvedla poizvedbo, je naravo tretmajev uvrstila v štiri skupine:

- medicinski model,
- tretma z laičnim vodstvom,
- samopomoč,
- religiozno-duhovni obred.

Motiv uporabnika je bil pri dveh tretjinah težava z odvisnostjo in pri eni tretjini duhovna rast.

Omenjena tretjina uporabnikov iboge ali ibogaina v kontekstu »medicinskosti« ni sporna. To so vsekakor fizično, psihično in socialno zdravi posamezniki, ki se za tretma odločijo iz duhovnih nagibov z namenom duhovne rasti.

Duhovnost je (tudi) iskanje svoje kontinuitete v večnost. Iboga, v tem primeru kot sveti zakrament, na dozdej še nepojasnen način omogoča jasnejši vpogled v človekovo preteklost, kot nam to omogoča spomin, objektivnejši pogled z distance na sedanost in odpira vizionarsko tehtanje možnosti za prihodnost. Psihologi bi temu rekli uvid, a je termin preveč razumske narave, da bi lahko opisal to vidno, tipno in slišno izkušnjo večnosti časa, sočasnosti trenutkov in občutenja prisotnosti višjih načel iz zakulisja (Naranjo, 1973).

Izkušnja prinese vizijo, (ponovno) osvetli cilj in osmisli posameznikovo bivanje. Sporočilo je v obliki simbolov, ki so včasih transparentni, drugič pa prikriti in se razkrijejo šele čez čas. In človek se spomni sebe. V izvornem besednjaku je izkušnja z ibogo potovanje v Bwiti, v deželo prednikov oz. v deželo mrtvih, kjer se človek spomni svojega poslanstva.¹⁰

Je lahko prebujeno (za)upanje kot posledica onkraj videnega tako močno, da zmanjša, skoraj izniči sindrom odtegnitve in utiša smrtni gon po drogi?

Glede pravnega statusa je večina držav sveta ibogainu naklonjena; v izvornih deželah je iboga celo čislana kot sveta rastlina in ekonomski vir dohodka.

Izjeme so ZDA, Belgija, Danska, Švedska, Švica, Avstralija, kot zadnja je ibogain na seznam kontroliranih substanc uvrstila Francija, in sicer po nesreči, ko je pod vplivom ibogaina utonil človek. Znanih je tudi nekaj primerov, ko so pri toksikoloških analizah obdukcij v bioloških tekočinah našli sled ibogaina, a je vloga le-tega pri vzroku smrti neznana.

Vprašanje varnosti vsekakor je na mestu in dejstvo, da ni bilo kontroliranih kliničnih testiranj ibogaina kot zdravila, mora biti evidentno vsakomur, ki se odloči za tretma.

Zainteresirani pa ima po drugi strani pravico tudi do naslednjega podatka: iboga se v Centralni Afriki stoletja uporablja v družinskem krogu in v ožji skupnosti, kjer obred zaužitja simbolizira sprejetje mladostnika v svet odraslih. Posredujejo in organizirajo ga starši, kar

11 γνῶθι σεαυτὸν (gnothi seauton) - spozn(av)aj se. Napis na Apolonovem preročišču v Delfih, kjer je prerokovala Pitija.

nakazuje na empirično dokazano zadovoljivo stopnjo varnosti. Farmakovigolanca – preživetje zdravila na trgu – je v tem primeru zelo visoka in kljub nekaterim ravnim razlikam dopušča prenosljivost izkušenj na Zahod.

V Sloveniji je tako registrirana verska skupnost Sakrament Prehoda (sacrament.kibla.si), ki je odprta tako za ateiste kot za ljudi vseh veroizpovedi in se ne oznanja kot ... edina prava vera ... Prav tako ni ekskluzivna do odvisnikov, se pa distancira od definiranja iniciacije kot zdravljenja odvisnosti (Knut, 1994).

Slovenska javnost ima priložnost spoznati pojave tovrstnih subkultur predvsem po zaslugi socialno-antropološke raziskave Anžeta Tavčarja s Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, ki je z etnografskimi tehnikami opazoval iniciacijske obrede Sakramenta Prehoda in predstavil lokalno podkulturo na podlagi globalnosti »ibogainskega gibanja« (Tavčar, 2006).

Tudi domača znanstvena in strokovna prizadevanja so bila uspešna pri evalvaciji ibogaina kot zdravila. Center za mentalno zdravje, Ministrstvo za zdravstvo in Urad za zdravila so bili pred desetimi leti resen sogovornik za izpeljavo kliničnih testiranj, a je bil projekt, kot že rečeno, ustavljen.

Vseeno pa nadaljujemo predklinične raziskave na modelih odvisnosti, kjer OMI Inštitut (www.omi.si), zavod za antropološko medicino, združuje laboratorije Medicinske fakultete, Fakultete za farmacijo in Biotehniške fakultete Univerze v Ljubljani. V desetih letih je s podporo Urada za droge, Inštituta za varovanje zdravja, Ministrstva za zdravje, Mestne občine Ljubljana, Fakultete za socialno delo, Centra za mentalno zdravje, Fakultete za računalništvo in informatiko in Open Society Institute uspel osvetliti nekatere vidike delovanja ibogaina in se lahko pohvali z dobro uveljavljenostjo publikacij in predavanj v svetu tako v strokovni kot v laični javnosti.

Kot je bralcu sedaj že jasno, je cela »reč« okoli ibogaina zelo kompleksna in pogled nanjo precej zaznamovan z vnaprejšnjimi stališči in predsodki. Za nekatere je neodtuljiva pravica do verovanja, za druge z ustavo zajamčena pravica do gibanja – pač navzgor in navzdol in ne samo horizontalno iz službe domov in v gostilno, za tretje nepovabljen obiskovanje Olimpa, ki si zasluži kazen ...

Iskalci sebe in svoje poti so stari kot človeštvo.¹¹ Za petami so jim vedno tudi ponudniki dobrin in storitev. Ibogainska scena je postala tržna niša, tako v smislu duhovnega turizma v Afriko, kot tudi v obliki številnih ponudnikov na Zahodu. Pojavi se neobhodno in potrebno vprašanje ohranjanja kakovosti ponudbe.

Ta pa je včasih zelo nizka. Prodaja ibogaina po internetu s skupimi navodili za domačo uporabo je daleč od standardov in protokolov, ki jih neformalno občestvo iboga scene ima in spoštuje. Pričakovati medicinsko izobrazbo vseh ponudnikov bi bilo v tem trenutku iluzorno in tudi nepotrebno, v primeru duhovnih iniciacij tudi popolnoma irelevantno. Pri religioznem obredu gre namreč za odmerek, manjši od detoksikacijskega, in so pri izpolnjevanju osnovnih meril zdravja tveganja neznamna, tj. primerljiva športnim tveganjem. Minimum za vodstvo katerekoli vrste tretmaja pa naj bi bila vsaj osebna izkušnja z ibogo in s tem razumevanje procesov pred tretmajem, med njim in po njem.

Potrebna povratna informacija javnosti kot varnostna varovalka glede kakovosti je lahko zagotovljena tudi sama po sebi s pluralizmom ponudbe, kjer gre za preživetje učinkovitih in za odpad neprimerih. S sodobno informacijsko tehnologijo je posredovanje informacij in ozaveščanje zelo olajšano in to ne bi smel biti problem. Vsebinsko strokovne in preverjene

informatijske spletne strani lahko za minimalne stroške posredujejo verodostojne podatke in so stičišča za izmenjavo mnenj in izkušenj. Za kaj takega pa zadeva ne sme biti ilegalna in stigmatizirana kot nekaj sramotnega in napačnega.

Bližnjica do navidezne varnosti, ki se je že nič kolikokrat izkazala za slepo ulico, je prohibicija. Sto let izkušenj je dokazalo poslabšanje kakovosti in kontrole ponudbe ter neuspeh pri zmanjševanju uživanja substanc.

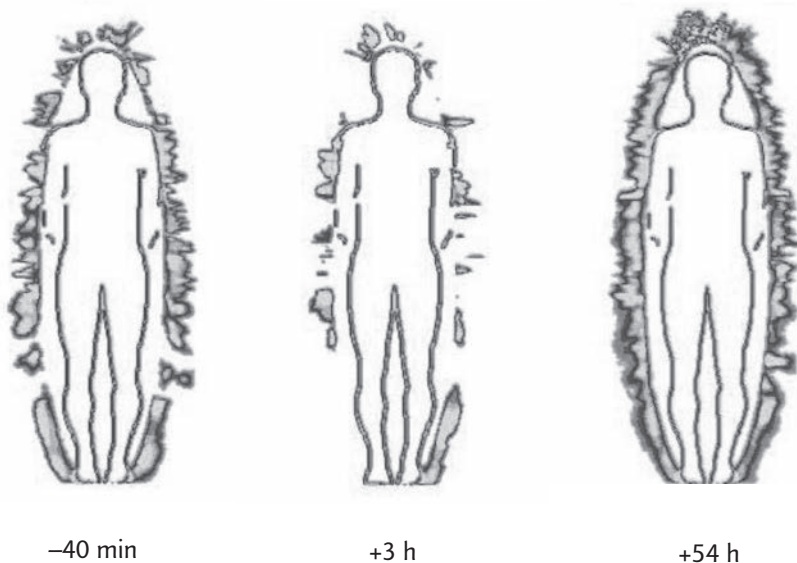
Trend izogibanja tveganju in neupravičenega precenjevanja varnosti na račun osebne svobode ogroža napredek; pa naj gre za osebni razvoj, ali pa za razvoj novih, učinkovitejših in cenejših metod zdravljenja oz. bolj zdravih in svobodnejših družbenih odnosov.

Vsekakor pa je treba nadaljevati znanstveno in strokovno evalvacijo ibogaina kot zdravila, ga primerno umestiti v javnozdravstveni okvir in s tem zadevo pravno urediti. Vsaj kar zadeva status in legitimizacijo zdravilnega potenciala substance; duhovni vidik tozadevno močno prednjači in je v Sloveniji formalnopravno urejen.

Pojav ibogainske subkulture je spontani odgovor na potrebe sodobnega človeka, na nezadovoljstvo nad pretirano materialistično naravnano medicino ne eni strani in na pretirano indoktrinirano duhovno ponudbo na drugi. Je eksistenčno vprašanje brez odgovora in je odgovor brez predhodnega vprašanja.

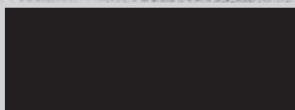
Bo Slovenija zbrala pogum in dovolj samozavesti, da povede posameznika sto let po dr. Klementu Jugu na vrh te gore? Tako kot se s tveganjem življenje lahko konča, se brez tveganja življenje niti začeti ne more ...

Slika: Indukcija energije na ravni celic se odraža na bioenergiji celega telesa – avri. Primerjava avre človeka pred iniciacijo, med njo in po njej. (www.gape.org)

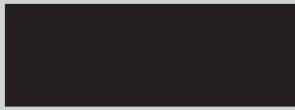


Literatura

- ALPER, K. R. (2001): *Ibogain: A Rewiew*. The Alkaloids, št. 56, 1–38.
- ALPER, K. R., LOTSOFF, H. S., KAPLAN, C. D. (2008): *The ibogaine medical subculture*. Journal of Ethnopharmacology, št. 115, 9–24.
- HE, D.-Y., MCGOUGH, N. N. H., RAVINDRANATHAN, A., JEANBLANC, J., LOGRIP, M. L., PHAMLUONG, K., JANAK, P. H., RON D. (2005): *Glial Cell Line-Derived Neurotrophic Factor Mediates the Desirable Actions of the Anti-Addiction Drug Ibogaine against Alcohol Consumption*. The Journal of Neuroscience, št. 25, 619–628.
- KNUT, A. (1994): *Iboga*. Maribor, Zrcalo.
- NARANJO, C. (1973): *The Healing Journey: New Approaches to Consciousness*. New York, Pantheon Books, a division of Random House.
- PAŠKULIN, R., JAMNIK, P., ŽIVIN, M., RASPOR, P., ŠTRUKELJ, B. (2006): *Ibogaine affects brain energy metabolism*. European Journal of Pharmacology, št. 552, 11–14.
- TAVČAR A. (2006): *Substance kulture: uvodi v antropologijo drog*. Diplomsko delo, Ljubljana, Filozofska fakulteta.
- TOMORI M. (2000): *Odvisnost kot poizkus reševanja notranjega ravnovesja*. Odvisnosti, št. 1–2, 8–9.
<http://www.omi.si/>
<http://sacrament.kibla.si/>
<http://www.gape.org/>
<http://ibogaine.mindvox.com/>



ČLANKI



Kako bi bilo, če bi en dan jecljali?

Uvod

Stopim k poštnemu okencu. Prijetna uslužbenka me vpraša, kako mi lahko pomaga, tedaj pa začutim krč. Skušam izustiti zelene besede, a so krči premočni. Uslužbenka, ki se je le nekaj trenutkov prej še prijazno nasmihala, se presenečeno zastrmi vame. Ko začetni krč malce popusti, z zatiki povem, čemu sem prišla, uslužbenka pa tedaj vzame obrazec, ki ga je treba izpolniti, ter izredno glasno, počasi in razločno nadaljuje: »Poglej, tale obrazec je treba izpolniti. Tukaj desno napišeš svoje ime in priimek, pod njim stalni naslov, to je naslov, kjer si doma, levo napišeš podatke tistega, komu zadevo pošiljaš, spodaj se podpiši. Kar lepo počasi, tu imaš pisalo, če pa kaj ne bo šlo, pridi vprašat.« Na koncu še glasen »Bo šlo?« in že z obrazcem v eni roki in pisalom v drugi, mimo drugih čakajočih, ki se bodisi pomilujejo nasmihajo bodisi živčno pogledujejo po prostoru, zapustim okence in odidem do pulta, da bi obrazec izpolnila. Ko to storim, se znova postavim v vrsto. Izpolnjen obrazec predam uslužbenki, ki se prisrčno nasmehne kakor majhnemu otroku in reče: »No, vidiš, pa je šlo, a ne?« Opomba, da sem stara šestindvajset let in da poštno uslužbenke ne poznam, niti ona mene, morda ni povsem odveč.

Pričujoči članek bo govoril o vsakdanjih težavah ljudi, ki jecljamo, in o načinu, kako nam lahko tisti, ki ne jecljajo, pomagajo, da bo teh težav v prihodnje manj.

Popačenost predstave o »tipičnem jecljavcu«

Lansko poletje sem se polna optimizma odpravila po različnih knjigarnah, knjižnicah in antikvariatih. Iskala sem knjige, v katerih bi nastopal lik, ki bi jecljal. Že v prvi knjižnici sem doživela neprijetno izkušnjo, kar pa me glede na vse moje prejšnje izkušnje niti ne bi smelo presenetiti. Ustrežljivo knjižničarko sem vprašala, ali mi lahko svetuje pri iskanju knjige. Malce je pomislila in že v naslednjem trenutku je v rokah držala majhno knjižico. Pogledam na platnice in preberem droben napis »*Ciril Kosmač, Tantadruj in druge novele*«. Nič bolje se mi ni godilo drugod, kjer so mi poleg Pedenjpeda, kateremu na večini ilustracij visi dolga sveča iz nosu, ponujali tudi Butalce, češ: »*Tu notri nastopa veliko smešnih likov, morda bo kdo tudi jecljal.*« V manjši ljubljanski knjigarni mi je zaposlena celo svetovala nakup bontona, s pomočjo katerega se bom menda najlaže in najhitreje naučila pravilno govoriti. Ko sem tako neuspešno iskala in zaposlenim zastavljala vedno isto vprašanje, se mi je pripetila marsikatera neprijetnost. Med njimi najbolj izstopa reakcija mlade mamice, ki je nedaleč od mene z majhnim sinkom brezskrbno listala slikanice. Ko sem zaposlena v tamkajšnji knjigarni povprašala glede knjig in imela ob tem precejšnje krče, je mamica nič hudega slutečega dečka zagrabila za roko in prodajalno sta nemudoma zapustila. V glasno razmišljanje nekaterih uslužbencev so se nemalokrat vključili tudi čakajoči in tako mi je starejši gospod s ponosom dejal: »*Zdaj o takih ljudeh kar naprej pišejo, en pohablen'c je postal celo astronom!*« Nekdo drug mi je svetoval, da ljudem, ki jecljamo, ni treba brati knjig, le na široko je treba odpirati usta in opazovati tiste, ki znajo lepo govoriti. Če mi to ne bo pomagalo, lahko še vedno preizkusim vsakodnevno namakanje v zvarku bele omele. Najpogostejši odgovor vprašanih se je glasil: »*Pri nas o prizadetih nimamo ničesar.*« Tako

se je zaključilo nekajtedensko iskanje knjig, v katerih bi nastopil lik, ki jeclja. Drugega kot začeti prebirati otroške slikanice, knjige, mladinske knjige in knjige za odrasle bralce, mi ni preostalo.

Kdo in kakšni so torej liki, ki jecljajo? Poleg majhnih debelušnih dečkov počasnejše misli, škratov neprijetnega videza, plahih zajčkov in nerodnih prašičev jecljajo tudi nepridipravi, ki zaradi svojih potegavščin nemalokrat končajo v zaporu, in člani mafijskih družin. Potem so tu posamezniki, ki se zdravijo na zaprtih oddelkih psihiatričnih bolnišnic, osebe s težavami čezmernega uživanja alkoholnih pijač, ter zavaljeni lenuhi, ki cele dneve presedijo pred televizijskim sprejemnikom z vrečko čipsa v roki in praskajoč se po trebuhu, ki buhti iz preozke in ponekod raztrgane spodnje majice, gledajo, s katere strani bo prišel nekdo, ki jim bo prinesel do vrha naložen krožnik. Ljudje, ki jecljamo, nismo nič bolje prikazani v risankah in filmih. V filmih se jecljanje še posebej lepo poda brazgotinastim, do zob oboroženim morilcem in osebam z najrazličnejšimi težavami v duševnem zdravju.

Medijska reprezentacija oseb, ki jecljamo, je odraz vsesplošnega prepričanja, kdo in kakšni smo ljudje, ki jecljamo. O ljudeh, ki jecljamo, je razširjenih precej predsodkov, ki nas med drugim prikazujejo kot neumne, manj sposobne, slabotne, vsesplošno bolne, nesamostojne, tihe, po naravi plahe, introvertirane, vedno živčne, žalostne, zmedene in čudaške. Na podlagi teh predsodkov se izoblikuje stereotipna predstava o osebi, ki jeclja.

Kar se Janezek nauči, to Janez zna

Prav vsakemu otroku zažarijo oči, ko vstopi v prodajalno z igračami. Police, na katerih se gneteje kupi raznobarnih in raznovrstnih igrač, delujejo nadvse vabljivo in najbrž ni otroka, ki bi se temu pogledu lahko uprl.

Stečejo igračam naproti in v množici igrač pograbijo prvo, ki jim je najbolj všeč. Tedaj pa jih starši opozorijo, da je treba igračo najprej natančno pregledati, češ, da ji ne bo kaj manjkalo. Otrok seveda ne razume besed svojih staršev, zato mu pojasnijo, da je treba pogledati, ali ima punčka obe roki in obe nogi, ali ju lahko gladko premika, ali zapira obe očesi, pregledati je treba tudi lasišče, da ne bo imela na sredini pleše, pozornost pa je treba usmeriti tudi na usta, da ne bodo postrani. Pri plišastih živalih je treba paziti, da ne bodo imele deformiranega gobčka, navznoter zatlačenega smrčka, neenakomernih ušes, zvitih brkljev, predolgega bingljajočega jezička itd. Skratka, igrača mora biti »lepa«. Otroci pa se v zgodnjem otroštvu ne seznanijo le s tem, kakšen mora biti nekdo na pogled, da bo spoznan kot »lep«, pač pa tudi, kako se mora vesti, kako hoditi in kako govoriti. V zvezi s slednjim tako otrok izve, da je »lep« govor tisti, ki je enakomeren, ne pretih, a ne preglasen, brez zatikov in spakovanja ter nepotrebnega kriljenja z rokami. Besede morajo biti pravilno izgovorene, stavki pa morajo imeti glavo in rep. Na našeto je nemalokrat tudi sam opozorjen, saj govor otroka navadno ne ustreza predstavam odraslih o »pravilnem« govoru. Nenehno opozarjanje povzroči, da otrok, čeprav sam ne vidi, da bi bilo z njegovim govorom kar koli »narobe«, ponotranji zahteve staršev, saj jih noče razočarati. Manjša odstopanja od »pravilnega« govora postopoma izzvenijo, besede staršev pa še vztrajajo v otrokovem spominu. Starši tako ob povsem običajnih situacijah na lastne otroke prenašajo privzgojeno predstavo o tem, kaj je lepo in kaj ni, kaj je normalno in kaj ni, kaj je še sprejemljivo in kaj ni več.

Izostrena pozornost na vse, kar odstopa od priučenega »normalnega«, pa tudi otroška radovednost, imata za posledico, da otroci hitro opazijo razlike med ljudmi. Na starše se tedaj obrnejo z vprašanji, vezanimi na izvor določene posebnosti nekega posameznika, nevednost staršev, nemalokrat tudi pomanjkanje intere-

sa, da bi se z otrokom o opaženem pogovorili, pripelje do navajanja izmišljenih vzrokov, celo do zastraševanja. V zvezi z jecljanjem je tako mogoče slišati, da je to kazen za neposlušnost, jezikavost, radovednost, neprimerno vedenje pri mizi, neobiskovanje šole in ugovarjanje pri pisanju domačih nalog. Jecljanje je lahko tudi posledica posameznikove lenobe, ker se ni naučil »normalno« govoriti, prav tako zaradi prepogostega žgečkanja in šoka majhnega otroka, ki ga doživi ob pogledu nase v ogledalu. Nekateri naj bi jecljali, ker smo kot otroci skakali po mizi, in to kljub opozorilom staršev, da se to ne sme, ob tem nam je spodrsnilo. Udarec z glavo ob rob mize, celo padec na glavo je neizogiben. Veliko staršev vzrok, zakaj nekdo jeclja, hitro prilagodi tako, da otroka prestrašijo, da se določenih stvari ne sme početi, v nasprotnem primeru lahko kaj kmalu začnejo jecljati. Ne glede na razlog, ki ga starši navedejo otroku, je ta hkrati opozorjen, da ne sme biti preveč radoveden, ker lahko začne tudi sam tako govoriti. Poleg radovednosti pa je prepovedano tudi vsakršno druženje s človekom, ki jeclja, saj naj bi bilo jecljanje po besedah staršev sila nalezljivo. Svoje naredijo tudi pravljice in risanke, ki, kot je bilo že prej rečeno, naredijo več škode kot koristi. Otrok priučene predsodke ponese s seboj v življenje, ne da bi podvomil o njihovi pravilnosti, in skladno z njimi z ljudmi z govornimi posebnosti tudi ravna.

Navaden dan človeka, ki jeclja

V nasprotju s telesno in senzorno oviranostjo, ki sta opaženi na prvi pogled, pri jecljanju ni tako. Človek je sprva obravnavan povsem enakovredno drugim. To se v trenutku spremeni, ko v govoru nastanejo prvi zatiki, do katerih prihaja zaradi krčev govornih organov. Tedaj navadno nastanejo tudi krči obraznih mišic, ki se pri težjih oblikah jecljanja lahko razširijo še na druge mišične skupine. Neseznanjenost

mnogih s problematiko jecljanja vodi v prepričanje, da je s človekom nekaj zelo narobe, nekateri menijo, da je jecljanje znamenje različnih boleznih in osebnostnih motenj, spet drugi, da smo pregloboko pogledali v kozarec. Tako se mi je pred leti pripetilo, da sem na vlaku kupovala vozovnico. Z močnimi zatiki sem komajda izgovorila »Radeče–Ljubljana«. Sprevodnik me je nekaj časa opazoval z nekoliko privzdignjenimi obrvmi, nato me je vprašal: »Kaj je smrkl'a, a si ti mal' pijana?« Malo je manjkalo, da bi na naslednji postaji stala na peronu, gledajoč, kako vlak izginja v daljavi.

Sogovorniki se zelo različno odzivajo na posameznikovo jecljanje. Nekaterim gre na smeh, drugi zgolj začudeno strmijo, ko se svojega strmenja zavedo, pogled premaknejo drugam, še najraje se začnejo ukvarjati s kakšnim predmetom ali brskajo po torbi. Zgodilo se mi je že, da je sogovornik, ko sem skušala premagati krč, vzela iz žepa mobilni telefon in se začel z njim poigravati. Nič manj neprijetno ni, ko sogovornik najde novega sogovornika in se z njim zaplete v pogovor, nas pa odslovi z izgovorom, da nima časa. Tolažilne besede »se bova drugič pogovorila, ko bom imel več časa«, prav nič ne zaležejo. Pogosti so tudi tisti sogovorniki, ki pravijo, da se je s človekom, ki jeclja, sila težko pogovarjati. Razlogi za to so različni. Nekateri trdijo, da se je treba na naš govor dalj časa navajati, drugi trdijo, da se našega jecljanja zelo kmalu naveličajo, izgubijo rdečo nit pogovora in nas ne morejo več poslušati, tretji se izgovarjajo na bolečine v glavi, četrti v trebuhu, peti menijo, da govora človeka, ki jeclja, zaradi vnaprej pričakovane nerazumljivosti ni mogoče razumeti, šesti se bojijo, da bi se našli našega jecljanja, zato je najbolje držati varno razdaljo.

Naslednja večja skupina sogovornikov so tisti, ki najverjetneje v prepričanju, da povedanega ne bomo razumeli, močno povzdignejo glas, njihove besede so zelo počasi in razločno izgovorjene, ter pospremljene z ustrezno gestikulacijo rok. Kratki stavki in preproste besede

so pri tem skorajda obvezni. Ne dolgo nazaj sem tavalala po dolgih hodnikih prenovljenega zdravstvenega doma večjega slovenskega mesta. Po daljšem neuspešnem iskanju dermatološke ambulante, sem se vrnila pred vhod in tamkajšnjo zaposleno pri okencu informacij prosila za usmeritev. Gospa je vstala s stola, se naslonila na mizo in razločno, predvsem pa izredno glasno, kar je pritegnilo tudi nekatere druge obiskovalce, dejala: »Skozi vhodna vrata ven, levo, za ovinkom po stopnicah navzgor.« Pot mi je pokazala tudi z roko, katere gibi so ustrezali povedanemu. Želela sem jo še vprašati, kdaj ambulanta odpre svoja vrata, gospa pa me je prehitela: »Skozi vhodna vrata ven, levo, za ovinkom po stopnicah navzgor.« Tudi tokrat je za dodatno ponazoritev poti uporabila roko. Njen glas je odmeval po hodniku, a tudi to me ni ustavilo, da ne bi istega vprašanja vnovično postavila. Ko je zaposlena še v tretje začela dajati usmeritve, mi jo je uspelo preglasiti, tedaj pa mi je levico pomolila pred nos in na svoji uri pokazala, da se ambulanta odpre ob 12. uri.

Ne manjka sogovornikov, željnih dajanja napotkov. Neuporabnih nasvetov, kako je treba dihati, kako govoriti in odpirati usta, trditev o blagodejnih učinkih namakanja v zeliščih in prečiščevanja organizma, kar mrgoli. Nekateri gredo pri tem v skrajnosti. Starejša gospa se je pred časom ponudila, da me je pripravljena na domu »učiti govoriti«. Ob tem bi me, pri vsakem zatiku uščipnila v lica, kar naj bi razbremenilo mišično napetost. Še zlasti starejše gospe sogovorniku, pri katerem opazijo jecljanje, želijo na moč pomagati. Ob tem ne manjka trepljanja po rami ali nežnega udarjanja po hrbtu, nekatere skušajo biti kar se da zgovorne, na vsako zastavljeno vprašanje kar same odgovorijo, spet druge nas tolažijo, kako smo ubogi.

Skrajno mero nesramnosti je mogoče opaziti pri sogovornikih, ki se začnejo govoru človeka, ki jeclja, smejati, ga oponašati in zastavljati različna provokativna vprašanja, kot

denimo: »Kako pa to govoriš? Ne znaš govoriti normalno?« Nič nenavadnega ni, kadar začne sogovornik pripovedovati šale na naš račun. Z leti sem tako imela priložnost slišati številne neslane šale, še posebej pa mi je v spominu ostala naslednja: »Moški stopi v pekarno in reče: »Dododober ddddan, eenen kkkruh pppprosiim.« Šala se tu konča. V spominu mi ni ostala zato, ker je tako prostaška, pač pa ker je prišla iz ust pedagoga, ki še dandanes dela z otroki, katerim naj bi bil vzor.

Nepriemerne reakcije sogovornikov pa niso edini problemi, s katerimi se vsakodnevno srečujemo. Na posmehovanje, oponašanje, strmenje in pomilovanje se je človek z leti primoran navaditi. Težje je to storiti tedaj, ko jecljanje postane razlog za zavrnitev in neenakosti.

S prvimi primeri diskriminacije se srečajo že otroci med šolanjem. Nepoučenost nekaterih učiteljev vodi v mišljenje, da se za zatiki skriva neznanje. Temu prepričanju primerne so tudi ocene, ki pa še zdaleč ne izražajo pravega znanja. To slabo vpliva na učenca, ki zato, ker dobiva popačeno sliko o sebi in o svojih sposobnostih, čedalje manj zaupa vase. Ni še daleč čas, ko sem tudi sama sedela v klopeh osnovne šole. Vsak šolski dan je bil zame mučenje, a ne le zato, ker so se mi posmehovali vrstniki in me odrivali iz družbe. Tudi sama sem ena številnih oseb, ki jecljajo, ki imajo izkušnjo s posmehovanjem in nepriemernim pristopom učiteljev. S tem sem se srečala že zelo zgodaj, saj je ena izmed učiteljic menila, da je moje jecljanje le razvada, ki jo je z veliko discipline mogoče odpraviti. Tako me je vedno znova opozarjala, da moram vsak stavek povedati dvakrat. Prvič smem jecljati, drugič, ko bom stavek z istimi besedami in v istem vrstnem redu ponovila, pa ne smem. Če bom kljub prepovedi jecljanja zajecljala, bom morala v kot. Tam sem prestala marsikatero šolsko uro. In vedno znova, ko me je poslala vanj, je dejala: »Pa premisli, kaj si naredila.« Pozneje sem se srečala s štirimi učitelji, ki so se mojemu jecljanju posmehovali, me

zmerjali in oponašali, tudi v stilu *playbacka*. Spominjam se učiteljice, ki je bila prepričana, da jecljam, ker ne znam snovi. Tako mi je ob krčih dala na voljo pet sekund, da začnem govoriti. Ob tem je začela odštevati od pet proti ena, strah, ki sem ga čutila, pa je povzročal čedalje hujše krče. Po petih sekundah me je z enico v redovalnici poslala nazaj na moje mesto. Nekateri učitelji so imeli navado, da me od prvega krča naprej niso več poslušali. Brskali so po kupu papirjev, čekali po robu papirja, udarjali s prsti ob mizo ipd. Ko je bilo ustnega spraševanja konec, me je prijazen: »Še malo se bo treba učiti, pa boš na zeleni veji. Sedi, negativno,« pospremil do klopi. Ustne ocene sem imela vedno občutno slabše od pisnih, a tudi velik razkorak med ocenami omenjenim učiteljem ni dal misliti.

Ljudje, ki jecljamo, smo od nekdaj od drugih sprejemali sporočila, da določenih stvari preprosto ne moremo početi, jih ne bi zmogli početi, in zato je bolje, da smo tiho v ozadju in se ne silimo naprej. Med takšna sporočila spada prepričanje drugih, da bi bilo treba za ljudi, ki jecljamo, omejiti izbor šol in s tem zaposlovanje, kar naj bi bilo v naše dobro. Ko sem končevala osnovno šolo, mi je ena izmed učiteljic svetovala, naj se le nekaj preprostega izučim, saj česa drugega nisem sposobna. Človek, ki jeclja, naj bi bil primeren predvsem za delo ob tekočem traku, kjer bi zlagal, če mu njegove zmožnosti dopuščajo, celo pakiral škatle. Delo, ki bi vključevalo stik z ljudmi, je skrajno neprimerno. Prisotnost posebnosti v govoru močno vpliva tudi na zaposlovanje. Pri tem je mogoče opaziti, da posameznik izpolnjuje pogoje za določeno delovno mesto le do trenutka, ko spregovori. Od tega trenutka dalje pogojev kar na lepem ne izpolnjuje več. Ko se je moj podiplomski študij bližal koncu, sem začela iskati pripravništvo. Ponudbe so vztrajno dobivale negativne odgovore, vse dokler nisem prejela klica socialne delavke, zaposlene na centru za socialno delo. Dejala je, da imajo ravno prosto delovno mesto. Navadno

imam med opravljanjem telefonskih pogovorov velike težave, tedaj pa skorajda nisem jecljala. Dogovorili sva se, da jo naslednji dan pokličem, da bi dorekli preostale podrobnosti. To sem tudi storila. Na drugi strani telefonske žice se je zaslíšal prijazen glas, kateremu sem se predstavila, tedaj pa so nastali krči. Začela sem jecljati, sogovornica pa je obnemela. Po trenutkih tišine je spregovorila: »Joj, ravno sem se spomnila, da je to delovno mesto že zasedeno. Pa lep dan še naprej želim.« Ne da bi počakala, ali želim kaj pripomniti, je odložila slušalko. Diskriminacija posameznike privede do zaposlovanja na nižjih delovnih mestih, kjer jih delo ne veseli, nemotiviranost pa razumljivo vodi do nezadovoljstva in nedoseganja uspehov na delovnem področju. S tem se predsodek, da smo ljudje, ki jecljamo, neumni, nesposobni, neambiciozni, pa tudi hitro obupamo, smo površni in leni, le še utrdi.

Vsakdo, ki jeclja, se je v življenju prepogosto srečal z izkušnjo odrinjenosti iz družbe. Prvih tovrstnih izkušenj smo bili deležni že v prvih razredih osnovne šole, ko se marsikateri vrstnik ni hotel z nami igrati, deliti sladkarij ali sedeti poleg nas na šolskem avtobusu. Razlogi za njihova početja so bili sicer raznovrstni, vsem pa je bilo skupno, da so se s razdeljevanjem med seboj začeli združevati. Vse več je bilo razlogov, zakaj drugi ne bi z nami prijateljevali, kar je posledično vodilo do popolne osamitve. Osamljen otrok pa nima možnosti, da bi se pokazal v pravi luči, saj ga nihče ne jemlje za sebi enakega in s tem vrednega samoreprezentacije. Še posebno neprijetno je bilo pri rojstnodnevnih zabavah, ko nisem bila med najpogosteje vabljenimi otroki. Najpogosteje sem bila povabljena zato, da so se imeli komu posmehovati. Spominjam se rojstnega dneva sošolke, ki je bila med najbolj priljubljenimi v razredu, prav vsakdo si je želel prejeti povabilo. Na moje presenečenje sem bila nekoč tudi sama med povabljenimi. Z velikim darilom in še večjim vznemirjenjem sem šla proti njenemu domu. Tam so že bile

nekatero povabljenke, ki so se igrale s pisanimi baloni, ki so ležali po tleh prostora, kjer naj bi vsak čas pojedli torto. Vsaki je bil namenjen stol in krožnik, zame povsem v kotu. Nato je slavljenska izrazila željo, da bi si povabljenke med seboj razdelile različne vloge družinskih članov in bi se igrale veliko družino. Obrnila se je proti meni in dejala, da se smem igrati le, če se bom pretvarjala, da sem družinski pes. Zahtevala je, da lajam, hodim po vseh štirih, se valjam po hrbtu in dajem tačko. Še danes se spominjam, kako me je s časopisnim papirjem, zvinitim v rolo, tepla po glavi in hrbtu.

Številne primere diskriminacije je mogoče najti tudi v povsem vsakdanjih situacijah. Ko odhajate v samopostrežno trgovino, vam najbrž niti na kraj pameti ne pade, da boste v košarici domov prinesli kup živil, ki jih niste želeli kupiti in jih niti ne potrebujete. Vseh živil v trgovini ni mogoče preprosto vzeti s police, temveč je zanje treba prositi prodajalko. Pogosto se ob tem zgodi, da ob prvih zatikih in nenadzorovanih gibih obraza ta zagradi prvo živilo, katerega ime vsaj približno spominja na živilo, katerega posameznik skuša izustiti, ter mu živilo potisne v roke. Pojasnjevanje, da živilo ni pravo, bi bilo povsem odveč, saj so krči premočni. Osramočen živilo položi v košarico in hitro odide naprej. Ena rednih izkušenj vsakdanje diskriminacije je tudi odvrčanje pozornosti od posameznikovega govora in vrednotenje njegovih besed kot nepomembnih. Vsem dobro znane fraze, kot je »*Ti se pa najprej nauči govoriti, potem se pa boš lahko oglašal(a)!*« poznamo vsi, saj jih neredko slišimo, ko želimo spregovoriti.

»Kaj jamraš? Hec mora bit'!«

... so besede, ki jih pogosto slišim, ko sogovornika opozorim na njegovo neprimerno odzivanje na moje jecljanje. Mnogi svoje ravnanje opravičujejo, da gre za neškodljivo šaljenje, a ker smo posamezniki, ki jecljamo,

preveč občutljivi, si vse preveč ženemo k srcu, poleg tega pa nimamo niti kančka smisla za humor. Nekateri sogovorniki po opozorilu na njihovo neprimerno odzivanje svoje dejanje minimalizirajo, češ saj ni tako hudo. Številni posamezniki, ki jecljajo, tako z leti obupajo in se naučijo živeti s posmehom. Nekateri se pretvarjajo, da ga ne slišijo, spet drugi se po svojih najboljših močeh začnejo izogibati govornim situacijam, da bi obvarovali samega sebe pred novimi negativnimi izkušnjami. Zamolčana stiska, za katero ni prostora, da bi bila izražena, pa v posamezniku vztraja naprej in se s časom okrepi.

Pozorna bralka ali bralec se bo ob vsem tem morda vprašal/a, kako je mogoče, da o svojih težavah ne govorimo. Reševanje posameznikove stiske je v veliki meri odvisno od tega, kako najbližji vidijo in razumejo težave, s katerimi se sooča posameznik. Pri nas še vedno vlada prepričanje, da se o določenih osebnih stvareh, med drugim o težavah, preprosto ne govori. Imeti težavo je sramotno in tisti, ki težavo prizna, hkrati prizna tudi svojo šibkost in osebnostni neuspeh. Ljudje tako raje svoje težave zadržujejo v sebi in kažejo vesel obraz, pa čeprav se za njim skriva razvalina, da le ne bi pokazali svoje ranljivosti. In četudi bi posameznik stisko želel s kom deliti, pogosto za to ne najde pravih besed, ne ve, na koga se obrniti, in dvomi, da mu bo tisti nekdo verjel in znal pomagati. Težave ljudi, ki jecljamo, so zelo specifične in tisti, ki jih ni doživel na lastni koži, bo le stežka znal pomagati. Kako je, ko se človek sramuje lastnega govora in se boji sogovornikov, ko se zaradi načina govora začne sramovati samega sebe, ko si nenehno zastavlja vprašanje »*Zakaj jaz?*«, ki nikoli ne dobi odgovora, najlaže razume njemu enak.

Na podeljevanje stiske nadalje močno vplivajo vzgoja in sporočila, ki jih posameznik že kot otrok prejema od pomembnih drugih. Prav vsi smo v otroštvu zagotovo slišali: »*Ne joči, zdaj si že velika punca!*« ali »*Veliki fantje ne jočejo, kaj si bodo pa drugi o tebi mislili, če*

se boš cmeril?« Učenje o tem, da se o določenih segmentih življenja in situacijah preprosto ne spodobi govoriti, se začenja zgodaj v otroštvu. Še posebno fante se spodbuja k temu, da se o občutkih ne govori. Še manj o stiskah. In prav moška populacija je najbolj izpostavljena jecljanju. Pri doživljanju stiske veliko fantov svoje občutke skriva, zanikajo jih sebi in drugim. Ko stiska postane prevelika in posameznik njene teže ne more več nositi, se ta pokaže navzven. Številni posamezniki se odločijo za življenje v senci lastne govorne posebnosti, ki tako bistveno vpliva na vse odločitve in dejanja. Neredki se povsem osamijo, otopijo. Spet pri drugih nastanejo psihosomatske težave, od motenj hranjenja do samopoškodb. Ne glede na način, s katerim posameznik nakazuje na doživljanje stiske, so njegovi poskusi prej kot kar koli drugega videni kot dodaten znak njegovega »čudaštva«. Vsi »vedo«, da je posameznik že po naravi »čuden« in potemtakem ni nič nenavadnega, da se vede tako. Da gre za tihi klic na pomoč, ne vidijo.

Kako pomagati?

Na to vprašanje si boste najlaže odgovorili kar sami. Prispevek vas je popeljal skozi navaden dan človeka, ki jeclja. Seznanil vas je z našimi težavami in stiskami. Vsaj malo vam je približal občutke krčev in strah pred sogovorniki. Predstavljajte si, kako bi, če bi jecljali, želeli, da bi drugi ravnali z vami. Prav nihče, ki jeclja, si ne želi posebnega pristopa, privilegijev ali pomoči. Želimo le, da bi nam

sogovorniki dali možnost povedati želeno, ne glede na število in trajanje krčev, ki jih čutimo med govorom. Želimo imeti možnost govoriti in biti slišani, ne da bi se nam pri tem kdo smejal, nas oponašal ali se nad našim načinom govora zgražal. Mar si tega ne želimo vsi? Škoda le, da nam vsem to ni dano.

Sama jecljam od četrtega leta naprej in po dvaindvajsetih letih imam toliko izkušenj, da z gotovostjo lahko trdim, da mi sogovornik najbolje pomaga tedaj, ko me poslušá, ne da bi mi ob tem skušal pomagati. Samo poslušanje je dovolj in hkrati največja pomoč pri premagovanju krčev in pri govoru. Ko sogovornika, ki jeclja, nekoliko bolje poznate, ga lahko tudi vprašate, kako mu lahko pomagate, kadar pa govorite z neznancem, bo tudi njemu najverjetneje najbolj ugajalo, ko mu boste namenili nekaj trenutkov več, da bo lahko v miru povedal želeno. Predvsem pa ne posvečajte pozornosti in ne ocenjujte človeka po načinu govora, temveč po tem, kaj govori.

Sklep

Prispevek začenjam z vprašanjem, kako bi bilo, če bi en dan jecljali. Zdaj veste. Že naslednji dan bi znova govorili tekoče, težave pa bi tedaj izginile. Ljudem, ki jecljamo, žal ni dano, da bi naše jecljanje na lepem izginilo. Naj se še tako trudimo in s pomočjo logopedov poskušamo doseči vsaj za spoznanje bolj tekoč govor, je trud pogosto zaman. In ko se en dan konča, se začne nov dan ter z njim nove in stare težave. In tako vedno znova, dan za dnem.

ČAPAC.SI ali o burekalizmu in njegovih ugrizih.

Analiza izbranih podob
priseljencev in njihovih
potomcev v slovenskih
medijih in popularni kulturi¹

Kaj grize, koga grize ali uvodni grizljaji

V samovšečni knjigi *Burek.si?! Koncepti / recepti* sem med drugim govoril – seveda z neprecenljivo pomočjo Edwarda Saida – tudi o »burekalizmu« (Mlekuž, 2008). Burekalizem? Burekalizem je, s Saidovimi (1996: 13) besedami, »način mišljenja, ki temelji na ontološki in epistemološki distinkciji med« z burekom opredeljenim in z neburekom opredeljenim prebivalstvom ter prostorom. In nadalje, burekalizem je, ponovno s Saidovimi (1996: 14) besedami, »slog« z neburekom opredeljenega prebivalstva »pri gospodovanju nad« z burekom opredeljenim prebivalstvom, »restrukturiranju in izvajanju oblasti nad njim.«² Da ne bi izgubili misli v teh dolgih povedih in definicijah, bomo delitev burek : neburek prebivalstvo prevedli in skrčili v pomensko ne čisto povsem ekvivalentni kategoriji, prilagojeni potrebam pričujočega besedila: »priseljenci« in »Slovenci«.³

Burekalizem seveda lahko ugrizne v zelo različne stvari.⁴ Še posebej rad ima tiste, ki dišijo po bureku, tiste, ki bolj strogo, resno, učeno rečeno, pripadajo imaginariju, simbolnemu prostoru bureka, torej Balkana, Juge. Tokrat bomo pred lačna usta burekalizma

eksperimentalno postavili skupino prebivalstva, ki se zdi, da ima nekakšen vmesni status, da lebdi nekje vmes, če sploh še vmes, med »priseljenci« in »Slovenci«, med z burekom opredeljenim ter z neburekom opredeljenim prebivalstvom ter prostorom, da ni »ne tu ne tam«, ali kot jo z naslovom opiše eden od časopisnih naslovov: »Sem in nisem« (Leiler, 2006: 14). To vmesno stanje – če sploh vmesno, prej nikogaršnje stanje – »ne tu, ne tam«, mojstrsko skicira nikogaršnji Ahmed Pašić:

Problem identitete. V Sloveniji smo (vedno bili) Bosanci. Ali nekaj podobnega. Ko smo šli v Bosno, smo bili Janezi, Slovenci, Slovenijales, dijaspora, Fructal. Paradosk. Ne na nebu, ne na zemlji [v bosanščini]. (Pašić, 2004)

Seveda pa ta vmesna, nikogaršnja pozicija »ne tu, ne tam« ne obvaruje potomcev priseljencev pred ugrizi burekalizma. Za burekalizem so potomci priseljencev, tako kot njihovi starši, ontološki drugi, priseljenci, neslovenci, balkanci, južnjaki, čefurji, bureki, kot nam govori med drugim tudi burekalizirani Pašić: »V Sloveniji smo bili (vedno) Bosanci.« In kot pribija na siolovem blogu dijak, razkačen od sošolcev, ki so se »za foro« preoblekli »v trenirke in ostalo čefursko opravo«: »Zame je to samo: Ali si čefur ali pa nisi! In ni vmesnih stopenj!« (Laž, 2007)

Predmet analize so torej ugrizi burekalizma v potomce priseljencev – ali kar priseljence na splošno, saj so ti za burekalizem, kot že rečeno, več ali manj ena in ista stvar –, ta dejanja dominance v španoviji kulture in nacionalizma,⁵ ki kažejo na to oziroma želijo pokazati, kdo je gospodar in kdo tujec, hlapec v hiši. A govoriti o ugrizih burekalizma brez natančnega razumevanja burekalizma je kot komentirati partijo šaha brez poznavanja šahovskih pravil. Če hočemo torej razumeti dejanja burekalizma, moramo razumeti sam pojav burekalizma. Zato: kaj je burekalizem? In nato: kaj ta počne in kako to počne s potomci priseljencev (ter priseljenci na splošno)?

Kaj je to, kar grize?

Pojav burekalizma ni povezan s skladnostjo med burekalizmom in burekom – burek je seveda na tem mestu le označevalec za tujce (z Balkana), priseljence oziroma v konkretnem primeru potomce priseljencev –, ampak z notranjo skladnostjo burekalizma in njegovih idej o bureku, navzlic ali ne glede na kakšno koli skladnost ali neskladnost s »pravim« burekom (Said, 1996: 16). Kakšne ideje torej širi burekalizem o potomcih priseljencev? Na spletni strani »cefurji.net« pod naslovom »Razstava o čefurjih« Jalidi piše:

Evo jaz pripravljam eno razstavo o čefurjih [v Slovenskem etnografskem muzeju!], pravzaprav je njeno uradno ime Druga generacija priseljencev v Ljubljani – Čefurji? / Fora razstave je predstaviti najprej odnos Slovencev do t. i. čefurjev, potem predstaviti stereotipe, kako naj bi čefurji bili videti in s čim se ukvarjajo. Nazadnje pa je namen predstaviti dejansko kulturno identiteto druge generacije priseljencev. / Zdaj sem glih v procesu zbiranja predmetov, ki bi jih predstavila na razstavi, pa bi rabila pomoč pri tem. Zamišljeno je, da dobim predmete kot so stare jellow cab čevlje (tiste z gume-no kapico), široke big star hlače, šušlave trenerke, kakšen butterfly nož, pištolo (gume-no valjda), kakšne zlate ketne za okoli vratu (verjetno je težko, da bi našla koga, ki bi posodil pravo zlato ketno, tko da bi morala najti kakšen ponaredek), potem šali, majice za FK Delije, zastave (BIH, Srbije), ki jih kdo uporablja ob kakšnih proslavah, pravoslavni križi za okoli vratu itd ... na razstavi bosta vključena valjda tudi glasba in film: Kakšne določene pesmi (narodne, izvorne), ki jih posluša druga generacija (t. i. čefurji) (Dragana Mirković, Halid Beslić, Ceca, Braca Begić od izvorne), filmi, ki so bili hit (npr. Rane) ... (Jalidi, 2005)

Hajduk podučil jalidi, da gre v njenem projektu »za opis čapca, neke ožje subkulture«.

¹ Prispevek je delni rezultat raziskav v okviru CRP Znanje za varnost in mir 2006–2010, projekt šifra M4-022, in je del raziskovalne perspektive, ki raziskuje vključenost oziroma ne vključenost druge generacije priseljencev v slovensko družbo. Prispevek namreč sloni na tezi, da je poleg številnih institucionalnih in formalnih dejavnikov, ki otežujejo integracijo druge generacije priseljencev v slovensko družbo, treba vzroke za ne vključenost iskati tudi na strani slovenske družbe – odnosa večinskega prebivalstva, ki se v medijih in popularni kulturi ne le odraža, ampak tudi oblikuje.

² Said na uvodnih straneh ne poda ene same opredelitve »orientalizma«, ampak kar tri, kot je podrobno pokazal Aijaz Ahmad (2007), »pobijajoče se definicije«. Poleg zgoraj dveh navedenih, ki jih lahko razumemo kot (1) neko mentaliteto ali celo epistemologijo in (2) kot »slog Zahoda pri gospodovanju nad Orientom« (Said, 1996: 14), torej v foucaultovskem smislu kot sistem reprezentacij, Said orientalizem razume tudi (3) kot interdisciplinarno področje akademske vednosti.

³ Ko zapišem Slovenci, priseljenci in njihovi potomci, mislim tudi na Slovenke, priseljenke in njihove potomke. To seveda velja tudi za druga samostalniška poimenovanja v vseh sklonih in številih ter za glagolske oblike, razen če ni drugače pojasnjeno.

⁴ Burekalizem bomo, kot namiguje ta stavek, razumeli kot diskurz – z besedami Michaela Foucaulta (2001: 55) kot »prakse, ki sistematično formirajo objekte, o katerih govorijo«. Ali kot bolj didaktično podajata Ernesto Laclau in Chantal Mouffe (1987: 108): »Ne zanikamo, da objekti obstojajo zunaj naših misli, pač pa zanikamo, da ti objekti lahko konstituirajo sami sebe izven diskurza.« Stvari torej dobijo pomen in postanejo objekti vednosti le znotraj diskurzov – ti namreč ne odražajo nekega »naravnega« bistva stvari, temveč jih šele *konstruirajo*. Diskurze, ponovno rečeno z Foucaultom (1991: 18), si bomo torej predstavljali »kot nasilje, ki ga prizadevamo stvarim«.

⁵ Slovenski orientalistični diskurz – burekalizem se v marsičem pokriva z nekakšnim »kulturnim nacionalizmom«. Zakaj torej raje ne govorimo o bolj generičnem kulturnem nacionalizmu? Prvič zato, ker je pojem kulturni nacionalizem največkrat uporabljen v distinkciji s pojmom politični nacionalizem in se tako nanaša predvsem na proces formiranja narodov. Kulturni ali pogosto sinonimno uporabljeni etnični nacionalizem temelji na krvnem načelu (*jus sanguinius* ali model narod-država, kot ga poznamo pri oblikovanju srednje- in vzhodnoevropskih narodov), politični ali državljanski pa temelji na ozemeljskem načelu (*jus soli* ali model država-narod pri formiranju zahodnoevropskih narodov) (Bielefeld, 1998: 257; Velikonja, 2002: 285). Torej, če v primeru burekalizma že govorimo o nacionalizmu, potem se ta nacionalizem ne nanaša na najbolj splošno rabo nacionalizma – kot procesa formiranja ali rasti narodov, ampak bolj na ostale, ožje pomenene tega termina: občutek ali zavest o pripadnosti narodu, nacionalni jezik in simbolika, družbeno in politično nacionalno gibanje, predvsem pa ideologija (nacionalizma), ki je končna in glavna raba tega termina (glej Smith, 2005: 15–20 in drugje). Prav tako mislim, da je neustrezno burekalizem enačiti s ksenofobijo, ksenofobno govorico, ki je bila med drugim v Sloveniji kritično analizirana v več prispevkih, verjetno najbolj glasno v publikacijah Mirovnega inštituta (recimo Kuzmanič, 1999; Petković, 2000; Pajnik 2002, idr.).

⁶ Brez razlikovanja, vsaj iz perspektive (post)strukturalizma, ni pomena, razlika je namreč esencialna za pomen. Burekalizem, tako kot vsi ostali diskurzi, torej ne počne nič drugega, kot neprestano producira razliko. Navidezno stabilne identitete, ki jih ustoličuje burekalizem, so torej iz perspektive (post)strukturalizma povsem relacijske, opredeljene in konstitutivne (zgolj) v odnosu do drugih. Za obstanek neke identitete mora razlika nasproti Drugemu vedno obstajati, in kot bi rekli vulgarni, radikalni konstruktivisti (s katerimi ne delim enakih misli), sploh ni važno, s čim jo zapolnimo.

A prav to burekalizem počne: posplošuje in poenostavlja. Podoben primer posploševanja in poenostavljanja, pa tudi esencializiranja ter naturaliziranja identitet, najdemo na sio-lovem blogu z naslovom »Prigode in nadloge Martina Dušaka – kjer so bralci na prvem mestu;« pod naslovom »Vsak fejk čefur bo prej ali slej kaznovan!«:

Zadnje dni se je veliko govorilo o čefurjih na splošno. Veliko pa je bilo tudi govora okoli trenirk. Danes je na naši šoli potekal prav ta dan – dan trenirk. Zato sem se tudi jaz za foro preoblekel. Namen dneva je bil, da bi bili udobno oblečeni in nas zato nihče ne bi gledal postrani. Vendar, ko pomislimo na trenirko, takoj dobimo asociacijo na čefurje. In tako se nas je kakšnih deset razrednih cvetk preobleklo v čefurje. Oblekli smo se v svetleče trenirke, nadedli vsak svojo ketno in seveda zobotrebec. Zakaj pa ne? Bodimo en dan fejk čefurji! Vendar sem bil kmalu za to potezo kaznovan. Imel sem pač nesrečo in sem bil že v prvem dnevu fejkjanja oškodovan za kakih 200 ojev, seveda zaradi čefurske agresivnosti. Ko sem hotel posneti tri osebkke med pogovorom, se je eden izmed njih ujezil, prišel do mene in mi ponesreči iz rok izbil digitalca, ki je poletel po tleh. Zato so spodaj objavljeni posnetki poslednji, ki sem jih posnel s tem fotoaparatom, saj je objektiv popolnoma fuč. ODSVETUJEM, DA SE IMATE ZA ČEFURJA, ČE NISTE! (Dušak, 2007)

Kakšne ideje, podobe torej širi burekalizem o potomcih priseljencev? Nedvomno stereotipne podobe, ki vsiljujejo redukcijo zapletenih, kompleksnih in raznovrstnih fenomenov na poenostavljene, trdne in esencialistične karak-

teristike. Koliko čefurjev v trenirkah, z zlatimi verigami okoli vratu in zobotrebcu v ustih pravzaprav poznate? V primeru burekalizma imamo torej opraviti s stereotipnim izjavljanjem – izjavljanjem, ki poudarja, konstruira, esencializira razlikovanje⁶ in ki je silovito mesto posega moči v procese označevanja. Z drugimi besedami, gre za moč označevanja, moč vsiljevanja pomenov, razvrščanja, tipiziranja, za nekakšno simbolno moč, pomensko nasilje.

In nadalje, preko stereotipiziranja – tega verjetno najbolj uporabnega orožja v izvajanju simbolnega nasilja, kot povzema Stuart Hall (2002: 258) avtorje različnih disciplinarnarnih provenienc, se vzdržuje socialni in simbolični red. Ali z drugimi besedami, s stereotipiziranjem se ohranjajo in utrjujejo oblastna razmerja. Zato je verjeti, da so bili priseljenci in njihovi potomci burekalizirani samo zaradi potreb domišljije, po mojem mnenju nerazsodno, naivno, zgrešeno. Razmerje med Slovenci (neburek) in Balkanci (burek) »je razmerje moči, dominacije, spreminjajoče se stopnje zapletene hegemonije« (Said, 1996: 17), o čemer govori komentar Borisa Ježa z naslovom »Diktatura kranjske klobase«, v katerem med drugim preberemo:

Slovenci se na srečo hranimo s kranjskimi klobasami, vsaj tako se govori, in te dni so neki antinacionalni zanesenjaki pripravili celo nekakšen javni protest proti ‚diktaturi kranjske klobase‘. To se lepo sliši, kajti zdrava pamet prej namigne proti diktaturi bureka in čevapčičev. (Jež, 2004: 4)

Priseljenci in njihovi potomci so bili burekalizirani ne le zato, ker so dognali, da so tujci, Balkanci, južnjaki, skratka bureki, temveč tudi zato, ker je bilo mogoče – se pravi, da so jih prisili k temu, da jih je bilo mogoče – narediti tujce, Balkance, južnjake, bureke. Ko govorijo z burekom opredeljeni ljudje, torej priseljenci in njihovi potomci, v jeziku burekalizma, govorijo tako, kot to



ustreza z neburekom opredeljenim ljudem, Slovencem. Poglejmo le tri od najbolj gledanih »slovenskih«⁷ zabavnih nadaljevank v samostojni Sloveniji: *Teater paradižnik*, *TV Dober dan* in *Naša mala klinika*.⁸ V vseh treh najdemo južnjake oziroma južnjakinje kot nižji sloj: kot čistilke (Fata v *TV Dober dan*)⁹ in vratarje (Veso v *Teater paradižniku* in Veso Lolar Ribar v *Naši mali kliniki*). In ti niso z delom, poslom, ki ga v tovrstnih nadaljevankeh opravljajo, stigmatizirani samo socialno, ampak so s svojim milo rečeno eksotičnim, čudnim, slaboumnim obnašanjem reprezentirani tudi kot kulturno inferiorni. Zakaj v burekaliziranih TV izdelkih nikoli ne najdemo južnjakov v resnih oblekah poslovnežev, belih haljah zdravnikov, sproščenih ali ekstravagantnih opravah umetnikov? Zakaj južnjaki nikoli ne govorijo umetelno, počnejo inteligentne in šik stvari, fascinirajo? Odgovor je preprost. Burekalizem je način mišljenja, ki je odmerjen po meri neburekov, je način mišljenja, ki v orbiti burekalizma deluje, je fora, ki v burekalistični družbi vedno vžge. In ne pozabimo, oplaja, črpa, sloni na nemoči samoreprezentiranja, samoartikuliranja, samoizjavljanja burekov. Ali z besedami Karla Marxa (1979: 563): »Ne morejo se zastopati, ampak morajo biti zastopani«.

⁷ Pridevnik »slovenski« je tu obtežen vsaj z dvema paroma navednic, saj je režiser dveh navedenih nadaljevank Bosanec, priseljen v Slovenijo (Branko Djurić). Režiser *TV dober dan* je Vojko Anzeljc.

⁸ Nadaljevanka *Teater paradižnik* je bila prvič predvajana na prvem programu TV Slovenije od leta 1994 do leta 1997, *TV dober Dan* na Pop TV od leta 1999 do leta 2002 in *Naša mala klinika* na Pop TV od leta 2004 do leta 2007. Vse tri humoristične nadaljevanke so bile izredno popularne in so imele zelo visoko gledanost. Če se omejimo le na zadnjo: *Naša mala klinika* je v letih 2004, 2005 in 2006 prejela viktorja za najboljšo igrano TV oddajo, veljala je za najbolj gledano TV oddajo na slovenskih televizijah in hkrati tudi za eno najbolj gledanih tv oddaj pri nas. Najbolj gledane epizode si je ogledalo tudi do pol milijona ljudi.

⁹ Fotografija je s spletne strani http://www.cirovic-lucija.com/tv_dober_dan.htm (12. 3. 2008), na kateri si lahko ogledate še druge fotografije Fate s snemanja, nastopov in revij.

To pa nas pripelje k naslednji omejitvi. Naj poudarim, da nam je še vedno v neprecenljivo pomoč Saidov orientalizem (1996: 17). Nikakor ne smemo predpostavljati, da struktura burekalizma ni nič drugega kakor struktura laži oziroma mitov, ki bodo izpuhteli, ko bo resnica izrečena. Poskušati moramo razumeti prav to skupno moč burekaliziranega diskurza, njegov strah in spoštovanje zbujujočo vzdržljivost. Burekalizem je veliko več kot zbirka potvarjanj in laži, ni le naduta slovenska fantazija o balkanskem, tujem, tujerodnem, temveč korpus teorije in prakse, ki je bil deležen tudi materialnih naložb. Primer materialne naložbe? »Razstava o čefurjih« v Slovenskem etnografskem muzeju, ki pa mislim, da je ostala le v svetu idej. Zato poiščimo drugo – ne bo težko: naslednji primer najdemo v besedilu za »razstavo o čefurjih«: preoblačenje »razrednih cvetk v čefurje.« Zaradi pogostih investicij je torej burekalizem kot sistem samoumevnosti, vednosti, označevanja, tipiziranja, postal splošno sprejeto sito, skozi katero se priseljenci in njihovi potomci filtrirajo v zavest Slovencev. Te investicije pa so pomnožile trditve, ki so iz burekalizma prehajale v splošno kulturo.

Burekalizem, še vedno teče Saidova (1996: 19) misel, torej vedno črpa strategijo iz prilagodljive superiornosti svojega položaja, ki postavlja z neburekom opredeljenega človeka

(Slovenca) v cel niz možnih razmerij z burekom, ne da bi kadarkoli izgubil svoj prednostni položaj. Pod dežnikom dominacije, hegemonije, superiornosti z neburekom opredeljenih ljudi nad z burekom opredeljenimi ljudi je zrasel kompleksen imaginativni korpus, primeren za bolj ali manj zabavne in metaforične potrebe popularne kulture, medijev, pogovorne jezika, publicistike, literature in še česa. Burekalizem torej ni, če spet pustimo govoriti Saidu (1996: 24), zgolj politična vsebina ali polje, ki bi se pasivno zrcalilo v kulturi, jeziku, prostoru. Prav tako tudi ni obsežna in razpršena zbirka besedil o bureku, južnjakih, priseljencih in ni odraz nekakšne zle slovenske zarote, ki bi si jo izmislili, da bi tiščali priseljence in njihove potomce, Južnjake, Balkance, čefurje, čapce k tlom. Bolj kot kaj drugega je distribucija nadrejenosti, dominance, geopolitične in politično-kulturne zavesti v popularno kulturo, pogovorni in drugi jezik, zabavnjaštvo, medije, literaturo, umetnost, oglaševanje in še kam.

Navedimo dva primera tovrstnega pojavljajna nadrejenosti v polju kulture. Verjetno enostavnejši, prosojnejši primer, ki ga lahko bremo tudi kot primer svojevrstnega slovenskega oglaševalskega multikulturalizma, je oglas za WC račko Anitra, z že omenjeno popularno medijsko ikono iz televizijske nadaljevanke *TV Dober dan*, čistilko Fato.¹⁰ Čistilka Fata, ki se v televizijski reklami slaboumno reži skozi manjkajoče zobe in pravi: »Ajd, grem jest pucat«, s kodirano delovno opravo z opanki, haljo in metlo, ponuja jasen primer stereotipiziranja. Podoba s stereotipiziranjem vsiljuje etnično in razredno (pa seveda tudi spolno) razvrščanje. Priseljenci oziroma priseljenke so torej tiste, ki opravljajo slabše plačana, manj zahtevna dela, povezana s človekovo najbolj umazano platjo. Takšno stereotipno reprezentiranje širi in utrjuje ideje o nadrejenosti Slovencev in ga zato lahko bremo kot oblastni instrument podrejanja.

Drug, bolj zamotan primer, se pretvarja za nedolžnejšega in ga lahko celo bremo kot

primer, ki se norčuje iz slovenske moške spolnosti (spolnostne nedejavnosti). Gre za pesem z naslovom »Lepi Dasa« oziroma »Lepi Dasa iz Vrbas«, prvenec avtorja z umetniškim imenom Lepi Dasa, prvič predstavljen leta 2006 na festivalu »Melodije morja in sonca«. Čeprav skladba, zapeta z (pre)bogatim »južnjaškim naglasom«, ni prišla v finale, je, kot preberemo v Wikipediji, »postala vseslovenska uspešnica« (Anon):

Nekoč na parkirišču očku počila je guma,
ko v kremplje ga dobila je črnolasa puma.
Po devetih mesecih sta skupaj začutila,
da bodočo zvezdo v Pampers sta povila.

In ko postal sem del estradne scene,
Tomaž in Zoki rekla sta, da nič ne bo iz mene.
Sam pa se požvižgam na vse parametre
in prisegam le na svoje centimetre.

Ko polko zaigram, zbudim podalpske moške,
in zazibam joške od obale do Koroške.
Nima veze al' su buckaste al' vitke,
važno je, da migajo vse slovenske ritke. (refren)

Za omladinke sem kot Titova štafeta
naprej preda me včasih tud' starejša teta.
Če punce so prevroče, ruknem viski
in tablete,
če vrsta je predolga tud' lepilo za tapete.

Med lačnimi dekleti že od nekdanj kroži fama,
pri Dasi vselej čaka jih gavrilović salama.
Če bila bi, beybe ti, stopalka od gasa,
vedela bi, kako je, ko pritiska Dasa.

[refren]

In čeprav sem, priznam, z Juga emigrant,
v resnici jaz sem čist' v redu fant.
In čeprav sem bil nekoč celo izbrisan,
poglejte me, kaj nisem kot iz pravljice narisani.

[refren] (Lepi Dasa)

A poskočni Lepi Dasa, ki je zazibal »joške od obale do Koroške«, ponuja tudi drugačno branje ali drugače rečeno, implicitno vsiljuje tudi drugačno podobo. Lepi Dasa s fiksacijo pomena, svojega bistva na raven spolnosti, natu-

ralizira bistvo priseljencev na raven primarne potrebe, torej biološkega. Kot je pokazal Frantz Fanon (2002) s študijo o (stereotipnih) reprezentacijah temnopoltih, zgoščevanje pomena okoli njihovih genitalij utrjuje bistvo temnopoltih na raven fizičnega. V nasprotju z reprezentacijami belcev, ki se večinoma vrtijo okoli uma.

Vedno znova pa se je pri burekalizmu treba vprašati, še teče Saidova (1996: 20) misel in beseda, ali je res pomembna splošna skupina idej, ki preglaši silno množico materiala – in ali je mogoče tajiti, da je prežeta z doktrinami o slovenski večvrednosti, z različnimi vrstami rasizma, nacionalizma in podobnim, z dogmatičnimi pogledi, da je burekalizem nekakšna idealna in nespremenljiva abstrakcija? – ali pa gre za dosti bolj raznovrstno delo, ki ga je sproduciralo ogromno avtorjev, ki jih je mogoče obravnavati kot posamezne avtorje, ki so se spotaknili, ušpičili, pozabavali s priseljenci in njihovimi potomci.

Mislím, da gre pri burekalizmu za oboje. Poganja ga tako neka dogmatična skupina idej kot kreativnost, izvornost posameznih avtorjev. A nadalje mislim, da se med dogmatičnostjo in produktivnostjo vsaj na neki manifestni ravni kaže pomembna razlika, ki se odraža tudi v metodoloških omejitvah: namreč, ne moremo jih obravnavati s povsem istimi orodji. Burekalizem se tako izdaja za nekaj sproščenege, produktivnega, odprtega, na drugi strani pa pritajeno skriva svojo strogo, zaprto, ortodoksno naravo. Izdaja se za nekaj malenkostnega, a šele omejitve, ki jih nevidno postavlja, kažejo na njegovo moč. Moč, ki je ne gre podcenjevati. V prvi vrsti gre pri tem omejevanju za to, da burekalizem odreja, kot smo že nakazali, katere stvari naj bodo opažene, poudarjene, in katere naj bodo utišane, neopažene. Ta analiza molka pa je problematično, zmuzljivo, nikoli povsem prepričljivo in konsistentno opravilo. Težko je namreč reči, koliko dejavno je k nekemu partikularnemu molku prispeval burekalizem, če seveda sploh je kaj prispeval. Primer? V knjigi *Slovenija gre naprej*, verjetno osrednjem

knjižnem delu, nastalem v času »slovenske nogometne pravljice« (po evropskem prvenstvu leta 2000 v Belgiji in na Nizozemskem ter po kvalifikacijah slovenske ekipe na svetovno prvenstvo leta 2002 v Koreji in na Japonskem), je vloga priseljencev in njihovih potomcev skorajda povsem zamolčana. Na 130 straneh, na katerih so predstavljeni nogometaši takratne slovenske reprezentance, v bogastvu vse mogočih osebnih podatkov, podrobnosti, zanimivosti, ne najdemo skorajda ničesar, kar bi namigovalo na to, da so sanjsko »slovensko« nogometno reprezentanco sestavljali v veliki, večinski meri, potomci priseljencev. Le eno suhoparno omembo pri Senadu Tiganju, ki pa se zdi, da je dobila mesto v besedilu bolj zaradi razlage nogometaševega kulinaričnega okusa. Takole piše: »(...) od nacionalne kuhinje pa obožuje črnogorske specialitete. ‚Moja starša prihajta iz Črne gore in vsako leto se vračam tja, kjer se pri babici najem njenih dobrot.‘« (Anon, 2001a: 111) Molk pa še bolj doni v ušesih ob naslednji označitvi Zinedina Zidana: »francoski nogometni čarovnik alžirske krvi« (Anon, 2001b: 27). Primer seveda odpira kup drugih vprašanj, ki se dotikajo tako »narave« knjižnega dela, (vele) dogodka, kot še česa. In ta vprašanja zahtevajo posebno in natančno obravnavo, za katero na tem mestu nimamo niti časa niti prostora. A vendarle lahko zastavimo vprašanje. Je mogoče pri tem molčanju o potomcih priseljencih imel prste vmes tudi burekalizem?

Ostanimo še malo na nogometnem igrišču. Burekalizem lahko obtožimo tudi za navidez nepomembno, minorno pravopisno popačenje. Kot je opozoril Peter Stankovič (2002), so priimki nogometašev iz priseljskih družin, kot po pravilu zapisani s trdim č. Iz praktičnega zornega kota je to mogoče razumljivo, ker črke ć ni v slovenski abecedi. Toda glede na to, da so imena drugih športnikov z zahoda, nastopajočih v Sloveniji, praviloma zapisana v originalu – torej (tudi) s črkami, ki jih ni v slovenski abecedi – je, kot nadalje opozarja Stankovič, na delu nekaj drugEGA.

¹¹ Skoraj nič nismo rekli o tem, kako te ugrize burekalizma občutijo potomci priseljencev. Mojca Medvešek je z raziskavo o stališčih do integracije pokazala, da je kar sedem desetih priseljencev prve in druge generacije menilo, da predsodki do njih v Sloveniji obstajajo. Tudi glede prikrivanja izvora so dobili precej presenetljive podatke. Tako štiri desetine anketirancev včasih ali pogosto ne povedo, od kod izvirajo, pet odstotkov jih je spremenilo priimek ali ime, 15 odstotkov jih o tem razmišlja, kar štiri desetine anketiranih pa poznajo nekoga, ki je to naredil (Utenkar, 2005: 2).

¹² Še oglasno sporočilo: najbolj vroče delo, ki vztraja na zamenjavi matrice »Burek? Nein, danke«, je – kot nam govori že naslov – *Večkulturna Slovenija. Položaj migrantske književnosti in kulture v slovenskem prostoru* (Žitnik Serafin, 2008a), o tem pa se zadnje čase razpravlja tudi v mednarodni znanstveni periodiki (npr. Žitnik, 2008b).

Od žoge pa še za hip k jeziku, slovenskemu jeziku, temu verjetno osrednjemu elementu slovenskega nacionalizma, osrednjemu elementu izključevanja in konstituiranja drugega ter temu pogostemu orodju burekalizma. Navedimo le eno iz vrste burekalističnih izjav, ki kot element izključevanja uporabljajo (ne) znanje slovenskega jezika. Tokrat iz »visoke kulture«, iz Slovenskega narodnega gledališča, ljubljanske Drame. V »Smoletovem vrtu«, ki je – kot piše že v prvi povedi, v prvi vrstici kataloga – »ves prežet s ‚slovenstvom‘« (Ivanc, 2006: 7), priseljenec Nebojša na praznovanju za slavnostno pogrnjeno in pripravljeno mizo razlaga, kako je šel v hišo z napisom nad vhodom »Mestna hranilnica« z namenom, da se »nahrani z mesom«:

Notri pa so bili vsi natakarji za šalterji kot v kakšni banki. Pa sem enega vprašao, kje lahko dobim odrezek. ‚A odrezek,‘ je rekel. ‚Odrezek, ja, svinjski,‘ sem odgovoril. Malo čudno me je pogledal in mi rekel: ‚Najprej morate izpolniti položnico, jo skupaj z denarjem oddati pri okencu, in tam dobite odrezek.‘ Od takrat vem, da odrezek ni zrezek. /.../ Potem pa sem šel kot ponavadi na železniško postajo na (...)

Le kam drugam, kot na »burek in na pravo turško kavo« (Hočevnar, 2005: 57).

Ugriz na ugriz ... bo burekalizem kdaj sit?

Slovenci z burekalizmom – s slovenskim orientalističnim diskurzom poudarjajo, konstruirajo, esencializirajo razlikovanje in proizvajajo samoumevnost. Priseljenci in njihovi potomci pa so objekt tega razlikovanja ter te samoumevnosti. Burekalizem je torej mesto posega moči v procese tipiziranja in označevanja, je diskurz, slog z voljo do moči, ki govori o Slovencih kot gospodarjih in priseljencih kot podložnikih.¹¹

In zakaj pravzaprav Slovenci potrebujejo konstitucijo, Said bi rekel »produkcijo«, priseljencev in njihovih potomcev kot tistih *drugih*, zakaj so burekalizirani priseljenci in njihovi potomci verjetno najgloblja in najpogosteje nastopajoča slovenska podoba drugega, zakaj so ti socialni obrobneži tako simbolno osrednji? Zato, zelo grobo rečeno, ker želijo okrepiti »moč in identiteto [svoje] evropske [slovenske] kulture, ko se je postavila nasproti Orientu [Balkanu, Jugi, bureku] kot nekakšnemu surogatu ali celo podtalnemu sebstvu« (Said, 1996: 15).

Za konec, po tem surovem odgovoru, poskušajmo odgovoriti na vprašanje, zastavljeno v podnaslovu: bo burekalizem kdaj sit? Sit bo tedaj oziroma burekizma več ne bo, ko bo matrica »Burek? Nein danke« zamenjana z drugo. Drugo? Recimo, »Evropa? Nein danke«. Ali še bolje, »Burek? Ja bitte!«.¹²

Literatura

- AHAMAD, A. (2007): Orientalizem in čas po njem: ambivalenca in lokacija. *Zbornik*
- BIELEFELD, U. (1998): *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*. Beograd, Biblioteka XX vek. Zemun, Čigoja Štampa.
- FANON, F. (2000): *The Negro and Psychopathology. Identity: A Reader*. DU GAY, J. (ur.)
- FOUCAULT, M. (1991): *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana, Krt.
- FOUCAULT, M. (2001): *Arheologija vednosti*. Ljubljana, Studia humanitatis.

- HALL, S. (2002): *The work of Representation. Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. HALL, S. (ur.). London itd, Sage, Milton Keynes, The Open University, 13–74.
- JEFFS, N. (ur.): *Postkolonialni študij*. Ljubljana, Krtina, str. 37–97.
- KUZMANIČ, T. (1999): *Bitja s pol strešice: slovenski rasizem, šovinizem in seksizem*. Ljubljana, Open Society Institute-Slovenia.
- LACLAU, E. IN MOUFFE, C. (1987): *Hegemonija in socialistična strategija: k radikalni demokratični politiki*. Ljubljana, Partizanska knjiga.
- MARX, K. (1979): Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta. *Izbrana dela v petih zvezkih. III zvezek*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 445–574.
- MLEKUŽ, J. (2008): *Burek.si?! Koncepti / recepti*. Ljubljana, Studia humanitatis.
- PAJNIK, M. (ur.) (2002): *Xenophobia and post-socialism*. Ljubljana, Mirovni inštitut.
- PETKOVIČ, B. (ur.) (2000): *Mi o Romih: diskriminatorski diskurz v medijih v Sloveniji*. Ljubljana, Open Society Institute-Slovenia.
- SAID, E. W. (1996): *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana, ISH.
- SMITH, D. A. (2005): *Nacionalizem: teorija, ideologija, zgodovina*. Ljubljana, Krtina.
- STANOKVIČ, P. (2002): *Nacionalistična prisvojitve nogometnega prepoveda v Sloveniji*. <http://mediawatch.mirovni-institut.si/bilten/seznam/14/porocanje/> (11. 3. 2008).
- UTENKAR, G. (2005): *Nastavki zapiranja obstajajo*. Delo (25. 11. 2005, str. 2).
- VELIKONJA, M. (2002): »Dom in svet.« Kultura in študije naroda. *Cooltura – uvod v kulturne študije* (DEBELJAK, A., STANKOVIČ, P., TOMČ, G., VELIKONJA, M. (ur.). Ljubljana, Študentska založba, 283–298).
- VIDMAR, H. K. (2003): Žensko telo, globalno potrošništvo in slovenska tranzicija. *Teorija in praksa*, letn. 40 (5), 839–859.
- ŽITNIK SERAFIN, J. (2008a): *Večkulturna Slovenija. Položaj migrantske književnosti in kulture v slovenskem prostoru*. Ljubljana, Založba ZRC.
- ŽITNIK, J. (2008b): Statistical facts are human fates: Unequal citizens in Slovenia. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34 (1), 77–94.

Uporabljeno gradivo

- ANON: Lepi dasa, http://sl.wikipedia.org/wiki/Lepi_dasa (12. 3. 2008).
- ANON (2001a): Senad Tiganj. Srce ga vleče domov. *Slovenija gre naprej*. SPLICHAL, J. (ur.). Ljubljana, Založba slon, Delo, Slovenske novice, 111–114.
- ANON (2001b): Nastja Čeh. Plavi angel. *Slovenija gre naprej*. SPLICHAL, J. (ur.). Ljubljana, Založba slon, Delo, Slovenske novice, 27–30.
- DUŠAK, M. (2007): *Vsak fejk čefur bo prej ali slej kaznovan!* <http://martindusak.blog.siol.net/2007/10/18/vsak-fejk-cefur-bo-prej-ali-slej-kaznovan/> (21. 8. 2008).
- HOČEVAR, M. (2006): *Smoletov vrt. Smoletov vrt: komedija v treh dejanjih*. HOČEVAR, M. (ur.). Ljubljana, Slovensko narodno gledališče Drama Ljubljana, 37–60.
- IVANC, J. (2006): Slovenija, od kod lepote tvoje ... *Smoletov vrt: komedija v treh dejanjih*. HOČEVAR, M. (ur.). Ljubljana, Slovensko narodno gledališče Drama Ljubljana, 7–10.
- JALIDI (2005): *Razstava o čefurjih*. http://www.cefurji.net/index.php?option=com_simpleboard&Itemid=104&func=view&catid=8&id=367 (21. 8. 2008).
- JEŽ, B. (2004): Diktatura kranjske klobase. *Delo, Sobotna priloga* (28. 2. 2004), str. 4.
- LAŽ, T. (2007): *Zakaj je moderno biti čefur*. <http://kogi.blog.siol.net/2007/10/16/zakaj-je-zdaj-moderno-biti-cefur/> (12. 3. 2008).
- LEILER, Ž. (2006): Sem in nisem. *Delo*, (21. 9. 2006), str. 14.
- Lepi Dasa. Lepi Dasa – Lepi Dasa, <http://www.lepidasa.si/index2.htm> (21. 8. 2008).
- PAŠIČ, A. (2004): *Odlazak u Bosnu*. <http://bosnjaci.net/prilog.php?pid=16928> (12. 3. 2008).

Pedagoški pomen polemike med Luhmannom in Habermasom

Uvod v sociološko kontroverzno

V članku poskuša podati pedagoško aktualnost polemik med Luhmannom in Habermasom za razvoj transformacijske pedagogike in pedagogike nenavadnega.

Čeprav sta Luhmann kot zastopnik sistemske teorije in Habermas kot zastopnik teorije komunikativnega delovanja črpala iz različnih epistemoloških tradicij, sta sčasoma določene sociološke pojme prevzemala drug od drugega in jih retematizirala. Terminološki spor med Habermasom in Luhmannom je že posledica razlik v interesu njunega pojasnjevalnega sociološkega diskurza.

Ker je postal Luhmann eden zgodnejših sistemskih teoretikov in je pojem sistema postal že »dežniški« (umbrella's term) s preveliko ekstenzivnostjo,¹ se je treba vprašati, kaj so sistemi v Luhmannovi sistemski teoriji in kakšna je njihova funkcija. Sistemi se na osnovi relativno zaprtih samoreferenčnih operacij reproducirajo, tako da »elemente, iz katerih obstajajo, sami konstruirajo kot funkcije« (Luhmann, 1984: 59).

Luhmann (1972)² je oblikoval teorijo modernih socialnih sistemov z namenom pojasnitve njihove evolutivnosti, procesnosti in funkcionalnosti. Ker sistem sam določa mejo med seboj in okoljem, je po eni strani sam sposoben

organizirati večjo kompleksnost, po drugi strani pa se je tudi znebi, če postane nepregledna in moteča za njegovo lastno delovanje.

Medtem ko Habermas izhaja in naprej razvija dosežke kritične teorije družbe (Adorna, Horkheimerja, Marcuseja, Fromma itd.) ter poskuša zasnovati paradigmo »refleksivne oz. razumevajoče sociologije«, pa oblikuje Luhmann sistemsko teorijo »sociologije reda«.

Habermas racionalnost družbenega delovanja tematizira kot sposobnost »refleksije in samorefleksije subjektov«, Luhmann pa kot sposobnost »avtoreferencialnosti« – samonanašanja subjektov družbenega delovanja v zaprtem krožnem sistemu oz. na sistemski teoriji delovanja utemeljenem družbenem odnosu kot odnosu »dvojne kontingentnosti« – medsebojne naključne odvisnosti teh subjektov. Komunikacija je dejstvo postmoderne družbe. Zato obe teoriji skušata najti dva različna racionalna okvira komunikacije. Gre za razliko med Habermasovim kritično-racionalnim in Luhmannovim sistemsko-racionalnim pristopom. Luhmannovi socialni sistemi, v pogojih medsebojne naključne odvisnosti lahko racionalno delujejo le na načelu »samoabstrakcije resničnosti«.³ Habermas poudarja predvsem neodtujljivo in nedeljivo zmožnost posameznikov za samoopredeljevanje, samoodločanje, samodeterminacijo in samorealizacijo. S tem ohranja tudi možnost njihove individualne svobode.

Primerjava razumevanj subjektov delovanja pri Luhmannu in Habermasu

Že tradicionalno novoveško vprašanje je, kakšen je subjekt akcije. Luhmann in Habermas sta preoblikovala tako filozofski subjekt akcije kot tudi sociološkega, ki je dotlej nihal med individualno in družbeno dejavnostjo.

Luhmann vpelje subjekt v obravnavo »socialnih odnosov« z opiranjem na Parsonsovo

teorijo delovanja akterja-v-situaciji.⁴ Luhmann ne izhaja več iz štirih podsistemov družbe po znani AGIL shemi kot Parsons, ampak iz policentrizma množice sistemov. Habermas razlaga subjektivnost s procesi decentriranja mišljenja in delovanja, pri čemer se navezuje na Piagetovo pojasnjevanje procesa decentriranega razumevanja sveta, ki pomeni preseganje egocentričnih oblik mišljenja vseh vrst in stopenj in je pot, po kateri se razvijajo kognitivne sposobnosti posameznikov. Razvojno-psihološke sposobnosti akterjev je razvil v smislu procesa argumentacije kot načina komunikacije (Habermas, 1985a). Pri tem sprejema tudi Luhmannovo razlikovanje med psihičnimi in socialnimi sistemi.

Luhmannovo razumevanje dvojne kontingence kot posledice avtoreferencialnosti socialnih sistemov je vpeto v razlikovanje med »smiselnim« in »nesmiselnim« delovanjem. Sistemski subjekti delujejo smiselno samo tedaj, kadar upoštevajo »kulturni standard« dobe oz. družbe. Pri Habermasu pa je subjekt izveden iz konkretnih oblik in situacij življenjskega sveta oz. procesov nastajanja decentriranih oblik razumevanja sveta, komuniciranja in delovanja ter iz nastanka formalnega koncepta sveta.

Habermasu gre za kritiko razsvetljenstva, ki je predpostavljalo subjekt kot razumno bitje (lat. animal rationale), ki deluje v medsebojnih odnosih po ciljni in instrumentalni racionalnosti. Idejo o medsebojni povezanosti sistemov najdemo že pri G. Meadu kot interakcijo, pri Piagetu kot medsebojno učinkovanje, ki je pogoj za kognitivni razvoj posameznika, pri Luhmannu kot medsebojno odvisnost (interdependenco) in pri Habermasu kot intersubjektiviteto.

Posamezniki soustvarjajo socialno realnost⁵ s sistemskim součinkovanjem, interakcijo, skratka, transformativno. Po Meadu dobi kretnja posameznika v socialnem kontekstu pomenski simbol za drugega. Kretnja v obeh osebah vzbudi podoben odziv in lahko služi za komunikaci-

¹ O zgodovini, vrstah in področjih sistemske teorije glej na spletni strani: http://en.wikipedia.org/wiki/Systems_theory. Jasno je, da je Luhmannova teorija le ena izmed sistemskih teorij.

² Luhmann je učenec Parsonsa in interpret Maturane in Varele. Pojem avtopoetičnosti je prenesel iz bioloških sistemov na socialne in psihološke sisteme.

³ Samoreferencialni socialni sistemi delujejo namreč na principu samoabstrakcije realnosti (nem. *der Selbstabstraktion von Realitaet*). Luhmann vsako individualno razmišljanje postavi v odvisnost od sistema, kar pomeni, da ni možno nobeno spoznanje zunaj sistema: »Spoznanje je samoabstrakcija realnosti. Je poenostavitev realnosti, ki vodi v njeno dokončno sistemizacijo« (Luhmann, 1981: 19).

⁴ Parsons po metodi analitičnega realizma skuša oceniti mesto avtonomije posameznega akterja v multidimenzionalnem socialnem redu. Več o reinterpretaciji Parsonsove teorije glej v: Jeffrey C. Alexander (1978).

⁵ Černigoj Matej (2002) v svoji disertaciji razčlenjuje različne socialnopsihološke teorije socialne realnosti, ki so zanimive tudi s sociološkega vidika. Zanimivo je, da pri sistemski teoriji obravnava Maturano in Varelo, obide pa Luhmanna.

jo med njima. Luhmann tezo o součinkovanju razširi. S soodvisnostjo množice elementov v (vsakdanjih) medsebojnih odnosih pojasnjuje »učinek metulja« (butterfly effect) od mikro- do mezzo- in makronacionalnega in globalnega sistema. Problem socialnih sistemov pa je, do katere meje se lahko razvijajo in reproducirajo znotraj sebe, da ne razpadejo.

Za vsak sistem je značilno dvojno opazovanje svojega delovanja in delovanja drugega sistema. Ne more pa objektivno, nepristransko opazovati sebe in okolja, zato sta soglasje in uglašnost rezultat dvojne kontingence in interakcije.

Institucionalizacija in birokratizacija ovira posameznika kot dela sistema, da bi bil nosilec institucionalnih sprememb. To je za šolo, ki je usmerjena v svet življenja, občutljivo vprašanje, ker lahko v imenu administrativne preglednosti izgubi pregled nad svojo rastočo kompleksnostjo.

Za Habermasa je človek homo democraticus. Sestavine njegove teorije demokratičnega dialoga pa so svoboda, samo-transformacija, socialna inventivnost, interaktivna

racionalno-argumentirana komunikacija. S sodelovanjem in medsebojnim spoštovanjem subjekti kot družbenopolitični akterji lahko dosežejo potrebni konsenz.

Avtoregulativna sposobnost živega bitja kot sistema je posledica njegove avtonomije oz. avtopoeze in sposobnosti transformiranja snovi in informacij. Tudi spoznavni proces mora človek organizirati sam, tako da spozna sebe in drugega. Že Maturana in Varela (Maturana in Varela, 1989) pojmujeta avtopoezo⁶ kot obliko samoorganizacije in samoregulacije. Avtonomija je za Luhmanna samooblikovalna in avtopoetična, kar pomeni, da poteka v njegovi notranjosti. Zunanje vedenje pa je za Luhmanna naključno. Zakaj in kako vsak dan na individualni in institucionalni ravni rešujemo konfliktno, nepravilne zunanje omejitve pri avtonomnem, svobodnem odločanju, pojasnjujeta Luhmann in Habermas vsak s svojim pojmovnim aparatom kot modelom.

Videti je, da omenjeni sociologi iščejo rešitve v smeri integrativnega pomena interakcijske komunikacije, ki poteka pri Luhmannu prek mehanizma treh selekcij in pri Habermasu prek upoštevanja norm etike dialoga.

Različne komunikacije med različnimi svetovi

Človek kot multifunkcionalno bitje je hkrati v različnih pogledih prebivalec več svetov. Ločnice med njimi si ustvarja z racionalnimi konstrukti. Kot ni mogoče živeti le v eni kulturi, ni mogoče živeti le v enem svetu. Svet monokavzalnosti in monopolne ideologije je za nami.

Komunikacija ne povezuje le posameznikov, temveč tudi njihove socialne sisteme, kulture in svetove. Glede na to razlikujemo različne tipe komunikacij. Za svet življenja (nem. Lebenswelt, ang. lifeworld) je za Habermasa

značilna simbolna komunikacija, za svet sistema pa racionalno instrumentalna strateška komunikacija. Obe vrsti komunikacij sodita tudi v šolo, tako da sta tudi podlagi za didaktični konstruktivizem (Jank/Meyer, 2006).

Zanimivo je, da tudi kritiki razsvetljenstva ohranjajo ideal racionalnega delovanja človeka v svetu. Iz te predpostavke izhajata dve vprašanji: 1. kaj je svet in 2. kaj je racionalno. Pri tem gre Habermasu za zadostitev kriterija formalnega koncepta sveta, ki je sestavljen iz štirih komplementarnih, vendar različnih pojmov sveta: subjektivnega, objektivnega, socialnega in življenjskega sveta. Svet opredeljujemo po naravi in kulturi, jeziku in fizičnih predmetih (notranjega in zunanjega sveta).

Svet življenja je svet vsakdanjega izkustva, v katerem se subjekti sporazumevajo. Svet življenja je skupna (jezikovna) interakcija, v kateri se objektivni, družbeni in subjektivni svetovi udeležencev nenehno medsebojno povezujejo. Reproducira se po kulturni dimenziji z veljavnim znanjem v institucijah vzgoje in izobraževanja (Habermas, 1985a). V kapitalizmu dobi komunikacija instrumentalni pomen, ker je podrejena zunanjemu učinku. To vodi v sistemsko odvisnost bodisi politično-upravnega bodisi ekonomskega sistema (Habermas, 1983). Za Habermasa nastane kriza sveta življenja, ki je osnova vseh drugih kriz, zaradi kolonizacije. V svetu življenja je rezervoar, iz katerega država pridobiva delovne učinke in poslušnost (Habermas, 1985b). Izhod iz krize vidi v svobodnem sporazumevanju, ki ga idealizira. Težko je doseči veljavnost izjav, ki so resnične v okviru družbenih norm in iskrene (skladne z notranjim svetom).

Po Luhmannovem uvidu je vsako vedenje selekcija, ki temelji na predhodni selekciji. Običajno sklepamo takole: »Jaz bom napravil to, kar hočeš ti, če boš ti napravil to, kar hočem jaz«. V negativni formulaciji to pomeni: »Ne pustim se določiti od tebe, če se ti ne pustiš določiti od mene« (Luhmann, 1984). Določen sistem se odpre v odnosu do drugega

sistema s pomočjo strategij komuniciranja, ki so v spodbujanju pozornosti, uskladitvi pričakovanj in uporabi sredstev vplivanja. Uspeh komunikacije je najprej odvisen od stopnje uskladitve pričakovanj. Če želimo pričakovana usklajevati, moramo vedeti, kaj jih določa. Sestavine pričakovanja so oblike oz. identiteta stvari, karizma osebnosti, njene vloge in vrednote – cilji.

Avtoregulacija je pogoj regulacije. Z zaupanjem in uvidevnostjo skušamo doseči iskrenost drugega subjekta. Ker vsakega učitelja zanima, kako lahko doseže, da učence pritegne k sodelovanju, je smiselno, da pozna sredstva vplivanja na drugega. Ta so:

- napeljevanje (inducement),
- prisila je ponudba z grožnjo,
- aktiviranje privrženosti (navesti, zakaj bi bila morebitna zavrnitev v nasprotju z vrednotami drugega),
- prepričevanje, ki pomeni navajanje razlogov za sprejetje ponujene rešitve.

Za spodbujanje (učenceve, kupčeve, partnerjeve) pozornosti Luhmann opredeljuje naslednja pravila pozornosti:

- prednostne vrednote (kršitev teh alarmira javno pozornost),
- simptomi krize socialnih sistemov kot grožnje njihovem obstoju,
- status komunikatorja (njegova pomembnost, reference),
- simptomi političnega uspeha, npr. boljši izid v javnomnenjski anketi. (Škerlep, 1997)

Za Luhmanna je pomembno, da interakcija teče, dokler teče. Ko pride do zastoja, je treba poiskati novo rešitev, ki izhaja iz strateškega (spo)znanja.

Vprašanje pa je, ali obstaja v svetu življenja temeljno, prvotno znanje. Pri Schutzu je svet življenja metodični način življenja na podlagi naravne drže. Kultura je fond vednosti, spretnosti, iz katerega posamezniki interpretirajo situacije. Kar je za Searla background knowledge in je za Schutza subjek-

tivni fond vednosti, je za Habermasa vnaprejšnja vednost (Hintergrundwissen), ki je blizu Bourdieujevega habitusa. Neenaki pogoji razvoja in razlike med habitusi lahko privedejo do nasilja. Med posameznikom in družbo nastaja vsaj delna skladnost posameznikovega in družbenega vnaprejšnjega vedenja, ki ga Garfinkel imenuje skupno znanje (common sense knowledge) in Giddens vzajemno znanje (mutual knowledge). Habermas razlikuje med tehničnim, praktičnim in emancipacijskim znanjem (emancipative knowledge), ki je samoreflektivno vedenje o sebi. Jasno je, da mora šola spodbujati učenje za vse vrste znanja. Prioriteto pa daje tistemu, kateremu je namenjena. Za svet življenja v šoli je pomembno vnaprejšnje, emancipacijsko in praktično-moralno znanje.

Zanimivo je, da Habermas ne navaja tudi empatičnega znanja kot značilnosti sveta življenja. Učitelji pogosto ugotavljajo, da imajo učenci premalo faktičnega predznanja, verjetno pa ga sami tudi s preverjanjem premalo odkrivajo. Tako vpetost šole v življenje šepa že pri povezovanju predhodnega znanja z novim znanjem.

S Habermasovo tehniko konfliktnega menedžmenta lahko v družini, šoli, podjetju ali v kaki drugi ustanovi protislovja, ki na teoretični ravni niso razrešljiva, razrešimo v praksi. S številnimi partnerji, s katerimi smo v napetosti in konfliktu, razpravljamo tako dolgo, dokler ne dosežemo soglasja. Pogosto problem ostane, ker si ne vzamemo dovolj časa in nismo dovolj vztrajni. Za Habermasa ima razpravljane motivacijsko moč za identitetno delovanje po načelih:

- vrhovnih socialnih vrednot,
- osebnega upoštevanja – spoštovanja drugega,
- estetskega doživljanja osebnega smisla,
- kritika in samokritika sama po sebi. (Habermas, 1981: 238).

S tega vidika se Habermas zavzema za moralna pravila, ki morajo v spornih situacijah

⁷ Več o aktualnosti kontroverze Habermas – Luhmann glej vir: The Habermas/Luhmann Debate and Subsequent Habermasian Perspectives on Systems Theory (1999), *Systems Research and Behavioral Science*. Več o Habermasovi kritiki Luhmanna glej spletne strani: http://www.db.dk/jni/Lifeboat_old/Positions/Systems%20theory.htm

zavezovati vse partnerje, da ne argumentirajo le iz svojega zornega kota, marveč se živijo v vlogo drugega in zavzamejo vzajemno točko dokazovanja drugega. Vsi razpravljalci upoštevajo moralna pravila, če so motivirani za njihovo uporabo. K temu cilju stremijo, ker je mogoče na osnovi splošnih norm zadovoljiti posameznikove interese (Habermas, 1983).

Za Luhmanna cilj komunikacije ni konsenz, ampak povezovanje kljub razlikam. Dokler ni razumevanja pravil, je takšen rezultat sprva neverjeten. Komunikacija postane uspešna s premagovanjem ovir pri sprejemanju sporočila s strani prejemnika, tako da sprejemnik selektivno vsebino komunikacije prevzame kot premiso lastnega vedenja. Privzemanje pomeni delovati po ustreznih direktivah, a hkrati tudi doživljati, misliti, obdelati nadaljnje informacije glede na določeno informacijo. Razlika v ciljnih komuniciranja je razlika v odkrivanju strukturnih razsežnosti komuniciranja. Za Luhmanna sta pomembni formalna in proceduralna stran komuniciranja kot sklepanja pogodbe, za Habermasa pa je pomembnejša vsebinska in argumentacijska stran komunikacije kot odnosa med dvema ali več avtonomnimi subjekti. Oba pristopa sta z določenih vidikov upravičena, če omogočata posredovanje svetov.

Kritična ocena skupnih točk in nasprotij med Luhmannovo in Habermasovo teorijo

Odrto vprašanje je, do katere meje lahko razumemo njuno skupno racionalno jedro. Tako Luhmann kot Habermas vsak na svoj način zaključujeta razsvetljensko moderni projekt racionalizacije sveta. Oba se strinjata, da

se družba spreminja že sama brez revolucionarnih posegov od zunaj. Asociativne vezi udeležencev komunikacije ustvarjanja pomenskih soodvisnosti ustvarjajo tudi smisel delovanja.

Tako Luhmann kot tudi Habermas sta zašla v protislovja, ko sta ostajala preveč shematizirana. Habermas je dualist z dvema svetovoma, dvema vrstama racionalnosti, dvema vrstama komunikacije itd. in idealist pri tematizaciji sveta življenja. Niti Habermasov niti Luhmannov model nista dovolj koherentna, sta pa v marsičem veljavna⁷ (Škerlep, 1997). Svet življenja je za Habermasa temeljna družba, za Luhmanna pa horizont smisla. Kot opozarja Habermas, socialna evolucija v smislu ontogenetičnega učenja prehiteva družbeno evolucijo, česar pa Luhmann zgolj s sistemskega vidika ne more potrditi.

Če je Habermasovo kritiko mogoče razumeti kot poskus onkrajsystemske tematizacije šole v svetu življenja, pa je Luhmannovo systemsko teorijo mogoče razumeti kot poskus znotrajsystemske poti do avtopoeze in avtorefleksije v njej. Človeka definira Luhmann glede na osebnost, ki sprejema brezosebne vloge. Iz razlikovanja med osebnostjo in brezosebnimi vlogami izpelje Habermas tezo o dveh svetovih. Iz razprave med obema mislecema lahko sklenemo, da sam pojem interaktivne komunikacije še ne pove ničesar o njenem kontekstu in dosegu.

Razhajanja med sociologoma so v tem, da je Habermas zastopal svobodni interes posameznika, Luhmann pa svobodno delovanje sistema. Habermas upošteva lingvistični preobrat, Luhmann ga pa ne. Oba priznavata instanco dvojnega opazovalca, Habermas pa uporablja kot metodo še hermenevtiko.

Luhmann odgovarja na vprašanje, kako je mogoč družbeni red nasproti normalnemu kaosu, Habermasa pa zanima, kako je mogoče razviti demokratično politično kulturo nasproti pretečemu weimarskemu sindromu, kar pomeni ogroženosti demokracije zaradi tendenc njenega propada.

Luhmann (1973) ugotavlja, da agregacija neodvisnih, individualnih odločitev ne vodi nujno k racionalnemu stanju celotne družbe. Vendar pa ob takšnem stališču ostajata vprašani, 1.) ali posameznik v sistemu sploh komunikativno deluje kot avtonomni subjekt, kakor ga predpostavlja Habermas, in 2.) ali posameznik proceduralno formalno ustreza (pravnim) pravilom sistema s svojimi specifičnimi selekcijami in kvalifikacijami, kakor si to predstavlja Luhmann. Habermas ve, da podsistemi z mehanizmi (zlasti naravoslovne) znanosti, ekonomije, birokracije, (indoktrinirane) vzgoje neizprosno prodirajo v vsakdanji svet življenja, ki pa njihove ciljne racionalnosti zaradi načinov delovanja ne more sprejeti za svoje. Videti je, da je ta »kolonizacija« neizogibna, vendar pa ni smiselna. Očitno je, da postmoderna racionalna družba z dopuščanjem stranskih učinkov iracionalnosti noče uvideti meja z. t. i. ciljne racionalnosti. Tudi Luhmann (1986) skuša rešiti problem družbene racionalnosti s tem, da se vpraša, kdaj bodo družbe sprejele povratne informacije o onesnaževanju okolja v sistem racionalnega delovanja.

Za najino iskanje pedagoškega smisla Luhmannovih socialnih sistemov ni toliko pomembno, ali so glede na biološke sisteme res specifično opredeljeni (ne pa metabiološko), kot je pomembno razlikovanje socialnih in psiholoških sistemov. V tej točki je opazna nejasnost v pluralnih definicijah subjektov. Tudi Luhmannu in Wilkeju se zdita Habermasova pojma komunikativne akcije in sveta življenja nejasna. Svet življenja je tudi idealiziran, ker se nahaja onkraj ciljne racionalnosti v vrednostni racionalnosti.

Mogoče je sicer zagovarjati Bakkerjevo (Bakker, 2003) tezo, da ima Habermas prav in se je Luhmann motil ali nasprotno. Novo študijo bi zahtevalo vprašanje, kje sta Habermas in Luhmann presegla kartezijski dualizem subjekta in objekta in kje ga nista. Glede na poznavanje njihovih tekstov meniva, da sta kljub ontološki in epistemski nezadostnosti njihovih

tematizacij subjektov že Luhmann z interdependenco sistemov, Habermas pa z intersubjektiviteto presegla enostranski odnos med sociocentrično in pedocentrično pedagogiko. Pričakovali bi, da bo Habermasa etika dialoga privedla do znanstvene, religiozne in vzgojne skupnosti (Toenniusov pojem *Gemeinschaft*).

Pot od transmisijske k transformacijski pedagogiki

Vse, kar sva povedala o strukturah in funkcijah racionalne, interaktivne komunikacije pri Habermasu in Luhmannu, velja na splošno tudi za področje edukacijske prakse, ki je s komunikološkega vidika le specifična komunikacijska praksa. V tem poglavju bova skušala odgovoriti na vprašanje, kaj sta Habermas in Luhmann prispevala k drugačnemu razumevanju edukacijske prakse glede na to, da ni sporno, da je njun teoretski prispevek tudi pedagoško pomemben.

Na Zahodu se na koncu šestdesetih let 20. stoletja začnejo kot alternativa togi transmisijski šoli pojavljati pedagogika osvoboditve (*pedagogy of the oppressed*; Freire, 1970) in kritična pedagogika (*critical pedagogy*) z zastopniki, kot so Michael Apple, Peter McLaren, Henry Giroux, Richard Quantz itn. Habermasova kritična teorije družbe je eden izmed virov kritične pedagogike. Transformacijska pedagogika (*transformative pedagogy*) izhaja iz teorije in prakse kritične pedagogike (*critical pedagogy*) in pedagogike osvoboditve. Predmet transformacijske pedagogike šole so različne oblike transformacijskega učenja. Njen cilj je tudi odgovarjati na vprašanja, kako je mogoča družba znanja oz. družba učenja, kaj jo pogotuje, v čem so povratni vplivi med (nenehnim) spreminjanjem šole in družbenimi potrebami itn. (Senge, 2000).

V slovenskem in hrvaškem prostoru smo transformacijsko paradigmo šole v devetdesetih letih uveljavljali Marija Bratanić, 1993; Bogomir Novak, 1995; Pavao Brajša, 1995;

⁸ Na temo transformacijske šole v globalnem kontekstu se nanaša moj prispevek Novak, Bogomir (2005).

⁹ Didaktika (gr. *didaskhein* – poučevati) je veda o poučevanju, učenju in šoli. Razlikujemo več vrst didaktike. Posebej uveljavljena je členitev na občo in specialne didaktike. Nas v zvezi s sporazumevanjem učencev in učiteljev zanima upoštevanje razlike med dobro in slabo komunikacijo.

¹⁰ Več o teoretskih podlagah in aplikativni vrednosti konstruktivizma v šoli glej zbornik Marentič Požarnik, Barica (2003).

¹¹ Več o pomenu Webrove sociologije idealnih tipov glej v: Sprondel, Walter Michael (1981).

Franc Pediček v letih 1985–1998. Ta paradigma še izhaja iz potreb (kulture) življenja in usposablja učence za smiselno in funkcionalno bivanje v njem. Ker je transformacijska pedagogika vpeta v družbeni kontekst, vključuje tudi spoznanja o transformaciji družbe. Zato Rutar (2002) predvideva razvoj učitelja kot bodočega transformativnega intelektualca v globalnem kontekstu v političnem, strokovno-vsebinskem in didaktičnem inventivnem smislu.

Ta v šoli pokaže na možnost (sokratskega) dialoga v obliki interaktivne komunikacije. Na tej podlagi se razvija tudi transformativna šola (transformative school)⁸ s komunikacijsko didaktiko,⁹ ki med drugim proučuje pogoje dobre komunikacije med udeleženci edukacije. V 3. poglavju tega prispevka sva že pokazala vrsto komunikacijskih strategij, ki se jih lahko didaktično uporabi v šoli.

Na podlagi sistemske teorije in teorije komunikativne akcije razumemo, kako poteka interakcijska komunikacija učenca in učitelja v procesu učenja in poučevanja in kako postajata sistemsko bolj pregledni, jasni, aktivni, sodelovalni. Teoretsko razumemo tako konstruktivistično razumevanje pouka¹⁰ kot tudi upravičeno zahtevo po notranjem razvoju šole. Brez teh podlag se s šolo in njenimi udeleženci zlahka politično manipulira.

Zaradi potrebe po reševanju konfliktov v šoli in razvijanju partnerstva je treba poznati strukturo in načine medsebojnega usklajevanja pričakovanj. Udeležencem v partnerstvu je Luhmannova artikulacija pričakovanj lahko

v pomoč. Pri tem je treba regulirati mehanizme realnega socialnega sistema, ki jih je na osnovi opazovanja opisal Luhmann, in uporabljati komunikacijsko etiko, ki jo tematizira Habermas. V šoli je treba ohranjati svet življenja, saj le dobra odnosna komunikacija vključuje subjektivni smisel, ki ga le objektivno-vsebinska komunikacija ne more.

Z didaktično komunikacijskega vidika je zanimivo, da je komunikacija za Luhmanna več kot zgolj delovanje, gre za enotnost treh selekcij, kot so:

1. komunikatorjeva informacija, ki je izbrana med možnostmi in je v fokusu selektivne pozornosti,
2. komunikatorjevo izbrano vedenje za sporočanje, ki poteka v jezikovno kodiranih sintaktičnih sekvencah,
3. recipientovo razumevanje smisla sporočila. Pogosto pozabljamo, da ni gotovosti, da je sprejemnik – recipient sporočilo pravilno dojel v njegovi intenci.

V najširšem smislu razumemo subjekte edukacije kot akterje znotraj procesov družbene racionalizacije, ki jih je razlagal že Max Weber.¹¹ Luhmann pa je v smislu racionalizacije izoblikoval pojem interakcije med sistemi. Nadaljuje Parsonsovo tezo o štirih podsistemih družbe, tako da šolski sistem vpliva na kulturni, ekonomski in politični sistem in da ti podsistemi vplivajo nanj. Vendar pa vzgojo v ožjem smislu (nem. Erziehung, angl. upbringing) razume kot vzgojni in izobraževalni sistem (Luhmann, 1988, 1992, 2002).

Qvortrup (2005) dokumentira, da je Luhmann nenehno proučeval vzgojni sistem in poučevalno komunikacijo v njem. Kot drugi sistemi je tudi vzgojno-izobraževalni sistem povezan z okoljem. Ekonomsko in politično okolje jemlje kot svoj izvor. Učenec in učitelj skušata razumeti drug drugega, vendar sta si kot psihološka sistema nedostopna in nerazvidna. Luhmann odgovarja tudi na vprašanje, kako premostiti meje med otrokom kot psihičnim sistemom in poučevanjem kot komunikacij-

skim sistemom. Po eni strani je to sama nuja poučevanja, po drugi strani so pa meje med njima nepremostljive. Otrok v vlogi učenca je simbolno generaliziran medij pedagoškega sistema. Je tudi kompleksen stroj s povratnimi loki. Svoje transformacije prilagaja trenutnemu položaju. Ima neomejen, nepredvidljiv repertoar možnosti. Pedagoški sistem opredeljuje kot ne-samoevidentni sistem. Zanimivo je, da Luhmann ne zvede odnosa med učencem in učiteljem na učenje, kar pa se zgodi z obratom pedagoške paradigme od poučevanja k učenju. V učitelju vidi asimetrično vlogo tistega, ki poučuje. Po Marxu naj bi bil učitelj vzgojen, po Luhmannu pa naj bi bil tudi socializiran. Socializacijo pojasnjuje s procesi internalizacije, inkulturacije ali s »socializacijo za temeljni konsenz« (izraz Talcotta Parsonsa). Učenčeva vloga je v zavedanju, da opazuje sebe. Učitelj mu daje znanje o tem, kako se opazovati. Uspeh poučevanja (teaching) skozi komuniciranje vidi Luhmann v zmanjševanju neverjetnosti komuniciranja. Komunikacija je uspešna, če učenec sliši to, kar mu učitelj reče, da to razume in da zaradi tega spremeni tudi svoje vedenje. Pogosto se dogaja, da učenci sicer vedo, kaj je prav, a ne spremenijo svojega vedenja. Učitelj uporablja različne tehnične medije z zabavnimi igrkami prav zato, da bi spodbujal doseganje tega cilja. Nameravani učinek doseže tudi z digitalnimi mediji, ki presegajo časovne in prostorske meje. Ko gre za učenje na daljavo, je to najpomembnejše. Takšne lekcije so ponovljive. Prva naloga in funkcija vzgoje/edukacije je naredite iz človeka (human being) osebo (Person). Vsak človek je oseba, ko v komunikaciji z različnimi ljudmi stopa v različne vloge: v odnosu do učencev je nekdo učitelj, v odnosu do kupcev je prodajalec itd. Vsakdo se opazuje in opazuje druge. Luhmann tudi identificira različne tipe oseb, ki so se pojavljale od 18. stoletja naprej: človek je v odnosu do drugega človeka, državljan je v odnosu do države in sposoben delavec je v ustanovi javnega ali zasebnega sektorja. To pomeni, da učitelji vzgajajo učence za življenje, delo in

komunikacijo v ustanovah, ki so pa sistemsko organizirane.

Naslednja funkcija šole kot vzgojnega sistema je karierna selekcija. Selekcija ni nasprotje razvoju osebe, temveč je integracija znotraj komunikacijskega projekta. Naloga pedagogike je, da s pomočjo opredeljenih selekcij poveča verjetnost uspešne komunikacije v edukaciji (Luhmann, 1992). Danes pedagoška praksa ni več tradicionalna, temveč je strokovno reflektirana. Prva raven te refleksije je didaktika, druga raven pa je pedagogika. Didaktika je za Luhmanna veda, ki proučuje način strukturiranja časa, ki mine od intencionalnega začetka do konca učne ure. Rezultat učne ure se lahko razlikuje od ciljne načrtovanosti, ker je tudi nepredvidljiv. Vprašanje je, kakšno vlogo ima edukacija v družbi, ki proizvaja svojo lastno nevarnost, negotovost in kontingentnost. Vseživljenjsko učenje takšne družbe ne odpravlja, ampak se ji le prilagaja.

Habermas je razumel komunikacijo kot socializacijo v smislu socialne integracije, vendar pa ni odpiral pedagoških vprašanj tako kot Luhmann (1986), temveč vprašanja komunikativne etike. Dvojni hermenevtiki ustrezata pri Habermasu dva opazovalca – zunanji in notranji. Opazovalec drugega reda naj bi videl več kot opazovalec prvega reda, ki ne vidi slepe pege (black box observation), ki lahko v edukaciji pomeni skriti kurikulum, nepredvidene spremembe, nasilje v šoli zaradi nenadzorovanih akcij itd. Šele partnerstvo s starši, podjetji, lokalnimi skupnostmi itd. sili šolo, da se zaveda pomena sporazumevanja in ne le komunikacijskega uspeha.

Tok napredujoče individualizacije v neoliberalizmu je Habermas (1994) ocenjeval pozitivno, ker prinaša nove možnosti uveljavljanja posameznikov in raznovrstno izobraževanje s samoizobraževanjem. Nastajajo nove refleksije življenjskih poti, ki pokažejo, da individualizacija ne pomeni avtomatično emancipacije posameznikov od različnih avtoritet, saj nastanejo nova protislovja, ki naredijo osamosvajanje in

osebnostno rast posameznikov za težjo nalogo kot doslej. Postajajo odvisni od pritiskov drugih institucij, na katere imajo (pre)malo vpliva. Glede na to, da je posameznik za Luhmanna le psihološki sistem, je videti, da je bolj naklonjen samovzgoji kot posledici notranjih kodov oz. vzorcev posameznika kot pa zunanjemu socialnemu vplivanju v smislu superega.

Jasno je, da šola kot »podsystem družbe« (v Parsonsovi terminogiji) ali kot »sistem edukacije v družbi« (Luhmann, 2002) ne obstaja brez »komunikativne dejavnosti« (v Habermasovi terminologiji). Za avtoregulacijske potrebe vsake ustanove kot socialnega sistema je zanimiva Luhmannova teza, da socialna systemska racionalnost ni zavestno hotena, marveč je nezaveden, nehoteni produkt individualne racionalnosti, ki specifično omejuje socialno systemsko zavest. Njena posebnost je dialoška zavest meta-komunikacije, ki je osrednjega pomena. Iz spleta naključij nastanejo socialna pravila na temo skupne komunikacije.

Habermasova stališča o razvijanju komunikacijske kompetence so za inventivne učitelje izhodišče za spodbujanje problemskega učenja učencev. Reševanje problema se začne z njegovo identifikacijo, nadaljuje pa se s postavitvijo cilja in metod reševanja. S sporazumnim reševanjem konfliktov in problemov pa procesno nastaja idealna komunikacijska družba (Habermas, 1985a, 1985b).

Pri Habermasu vrednote demokracije, dialoga, spoštovanja sogovornika, konsenza, ki so pomembne za kakovost demokratične pedagoške kulture v šoli, figurirajo idealnotipsko podobno kot pri Webu. Weber (Elwell, 1996) pripisuje kapitalizmu naslednje idealne tipe: svobodni trg, racionalna tehnika proizvodnje, svobodno delo, zakon, brezosebni odnosi, asketizem, birokratska struktura, duh kapitalizma itd. Idealne tipe vrednot sta navedla tudi Zohar in Marshall (2006). Menita, da razumemo pojem finančnega kapitala bolj poglobljeno, če ga dopolnimo še v smislu duhovnega kapitala.

Omenjena avtorja razumeta duhovni kapi-

tal kot tisto najvišjo inteligenco ali kompetenco, ki omogoča najustreznejši odziv v krizni, prelomni situaciji. Z duhovno inteligenco (spiritual quotient) razgrajujemo stare vzorce in ustvarjamo nove prav tako, kot je treba redefinirati cilje in sredstva, kar je potrebno zlasti v kriznih obdobjih. Je nadgradnja človeškega kapitala iz sveta življenja in socialnega kapitala iz sveta sistema. Duhovnost daje smisel in vpliva na življenje v določenem sistemu. Tudi sam deluje kot kompleksni prilagodljivi sistem.

Iz polemike Habermasa in Luhmanna je očitno, da ni mogoče hkrati zagovarjati šole kot funkcionalnega učinkovitega sistema s tržno nišo in šole, ki celovito obvladuje kakovost humanega sveta življenja. Učenci se ne učijo z veseljem, če šola kot podsystem v družbenem sistemu in sistem v odnosu do svojih podsystemov ne deluje usklajeno, ker interakcije med (pod)sistemi niso avtoreferencialne, ampak so blokirane. Šele s pomočjo obeh socioloških teorij lahko razumemo šolo racionalne argumentirane komunikacije. Vendar pa si sodobna pedagogika osvoboditve za preseganje konfliktov med učitelji in učenci zastavlja še nove cilje preseganja notranjih psiholoških blokad, ki jih Habermas in Luhmann nista opredeljevala.

Sklep

Na koncu strnimo spoznanja obeh sociologov, ki sta pomembna za razvoj pedagoške teorije. Učitelj je za Luhmanna po eni strani tisti element socialnega sistema, ki načrtuje pouk in sodeluje pri načrtovanju dela šole in s starši, po drugi pa kot psihični sistem le opazuje dogajanje in ugotavlja, o čem vse ne more odločiti in kaj vse ni v njegovi kompetenci. Razlika med Habermasom in Luhmannom je razlika med implicitnim in eksplicitnim pedagoškim diskurzom. Luhmanna zanima realna verjetnost uspešnosti enosmerne komunikacije, ki je formalno interaktivna, a v njej

učenec ni subjekt spraševanja, Habermasa pa zanima optimalno stanje opredeljene obojestranske komunikacije. Sklepamo, da je za raziskovanje obstoječega reda na šoli primernejši pojmovni aparat iz modificirane Luhmannove teorije, za raziskovanje zastojev v komunikaciji in mogočih spodbud za dialog o notranjih spremembah pa pojmovni aparat iz Habermasove teorije.

Niti Habermas niti Luhmann nista izpostavila vprašanja duhovnih vrednot, ki so potrebne šoli kot »ustanovi smisla« (izraz Bergerja in Luckmanna) in ne nazadnje tudi za nastajanje skupnega življenjskega sveta. Kriza naše javne šole je tudi kriza njenega smisla prav zato, ker nismo dosegli komunikativnega konsenza o količini in načinih pretoka različnih vrst kapitalov v njej, kot so finančni, socialni, človeški in duhovni.

Prav Luhmannovo vprašanje ekološke komunikacije v šoli in zunaj nje kaže, da socialni sistemi morajo sprejemati povratne informacije iz okolja, če hočejo preživeti (Luhmann, 1986). Podobno kot je nekdanj Kant spodbujal sodobnike za javno rabo razuma z znanim geslom »drznite si vedeti«, jih danes Habermas s teorijo komunikativnega delovanja spodbuja k argumentiranemu dialogu o nacionalnih, biotehnoloških in globalnih vprašanjih ter duhovnih vrednotah. Spodbujajo pa tudi razvoj pedagoške prakse na točkah avtonomije, samorefleksije, samoevalvacije šole.

Literatura

BRATANIĆ, M. (1993): *Mikropedagogija: interakcijsko-komunikacijski aspekt odgoja*. Priručnik za studente i nastavnike. 3. izd, Zagreb, Školska knjiga.

ČERNIGOJ, M. (2002): *Struktura in dinamika socialne realnosti z vidika odnosa med posameznikom in socialnim okoljem*. Doktorska disertacija. Ljubljana, Filozofska fakulteta.

FREIRE, P. (2006): *Pedagogy of the Oppressed*. New York, NY, Continuum.

HABERMAS, J. (1971): *Zur Logik der Sozialwissen-*

schaften. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

HABERMAS, J. (1985a): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. 3. Aufl., Frankfurt, Suhrkamp.

HABERMAS, J. (1985b): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. 3. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp.

HABERMAS, J. (1994): *The philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, Polity Press.

HABERMAS, J. (2001): *On the pragmatics of social interaction: preliminary studies in the theory of communicative action*. Cambridge/Massachusetts, Massachusetts institute of technology.

LUHMANN, N. (1973): *Zweckbegriff und Systemrationalität*. Frankfurt, Suhrkamp. V: *Teorija sistema: svrhovitost i racionalnost* (1981). Zagreb, Globus.

LUHMANN, N. (1986): *Zwischen Intransparenz und Verstehen: Fragen an die Pädagogik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

LUHMANN, N. (1987): *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

LUHMANN, N. (1984–1987): *Grundriss einer allgemeinen Theorie; Soziologische Aufklärung*. Bd. 1, 2, 3, 4. Opladen, Westdeutscher Verlag.

LUHMANN, N. (1988): *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

LUHMANN, N. (1992): *Zwischen Absicht und Person: Fragen an die Pädagogik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

LUHMANN, N. (1986): *Oekologische Kommunikation*. Opladen, Westdeutscher Verlag.

LUHMANN, N. (2002): *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

KOLENC, J. (1993): *Politična kultura Slovencev*. Ljubljana, Karantanija.

MARENČIČ POŽARNIK, B. (ur.) (2003): *Konstruktivizem v šoli in izobraževanje učiteljev*. Ljubljana, Center za pedagoško izobraževanje Filozofske fakultete, Slovensko društvo pedagogov.

RUTAR, D. (2002): *Učitelj kot intelektualec*. Radovljica, Didakta.

SENGE, P. (2000): *The fifth discipline. The art and practice of the learning organization*. Doubleday.

- SPRONDEL, W. M. (HRSG., 1981): *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*. Stuttgart, F. Enke.
- ŠKERLEP, A. (1997): *Komunikacija v družbi, družba v komunikaciji: analiza družbenega konteksta komunikacije prek študije Luhmannove in Habermasove teorije družbe*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- ZOHAR, D. in MARSHALL, I. (2006): *Duhovni kapital, bogastvo, od katerega lahko živimo*. Ljubljana, Tozd.

Spletni viri

- BAKKER, H. J. I. (2003): *Community and Luhmann – Habermas Debate: A Neo-Weberian Ideal Type Solution*. Ontario, University of Guelph. <http://ruralsociology.org/annual-meeting/2003/BakkerJ.pdf> (25. 9. 2007).
- ELWELL, F. (1996): *Verstehen: Max Weber's Home Page*. <http://www.faculty.rsu.edu/~felwell/Theorists/Weber/Whome.htm> (10. 10. 2007).
- JEFFREY, C. A. (1978): Formal and Substantive Voluntarism in the Work of Talcott Parsons: A Theoretical and Ideological Reinterpretation. V: *American Sociological Review*, Vol. 43, No. 2 (Apr., 1978), str. 177–198. doi: 10.2307/2094698.
- NOVAK, B. in CERAR, M. (2007): Uresničevanje konceptov transformacijske šole. V: *NLP mojstri*. [Skupina mojstrov nevrolingvističnega programiranja], 2002-. http://www.geocities.com/nlpmojster/transformacijska_marjeta.rtf. [COBISS.SI-ID 1598807].
- QVORTUP, L. (2005): Society's Educational System – An introduction to Niklas Luhmann's pedagogical theory. Seminar. net. *International journal of media, technology and lifelong learning*. Vol. 1. <http://www.libfl.ru/Luhmann/Luhmann4.html>. str. 1–16. (10. 10. 2007). [http://links.jstor.org/sici?sici=0003-4\(197804\)43%3a2%3c177%3afasvit%3e2.0.co%3b2-o](http://links.jstor.org/sici?sici=0003-4(197804)43%3a2%3c177%3afasvit%3e2.0.co%3b2-o) (23. 10. 2007).

Paradoks koncepta človekovih pravic in boj zoper odrekanja državljanstva kot življenje emancipacijske politike: primer Izbrisanih prebivalcev Republike Slovenije

Že od Hannah Arendt, ki je pokazala, kaj se zgodi, če človek izgubi vse nacionalne attribute in postane »le« človeško bitje (agambenovski *homo sacer*) – kot se je v Sloveniji zgodilo ravno v primeru Izbrisanih – je jasno, da so človekove pravice paradoksalni koncept, saj ne delujejo univerzalno, temveč vedno in predvsem skozi nacionalno državo oziroma nacionalno substanco. V situaciji, ko je človek narejen po meri državljskih pravic in ne državljske pravice po meri človeka, nastopa zahteva Étiennea Balibarja po dejanskem izenačenju generičnega humanizma in državljanstva, kot dejanska zahteva po izenačenju pravic človeka s pravicami državljana. Resničnega koncepta človekovih pravic tako ni mogoče vzpostaviti brez notranjega poenotenja konceptov pravic »človeka in državljana«, kar je radikalni diskurzivni postopek, ki dekonstruira in rekonstruira politiko (prim. Balibar, 2004). Človekove pravice kot takšne, same po sebi, nimajo realnosti in vrednosti, razen kot poli-

tične pravice, to je kot neomejene pravice vseh ljudi do državljanstva. Da je kdo državljan, vztraja Balibar, je dovolj, da je človek (brez lastnosti). Boj zoper odrekanja državljanstva je tako življenje emancipacijske politike. Ta boj nam lahko ponazorijo mnogoštevilne akcije, ki so se zvrstile v imenu Izbrisanih prebivalcev Slovenije.

Resnični koncept človekovih pravic moramo spoznati kot konfliktni koncept, ki gre vedno do skrajnih meja demokracije, kar pomeni, da se vedno sklicuje na postulate demokracije, a obenem tudi vedno problematizira njen obstoj. Koncept človekovih pravic tako nikoli ne more biti preprosto in enosmerno jamstvo za zagotavljanje pravne enakosti, to je civilnih in državljskih pravic, kakor koli je to pomembno, temveč mora nujno razširjati pomen in vrednost človekovih pravic in jih po možnosti vedno na novo izumljati kot pravice državljana, jih konstantno konceptualizirati, razglašati in izpostavljati. Ravno ta proces permanentnega razširjanja koncepta človekovih pravic, to »izumljanje pravic«, je nekaj, brez česar je koncept politike človekovih pravic v veliki meri brez pomena. Ta postopek vedno predpostavlja, pa če je komu vseh ali ne, akt kritičnega preizpraševanja obstoječega socialnega reda, tudi takrat (oziroma ravno takrat), ko je to demokratični in pravni red, ki zagotavlja svobodo in enakost. Ta akt je kakopak vedno uporniški, saj nasprotuje stabilnosti demokratične konstitucije, a jo tako obenem tudi ustanavlja.

Tako je koncept emancipacije (kot »pravica do upora« je vpisan v juridična pravila določene skupnosti – države – in je tako obenem tudi moment njene razveljavitve) dojet kot uresničitev dejanske demokracije, to je resničnega statusa državljanstva. Emancipacija, ki pa se ne zgodi sama od sebe, temveč jo morajo vedno vselej z bojem doseči različne kategorije ljudi, poraja specifičen univerzalizem, vsebovan v Balibarjevem konceptu »enaka svoboda« (prim. *ibid.*): če so ljudje svobodni (in kot take

jih politična institucija mora obravnavati), je tako zato, ker so enaki, in če so enaki (in kot take jih je treba priznati), je tako zato, ker so svobodni. Kadar je taka maksima vpisana v politično in socialno realnost, je njena neposredna posledica takšna, da izključevanje iz državljanstva (in to najprej iz »aktivnega« državljanstva, za katero je značilno polno uveljavljanje političnih pravic) ni več mogoče interpretirati in upravičevati drugače, kakor da gre za izključevanje iz človeštva ali iz človeške norme – ne glede na to, ali se to dogaja v navidezno neškodljivi obliki (tako je npr. z »mladoletnimi« otroki, ki naj ne bi mogli popolnoma odločati v svojem imenu, to je politično participirati) ali pa v očitno morilski obliki (tako je z »inferiornimi« nacijami, rasami, etnijami in kulturami, ki so zavoljo svojega ne-pravega državljankega statusa brez slabe vesti obsojeni na propad ali uničenje). Ravno takšno izključevanje iz državljanstva se je zgodilo v primeru Izbrisanih. Vidimo, da je moderno državljanstvo – prek institucij, značilnih za nacionalno suverenost, katerih naloga je, na neki način, da upravljajo univerzalno, tako da mu podrejuje posameznike (denimo Šola, Sodstvo, Javno zdravstvo itn.) – vso njegovo zgodovino spremljal obsežen sistem družbenega izključevanja, ki je videti kakor druga plat normalizacije in socializacije antropoloških oblik.

Koncept državljanstva torej vselej temelji na vstajah, ki vzpostavljajo »pravico do pravic« in politike civilnosti. Državljanstvo je lahko dojeno le kot aktivnost državljana, je bolj praksa in proces kakor stabilna forma. Je vselej v nastajanju (Balibar, 2007: 159). Torej ni zgolj status, temveč praksa ali skupek praks, ki povezuje oba pola, odnos do sebe in odnos do drugih (sodelovanje, priznavanje, solidarnost). Tako je dostop do državljanstva povezan z dostopom do pravic in s tem do dostojanstva, odrekanje državljanstva pa je odrekanje dostojanstva in zato je boj za dostop vseh ljudi do državljanstva globoko etičen in spoštovanja vreden boj, ki ga je vedno treba podpreti s konkretno akcijo. Ta

boj pa zmerom poteka v imenu koncepta radikalne demokracije, ki daleč presega preprosto tematiko »sprejemanja Tujega« ali »sprejemanja Drugega«. »Ker morajo vsi, tudi ‚avtohtoni‘, vsaj simbolično zastaviti svojo pridobljeno, od preteklosti podedovano državljanstvo in jo *rekonstruirati v sedanosti* z vsemi drugimi: s tistimi – ne glede na to, od kod so, kako dolgo so kje in ne glede na ‚legitimnost‘ – ki danes z njimi delijo isto ‚usodo‘ na koščku Zemlje. To ne pomeni, da preteklost ne obstaja več ali da ni več uporabna, pač pa pomeni, da preteklost ni dediščina, da ne prinaša pravice prvorojenega. Da ni ‚prvih prebivalcev‘ državljankega ozemlja« (ibid.: 160).

Odvreči pojmovanje etike kot etike »priznavanja drugega«, kot »etike razlik«, kot »multikulturalizma« ali kot »tolerantnosti« je nujno tudi za Alaina Badiouja. Tovrstne ideologije »pravice do razlik« so kot »sodobni katehizmi dobre volje do ‚drugih kultur‘« (Badiou, 1996: 20) v ospredju pojmovanja etike, kot etike drugega v Levinasovem pojmovanju, in so le religiozni koncepti, ki pod nereligioznim, modernim pojmovanjem preidejo v prazno govoričenje, »v pobožnjaški govor brez pietete, v obliž za dušo za nesposobne vlade, v kulturno sociologijo, ki je za potrebe pridiganja nadomestila ogenj razrednega boja« (ibid.: 23). V resnici se ta »drugi« lahko pojavi le, če je »dobri drugi«, če se dejansko preveč ne razlikuje od »nas«, pravzaprav če je tak kot mi. Če potemtakem ni drugi. Ideologija »spoštovanja razlik« in »etike človekovih pravic« dejansko definira neko določeno identiteto, v kateri je drugi lahko drugi in drugačen le, če je »ustrezno drugačen«, če je »integriran«, če torej ravno hoče izbrisati svoje razlike. Tako v tem primeru ne gre za priznanje Drugega, temveč za priznanje Istega. Sodobna fascinacija s kulturnimi (nacionalnimi, etničnimi, religioznimi ...) razlikami, agresivni kulturalizem in etična »objektivnost« so za Badiouja le posledice vulgarne sociologije. Razlike za mišljenje niso zanimive, saj so dejansko neob-

stoječe, kar dejansko pomeni, da »nobene konkretne situacije ni mogoče pojasniti s pomočjo ‚priznavanja drugega‘« (ibid.: 25).

Problem je v tem, da naj bi »etika« skladno z danes uveljavljenim pomenom te besede zadevala najprej in predvsem »človekove pravice« oz. širše, pravice živih bitij. Tako se domneva, da obstaja povsod prepoznaven »človeški subjekt«, ki naj bi mu pripadale nekakšne naravne »pravice«: pravica do življenja, pravica do tega, da ga ne trpinčijo, pravica do »temeljnih svoboščin« (svoboda mnenja, izražanja, pravica do demokratično izvoljenih vlad itn.). Te pravice naj bi bile očitne in naj bi bile deležne obsežnega konsenza. »Etika« naj bi se potemtakem ukvarjala s temi pravicami in zahtevala njihovo spoštovanje. Ta vrnitev k staremu nauku o človekovih pravicah kot o naravnih pravicah je po Badiouju očitno povezana z razkrojem revolucionarnega marksizma in vseh oblik naprednega angažmaja, ki so bile z njim povezane, saj so se številni intelektualci in velik del javnega mnenja, ko so izgubili vse kolektivne oporne točke (ideja o »smislu Zgodovine« in revoluciji), ponovno vrnili k ekonomiji kapitalističnega tipa in parlamentarni demokraciji. V »filozofiji« so ponovno odkrili vrline nespremenljive ideologije svojih nekdanjih nasprotnikov: humanitarne individualizem in liberalno obrambo pravic proti vsem prisilam organiziranega angažmaja. Tako so, rajši kakor da bi iskali pogoje za novo politiko kolektivne emancipacije, kakor poudari Badiou, v celoti sprejeli maksime že vzpostavljene »zahodne« ureditve in s tem spočeli gibanje, ki pomeni nasilno reakcijo do vsega tistega, kar so »šestdeseta leta mislila in predlagala« (ibid.: 10). Kot nasprotne primere poda Badiou Foucaultovo idejo »o smrti človeka«, Althusserjevo razumevanje zgodovine kot »procesa brez subjekta« in njegovo prizadevanje za »teoretski antihumanizem« ter Lacanovo ločevanje Jaza od Subjekta, kot tiste, ki dejansko odpirajo vprašanja o naravni oziroma duhovni identiteti Človeka.

Na ta način želi pokazati, da je »tematika ‚Človekove smrti‘ združljiva z uporom, z radikalnim nezadovoljstvom z obstoječim redom, s popolnim angažiranjem v realni situaciji, in, narobe, da je tematika etike in človekovih pravic združljiva z zadovoljnim egoizmom bogatih zahodnjakov, uslugami velikih sil in publiciteto. To so dejstva« (ibid.: 11).

Opredeljena kot konsenzualna predstava o Zlu ali kot »skrb za drugega« je etika za Badiouja najprej in predvsem nezmožnost, značilna za sodobni svet, imenovati in hoteti Dobro. Je povezava vdanosti v nujno in čisto negativne, celo destruktivne volje, ki se konča v nihilizmu. Tovrstna »etika nihilizma« (ibid.: 27) je spremljevalka sodobne objektivnosti, saj od začetka posveti odsotnost vsakega projekta, vsake emancipacijske politike, vsake resnične kolektivne zadeve. Etični nihilizem tako niha med »dvema sparjenima željama«, med konservativizmom in gonom smrti. Po Badiouju se mu iztrgamo samo tako, »da razgllašamo, da hočemo tisto, kar konservativizem razglša za nemogoče, in da afirmiramo resnice proti želji po nič« (ibid.). Tako je tudi za Balibarja temeljni zastavek enakosti, in to ne kot formalnega načela, povezanega z zakonskimi pravicami in dolžnostmi, temveč kot recipročnosti »oblastnih razmerij« edinole proces konstruiranja državljanstva, kar pomeni konstruiranje pripravljenosti posameznikov, da ukazujejo (ali izvajajo oblast ali dosežejo prevlado nekega stališča) in ubogajo, tako da izmenično prehajajo z enega položaja na drugega. Ta princip, ki konstantno spodbuja sistematičen boj zoper uniformne in uniformatorske večinske »hegemonije«, nasprotno konsenzu, ki je izključevalni koncept, Jacques Rancière poimenuje disenz.

Tako je emancipacijski boj nujno boj tistih, ki se jim odreka državljanstvo. Jasno je, da cilj »politik obvladovanja priseljevanja« oz. »upravljanja migracij« ni končati tako imenovano ilegalno zaposlovanje in priseljevanje, pa tudi ne trgovine z delovno silo, ki to zaposlovanje

oskrbuje in prav tako ne ilegalnih razmer, ki zaradi tega nastajajo. Prav nasprotno, gre prej za reproduciranje ilegalizma, ki posredno upravičuje nujnost represivnih ukrepov. Gre za to, da se ilegalizem najprej sproducira, da bi potem postal razlog za obstoj varnostnega aparata, ki povzroča »sindrom nevarnosti«, ki prizadene vso državo. To je eno institucionalnih gibal sedanje produkcije rasizma, apartheida oz. ohranjanja razmer, v katerih priseljenec ostane vedno priseljenec. Ostane vedno Drugi. Zato so upori in boji ter zahteve po aktivni politični participaciji, ki jih izvajajo ravno nedržavljeni sami, paradigma življenja emancipacijske politike. To potrjujejo tudi različna gibanja v Evropi in po svetu, v Sloveniji pa je to vsekakor gibanje Izbrisanih prebivalcev, ki so prispevali k razvoju koncepta aktivnega državljanstva, in sicer tako, da so spodbujali – z oblikami in vsebino svojih dejanj – aktivistično solidarnost, ki kljub razumljivim nihanjem od mobilizacije do brezupa dolgoročno kaže presenetljivo kontinuiteto. Njihovo delovanje je dragoceno tudi z vidika spodbujanja državljanške nepokorščine, ki je z vsemi tveganji vred ključna sestavina državljanstva in ga v kriznih trenutkih, ali kadar so njegova načela ogrožena, pomaga ponovno utemeljiti.

Klasično in splošno sprejeti koncept človekovih pravic človeka pasivizira in viktimizira, reducira na ubogo in ubogljivo žrtev, potrebno pomoči. Nasprotno je koncept emancipacije, kot poudarja tudi Rancière, dejavnost »žrtev« samih – enakosti in svobode nikoli ni mogoče podeliti, razdeliti med ljudi ali jo predpisati, mogoče ju je zgolj osvojiti. Akcija subjekta v procesu srečanja med dvema radikalno nasprotnima procesoma, med državno suverenostjo (ali policijo, povedano z rancièrovske terminologije) in enakostjo, kot razloži Rancière, je proces emancipacije, ki sestoji iz vrste praks, vodenih s predpostavko o enakosti kogar koli s komer koli in s poskusom, da se ta predpostavka tudi uresniči (prim.

Rancière, 1995: 64). Proces emancipacije je torej življenje radikalne politike enakosti. Ta proces nujno implicira razmislek o identifikaciji politike s sebstvom skupnosti, saj emancipacija ne more potekati v imenu že določenih družbenih skupin, vedno mora biti zunaj, pod njimi in nad njimi. Politika emancipacije je tako »politika sebe kot drugega«, je verifikacija enakosti katerega koli govorečega bitja s katerim koli drugim govorečim bitjem. Vedno se zgodi v imenu kategorije, ki ji je odtujen princip, ali posledice te enakosti: delavci, ženske, črnci, migranti ... v našem primeru Izbrisani. Enakost ni vrednota, na katero se nekdo sklicuje, to je univerzalno, kot univerzalno politike, ki mora biti v vsakem trenutku predpostavljeno, potrjeno in demonstrirano.

Emancipacija je proces subjektivacije *par excellence*, kot proces formiranja enega, ki ni v relaciji samo do sebstva, temveč je v relaciji sebstva do drugih. Z drugimi besedami, proces subjektivacije je proces dezidentifikacije ali deklasifikacije (ibid.: 67). Vse prej kot konstruiranje identitete ali identifikacije je to križanje identitet, ki se nanaša na križanje imen: imen, ki povezujejo oznake skupin in razredov z imeni ne-skupin in ne-razredov, obstoječe z neobstoječim oziroma s še-ne-obstoječim. To je vedno nemogoča identifikacija, identifikacija, ki ne more biti dejansko utelešena s strani tistih, ki jo izrekajo. Obenem ne gre za to, da nehamo biti to, kar smo, gre za to, da imamo določen odmik od označevalcev, ki se na nas prilepijo oziroma ki nam jih prilepijo. Šele tako se lahko zavemo enakosti kogar koli s komer koli. Politični subjekt se tako javi v razpoki med dvema identitetama – tisti, ki se ji odrekamo, in tisti, ki si jo simbolično nadenemo, pomembno pa je, da niti ena niti druga ni popolnoma »naša«. Kot politična subjektivacija je emancipacija heterologija, logika drugega. Pomembno je zavedati se, da nikoli ni preproste izjave identitete, vsaka identifikacija je obenem tudi zanikanje identitete, dane s strani drugega, s strani vladajočega

reda policije. Logika subjektivacije zato vedno zahteva nemožno identifikacijo, saj je proces enakosti proces razlik in ne poenotenj, kakor zahteva policijska logika, skupaj s konsenzom in konceptom človekovih pravic. Proces enakosti pomeni biti skupaj, kolikor smo vmes – med imeni, identitetami, nacijami, kulturami ... To je vsekakor neprijetna, a plemenita etična pozicija. Pozicija disenza. Vsaka identiteta nastaja predvsem zaradi strahu, zaradi strahu od drugega, dejansko strahu od ničesar, ki najde v telesu drugega svoj objekt. In polemična kultura emancipacije, heterologno sprejemanje drugega skozi proces subjektivacije je ravno način civiliziranja tega strahu.

Ugotavljamo, da v Sloveniji ni bilo množične politične subjektivacije, to je emancipacije Slovencev z Izbrisanimi. Razen redkih izjem. Sprašujemo se, kako je to mogoče? S stališča sociologije se to dejstvo da relativno prepričljivo razložiti (državna propaganda, množično zavajanje, institucionalizirane laži, dominantna ideologija ...), s filozofskega stališča pa je to dejstvo težko razumljivo. Pa vendarle se je politična subjektivacija v Sloveniji zgodila v številnih protestih, akcijah, demonstracijah, ki so jih izvajali aktivisti, posamezniki in posameznice, ki so se dezidentificirali kot Slovenci in se identificirali kot Izbrisani, bili so torej nekje vmes, da bi pokazali, da se ne strinjajo s policijsko logiko svoje, slovenske države. Geslo »Oblast je vaša, izbrisani so naši«, ki že leta spremlja boj Izbrisanih, kaže na zmožnost določene skupine ljudi, da se dezidentificirajo kot Slovenci in se identificirajo kot Izbrisani. Kot tisti, ki se jim je godila krivica, in ravno v imenu te krivice. Politični subjekt se v Rancièrovem pomenu vedno vzpostavi kot subjekt krivice, krivica, ki mu je storjena je nujni element pri vzpostavitvi političnega subjekta. V primeru Izbrisanih so se le-ti vzpostavili s temeljno krivico brisanja, odvzema temeljnih pravic oziroma pravice do bivanja. A kot vztraja Rancière, takšen politični subjekt, ki se vzpostavi nujno skozi podobo

krivice, ni identificiran s svojim trpljenjem, ni žrtev. Žrtev preneha biti ravno v tistem trenutku, ko se prepozna kot žrtev, v trenutku, v katerem dojame, da mu je bila storjena krivica, in je odločen ukrepati.

Izjemno pomembno se mi zdi, da Izbrisani prebivalci Republike Slovenije po šestnajstih letih boja dandanes ne zahtevajo več le poravnave krivic, ki so jim bile storjene (četudi je ta pravni, legalni boj pomemben in potreben), temveč skozi svoj boj odpirajo univerzalno vprašanje državljanstva, nacionalnosti in pripadnosti, torej radikalne enakosti. Po šestnajstih letih boja (v tem primeru ni treba zanemariti niti dolgotrajnosti in vztrajnosti) mnogim sploh ne gre več za popravo krivice (saj to tako ali tako dejansko pravzaprav niti ni mogoče), temveč predvsem za to, da se na krivice opozori v imenu bodočih kršitev. Četudi je res, da s strani Slovencev ni prišlo do popolne dezidentifikacije, so se Izbrisani vendarle vzpostavili kot politični subjekt, kot rancièrovski »delež brez deleža«, so se emancipirali. To drugače povedano pomeni, da jim je uspelo izpolniti eno najpomembnejših Rancièrovih zahtev, to je kreiranje političnega prostora, kjer so vključeni tudi njihovi nasprotniki, sovražniki, četudi ti ne želijo biti vključeni, četudi se proti tem nasprotnikom ravno borijo. Obenem so se Izbrisani emancipirali skupaj z lokalnimi aktivisti in aktivistkami, ki so problem izbriša konceptualno umestili v širšo družbeno problematiko. In ravno tovrstna solidarnost je pri procesu emancipacije ključna. Denimo pri sezonskih tujih delavcih, prosilcih za azil ali pri tako imenovanih »ilegalnih migrantih«, ki so zaradi strahu in skorajda nemogočih življenjskih pogojev tako rekoč popolnoma onemogočeni za politično akcijo. A s tem, da jim aktivisti in aktivistke pomagajo pri emancipaciji, opravljajo ne le zelo plemenito (pravično) delo – saj jim s tem omogočajo ne le, da uredijo svoj pravno-legalni status, temveč, in kar je še pomembnejše, da razumejo, da jih ne sme biti strah globalne poli-

cije in da ji ne smejo biti hvaležni, če jim kdaj pa kdaj da kakšen vizum, dovoljenje za bivanje, politično zaščito ali možnost za delo –, temveč ravno na ta način tudi sami gredo skozi proces emancipacije.

Vsaka legalna zmaga mora prinesiti politično zavedanje, ki vodi h konkretni akciji, emancipaciji. In tovrstno skupno delovanje aktivistov in aktivistk, ki spodbujajo tisti »delež brez deleža« h konkretni akciji (emancipaciji), obenem pa so tudi sami del te akcije (se na ta način tudi sami emancipirajo), pomeni dragoceno mikrodelovanje, ki v sebi nosi potencial, da preraste v globalno delovanje, ter nas lahko osvobodi strahu pred političnim, javnim delovanjem, ki se ga kot »poganskega hudiča« vsi po definiciji še vedno in še kako upravičeno bojijo: politiki kot politični tehnologi, univerzitetniki kot objektivni znanstveniki, impotentno (malo) meščanstvo in seveda verniki ter teologi oziroma cerkev, da o družbi v celoti, ki temelji prav na antipolitiki, sploh ne govorimo. Zato je artikulirano javno-politično delovanje (javni nastopi, polemike, razprave, predavanja, demonstracije, odprta pisma, plakatne akcije, performansi ...) življenje emancipacijske politike, ki ga moramo skrbno in odgovorno gojiti. Zavedajoč se dejstva, da je »politike malo in je redka« (Rancière,

2005: 31), ohranjamo upanje, da bodo ti mikro-angažmaji sprožili širše odpiranje nedržavnega-javnega-političnega prostora solidarnosti in pravičnosti ter prostora za »enakost kogar koli s komer koli oziroma paradokсне učinkovitosti čiste kontingentnosti vsakega reda« (ibid.: 32).

Literatura

- AGAMBEN, G. (2004): *Homo Sacer. Suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana, Koda, Študentska založba.
- ARENDR, H. (2003): *Izvori totalitarizma*. Ljubljana, Claritas, Študentska založba.
- BADIOU, A. (1996): *Etika: Razprava o zavesti o Zlu*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analekta.
- BALIBAR, É. (2004): »Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty«. V: *The South Atlantic Quarterly* 103: 2/3 (311-322). Durham, Duke University Press.
- BALIBAR, É. (2007): *Mi, državljani Evrope?: meje, država, ljudstvo*. Ljubljana, Založba Sophia.
- RANCIÈRE, J. (1995): »Politics, Identification and Subjectivization«. V: *Identity in Question*. Routledge, New York, London.
- RANCIÈRE, J. (2005): *Nerazumevanje*. Ljubljana, Založba ZRC, ZRC SAZU.

V iskanju proletarske neodvisnosti:

Kriza in možnost razklenitve kapitalističnega razmerja

Zdi se, da premišljevanje sedanje krize logično vodi k raziskovanju hipoteze delavske oziroma proletarske neodvisnosti. Kriza oblike finančne komande nad globalno proizvodnjo in menjavo pravzaprav razkriva, v kolikšni meri je subjekt dela oziroma proletarski subjekt zaklenjen v kapitalu, ki je po zadnji krizi v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja prevzel finančno obliko oziroma obliko monetarne avtonomije. Potencial neodvisnosti proletariata – kakšne so možnosti za razklenitev dialektičnega razmerja in uveljavitev logike ločitve, kakšen je torej politični potencial proletariata – lahko identificiramo bodisi teoretsko bodisi na ravni bojov na terenu krize. Seveda lahko damo tudi določeno oceno obstoja potenciala neodvisnosti proletariata na osnovi spremljanja razvoja krize in kapitalističnega reformizma. Ta ocena je v različnih kontekstih različna. V našem neposrednem okolju se zdi ta potencial izjemno majhen. Inicijativa je na strani kapitala, recesija se kaže kot razvrednotenje dela in kot strahovit mehanizem izsiljevanja. Zdi se, da krčenje ekonomskih aktivnosti, ki sledi finančni krizi, vodi zgolj k revščini in marginalizaciji. Dirka navzdol se nadaljuje, vojna vseh proti vsem, ki utemeljujejo kapitalistično

suverenost, se zaostrojuje. Če hočemo obrniti te procese, ni dovolj misliti, kako zastaviti učinkovito obrambo, ampak kako zastaviti defenzivo kot ofenzivo. Kako misliti in delovati v skladu s tehniko japonskega mečevanja in ne s tehniko zahodnega (grško-rimskega) mečevanja. Namesto dvojne sekvence blokada – udarec je treba misliti enojno sekvenco anticipacije, po kateri je blokada hkrati udarec, obramba hkrati napad.

Moč in kriza filozofije praxis

Kakšna je možnost zastavitve neodvisnosti proletariata na teoretski in filozofski ravni? Seveda se najprej postavlja ustreznost takšnega vprašanja. Še posebej, če se spomnimo vseh teoretskih in praktičnih naprežanj, da bi prešli moderno dialektiko in moderno filozofijo subjekta. Status matrice razumevanja in organiziranja osvobodilnih gibanj, ki ji je pripadal, je filozofija praxis, ki izhaja iz dialektike subjekta in objekta oziroma dela in kapitala, izgubila po prelomnem letu '68 in dokončno z izbruhom alterglobalizacijskega gibanja. Razlogi njene postavitve na tron osvobodilnih in revolucionarnih gibanj so identični razlogom njene detronizacije. Filozofija praxis desubstancionalizira družbene odnose in subjekt, imanentizira oblast in uvede princip postajanja. Človek, družbeni odnosi in institucije niso emanacija apriornega subjekta in ne izhajajo iz transcendence. So spremenljivi in proizvedeni, oba atributa pa izhajata iz protislovja in iz boja med dvema poloma, dvema razredoma, ki sta delo in kapital. V tem oziru je imela filozofija praxis absolutno prednost, ne samo pred teološkimi opredelitvami družbenega reda in komunitarističnimi substancionalizacijami, ampak tudi pred liberalno in anarhistično teorijo subjekta, kjer prva konstruira apologijo, druga pa kritiko obstoječega družbenega reda, družbenih institucij in konstitucije na osnovi

¹ Glej Lazzarato, 2004: 12–19

² Za malo »neuravnoteženo« zgodovino avtonomističnega marksizma glej Wright, 2002.

hipostaziranega subjekta, ki pogosto služi definiranju utopičnih političnih projektov.

Kriza filozofije praxis ima več vzrokov. Postajanje, ki je dogodkovno in aleatorno, je dobilo obeležje napredka in teleologije znotraj mašinerije vserezšujoče dialektike. Subjekt se je tako lahko povnanjil zgolj v kapitalu. Politična subjektiviteta dela je bila vprežena v kapitalistični projekt modernizacije in napredka. V kolikor se je uspela vzpostaviti kot oblast, pa ni bila nič drugega kot homologija kapitalistične oblasti. Temeljni odnos, na osnovi katerega se konstituira družba, je bil hipostaziran, zato je filozofija praxis kot matrica revolucionarne in osvobodilne politike zastirala vse druge oblike dominacije, pa naj je šlo za oblike dela zunaj svobodnega mezdnege dela, ali za boje proti drugim oblikam dominacije, ki se jih je sicer načeloma povezovalo z razrednim vprašanjem – vendar vedno kot sekundarne in razrednemu boju podvržene oblike bojev. Kritika filozofije praxis se je iztekla bodisi v njeno zavračanje, češ, da gre za obliko moderne filozofije subjekta¹, bodisi v njeno nadgrajevanje z izkušnjami in razvojem razrednega in družbenih bojev.

Trenutna finančna in ekonomska kriza nas vsekakor vrača k vprašanju politične ekonomije in njene kritike. Pogosto se pojavljajo analogije z zgodovinskimi krizami kapitalistične ekonomije in celo neke vrste oživiljeno zanimanje za kritiko politične ekonomije. In seveda njenega poglobitnega avtorja Marxa. Na tem mestu se bomo ukvarjali z vprašanjem neodvisnosti proletariata, možnosti razklenitve vserezšujoče dialektike med delom in kapitalom ter skušali odgovoriti tudi na vprašanje uporabnosti filozofije praxis kot matrice razumevanja in organiziranja osvobodilnih bojev. Ob tem se bomo naslonili na primer nadgradnje Marxove matrice z izkušnjami bojev, kot jo je prinesel avtonomistični marksizem in njegov najplivnejši avtor Antonio Negri.

Avtonomistični marksizem² v iskanju teoretične utemeljitve neodvisnosti dela

Osrednja problematika avtonomističnega marksizma, ki je narekovala kreativno »raztezanje« Marxovih teorij in kategorij z namenom njihovega prilagajanja razvoju razrednega boja, je bila možnost teoretične utemeljitve neodvisnosti dela. Ta problematika se je napajala iz konkretne vsebine razrednega boja v »slavnih tridesetih« in njegove krize, iz prehoda od planske države h krizni državi, od keynesianizma k neoliberalizmu, od fordizma k postfordizmu, od delavskih bojev k družbenim bojem. To obdobje se začne s krizo leta 1929. Učinek slednje je bil strmoglavljenje tržne ideologije *laissez faire*. Če slednja postavlja trg in svobodno menjavo med posamezniki kot matrico organizacije družbe (seveda gre za nič drugega kot mistifikacijo), so odgovori na krizo kot matrico organizacije družbe definirali mesto materialne produkcije, tovarno. Skrajno racionalizirana in tehnicizirana tovarna je postala model družbene organizacije tako v fašizmu kot v bivših liberalno demokratičnih režimih, ki so stopili na pot gradnje določenih oblik industrijske demokracije.

Poraz fašizma in hegemonija režimov države blaginje po drugi svetovni vojni pravzaprav pričata o naslednjem paradoksu kapitalizma. Slednji skuša nenehno marginalizirati pomen dela, se znebiti nadležnega subjekta dela in razrednega boja, obenem pa mora zaradi potrebe po nenehni reanimaciji pod pokrov motorja kapitalističnega razvoja vgraditi sam razredni boj. Povojno obdobje hegemonije države blaginje tako označuje oblika razrednega boja, ki skozi politični konflikt med delom in kapitalom in skozi oblike mediacije med njima artikulira ravnovesje med produkcijo in konsumpcijo. Razmerje med razvojem potreb delavcev in produktivnostjo dela (pri čemer je produktivnost razumljena kot manjšanje vre-

dnosti nujnega dela na račun porasta vrednosti presežnega dela) je bilo določeno politično, v razrednem boju. Poglobljanje antagonizma in končno razkroj ravnovesja med kapitalom in delom, ki ga je vzpostavila država blaginje, izhaja iz kvadrature kroga tega ravnovesja. Delo namreč teži k povečanju sfere potreb, kapital pa k maksimiranju presežnega dela na račun nujnega dela. Rezultat te kvadrature kroga je stagflacija. Proletarci hočejo več denarja in manj dela, kar pomeni, da širijo sfero potreb, obenem pa dvigujejo vrednost nujnega dela. Kapital, ki je pred tem moral sprejeti razredni boj kot motor ekonomskega, družbenega in političnega razvoja, ponovno poseže po ideologiji *laissez faire*, kar pomeni, da mora poraziti in izničiti politično moč delavskega razreda. Institucije delavskega razreda od strank do sindikatov se na ofenzivo kapitala v sedemdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja odzovejo s poskusi ohranitve sistema ravnovesja med kapitalom in delom, ki je bilo vzpostavljeno v času države blaginje. Tako uvajajo politiko zategovanja pasov, žrtvovanja, postanejo vneti zagovorniki *austerity measures* in agenti discipliniranja tistih delov delavskega gibanja, ki se noče prilagoditi »novi realnosti«³.

Naslednja problematika, ki pelje k poskusom teoretske utemeljitve neodvisnosti dela oziroma proletariata, je povezana s subjektivno platjo razrednega boja, z razvojem teorije revolucionarne družbene preobrazbe. Zgodovinska komunistična revolucija je bila vprežena v projekt modernizacije, njen cilj je bil doseči racionalno demografijo⁴, pomezdenje celotne družbe. Bistvo leninistične sheme je revolucioniranje družbenih odnosov in vzpostavitev diktature proletariata na osnovi izkušnje in subjektivitete, ki je nastala v za tisti čas najnaprednejši obliki produkcije – kapitalistični produkciji z nastajajočim industrijskim delavskim razredom. Razvita kapitalistična produkcija je bila obvezen purgatorij za vstop v komunizem vsestranskega razvoja družbenega individuuma. Ta tranzicijski purgatorij pa se

³ Glej Lotringer, S. in Marazzi, C., 2007: 36–61 ter Harvey, 2005: 12–13.

⁴ Po Gramsciju gre za družbo proizvajalcev, ki jo sestavljajo zgolj mezdni delavci in kapital.

nikakor ni končal. Na zahodu ga je nenehno obnavljal zgodovinski kompromis med delom in kapitalom, na vzhodu pa se je diamatskemu (dialektično materialističnemu) marksizmu inherentna teleologija iztekla v figuri industrijskega delavskega razreda kot doseženega smotra vsega. Mezdna oblika družbene organizacije je ostala, razredni boj pa je bil pokurjen in zamrznjen v trenutku revolucije. Redukcija konkretnega dela na abstraktno je bila nemobilen in enkraten utemeljitelj. Kategorije kapitala so imele značilnost vserezšujoče dialektike, s čimer so postale učinkovito sredstvo gospostva in izkoriščanja v socialističnih deželah. Socialistične birokracije pa so imele vlogo varuhov zaprtosti kategorij kapitala.

Poskusom teoretske utemeljitve neodvisnosti dela oziroma proletariata botruje ta slepa ulica, s katero se je soočalo revolucionarno delavsko gibanje. Motor spreminjanja, univerzalnega razvoja družbenega individuuma in povečevanja bivajočega je bil bodisi rekupeiran v inhibicijsko prokrustovstvo kapitala bodisi onemogočen v podobi zgodovinskega subjekta delavskega razreda, na osnovi katerega so zgrajene družbene institucije, iz katerih je bil izgnan razredni boj. Pri tem je še posebej indikativno dejstvo, da je bila slepa ulica še posebej nevzdržna v sferi cirkulacije kapitala, ki načeluje reprodukciji družbe in ne v sferi neposredne produkcije. Vprašanje neodvisnosti proletariata moramo tako razumeti v povezavi z eksplozijo družbenih bojov in ne toliko v povezavi s klasičnimi delavskimi boji.

Recepcija *Grundrisse*

Antonio Negri je zastavil branje Marxovih *Očrtov* kot vzpenjanje po pobočju produkcije in teorije presežne vrednosti proti vrhu, onkraj

katerega se spustimo po pobočju cirkulacije in reprodukcije, kjer lahko zastavimo hipotezo komunizma. Kategorije kapitala v *Očrtih* so antitetične in ne sintetične, njihovo dinamiko določa logika separacije ter antagonizma in ne logika razrešljivosti protislovij in sinteze. Z napredujočo socializacijo in abstrakcijo, ki jo določa antitetičen karakter kategorij, se logika separacije pogloblja do nastanka dveh ločenih subjektov, subjekta kapitala in subjekta dela. Teorija vrednosti, po kateri se vrednost določa s količino delovnega časa, potrebnega za proizvodnjo blaga, je podvržena teoriji presežne vrednosti. Pretvorba uporabne vrednosti v menjalno vrednost, ki je predpogoj cirkulacije kapitala, je kritična zato, ker je delo, ki je temelj vrednotenja kot povečevanja vrednosti, kar šele da kapital, posebna spremenljivka, drugačna od drugega blaga, ki se menjuje. »Delo se torej lahko preoblikuje v kapital samo če prevzame obliko menjave, obliko denarja. To pa pomeni, da gre za antagonističen odnos, da se delo in kapital pojavljata v menjavi, ki vzpostavlja njuno produktivno sintezo, kot avtonomni, neodvisni identiteti« (Negri, 1996: 127). Kritičnost tega procesa redukcije uporabne vrednosti na menjalno vrednost kapital razrešuje z operacijo realizacije v sferi ekspanzivne cirkulacije in reprodukcije kapitala. »Država je prvi nivo sinteze protislovij produkcije, svetovni trg je druga sintetična oblika, vendar pa je tudi, znova, teren krize in raztopitve« (Negri, 1996: 120). Sinteza protislovij, h kateri teži kapital (najprej v obliki države, nato v obliki svetovnega trga), še zdaleč ne pomeni pomirjenja izhodiščnega antagonizma. Nasprotno: »temeljni antagonizem se na nivoju svetovnega trga predstavlja v njegovi čisti obliki (antagonizem med dvema razredoma) in družbeni obliki (socializacija in difuzija antagonizma od produkcije k cirkulaciji).« (Negri, 1996: 121) V *Očrtih* Marx potemtakem izhaja iz izhodiščnega antagonizma, ki se po vsakem poskusu sinteze, po vsakem poskusu kapitala, da objektivira svojo

negacijo, poglobi, vse do možnosti nastanka ločenega subjekta dela, ki je pravzaprav subjekt komunizma. Hipoteza komunizma torej ni zgrajena na predkapitalistični uporabni vrednosti, ampak na uporabni vrednosti, ki jo lahko izluščimo na koncu zgodovine kapitala, na koncu njegove progresivne vloge, ko je celotna družba realno subsumirana pod kapital. Zgrajena je na uporabni vrednosti kot politični organizaciji delavskega razreda, ki ni homologna s kapitalom, ki ne skuša načelovati kapitalu, ampak razgraditi kapitalistično razmerje.

Pri Marxu proletarska neodvisnost ni eksplicitno opredeljena. Kar pa ne pomeni, da je ne moremo izpeljati iz logike separacije in metode tendence, ki sta v *Očrtih* določujoči. Izluščimo jo lahko šele na določenem nivoju razrednega boja, ki je bil Marxu nepoznan. Če mu sledimo, moramo onkraj Marxa, tja, kjer se odpre možnost definiranja teorije mezde, ki je pri Marxu obstajala le kot načrt knjige o kapitalu. Realnost razrednega boja v njegovih časih ni omogočila nastanka ločene teorije mezde, ki ne bi bila podvržena teoriji presežne vrednosti. Lahko bi dejali, da je v Marxovem času razvoj kapitalizma dajal slutiti izjemne potenciale osvoboditve, ki pa so se takrat lahko uresničevali le v obliki kapitala. Po Nietzscheju lahko rečemo, da je krilati metulj komunistične osvoboditve lahko obstajal le v ostudni gosenici kapitala. In slednja je pokazala izjemno trdoživost, saj se je kazala kot neizogiben pogoj možnosti osvoboditve še v nedavno propadlem ciklu komunističnih bojev, ki jim je načelovala politika tretje internacionale. Neodvisnost dela oziroma proletariata lahko definiramo, ko se dokončno razvije kapitalistično razmerje: na ravni svetovnega trga, ko si stojita nasproti družbeni kapital in družbeno delo, ki je popolnoma abstrahirano in socializirano. Neodvisnost proletariata lahko na osnovi Negrijevega branja *Očrtov* identificiramo v teoriji mezde, male cirkulacije in avtomatičnega sistema strojev.

Neodvisnost proletariata v teoriji mezde

Oblika mezde je najprej zakrivajoča. Nujno delo, iz njega izžarevajočo kreativnost, delavsko subjektiviteto torej, lahko spoznamo tako, da kopljemo po obliki mezde. »Uničiti moramo ovoj, ki skriva vitalnost vrednosti, ko iz nje črpa substanco in ji daje videz produktivnosti kapitala« (Negri, 1996: 227). Nadalje je mezda razvoj vrednostnega razmerja in produkcije, ki temelji na vrednosti, obenem pa je kot razmerje mera recipročne distance obeh razredov v boju (ibid.). Oblika mezde vsebuje redukcijo konkretnega dela na abstraktno, redukcijo singularnih delavcev na povprečno družbeno delo. Vendar »ta pretvorba ni dovršena sinteza, danost, na osnovi katere se gradi antagonistična tendenca. Produktivno delo, delovna sila, nista nemobilni motor, iz katerega bi bil ustvarjen kapital: tečeta vzdolž artikulacij kapitala, na protislovne načine animirata vse objektivacije kapitala. Na določenem nivoju kapitalističnega razvoja oblikovanje odnosa sil med razredi na realen in kolektiven način predstavlja vse, kar je bilo v kapitalističnem odnosu prisotno od začetka. Cirkulacija kapitala intervenira, da bi dovolila izbruh dualizma koncepta in da se oblikuje kot dvojnost subjektov.« (Negri, 1996: 230–31) Neodvisnost dela oziroma proletariata izhaja iz izhodiščne krize in nasprotja kapitalističnega odnosa, ki pa na določenem nivoju kapitalističnega razvoja – ko doseže nasprotje med živim in opredmetenim delom svojo skrajno obliko, ko obstaja menjava med mezdnim delom in kapitalom znotraj totalno razvite družbene relacije – prevzame antagonistično obliko in se razcepi na dvojnost subjektov.

O neodvisnosti dela oziroma proletariata v teoriji mezde nadalje priča mezda kot neodvisna spremenljivka. Njeni zakoni so izpeljani iz subjekta, ki je kondenzacija upora proti delu. Zato je »menjava enega dela kapitala za živo delovno silo poseben moment, trg dela urejajo drugačni zakoni kot so na primer zakoni trga

živil« (Marx v Negri, 1996: 232). Mezda kot neodvisna spremenljivka torej pomeni, da je logika separacije prevladala, da je mezda kot družbena kvantiteta neodvisna veličina in da je njena rigidnost nepovratna danost analize. Nujno delo se vse bolj konsolidira na vse bolj nepovratnih nivojih. Rezultat boja okrog delovnega časa in njegove redukcije je dvig vrednosti nujnega dela, ki ima za rezultat splošno premestitev kategorialnih oblik kapitalistične akumulacije in reprodukcije. Nadalje je mezda neodvisna spremenljivka v isti meri, kot mora biti za kapital vrednost nujnega dela (kvantiteta, kvaliteta) fiksna dimenzija. Kapital mora za vsako ceno fiksirati vrednost mase nujnega dela, mezda pa je po drugi strani mobilna, spremenljiva, ni končna določitev menjave, ampak je rezultanta razrednega boja. Neodvisnost mezde določa boj in njegove možnosti ter razvoj. Boj konsolidira vrednosti nujnega dela in jih postavlja kot zgodovinske entitete: znamenje celokupnosti potreb, vedenj, doseženih vrednosti, ki jih lahko spreminja in pelje naprej le boj in to v skladu z možnostmi, ki jih skriva živo delo in ki so vsekakor deloma povezane s produktivnimi transformacijami kapitala. Moč živega dela pod obliko mezde kaže mistificiran značaj in fiksnost, ki jo zahteva kapital, da bi jo lahko meril. Ko presežemo to nujnost, ki jo vsiljuje kapital, zaznamo v in onkraj mezde utripanje živega dela v vsej njegovi družbeni realnosti, z vso močjo njegovega antagonizma (glej Negri, 1996: 232–33).

Ko odstranimo tančico mistifikacije dela, ki je imela obliko mezde, dobimo po Negriju najprej moč živega dela, ki je resnični ključ celotne dinamike produkcije, motor transformacije narave v zgodovino. Živo delo se postavlja nasproti denarju, ki je družbena komanda. V svojem razvoju povzame obliko realizirane abstrakcije, delavske družbe, posrednika proizvodnje. Rdeča nit abstraktnega dela skicira konstitutiven proces. Pod mistificirajočo tančico mezde nadalje vidimo, da bolj kot se delo

abstrahira in socializira, bolj se povečuje sfera potreb. Delo ustvarja lastne potrebe in prisiljuje kapital, da jih zadovoljuje. Mezda se oblikuje na osnovi teh potreb – da bi mystificirala odslej jasno individualnost mase nujnega dela, utrieno skozi proces napredovanja abstraktnega in družbenega dela, ki sproža napredujočo evolucijo potreb. In končno, ta individualnost teži k temu, da postane subjektiviteta.

Spoj med potrebami in individualna materialnost njihove kompozicije hočeta in morata biti animirana. Razmerje s kapitalom vodi k razbitju podvrženosti ekonomski nujnosti in individualnost se animira natančno tako, kot se lahko animira snov: kot vedenje, kot moč. Ta moč je subjektiviteta, ki je nepovratna. Kapital je prisiljen, da se prepozna kot razmerje, proporc, pravilo, ki je vsiljeno separaciji. Obe strani boja sta objeti v obliki razmerja. Razredni boj in politika sta odslej v središču ekonomske teorije (glej Negri, 1996, 234–36).

Neodvisnost proletariata je v teoriji mezde tematizirana kot politična določitev mezde, kot politizacija ekonomskega razmerja. Teorija vrednosti je podrejena teoriji presežne vrednosti, ki svojo inherentno kritičnost razrešuje v teoriji cirkulacije, ki pelje k napredujoči socializaciji in abstrakciji ter separaciji, k nastanku antagonističnega subjekta. Na ta način kapital preneha biti objektivacija in rekuperacija svoje negacije, ampak postane pravilo, ki načeluje separaciji, antagonizmu med dvema razredoma. Neoliberalizem ni pravzaprav nič drugega kot poskus preobrnitve te tendence od ekonomskega k političnemu, od individualne redukcije živega dela na abstraktno, h kolektivnemu uporu proti tej redukciji, ki se kondenzira v antagonističnem subjektu dela, večja sfero potreb, premešča kategorije kapitalistične akumulacije in reprodukcije ter pripravlja preobrat, revolucijo. Mezda kot neodvisna spremenljivka oziroma neodvisnost dela, ki se najavlja ne samo v teoriji mezde, ampak tudi mezdnem boju, tlakuje pot razvoju neodvisne logike delavskega subjekta.

Neodvisnost proletariata v mali cirkulaciji

Po Negriju lahko najdemo v poglavju Očrtov o mali cirkulaciji »neposredno možnost preobrnitve branja kapitala iz gledišča subjektivitete« in »teoretično (tendenčno) možnost proletarske neodvisnosti v nedrjih kapitala« (Negri, 1996: 236). Marx loči veliko in malo cirkulacijo. »Prva zaobjema celotno obdobje od trenutka, ko kapital zapusti proces proizvodnje, do trenutka, ko se vanj vrne. Druga je neprekinjena in se odvija istočasno kot proces produkcije: leži na delu (kapitala, op. p.), ki je plačan v mezdi in izmenjan z delovno silo.« (Marx v Negri, 1996: 236) Mala cirkulacija je tako »sfera, v kateri se določa in reproducira vrednost nujnega dela«. Ta produkcija in reprodukcija-ohranitev delovne sile, ki je postavljena v cirkulacijo tako, da poteka vzporedno s procesom produkcije in je z njim prepletena, pomeni tako neodvisnost proletarskega subjekta kot njegovo sposobnost vplivanja na kapitalistični razvoj. Po eni strani »kapitalistično razmerje, menjava, izkoriščanje na noben način ne vplivajo na neodvisnost proletarskega subjekta«, ki je »nezadušljiv in ireduktibilen subjekt«, po drugi pa ta »prostor, v katerem se razvije sfera potreb nujnega dela«, neposredno vpliva na kapitalistični razvoj (Negri, 1996: 236–37).

Za proletarski subjekt je torej značilna neodvisnost in sposobnost intervencije v kapitalistični razvoj. Je torej znotraj in proti. »To je edini trenutek cirkulacije kapitala, kjer konsumpcija posreduje neposredno« (Marx v Negri, 1996: 237). »Zdi se torej, da je tukaj cirkulirajoči kapital neposredno na razpolago individualni konsumpciji delavcev in da nasploh zadovoljuje neposredno konsumpcijo s tem, ko si nadene obliko končnega produkta. (...) Medtem ko se kapital reproducira, ustvarja lastne pogoje. Zaradi razmerja kapitala z živo delovno silo in pod pogoji njene subsistence, je cirkulirajoč kapital določen tudi v njegovi uporabni vrednosti.« (Marx v Negri, 1996: 237–38) Če

izhodišče kapitalističnega odnosa v produkciji, ki je pretvorba uporabne vrednosti dela v njegovo menjalno vrednost – saj je delo le na ta način lahko blago, ki se menjuje v sferi cirkulacije skozi proces valorizacije, ki tvori kapital – napeljuje k zaklenjenosti delovne zmožnosti v opredmetenem delu, potem se v sferi cirkulacije in reprodukcije kapitala to razmerje razklee. Vsebina oziroma strategija upora proti kapitalizmu nasploh potemtakem ni, kot že rečeno, v branjenju predkapitalistične uporabne vrednosti, ampak v pretvorbi menjalne vrednosti v uporabno vrednost v popolnoma razvitem kapitalističnem razmerju. Ta strategija upora je torej vezana na sfero potreb. »Nujno delo se dotakne produktov in jih z lastno konsumpcijo preoblikuje v uporabno vrednost. Zgolj nujno delo ima to sposobnost, da kapitalističnemu ovrednotenju zoperstavi *upor*, ki je njegova lastna (sama) ohranitev in reprodukcija. *Upor*, ki se ne predstavlja zgolj kot nemobilna točka, ampak kot cikel, kot gibanje, kot rast«. (Negri, 1996: 238) Simultanost in vzporednost, ki je značilna za malo cirkulacijo, torej označuje neodvisnost delavskega subjekta in njegovo lastno samoovrednotenje nasproti kapitalističnemu ovrednotenju. Neodvisnost proletarskega subjekta v nedrjih kapitala in njegova sposobnost interveniranja v kapitalistični razvoj je sposobnost samoovrednotenja.

Tako dobimo dve nasprotujoči si obliki ovrednotenja, »dvojno spiralo«, »dvojni mlinček«, ki določata proces kapitalistične krize, ki se pospešuje z večanjem moči proletarske strani odnosa. »Dvojni obraz mezde se raztopi in se pojavi kot *drugi* obraz, ki je popolnoma na novo utemeljen pod vidikom delavskega *dohodka*; tako zanika vsakršno komplementarnost v razmerju s kapitalom in se postavi kot njegovo nasprotje«. (Negri, 1996: 239) Razmerje delo kapital ni več dialektično, ampak antagonistično. Sicer je vedno dominirano, vendar obenem polno tveganj in vstaj. Kapital se temu razmerju ne more odtegniti. Mora ga ponovno sestaviti in se mu podvreči. Negri ugotavlja, da

pogoji razrednega boja v času Marxa narekujejo objektivno sodbo o fazi samoovrednotenja. Kapital gospoduje nad malo cirkulacijo in jo nenehno rekuperira znotraj velike cirkulacije, kar pa ne zmanjša sile nasprotja, s katero se pojavlja mala cirkulacija. Pogoji razrednega boja na prehodu iz masovnega k družbenemu delavcu pa narekujejo subjektivno sodbo o fazi samoovrednotenja. »Na nivoju kompozicije (in sile), ki jo je dosegel delavski in proletarski razred (...) se je baza samoovrednotenja povečala do točke, ko lahko revolucionarni projekt definiramo kot konstrukcijo nasprotne sile, ki je naslonjena na razredno dinamiko. To je dinamika oblasti, kajti uporabna vrednost je za proletariat neposredna zahteva in praksa oblasti. Nujno delo ne more biti definirano drugače, kot v izrazih oblasti: rigidnost, ireverzibilnost, pretenzija, subverzivna volja do vstaje.« (Negri, 1996: 240)

Ta druga spirala, drugi mlinček, drugi obraz mezde s svojim konstituirajočim potencialom in potencialom samovladanja nastane, ko je kapitalistično razmerje obče, družbeno, abstraktno in antagonistično. Tako je koncept samoovrednotenja druga in antagonistična stran koncepta denarja. »Denar je veliko posredovanje kapitalističnega razvoja in obenem komanda kapitala v tem posredovanju. (...) Ko so soočene s samoovrednotenjem, te funkcije zbledijo: *Zdi se, da mala cirkulacija od sebe potiska funkcije denarja*, slednji lahko v njej funkcionira kot preprosta blagovna cirkulacija (...) Sekvenca DBD [denar, blago, denar kot povečanje vrednosti blaga skozi proces kapitalistične valorizacije; op. p.] ni veljavna: denar, ki se izmenja med proletarci je uporabna vrednost. *Denar se podvrže samoovrednotenju (...)* *Redukcija denarja na čisto in preprosto funkcijo ukazovanja* na eni strani odnosa *je enakovredna njegovi podvrženosti samoovrednotenju* na drugi strani odnosa. (Negri, 1996: 242–43) Avtonomna sfera razvija potreba nujnega dela je sfera samokonstitucije proletarskega subjekta. Revolucionarna stra-

tegi je potemtakem zgrajena na oblikovanju, konsolidiranju, reproduciranju, širjenju takšne avtonomne sfere. Razveljavitev sekvence DBD' pomeni razveljavitev kapitalističnega ovrednotenja in s tem same redukcije živega dela (uporabne vrednosti, ki je potencialnost) na mrtvo delo (na menjalno vrednost). Ta razveljavitev se ne zgodi na osnovi simetričnega konflikta v sferi neposredne proizvodnje, ampak na osnovi krepitve sfere ne-dela. Na ta način je možno zlomiti inhibicijo, s katero kapital obuzda živo delo in njegove produktivne moči. Proletariat mora vzeti denar, v katerem je kondenzirano presežno delo, ki mu je bilo odvzeto in ga spremeniti v instrument samoovrednotenja. *Take the money and organize new society!*

Neodvisnost proletariata proti upravljanju s kapitalom

V teh opredelitvah možnosti neodvisnosti proletariata v nedrjih kapitala se po eni strani ne moremo znebiti motečega občutka eshatologije in filozofije zgodovine. Šele po končani zgodovinski modernizacijski vlogi kapitala je možno zasnovati teorijo neodvisnosti proletariata, ki lahko organizira proizvodnjo družbenega bogastva na način, ki ni homologen kapitalističnemu, torej načinu, ki predvideva odtujitev, ki izhaja iz izhodiščne polarizacije družbe na dva tipa blaga: na »svobodnega« delavca in na pogoje uresničitve dela - odtujitev, ki se materializira v družbenih institucijah, v katerih se delovna zmožnost oziroma uporabna vrednost zreducira na normo menjalne vrednosti. Prav tako pa ne moremo mimo dejstva, da je dominacija kapitala še kako realna in da je še posebej v luči krize treba zagnati teoretično in praktično iskanje neodvisnosti proletariata.

Zgodovina nas uči o temeljnem protislovju komunističnega gibanja, ki je priznavalo izjemno vlogo kapitala v razvoju produktivnih zmožnosti, obenem pa je v njem videlo pregra-

do temu razvoju. Tega protislovja so se večinoma lotili tako, da se je tehtnica nagnila v korist boja za napredek na škodo boja proti izkoriščanju. Tako so revolucionarne strategije v središče strategije družbene preobrazbe postavile zahtevo po družbenem ukazovanju kapitalističnemu razmerju in pomezdenje družbe v smislu vseobsegajoče in totalne redukcije živega dela na abstraktno delo, uporabne vrednosti na menjalno vrednost. Danes je še kako aktualno, da so revolucionarna gibanja v družbah, v katerih se je kapitalistično razmerje razvilo totalno, odkrila neodvisnost proletariata kot separacijo in kot drugačen razvoj, ki ni homologen kapitalističnemu. Aktualno zato, ker globalizacija pomeni ravno totalno razvitost kapitalističnega razmerja. Zagotovo bi bilo treba v deželah, kjer so kategorije kapitala pomenile realno dominacijo kapitala v družbi in kjer se je vprašanje alternativ vedno postavljajo kot vprašanje, kdo načeluje kapitalističnemu razvoju in razmerju – pri čemer se slednje ni nikoli podvrglo logiki separacije in antagonizma, ampak logiki vserezrešujoče dialektike –, postaviti hipotezo revolucionarne preobrazbe in komunistične osvoboditve na osnovi neodvisnosti proletariata. Zaklenjenost proletariata v kapitalistično razmerje, ki se kaže v trenutni krizi, je pravzaprav politični problem. V smislu neobstoja institucij gibanja, ki bi izhajale iz hipoteze neodvisnosti proletariata in ne iz vprašanja komande nad kapitalističnim razmerjem in razvojem. Če se vprašamo, kdo bolje upravlja s kapitalom, blokiramo prehod razrešljivega protislovja v nerazrešljiv antagonizem.

Kot smo že videli, marksovska kritika in revolucionarna strategija nista zgrajeni na branjenju predkapitalistične uporabne vrednosti, na branjenju konkretnega dela pred pretvorbo v abstraktno delo. Seveda že sama opredelitev uporabne vrednosti kot produktivne zmožnosti, ki je omniverzalna in nenehno postajajoča ter menjalne vrednosti kot opredmetenja te zmožnosti (inhibicijsko kanaliziranje, usmerjanje, instrumentaliziranje) ponuja kritiko kapitala

kot homogenizirajoče, centralizirajoče in totalizirajoče sile. Potencial politične ontologije, ki je zgrajena na tej izhodiščni opredelitvi, je zagotovo navdušujoč in inspirativen. Vendar pa je marksovska kritika in revolucionarna strategija zgrajena na možnosti pretvorbe menjalne vrednosti v uporabno vrednost, samokonstitucije abstraktnega in podružbljenega dela v antagonistični subjekt komunizma. Horizont komunizma torej nastane, ko doseže kapital vrhunec svoje moči, ko subsumira celotno družbo, družbene produktivne sile pod kapital.

Na tem mestu bi seveda marksovski diskurz lahko kritizirali iz perspektive heterogenosti sveta. Seveda na tem svetu obstajajo razlike, prav tako so možne različne oblike modernizacije, pa vendar je treba priznati, da ni svetovne regije, sfere življenja, ki se je ne bi dotaknil vampir kapitalističnega izkoriščanja in povzročil njene transformacije. O tem pričajo tudi alterglobalizacijska gibanja. Zapatizem, ki je vgrajen v kodo alterglobalizacijskega gibanja, je artikuliran na izkušnji petstoletne konkviste, kapitalistične kolonizacije in subsumpcije predkapitalističnih družb ter na akumulaciji uporov znotraj te kolonizacije in subsumpcije ter proti njima. Zapatistična strategija radikalne družbene preobrazbe ne izhaja iz izkušnje ljudstva Lakandoncev, ki je do šestdesetih let prejšnjega stoletja živelo v izolaciji od kapitalistične civilizacije. Kot sužnji na plantažah, pobegli sužnji, kmetje brez zemlje, ki so tvorili revolucionarne vojske, so majevski Indijanci iz Chiapasa mobilni in antagonistični motor kapitalističnega razvoja na podoben način, kot masovni delavci v času, ko so avtonomistični marksisti iskali teorijo neodvisnosti proletariata.

Neodvisnost proletariata in avtomatični sistem strojev

Hipoteza neodvisnosti proletariata se popolnoma razvije v poglavju o strojih, o avtomatičnem sistemu strojev, ki je zagotovo »najboljši

primer uporabe antagonistične in konstitutivne dialektike, ki jo lahko najdemo v *Očrtih* in verjetno v celotnem Marxovem delu« (Negri, 1996: 245). Katere zaključke naredi Negri na osnovi branja poglavja o strojih oziroma avtomatičnem sistemu strojev? »Logika separacije premešča razmerje nujno delo/presežna vrednost na nivo zmožnosti kapitala, da subsumira družbo in preoblikuje razmerje med dvema dovršenima, nasprotujočima si, sovražnima subjektivitetama do točke, ko hočeta druga drugo uničiti.« (Negri, 1996: 253–54) Takšna opcija je za kapital nemogoča, saj živi od izkoriščanja, medtem ko je za proletariat popolnoma mogoča. Kapital nenehno znižuje nujno delo, da bi povečal delež iztrgane presežne vrednosti. Kapitalu sicer to uspeva individualno, iz mase posameznih delavcev. Proporcionalno z zaostrovanjem izkoriščanja oposameznjenih delavcev pa nujno delo profitira od kolektivitete in si (skozi njeno absorbiranje) ponovno prilasča velike kolektivne sile, ki si jih skuša prikrojiti kapital. »Kompresija individualnega nujnega dela je ekspanzija kolektivnega nujnega dela in konstruira družbeni individuum, ki ni sposoben zgolj proizvajanja, ampak uživanja proizvedenega bogastva« (Negri, 1996: 254).

Revolucionarna strategija je sedaj zastavljena na reappropriaciji presežnega dela, objektiviranega v fiksnem kapitalu. To pomeni, da je revolucionarna strategija zastavljena na nujnosti reappropriacije mašinizma, presežnega dela objektiviranega v fiksnem kapitalu? Marx pravi, da se »mašinizem pojavlja kot najustreznejša oblika fiksnega kapitala in ta kot najustreznejša oblika kapitala nasploh (...) Vendar pa se zgodi, da v kolikor je fiksni kapital navezan na določeno partikularno uporabno vrednost, več ne ustreza definiciji kapitala, ki je indiferentna do vsake določene oblike uporabne vrednosti. Torej bo cirkulirajoč kapital najustreznejša oblika za fiksni kapital, v njegovem gibanju in v njegovem odnosu z zunanostjo.« (Marx v Negri, 1996:

248) Če razmišljamo o revolucionarni strategiji kot reappropriaciji presežnega dela, ki je objektivirano v kapitalu, se nam odpreta dve možnosti. Bodisi gre za reappropriacijo fiksnega kapitala, ki je navezan na določeno partikularno uporabno vrednost, bodisi za reappropriacijo cirkulirajočega kapitala, ki je indiferenten do vsake določene oblike uporabne vrednosti. V času, ko je Negri pisal svoje delo *Marx onkraj Marxa* se je tehtnica nagnila k drugi možnosti, k reappropriaciji presežnega dela v cirkulirajočem kapitalu. Mašinizem se je namreč kazal kot strašanska sila dominacije nad živim delom. »Težnja kapitala k povečanju produktivnih sil in k čim večjemu zmanjšanju nujnega dela se uresniči s transformacijo delovnega instrumenta v mašinizem. V njem se objektivirano delo pojavlja, fizično, kot gospodujoča sila nasproti živemu delu. Ne le, da si ga prilasti, ampak mu aktivno gospoduje v procesu realne produkcije. Na tej stopnji se objektivirano delo dejansko pojavlja v delovnem procesu kot dominantna sila nasproti živemu delu, medtem ko je bil kapital do sedaj le formalna sila, ki si je tako prilastila delo.« (Marx v Negri, 1996: 247) Ta skrajna odtujenost individualnega delavca in mase individualiziranih delavcev, ki so zgolj pritliklina, zavestni organi avtomata, ki jim aktivno gospoduje, pa ima drug obraz. Nastanek kolektivnega delavca, družbenega delavca, družbenega individuuma.

Komunizem kot osvoboditev od izkoriščanja ni znamenje individualizma in humanističnega sočutja. »Treba se je spomniti, da komunistična destrukcija zakona vrednosti (ali bolje, njen prevrat) odpravi ali negira individualne elemente individualne produktivnosti, na katerih je – iz kapitalističnega stališča in njemu ustrezne marksovske analize – utemeljen. Premestitev je tukaj popolnoma dovršena. Družbenemu kapitalu ustreza kolektivni delavec. (...) V komunistični revoluciji je individuum družben.« (Negri, 1996: 256) Toda, kako se konstituira družbeni individuum, ki

bi se odtegnil kapitalističnemu gospodstvu? Revolucionarna strategija mora narediti iz reappropriacije presežnega dela, ki je objektivirano v kapitalu, samokonstitucijo družbenega individuuma. Reappropriacija presežnega dela, ki je objektivirano v fiksnem kapitalu, na način družbenega upravljanja z njim potemtakem ne pride v poštev. Skrajni domet take strategije je samoupravljanje. Delavci sami upravljajo s fiksnim kapitalom, kar nikakor ne zmanjša sile njegovega gospodstva nad živim delom. To dejstvo je konec koncev nepremostljiva pregrada samoupravnega socializma. In v tej luči je popolnoma razumljivo zavračanje konceptov samoupravljanja in soupravljanja s kapitalom, ki je bilo tako značilno za *Industrial Workers of the World*. Njihovo preprosto geslo »več denarja za manj dela« in gradnja družbenega individuuma (skupnostni projekti, izobraževanje itd.) so bili pomemben integralen del boja proti izkoriščanju. Podobno skrb za samokonstitucijo družbenega individuuma kažejo tudi tako imenovani *Poor Workers Unions*. Gre za manjšinske sindikate v ZDA, ki so organizirali nefordistične delavce. Izhajali so iz manjšinskih družbenih identitet (ženske, etnične, rasne, manjšine itd.) in ne iz identitete dela. In seveda, sama Negrijeva interpretacija izhaja iz epizode delavskega gibanja, ki jo označuje normalizacija delavskega boja v tovarnah in eksplozija družbenih bojev. Sicer pa je v samem operaizmu, katerega predstavnik je tudi Negri, eden od teoretičnih stebrov kritika mašinizma. Kritika gospodstva fiksnega kapitala je že zgodaj v razvoju operaizma predstavljala specifično razliko od tradicionalnih institucij delavskega gibanja.

Kje pa se nahaja neodvisnost proletariata kot reappropriacija presežnega dela, ki je objektivirano v kapitalu in to na način samokonstitucije družbenega individuuma? Realna subsumpcija dela pod kapital je dvojna. Prvič je proces dela degradiran na preprost element procesa ovrednotenja. »V isti meri kot postavlja kapital delovni čas – preprosta kvantiteta

dela – kot edini določujoči princip, neposredno delo in njegova kvantiteta prenehata biti določujoč princip produkcije – ustvarjanja uporabnih vrednosti – in sta kvantitativno zreducirana na najnižje deleže, kvalitativno na nepogrešljivo, a subalternno vlogo glede na občo znanstveno aktivnost, tehnološko aplikacijo naravnih znanosti in občo produktivnost, ki izhaja iz družbene organizacije celote produkcije – obča produktivnost, ki se predstavlja kot naravna danost družbenega dela. Tako kapital kot gospodujoča sila produkcije dela v smeri lastnega propada.« (Marx v Negri, 1996: 249). Drugič se produktivni kapital razširi v cirkulacijo. »S tem ko prevzame obliko planiranja in kontrole reprodukcije družbe se cirkulirajoči kapital pojavi kot produktiven kapital. Subsumpcija družbe postane sama produkcija družbe« (Negri, 1996: 249). Seveda pa ima tudi ta totalizirajoča dimenzija cirkulirajočega kapitala drugi obraz. Skozi subsumpcijo družbe in njeno kapitalistično reprodukcijo gradi dimenzijo družbenega individuuma.

Na tej ravni dovršenosti oblasti kapitala se ponovno reaktivira antagonizem in zarisovati se začne antagonistična subjektiviteta. »V tej preobrazbi veliki temeljni steber produkcije in bogastva ni neposredno delo, ki ga človek sam opravlja, ne čas, ki ga dela, ampak prilščanje njegove lastne obče produktivne sile, njegovo razumevanje narave in njegovo obvladovanje po njegovem bivanju kot družbenem telesu – z eno besedo, razvoj družbenega individuuma.« (Marx v Negri, 1996: 252) Prvenstven element produkcije vrednosti in bogastva ni več neposredno delo, ampak ta obča produktivna sila, ki privre iz družbenega telesa vednosti in delanja – družbeni individuum je steber produkcije in bogastva. In ta družbeni individuum, ki je nov subjekt produkcije, išče obliko samokonstituiranja. Kapital je namreč »sam procesuirajoče protislovje (s tem), da stremi k redukciji delovnega časa na minimum, medtem ko po drugi strani delovni čas postavlja kot edino mero in vir bogastva. Tako zmanjšuje delovni čas

v formi nujnega, da bi ga povečeval v formi odvečnega; zato čedalje bolj postavlja odvečni čas kot pogoj – *question de vie et de mort* – za nujni. Po eni strani torej kliče v življenje vse moči znanosti in narave, kakor tudi družbene kombinacije in družbenega občevanja, da bi ustvarjanje bogastva napravil neodvisno (relativno) od zanj uporabljenega delovnega časa. Po drugi strani hoče te tako ustvarjene orjaške družbene sile meriti ob delovnem času in jih ukleniti v meje, ki so potrebne, da bi že ustvarjeno vrednost ohranil kot vrednost. Produktivne sile in družbeni odnosi – različni strani razvoja podružbljenega individuuma – se kapitalu prikazujejo le kot sredstvo in so zanj le sredstvo, da bi produciral iz svoje bornirane podlage. *In fact* pa so to materialni pogoji, da bi jo vrgli v zrak.« (Marx v Negri, 1996: 253) Kapital torej vsiljuje mero zakona vrednosti in brzda transformacije subjektov dela in produkcije. In proces je prišel do točke, kjer morajo nove subjektivne forme »raztreščiti« stari sistem zakona vrednosti, zakona izkoriščanja.

Vprašanje, ki si ga moramo zastaviti je, kje se nahaja ta novi produktivni subjekt, na kak način je mistificiran v institucijah družbene produkcije in reprodukcije, ki so zgrajene na zakonu vrednosti, kako se izraža njihova kriza in kako se lahko na osnovi njenega poglobljanja ta subjekt samokonstituirata? Današnje prizorišče razrednega boja določajo načini, kako kapitalistična vrednostna forma kolonizira nove subjektivne forme dela in produkcije. Osvobodilne strategije morajo biti usmerjene k raztreščenju starega sistema zakona vrednosti, zakona izkoriščanja. In seveda se moramo takoj vprašati, kaj je vzvod takšnega procesa družbene transformacije, ki demistificira obstoj družbenega individuuma, družbenih produktivnih sil, ki so zaklenjene in inhibirane v kapitalistični obliki (v sistemu zakona vrednosti in izkoriščanja).

Kar je naravnost osupljivo v obravnavanih prehodih, ki omogočajo teoretsko utemeljitev neodvisnosti dela oziroma proletariata, je

dvojna narava mezde. Ta je po eni strani institucija pretvorbe uporabne vrednosti dela v menjalno vrednost, kar je predpogoj kapitalistične akumulacije, po drugi strani pa je kot razširjajoča se sfera potreb ontološka sedimentacija iz menjalne vrednosti izluščene uporabne vrednosti proletariata. In to na popolnoma podružbljenem in abstrahiranem nivoju. Zato moramo ponovno pretehtati politični potencial mezdnega boja. Tokrat na ravni družbenega individuuma, kar pomeni na ravni družbene mezde. In na tej ravni je treba peljati diskusijo o univerzalnem dohodku. Koncept slednjega omogoča demistifikacijo družbenega individuuma in njegovo politično samokonstitucijo.

Zato ni nobenih bližnjic. Prevrat teorije presežne vrednosti iz gledišča proletariata ne pomeni, da postane kapital uporabna vrednost delavcev. Neodvisnost proletariata namreč ne predpostavlja možnosti ukazovanja kapitalu, ampak možnost destrukcije razmerja kapitala. »Edina pot, ki jo najdemo pri Marxu, tako v *Grundrisse* kot v vseh ostalih delih, je razbiti (razmerje kapitala) od znotraj, ne iskati zunanje oporne točke, zdrobiti ga izhajajoč iz delavske subjektivitete kot negacije in istočasno potencialnega bogastva (ki ga vendarle v svojem globalnem vidiku že uporablja kapital); skratka poglobiti prelom kapitalističnega razmerja iz njegove notranjosti. (...) vse to vodi k teoriji družbenega individuuma in komunizma kot negaciji kapitalističnega razmerja. Ne kot inverzija komande kapitala, ampak kot inverzija razmerja med nujnim delom in presežnim delom, kot negacija in reappropriacija presežnega dela. Pot subjektivitete je popolnoma notranja kapitalističnemu razmerju in si ne skuša zamišljati alternativ, ampak zna, skozi poglobljanje separacije, streti razmerje. Pot subjektivitete je intenzivna pot, je nenehna in koherentna rekonpozicija sledečih si negacij, nujno delo zviša do točke, ko to uniči presežno delo. (...) V tej intenzivnosti, ki označuje separacijo, se najde maksimum svobode. Družbeni individuum je multilateral-nost. Maksimum različnosti je najvišji približek

komunizma. (...) *Delavska oblast ni prevrat kapitalistične oblasti; niti formalno.* Delavska oblast je negacija oblasti kapitala, je negacija centralizirane in homogene oblasti buržoazije, političnih razredov kapitala. Je razpustitev vsake homogenosti. Triumfira »pluralna«, multilateralna metodološka shema. (...) Presežno delo je dalo kapitalističnemu projektu uniformen vidik, mezda je predkonstituirala figuro kapitala. Ko postane mezda skozi svoj razvoj samoovrednotenje in reappropriacija presežnega dela, je to konec profitabilnega pravila razvoja. (...) Subjektiviteta osvobaja zgolj samo sebe, pravzaprav osvobaja totalnost možnosti. Skicira horizont. (...) Komunistična revolucija, izbruh družbenega individuuma v vsej njegovi moči, ustvari bogastvo alternativ, predlogov, funkcij. Svobode.« (Negri, 1996: 261–62)

Za konec še o aktualnosti takšne teoretske intervencije?

Kaj reči ob koncu tega kratkega popotovanja po neodvisnosti proletariata, kot jo najdemo v interpretacijah Marxa v avtonomističnem marksizmu? Seveda se postavi vprašanje smiselnosti kopanja po teh teorijah. Marksizem že dolgo ni več »edina« znanost delavskega gibanja, še manj pa socialističnih sistemov. Zato delo na določenih aspektih marksistične teorije ne more imeti vloge politične intervencije v politiko gibanja. Danes smo v postmoderni z eklekticismom teorij in diskurzov. Temna stran tega eklekticizma je, da obstaja zgolj kot tržno blago, svetla stran pa je, da vnaša v kodo osvobodilne politike neevropocentrične izkušnje. Pa vendar se zdi, da so lahko takšne teoretske intervencije plodne. Najprej lahko na prostoru, kjer so bile kategorije kapitala bolj kategorije gospostva kot osvobajanja, vsaj teoretsko odpremo poglavje mezdnih bojov in njihovega političnega potenciala. Da torej komunistične politike ne razumemo kot homologno modernizaciji

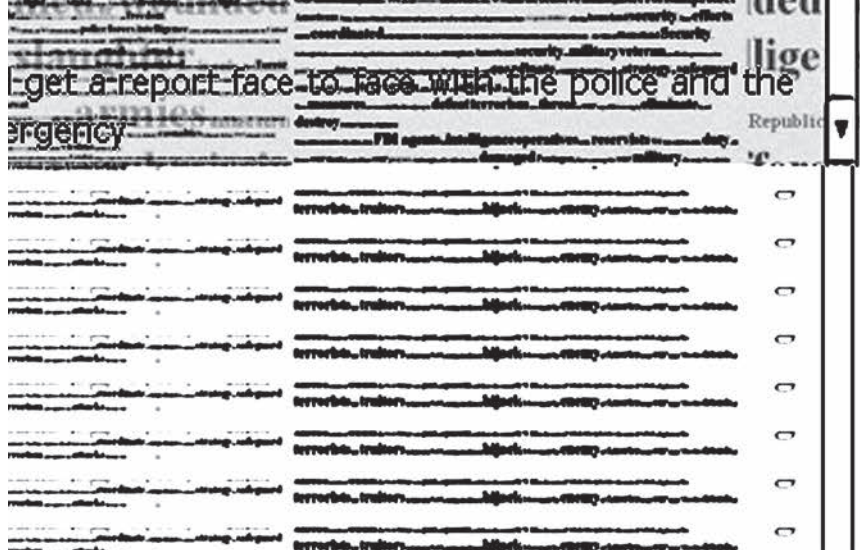
in kot kolektivno upravljanje s kapitalističnim razmerjem, ampak kot demistifikacijo in osvoboditev družbenega individuuma. Na tej osnovi lahko v prihodnosti naredimo tudi zgodovinske analize možnosti nastanka in realni obstoj takšne politike v tukajšnji zgodovini.

Še dodaten pomen tovrstni teoretski intervenciji daje kriza. Slednja je še zaostila vprašanje neizogibnosti novih institucij delavskega in družbenega gibanja. Institucij, ki izhajajo iz neodvisnosti proletariata in ne iz upravljanja s kapitalističnim razmerjem. Prav neverjetno je, kako je cunami trenutne strukturne krize kapitalizma naplaval socialistična trupla in kako intenzivni so poskusi, da bi jih obudili. Po drugi strani se je lokalno gibanje ujelo v popolno impotenco bodisi katastrofičnih diskurzov, po katerih je kapitalizmu tako rekoč odzvonilo, bodisi v pozivanja k alternativam, ki pa niso zgrajene na subjektiviteti proletariata, ampak na utopičnih vizijah. Čas je, da se posipamo s pepelom in priznamo, da smo podcenjevali politični potencial mezdnega

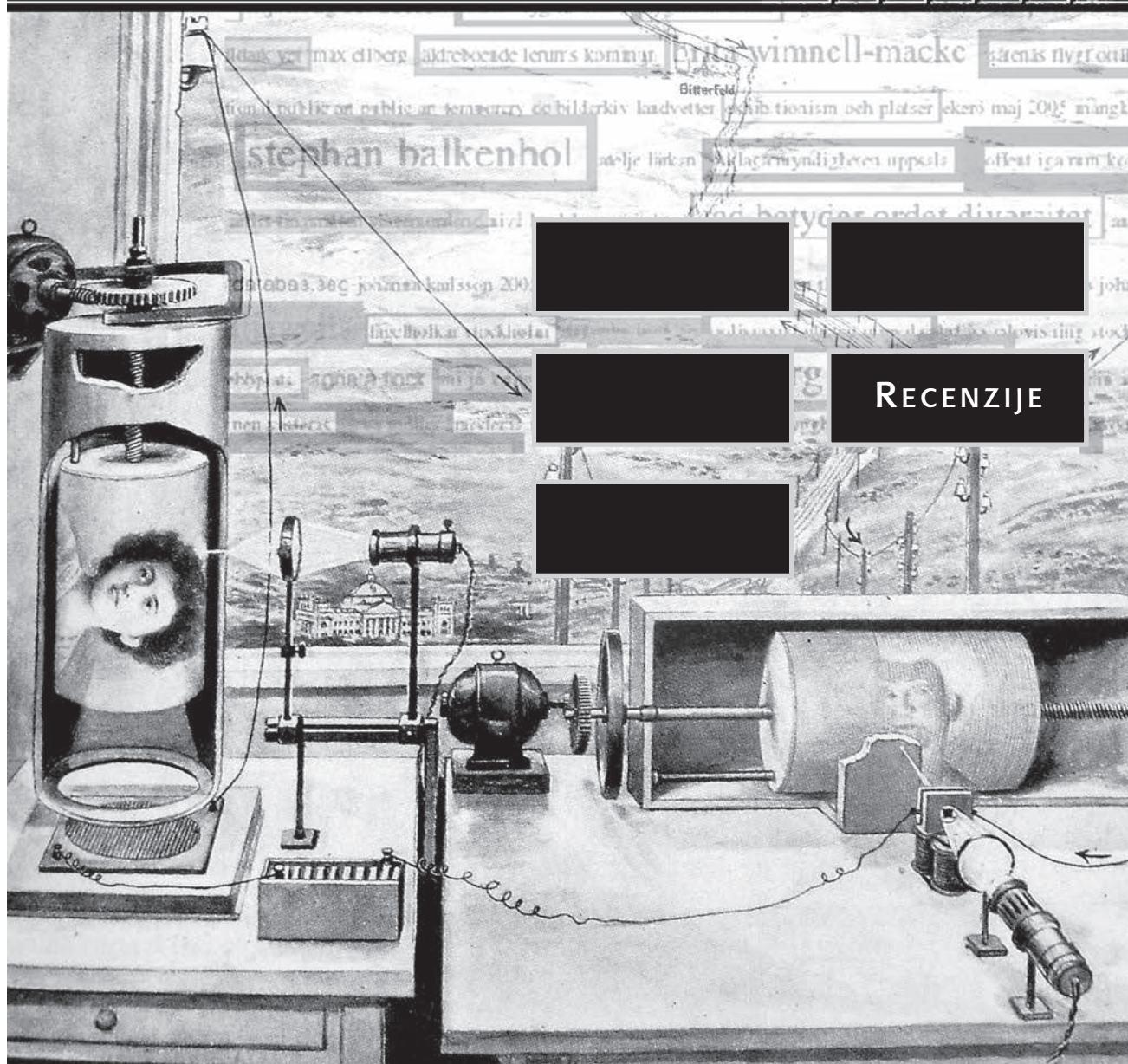
boja. Obenem pa moramo vztrajati, da je treba v mezdi demistificirati potencial družbenega individuuma in da je treba mezdni boj usmeriti v njegovo osvoboditev. Pričujoči prispevek je morda dal določene ideje, kako.

Literatura

- HARVEY, D. (2005): *A brief history of Neoliberalism*. New York, Oxford University Press.
- LAZZARATO, M. (2004): *Les révolutions du capitalisme*. Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- LOTRINGER, S. IN MARAZZI, C. (UR.) (2007): *Autonomia: Post-political politics*. Los Angeles, Semiotext(e).
- MARX, K. (1985): *Kritika politične ekonomije 1857/58*. Ljubljana, Delavska enotnost.
- NEGRI, A. (1996): *Marx au-delà de Marx*. Paris, Editions L'Harmattan.
- WRIGHT, S. (2002): *Storming Heaven: Class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*. London, Pluto Press.



the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words



Punk v Turčiji, Turčija v punku: zgodovinski oris turškega punka

**BOYNIK, Sezgin in GÜLDALLI, Tolga:
An Interrupted History of Punk and
Underground Resources in Turkey
1978–1999. Istanbul, BAS, 2007.**

Za fenomen punka, ki je eden najbolj fascinantnih in teoretsko predelanih segmentov popularne kulture ter subkulturnih življenjskih stilov, lahko rečemo dvoje. Prvič, da je inherentni proizvod (post)moderne družbe, in drugič, da je njegova substanca diskontinuiteta. Diskontinuiteta kot »performans reza« je notranji odvod taiste modernizacije (kot ideologije liberalnega kapitalizma in zahodnoevropske kulturne hegemonije), ki je hkrati njegov konstitutivni pogoj. Vendar, če je značilnost postmodernosti (in s tem globalizacije) to, da kapitalističen način proizvodnje požre, ponotranji vsakršno zunanost – če parafraziramo Antonia Negrija – potem sta logični tudi dve drugi dejstvi: da na pogorišču zunanosti vznikajo nove navadne kulture, privzete popularnokulturne forme ter lokalizirani življenjski stili ter da se diskontinuitetna narava modernizacije v nekaterih geopolitičnih kontekstih manifestira v večji meri kot drugje. In natanko s temi vprašanji se ukvarja obravnavano delo, ki prihaja izpod rok Sezgina Boynika, predavatelja sociologije na Oddelku za turkologijo Univerze v Prištini, in Tolge Güldallija. Gre namreč za prvi poskus bolj ali manj celovite refleksije punkerskega dogajanja v Turčiji med letoma 1978 in 1999.

Ali kot pravi Boynik sam, gre za iskanje sledi punka v zgodovini turške modernizacije.

Iskanja se avtorja lotita na način, za katerega lahko mirno rečemo, da je zgodovinopisen. Kot primarno metodo namreč izbereta poglobljeni intervju in tako poskušata skozi poglede najintimnejših akterjev ter akterk obravnavanega pojava razgrniti vso njegovo pojavnost in razsežnost. Delo tako privzame poskus dokumentiranja in faktografiranja tistega dela zgodovinske naracije sodobne turške države, ki je živel pod robovi institucionalnih diskurzov in ki mu teh robov tudi nikoli ni uspelo prestopiti (kot se je to zgodilo v slovenskem primeru). Ali povedano drugače: delo nam prikaže osvetlitev zgodovinskega spomina določenega načina življenja pod »atmosfero osamljenosti, nemožnosti, obupa v depresivni, konservativni, ,umetno obarvani državi« (str. 362). V prid trditvi, da je faktografska in zgodovinopisna etiketa primerna ocenitev te knjige, nam pričajo tudi nekatere formalne značilnosti. Poleg tega, da je knjiga bilingvistična, prvi del je napisan v turškem jeziku, nakar sledi angleški prevod, smo v prvem, turškem delu, priča bogati vizualni reprezentaciji. Veliko koncertnih fotografij, fotokopij plakatov, fanzinov ali le fotografij posameznih pankerjev/pankeric v zadostni maniri dopolnjujejo in osvetlujejo zapise v knjigi. Najpomembnejše dopolnilo pa se skriva v zloženki zadnjih platnic; knjigi je dodan plošček z avdiovidebino osemindvajsetih posnetkov obravnavanih bendov. Da je to še kako pomembna razsežnost in prispevek k dokumentiranju pa tudi razumevanju turške underground glasbene produkcije, dokazuje dejstvo, da skoraj nobeden od bendov na kompilaciji med svojim delovanjem ni izdal albuma, večina niti demoposnetkov.

Dokumentarna in zgodovinopisna podmena tega dela pa obenem tudi ne pomeni, da spada knjiga v – sicer umetni – dihotomiji interpretativno/deskriptivno na stran slednjih, ampak ravno nasprotno, saj ponuja impresiv-

no zbirko podatkov, pogledov, pojasnjevanj, komentarjev, obžalovanj ali že celo nostalgичnih regresij. S stavkom – »Mislim, da nihče ne rabi nadaljnje specializirane sociološke interpretacije« (str. 565) – pa skuša Boynik takšen nabor zapečatiti v celoto, ki naj bi bila tudi vse, kar bralec in bralka potrebujeta za razumetje tega segmenta turške zgodovine. Vendar pa se tu pokaže ena izmed pomanjkljivosti tega dela: odsotnost interpretativnega okvirja (izjema sta predvsem Gldallijev uvod in Boynikov zapis v sklepu). Vsaj na prvi pogled je takšna zastavitev presenetljiva, saj bi bilo glede na obravnavano tematiko legitimno pričakovati minimalni ort družbene realnosti, znotraj katere (in proti kateri) so intervjuvanci in intervjuvanke producirali alternativno kulturo. Zavedati se moramo, da delo govori o specifičnem kulturnem in političnem okolju, za katerega je morda najustreznejši izraz »liminalni drugi«. Zunanja (evropska, okcidentalistina) in konsekventno notranja (turška, subjektivna, sociocentrina) percepcija Turčije je namreč naslednja: Turčija ni ne Evropa ne Azija, niti popolnoma islamska niti popolnoma sekularizirana »zahodna« drжава, je potomka otomanskega imperija ter arabske, grške in krščanske kulture obenem itn. prav so historiono gledano vsi ti atributi konstitutivni elementi realne zgodovine Evrope, je Turčija skozi vrsto diskurzov reprezentirana kot tista, ki pomeni sam rob (ki ni niti notranjost niti zunanjost, ali še bolje, kot bi rekel Giorgio Agamben, je vključena prek izključitve) mitoloske konstrukcije ideje Evrope in vedno znova – po ideoloski potrebi – postane njen zunanji, utemeljitveni del. Skladno s takšno percepcijo moramo brati tudi politiono mitologijo moderne nacionalne turške drжаве, ki je v preteklosti kar nekajkrat kulminirala v vojaske udare, uvedbe izrednega stanja ter ohromljenosti celotnega družbenega tkiva.

Tovrstna konceptualizacija je za razumetje in analizo turškega punkovskega dogajanja nujno potrebna, prav tako kot je tudi pomemb-

no vodilo za branje te knjige. prav smo omenili, da v knjigi takšna dimenzija na eksplioitni ravni umanjka, pa je vseeno rdeča nit tega dela. Avtorja jo skušata izluščiti ter razplesti skozi vseh deset poglavij, ki delo tematsko razdelijo na Gldallijev predgovor, zgodnji punk, punk po devetdesetem, hardcore sceno, lokalne (vzporedne) izvajalce, fanzine, glasbene vire, poglede nekaterih opazovalcev ter *insajderjev*, in Boynikov sklepnii zapis. Pri tem naj omenimo, da knjigo sestavlja kar triintrideset intervjujev in devet avtorefleksivnih besedil, ki si narativno sledijo brez veznega besedila, kljub temu pa kohezivnost besedila ohranja kontinuirana povezanost skoraj vseh subjektov turške punk scene. Poleg tega pa lucidno izbrana vprašanja gradijo konsistenten diskurz, ki v glavnem temelji na naslednjih premisah: kako so prišli v stik s punk glasbo, kako razumeti/kaj pomeni punk, ali so se takrat definirali kot pankerji, politionost/nepolitionost turškega punka ter nemara najpomembnejše, ali sploh lahko govorimo o punk subkulturi v Turčiji. Pogrešamo pa predvsem vprašanja, sicer minorno prisotna, o stratifikacijskem (razrednem) in religijskem dejavniku pri oblikovanju subkulturne identitete.

Kakorkoli e, odgovore na obe ključni dimenziji tega dela, v kolikšni meri sploh lahko govorimo o koherentni punk subkulturi v Turčiji, ter komplementarno, v kolikšni meri je morebitna punk subkultura pomenila in vsebovala platformo za politiono ter kontrakulturno delovanje ali izražanje idej – skratka za radikalizacijo kulturnega, simbolnega upora v (makro)politionega –, nam v pomembni meri nakaže e Gldalli, ko pravi, da je punk v Turčiji »spodletel«. Razloge za takšen neuspeh vidi predvsem v opresivnih posledicah, ki jih je vojaski *coup d'etat* leta 1980 pustil na turški družbi ter konservativnosti in izoliranoti levece v letih po udaru. prav se hipoteza o spodletelosti potrdi tudi v nadaljnjem branju subjektivnih, »notranjih« refleksij o takratnem dogajanju, pa je njena pomankljivost prav v

njeni formulaciji, saj uokviri naše branje do te mere, da z lahkoto spregledamo sicer plodno (in v zadostni meri tudi politično obarvano) dogajanje v turškem undergroundu. A vendar je bilo to dogajanje zaradi vztrajne apolitizacije, vojaških zakonov, cenzuriranja in arabesk nesinhronizirano z vznikom punka ob koncu sedemdesetih, kajti potisnjeno je bilo skoraj do leta 1990. O prvem turškem punk bendu in punku na splošno lahko govorimo šele po letu 1987, ko se ustanovi skupina *Headbangers*. Letnica 1978, ki označuje začetno leto analiziranega obdobja, je pomenljiva samo zato, ker je tega leta rock glasbenik Tünay Akdeniz predvsem iz šale in komercialne privlačnosti na ovitek svojega albuma napisal »punk rock«. Drugi, zaključni del intervala, leto 1999, pa označuje izdajo prvega uradnega punk albuma v Turčiji skupine *Rashit*. S tem pa tudi implicira na simbolno prekinitev podtalnega (*underground*) vrenja, ki se je izteklo bodisi v komercialno prisvojitve bodisi v sintezo s pregovorno nekritično folk tradicijo – v obeh primerih pa za sabo pustilo ključne vrednote punk-ideologije.

V nadaljevanju skozi intervjuje (raz)beremo še nekaj atributov, determinant in dejavnikov, ki jih je vsebovala geneza punk subkulture v Turčiji. Poleg estetske kodifikacije, represivnih elementov policije in drugih netolerantnih družbenih skupin ter politike prostorov (skrajno pomanjkanje prostorov za druženje in koncerte) lahko izpostavimo predvsem naslednje značilnosti: piratska distributivna logika prodaje plošč, prepletenost in nerazločenost metalskih, punkerskih ter drugih subkulturnih identitet, dekonstrukcija patriarhalne podlage rockovskih ideologij (nastanek prvega ženskega benda z imenom *Spinners*, ki je bil poleg tega tudi prvi anarho-punk bend z eksplicitnimi političnimi besedili), disperzirana komunikacijska mreža, ki je segala v tujino (*hardcore scena*), in nastanek fanzinov. Vidimo, da gre za dokaj elaboriran mehanizem načela *do-it-yourself*. Podrobneje pa velja opozoriti

predvsem na nastanek fanzinov po letu 1990, ki so v nekaterih primerih poleg glasbenih elementov vsebovali tudi politične, ter distribucijo tuje glasbe. Ta prikazuje način, kako je takratna družbena ohromelost determinirala iniciacijo punka v turško družbo. Zaradi togosti turške kulturne industrije in neprebojnosti medijskega diskurza so punk plošče počasi pronicale skozi razne posameznike, ki so imeli kakršenkoli stik s tujino. Na podlagi tega so začele nastajati trgovine in ulične stojnice, ki so postale glavna gnezda, iz katerih so se rojevali prvi punk akordi ter privzete punk ideologije. Prav je mogoče razumeti tudi prepletenost vseh akterjev in akterk, ki so lahko do punka prišli izključno prek teh središč. Tudi nediferenciranost subkulturnih identitet, ki se je zdiferencirala šele kasneje, je pravzaprav posledica takih gnezdišč. Preklop z metal glasbe k punk(u) (ideologiji), ki je bil prisoten pri večini intervjuvancih, pa nakazuje na skrajno potrebo po vzpostavitvi trdnejše opozicijske identitete v takratni družbi.

Če imamo pri branju intervjujev prisotnost nekontekstualnosti in minimalne razdrobljenosti, pa skuša Boynik – kljub omenjenemu eksplicitnemu navedku, da to ni potrebno – v sklepnem delu stvari postaviti na mesto, kamor spadajo. Mislimo seveda na to, da poda nekaj ključnih in perspektivnih nastavkov, ne samo za razumevanje turškega punka (in »turškosti« punka!), temveč tudi punka kot fenomena (post) moderne družbe. V ospredje stopita predvsem dve metafori: definicija turškega punka kot »okna« in fraza »prodajati polže v muslimanski soseščini« (*selling snails in Muslim neighborhood*). S tem poveže momenta, ki determinirata underground subkulturo v Turčiji. Metafora okna significira željo po »odprtju« tako tistega dela turške družbe, ki se je ob konservativni ideologiji politične konstelacije in divjem kapitalizmu »naveličal melanholične levce njihovih staršev, depresivnega popa ter nacionalne in osebne zaprtosti« (str. 567) kot turške države na splošno v ideologijo neoliberalne

ralnega kapitalizma. Seveda pa med obema odprtjema obstaja radikalna razlika. Namreč, če umeščenost turške kulture v globalno sfero skozi dialektično igro nujno prinaša ideologijo konservativnosti, če se izvorni manko (turškost kot ne-celost) zapolni s projekcijo »v svet« (Turčija kot moderna kapitalistična država), to nujno vključuje konstrukcijo, reprezentacijo trdne identitete »biti Turek«. Povedano poenostavljeno: pomeni vpis vseh stereotipov orientalskega diskurza v sodobno turško identiteto. Na drugi strani pa pankerji »niso imeli težave z reprezentacijo [identiteto »turškosti«], temveč so bili izjemno skeptični, da bi bili reprezentirani« (str. 567). S tem se Boynik dotakne »realnega jedra« označevalne verige z imenom punk. Namreč reprezentaciji, determiniranosti, preitju znotraj določenega družbenega reda se punk izogne tako, da radikalno afirmira svojo pozicijo znotraj tega reda – brez ideologije, vrednot o tem, kakšna naj bi bila družba, pač pa le: »Tukaj smo in v tem, kar počnemo, uživamo.« Vendar, ker oba avtorja trdita, da te radikalnosti turškemu punku ni uspelo preobraziti v radikalnost političnega izrazja, ali bolje, ga ni kot takega priznala konservativna levica, skuša naslednji Boynikov korak z omenjeno frazo o »prodaji polžev« slediti v obrazložitev »prekinitve toka«, kot navaja referenca v naslovu knjige. Gre za kritiko orientalskega miselnega sistema, tako znotraj kot zunaj Turčije, ki edino »okno« v svet globalne strukture zreducira na sintetizacijo med moderno, zahodno kulturno formo in arhaično, nacionalno tradicijo. To pomeni, da si lahko turški underground/punk bend pridobi svoje »punk« mesto v tej globalni kulturi le, če »ostane moderen v notranjosti in tradicionalen/folkloren na zunanosti« (str. 568). Pozicija, ki jo Boynik s tem odpre, je vsekakor ključna in ravno zato zahteva elaboracijo znotraj paradigme sodobnih političnih mitologij, ki pa na tem mestu ni dobila večjega prostora.

Tako delo *An Interrupted History of Punk and Underground Resources in Turkey 1978–*

1999 ni le delo o fenomenu punka v določenem prostoru in času, temveč knjiga, ki izprašuje tako zlorabljen koncepta, kot sta globalizacija in modernizacija, s tem pa vprašanje odnosa med kulturo in nacionalizmom, konstrukcijo tradicije, subtilnosti orientalskih diskurzov idr. Če je kaj, na kar velja opozoriti pri omenjenih temah, je to dejstvo, da je modernizacija mnogoter, diskontinuiran proces ter da med ideološkostjo »pogleda naprej«, ki hkrati »gleda nazaj« (romantično iskanje prapočela, konstruiranje tradicije), obstaja še pogled, ki ponuja možnost radikalne afirmacije »tu in zdaj«, in to je punk. Navsezadnje je bil tudi turški underground v vseh svojih dimenzijah manifestacija te (z)možnosti.

Poleg vsega pa ima ta knjiga še eno pomembno razsežnost, ki se nahaja v relaciji do epistemoloških, teoretskih in metodoloških paradigem pri proučevanju subkulturnih praks in kultur vsakdanjega življenja. V mislih imamo metodološko osnovo, ki temelji na etnografski metodi (torej poglobljeni intervju). Glede na dokaj marginalno rabo tovrstne metode pri takšnih proučevanjih (kar je posledica vpliva (post)strukturalizma in semiologije na britanske kulturne študije), je takšen pristop že sam po sebi vreden pohvale, obenem pa nakazuje tisto antropološko dimenzijo, ki je malodane ključna, to je subjektivnost: lastno osmišljanje sebstva in privzetje specifične simbolne ter praktične pozicije skozi to osmišljanje. Da pa takšna pozicija ne bi vodila v antropocentrizem, je za celovitejšo refleksijo kulturnih pojavov vsekakor pomembna komplementarnost semiološke (tekstovne), sociološke (kontekstualne) in antropološke analize. To pa velja tudi za vse morebitne nadgradnje tega dela. Konec koncev – in za konec – lahko rečemo, da je to izjemno referenčna knjiga in kompetenten nastavek za kakršnokoli študijo te tematike, ki pa se bo vendarle morala osredotočiti na manjkajoče dimenzije, predvsem na družbeni, politični, zgodovinski in kulturni kontekst.

Arheološka reprezentacija spolov kot konstrukcija spolov

GREIF, Tatjana: Arheologija in spol: Podobe spolov v interpretaciji prazgodovinskih kultur v Sloveniji. Ljubljana, založba ŠKUC-Vizibilija, 2007.

Ob koncu leta 2007 je pri založbi ŠKUC-Vizibilija izšlo delo dr. Tatjane Greif »Arheologija in spol: Podobe spolov v interpretaciji prazgodovinskih kultur v Sloveniji«. Delo je, kot pravi avtorica, posledica ugotovitve, da študij arheologije v Sloveniji zapostavlja in izpušča določene segmente, pomembne za celovito razumevanje načina življenja v prazgodovini. Ena takšnih izpuščenih vsebin je spol.

Greifovo, tudi samo arheologinjo, je namreč pritegnila vrsta vprašanj: kje je mesto žensk v razlagah preteklosti človeške vrste? Ali ženske sploh nastopajo, so pasivne ali aktivne? Kakšno sliko dobimo o spolih, ko beremo arheološke objave? Katere vloge so v razlagah načina življenja v prazgodovini pripisane moškim in katere ženskam? Če je vprašanje spolov zapostavljeno, zakaj je tako? Zakaj konceptov arheologije spolov ne najdemo v arheologiji v Sloveniji?

Avtorica se je proučevanja koncepcij spolov in spolnih razmerij lotila z diskurzivno analizo nosilne strokovne literature v slovenski arheološki interpretaciji starejše prazgodovine, to je kamene dobe oziroma predkovinskih obdobjih ter prehoda v kovinska obdobja, izhajajoče od konca druge svetovne vojne do leta 2003, denimo *Arheološkega vestnika*, ki izhaja

pri Inštitutu za arheologijo ZRC SAZU, ali *Poročila o raziskovanju paleolita, neolita in eneolita v Sloveniji* oziroma *Documentae Praehistoricae*, ki ju izdaja Oddelek za arheologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, ter cele vrste arheoloških monografij oziroma arheoloških poglavij v sorodnih monografijah. Hkrati pa je arheološki diskurz primerjala tudi s poljudnoznanstvenim – denimo, v monografiji »Zakladi tisočletij: Zgodovina Slovenije od neandertalcev do Slovanov«, ki je izšla pri založbi Modrijan leta 1999 – in medijskim diskurzom (v časniku *Delo* ter revijah *Mladina*, *Jana* in *Ona*) o prazgodovini.

Izsledki njene raziskave so šokantni: ugotovila je, da arheologija interpretira spole na specifičen način, da njena obravnava spolov ni vrednotno nevtralna, da je interpretacija arheoloških najdb pristranska, androcentrična, da je struktura arheološke reprezentacije spolov že tudi specifična konstrukcija spolov, da torej arheologija prakticira, legitimira in utrjuje spolno ideologijo, ki marginalizira ženski, družbeno deprivilegirani spol ter s tem tudi ohranja in utrjuje družbena razmerja neenakosti tako v arheologiji kot zunaj nje. Ni nepomembno, kakšno podobo o spolih si ustvarimo na podlagi arheoloških razlag: interpretacija arheoloških zapisov, odkritih artefaktov in njihovih kontekstov namreč zavzema osrednje mesto v arheologiji, a tudi v korpusu univerzalnega znanja, saj pojasnjuje začetke človeštva, njegove kulturne in civilizacijske temelje, pa tudi strukturne elemente družbe in družbenih odnosov.

Bistven popravek androcentričnih razsežnosti arheologije je prinesla arheologija spolov, ki se je v *zahodnoevropski* in *severnoameriški* arheološki teoriji začela uveljavljati v začetku osemdesetih let 20. stoletja. Na njen razvoj je bistveno vplivala feministična intervencija z generalno kritiko androcentrične ideologije, to je opozicijskih dvojic, kot so *kultura/narava*, *objektivno/subjektivno*, *racionalno/iracionalno*, *moško/žensko*, nato pa tudi kritika arheološke pozitivistične metodologije,

ki je spremenljivke, kot je spol, zavračala kot znanstveno nepristopne. Arheologija spolov tako spada v širši kontekst prodiranja marginaliziranih in parcialnih pozicij v znanost: opozarja, da je nujna rekonceptualizacija razlag spolne dinamike in spolne ureditve v arheologiji.

Arheologija spolov je, skratka, kritika arheološkega diskurza o vlogi spolov v preteklosti, o statusu spolov v arheoloških razlagah kulturnih zakonitosti, delitve dela, distribucije družbene moči, umetnosti, ideologije in družbenih odnosov. Kritično vrednoti standardne modele, ki odsevajo sodobno spolno ideologijo v arheologiji in v katerih so določene družbene skupine sistematično marginalizirane, s čimer pokaže tudi na vlogo arheologije pri utemeljevanju sodobne ideologije spolov. Analizira jezikovni seksizem. Razvija metode za študij in sledljivost spolov (poudarja kontekstualni pristop; upošteva multipli princip spolov; izogiba se binarnim, spolno lojalnim pristopom; razvija raziskave nematerialnih vidikov kulture idr.) ter spolno vključevalne pedagoške metode. Raziskuje položaj žensk v arheoloških poklicih in rehabilitira njihov prispevek v zgodovini vede. Z razvijanjem arheologije spolov so v ospredje stopili novi raziskovalni trendi, ki ne proučujejo le spola in spolnih vlog, temveč tudi raso, etničnost, razred, seksualnost, spolno usmerjenost, starost, reproduktivni status, poklic in hendikepiranost – torej vse tiste parcialne kategorije, na podlagi katerih se lahko vzpostavi interpretativna diferenciacija.

Vse do intervencije arheologije spolov je arheologija določala spol z uporabo neposrednih (osteoloških ostankov) in posrednih virov (konteksta, artefakta ali simbolne reprezentacije). Če torej fizični spol ni bil ohranjen, se je spolna pripadnost skeleta določila izključno skozi kontekst ali artefakt. V tem primeru so artefakti pridobili status spolnega označevalca: kategorično so bili pripisani ženskemu ali moškemu spolu le na podlagi predpostavk in ustaljene spolne ideologije. Tako sta bila

orožje ali orodje večinoma avtomatično pripisana moškemu spolu, nakit in gospodinjski pripomočki pa ženskemu.

Dr. Greif sistematizira tri osnovne metodološke napake pri določanju spola v arheologiji: posedanjanje (prenos sodobne spolne ideologije v razlage preteklih družb), posploševanje (uporaba generaliziranih podob spolne dihotomije, konsenz o kontinuiteti spolne ureditve od prazgodovine naprej) in androcentrizen (selektivni pristop, ki lahko temelji na spolu, rasi, nacionalnosti ali razredu in ki poraja t. i. *selektivno slepoto*; jezikovni seksizem oziroma generična uporaba moškega slovničnega spola, tj. virilizacija jezika).

Vsi omenjeni postopki pri interpretaciji spolov v arheološki vedi veljajo tudi za sodobno arheologijo v Sloveniji. Greifova ugotavlja, da je tudi zanjo značilno produciranje in reproduciranje spolne diference, izhajajoče iz predpostavke dominantne znanosti o esencialni, naravni in opozicijski razklanosti spolov in spolnih vlog. Vsi analizirani teksti, – ki jih je obdelala skozi šest poglavij, šest vsebinskih okvirov: »*človek–prednik*«, »*človek–lovec*«, »*delitev dela in družbena razmerja*«, »*izdelava in uporaba orodij*«, »*reprodukcija, monogamija in družina*« ter »*umetnost*« – kažejo spolno popačeno sliko starejše prazgodovine. Greif je v vseh našla spolno diferenciran režim: »*moški*« funkcionira v vseh kontekstih in vselej aktivno, »*ženska*« pa v večini kontekstov manjka ali nastopa v pasivni vlogi. »*Moški*« – kot »*človek-prednik*« ali »*človek-lovec*« – je edini in izključni nosilec aktivne vloge. Je iniciator, tvorec in nosilec kulture, poselitve, gospodarstva, umetnosti, je izdelovalec in uporabnik različnih orodij ter izkoriščevalec surovinskih virov, je snovalec in uporabnik tehnologije in umetniških izdelkov. »*Človeku še nobeno sovraštvo in vojna nista odvzela veselja polastiti se žene (samice) drugega, če je le prilika tako nanesla,*« piše antropolog Božo Škerlj v prispevku »*Vloga in mesto neandertalcev v človeški zgodovini*« iz leta 1956. »*Če ne bi bilo tako*«, nadaljuje, »*pač človek ne bi zavladal*

nad vsem svetom, zavzel vseh pokrajin, se nanje adaptiral in ostal en sam species tega čudovitega rodu ...«. »Ženska« ni nosilka nobene vloge, v besedilih sploh ne nastopa ali pa je omenjena redko in vselej kot nosilka statusno pasivne oziroma razvojno nepomembne vloge: v okviru reprodukcije, vzreje otrok, nabiralništva, v vlogi umetniškega modela ali erotičnega objekta. »Moški« je »v bodočnost stremeča in evolucijo naznanjajoča oblika človeka«, piše Škerlj v taistem prispevku, »ženska« je »v marsičem biološko primitivnejša«. Štirideset let pozneje, leta 1997, najdemo v delu Marije Štefančič »Evolucija človeka« povsem enake predpostavke o spolni ureditvi: »Ženske so v bližini postojanke nabirale jagode, orehe, gomolje in drugo rastlinsko hrano,« piše Štefančičeva, »moški pa so odhajali na lovske pohode.«

Ena od značilnosti analiziranih besedil je tudi linearnost, kontinuiteta oziroma nespremenljivost spolne ureditve, družbenih formacij in delitve dela od prazgodovine naprej, obenem pa evlucijski izvor lova, moško-ženske parne zveze, monogamije in družine. Četudi »dokaza za obstoj nuklearne družine (v paleolitiku) še nihče ni izkopal«, kot duhovito trdi arheologinja Linda Hurcombe, pa zgodovinar Bogo Grafenauer v »Zgodovini slovenskega naroda I« iz leta 1978 piše takole: »Glede družinskega življenja se je nekaj časa uveljavljala domneva, da je v tem času (starejši kameni dobi) značilno nevezano in neurejeno spolno druženje med člani prvotne človeške skupine (tako imenovana promiskuiteta). Vendar so ,kasnejša obširna terenska raziskovanja zlasti v našem stoletju pokazala, da ni za to kmalu sto let staro teorijo (bolje hipotezo) nobenih osnov‘ (B. Škerlj). Pokazala so, da sodobna ljudstva na najnižji kulturni stopnji ne poznajo takih načinov spolne povezave, zato je po pravici mogoče sklepati, da ga tudi v prazgodovini ni bilo. Te preiskave so pokazale prevladovanje parnega zakona med enim moškim in eno žensko, ki pa ga je bilo mogoče tudi ločiti in zakonskega tovariša

tudi menjati«. Za razlage družbenih odnosov je na splošno značilna neoevolucionistična paradigma: družbene strukture so razumljene kot progresivne, razvijajoče se od preprostejših do kompleksnejših oblik. Lov je osnovno gibalno preteklosti, ki omogoča premočrtno tehnološko razvojno linijo: od lova k orodjem, ekonomiji in ne nazadnje k umetnosti. Edini kompetentni akter je seveda »moški-lovec«. Ta akter, ta »lovec«, je to tudi tedaj, ko ni v funkciji lova – tudi tedaj, ko se znajde v razlagah reprodukcije ali razvoja socialnih enot.

Greif navaja, da je prazgodovinska arheologija najbolj »opremljena s spoli« v kontekstu razlag umetnosti (ženske kot erotični objekt moške kreativnosti) in reprodukcije (ženske v vlogi rojevanja): »ženske« torej tudi tu niso preprosto nevidne, temveč prisotne v določenih, specifičnih kontekstih in vezane zgolj na pasivno vlogo. Ozka namembnost žensk v reprodukciji, opozarja Greif, pa hkrati izpušča direktno obravnavo seksualnega vidika: reprodukcijska vloga prinaša hkrati tudi deseksualiziranost (saj je ženska seksualnost pasivna, namenjena le zagotavljanju preživetja skupine). Celotna postavitev »ženske« je tako fiksirana v kontekstih, sorodnih sodobni zahodni ideologiji o spolih: »ženska« je omejen, funkcionalno biološki spol, aktualen v omejenih kontekstih (reprodukcija, nabiralništvo, hišna opravila, erotični motiv umetnosti). Funkcionalna razsežnost biološkega spola je hkrati tudi edina determinanta njenega družbenega spola.

Izjemno zanimivo je tudi poglavje, kjer Greif beleži tudi druge načine konstrukcije in legitimizacije kulturnih identitet, ki jih izvaja arheologija. Poleg seksizma lahko najdemo v arheologiji tudi z njim tesno povezane nacionalizem, rasizem in druge oblike nestrpnosti in izključevanja – denimo skozi ideje o »skupnih prednikih«, »naših prednikih«, »našem ozemlju« in podrobno. V analizirani literaturi je Greifova našla težnjo k »našosti«, k ločevanju med »našim« in »tujim kulturnim inventarjem«, »više« in »niže razvito kulturo«.

Posebej aktualna poglavja so tudi tista, ki prinašajo analizo drugih diskurzov – poljudno-znanstvenih in medijskih, šolskih in muzejskih ter popularne kulture – ki kažejo podobne jezikovno-vsebinske značilnosti kot sam strokovni arheološki diskurz: identične so poteze androcentrizma, spolnega dimorfizma in podreprezentiranosti žensk. Moški simbolizira aktivnost, ženska nastopa posredno, je pasivna, lepa in erotična. Ta oporečna interpretativna metoda se predstavlja kot znanstveno legitimna, s čimer le razširja in popularizira popačene predstave o preteklosti pod plaščem znanosti. Arheolog dr. Bojan Djurić je za revijo *Mladina* avgusta 2000 takole opisal urbanistično zasnovo prazgodovinske naselbine Rogoza pri Mariboru: »Predstavljamo si celo lahko, kje so ženske pomivale posodo in prale perilo, ker gre pot skozi naselje naravnost do potoka.« Naj navedem še citat kolumnista Alojza Ihana, ki je v *Delovi Sobotni priligi* decembra 2000 takole pisal o stanovskem kolegu, »praktičnem, lucidnem in knjižnem« dr. Janezu Ruglju: »V ozadju knjige dr. Rugelj precej ostro ločuje antropologijo ženske, ki si je v pradavnini izoblikovala vzorec čustvene potežitve v skrbi za ogenj, otroke in v pritegnitvi moškega; in nekoliko bolj komplicirano antropologijo moškega, ki je moral najprej oditi v gozd in mu je šele plen okoli vratu omogočil samozavest, da si je dovolil priti k domačemu ognju. Če torej ženska ni nevrotično zaslepljena, bo začutila, da je njen najbližji vir zadovoljstva v ognjišču, otrocih in sposobnosti pritegniti moškega. Nevrotičarka pa bo zaslepljeno posnemala moško logiko in odšla v gozd na lov za plenom, kariero, močjo ...«. Ihan na koncu doda: »Nimam razloga, da bi mu pri tem ugovarjal. ... Dr. Rugelj ... je pameten, delaven in odločen. In ob tem še naš, slovenski.« Spomnimo se še na *Freda Flinstona* in njegove prazgodovinske pajdaše, ki v risanem filmu *Kremenčkovi*, kot piše Greif, poskakujejo naokrog z dinozavri, jamski moški pa za lase vlačijo za seboj ženske.

Arheologija spolov je odprla tudi vprašanje prispevka arheologinij k zgodovini vede in poklicnega statusa žensk v arheoloških poklicih. Arheologija spolov je namreč opozorila na potrebo po historični reviziji njihovega prispevka: arheologinje so bile pri delitvi dela v praksi pogosto zadolžene za t. i. »arheološko gospodinjstvo« – za čiščenje in hranjenje najdb, dokumentiranje, konzerviranje in podobno; pionirke arheologije pogosto manjkajo v disciplinarni zgodovini; arheologinje bodo manj verjetno poklicno napredovale. Podatek iz Slovenije: v letih 1945–1999 je *Oddelek za arheologijo FF Univerze v Ljubljani* redno zaposloval 17 moških in 6 žensk. V tem obdobju je bilo na mesto predstojnika *Oddelka* imenovanih 11 moških in le ena ženska.

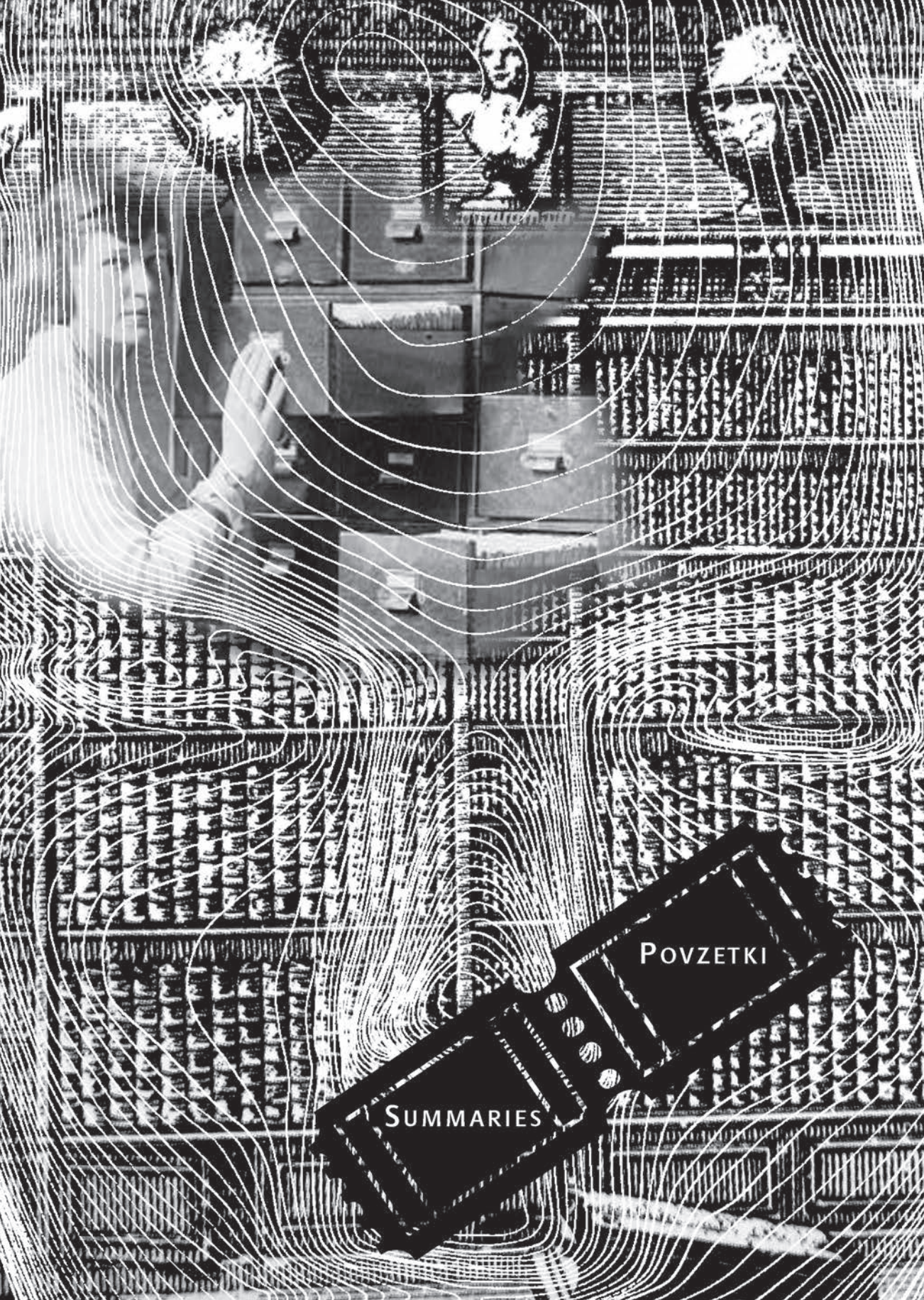
Ob koncu knjige se avtorica sprašuje, čemu pripisati izostanek arheologije spolov v Sloveniji. Meni, da je tako zaradi šibke arheološke teorije, teoretskega selekcionizma in izolacionizma (feministične kritike v arheologiji sploh ni ali pa je stigmatizirana) ali celo nekakšne stigmatiziranosti teorije znotraj vede (kot »pravo« arheološko delo šteje predvsem praktično, terensko delo), pomanjkanja družbene teorije v arheologiji in uporabe zastarelih socialnih teorij, vpliva kulturno-zgodovinske paradigme, poudarjanja tipološko-kronoloških analiz ter vpliva pozitivizma in naravoslovne naravnosti. Vsi ti dejavniki so bistveno zaznamovali razlage povojne arheologije – prav zato čaka arheologijo neizogibna interdisciplinarna intervencija sodobnih družbenih teorij, feminizma in arheologije spolov; etnografskih in antropoloških študij, ki so podvomile o razvoju družbenih razmerij, uporabi orodij, nabiralništva, umetnosti in drugih vidikov kulture iz lova; primatoloških raziskav, ki so potrdile spornost razlag evlucijskega izvora kategorij (anatomskega in kognitivnega razvoja hominidov, moško-ženske parne zveze, monogamije, nuklearne družine), ki naj bi bile pogojene z lovom; paleodemografije in bioarheologije, ki

sta začeli proučevati osnovne parametre fertilitnosti in reprodukcije v prazgodovini.

Četudi so arheološke raziskave spolov na *zahodu* v dobršni meri spremenile pojmovanja spolov v preteklosti in privedle do obsežne referenčne literature, se na *vzhodu*, tudi v Sloveniji, arheologija še ni povsem zavedla interpretativnih razsežnosti, ki jih prinaša arheologija spolov. Pa vendar ima ta tudi tod že obsežen sklad osnovnega branja: poleg avtorstva pričujočega dela je dr. Tatjana Greif, sicer avtorica prvega doktorskega dela iz arheologije spolov na *Oddelku za arheologijo FF Univerze v Ljubljani* (leta 2005), v celoti prevedla zbornik *Arheologija spolov* (ŠKUC, 2000), ki je prinesel nekatera ključna besedila vede izpod peres Margareth W. Conkey, Janet D. Spector, Roberte Gilchrist, Alison Wylie in drugih. Leta 2000 je Greif pri *Časopisu za kritiko znanosti* uredila tematski blok »*Arheo-tekti zgodovine*« (št. 200–201) in predstavila avtorici, kot sta Sian Jones in Pamela Russell, leta 2005 pa tematski blok »*Podobe prednic*« (št. 221) z avtoricami, kot so Roberta Gilchrist, Sharon Pay, Maja Šuštaršič, Vesna Merc in drugimi.

Tatjana Greif je intelektualka široke družbene relevantnosti: je doktorica arheoloških ved, več kot petnajst let je aktivistka v gejevskem in lezbičnem gibanju oziroma na splošno v nevladnem sektorju, je politična kolumnistka, esejistka, priznana teoretičarka in publicistka ter uredniška sodelavka številnih revijalnih in druž-

boslovnih publikacij v Sloveniji. Njeno delo uteleša intelektualni razpon, ki je v Sloveniji, žal, redek. Njena trditev, ki se kot rdeča nit vleče skozi vso pričujočo knjigo, da lahko znanstveno objektivnost povečamo z vnosom parcialnih perspektiv, z multiplim pogledom (spolno, seksualno, rasno, razredno itd. določenimi izkušnjami in družbenimi pozicijami), s t. i. *umeščenimi vrednostmi*, da je torej izkušnja marginalnosti lahko vir povečevanja objektivnosti, je neprecenljiva – in povsem točna za njeno avtorsko pozicijo in znanstveno legitimiteto. Naj zatorej pospremim njeno delo »*Arheologija in spol: Podobe spolov v interpretaciji prazgodovinskih kultur v Sloveniji*« na pot v javnost z željo, da bo našlo upravičeno mesto v arheološki vedi v Sloveniji, saj je pionirsko. Vprašanje je sicer, ali bodo tukajšnja kanonizirana znanost in »*varuhi pečata*« dopustili to novost, kajti tudi vsepovsod drugod so ob razvoju arheologije spolov nastali poskusi njene diskreditacije: spomnim naj, da so skupine arheologinij, ki so se začele ukvarjati z arheologijo spolov, označevali kot »*ženske izkopavalne krožke*«; ali da je bil prelomni zbornik »*Engendering Archaeology*« iz leta 1988 zbadljivo preimenovan v »*Endangering Archaeology*«. Poudarim naj, da z vnosom arheologije spolov v slovenski prostor ne bo obogatena le arheologija, temveč se bo hkrati razširil tudi doseg feminizma in znanstvenih epistemologij na splošno. Nujno branje!



POVZETKI

SUMMARIES

EVROORIENTALIZEM

29 Blaž Ilc

Trdoživost evroorientalizma

Članek prek konceptov dispozitiva in diskurza ter biopolitičnih tehnologij oblasti osmišlja genezo in sodobno trdoživost evroorientalizma oz. racionalno, vednosti in prakse vzpostavljanja in perpetuiranja slike o Vzhodni Evropi kot ne povsem Evropi, ne povsem civilizirani, razumni in moderni. Tako je prvi korak k razumevanju trdoživosti analiza same geneze delitve celine v razsvetljenstvu, katere pogoj možnosti so vzpostavitev moderne agresivne politične racionalnosti ter spremljajočih biopolitičnih tehnologij oblasti in vednosti. Vzpostavijo se obrisi asimetričnega oblastno-vednostnega razmerja med Zahodno in Vzhodno Evropo, ki pa se je lahko realiziralo in vpisalo v družbeno in politično evropskih populacij po odpravi ključnih ovir v smislu nematerializacije ideje Evrope v stabilnejše strukture ter obstoj alternativnih oblik modernosti, materializirane v socializmu. V drugem delu analize je tako poudarjena ključna vloga Evropske unije pri vpisu te delitve v družbeno in politično vzhodnoevropskih populacij ter pomembnost evroorientalizma med samimi populacijami vzhodnoevropskih držav in v njih za perpetuiranje te delitve.

Ključne besede: evroorientalizem, Vzhodna Evropa, dispozitiv, diskurz, biopolitika

45 Jan Iversen, Christoffer Kølvrå

Evropska sosedstva politika kot politika identitete

Na podlagi korpusa, ki ga sestavljajo uradni dokumenti, v katerih je bila oblikovana evropska sosedstva politika (ESP), ter govorov vodilnih uradnikov Evropske komisije in visokega predstavnika za skupno zunanjo in varnostno politiko o ESP in vlogi Evrope v svetu v letih 2002–2004, avtorja s pomočjo metod pozicijske semantike analizirata načine, kako se retorika ESP vključuje v širše diskurze o evropski identiteti. Najprej predstavi svoje razumevanje teoretske zveze med

identiteto in zunanjo politiko, čemur sledita kratek pregled prevladujočih idej o evropski identiteti in tektualna analiza, v kateri najprej raziskujeta semantiko sosedstva, delujočo v ESP. V tem delu besedila poskušata pokazati, kako se v retoriki, ki se oblikuje okrog ESP, sosedstvo umešča v različne odnose razlikovanja od drugih akterjev na mednarodnem področju in kako se mu s tem pripisuje določen pomen. Nazadnje se posvetita vprašanju »izvajanja evropske identitete« (,performance of European Identity') v ESP in pri tem zagovarjata tezo, da diskurzivno oblikovanje dejanj Evrope v okviru ESP, čeprav temelji na že uveljavljenih idejah o evropski identiteti, te ideje ponavlja na način, ki privede do temeljitega preoblikovanja identitete evropskega subjekta.

Ključne besede: evropska zunanja politika, sosedstvo, evropska identiteta, pozicijska semantika

68 Tanja Petrović

Gnezdenje kolonializmov: Novi in stari obrazci izključevanja na obrobju Evrope

V članku analiziram politične diskurze, ki se nanašajo na pridruževanje držav »Zahodnega Balkana« Evropski uniji. Obravnavane diskurze, ki so bili oblikovani tako v institucijah EU kot s strani političnih elit v evropskih državah, umeščam v širši okvir diskurzivnih konstrukcij Drugega in drugosti v simbolni geografiji Evrope in pokažem mehanizme, prek katerih se že obstoječi in prepoznavni vzorci izključevanja, kot je kolonialni diskurz, reaktualizirajo v novem kontekstu, v katerem so določene države članice EU, druge pa si za članstvo prizadevajo. Zahvaljujoč delitvi sodobne Evrope na podlagi članstva v EU postane kolonialni diskurz »dostopen« vsem članicam EU, ne glede na njihovo zgodovinsko dediščino, »Zahodni Balkan« pa postane objekt psevdokolonialne obravnave. V tem procesu evropske dediščine, značilne za Evropo in za njen jugovzhodni del, selektivno izpostavljajo, poudarjajo ali tabuizirajo, odvisno od načina, kako politične elite posameznih evropskih držav zagovarjajo njihov status in vlogo v sodobni Evropi.

Ključne besede: Evropska unija, Zahodni Balkan, zgodovinska dediščina, kolonializem, socializem

Anatomija perifernega uma

Avtor ugotavlja, da se tudi po »vstopu v Evropo« v Sloveniji nadaljuje diskurz novega evrocentrizma na raznih področjih, od politične retorike do oglaševalskih gesel, od medijskega novoreka in verskih vsebin do vsakdanje kulture. Ta diskurz, ki Slovenijo postavlja ob bok idealizirani evropskosti in obenem inferiorizira vse, kar to ni, kulminira ob določenih priložnostih. Ena takih je bil slovenski vstop v območje evra decembra 2006, ki je simptomatično sovpadal z rasističnim izgredom zoper romsko družino, ki so ga podprli tudi državni organi. Avtor ravno v sočasnosti in vzporednosti pojavov »odpiranja v Evropo« in obenem nasilja nad drugačnimi vidi bistvo diskurza mitološke konstrukcije »združene Evrope«. Namreč, v njenem jedru je skrit nacionalni partikularizem vsake članice; »evropska« odprtost, strpnost, sodelovanje itn. pravzaprav pomeni nacionalno zaprtost in nestrpnost; »evropskost« dejansko pomeni afirmacijo nacionalizma, ekskluzivizma in drugih politik izključevanja (navznoter, v »Evropi« sami, in tudi navzven).

Ključne besede: Evropa, evrocentrizem, evroorientalizem, diskurzivne analize

(Ne)zaželeni sosed: Grožnja in varnost v diskurzu evropske imigracijske politike

Pričujoče besedilo začnemo z uvodnim primerom medijskih podob prikazovanja nezakonitega priseljevanja afriških imigrantov v Evropsko unijo. Skozi primer, ki je zastavljen kot antihermenevtična lekcija in teoretsko orodje, se izpostavi (zgolj) na videz izključujoča dvopolnost, ki prežema evropske imigracijske politike: proti nezakonitemu priseljevanju se je treba boriti z vsemi sredstvi (imigrant tu nastopa kot grožnja), vendar sta obenem nujni tudi pomoč in sočutje do priseljencev. Ta hkratnost in diametralni nasprotji sta osrednji vsebinski analitični problematiki, ki se ju bomo lotili v dveh med seboj tesno prepletenih sklopih. V prvem sklopu bomo teoretsko reflektirali, kaj sploh pomeni grožnja, in pokazali, da je konstitutivna tako za oblast kot tudi za skupnost, na katero oblast

deluje. To ugotovitev v nadaljevanju nadgradimo in s Foucaultovo analitiko biooblasti pokažemo, da oblastne tehnike ali strategije niso preproste in enosmerne poteze, temveč so vedno že kompleksna heterogenost praks. V tej luči bomo reflektirali, kako je nacija o varnosti, inherentna evropskim migracijskim politikam, biopolitična metoda upravljanja, politične subjektivacije in je kot taka lahko mišljena kot tehnologija sebstva.

Ključne besede: evroorientalizem, imigracija, varnost, Evropska unija, biopolitika

Jezikovni vidiki evroorientalizma

Članek je poskus mišljenja pojava evroorientalizma skozi lingvistično optiko in postavlja navidez postransko ali zgolj pragmatično vprašanje »evropskega jezika common sense« (namreč angleščine) v ospredje. Če je jezik konstitutiven element pri konstrukciji vsakršne »zamišljene skupnosti«, pri evropskih državah »nacionalne skupnosti«, celo sam temelj, na katerega se polaga navidezno nevtralna, objektivna in pozitivna vrednotena »kultura naroda«, potem se avtor s tega vidika sprašuje in izprašuje status angleščine kot »vodilnega evropskega jezika«. Zastavek članka je, da je »uradni jezik« (evropske nacionalne države ali Evropske unije, »unije nacionalnih držav«) vselej že arbitrarno in nasilno postavljena umetna tvorba »nacionalne večine«, ki apriori diskvalificira tako vsakršno drugost (drugi nacionalni jezik) kot manjšinskost (dialekte). S tega vidika postane »pozitivno vrednotenje jezika« (nacionalnega ali evropskega) problematično, saj »uradni jezik« vselej že ne samo deprivilegira, temveč tudi diskriminira druge jezike, in kar je pomembnejše, njegove govorce.

Ključne besede: nacionalizem, jezik, diskurz, evroorientalizem

Slovenska nacionalna identiteta in islam

Članek skozi analizo značilnosti slovenskega nacionalnega diskurza od osamosvajanja naprej obravnava pomen islama in muslimanov za reprodukcijo slo-

venske nacionalne identitete. Z združevanjem dveh konstitutivnih Drugih, Balkana in Orienta, so muslimani in islam v Sloveniji tisti alter-ego, ki slovensko nacionalno identiteto in Slovence oblikuje kot pripadnike evropske krščanske civilizacije. To dokazuje tudi analiza medijskega diskurza o gradnji džamije v Sloveniji. Njeni nasprotniki so nizali arhitekturne, obrambne, jezikovne, pa tudi primerjalne argumente, ki so pripadnike islamske skupnosti v Sloveniji predvsem homogenizirali, homogenizacija pa je naredila prostor tudi za abnormalizacijo in kriminalizacijo tako muslimanov v Sloveniji kot muslimanov na splošno. Diskurzivnemu okviru nasprotnikov so se paradoksalno z negacijo že naštetih kategorij argumentov pridružili tudi podporniki gradnje džamije in pripadniki islamske skupnosti. Skupaj so oblikovali diskurzivni konstrukt islama, ki tako ne nastopa več zgolj v vlogi religije, temveč kulturnega sistema, nasprotnega slovenskemu in evropskemu. Islam kot diskurzivni konstrukt je tako napajal dva konstitutivna vidika slovenske nacionalne identitete, domovinskega in diferenciacijskega. Oba skupaj slovenski narod predstavljata kot naravno in zgodovinsko utemeljenega, Slovenijo pa kot nacionalno državo, torej državo Slovencev, ki je z osamosvojitvijo dokončno dokazala tudi svojo evropsko pripadnost.

Ključne besede: nacionalizem, islam, diskurzivne analize, evroorientalizem

127 Danijela Majstorović

Zapuščeno dvorišče Evrope:
Diskurzivna srečanja mednarodne
skupnosti in lokalnih politikov v BiH

Članek je kritična diskurzivna analiza idej Evrope in evropeizacije in relativna primerjava dveh različnih diskurzov, ki pripadata dvema najpomembnejšima političnima elitama Bosne in Hercegovine (BiH). Diskurz mednarodne skupnosti je bil operacionaliziran kot korpus izjav za javnost Urada visokega predstavnika (UVP). Sporočila UVP, ki je najmočnejša mednarodna organizacija v državi, so bila objavljena med letoma 2000 in 2008. Korpus za analizo lokalnega diskurza pa zajema članke, objavljene v Nezávisnih novinah kot najbolj branem dnevnem časopisu v BiH. Članki so bili izbrani na podlagi 11-dnevnega spremljanja časopisa v

obdobju, ko naj bi bili napovedani ukrepi za vizumsko liberalizacijo, v obdobju pričakovane povečane medijske aktivnosti glede diskurza EU. Analiza se osredinja na okvire, argumentativne in retorične strategije, in kjer je to mogoče tudi na podrobnejše lingvistične realizacije kompleksnega diskurza EU v povojni, tranzicijski državi BiH.

Ključne besede: kritična diskurzivna analiza, VPS, Bosna in Hercegovina, izjava za javnost, Argumentativne strategije, Evropa, evropeizacija, evroorientalizem

(Z)NOVA MEDICINA

145 Tanja Kamin in Mirjana Ule

Novodobni stevardi zdravja

Prispevek razpravlja o preobrazbi javnega zdravja/-stva. Problematizira (1) povečano rabo tržnih mehanizmov za organiziranje in distribucijo zdravstvenih storitev ter poostreno nadzorovanje storilnosti zdravstvene stroke; (2) spremembo tehnologij za zdravstveno posredovanje; (3) privatizacijo zdravstva in individualizirano upravljanje tveganj.

Ključne besede: novo javno zdravstvo, medikalizacija, oblagovljenje zdravja, visoki liberalizem, individualizacija skrbi za zdravje

165 Tomi Bartole

»Magičinski« diskurz: primer epilepsije

Avtor v članku dokazuje, da bolezensko stanje epilepsije, kljub Hipokratovemu spisu O sveti bolezni, ki po avtorjevem mnenju predstavlja začetek negacije statusa tabuja epilepsiji in posledično začetek diskurza moderne medicine, še vedno vztraja kot tabu. Sledeč Freudovi analogiji med institucijo tabuja in psihično strukturo obsesivnega nevrotika avtor na eni strani pokaže, da je diskurz moderne medicine tipično obsesivne narave, na drugi pa, da so določene epilepsije histerične narave. Ti dve strukturi subjekta postavi nasproti, kot subjekt epilepsije – histerije na eni strani

in subjekt moderne medicine – obsesivne nevroze na drugi ter pokaže na njuno »srečanje« v objektu mali a oziroma v vzniku vzroka želje subjekta. Z Lacanovimi psihoanalitičnimi koncepti avtor pokaže dve strategiji obsesivnega nevrotika, ki so analogne delovanju subjekta v instituciji tabuja in samemu diskurzu moderne medicine. Članek se zaključí z ugotovitvijo, da epilepsija še dandanes vztraja kot tabu in sicer prav zaradi specifičnega razmerja, ki ga ima moderna medicina do tega bolezenskega stanja. Iz tega razloga lahko epilepsijo kot tabu istočasno koncipiramo kot vzrok in produkt diskurza moderne medicine.

Ključne besede: epilepsija, tabu, Freud, Lacan, antropologija

181 Jana Šimenc

Alergije: (psevdo)patologija

Namen članka je podati kratek komentar oziroma uvodno razmišljanje o zmesi družbeno-kulturnih, političnih in ekonomskih dejavnikov, ki so oblikovali vzorce dojemanja in interpretiranja alergij. Alergije so intriganten hibriden pojav, umeščen med naravo in kulturo, med lokalno in globalno sfero, kjer lahko »uvoz« antropoloških teorij pripomore k razjasnitvi pomembnega segmenta človekovega življenja. V besedilu me ne bo zanimala empirična resničnost alergij, temveč se bom osredotočila na presenetljivo kulturno geografijo čedalje pogostejšega pojava, ki postavlja: razmisleke o položaju človeka v svetu v vseh identifikacijskih procesih: v odnosu do »sebstva« ter družbenega in materialnega okolja, vprašanja o vplivu biomedicinskega diskurza na pojavnost in manifestacije določene patologije, prostor za analizo pretočnosti medicinskih sistemov in njihovih doktrin.

Ključne besede: alergija, imunologija, imunski sistem, varstvo okolja, medicinska antropologija

190 Uršula Lipovec Čebren

Od kulture nezaupanja do selektivnega sočutja: prosilci in prosilke za mednarodno zaščito v slovenskem zdravstvenem sistemu

V prvem poglavju članka je analiziran »mit« o kužnem migrantu, ki ga je promoviral slovenski medijski diskurz med leti 2000 in 2001. Konstrukt kužnega migranta se kaže kot grožnja slovenskemu nacionalnemu telesu, ki naj bi ga številnost prosilcev za azil prizadela v ekonomskem, socialnem in kulturnem pogledu. Obenem pa naj bi bili prosilci za azil nosilci nalezljivih boleznih, zaradi česar bi pomenili nevarnost za individualna telesa vseh prebivalcev Slovenije. Poleg tega avtorica pokaže tudi na prisotnost predstave o kužnem migrantu v slovenski azilni politiki, pri čemer bolj podrobno analizira sanitarno-dezinfekcijski postopek, ki so mu podvrženi prosilci za azil ob vstopu v ljubljanski azilni dom. V nadaljevanju besedila avtorica dokazuje, da sta zaradi omenjenega konstrukta namenoma spregledana dva pomembna vidika: (1) dejstvo, da je ponavadi zdravje priseljencev boljše od povprečnega zdravja preostalega prebivalstva, saj migrirajo predvsem mlajše in psihofizično sposobnejše osebe, ter (2) vprašanje, kaj se zgodi z migrantovim psihofizičnim zdravjem po vstopu na slovensko ozemlje. Med ključnimi dejavniki, ki vplivajo na poslabšanje zdravja prosilcev za azil v Sloveniji, je poleg odvzema svobode gibanja tudi pomanjkljiva dostopnost do zdravstvenih storitev. Avtorica pokaže, da dostop do zdravstvene pomoči te populacije pogojujeta predvsem kultura nezaupanja ter logika arbitrarnosti in selektivnega sočutja. Sistematično nezaupanje do prosilcev za azil, ki vse bolj usmerja azilne postopke, se kaže tudi v zdravstvu: koncept »lažnega« begunca se prevede v predstavo o »lažnem« bolniku, ideja o »zlorabljanju« postopka za azil pa v domnevo o »zlorabljanju« slovenskega zdravstvenega sistema. Logika arbitrarnosti pa izhaja predvsem iz nedorečenih zakonskih določil, ki jih je mogoče različno interpretirati, zaradi česar postane zdravstveno osebje tisto, ki odloča o dodeljevanju ali odvzemu pravice do posamičnih zdravstvenih storitev. Če imajo inšpektorji Azilnega doma diskrecijsko pravico, da odločajo o usodi pravnege statusa teh ljudi, o usodi njihovih teles lahko (samovoljno) odločajo zdravstveni delavci. Osnova, na kateri

se sprejemajo odločitve, pa je pogosto sočutje oziroma odsotnost le-tega.

Ključne besede: prosilci za azil, begunci, migranti, bolezni, zdravstvo, slovenski zdravstveni sistem, selektivno sočutje, kultura nezaupanja.

215 Mojca Ramšak

Avtopatografije med etiko in poetiko

Avtopatografija je izraz, ki je bil skovan v devetdesetih letih 20. stoletja in pomeni obliko avtobiografije, ki osvetljuje bolezen, njene podrobnosti in simptome osebe. V nasprotju s patografijo, ki jo lahko pišejo zdravniki, sorodniki in prijatelji obolelega, je avtopatografija pisana v prvi osebi ednine in je torej avtobiografska pripoved o bolezni in invalidnosti. Avtopatografija spada v žanr avtoetnografij, kjer avtorji svoji avtobiografski zgodbi o bolezni in zdravljenju dodajo analitične interpretacije ali druge refleksije družbeno-kulturnih fenomenov, povezanih z njihovo boleznijo. V članku so ob izbranih avtopatografskih odlomkih predstavljeni družbeno-kulturni konteksti raka dojke v Sloveniji, metaforičnost naracij, evfemizmi in samocenzure, s katerimi se bolnice zavarujejo pred družbeno stigmatizacijo, razhajanja med v medicini deklariranim korektnim odnosom in realnim svetom obolelih, miti in zmotne predstave o raku dojke ter etiki potrošniško usmerjene dobrotelčnosti pri tej bolezni. Ko obolele ženske in tudi moški z rakom dojke postanejo le seštevek predsodkov, simptomov in posledic svoje bolezni v svetu neoliberalne ideologije in s tem ekonomsko breme za delodajalce, pogosto tudi ožjo družino ter vso družbo, to njihovo izkušnjo spremlja želja po čim večji anonimizaciji, hiperkorektnost do potreb drugih in zatajevanje lastnih. Njihovi razlogi za zaskrbljenost se premaknejo onkraj medicinske sfere v družinske in družbene mikrosfere, ki pogosto generirajo različne občutke krivde in poslabšujejo kakovost njihovega življenja. Biti hudo bolan, čeprav z možnostjo ozdravitve, ni več samo posledica determinant, kot so genska zasnova, nezdrav način življenja ter vplivi okolja, pač pa se bolnikom in bolnicam pripisujejo tudi druge lastnosti, npr. moralne pomanjkljivosti in šibka volja. Sprašujemo se: V čigavem interesu je zbujanje takih predstav?

Ključne besede: medicinska antropologija, patografija, rak dojke, metafora, Slovenija

232 Luka Omladič

Filozofska bioetika: med znanostjo, pravom in politiko

Bioetika obravnava moralna in politična vprašanja, povezana s posebnimi okoliščinami, ki so nastopile zaradi sodobnih tehnologij v biologiji in medicini in spremenjenih odnosov do okolja. V širšem pogledu pa kot vprašanja filozofske bioetike obravnavamo tista moralna in politična vprašanja, ki nastanejo, če kot etični subjekt postavimo živo bitje kot tako. Bioetična vprašanja se oblikujejo na področjih, kjer se filozofska argumentacija križa z znanstveno, pravno in politično. Tako s tega vidika obravnavamo tri glavna vprašanja o značaju filozofske bioetike: avtonomijo etične refleksije, ko je ta soočena z znanstvenim diskurzom, vrednost filozofske argumentacije ob pravnih dilemah, povezanih s statusom človeškega življenja, in bioetično utemeljitev novih političnih doktrin zelene politike.

Ključne besede: filozofija, politična filozofija, etika, bioetika, ekologija

240 Miloš Pahor

Evtanazija – njen zagovor

V članku se lotevam dveh glavnih nalog: prikaza definicije evtanazije in njenih različnih form, kot so aktivna, pasivna; prostovoljna, neprostovoljna, prisilna evtanazija; ter prikaz moralnih argumentov v njeno podporo. V isto kategorijo bi lahko uvrstili tudi zdravniško pomoč pri samomoru, zraven pa sodi tudi paliativna nega, ko vodi v smrt pacienta. Osrednjo podporo iščem v knjigi Johna Harrisa Vrednost življenja, ki nam podaja nove koordinate za sprejemljivost prostovoljne aktivne evtanazije, splava, genskega inženiringa itd. Načelo avtonomije, samodoločanje, pomen koncepta osebe ter moralna nerazlikovanost med »ubiti« in »pustiti umreti« so glavne oporne točke konsekvencialistične etike in zagovora legitimnosti evtanazije.

Ključne besede: Harris, Rachels, definicija evtanazije, zdravniška pomoč pri samomoru, prekinitev aktivnega zdravljenja, avtonomija, pojem osebe, konsekvencialistična etika

Ibogainska medicinska subkultura kot sestavni del gibanja za zmanjševanje škode na področju drog

V prispevku je podana kritika obstoječega enoumja uradnega, zahodnjaškega zdravstvenega sistema in njegovega aktivno-pasivnega pristopa k bolniku. Po načelu relativnosti ni končnega, pravega pristopa k zdravljenju, temveč je pravilen tisti, ki je prirejen potrebam in pričakovanjem uporabnika, torej vključuje bolnika kot sotvorca zdravstvene obravnave in ne kot neposvečeno telo, ki zvesto sledi navodilom. Medicina marsikdaj nastopa kot zdravnik družbe v škodo posameznika. Najbolj je to razvidno na področju medicine odvisnosti, kjer se pri konceptu zmanjševanja škode pogosto ne ve več, katera škoda se zmanjšuje. V substitucijskih programih se pogloblja pasivnost uporabnika, mreža razdeljevanja pa prevzema vlogo nadzornega, celo represivnega organa. Definicija odvisnosti kot kronične in ponavljajoče se bolezni in njeno razglasanje sta le korak od nagovarjanja k uživanju drog. Sklicevanje nanjo spominja na opravičevanje za lastne neuspehe in je očiten dokaz pomanjkanja vere v lastno delo. Neselektivna medikalizacija kot prvi ukrep ob stiku z odvisnikom prikriva apatičnost in nihilizem tistih, ki naj bi bili usposobljeni za borbo proti resignaciji. Na pojavu ibogainske medicinske subkulture bomo pokazali realizirane možnosti aktivnega sodelovanja uporabnika pri procesu negovanja oz. povrnitvi zdravja. Hkrati je to precendenčni primer, ko je tistim, od katerih je bilo to najmanj pričakovati, z nevladnimi pobudami uspelo vzpostaviti mrežo samopomoči. Družbeno-psihološke spremembe posameznika v zahodni družbi v smislu eksistencialističnega iskanja lastne poti in sprejemanja odgovornosti zanjo so se v praksi prejšnjega stoletja pokazale kot padci enopartijskih totalitarnih režimov. Bomo tudi v zdravniški zbornici dočakali stranke? Vera v zdravstvo je močno omajana. Bomo zdravniki pokazali dovolj samokritike in v obdobju sprememb tvorno sodelovali pri neizogibnih transformacijah in si tako ohranili dosedanji ugled in povrnili tistega iz preteklosti?

Ključne besede: iboga, ibogain, zdravje, odvisnost, droge

ČLANKI

270 Jernej Mlekuž

Čapac.si ali o burekalizmu in njegovih ugrizih. Analiza izbranih podob priseljencev in njihovih potomcev v slovenskih medijih in popularni kulturi

Namen študije je predstaviti in analizirati nekatere momente slovenske medijske ter popularne kulture, ki priseljence in njihove potomce odvrtaajo od integracije v slovensko družbo. Zaradi širine predmeta raziskave (obsežnost in kompleksnost medijske ter popularne kulture) je raziskava zastavljena »problem-sko« – raziskovalni žarometi so usmerjeni samo na nekatera mesta v medijih in popularni kulturi, ki se kažejo kot problematična, vredna razmisleka in kritične analize. Gre torej za raziskavo, ki kaže na problematičnost nekaterih postopkov, režimov reprezentiranja priseljencev in njihovih potomcev, ki kritično analizira slovenski orinetalistični diskurz – burekalizem.

Ključne besede: burekalizem, orientalizem, mediji, popularna kultura, priseljenci (in njihovi potomci)

278 Bogomir Novak in Janez Kolenc

Pedagoški pomen polemike med Luhmannom in Habermasom

Namen tega prispevka je ugotoviti pedagoški pomen socioloških teorij Habermasa in Luhmanna za razlago systemske funkcije sodobne šole, subjektov vzgoje in komunikacije med udeleženci v edukaciji. Oba sociologa sta skušala razumeti pomen komunikacije v družbi. Analizirane so razlike med Habermasovim svetom življenja in svetom Luhmannovega sistema in razlike v pojmovanju subjekta kot nosilca komunikacije. Razlike med Luhmannovo systemsko teorijo in Habermasovo teorijo komunikacijskega delovanja so teoretsko še vedno odprte za poskuse novih sintez in praktičnih aplikacij. Šola je s svojo specifično racionalno komunikacijo več kot le eden izmed različnih funkcionalnih sistemov družbe. Medtem ko ima Habermasova teorija eman-

cipatorični, kritični naboj za nastanek transformacijske šole in emancipacijske, transformacijske pedagogike, je Luhmannova teorija uporabna za razvoj pedagogike nenavadnega.

Ključne besede: subjekt, sistemska teorija, teorija komunikativne dejavnosti, svet življenja, transformativna pedagogika, vzgoja.

289 Lana Zdravković

Paradoks koncepta človekovih pravic in boj zoper odrekanja državljanstva kot življenje emancipacijske politike: primer Izbrisanih prebivalcev Republike Slovenije

Avtorica se v članku osredotoča na kritični premislek koncepta človekovih pravic, ki so, kot je pokazala že Hannah Arendt, paradoksalni koncept, saj ne delujejo univerzalno, temveč vedno in predvsem skozi nacionalno substanco. Obenem zavrača pojmovanje etike kot etike »priznavanja drugega«, kot »etike razlik«, kot »multikulturalizma« ali kot »tolerantnosti«, kar je nujno tudi za Alaina Badiouja. Skupaj z Étienneom Balibarjem se zavzema za dejansko izenačenje generičnega humanizma in državljanstva, kar je dejansko zahteva po izenačenju pravic človeka s pravicami državljana, saj resnični koncept človekovih pravic ni enosmerni koncept pravne enakosti, temveč radikalni diskurzivni postopek, ki dekonstruira in rekonstruira politiko. Človekove pravice kot takšne, same po sebi, nimajo realnosti in vrednosti razen kot politične pravice, to je kot neomejene pravice vseh ljudi do državljanstva. Boj zoper odrekanja državljanstva je tako življenje emancipacijske politike. Koncept emancipacije avtorica razume skozi Jacquesa Rancièra kot proces politične subjektivacije, ki je proces dezidentifikacije ali deklasifikacije – križanje identitet in križanje imen (označevalcev). Obenem pa je to nujno aktivni boj za pravice ravno tistih, ki so jim pravice kratene. Ta boj nam lahko ponazorijo številne akcije, ki so se zvrstile v imenu izbrisanih prebivalcev Slovenije.

Ključne besede: politika emancipacije, človekove pravice, etika, državljanstvo, Izbrisani prebivalci RS

295 Andrej Kurnik

V iskanju proletarske neodvisnosti: Kriza in možnost razklenitve kapitalističnega razmerja

Avtor se v tekstu sprašuje o možnostih teoretične zastavitve neodvisnosti proletariata in s tem razklenjenosti kapitalističnega razmerja. Trenutna finančna in gospodarska kriza namreč vse bolj dobiva značilnosti restavracije oblasti kapitala. Po mnenju avtorja zato, ker ne obstajajo institucije delavskega in družbenega gibanja, ki bi izhajale iz hipoteze neodvisnosti proletariata. To hipotezo pa je treba najprej preveriti teoretsko. Zato moramo najprej razumeti krizo filozofije praxis, nato pa lahko odkrivamo možnosti zastavitve neodvisnosti proletariata na teoretski ravni. V tem kontekstu avtor, predvsem skozi Negrijevo delo Marx onkraj Marxa, analizira doprinos avtonomističnega marksizma k teoretski opredelitvi neodvisnosti proletariata. Neodvisnost proletariata je vsebovana v politični določitvi mezde, sferi samoovrednotenja v mali cirkulaciji kapitala in reappropriaciji kot samokonstituciji družbenega individuuma. Avtor izpostavlja pomen tematiziranja neodvisnosti proletariata in polemizira bodisi z utopičnimi političnimi projekti bodisi z zahtevami po družbenem upravljanju s kapitalom.

Ključne besede: kriza, kapitalistično razmerje, neodvisnost proletariata, antagonistična in konstitutivna dialektika, komunizem, teorija mezde, mala cirkulacija, avtomatični sistem strojev

ABSTRACTS

EUROORIENTALISM

29 Blaž Ilc

The persistence of Euroorientalism

This article uses the Foucauldian concepts of dispositif, discourse, and biopolitical power technologies to make sense of the genesis and current persistence of Euroorientalism, that is, the rationale, knowledge and practices of establishing and perpetuating a vision of Eastern Europe as not entirely European – not entirely civilized, rational, or modern. The first step towards understanding this persistence is an analysis of the emergence, in the Age of Enlightenment, of a division of the continent and the resultant conditions of possibility in the form of the establishment of modern aggressive political rationality and shifting biopolitical technologies of power and knowledge. The outline of an asymmetrical power-knowledge relationship between Western and Eastern Europe thus emerges. It became possible to realise this relationship and inscribe it in the social and political of European populations once key obstacles, specifically the failure to materialise the idea of Europe into more stable structures and the existence of the alternative forms of modernism represented by socialism, had been removed. The significance of the EU is hereby elucidated. The second part of the article discusses the important role the European Union plays in inscribing this division in the social and political of Eastern European populations and the importance of Euroorientalism within and among the populations of Eastern European countries for perpetuating this division.

Key words: Euroorientalism, Eastern Europe, dispositif, discourse, biopolitics

45 Jan Iversen and Christoffer Kolvraa

The European Neighbourhood Policy as identity politics

The authors provide an analysis of ways in which the rhetoric of the European Neighbourhood Policy (ENP) is embodied in broader discourses on European identity. Based on the methodological tools of situational semantics, the analysis draws on a corpus of official documents formulating the ENP in the period from 2002 to 2004 and speeches on the ENP and Europe's role in the world delivered in the same period by leading figures in the Commission and the High Representative for the CFSP. The authors first clarify how they conceive of the theoretical connection between identity and foreign policy. This is followed by a brief survey of the dominant ideas of European identity and a textual analysis of the semantics of Neighbourhood at work in the ENP. In this section, the authors seek to clarify how neighbourhood – in the rhetoric surrounding the ENP – is positioned in various relations of difference from other actors in the international sphere, and thereby ascribed a certain meaning. Finally they turn to the 'performance of European Identity' in the ENP, arguing that the discursive framing of Europe's actions within the ENP, although drawing on well-established ideas of European identity, reiterates these in a way which fundamentally reframes the identity of the European subject in the discourse.

Key words: European Neighbourhood Policy, neighbourhood, European identity, positional semantics

68 Tanja Petrović

Nesting colonialisms: New and old patterns of exclusion on the edge of Europe

This article provides an analysis of political discourse pertaining to the accession of "Western Balkan" states to the European Union. The discourses presented, which were formed within EU institutions and by the political elite of European states, are fitted into the broader context of the discursive constructs of the Other and otherness in the symbolic geography of Europe. Mechanisms through which already existing and acknowledged patterns of exclusion such as co-

lonial discourse are reactivated in a new context in which certain states are EU members while others are striving for membership are examined. Owing to the division of contemporary Europe on the basis of EU membership, the discourse of colonialism becomes “accessible” to all EU members, regardless of their historical legacies, and the Western Balkans become the object of pseudo-colonial treatment. In the process, the historical legacy typical of Europe and its southeastern part are selectively highlighted, emphasised, or made taboo, depending on how the political elite of individual European countries view their status and role in contemporary Europe.

Key words: European Union, Western Balkans, historical legacy, colonialism, socialism

78 Mitja Velikonja

Anatomy of the peripheric mind

The author of this article shows that, even after “EU accession”, the new discourse of Eurocentrism continues in a number of fields: from political rhetoric to advertising slogans; from media newspeak to religious content and everyday culture. This discourse, which equates Slovenia with an idealised Europeanness and, at the same time, denigrates everything that does not partake of this ideal comes to the fore on certain occasions. One such occasion was Slovenia’s entry into the Eurozone in December 2006, which symptomatically happened to coincide with state-supported racially motivated rallies against a Roma family. The author traces the essence of the discourse of the mythical construct of “united Europe” precisely to the synchronicity and parallel occurrence of manifestations of “opening up to Europe” on the one hand and violence against those who are different on the other. At its heart lies the national particularism of each member. “European” openness, tolerance and cooperation in fact imply close-mindedness and intolerance on the national level. “Europeanness” is actually an affirmation of nationalism, exclusivity and other policies of exclusion, and as such faces both inward, that is, within “Europe” itself, and outward.

Key words: Europe, Eurocentrism, Euroorientalism, discursive analysis

90 Marinko Banjac

The (Un)desired neighbour: Threats and security in the discourse of European immigration policy

This paper begins with an examination of media representations of illegal migrations of Africans to the European Union. This occurrence, which itself constitutes an anti-hermeneutic lesson and analytical tool, exposes the purportedly exclusionary opposites that pervade European immigration policy. On the one hand there is an insistence on fighting illegal immigration by all means necessary, and on the other an urgent need to help immigrants and feel compassion for them. The simultaneity and diametrical opposition of these two aspects present analytical problems which are discussed in two separate, but closely linked, parts of the paper. The first part provides a theoretical reflection on what the threat actually is and shows that it is a constitutive part of both authority and the community upon which this authority is imposed. This assertion is advanced further and, using Foucault’s analysis of biopower, the techniques or strategies of power are revealed to be much more than simple, one-sided moves: they are in fact complex and heterogeneous practices that are always ready to hand. In light of this fact, the paper analyses how the notion of security imbedded in European immigration policy serves as a biopolitical method of governance and political subjectivation and, as such, can be considered a technology of the self.

Key words: Euroorientalism, immigration, security, European Union, biopolitics

102 Mirt Komel

Linguistic aspects of Euroorientalism

This article presents an attempt to consider the appearance of Euroorientalism through the optics of linguistics. It brings the seemingly secondary, “pragmatic” question of a “European common sense language” (namely English) into focus. If in fact language is a constitutive element in the construction of any kind of “imaginary community” and of “national communities” in the case of European nations, it is the very

foundation on which the seemingly neutral, objective and positively-valued “culture of the nation” is built. From this standpoint, the author questions and interrogates the status of English as the “leading European language”. The article’s contention is that the idea of an “official language” (be it of a nation state, the European Union, or a “union of nation states”) is always an arbitrary and forcibly enacted artificial form of the “national majority” which as such *a priori* disqualifies both otherness in all forms (a different national language) and minoritiness (dialects). From this standpoint, the “positive valuation of a language” (either national or European) is revealed as problematic: the “official language” not only puts other languages and, most importantly, their speakers in a disprivileged position, but also discriminates against them.

Key words: nationalism, language, discourse, Euroorientalism

114 Nina Vobič

Slovene national identity and Islam

This article analyses certain characteristics of Slovene national discourse from the early 1990s, particularly those pertaining to the importance of Islam and Muslims for the reproduction of Slovene national identity. By combining two constituent Others – the Balkans and the Orient – Islam and Muslims in Slovenia represent an alter-ego that serves to shape Slovene national identity and Slovenes as members of European Christian civilisation. An analysis of media discourse about the construction of a mosque in Slovenia is quite revealing in this regard. The opponents of the mosque have used architectural, defensive, linguistic and comparative arguments, and by doing so have paved the way for the abnormalisation and criminalisation of Muslims in Slovenia and in general. Paradoxically, Slovene Muslims and supporters of the mosque have also found a place in the discursive framework created by its opponents. Together, they have shaped the discursive construct of Islam not only as a religion but also as a cultural system which stands in opposition to that of Slovenia and Europe. Islam as a discursive construct thus reflects two constituent aspects of Slovene national identity, that of the homeland and the

aspect of differentiation. Together, they represent the Slovene nation based in nature and history and Slovenia as a nation state – a state of Slovenes that finally proved its European appurtenance with its claims for independence.

Key words: nationalism, Islam, discourse analyses, Euroorientalism

127 Danijela Majstorović

The abandoned backyard of Europe: Discursive encounters between the international community and local politicians in BiH

This text presents a critical analysis of discourse pertaining to notions of Europe and Europeanization and a relative comparison of the discourse found in two of the most prominent political elites in Bosnia and Herzegovina (BiH). The international community’s discourse is operationalised in the form of the corpus of press releases published from 2000 to the present by the Office of the High Representative (OHR), the most powerful international organization in the country, while local analysis involved monitoring *Nezavisne novine*, the most widely read daily in BiH, for a period of eleven days. The monitoring was done around the time when visa liberalisation measures were to be announced, that is, at a time of heightened media activity pertaining to EU discourse. The analysis examines the framework, argumentative and rhetorical strategies and, where applicable, certain more minute linguistic realisations of the complex EU discourse in the post-war transitional state of Bosnia and Herzegovina.

Key words: critical discourse analysis, OHR, Bosnia and Herzegovina, press releases, argumentative strategies, Europe, Europeanization

ON MEDICINE, AGAIN

145 Tanja Kamin and Mirjana Ule

New age stewards of health

This article discusses the transformation of public health/health care. It reveals as problematic the (1) increased use of market mechanisms for organising and distributing health care services and the heightened monitoring of the productivity of the healthcare sector; (2) changes in technology for medical intervention; and (3) the privatisation of health care and the individualisation of risk management.

Key words: the new public health care, medicalisation, the commoditisation of health, high liberalism, the individualisation of concern for health

165 Tomi Bartole

“Magicine” discourse: The example of epilepsy

The author of this article argues that in spite of Hippocrates' work *On the Sacred Disease*, which, in the author's opinion, represents the beginning of the negation of epilepsy as taboo and consequently the beginning of the discourse of modern medicine, epilepsy still remains taboo. Following Freud's analogy between the institution of the taboo and the psychical structure of obsessional neurosis, the author demonstrates that the discourse of modern medicine has a typically obsessive nature and epilepsy a typically hysterical one. These two structures come face to face as the subject of epilepsy – of hysteria on one hand and, as the subject of modern medicine, of obsessional neurosis on the other. They make contact at the point called *objet petit a* or, to put it differently, in the emergence of the cause of the subject's desire. Using Lacan's psychoanalytical concepts, the author elucidates two strategies of the obsessional neurotic which are analogous to the behaviour of the subject in

the institution of taboo and the discourse of modern medicine. The author concludes that epilepsy remains taboo because of the specific relationship which modern medicine has with this disease. For this reason, one can understand epilepsy as a taboo: as the simultaneous cause and product of the discourse of modern medicine.

Key words: epilepsy, taboo, Freud, Lacan, anthropology

181 Jana Šimenc

Allergies: (Pseudo)pathology

The purpose of this article is to provide a brief commentary on the amalgam of socio-cultural, political and economic factors that have formed current patterns for understanding and interpreting allergies. Allergies are an integral hybrid phenomenon and lie between nature and culture and between the global and local sphere, where the “importation” of anthropological theories can contribute to a clarification of this important segment of people's lives. The text does not deal with the empirical truth behind allergies, but instead focuses on the surprising cultural geography of this ever more frequent phenomenon. This approach facilitates the following:

- considerations of man's position in the world in all processes of identification: in relation to the “self” and to one's social and material environment;
- questions pertaining to the influence of the discourse of biomedicine on the occurrence and manifestation of a particular pathology;
- a space for the analysis of the excessively exacting nature of medical systems and their doctrines.

Key words: allergy, immunology, immune system, environmental protection, medical anthropology

190 Uršula Lipovec Čebren

From a culture of distrust to selective compassion: International asylum seekers in the Slovene health care system

The first chapter of this article provides an analysis of the “myth” of the infected migrant, which was propagated by the Slovene media in 2000 and 2001.

The construct of the infected migrant takes the form of a threat to the Slovene national body, which, as a result of the volume of asylum seekers, would purportedly suffer negative effects in terms of the economy, social services, and culture. At the same time, asylum seekers were said to be transmitters of infectious diseases, making them a threat to the individual bodies of the inhabitants of Slovenia. The author also points out the presence of the image of the infected migrant in Slovene asylum policy, and provides a detailed analysis of the sanitization/disinfection process that asylum seekers are subject to upon being admitted to the Aliens Centre in Ljubljana. The author then shows that, due to this construct, two key aspects are intentionally overlooked: (1) the fact that the health of migrants is usually better than the average health of the general population, owing to the fact that migration is usually attempted by younger, physically/mentally sound persons; (2) the question of what happens to the physical-mental health of migrants once they enter the territory of Slovenia. Besides restrictions on freedom of movement, a key factor that has a negative impact on the health of asylum seekers in Slovenia is the inaccessibility of health care services. The author shows that access to medical assistance for this population is conditioned by a culture of distrust and the logic of arbitrary and selective compassion. Systematic distrust towards asylum seekers, which is becoming an ever more decisive element in asylum processes, also appears in health care: the concept of the "phony" refugee is translated into an image of a patient who is "faking it", the idea that the asylum process is being "abused", and the alleged "abuse" of the Slovene health care system. The logic of arbitrary selection is rooted primarily in ambiguous legal stipulations, which can be interpreted in a number of ways, and which leave the power to decide on acknowledging or refusing the right to individual medical services to the discretion of health workers. The discretionary right of inspectors at the Aliens Centre to decide on the fate of the legal status of these persons is mirrored in the way that health workers can decide on a whim on the fate of their bodies. Compassion, or a lack thereof, usually forms the basis for deciding whether or not to provide medical assistance to asylum seekers.

Key words: asylum seekers, refugees, migrants, disease, health care, Slovene health care system, selective compassion, culture of distrust

215 Mojca Ramšak

Autopathography between ethics and poetics

The term *autopathography* was coined in the last decade of the twentieth century. It implies a type of autobiography that elucidates the author's illness and the details and symptoms thereof. Unlike pathography, which can be written by doctors, relatives, or friends of the infirmed individual, autopathography is written in the first person singular; it is an autobiographical narrative about illness and invalidity. Autopathography is a sub-genre of autoethnography where the authors enrich their story of illness and treatment with analytical interpretations and other reflections on socio-cultural phenomena related to their illness. Using a selection of excerpts from autopathographical works, this article presents the socio-cultural context of breast cancer in Slovenia. It points out the metaphoric character of these narratives; the euphemisms and self-censorship employed by the authors in order to protect themselves from social stigmatization; discrepancies between the correct attitude as declared by the field of medicine and the real world of the infirmed; myths and falsehoods surrounding breast cancer; and the ethics of commercially oriented charity in the case of this disease. When women (and also men) with breast cancer become a mere sum of the prejudices, symptoms, and consequences of this disease in a world governed by neoliberal ideology, and consequently an economic burden for employers (and many times for their immediate family and all of society), their experiences are accompanied by a desire for anonymity and an excessively correct attitude towards the needs of others and, consequently, the downplaying of their own needs. Their reasons for concern move beyond the medical sphere into the family and social microspheres, where, many times, various feelings of guilt are generated and the quality of their lives takes a turn for the worse. To be terribly ill, even if there is a chance for recovery, is no longer the result of a determinant such as genetic constituti-

on, an unhealthy lifestyle, or the effects of one's environment; the infirmed now face being assigned other characteristics, such as moral shortcomings and a lack of will power. This ultimately brings up the question: Whose interests are being served by conjuring up these perceptions?

Key words: medical anthropology, breast cancer, metaphor, Slovenia

232 Luka Omladič

Philosophical bioethics: Between science, law and politics

Bioethics deals with moral and political questions pertaining to the special circumstances which have arisen as a result of modern technology in the fields of biology and medicine and altered attitudes towards the environment. In this general overview, moral and political questions that arise if one posits the living being as such as an ethical subject will be treated as questions of philosophical bioethics. Bioethical questions are formed in fields where philosophical argumentation comes into contact with scientific, legal, and political argumentation. From this standpoint, three key questions about the character of philosophical bioethics will be discussed: the autonomy of ethical reflection when it is confronted by scientific discourse; the value of philosophical argumentation when legal dilemmas pertaining to the status of human life arise; and bioethical arguments pertaining to the new political doctrines of green policy.

Key words: philosophy, political philosophy, ethics, bioethics, ecology

240 Miloš Pahor

Euthanasia: An apology

The two main tasks of this article are to review the definition of euthanasia in its various forms (active, passive; voluntary, non-voluntary and involuntary) and to elucidate moral arguments in support of euthanasia. Physician-assisted suicide and palliative care leading to the death of a patient can also be included in this category. The arguments presented in John Harris' book *The Value of Life*, where the author sets

new coordinates for the acceptability of voluntary active euthanasia, abortion, genetic engineering etc. are the primary source of support for the findings of the article. The principles of autonomy and self-determination, the meaning of personhood and the moral non-dissimilarity between 'killing' and 'letting die' are the main points used to support the ethics of consequentialism and serve to justify the legitimacy of euthanasia.

Key words: Harris, Rachels, definition of euthanasia, physician-assisted suicide, stopping of life-sustaining treatment, autonomy, the concept of personhood, consequentialistic ethics

253 Roman Paškulin

The medical subculture of llogaine as a key element in the movement to reduce the harmful effects of drugs

This article provides a criticism of the current single-minded, westernist medical system and its active/passive approach to the patient. In line with the principle of relativity, there is no ultimate, correct approach to medical treatment; the only correct approach is that which is adapted to the needs and expectations of the user, that is, that includes the patient as a co-creator of medical treatment and not as an unconsecrated body that faithfully follows instructions.

Many times, medicine appears as a doctor to society to the detriment of the individual. This occurrence is most visible in the field of addiction treatment, where the concept of reducing harmful effects many times has no idea which harmful effect is being reduced. In substitution programs, the passivity of the user is enhanced and the distribution network takes on the role of a supervisory, even repressive, organ. Definitions of dependency as a chronic and recurring illness and their propagation are just one step away from encouraging people to use drugs. Citing these definitions is reminiscent of making excuses for one's failures, and provides clear proof of a lack of faith in the work of medicine. Unselective medicalisation as the first step to be taken upon encountering an addict conceals the apathy and nihilism of those who are supposed to be trained to wage war against resignation. The medical

subculture of Ibogaine is used to illustrate the realization of the possibility of actively involving the user in the healing process, that is, in their return to health. At the same time, a precedent was set when those whom one would least expect to do so managed, with the help of nongovernmental support, to set up a self-help network. In the previous century, socio-psychological changes of the individual in western society in the sense of the existential search for one's own path and responsibility for it were revealed to be key factors in the fall of one-party totalitarian regimes. Will the people at the Medical Chamber finally get the clients they're waiting for? Faith in health care is waning. As physicians, will we manage a sufficient degree of self-criticism in this period of change and actively cooperate in these inevitable transformations, thereby preserving the favourable reputation we currently enjoy and even restoring it to what it was in the past?

Key words: Iboga, Ibogaine, health, addiction, drugs

ARTICLES

270 Jernej Mlekuž

Čapac.si, or on burekalism and its bites. An analysis of selected images of immigrants and their descendants in Slovenian media and popular culture

The purpose of the paper is to present and analyse certain tendencies in Slovenian media and popular culture which discourage immigrants and their descendants from integrating into Slovenian society. Due to the scope of the research topic (the size and complexity of media and popular culture), the research is "problem-oriented"; the research spotlights are focused only on certain places in media and popular culture which have proved to be problematic, worthy of consideration and critical analysis. It is therefore a research, that focuses on the problematic nature of certain processes, regimes of representing immi-

grants and their descendants, which can be critically analysed using a Slovenian orientalist discourse – burekalism.

Key Words: burekalism, orientalism, media, popular culture, immigrants (and their descendants)

278 Bogomir Novak and Janez Kolenc

Pedagogical meaning of the polemics between Luhmann and Habermas

The paper attempts to establish pedagogical meaning of Luhmann's and Habermas's sociological theories in order to explain systemic functions of modern schools, subjects of upbringing and communication among participants of education. The two sociologists tried to understand the significance of communication in and for society. The differences between Habermas's life world and the world of Luhmann's system on the one hand and, on the other, the notions of a subject as an actor of communication are analysed. Differences between Luhmann's systemic theory and Habermas's theory of communicational action are still open for new syntheses and practical applications. School is more important than other social systems, it has its own specific rational communication. Habermas's theory has had an emancipatory and critical impact on the creation of a transformational school and on the development of an emancipated, transformational pedagogy; on the other hand Luhmann's theory is useful for development of queer pedagogy.

Key Words: subject, systemic theory, theory of communicative action, lifeworld, transformative pedagogy, educating.

289 Lana Zdravković

Paradox of the concept of human rights and the struggle against denial of citizenship as life of emancipatory politics: the case of erased residents in Republic of Slovenia

The author is focused on critical revision of the concept of human rights, which are, as already shown by Hanna Arendt, a paradoxical concept, since they are not universal but always actual only through national

substance. Simultaneously, as in the case of Badiou, she denounces the ethics of "recognition of the other" as the "ethics of difference", as "multiculturalism" or "tolerance". Together with Balibar she stands for the actual equation of generic humanism and citizenship, that is, the equation of human rights with the rights of a citizen, since the true concept of human rights is not a one-way concept of legal equality but a radical discursive procedure that deconstructs and reconstructs politics. Human rights as such do not have a reality or value if they are not considered as political rights, that is, as the unlimited rights of all human beings to citizenship. Struggle against the denial of citizenship is thus the life of emancipatory politics. Author uses this concept through Ranciere's understanding of emancipation as a process of political subjectivation, which is a process of disidentification and declassification - a crossing of identities and titles. Simultaneously it is necessary a struggle for rights of those without rights. We can trace this kind of struggle in the political actions of the erased residents of Slovenia.

Key Words: politics of emancipation, human rights, citizenship, erased residents of Slovenia

of selfvalorization in small circulation of capital and in reappropriation as self constitution of social individual. Author stresses the meaning of proletarian independence and wages polemics with on the one hand utopian political projects and on the other hand demands for social management of capital.

Key Words: crisis, capitalist relation, proletarian independence, antagonist and constitutive dialectics, communism, theory of wage, small circulation, automatic system of machines.

295 Andrej Kurnik

On the quest of proletarian independence: Crisis and possibility to unlock capitalist relation

Author explores possibilities for theoretical foundation of proletarian independence, to unlock capitalist relation. The point of departure in this endeavor is current financial and economic crisis that is more and more characterized by restoration of the capitalist power. This is according to author due to the inexistent institutions of workers and social movement that would be based on hypothesis of proletarian independence. This hypothesis has to be initially tested theoretically. For this reason we have to understand the crisis of the philosophy of praxis, than we can discover possibilities to pose proletarian independence on theoretical level. In this context author analyses through Negri's work on Marx the significance of autonomist Marxism in the quest of proletarian independence. Latter is defined in political determination of wage, sphere

Grafično oblikovanje / Graphic design
Irena Woelle, Dražena Peric

Prelom teksta / Layout
Dražena Peric

Oblikovanje naslovnice / Cover design
Dražena Peric

Tisk / Printed by
DEMAT d. o. o.

Izhajanje Časopisa za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo sofinancirata ARRS in Ministrstvo za kulturo.

cena: 23.00 EUR



9 770351 428587

